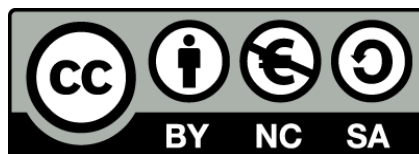




UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Alletaments de llarga durada i altres usos de la corporalitat en la criança

Marta Ausona i Bieto



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**

UNIVERSITAT DE BARCELONA

FACULTAT DE GEOGRAFIA I HISTÒRIA

Departament d'Antropologia Cultural, Història d'Amèrica i Àfrica
Programa d'Estudis Avançats en Antropologia Social

Any 2015

Tesis doctoral de Marta Ausona i Bieto

**Alletaments de llarga durada i altres usos de la
corporalitat en la criança**

Dirigida pel Dr. Joan Bestard Camps

RESUM	4
INTRODUCCIÓ	6
Lactàncies i diversitat: primera aproximació.....	10
Contextualització històrica i estat actual de les lactàncies a Catalunya.....	25
Acotació de l'objecte d'estudi	30
LA METODOLOGIA, EL PROCÉS DEL TREBALL DE CAMP I LA CONSTRUCCIÓ DE LA IDENTITAT DE LA INVESTIGADORA	33
1. La recerca d'informants, els grups i l'observació participant.....	35
2. Les entrevistes, les relacions personals amb les informants i la construcció de la identitat de l'investigadora.....	45
3. El Perfil de les informants	49
5. Blogs, webs i literatura de referència de les informants.....	54
EL MARC TEÒRIC	56
1. Introducció.....	56
1.1. Alletaments materns i altres fluids des d'una perspectiva històrica i transcultural	62
1.2. Parentiu i models locals de procreació.....	69
2. Maternitats, alletaments, cos i les seves vessants simbòliques	72
2.1. Conflictes entre ordres simbòlics diferents? O diferents cares d'un mateix ordre?	73
2.2. natura i cultura; societat i individu. La divisió fal·laç de la modernitat?.....	78
2.3. Les explicacions simbòliques naturalistes en el context de les lactàncies materns de llarga duració social i la <i>Criança Natural</i>	95
3.4. Conceptes de naturalesa. La dicotomia natura/cultura i les crítiques feministes	99
3. La vessant estructural.....	121
3.1. Estructura, corporalització i habitus.....	121
3.2. Control corporal, control social i cos matern	124
3.3. Economia formal, substantivista i lactància	129
LA ETNOGRAFIA	135
1. DE LES CONCEPCIONS DE LA MATERNITAT A LES MATERNITATS VISCUDES	135
1.1. Convertir-se en mare: les diferents concepcions.....	137
1.2. Models de criança i pràctiques de <i>bricoulers</i> . El <i>canvi de xip</i> i la transmissió i (re)construcció de coneixements i sabers.....	160
1.3. Lactàncies materns i treballs (re)productius.....	176
1.4. Lactàncies, maternitat intensiva i la recerca simbòlica de "La tribu"	192
1.5. Estils de criança, posicions dins el sistema familiar i redistribució canviant dels rols.....	197
2. CRÍTQUES I DEFENSES A L'ALLETAMENT MATERN	220
2.1. Individualisme, noció de persona i crítiques a la dependència materno-infantil. Contaminació, perill i tabú.	221

2.2. Creació de persones/individus lliures. Entre l'individualisme, la individualitat i el procés de la individualització.....	250
2.5. Control social, control corporal, disciplina i les crítiques a la "mal criança".	284
2.4. Lactància, plaer i sexualitat: les crítiques a la obscenitat o la sexualització de l'acte	290
3.METÀFORES NATURALISTES, HÍBRIDS I ESTRATÈGIES. EL CONFLICTIU CONSTRUCTE DE LA MODERNITAT.....	310
3.1. "Falses consciències" com a estratègies de Veritat. La metàfora tecnològica de MÀTRIX	311
3.2. Metàfores del temps en l'era (pos)Moderna: El retorn a la natura, el retorn al passat, i la vivència del(s) temp(s).	323
3.3. Temps, treball i les metàfores dels ritmes viscuts	338
3.4. Els usos estratègics dels discursos biologicistes i la plasticitat de l'instint.	348
CONCLUSIONS.....	359
ANNEXOS	387
Annex 1: guió entrevistes	387
Annex 2: Breu biografia de les informants	397
BIBLIOGRAFIA	410

RESUM

Al 1974 l'OMS adverteix del descens mundial de la lactància materna i les seves nefastes conseqüències en la salut neonatal. Considerat un tema de salut pública s'emprenen una sèrie de mesures per a la seva promoció institucional. En paral·lel, des de l'anomenada societat civil, apareixen nombrosos col·lectius socials de suport a la lactància materna formats per mares. Actualment, tot i l'augment en els índexs de lactància, moltes de les mares que al·leten reben crítiques i/o pressions per part de certs professionals de la salut, del seu cercle familiar i/o del seu entorn social. Aquestes crítiques augmenten a mesura que les seves lactàncies es perllonguen en el temps. La meua recerca s'ha basat en analitzar tant aquestes crítiques com els plurals discursos de les mares respecte a les seves pràctiques corporals. He utilitzat una metodologia qualitativa basada, principalment, en entrevistes en profunditat a mares lactants i en l'observació participant en grups de suport a la lactància. Com a conclusions, les crítiques a la lactància materna es basen en quatre punts: la dependència maternofilial; el "malcriar" als i les filles; l'obsenitat de mostrar els pits en públic i l'acusació de ser "neo-masclistes". Aquests punts revelen un ordre simbòlic individualista que vertebrava la (*post*)modernitat i un determinat control social basat en l'ús dels cossos i els seus fluids. Les mares, per la seva banda, solen legitimar les seves lactàncies a partir de discursos biologistes, on seguir l'"instint" es presenta com un impuls per a l'agència i la presa de decisions individuals.

Paraules clau: Lactància Materna; Lactància Artificial; Instint; Individualització; Control Social / Control Corporal

Abstract: In 1974 the WHO warns about the global decrease of breastfeeding and the disastrous consequences of this fact on neonatal health. A set of measures are taken in order to promote breastfeeding institutionally, as it is considered a public health issue. At the same time, several supporting groups composed of breastfeeding

mothers are created from the civil society. Currently, in spite of the fact that breastfeeding indexes have risen, many breastfeeding mothers still receive critiques or pressures from certain health care practitioners, the family group or their social environment. These critiques grow as their breastfeeding is extended in time. My research is based in analysing the critiques that these mothers receive and the discourses that they build regarding their bodily practices. The research methodology is qualitative based on in-depth interviews to breastfeeding mothers and on participant observation in support groups. The main conclusions about the critiques to breastfeeding are that they are centred in four axes: the maternal-filial dependency, the fact of “spoiling” the child, the obscenity of showing breasts in public and the accusation of being “neo-sexist”. These points reveal an individualistic symbolic order that vertebrates *post*-modernity and a specific social control based on the use of the bodies and of bodily fluids. The breastfeeding mothers, on their side, normally legitimise their actions with discourses that use biological approaches, where following their “instinct” is presented as an impulse for agency and individual decision-making processes

Keywords: Breastfeeding; Baby Bottle; Instinct; Individualization; Social Control/Body Control

INTRODUCCIÓ

Amb la present recerca doctoral he volgut investigar la lactància materna més enllà de l'any entre dones que s'adscriuen, majoritàriament, a uns estils de criança de caire naturalista. L'alletament de llarga durada sovint pertany a una varietat de pràctiques corporals en la criança dels fills i les filles com ara compartir el llit familiar¹, el *pell amb pell*² o la criança en braços -la pràctica de portar a un nadó o infant en una motxilla o un fulard durant gran part del temps-. El treball de camp s'ha basat, principalment, a través de recollir experiències subjectives de diverses dones que viuen actualment a Catalunya.

Tot i el creixent nombre de dones que alleten als seus fill/es per períodes cada cop més llargs de temps i a les campanyes i protocols de salut pública que promociónen la lactància materna, aquesta pràctica continua veient-se com una anomalia social sobretot quan es fa públicament amb nens/es majors d'un any. Existeixen, doncs, tot un seguit de discursos negatius al voltant de la lactància materna més enllà de l'any. Sovint giren al voltant de tres qüestions fonamentals: la dependència materno-filial, la mal criança i l'obscuritat. Paradoxalment, la justificació

¹ Hi ha famílies que instal·len al llits matrimonials un bressols especials –sidecars- que mantenen, només, les baranes exteriors. Altres decideixen posar diferents matalassos a terra per poder dormir tots junts en habitacions on aquests bressols no hi caben. També, en la pràctica del llit familiar, es sol posar el fill/a al mig de la parella per evitar que caigui si el posen a dormir en un costat del llit.

² El mètode *pell amb pell* consisteix en el contacte immediat després del part de la pell de la mare amb la pell del nadó, sense separacions, per almenys durant dues hores. A grans trets, es realitza per afavorir els vincles afectius, afavorir la lactància materna, donar escalfor i seguretat al nadó –que es recupera de l'estrès del part- i estimular la producció d'oxitocina en la mare. Entre d'altres, la segregació d'aquesta hormona té efectes en la reducció del sagnat post-part i regula la temperatura corporal del nounat a través de l'augment de la temperatura corporal de la mare (*termoregulació*). En el cas de cesàries també es recomana el *pell amb pell* ja sigui amb la mare o amb el pare. En nadons prematurs, o de baix pes, el mètode *pell amb pell* està associat al mètode *cangur* que es basa, a grans trets, en mantenir-los en contacte continu pell amb pell amb la seva mare –o pare- durant la seva estada a l'hospital i a l'alta (extret de http://www.in.uib.cat/pags/volumenes/vol2_num1/lluch/metode-cangur.html)

fonamental d'aquestes pràctiques de lactància materna és, de fet, la creació de millors vincles emocionals entre la mare i l'infant amb l'objectiu de formar persones/individus lliures i emocionalment independents en el futur.

Al mateix temps, aquest tipus de lactàncies i criances és un tema no resolt en els feminismes contemporanis. Existeixen corrents feministes detractores, vinculades al feminisme de la igualtat, que les veuen com un *retorn al passat* i una naturalització de la dona dins un determinat rol de mare. Així com existeixen corrents feministes, sobretot vinculades a l'ecofeminisme o al feminisme de la diferència, que les defensen i enalteixen presentant-les com a *actes polítics d'insubmissió* (Aler a Massó, 2013); *actes anticonsumistes*; de *sobirania alimentària* i/o d'*apoderament femení o matern*.

La meua recerca ha tingut com a **objectiu principal** analitzar la lactància materna més enllà de la seva funció fisiològica. He volgut centrar-me en la importància del seu paper simbòlic alhora d'establir relacions, significar-les i crear vincles de parentiu. La finalitat de la recerca ha sigut produir una etnografia que sigui capaç de penetrar en certes maneres, no exclusives ni excloents, de viure la lactància i la maternitat a la Catalunya actual. Els objectius de la recerca es van pensar a dos nivells. El primer es situava en el nivell de les representacions simbòliques i el segon en el pla de les pràctiques i les estructures socioeconòmiques. El que es volia amb aquests dos nivells era contrastar-los i connectar-los amb els diferents debats acadèmics al voltant de la lactància materna, el parentiu, l'individualisme, els usos del cos i la divisió sexual del treball des d'una perspectiva de gènere.

Per aconseguir aquests objectius generals, el que em proposava en la recerca era recollir experiències intersubjectives de dones que alletessin més enllà de l'any, analitzant els diferents significats i causes que atribuïen a aquestes pràctiques. Amb la recopilació i contrastació d'aquestes experiències subjectives i les seves corresponents crítiques volia relacionar les diferents representacions existents entorn les pràctiques de la lactància materna -i de les maternitats que generaven- dins el seu context particular i històric. Veure quines eren algunes d'aquestes representacions i com es construïen dialècticament entre elles.

A la vegada, volia aprofundir sobre els papers i les significacions actuals que se li atorguen a la lactància i a l'ús de la corporalitat en la construcció de relacions, identitats, alteralitats i vincles de parentiu. El fet de que, en aquestes criances, emergeixin amb força els discursos naturalistes o biologistes em feia plantejar com s'usaven i construïen aquests discursos. A què es referien les mares quan parlaven d'instint? A què el vinculaven? A qui se li atorgava? Com el definien? En suma, ¿quin paper tenia l'instint en aquests discursos, en aquestes pràctiques, i en la suposada pulsio entre la *tradició* i la *agència*?

Per altra part, per poder contextualitzar aquests estils de criança a un nivell més ampli, volia analitzar les crítiques que aquestes mares reben cap a les seves lactàncies per tal de saber quin ordre simbòlic hi havia darrera de les mateixes. Volia partir d'establir i analitzar els tabús occidentals en l'ús del cos -i dels seus fluids- dins de les pràctiques de criança. Establir-los i analitzar-los a través de les crítiques i pressions que rebien les dones perquè deixessin d'alletar o ho fessin d'una altra manera: pautada, controlada i mesurada. Per complementar aquest punt, volia, alhora, recopilar i analitzar les crítiques èmics a certs valors de la Modernitat i al sistema econòmic, productiu i de mercat imperant. Era necessari, també, intentar esbrinar quines nocions de persona hi havia, tant darrera d'aquests estils de criança com darrera de les crítiques a aquestes formes de criar. En definitiva, ¿quines eren les relacions vulnerables, simbòliques i centrals de les nostres societats, que es protegien amb tabús envers una lactància considerada com *socialment excessiva*?

Per no quedar-me només en el nivell simbòlic, era necessari investigar com aquestes pràctiques es duïen a terme dins i fora de la família i quin era el seu impacte en las estructures familiars i laborals. Volia, així, contrastar els discursos amb les pràctiques concretes. Per tant, era necessari aportar i analitzar dades en la distribució de rols i tasques dins la família en base al gènere i l'edat; la redistribució econòmica i la pressa de decisions i com es realitzava la conciliació laboral/familiar. Per altra part, era important, o això creia, analitzar quines continuïtats i disruptures generacionals existien entre els models familiars i com es realitzava la transmissió de sabers materns actualment.

Mitjançant una etnografia que lligués els discursos i les pràctiques de la lactància materna de llarga durada social entre diverses dones a Catalunya, em proposava, a l'inici de la recerca, explorar la política i l'ètica de la maternitat i la feminitat a la Catalunya contemporània. Al llarg de la recerca i del treball de camp, no obstant, cada cop veia més clar que no em podia quedar només aquí. A l'endinsar-me en les defenses i les crítiques envers aquestes lactàncies emergien diferents ordres simbòlics que vertebraven el constructe de la Modernitat. Ordres simbòlics que especialment giraven entorn de la noció de persona hegemònica a Occident, l'individu, i les seves diferents variants de percebre'l. Un individu al que se li atorgaven certs valors absolts, *essencials*, acontextuals i inalienables: igualtat, llibertat, autonomia, dignitat i autorealització.

La persona individual, amb els seus valors atribuïts, la naturalesa íntima de la qual s'interpretava de formes diferents, seguia sent un dels puntals de la Modernitat. Endinsant-me en aquestes qüestions no podia passar de llarg els processos d'individualització institucionals (Beck i Gernsheim, 2003) i la seva possible relació amb el meu objecte d'estudi. Al mateix temps, sortien a la llum clàssiques dicotomies, i les seves variants, llargament discutides i deconstruïdes i que, no obstant, semblaven seguir vigents en els debats entorn a les maternitats: natura/cultura; espai públic-polític/espai privat-domèstic; inèrcia/agència; instint/raó, cos/ment, *et alter*.

No podia obviar, tampoc, les articulacions socials entre l'ordre social, el control corporal i els processos d'incorporalització (*embodiment*) en un objecte d'estudi on l'ús del cos i dels seus fluids emergien amb força. Finalment, amb la present etnografia, he tractat no només d'exposar i analitzar unes experiències subjectives parcials i concretes sinó, a partir d'elles, vincular-les amb aspectes molt més globals i estructurals de la segona modernitat que estem vivint. Intentant, per altra part, posar certs dels seus fonaments en qüestió.

Lactàncies i diversitat: primera aproximació

Fins a l'aparició de la llet de fórmula la lactància materna ha estat, aparentment, la forma majoritària d'alimentar als nadons. Aparentment perquè la major part dels autors i autores llegits així ho expliciten. No obstant, Fildes (1986) posa en dubte que la lactància artificial hagi estat minoritària. Creu que s'ha assumit equivocadament que l'alimentació artificial fos escassament practicada abans del s.XVIII i XIX. Per sustentar la seva hipòtesi es recolza en la considerable quantitat d'artefactes trobats, des del primer mil·lenni A.C., que indiquen que el seu ús era el d'alimentar als nadons. També indica que en certes regions pre-industrials europees, segurament des dels inicis del s. XV, no s'havia mai alletat, ni tan sols a través d'una dida, i que es criava als nadons des del naixement a través d'altres aliments. Regions nòrdiques europees com certes parts d'Alemanya -sud de Baviera, Wurttemberg, Baden, Saxònia, Bohèmia-; certes regions de Suïssa com Basel; algunes parts de Rússia; el Tirol i certes regions d'Escandinàvia com Suècia, Finlàndia i Islàndia. També recull el fet de nadons als quals se'ls alimentava a través d'alletar-los directament d'animals domèstics, mules i cabres especialment. Parla de que aquesta alimentació es donava sobretot als nadons orfes en institucions, o als que patien sífilis, predominantment a França, ja des d'inicis del s.XVI.



Hospice des enfants malades, París, principis del segle XX (Fildes, 1986:271)

Fos o no fos la lactància materna majoritària, el que és segur és que no era l'única manera d'alimentar el nounats. El nutricionista Salas-Salvadó *et alter* (2005)

també mostren els rastres d'utensilis usats a l'Antic Egipte, al món greco-romà i durant l'Edat Mitjana per alimentar als nadons amb llets de vaca i cabra en els casos, suposadament extraordinaris, en que no fos alimentat amb llet humana. En aquest sentit, excavacions arqueològiques han trobat diferents utensilis usats per tal fi, com gerres fetes de fang (4000 A.C.) que s'enterraven amb ells, o banyes de vaca acabades amb mugrons de cuir, entre altres (Wickes, 1953; Fildes, 1986; Steven *et al.*, 2009; Small, 2013).

Certs autors citen que aquests aliments substitutius eren emprats sempre que no hi hagués una mare o una dida que alletés, a la que es preferia com a alternativa en el cas que no fos la mare qui ho fes (Stevens, 2009; Wickes, 1953; Osborn, 1979; Small, 2013). Tot i que ja hem vist que Fildes (1986) dissenteix d'aquesta hipòtesis. Encara que la llet humana hagi pogut ser l'aliment principal per la supervivència dels nadons, l'alternança amb altres aliments des de les primeres hores o setmanes de vida no és un fet inusual. Han existit, i existeixen, nombroses variables culturals i històriques respecte al temps, les causes i les pautes en la introducció d'altres aliments.

La antropòloga Meredith Small (2013) cita, a través de dades secundàries, que les mares quítxues de Perú, a part de dur a terme una lactància *a demanda*³, la complementen amb té i caldo ja des del poc temps de vida. En certes comunitats andines, segons la mateixa autora, les dones més riques introdueixen aquests suplementos abans que les altres, i també deslleten abans, marcant així una distinció socioeconòmica de classe. També cita, a través de Baumslag i Michels (1995), que a la Índia s'empra una combinació de mantega refinada i mel que reemplaça el calostre dels primers dies. La mantega i la mel també es mencionen a la Bíblia per Isaiah, 7:15 (Fildes, 1986).

Fildes (1986) també indica les purgues que es feien als nadons a Europa, recomanades pel cos mèdic, entre el 1550 i finals del XVIII. Les purgues més usualment recomanades eren les de mantega/oli d'ametlles amb sucre/mel/xarop. La purga no era, usualment, només una dosi única administrada en el moment del naixement sinó

³ Terme èmic i mèdic que defineix el fet de posar al nadó al pit sempre que *ho demana* sense restriccions de temps al pit ni entre presses. La demanda del nadó és interpretada a partir del plor del mateix per part dels cuidadors/es

que solia repetir-se en intervals freqüents, a vegades durant dos dies, segons dades de la mateixa autora. Els Amels de Nova Guinea, segons Small (2013), introdueixen de forma ocasional sopa, suc i un puré de plàtan i papaia. Les dones de *El Alto* a Brasil, durant els anys 70 i abans de la introducció en aquella zona de la lactància de fórmula, donaven als seus nadons, des dels primers dies de vida, el *mingau*, unes farinetes fetes amb llet de cabra i cereals (Scheper-Hughes, 1997). Mead (2011 [1928]) cita com les mares samoanes, que donen el pit sense restriccions o pautes de temps, donaven als seus nadons, des de la primera setmana de vida, altres aliments a part de la llet materna: papaia, llet de coco i suc de canya de sucre. Aquests diversos aliments que cito a mode d'exemples, òbviament, han anat patint variacions històriques, culturals i socioeconòmiques.

A Occident, la variació de la introducció dels altres aliments ha anat també canviant històricament com Fildes (1986) mostra. A través de textos mèdics, cartes, i dades d'arxiu esmenta com va anar variant al llarg dels segles l'inici d'aquesta alimentació. Entre el 1500 i el 1800 coexistien diverses recomanacions per a la introducció d'altres aliments: a la sortida dels primers incisius durant el s.XVI -on certs autors la recomanaven als 7-9 mesos-, i durant el s. XVII i XVIII un 65% dels autors que ella estudia la recomanava dels dos als cinc mesos. Esmenta aliments introductoris com les farinetes (generalment llet i cereals) i la *panada* (brou, pa ratllat i condiments). Durant el XVII les farinetes es donaven, a vegades, ja des del moment posterior al naixement. I la *panada*, segons l'autora, segurament es donava abans de l'aparició dels primers incisius.

Per la seva part, el pediatra Carlos González (2006) sosté, a partir d'un recull de textos mèdics espanyols, que als inicis del segle XX la lactància materna era recomanada com exclusiva fins l'any. A partir de l'any s'anaven introduint els altres aliments paulatinament sent l'últim als 48 mesos. Segons dades del mateix autor, amb l'aparició de la llet de fórmula, la introducció de la resta de l'alimentació es va anar escurçant en el temps. Com anècdota curiosa posa com exemple el cas d'un expert nord-americà que recomanava, durant els anys 40 del passat segle, donar sardines, gambes i tonyina als infants de poques setmanes de vida. Mentre, a Espanya, es

recomanava el suc de taronja a partir dels 15 dies. L'escurçament en la introducció d'aliments que no fossin la llet humana es devia, segons l'autor, a que la llet de fórmula no estava molt perfeccionada i els nens/es que la prenien van començar a patir escorbut, raquitisme i anèmia, entre altres malalties. Les recomanacions d'introduccions d'aliments es van estendre als nens alletats. A mesura que es van anar afegint nutrients a la llet de fórmula va anar disminuint la necessitat d'introduir la resta d'aliments, fent-se patent el perill d'una alimentació massa precoç, en especial pel que fa a les al·lèrgies alimentàries. Així doncs, es va tornar a retardar la introducció de la primera farineta: als tres mesos, als quatre, entre els quatre i els sis i actualment i, de forma general, als 7 mesos que recomana la OMS⁴.

Tot i això, cal esmentar que a algunes mares amb les que he parlat se'ls hi ha seguit recomanant introduir-la als 4 mesos. Generalment, a Catalunya, les mares reben al CAP una llista d'aliments i quantitat dels mateixos a introduir, paulatinament, en l'alimentació. Fet que demostra una medicalització en el procés d'introducció de l'alimentació complementària. Introducció que es presenta de forma pautada i paulatinament ordenada respecte a certs aliments culturalment considerats els apropiats en l'ordre d'introducció. L'ordre d'introducció d'aquests aliments també ha sofert canvis al llarg dels últims anys depenent de les tendències del moment.

Altres mares prefereixen no seguir aquestes recomanacions pautades, rebutjant la biomedicalització en l'alimentació i practiquen un mètode anomenat: *Baby-Led Weaning*. A grans trets es basa en que, en quan el nadó es pugui mantenir amb l'esquena dreta, s'assegui a la taula amb els cuidadors i se'l deixi a ell decidir què, com i quant vol menjar. Aquest mètode comporta que algunes de les mares amb les que he parlat em comentessin que els seus fills/es no van menjar res més que llet materna fins, per exemple, els 9 mesos o l'any d'edat.

La variabilitat en el temps d'introducció d'altres aliments i sobre quin tipus d'aliment s'introdueix és gran. Depèn de variables històriques, culturals, mèdiques i econòmiques, entre d'altres. Relacionat en certa manera amb aquest fet està la creença, present en nombroses societats –entre elles la nostra fins a mitjans del

⁴ Un dels arguments de l'OMS d'introduir aliments a partir del setè mes es deu a la possible manca de ferro que alguns nadons poden tenir (González, 2006).

s.XVIII-, de que el calostre⁵, el primer fluid que les mames segreguen, és tòxic (Wickes, 1953; Fildes, 1986; Odent, 2009; Mead i Newton, 1976; Gartner, 1987; Baumslag, 1978). Aquesta creença porta a que en diferents societats el nadó no s'alleti de la mare els primers dies després del seu naixement. Es dona en substitució altres aliments o es busca una altra dona lactant que l'alleti.

Fildes (1986) esmenta que aquesta creença, a Europa, havia canviant a mitjans del s.XVIII, quan el metge William Cadogan comença a recomanar el calostre com a purgant per eliminar el meconi⁶, al 1748. El canvi d'idea sobre el calostre a Anglaterra, per la mateixa autora, ja semblava començar a canviar dins del cos mèdic a finals del s.XVII amb la traducció d'un text de Mauriceau, traduït a set idiomes, i al 1748 ja cap escrit considerava el calostre com a una substància dolenta o perillosa.

Cal recalcar que no sempre és la negació del calostre un dels fets que porta a la recerca d'una altra dona lactant que nodreixi a l'infant. Aquesta altra dona seria el que en el nostre marc cultural de significació entendríem per dida. Si entenem a la dida com la dona lactant contractada per alletar nadons d'altres mares biològiques trobem que, històrica i culturalment, hi ha hagut altres figures que han alletat a nadons sense que intervingués una remuneració de serveis. En canvi, si entenem dida en un sentit ampli, com a dona diferent a la mare biològica que alleta amb o sense una remuneració, trobem que aquesta figura ha existit, i existeix, en nombroses societats prenent múltiples perfils i variants.

Pot haver alletat només ella al nadó o haver-lo alletat conjuntament amb la mare biològica. En societats com la mauritana, on justament es rebutja al calostre, és recorre a una altra dona per a que alleti els primers dies de vida, fins la pujada de la llet (Fortier, 2001). Amb aquesta altra mare es crea un parentiu de llet típic de les societats de tradició musulmana (Héritier, 1994; Altorky, 1980; Soler, 2011, *et al.*). Ploss i Bartels (1935) també recullen que entre els Cheyennes i els Annamites -entre

⁵ El calostre és un fluid espès i groguenc que es segrega durant la primera setmana després del part. És ric en immunoglobines. El calostre de les primeres hores té milions de leucòcits per mil·límetre cúbic. Aquests leucòcits passen a l'intestí del nadó on fabriquen IgA. El calostre té més anticossos que els produïts per la placenta. Les immunoglobines o anticossos que la mare va formar com a resposta a les malalties al llarg de la seva vida passen al nadó a través del calostre. La concentració de proteïnes també és major i també és ric en vitamines liposolubles (E,A,K) (Shellhorn i Valdés, 1993)

⁶ Primeres defecacions que realitza un nadó.

altres societats- és una altre dona qui alleta, en un primer moment, al nadó. Es pot recórrer, també, a lactàncies col·lectives on tots els nadons alleten per torns de totes les mares lactants, com en el cas dels clans d'Ashimadek de Chitral a finals del s.XIX (Biddulph a Soler, 2009), reafirmant així la cohesió tribal del grup. A l'actualitat he recollit casos de mares a Catalunya que han compartit lactàncies amb altres mares dins el que es podria entendre com un acte de solidaritat femenina –o sororitat- envers a la criança. A nivell internacional existeix també l'organització sense ànim de lucre *Human milk 4 Human Babies*, que promou el fet de compartir la llet humana⁷. Sobre aquests fets en parlaré en més profunditat en l'apartat etnogràfic "De les concepcions de la maternitat a les maternitats viscudes" (pàg. 135).

La dona que alleta pot ser una dona que no hagi donat a llum recentment. Ploss i Bartels (1935) recullen casos transculturals on dones que no han donat a llum s'indueixen la lactància. Bartels (1935) anomena aquesta pràctica com *lactatio serotina* ja que recollia sobretot casos on era practicada per les àvies⁸. L'etnòmetge Antonio Scarpa (1937) també recull casos a Guinea-Bissau i a Costa d'Ivori d'aquest fet. Analitzant les dades recollides per ell i altres etnògrafs (Bartels, 1935), esmenta que no només són dones ancianes qui s'han induït la lactància sinó que també hi ha dones joves que mai han tingut un part. Scarpa (1937) proposa renombrar aquest fenomen com a *lactatio agravidica*, al ser una lactància que es pot realitzar independentment de l'edat de la dona o de si ha hagut un embaràs i un part previs.

Els estudis etnogràfics, demostren, doncs, no només que no sempre ha estat la "mare biològica" l'única dona que ha alletat als seus fills i/o filles sinó, també, que la lactància es pot provocar independentment d'un embaràs i un part. Actualment, a l'anomenat Occident, existeixen també dones que s'indueixen la lactància. Entre elles es troben mares adoptives de nadons o mares de famílies lesboparentals. En aquest últim cas, la lactància induïda de la mare que no ha donat a llum permet l'existència de

⁷ La pàgina web de l'associació és: <http://hm4hb.net/>

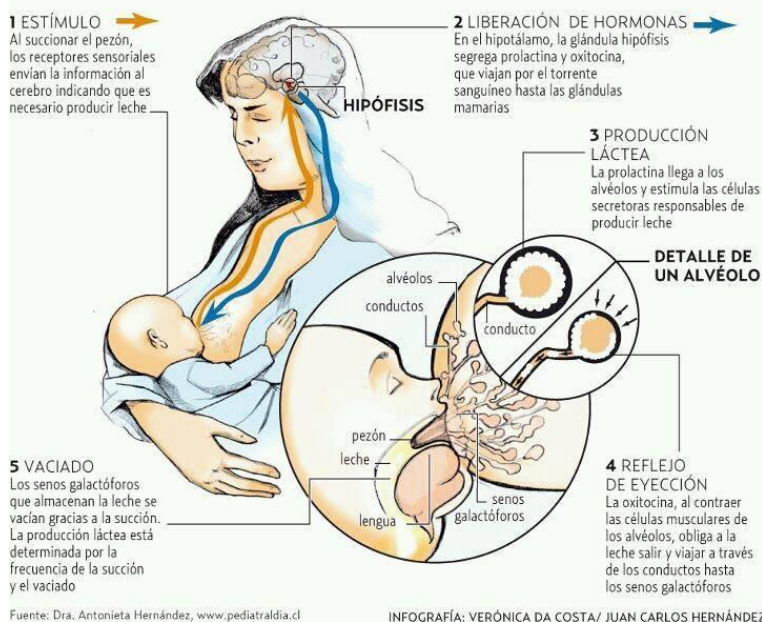
⁸ Citen casos entre els Armenis de Kuban al Caucàs, dels iroquesos (Lafitau, 1724), dels Arawat a la Guinea Britànica (Quandt, 1807), dels Bechuana de Sudafricà –mencionats per Livingsstone (1865)- i dels Egba, una tribu Yoruba a Nigèria (Burton, 1864), entre altres. Les "àvies" poden ser tant les "àvies biològiques" dels nadons com altres dones en posició de parentiu equivalent. Recull casos a Nova Zelanda on dones que no havien mai tingut un part donaven el pit. De tots els casos que menciona en els diferents indrets geogràfics esmenta que la mitja d'edat d'aquestes *dides* era de 60 a 80 anys d'edat.

dues mares lactants. La inducció de la lactància, per tant, es deu a un ús específic i cultural de la biologia que permet que mares que no han tingut un embaràs puguin alletar.

La inducció d'aquestes lactàncies s'aconseguia, tradicionalment, mitjançant dues possibilitats no excloents: 1) l'ús de certes herbes galactòfores (fitoteràpia), i 2) la succió mecànica del nadó al pit. En el cas de les lactàncies induïdes actualment a Occident, també hi ha la inducció a través de la farmacologia. Abans d'aquesta darrera opció, la succió mecànica del nadó al pit ha sigut la forma principal d'estimular la segregació de llet de les mames, que pot anar o no acompanyada de la fitoteràpia. I des d'algunes associacions, com *ALBA, Lactància Materna*, es recomana avui com la més eficaç.

La producció làctia es deu, justament, en aquesta succió que el nadó realitza. La succió –o estimulació del mugró- activa el control endocrí i el control autocrí de la lactància. Al succionar el mugró els receptors sensorials del pit envien informació a d'hipotàlem. Allà, la glàndula hipòfisis segrega i allibera dues hormones: la prolactina i l'oxitocina que viatgen pel torrent sanguini fins les glàndules mamàries. La prolactina arriba als alvèols i estimula les cèl·lules secretores responsables de produir llet. L'efecte lactògen de la prolactina és acompanyat per altres hormones con la insulina, el cortisol, les hormones tiroideas, paratiroideas i les hormones del creixement (Topper i Freeman, 1980). L'oxitocina, al seu torn, al contraure les cèl·lules musculars dels alvèols acaba provocant el *reflex d'ejecció* de la llet. El control autocrí es regula per el *FIL (Feedback Inhibitor of Lactation)*, segons Wilde (1998). El *FIL* és una proteïna que es troba dins de la llet i actua com a inhibidor de la producció, de manera que si el nadó mama molt s'emporta l'inhibidor i si mama poc es queda a dins i produeix poca llet. La producció de llet està, com mostra l'evidència científica actual, directament relacionada amb la seva extracció. En aquest sentit la hipogalàctia –la manca de llet o llet insuficient- sembla només afectar a un 2% de les dones (González, 2006). L'escassetat de la llet humana en diferents contextos socioeconòmics i polítics s'ha degut més a pràctiques culturals i biomèdiques que l'han interferit que a l'escassetat real d'un recurs biològic.

EL CICLO DE LA OFERTA Y LA DEMANDA



Extret de <http://uma2012.lactivistas.org/2013/12/29/lactancia-anatomia-y-fisiologia/>

A aquest funcionament fisiològic del pit lactant se li ha vingut anomenant com la *Llei de la Lliure Demanda* i/o de l'oferta i la demanda. Aquesta llei prové d'una tendència nord-americana en l'al·letament que abans coexistia amb altres dues tendències o lleis: la llei Czerny (alemanya) i la llei Marfan (francesa). La primera es basava en donar el pit cada quatre hores i la segona cada tres. En el terme de *Lliure demanda* es pot veure una relació amb teories i conceptes econòmics occidentals que ens parlem, també, de com conceptualitzem l'ordre natural de la societat. A partir de quines metàfores, en aquest cas economicistes, estructurarem el pensament i les pràctiques. Sense desmentir, en absolut, com funciona el pit, cal recalcar quins conceptes s'empren per definir. No se l'ha anomenat amb noms alternatius com "relació interdependent entre la llet humana i la succió" sinó en termes econòmics de producció, oferta, demanda i necessitat. Aquests termes econòmics de producció també s'associen, en alguns casos, a la metàfora de la fàbrica. L'ús d'aquestes metàfores ens remet, de nou, a una de les formes occidentals de veure i interpretar al món profundament influenciat per paradigmes i dogmes econòmics concrets.



Extret de la pàgina del *facebook* d'Alba Padró Arrocas, Assessora certificada de lactància (IBCLC)

El mateix succeeix quan es parla de beneficis, de desavantatges, o de la possible escassetat de la llet humana. El tema de l'escassetat mereix un petit paràgraf apart. Moltes informants esmenten que han rebut comentaris de que la seva llet no és suficient o que no alimenta. A excepció de dues expressen que elles mateixes van ser poc temps alletades -si ho van ser- perquè a les seves mares se'ls hi van dir que la seva llet era insuficient, de "mala qualitat" o que "se'ls hi havia acabat". Scheper-Hughes (1997) parla de que les dones d'*El Alto* han incorporat -o en les seves paraules *somatitzat*- l'escassetat que pateixen. Creuen que els seus cossos no poden proporcionar suficient llet. No obstant, com he indicat, el volum de llet que un cos genera és directament proporcional a la seva extracció. L'escassetat de la llet es deu a factors externs que interfereixen en aquesta extracció: pautes horàries; deixar passar molt temps entre presses; separació de la mare i el nadó en el moment del naixement que pot impedir instaurar una lactància efectiva a l'inici, entre altres. Tot i això, l'incorporació de la l'escassetat com a deficiència del cos i no per interferències externes, situa a les dones que creuen en ella en una elecció relativa entre mitjans insuficients. Aquesta elecció relativa forma part del dogma de l'economia formal que,

com sabem, Karl Polanyi (1994) criticava. Ell proposava una definició alternativa i més àmplia de l'economia, l'economia substantivista, on aquesta elecció relativa es presentava com una fal·làcia. En el cas de la llet humana, aquesta escassetat del recurs natural de *per sé*, menys els comptats casos de malaltia citats, es torna una fal·làcia. Com a conseqüència es torna també una fal·làcia l'elecció relativa produïda per mitjans insuficients. L'"escassetat" de la llet materna, en aquest sentit, estaria social i històricament construïda.

Tornant a les lactàncies induïdes, actualment, per dur-les a terme en les societats occidentals, es sol recomanar l'ús de bombes d'extracció de la llet per ajudar a augmentar la producció làctia i/o l'ús de suplementadors. L'ús d'aquestes bombes també s'empra en els casos de les *relactacions*. La *relactació* és el nom que defineix el fet que una dona que ha donat el pit i que per diferents causes ha interromput la lactància, produint menys llet o acabant deslletant, pugui tornar a lactar de forma exclusiva al mateix nadó. Les causes que han produït aquesta disminució i/o deslletament són diverses, des de interferències mèdiques a processos de medicalització i/o hospitalització de la mare que han impedit un alletament *a demanda*.



Extracció de la llet amb bomba⁹



Bomba d'extracció de llet



Suplementador (Valdés, 2005)

Més estranys són els casos d'homes que afirmen haver alletat. A l'octubre del 2002, el diari *The Mercury* de Sri Lanka afirmava que un home de 38 anys havia alletat a una de les seves dues filles bessones, orfes de mare. Per consolar el plor de la major, que rebutjava l'alimentació de fórmula, se l'havia posat al pit repetidament i aquest

⁹Aquesta imatge i la següent han estat extretes de: <http://albalactanciamaterna.org/lactancia/tema-3-manejo-de-la-leche-materna/extraccion-de-la-leche-materna/>

acte l'havia acabat portant a generar llet. La *Revista de Ciencias Médicas de la Habana* (Román Lafont, 2009), reporta també el cas del carnisser de Camagüey. Un home que segons la tradició oral va alletar a la seva filla, també orfe de mare, durant 22 mesos. Procés que li va fer desenvolupar la mama esquerra (ginecomàstia). A la seva mort, el Dr. Nicolas J. Gutiérrez (1839) va fer una rèplica del pit amb el consentiment dels familiars més propers. Aquesta rèplica va ser donada a l'*Hospital Universitari Calixto García* i actualment es troba a *Museu del Departament de Medicina Legal* d'aquest mateix hospital.



"Desarrollo accidental de la mama izquierda en un hombre que lactó a una niña durante ventidós meses"

[Buidat de cera fet pel Dr. Nicolás J. Gutiérrez. Juny de 1839, (Román Lafont, 2009)]¹⁰

L'antropòloga Stuart Macadam (1996) també recull aquest fet en el seu article *Male Lactation*. Fildes (1986) esmenta relats llegendaris, alguns bíblics, de lactància masculina tot i que al seu parer es refereixen més en el sentit de *nurturing* (criança) que en el de *nourishing* (alimentació).

La possibilitat de que els homes poguessin produir llet humana es deuria a que el desenvolupament embrionari dels seus pits és el mateix que han tingut les dones. Les mames masculines serien les mateixes que les femenines tan sols que atrofiades. Una estimulació del mugró, degut a la fisiologia ja esmentada de la lactància, podria acabar provocant la producció làctia. El llibre dels metges Gould i Walter L. Pyle

¹⁰ <http://revcmhabana.sld.cu/index.php/rcmh/rt/printerFriendly/419/html>

Anomalies and Curiosities of Medicine (1900), recull també casos de lactàncies masculines en diferents regions geogràfiques. La segregació de la llet en homes es podria deure tant a causes patològiques¹¹ com a l'estimulació continuada del mugró. Més enllà de que la mama d'un home/pare pugui o no segregat llet, l'existència del mugró permet que el nadó pugui succionar del mateix i calmar-se. Els pigmeus Aka, segons un article del *Fatherhood Institute* (2005)¹², dediquen un 47% del seu temps a tenir en braços als seus nadons. Segons el mateix article, quan un nadó plora o té gana, solen donar-li el pit, tot i que no esmenten si aquests produeixen efectivament llet o no. Un article a *The Guardian*¹³, del 15 de juny del 2005, també esmenta aquest fet. Els dos articles es basen en els estudis de l'antropòleg nord-americà Barry Hewlett (1997), que ha passat 20 anys entre els Aka.

A Espanya, la pràctica d'usar el mugró del pare com a substitut del de la mare és un fet inusual però no inexistent. Certs relats per Internet, o recollits en alguna conversa informal, expliquen que el nadó s'ha enganxat al mugró del pare quan la mare no estava disponible¹⁴. També, en hospitals com el Joan XXIII de Tarragona -on es practica el *mètode cangur-*, mentre la mare es recupera d'una cesària pregunten al pare si es vol posar el nounat al mugró. Amb aquesta pràctica s'aconsegueix que el nounat pugui tenir un *pell amb pell* i realitzar una succió no nutritiva en espera de la recuperació de la mare.

¹¹ Prolactinoma (tumor benigne de la hipòfisis), efectes adversos d'alguns fàrmacs, estrès i desnutrició extrema que provoquen l'augment de la prolactina en sang. Altres causes no patològiques, a part de l'estimulació constant del mugró, tenen a veure amb el naixement, on alguns nadons masculinament sexuats, segreguen llet de les mames (*llet de bruixes*). Es creu que aquets fet està relacionat amb que el nadó està imbuït de les hormones maternes. Els canvis hormonal de la pubertat poden portar, també, a la segregació passatgera de llet a l'igual que els canvis hormonal en la vellesa (Ploss & Bartels, 1935)

¹² Article al *Fatherhood Institute* (<http://www.fatherhoodinstitute.org/2005/worldwide-study-heralds-global-increase-in-father-involvement-and-reveals-why-men-have-nipples/>). Esmentat en diferents *blogs* com a <http://bastadesexismo.blogspot.com.es/2010/01/amamantar-solo-para-mujeres.html>

¹³ <http://www.theguardian.com/society/2005/jun/15/childrenservices.familyandrelationships>

¹⁴ Exemple d'un cas a (<http://www.maternidadinstintiva.com/t5505-mi-alan-descubrio-la-lactancia-paterna-foto>).



Fotografia de Josep Lluís Sellart a l'article de Ana Pantaleoni *En la piel del padre*, publicat a *El País* el 2 de juny 2009¹⁵

La possibilitat de la lactància induïda –o *lactatio agrauidica*–, més la hipotètica possibilitat de la lactància masculina, mostra que la *natura* o la *biologia* no es presenten com un element prefixat teleològicament –que sigui la mare biològica la que alleti al seu nadó– sinó que es presenta com un potencial que pot prendre múltiples camins i sentits, culturalment condicionats i construïts, que tampoc determinants. La lactància, sigui o no induïda, és una articulació entre natura i cultura que pren diferents vessants, pràctiques i simbologies en diversos marcs culturals, històrics, polítics i socioeconòmics.

Que la lactància sigui un fet fisiològic no vol dir que donar el pit no requereixi d'un aprenentatge. De fet, les formes de donar el pit, les postures, també mostren una considerable diversitat cultural. Ploss i Bartels (1935) a *Woman: An Historical, Gynaecologicum and Antropological Compendium*, registren aquesta variabilitat. L'aprenentatge de donar el pit no només existeix dins de l'espècie humana sinó també entre altres mamífers. Small (2013) i González (2006) citen el cas de femelles de goril·les en captivitat que no donaven el pit i on es recorria a mares humanes lactants per tal de que, mostrant com ho feien elles a través dels vidres, animessin a les goril·les a lactar.

La durada de la lactància és un altre dels elements que presenta una variabilitat cultural i històrica. Fildes (1986) esmenta que Sorano recomanava entre 18 i 24 mesos,

¹⁵ http://elpais.com/diario/2009/06/02/salud/1243893602_850215.html

segons els autors que el citen. Galeno 36 mesos i Avicena 24 l'edat que, per cert, recomana l'Alcorà. Durant el 1500 i el 1800 les recomanacions del temps de lactància a Europa que Fildes (1986) recull són múltiples, des de 24-36 mesos a 7-9 mesos, depenent dels diferents metges i del moment històric. La mateixa autora diferencia entre l'edat recomanada de lactància, l'edat comuna i l'edat particular en cada cas. Segons l'anàlisi d'estadístiques que ella realitza a través de recomanacions mèdiques de diferents autors, textos mèdics i cartes –entre altres documents- conclou que durant el s.XVI l'edat recomanada de deslletament (de 21 a 36 mesos) era significativament més gran que l'edat comuna de fer-ho (de 9 a 20 mesos amb un promig de 11-12 mesos). Menciona que durant el s.XVIII, sobretot a partir del 1750, van reduir-se significativament les recomanacions sobre l'edat de deslletament. Degut, segons l'autora, a l'extensió de l'alimentació manual a través d'artefactes que van acabar convertint-se en l'actual biberó. L'edat del deslletament va passar dels 24-36 mesos del XVI, a un promig de 18 mesos a 2 anys a principis del XVIII –quan es tenia la dentició complerta-, i finalment dels 7 als 10,5 mesos recomanats a finals del s.XVIII. A finals del s.XVIII, segons l'autora, no era acceptable a Anglaterra que les dones alletessin el temps que se'ls hi havia recomanat que ho fessin durant el XVI i el XVII.

L'extensió d'aquesta pràctica d'alimentació manual es presentava com un altre model de criança que es preferia a les dides. Menciona altres factors com el fet de la industrialització i el desplaçament de l'entorn rural a l'urbà amb la conseqüent pèrdua de referents de lactància i el treball de les dones fora de casa, separades dels fills/es. Fet que també incrementa la morbiditat infantil. Fildes (1986) posa, com a exemples comparatius, regions rurals i urbanes d'Àfrica on es dona un fet similar. A la Gàmbia rural, al 1977, s'alletava un promig de 18 a 24 mesos mentre que a Abidjan era de 13,5. A la Guinea rural uns 36 mesos i a Lagos en canvi 12, entre altres casos similars. Comparant dades entre 12 països africans i les seves significatives diferències entre les zones rurals i les urbanes, el promig seria de 24,1 mesos en les zones rurals i de 15,6 en les urbanes.

Rural communities	Age (months)	Urban communities	Age (months)
Rural Gambia	21 (18-24)	Abidjan	13.5
Rural Guinea	36	Lagos	12
Rural Ivory Coast	42 (36-48)	Ibadan	14+
Rural Nigeria	21 (20-22)	Dakar	18.7
Inesis, rural	23.2	Brazzaville	18 (12-24)
Sine, rural	24.3	Leopoldville	18 (12-24)
Burundi (suburb)	24 (18-30)	Kinshasa (I)	16.8
Bambara, rural	30 (24-36)	Kinshasa (II)	19 (11-27)
Highland tribes	27 (18-36)	Baganda, Kampala	14 (12-16)
Kenya Masai	36	Algeria, urban	11.3
Somalia (shepherds)	24		
Algeria, rural	14.4		
Median	24.1	Median	15.6

Edat de deslletament en 12 àrees rurals i 10 zones urbanes de diferents parts d'Àfrica tabulada a partir de la informació a Mondot-Bernard (1977); *Stat.App.*, taula 15.11 (Fildes, 1986:365)

Ploss i Bartels (1935), per la seva part, recullen dades de diferents societats recopilades a través de relats d'exploradors, viatgers i missioners de finals del s.XIX i principis del s.XX. Aquestes dades han de ser interpretades a la llum del context històric en que van ser recopilades i per qui les va recopilar: exploradors, viatgers i missioners, especialment. Els mateixos autors adverteixen de l'existència de dades diverses sobre la durada de la lactància, depenent dels relats dels viatgers occidentals que les van registrar en una mateixa població en moments diferents. Tot i així, Ploss i Bartels (1935) estimen que la durada mitja de la lactància, comparant les diferents societats, seria de tres a cinc anys. Segons aquestes mateixes dades els hotentots rarament alletaven més enllà dels 4 mesos i, en canvi, els inuit solien alletar durant 6 anys, arribant al màxim entre els que vivien a *King William Land*, que podien arribar a alletar 15 anys. Respecte aquest cas, s'esmenta que la mare generalment alleta a dos o més nens/es de diferents edats al mateix temps (Wickes, 1953). Aquesta pràctica d'alletar a germans de diferents edats és el que a Occident s'anomena com a *tàndem* i sol ser practicada, en aquest context occidental, com una manera d'evitar la gelosia entre els germans i germanes, possibilitant un teòric accés (més) igualitari al pit per part de tots i totes elles.

El potencial simbòlic de la llet com a fluid permet crear, alhora, vincles de parentiu. Les múltiples possibilitats d'aquest parentiu de llet, que genera prohibicions, drets i obligacions, han estat estudiades especialment en les societats de tradició musulmana, com abans esmentava, i també en el context europeu de l'Estat Espanyol

(Soler, 2011). Tenint en compte que el parentiu “és social o no és”, com deia Durkheim (1896-1897), el fluid de la llet humana té fortes propietats simbòliques en la creació de vincles. Aquest potencial simbòlic s’ha usat amb finalitats molts diverses per diverses societats i grups responent a diferents interessos: aliances entre grups, cohesió grupal, segellar pactes de sang, *et alter* tal i com desenvoluparé amb més profunditat en un apartat del *Marc Teòric* (p.62).

La lactància, en definitiva, es basa en un fet fisiològic universal i al mateix temps està condicionada per processos històrics, socials, culturals, econòmics i polítics convertint-la en un fenomen de diversitat, plasticitat i potencial simbòlic. Podria ser considerada un *fet social total*, com l’entenien Mauss (1979) i, com diria Lévi-Strauss (1962) és, alhora, “bona per pensar”.

Contextualització històrica i estat actual de les lactàncies a Catalunya

A mitjans del s.XIX, unit als progressos de la industrialització i la tecnologia, es va començar a desenvolupar la indústria dels aliments infantils. La comercialització de la lactància de fórmula va començar a introduir-se a Europa a finals de s.XIX però és al s.XX on es comença a consolidar i popularitzar com un nou mètode de criança. La pasteurització és el que permet aquest salt a l’aconseguir conservar la llet en bon estat presentant més seguretat. L’al·letament de fórmula a través del biberó, que es podria considerar com una anomalia històrica, configura una nova construcció cultural de la maternitat que és ben acceptada per considerar-se una *maternitat científica* (Apple, 1987 a Soler 2011). En aquest nou model de criança, com indica la mateixa autora, “la productora: mare o dida i el producte: la llet, es separen” (Soler, 2011:198). El biberó, continua, “trenca les relacions i identitats creades durant segles entre: mare-dida-lactant i, amb això, el significat cultural de la llet humana” (íbidem).

Al 1974, la 27^a *Assemblea Mundial de la Salut* adverteix de la davallada de la lactància materna i dels efectes negatius que la lactància artificial tenia tant a Occident

com, sobretot, en els països anomenats de l'anomenat Tercer Món¹⁶. Relacionen aquest descens amb la promoció indiscriminada de sucedanis industrials i recomanen als estats membres adoptar mesures correctores. Per evitar la pressió comercial exercida per la lactància de fórmula l'Assemblea Mundial de la Salut, al 1981, aprova el *Codi Internacional de Comercialització de Succedanis de la Llet Materna*. Una de les seves principals disposicions és la prohibició dels termes *maternitzada* o *humanitzada* per la llet de fórmula, així com les imatges que idealitzen aquests productes. A Espanya és d'aplicació el R.D. 72/1998, que recull la major part de les disposicions del Codi però que no s'aplica a la llet de continuació ni als biberons i tetines. Al 1990 es convoca una *Cimera Mundial de la Infància* a Nova York; en una reunió prèvia celebrada a Florència s'elabora l'anomenada *Declarazione degli Innocenti*- ratificada per 190 països-, que instava als governs a adoptar mesures per aconseguir "una cultura de la lactància materna". Una altra mesura de la OMS (2002) es recomana la lactància materna exclusiva i *a demanda* durant els primers 6 mesos, i un cop introduïda l'alimentació complementària, es recomana seguir amb la lactància fins almenys els dos anys (l'Associació Americana de Pediatria en recomana un). Un cop passats els dos anys, recomanen que es segueixi fins que la mare i nadó ho desitgin.

Per tal d'afavorir la lactància es recomana, també, no separar la mare del nadó després del part ni durant el temps de puerperi que es passa a l'hospital i no donar sèrum glucosat, entre d'altres mesures. Al 1991 UNICEF du a terme un projecte internacional de promoció de la lactància materna anomenat *Baby Friendly Hospital Initiative*. A Espanya (1995) es va traduir com IHAN¹⁷ i té per objectiu que les Maternitats que acreditessin "bones pràctiques" en la promoció de la lactància obtinguessin una certificació de la OMS-UNICEF.

A partir de la dècada dels 80, seguint les recomanacions de la OMS sobre el part i la lactància, diferents organismes com l'Associació Espanyola de Pediatria,

¹⁶ Augment de la natalitat, augment de la mortalitat per preparar biberons amb aigua no potable, endeutament,....

¹⁷ A Espanya, es crea l'Associació IHAN a l'abril del 1996. Les sigles IHAN responen a Iniciativa Hospital Amics dels Nens posteriorment anomenada, conservant les mateixes sigles, Iniciativa per a la Humanització de l'Assistència al Naixement i la Lactància (2009). La Informació ha estat extreta de la pàgina web de IHAN: <http://www.ihan.es/index1.asp>

l'Associació Catalana de Llevadores i el *Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya*, entre d'altres, realitzen campanyes de promoció de la lactància exclusiva i a *demanda* editant materials. En paral·lel a aquestes campanyes s'han establert protocols i recomanacions per afavorir la lactància lligats als protocols del part. A Catalunya, al 2003, el *Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya* elabora el "Protocol d'assistència al part i al puerperi i d'atenció al nadó", incloent les recomanacions de l'OMS respecte a la lactància materna. A través dels Centres d'Atenció Primària (CAP), actualment es realitzen cursos dirigits a les mares de preparació al part i de recuperació en el postpart on la lactància és un dels temes que es treballen. Així com, en diferents CAP, es duen a terme grups de suport a la lactància conduïts per una llevadora o una pediatra.

A part de la promoció oficial de la lactància, existeixen tota una sèrie d'associacions i grups de suport, formats per mares, *assessores de lactància*¹⁸ i llevadores que promouen la seva normalització. El primer d'ells, nascut als EEUU als anys 50, va ser *La Lliga de la Llet*. El primer grup a Espanya és l'associació aragonesa *Vía Láctea*, creada al 1985 per set mares. Actualment existeixen federacions que agrupen aquests grups i associacions pro-lactància. A nivell estatal, l'any 2003, es funda FEDELMA (*Federació Espanyola d'Associacions pro Lactància Materna*), que reuneix, segons la seva web, a més de 50 associacions i grups de suport, la majoria de les quals són associacions de dones. A Catalunya, un any abans, es funda la *Federació Catalana de Grups de Suport a la Lactància Materna* amb l'objectiu de coordinar les 23 entitats independents que coexisteixen a Catalunya i que representen un total de 50 grups en actiu. En el camp de les associacions també es troben aquelles que neixen exclusivament amb el propòsit de normalitzar la lactància en l'anomenat "espai públic" com *Lactància en llibertat*. Aquest grup format per mares i pares té l'objectiu d'aconseguir lleis que protegeixen la lactància materna en aquests espais, com l'existent al Regne Unit. Un altre dels seus objectius és recollir denúncies de mares que han patit discriminació per alletar en establiments oberts al públic: museus,

¹⁸ Les *assessores de lactància* són generalment mares que donen assessorament a altres mares en temes d'al·letament. Existeix una certificació oficial dels seus coneixements, IBCLC (*International Board Certified Lactation Consultants*), que les acredita a nivell internacional.

restaurants, centres comercials, entre altres. Existeixen, també, cooperatives de salut com *Titania-Tascó* que neix amb l'objectiu de donar suport i acompanyar a pares i mares en els processos de part i criança.

En el món virtual proliferen els *blogs* i les *webs* de criança que donen suport a la lactància materna. Alguns d'aquests *blogs* i/o *webs* estan portats per mares que expliquen les seves experiències i donen les seves opinions. Altres, més professionalitzats, estan portats també per mares que han creat una empresa comercial especialitzada en aquests, i altres temes, com és el cas de *Crianza Natural*. Algunes d'aquestes *webs* tenen fòrums de debat entre les usuàries on es comparteixen dubtes, es donen consells, es debaten temes i s'emeten diferents opinions. Tots aquests grups, associacions i cooperatives conformen col·lectius socials heterogenis que, agrupant diferents agents socials, es mouen per la recuperació de la lactància materna i la seva normalització.

A Occident, la consolidació comercial de la lactància de fórmula va suposar, com ja s'ha esmentat, una important davallada de la lactància materna. Tant pel que fa referència al nombre de dones que donaven el pit com en el temps que el donaven. Al 1999 el *Comitè de Lactància Materna de la Associació Espanyola de Pediatria* va recollir dades de manera uniforme de diverses províncies espanyoles. En aquest estudi es va obtenir una taxa de duració mitja de lactància de 3,2 mesos. Una altra font estadística, amb representació territorial i actualitzada, correspon a la *Enquesta Nacional de Salut* de l'any 2006. La prevalença de lactància materna exclusiva a l'inici era del 68,4%; del 52,48% als 3 mesos d'edat i del 24,27% als 6 mesos.

Segons dades del INE del 2011-2012, a les 6 setmanes el 66% de les dones enquestades donaven el pit en exclusiva, el 6,2% realitzaven lactància mixta (llet materna + llet de fórmula) i el 27,6% donaven exclusivament llet de fórmula. Als 6 mesos, no obstant, la xifra s'havia reduït al 28,5% de lactància materna en exclusiva, el 18,4% mixta i el 53,1% de lactància de fórmula. En la mateixa enquesta, que agrupa les dades també per classe social, no es veu una gran diferència respecte a aquest fet. Sembla ser que les treballadores d'ocupacions intermèdies o amb treballs per compte propi tenen una prevalença menor de lactància en exclusiva (58% a les 6 setmanes i

24,6% als 6 mesos). Es pot intuir que aquest fet es pot deure a les dificultats del treball per compte propi amb el seu règim diferenciat d'Autònoms i les seves prestacions associades. Les directores d'establiments petits i d'ocupacions associades a diplomatures universitàries, altres professionals tècnics, esportistes i artistes semblarien tenir una major prevalença (70,8% a les 6 setmanes i 25,5% als 6 mesos). També les supervidores o treballadores en ocupacions tècniques qualificades tindrien una prevalença semblant (70,3% a les 6 setmanes i 28,3% als 6 mesos). La prevalença de les treballadores considerades com no qualificades no estaria tampoc molt llunyana, sent una mica més baixa a l'inici però més alta als 6 mesos (69% a les 6 setmanes i 35% als 6 mesos). Aquest últim grup tindria una prevalença de lactància materna superior a les qualificades del sector primari i altres feines semiqualficades (on el 64% dóna el pit en exclusiva a les 6 setmanes i el 21,5% als 6 mesos). Les directores i gerents d'empreses de més de 10 treballadors i les ocupacions relacionades amb llicenciatures universitàries tindrien una prevalença inferior a les dones amb treballs no qualificats, segons dades del INE (66,2% a les 6 setmanes i 28,5% als 6 mesos).

A Catalunya, segons el resultat de l'*Enquesta de 2010 sobre lactància materna* realitzada pel *Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya*, i que fa una comparativa amb altres estudis previs al país, trobem el següent quadre:

Comparació amb altres estudis previs a Catalunya

	1989	1999	2005*	2010
A l'inici	72,0%	81,1%	81,1%	81,8%
Als 3 mesos	39,2%	55,6%	61,9%	70,1%
Als 6 mesos	6,3%	21,4%	31,3%	45,9%
Als 9 mesos	-	-	17,0%	31,3%
A l'any	-	-	11,5%	20,3%

*(al 2005 canvia la metodologia)

Dades del Departament de Salut de la Generalitat de Catalunya. Enquesta 2010 sobre lactància materna

Segons aquesta mateixa enquesta, a Catalunya, en els darrers 10 anys hi hagut un increment relatiu del 0,9% a l'inici, del 26,1% als tres mesos i del 114,5% als 6 mesos (Plàsencia i Taradach, 2012).

Acotació de l'objecte d'estudi

La lactància es conforma com un gran i heterogeni fenomen. El seu poder simbòlic i el seu ús en les polítiques del cos el converteix en un objecte d'estudi que permet veure, tal com diria M^a Luz Esteban (2000), la articulació entre ideologia, cultura i pràctiques. És per tant imprescindible poder acotar aquest objecte d'estudi, tot i que així es parcialitzi, per poder aprofundir en alguns dels seus aspectes i centrar-se en una part de la seva heterogeneïtat. La present etnografia, fruit de la meva recerca doctoral, no pretén ser, per tant, global. Soc conscient de les limitacions de la meva recerca. L'objecte d'estudi que analitzo és només una petita part de com es presenten i articulen les lactàncies contemporànies i les subjectivitats femenines que la conformen. Dins d'aquesta heterogeneïtat, he escollit investigar les relacions creades a través de lactàncies maternes més enllà de l'any per part de dones que viuen al Barcelonès i on, la majoria de les quals, es senten afins a uns estils de criança que s'han anomenat amb una gran multiplicitat de noms: *Criança amb Aferrament*, *Criança Natural*, *Criança Conscient*, *Criança Respectuosa* o *Criança Corporal*¹⁹, entre altres. L'existència d'aquesta diferent nomenclatura es pot interpretar com una resistència a deixar enquadrar l'estil de criança a una etiqueta.

Aquests estils de criança, on la lactància té un pes important, semblen derivar d'un estil nord-americà anomenat *Attachment Parenting*. Concepte procedent del pediatra William Sears aparegut en el seu llibre *The Baby Book* (1993) i que es sustenta

¹⁹ Terme creat per Ileana Medina, mare *bloguera*, i aparegut en el seu *blog* de criança: *Tenemos tetas. La maternidad impúdica*.

en la "teoria del vincle"²⁰ desenvolupada pel psicoanalista anglès John Bowlby (1969). Segons aquesta teoria, un fort vincle emocional durant la infància, conegut com "vincle segur" és un precursor de relacions segures i empàtiques en l'edat adulta. Per establir i crear aquest vincle segur, aquests estils de criança es basen en diferents pràctiques i principis ideals: la preparació pel embaràs, el naixement i la criança; el part no medicalitzat; la no separació del nadó i la mare després del part; la lactància materna a *demanda* i exclusiva durant els primers mesos i, després, fins el "deslletament espontani" on sigui el fill o filla qui es deslleti sol; el contacte permanent entre els cos dels cuidadors –preferentment la mare- i el nadó durant els primers mesos de vida; la criança nocturna compartint el *llit familiar*²¹; atendre al plor de forma immediata; el rebuig de mètodes conductivistes aplicats a la criança; i en el seu l'extrem es pot trobar el *homeschooling*²² i la lliure vacunació.

Cal mencionar que aquestes pràctiques no es presenten com a regles estrictes d'obligat compliment, podent-se donar unes pràctiques i no altres. Al mateix temps, és clar, es poden donar algunes d'aquestes pràctiques sense estar vinculades a aquests estils de criança. No totes les famílies que es senten properes o s'identifiquen amb aquests estils realitzen totes les pràctiques esmentades i la forma de dur-les a terme s'adapta al seus contextos, interessos i necessitats, tal i com mostraré a l'etnografia. Però sembla ser que la base comuna que les lliga és el vincle emocional vist com producte del vincle corporal. És a dir; la idea de que el vincle, el contacte corporal, genera un vincle emocional positiu que produeix fills i filles felices i segures d'elles mateixes.

Per acabar aquesta introducció només resta esmentar el meu rebuig a definir aquestes lactàncies més enllà de l'any com *lactàncies maternes prolongades*, terme amb el que sovint s'identifiquen. La raó és que el terme ja implica, *per sé*, una

²⁰ En castellà a la teoria del vincle se l'anomena "teoría del apego", i l'estil de criança que l'aplica s'anomena, entre altres termes, "crianza con apego". La noció castellana de "apego" potser remet a una millor traducció del terme ja que conté reminiscències més vinculades a una proximitat física, un possible "estar pegado a".

²¹ Terme èmic ja esmentat per referir-se a dormir amb els infants al llit dels progenitors o a la mateixa habitació. En castellà s'utilitza el terme *colecho*. En anglès, a vegades, es diferencia el *co-sleeping*: dormir a la mateixa habitació, del *bedsharing*: compartir el mateix llit.

²² Educar el fills/es a casa

anomalia i un judici de valor implícit. Prolongat és allò que va més enllà de la norma, d'allò considerat "normal". És un terme que no té utilitat a nivell analític o de categoria. No hi ha acord ni consens sobre quan la lactància materna podria considerar-se *prolongada* i en base a quins criteris (mèdics, estadístics, psicològics, socials,...). Seria un terme variable tan a nivell diacrònic com sincrònic en base a una duració de la lactància subjecte a canvis dinàmics condicionats per factors socials, de classe i grup, històrics, econòmics i culturals, entre altres.

És a dir, el que es podria considerar com *lactància materna prolongada*, dependria de molts factors i punts de visió diferents donant com a resultat una definició altament variable en el temps depenent dels contextos històrics, socials i culturals en els que s'inscriu, a vegades simultanis en el temps i en un mateix context geogràfic. He optat, doncs, per anomenar aquestes lactàncies estudiades com a *lactàncies de llarga duració social* per referir-me a la pràctica d'al·letament matern que es realitza a partir de l'any del fill/a degut a que les dones que la practiquen són una minoria actualment i a què, sobretot a partir de l'any, sembla existir una percepció entre la major part de les informants de que augmenten les crítiques contra la mateixa, com si es creués una frontera d'allò socialment esperat.

LA METODOLOGIA, EL PROCÉS DEL TREBALL DE CAMP I LA CONSTRUCCIÓ DE LA IDENTITAT DE LA INVESTIGADORA

La present recerca doctoral parteix d'un treball de camp previ realitzat en el marc del Màster en *Antropologia i Etnografia* que va desembocar en una tesis titulada *Maternitats i alletaments: Criances, creences i corporalitat*. D'aquell primer treball de camp, que va tenir una durada d'un any (2011-2012), he rescatat una part de les dades obtingudes i em va permetre establir, i en alguns casos consolidar, unes relacions ja establertes en el camp. En els últims tres anys he prosseguit i ampliat aquest treball de camp inicial dins de la meva recerca doctoral pròpiament dita.

Crec que és important, en aquest capítol dedicat a la metodologia, establir com ha sigut el meu recorregut dins la recerca des dels seus inicis al Màster fins a l'actualitat. En aquest relat aniré inserint les tècniques que vaig anar utilitzant, com es va anar construint la meva identitat com investigadora i quina va anar sent la meva implicació personal dins del camp estudiat. Tres factors que han condicionat la recerca, les dades obtingudes i la mirada alhora d'analitzar-les. Donar aquesta informació permet que el lector tingui una visió més ampla de com s'ha anat construint tot aquest procés i quins factors l'han condicionat.

Quan vaig iniciar els estudis del Màster en vistes d'enfocar-me al doctorat, el meu tema de recerca era molt diferent. Va ser durant el transcurs d'una classe sobre parentiu, on el Dr. Joan Bestard parlava dels conceptes de *(in)dividual* de Strathern que em vaig plantejar seriosament canviar el meu objecte d'estudi. Arrel de la seva exposició vaig trobar una possible hipòtesis sobre les crítiques a la dependència que rep la lactància materna enfront un ordre simbòlic hegemònic i occidental de caire individualista.

Certes lactàncies i maternitats actuals, de fet, eren un interès que tenia pendent en un calaix. La meva pròpia vivència en elles –soc mare que va donar tres anys i dos mesos el pit- unida als meus estudis en antropologia, em provocava grans interrogants sobre la meva pròpia societat i les seves (sub)cultures. Sobre l'ús del cos, el control social, les nocions existents de persona, els vincles socials del parentiu i el ordres simbòlics de la Modernitat.

No obstant, treballar aquest tema em portava a qüestions importants, a vegades incòmodes, sobre com situar-me davant una experiència que m'implicava personalment. Si la meva experiència personal podia ser un punt de partida per la recerca, i quelcom que indefectiblement la condicionaria a diferents nivells, al mateix temps es presentava com un terreny rrelliscós on inevitablement m'exposava. Realitzaria una autoetnografia?, una *antropologia encarnada* que M^a Luz Esteban (2004) tan bé defineix? On situava les fronteres entre les experiències de les meves informants i la meva pròpia experiència? Fins a quin punt "utilitzaria" o exposaria aquesta experiència tant durant el treball de camp com, encara més complicat, durant el procés d'escriptura? Com realitzaria una escriptura etnogràfica equilibrada on jo mateixa era "jutge i part"? Fins a quin punt parlar de mi no era un acte narcicista?.

Totes aquestes preguntes eren les que, en un primer moment, em feien reticent a treballar certes formes de lactàncies actuals. No obstant, finalment, vaig acceptar íntimament el que per mi era un repte i alhora s'anava configurant com una passió emergent. L'aprenentatge, penso ara, es deu trobar en l'afrontament d'aquests reptes personals, que no sempre tenen una "solució" però que alhora permeten un qüestionament constant. Un qüestionament no sols de l'objecte d'estudi i de la societat on s'emmarca sinó del paper que un/a investigador/a pren en la pròpia recerca. No sé fins a quin punt he sabut trobar un equilibri propi entre la meva vida personal, l'exposició d'algunes de les meves vivències i la recerca. Si és que, aquest equilibri, és realment possible. És quelcom que encara estic treballant, un camp que continua obert. Tot i això, a hores d'ara, l'opció que considero més honesta és exposar la present etnografia fruit de la meva recerca doctoral i, juntament amb ella, exposar-me a mi mateixa.

Finalment, no crec que hagi realitzat una *antropologia encarnada*, tot i que m'he basat en algunes de les meves experiències per confrontar-les amb moltes de les mares amb les que he parlat. Amb moltes d'elles, a través de les entrevistes i les converses informals, es duien a terme processos de reflexivitat conjunta. Més enllà de les converses –formals o informals- el fet de que part d'elles hagin acabat formant part del meu dia a dia m'ha permès també contrastar els discursos amb les pròpies pràctiques. Discursos que, tot i que es formalitzessin algun(s) cop(s) en el context d'una entrevista, la traspassaven. Traspassaven aquest context perquè ens veiem sovint, dins i fora dels espais on ens havíem conegut: escola, grup de suport o de criança. Quan fèiem les nostres trobades, que formaven part de la nostra vida social i personal, seguíem parlant de criança, de lactàncies, de les nostres feines i les formes de conciliar-les, de les parelles si existien, dels nostres sentiments i de les formes de veure i interpretar el món. Sovint estàvem acompanyades d'altres mares amigues que no van ser mai entrevistades.

1. La recerca d'informants, els grups i l'observació participant

Al 2011, quan vaig iniciar el primer període de treball de camp dins del Màster, la primera qüestió que se'm presentava era com arribar a mares lactants. Cert era que tenia alguna amiga que també havia sigut mare i que alletava, però tot plegat em semblava massa endogàmic per anar només per aquest camí. Una altra possibilitat que se'm presentava era començar a anar a grups de suport de la lactància que era un lloc propici, no només per trobar possibles mares informants, sinó també per realitzar observació participant. Els grups, pensava, em permetrien veure també com es realitzava la transmissió i (re)creació de sabers, com s'establien relacions (entre mares i entre mares i fills/es) en un context concret, i com es vehiculava el poder. En definitiva, em permetia veure un dels llocs on es recreava cultura, en aquest cas, la cultura de l'alletament matern.

En l'opció dels grups em trobava en un gran ventall de possibilitats. Per una part hi havia els grups que s'oferien a través d'associacions pro-lactància, grups que

s'oferien des de cooperatives de salut, grups que s'autoorganitzaven sense l'infraestructura d'una associació i grups establerts dins dels CAP. Cada un d'aquests grups oferien unes possibilitats diferents d'observació, condicionades pel seu context i organització. Pel perfil de les dones que hi podien assistir i per la forma en que els grups eren conduïts. De la heterogeneïtat d'aquests grups no estava molt assabentada des del principi. Va ser al llarg del treball de camp que vaig anar veient la seva existència i pluralitat.

A l'inici, per la meua pròpia experiència personal, sabia que a diferents CAP es duïen a terme cursos de postpart. Ho sabia perquè jo mateixa havia assistit a un d'ells. També sabia, per part d'una mare amiga meua, que una associació anomenada *ALBA, Lactància Materna* tenia grups a diferents barris de Barcelona. Per altra part, existia la *Lliga de la Llet*, que també organitzava grups a diferents barris. Fent una primera recerca a través d'internet em vaig adonar que els grups de la *Lliga de la Llet*, el que feien era organitzar diferents xerrades amb diferents temàtiques: el paper del pare en la lactància, lactància materna i treball, fisiologia de la lactància i mites, entre altres. En canvi, els grups d'*ALBA* no s'estructuraven, almenys aparentment i com vaig constatar després, per sessions temàtiques.

Vaig creure que, davant aquesta heterogeneïtat, el millor era poder fer observació participant a diferents grups. Idealment, creia, el millor seria escollir algun grup que es duqués a terme dins una associació i un altre grup que es fes dins el marc d'un dispositiu més institucional i biomèdic, com un CAP. Així doncs, els primers passos que vaig fer van ser dirigir-me al grup de llevadores d'un hospital públic, de l'esquerra de l'Eixample, per esbrinar si podia fer observació participant en algun dels seus grups. A través del contacte mail que em va brindar la meua amiga també em vaig posar en contacte amb la mare -assessora de lactància i llevadora- que portava un grup d'*ALBA-Lactància Materna*, demanant-li si podia assistir al grup en qualitat d'antropòloga. Alhora, em vaig posar en contacte amb un grup de suport a la lactància que organitzava la *Lliga de la Llet* en una sala cedida en un CAP de la dreta de l'Eixample. La idea era, un cop haver assistit a una sessió de cada grup d'aquestes dues associacions, escollir-ne una.

A l'hospital públic, la llevadora que portava el grup em va dir que necessitava passar pel Comitè Ètic de l'hospital. Al mateix temps, va accedir a ser entrevistada per mi, ja que també volia, inicialment, entrevistar a professionals en aquests temes. Vaig iniciar tots els tràmits quan, en el transcurs d'una xerrada amb una amiga antropòloga, em va dir que hi havia una cooperativa de salut, anomenada *Titania-Tascó*, que també realitzava grups de suport a la criança. Em vaig posar en contacte amb una de les seves llevadores.

Aquesta llevadora va accedir a col·laborar amb la meua recerca. Al llarg de la nostra trobada em va informar que ella, a part de conduir grups de suport dins la cooperativa, també en conduïa dins d'un CAP del Districte de Sants-Montjuïc. Em convidava a assistir als que jo volgués, sempre i quan les assistents dels seus grups estiguessin d'acord. Aquesta possibilitat em permetia entrar a fer observació participant en un grup dins el CAP sense passar els tràmits i el temps requerit per un Comitè Ètic. Vaig acceptar, agraïda, la proposta de la llevadora d'assistir regularment al seu grup de suport a la lactància en aquest CAP del Districte de Sants-Montjuïc. El grup es reunia un cop a la setmana, en horari de matí, durant una hora. Tot i que solia durar més. Vaig assistir durant tres mesos. En la primera sessió em vaig presentar no només com antropòloga, sinó també com a mare que feia un treball sobre lactàncies maternes de llarga duració. Vaig preguntar si em podia quedar al grup i utilitzar part del que allí es digués conservant sempre l'anonimat.

El grup estava format per un grup de mares amb força rotació. A vegades hi havia només 4 o 5 mares i d'altres vegades s'arribava a ser unes 15. Algunes assistien amb els fills/es nounats i altres, amb els seus fills/es que ja tenien més 9 de mesos. Pocs pares assistien, generalment venien quan es presentava la mare amb el fill o filla nounada i explicaven a les altres com havia anat el part. La majoria de mares ja es coneixien dels cursos de preparació al part i per tant, celebraven aquestes visites. Com he dit, altres venien amb els seus fills i/o filles més grans o venien amb el fill nounat i els o les germanes més grans. La sala es preparava per tenir un espai de jocs pels infants, amb estores al terra i coixins, on es posaven les mares en cercle i els nadons a

dins. Durant el transcurs de la sessió de grup, la llevadora els hi ensenyava a fer exercicis hipopressius –que reforcen el sòl pèlvic- i massatges amb oli pels nadons.

Els temes que es tractaven sorgien de les preocupacions de les mares davant de la nova criança: les possibles dificultats de donar el pit, el son infantil, la introducció de la alimentació complementària, els sentiments que tenien, el suport del pare o la manca del mateix. La llevadora conduïa el grup contestat a preguntes que se li feien amb dades més mèdiques o fent que fossin les altres mares les que contestessin a través de les seves experiències. La missió principal que vaig veure que volia fer era la de despreocupar a les mares sobre les seves pròpies maternitats. Recordo que a una mare, molt preocupada per l'alimentació complementària, li contestava que “les mares s’havien d’ocupar no de pre-ocupar, d’ocupar-se abans”. Que no s’avancés, doncs, a les dificultats. Que si veia que el seu fill anava creixent bé no es preocupés de si menjava tot el que li posava al plat i que el pediatra li havia recomanat.

Respecte als grups de les dues associacions, un cop assistit a una sessió del grup de la *Lliga de la Llet* i a una sessió del grup d’*ALBA*, em vaig decantar per fer observació participant en aquest darrer. En un dels grups que es duen a terme en un districte de la part Besòs de Barcelona. La meva decisió es va deure a que les dones que assistien a aquell grup eren més nombroses que les que havien assistit al de la *Lliga de la Llet*. Mentre que les mares que vaig veure que assistien al grup de la *Lliga de la Llet* tenien fills/es molt petits, de poques setmanes, en canvi, en el grup d’*ALBA*, i havia mares amb nens i nenes més grans, alguns ja amb un any.

La dinàmica dels dos grups era bastant semblant. Les mares s’asseien en rotllana i en els dos grups hi havia una conductora del mateix. En el grup de la *Lliga de la Llet*, la conductora era una sòcia de l’associació i assessora de lactància i en el grup d’*ALBA* la que portava el grup era una mare, llevadora i assessora de lactància. No obstant, la seva presència –em va precisar- era com a mare que aconsellava. Aquests fet remarcava la pretensió amb peu d’igualtat amb les altres mares d’un grup que es presentava com d’*ajuda mútua*. Malgrat la intenció, o autorepresentació, tampoc es podia negar que a ella se li adjudicava més saber en temes de lactància i maternitat. I,

per tant, més poder. En aquest darrer grup també hi havia altres assessores de lactància que ajudaven a conduir les sessions.

En el grup de la *Lliga de la Llet*, a l'única reunió que vaig anar, ens van passar un qüestionari per omplir amb les nostres dades, les del fill/a, el temps de lactància, la professió, etc. En canvi en el grup d'*ALBA* no hi havia aquest protocol. Tan en un grup com en l'altre es feia una ronda de presentació de les assistents amb els motius que les havien portat al grup. En els dos casos em vaig presentar com a antropòloga que feia un estudi sobre la lactància i mare que havia donat el pit una mica més de tres anys. Cal recalcar que jo era la única mare que assistia sense la presència de la filla. En els dos grups se'm va demanar la participació en els temes com una mare més. Un cop feta la ronda de presentacions, on cada mare exposava el motiu que l'havia portada al grup, s'iniciava amb els temes que preocupessin a les mares i unes i altres s'anaven contestant. Les conductores del grup resolien dubtes envers situacions de lactància, especialment quan es presentaven problemes de dolor, dubtes sobre la quantitat de llet, sobre la demanda dels nadons lactants, sobre el procés fisiològic de la son. Si una mare expressava tenir dolor, la conductora/assessora de lactància mirava la posició quan es lactava i, en el cas de l'associació *ALBA*, es mirava també si hi havia un problema de anquiloglosia -frenet lingual curt- en el nadó. En aquest grup, aquestes dificultats de lactància relacionades amb el dolor es miraven un cop la sessió feia estona que s'havia iniciat, en un apart entre les mares, generalment. Mentre una de les assessores de lactància seguia conduint i moderant el grup, la llevadora anava a un apart amb alguna, o algunes mares amb dificultats, i mirava les posicions i els frenets.

Els temes que es podien considerar "més socials" com les crítiques, la introducció del menjar, la conciliació laboral i familiar, es solien parlar entre totes les mares presents a través de compartir experiències entre les mares considerades més experimentades i les que ho acabaven de ser. En aquest compartir les experiències també participava les assessores de lactància i la llevadora oferint, més que l'experiència personal –que també sortia a vegades a la llum-, la seva opinió com a professionals. Al grup d'*ALBA*, vaig participar durant 3 mesos. Durant les sessions del grup, igual que en els altres on vaig participar, prenia notes de camp i no enregistrava.

En algunes de les sessions, al presentar-me o al final, preguntava si hi havia alguna mare interessada en ser entrevistada. En alguns casos, depèn de l'experiència que alguna mare hagués presentat, li demanava si estaria disposada a ser entrevistada. A través d'aquest grup vaig poder fer entrevistes personals a quatre de les que després serien algunes de les meves informants claus: la Carolina, la Violeta, l'Adela i la Sofia.

En paral·lel a l'observació participant en aquest grup i a la recerca d'informants a qui entrevistar, també realitzava un recerca sobre aquest tipus de lactància a través d'internet. En aquesta esfera virtual existeixen molts *blogs* de mares i *webs* d'aquest tipus de criança. Una d'elles, molt coneguda per moltes mares, és la web de *Crianza Natural*, portada per una assessora de lactància. A través d'un contacte personal que la coneixia i em va passar el seu mail, vaig contactar amb ella. Tenia la doble intenció de poder entrevistar-la i al mateix temps poder assistir als grups de suport a la lactància materna que ella conduïa. Vaig poder assistir a una sessió del grup, tot i que només hi va assistir una mare, a Castelldefels. El fet de que el grup, i el local on es duïen a terme, estigues en restauració va fer que es suspengués el grup durant un temps. No obstant, vaig poder entrevistar-me amb la creadora d'aquesta *web* i empresa especialitzada en productes de la *criança natural* i, alhora, em va passar referències de la literatura que ella venia. Fet que em va anar molt bé per començar a revisar part de la literatura èmic especialitzada i usada com a referència per mares i certs professionals. Entre aquesta literatura hi havia llibres del pediatra Michel Odent, les antropòlogues Meredith Small i Katherine Dettwyler i la terapeuta Jean Liedloff. La suspensió temporal del grup va fer que ja no em reincorporés perquè havia trobat un altre lloc que va absorbir gran part del meu treball de camp durant el període de la meua recerca doctoral pròpiament dita.

En el transcurs d'una de les sessions del CAP del Districte de Sants-Montjuïc, ja citat abans, una mare assistent va comentar que ella portava al seu fill a una escola pública de nova creació, amb una pedagogia d'educació viva i activa. L'escola es trobava en un districte que es trobava a l'altra punta de Barcelona, a la part del Besòs. Em va sorprendre, ja que jo soc d'aquest districte i no ho sabia. Per motius personals, a mi aquests tipus d'educació m'interessava per la meua filla així que vaig sol·licitar

plaça. La plaça em va ser concedida l'any següent, quan jo ja havia acabat el màster i iniciava el doctorat. En aquesta escola em vaig trobar a part de les informants que havia conegut al grup de suport *ALBA*. La trobada no va ser atzarosa. Part de les preocupacions que les mares amb estils de criança com els estudiats es plantegen giren al voltant de la recerca ideal d'un cert tipus d'educació. Es busquen espais que elles anomenen "respectuosos". Amb aquest adjectiu es refereixen a la recerca de llars d'infants o escoles no conductivistes o directives, sense deures ni càstigs, i on segueixin metodologies basades en mètodes com el Montessori i/o el Waldorf. És a dir, com a ideal, generalment es busquen escoles que s'anomenen com a "escoles lliures". Un altra dada que confirma aquest fet és que tres de les mares a les que vaig acabar entrevistant s'havien conegut abans, arrel de la seva participació en el fòrum virtual de la web de *Crianza Natural*. Una d'elles havia descobert l'existència d'aquesta escola i les tres havien decidit apuntar els seus respectius fills/es en el primer any de creació de la mateixa. Una d'aquestes mares, recentment, ha decidit desescolaritzar a les seves dues filles per fer *homeschooling*, educació a casa.

Dins aquesta escola em vaig trobar que la lactància materna estava present i visible. Si en l'altre escola que havia portat a la meva filla fins a P-4 la lactància no era un tema que es parles o es veiés, en aquesta escola, en canvi, estava ben present. El mètode de l'escola preveia una adaptació lenta del fill/a, el que implicava que el pare o la mare es podia quedar amb aquest tota la jornada escolar durant els primers mesos. Aquest fet em va permetre estar bastant present en aquest espai durant 3 mesos. Per altra part, un cop finalitzat l'horari lectiu, el pati quedava obert a famílies i infants fins a les 18.30. En aquests espais de pati obert moltes mares alletaven als seus fills/es de diferents anys d'edat, a vegades a dos germans/es a la vegada. També els esdeveniments, com les festes escolars, eren un espai d'observació.

En aquest nou context imprevist de treball de camp vaig trobar informants que van voler ser entrevistades i vaig mantenir multitud de converses informals sobre lactàncies, parts i criances. Converses que estaven a l'ordre del dia. Si en algun moment alguna mare donava una dada que jo trobava interessant o rellevant li preguntava si podia utilitzar-ho per la meua recerca amb el seu consentiment. És així

com, a poc a poc, el meu treball de camp es va anar solapant amb la meua pròpia vida social i personal, arribant, molts cops, a confondre's.

A l'inici, quan veia una mare amb la que m'interessava parlar, em presentava i li explicava que estava fent una recerca sobre lactàncies i si la podia entrevistar. Elles també m'indicaven altres mares que havien alletat durant anys per si les volia entrevistar també. Més endavant, amb el grup de mares que van acabar formant part de les meves relacions socials més properes de l'escola, i on també sortia el tema de les seves lactàncies de llarga durada, els hi preguntava també a algunes si les podia entrevistar. Les línies entre les "informants" i les amistats -fetes en el context de la meua vida personal com a mare en aquesta escola- no estan, per tant, del tot clares. Són línies difuses.

En aquesta mateixa escola, una de les mares és pediatra en un CAP del districte d'Horta-Vall d'Hebrón. La vaig conèixer perquè el primer any, per motius personals, em vaig apuntar a una comissió de l'AFA. L'AFA de l'escola és *l'Associació de Famílies*, en altres escoles anomenada AMPA. Aquesta comissió era la de *Iniciatives Comunitàries* i el meu interès per ella venia de motivacions personals relacionades amb la feina que feien: creació d'un banc del temps, un racó de l'intercanvi, etc. Com deia, allí vaig conèixer a aquesta mare i pediatra, la Amèlia, mare de dos fills en aquells moments i ara de tres. L'any següent de la meua entrada a l'escola aquesta mare i pediatra va voler crear un grup de suport a la lactància dins del seu CAP. També hi assistia una altra mare de l'escola que viu al mateix districte i que és assessora de lactància. Una mare que, per cert, l'havia conegut per primer cop al grup de lactància d'ALBA. Les dues em van convidar a assistir al grup. En aquest context, vaig assistir a 3 de les seves reunions. Com a fet curiós, la infermera que ajudava a conduir el grup va resultar ser una companya meua d'estudis durant la Llicenciatura d'Antropologia.

Més enllà d'aquest context escolar m'anaven arribant referències per part de diferents mares, conegudes en contextos diferents, que em parlaven d'un grup de criança anomenat *Gemma*. En aquest grup, diferents mares es reunien i parlaven dels temes que els hi preocupaven o volien compartir i un d'ells era la lactància. Em va semblar interessant perquè cap mare conduïa oficialment el grup i aquest fet marcava

la diferència amb la resta dels grups que havia assistit. Introduïda per una de les mares que m'havia convidat al grup, i amb el consentiment de la resta de participants, vaig començar a assistir i vaig anar a unes 4 sessions. Les mares que es reunien de forma habitual eren sis. Es trobaven en un local que els cedia una plataforma social autogestionada al barri de La Sagrada Família. L'observació participant en els diferents grups de suport va arribar un moment en que va arribar a la saturació de les dades. I, per tant, vaig deixar d'assistir.

A un altre nivell, durant el 2013-2014, vaig fer un curs de *Criança Conscient* que realitzava una mare de l'escola pública mencionada. El curs es feia a la casa d'una de les altres mares de l'escola. El curs va ser un context per veure una de les versions filosòfiques d'aquests estils de criança. Al curs assistien també una mare amb tres fills, un d'ells lactant de 18 mesos; una mare amb la seva filla lactant de quasi dos anys i una parella amb els seus dos fills, un de tres anys i l'altre de 6 mesos, lactants els dos. Al curs es podia assistir amb els fills i filles fet que em va permetre veure també les seves interrelacions. En els casos que hi havia conflicte entre els nens i nenes o entre els pares i els fills/es s'aplicava, idealment, el que s'anava dient en el curs. Ho intentaven els progenitors i si no se'n sortien tal i com desitjaven, intervenia la conductora del curs. Aquest curs em permetia fer una certa vinculació entre certes filosofies dins d'alguns d'aquests estils de criança i filosofies transcendents emparentades amb el *New Age*. Vaig assistir regularment al curs que es composava de 12 sessions de 4 hores de duració. Es realitzaven un cop al mes, en dissabtes o diumenges, de novembre a juny. Primer, com he dit, a casa de l'altre mare de l'escola i, posteriorment, a un espai cedit de la també mencionada cooperativa de salut *Titania Tascó*, on també es troba una escoleta privada de educació lliure per a infants d'1 a 6 anys.

A part de l'observació participant en aquests grups d'informants vaig assistir a dues convocatòries de celebració de la *Setmana de la Lactància Materna* al parc de l'Estació del Nord. Les realitzades durant els anys 2012 i 2013. En aquestes ocasions vaig ser acompanyada per dues informants, una en cada un dels esdeveniments. En el primer vaig trobar-me amb la Clàudia, que anava acompanyada amb un grup d'amigues i totes juntes, amb els nostres respectius fills i filles, vam fer un picnic a la

gespa. En la segona, em vaig trobar amb una de les meves informants, la seva parella i el seu fill. Jo anava acompanyada de la meua filla.

Uns altres dels espais que em van permetre l'observació va ser l'assistència a congressos i jornades sobre la lactància i el part on un nombre considerable de les assistents són mares amb fills i filles petites, moltes d'elles lactants. Dos d'aquests congressos van ser els organitzats per FEDALMA. En un d'ells, realitzat a Barcelona, anava com a participant i en l'altre, realitzat a Miranda d'Ebro, presentava una comunicació lliure. En el primer vaig coincidir amb mares que ja coneixia i que, en les hores dels dinars, es reunien amb altres mares i assessores de lactància que jo no coneixia i on es seguia parlant de lactàncies, experiències personals i política. En el segon, on no coincidia en cap mare que jo conegués, se'm van acostar mares que em van comentar les seves experiències arrel de la meua comunicació "Lactancias sin tiempo que escapan del control social. Una mirada antropológica".

Una de les famílies assistents, format per una home valencià i una mare gallega amb tres fills, em va oferir dinar amb ells. En la conversa es van barrejar experiències personals, lactància en general i observació de relacions socials entre ells i els seus fills. En el sopar de gala d'aquest congrés vaig conèixer a referents per les meves informants com la neuropediatra Ibone Olza o a una famosa advocada i activista del *Parto es Nuestro*, que van compartir amb mi algunes de les seves visions de la lactància. Un tema a destacar d'aquests congressos és que la presència dels homes/pares és reduïda, especialment, a la tasca de suport en la criança mentre les mares escolten les comunicacions i les conferències. En l'últim congrés d'aquest any també s'han presentat comunicacions sobre el paper del pare en la lactància.

En resum, vaig realitzar observació participant en dos grups de suport a la lactància emmarcats dins de dues associacions; en dos grups de suport a la lactància emmarcats dins de dos CAP; en un grup de criança: en una escola pública d'educació viva i activa del Barcelonès i en un curs de *Criança Conscient*. A part, Vaig assistir a actes de commemoració de la lactància, i a jornades i congressos sobre aquesta temàtica.

2. Les entrevistes, les relacions personals amb les informants i la construcció de la identitat de l'investigadora

No obstant, volia trobar també mares que no haguessis mai assistit a aquests grups per poder contrastar, si es donava el cas, les dades extretes en ells i afegir més heterogeneïtat a la recerca. Abans d'arribar a l'escola pública d'educació viva i activa que mencionava, el canal que vaig usar per arribar a aquestes mares va ser el de petites boles de neu a través dels meus contactes personals. Dotze van ser les informants entrevistades que vaig trobar a través d'aquests canals. La recerca d'informants a l'escola pública d'educació viva i activa em va portar a altres 9 mares entrevistades tot i que a dues ja les havia conegut abans en un grup de suport a la lactància. 4 van ser les mares entrevistades que vaig conèixer a partir d'un grup de suport a la lactància de l'associació *ALBA-Lactància Materna*

En total vaig entrevistar a **25 mares amb un total de 41 entrevistes**. A algunes només els hi vaig fer una entrevista i amb d'altres es van fer diferents sessions al llarg del temps per tal de tenir una visió de procés. Les entrevistes eren entrevistes en profunditat, semi-estructurades.

Solien tenir una durada d'una hora i mitja, tot i que algunes van ser d'una hora i altres de dues. Es van realitzar en els llocs que em proposaven les informants -bars, oficines, cases particulars i parcs infantils- amb la pretensió de que escollissin el lloc on es podien sentir més còmodes. En algunes estaven presents els fills/es i en altres no. Era una qüestió que també els hi donava a escollir amb el mateix objectiu. Així com per facilitar les trobades en el cas que no tinguessin a ningú amb qui deixar-los. No totes les entrevistes van ser enregistrades, depenia del context: sorolls externs, si estàvem assegudes o passejant, si volien ser enregistrades o es trobaven més còmodes sinó ho feia, entre altres motius. En el cas de no ser enregistrades prenia notes, tant durant el transcurs de l'entrevista com després. A part de les entrevistes formals amb aquestes mares he tingut nombroses converses informals, a soles o acompanyades, amb aquestes i altres mares. Durant les converses informals no prenia notes, ho feia

després. Si en aquestes converses sorgia quelcom per mi rellevant preguntava si ho podria utilitzar per la meua recerca, sempre garantint l'anonimat.

Sovint, a les entrevistes, sorgia inevitablement la meua pròpia experiència personal. Ja fos perquè em preguntessin com havia realitzat jo certes pràctiques, com el deslletament, o si m'havia trobat –i sentit igual- en alguna situació semblant a la que m'explicaven. O ja fos que jo tragués una vivència personal per introduir algun tema delicat com podien ser sentiments d'esgotament, de frustració, de rebuig, de sensualitat o conflictes amb els fills i les filles i/o en la relació amb els pares dels mateixos. El cas és que la meua experiència personal creava una situació que feia que l'entrevista no fos tan formal com hagués pogut ser en altres temàtiques i que s'assemblés més a converses informals. Tot i això jo portava un guió obert de preguntes que podia anar canviant depenent de les respostes de les informants (veure Annex 1: guió entrevistes, p. 387).

Aquest contrastar experiències personals entorn a la lactància permetia una reflexivitat mútua. El fet de que elles coneguessin que jo era una mare que també havia donat el pit durant anys crec que propiciava un ambient de complicitat o confiança. Al mateix temps, l'ús de la meua pròpia experiència maternal durant el treball de camp, el compartir amb elles certes experiències i sentiments propis, podia fer afluir l'expressió de vivències i sentiments anàlegs sense por a judicis i/o culpabilitzacions. Exposar aquest fet –que la meua experiència personal sortia sovint en les entrevistes- dona informació no només sobre com s'ha anat construint les dades sinó també sobre com s'ha anat construint la meua identitat durant el procés del treball de camp. Construcció d'una identitat que, al mateix temps, ha afectat en l'emergència i la recopilació de les dades i en el seu posterior anàlisi. El fet que sabessin que jo era una mare que havia donat el pit durant temps i que, per tant, se'm podia considerar pro-lactància, conduïa a un posicionament diferent davant de les meues entrevistes o de les converses que amb elles mantenia. Unes converses on sovint no es podia destriar si eren converses en el camp de treball o en el meu propi camp social, ja que aquests dos camps, com deia anteriorment, sovint s'han solapat.

En paral·lel, la majoria de les meves informants donaven per fet una sèrie de suposicions o “llocs comuns” amb mi que a vegades no eren tals. “Llocs comuns” que donaven la sensació de que pertanyíem, o partíem del mateix camp moral o filosòfic sobre alguns temes quan no sempre era així. Aquest fet es deu, crec, tant al fet de la meva pròpia experiència maternal com al fet de que els referents d’antropologia que part d’elles tenen provenen tant de la antropologia física i biològica (Dettwyler), com d’una antropologia cultural o etnopediatria que milita en certs camps de la criança (Meredith Small, Sheila Kitzinger, James McKenna o Penny Van Sterik, entre d’altres.). Aquests suposats “llocs comuns” que en alguns moments vaig trobar en algunes mares -i que com deia no sempre eren comuns- anaven en diferents vessants: la creença de l’instint; les diferències biològiques naturalitzades de gènere; la idealització unificadora de societats “no modernes” i la defensa d’aquests estils de criança com els més vàlids.

En el cas de l’instint, moltes de les mares que creien en ell partien del fet de que jo també hi creia. Ho donaven per fet. En aquest context els hi comentava que jo no estava tan segura de que existís l’instint i iniciaven un debat sobre el mateix. Jo els hi parlava de les mares que no ploraven les morts dels seus nadons, o que els abandonaven i/o mataven. Elles, les que hi creien i amb les que havia tingut aquests debats, em parlaven de circumstàncies socioeconòmiques dures que podien haver reprimit aquest instint o acceptaven que potser hi havia mares que no en tenien però elles, en canvi, sí. Aquests debats, justament, són exemples de la reflexivitat mútua que s’obria en les entrevistes i converses informals i donaven tota una informació que m’ha sigut molt més útil que un qüestionari o una entrevista basada només en preguntes i respostes. El mateix passava en altres qüestions com la diferència de gènere, que algunes mares donaven per suposada a través de discursos psicològics i/o biològics. Fet que no volia dir que atribuïssin una superioritat al gènere masculí sinó més aviat al femení, fet que es pot veure en comú amb certes tendències del *feminisme cultural o de la diferència*, i/o de l’*ecofeminisme*. La qual cosa no invalidava la naturalització de certes tasques i pràctiques maternes relacionades amb la cura i la criança.

Sobre la idealització d'altres societats es projectaven esquemes propis occidentals a totes les altres societats qualificades de "primitives" o "no modernes": famílies nuclears composades de mare, pare, fills/es; lactàncies semblants a les pròpies i en el mateix pla simbòlic; "criances respectuoses" en els mateixos paràmetres que les pròpies, etc. Alhora, com exposaré en l'etnografia, aquests "altres" semblaven respondre a un mateix patró de idees socialment estereotipades en els caçadors-recol·lectors prehistòrics, o en idealitzacions de societats rurals pre-modernes. Finalment, a vegades es donava per suposat que l'estil de criança que semblava que les dues teníem era el més vàlid i no només una possible forma de fer i de criar. Aquest "llocs comuns" que no sempre eren comuns, m'informava de la identitat que se m'assignava i que s'anava construint en el camp. Necessitava, sovint, dir-lis que jo partia de l'antropologia social i no de la biològica i que aquesta corrent m'havia fet veure els fets socials com a construccions possibles i relatives. Al mateix temps, en sentia en deure de dir que una cosa eren les meves opinions personals -que jo podia emetre en un context particular-, i una altra cosa era el treball crític d'anàlisi dels fets socials, els discursos i les creences, incloses les meves. Treball crític que volia dur a terme a través de la meva recerca en antropologia social i cultural.

Per altra part, certes coses que es donaven per fetes em col·locaven en certs dilemes ètics alhora d'abordar l'escriptura etnogràfica. La crítica a certs aspectes que poden sorgir en aquests estils de criança -com la creació d'ortodòxies- em semblava una traïció a mares que havien confiat en mi. Alhora, l'intent de normalitzar certes pràctiques com la lactància materna de llarga durada social o les possibles sensacions erògenes alhora de donar el pit, em posaven en el dilema de com exposar-ho per no obtenir un efecte contrari, el del judici d'aquestes pràctiques com a patològiques, aberrants i/o d'abús sexual.

En un altre aspecte relacionat amb els dilemes ètics a onze de les meves informants, conegudes en el marc de la recerca, les seguia veient fora del context de les entrevistes. Les veia relacionar-se amb els seus fills i filles i podia contrastar els discursos amb les pràctiques. Aquest fet em portava a dilemes ètics alhora de decidir que exposava o no exposava en l'escriptura etnogràfica i com ho exposava. Em

semblava que, depenent com ho fes, podia trair. Les podia trair a elles o podia trair l'etnografia.

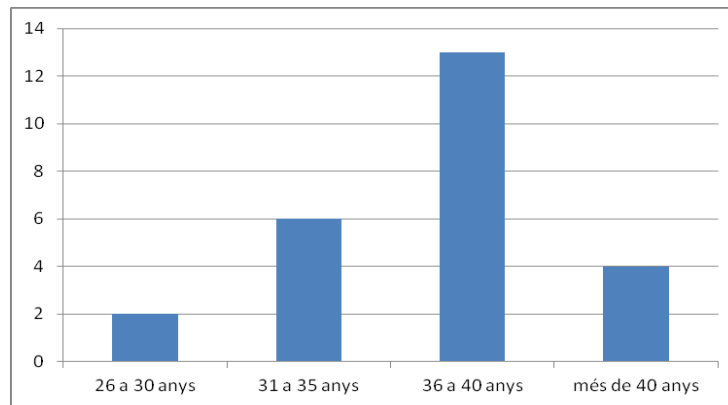
La millor manera que vaig trobar per enfrontar part d'aquests aspectes va ser l'intent de ser el més transparent possible. Parlar amb elles sobre tots aquests aspectes quan se m'obria un dilema, intentar desfer "llocs comuns" o distingir el que jo podia creure personalment i el meu treball analític en antropologia. Òbviament, el meu treball analític no es pot desfer del tot de les meves creences personals. No obstant, si que es poden aplicar certes distincions. En aquest aspecte es troba la proximitat i el distanciament no només respecte del treball de camp i les informants, sinó de mi mateixa com a un altre objecte d'estudi dins la pròpia recerca.

En un moment donat em vaig plantejar entrevistar a les parelles de les informants i també a mares que no donessin el pit. No obstant, finalment, vaig preferir centrar-me en les mares i les seves experiències subjectives al voltant de la lactància, la maternitat en general, les relacions de parella, el treball, *et alter*. Pensava que incloure a les parelles faria més complexa les relacions de dades en un tema que ja es presentava, de per sí, complex. Engrandint la recerca i desviant-me de temes centrals que volia investigar com les emocions maternes, les descripcions dels vincles a través de la lactància, els grups de suport i la transmissió de coneixements, entre altres qüestions. Per la mateixa raó vaig descartar a les mares que no alletessin. Escollir només a mares que havien realitzat lactàncies més enllà de l'any –o mares que alletaven a infants més petits però volien continuar fent-ho- va ser una decisió presa en vistes d'acotar el meu objecte d'estudi.

3. El Perfil de les informants

La mitja d'edat de les mares entrevistades és de 36 anys, sent la més jove de 26 i la més gran de 49 anys.

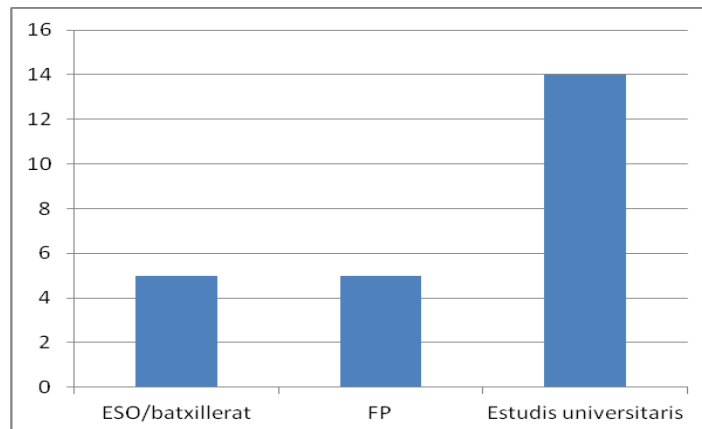
Gràfic nº 1: Edat de les informants



Elaboració Pròpia

Respecte a la Nacionalitat, 21 de les informants són de nacionalitat espanyola - una d'elles nascuda a Argentina-. Les altres quatre tenen nacionalitat colombiana, xilena, argentina i italiana. Respecte els estudis, la major part tenen estudis universitaris (15) on predominen les ciències socials. Cinc d'elles van realitzar formació professional i altres cinc van cursar fins els estudis reglats -Batxillerat/ESO- on tres d'elles no van acabar la ESO, es van quedar en l'últim any.

Gràfic nº2: Nivell d'estudis de les informants



Elaboració pròpia

Sobre el treball remunerat que realitzaven abans de la maternitat, hi ha una diversificació que es correspon bastant amb el nivell d'estudis tot i que no sempre. El 52% de les informants, treballava, abans de la maternitat, en ocupacions laborals que

exigien els corresponents estudis universitaris. El 38% d'elles treballaven en feines administratives; un 21% en treballs "no qualificats" (cambreres, cangurs, etc); un 17% realitzava treball docent universitari o d'investigació; un 13% treballava en el Tercer Sector; i un 11% eren autònomes. Un cop mares, el panorama laboral va patir canvis molt variables que, amb el temps, encara va canviar més, com mostraré en l'etnografia. Tot i així, les primeres situacions van ser les següents:

Taula nº1: Situació laboral després de la maternitat

Situació després de la maternitat	nombres absoluts	%
Reincorporació feina remunerada un cop acabat el permís maternal	7	32
Cessió part del permís maternal al pare	1	4
Excedència d'un any	2	8
No reincorporació a la feina anterior per acomiadament	4*	16
No reincorporació a la feina per voluntat pròpia	8	28
Canvi d'ocupació a feines que podien fer des de casa o amb fills/es, generalment dins l'economia submergida	3	12
Total	25	100

Elaboració pròpia

*tres d'elles van tornar a trobar feina al cap de pocs mesos, una d'elles va decidir quedar-se a casa en el treball de la criança

Si sumen les mares que es van reincorporar a la feina remunerada un cop acabat el permís maternal, més la que va cedir part del seu permís, les que van ser acomiadades però van tornar a trobar feina al cap de poc temps i les que van realitzar una excedència trobem que, el 52% de les informants, es va reincorporar al treball remunerat.

El 48% de les informants no es van reincorporar al treball assalariat per compte aliè. El 72% d'elles (8 informants) van expressar que havien preferit renunciar a les respectives ocupacions, generalment arribant a un acord amb les empreses, per quedar-se a casa "criant al fill/a". Tres d'elles, van buscar ocupacions que poguessin compaginar millor amb la seva idea de criança ja fos a través de fer de cangurs, anant amb el seu fill/a a la feina, fent de *mares de dia*²³ o creant la pròpia empresa des de casa. Actualment, passats tres anys des de l'inici de la recerca, el 57% de les mares entrevistades treballa en feines remunerades i el 43% d'elles no, expressen que prefereixen aquesta situació que viuen com a "escollida".

La classe social no és un fet que es mostri amb molta claredat, presentant-se dificultats alhora d'establir-la. Els nivells d'ingressos de les informants han anat canviant, fluctuant, en diversos moments del seu cicle vital. La maternitat i la present situació de crisi econòmica han sigut dos dels factors que han incidit en aquest fet. En quatre de les mares es podria parlar de classe obrera, degut tant al seu nivell d'ingressos com d'estudis. Tot i que, entre aquestes quatre mares, una treballa molt per sota de la seva qualificació universitària. La resta de les informants, per les mateixes consideracions d'ingressos i estudis, es podrien situar en una classe mitja o mitja baixa.

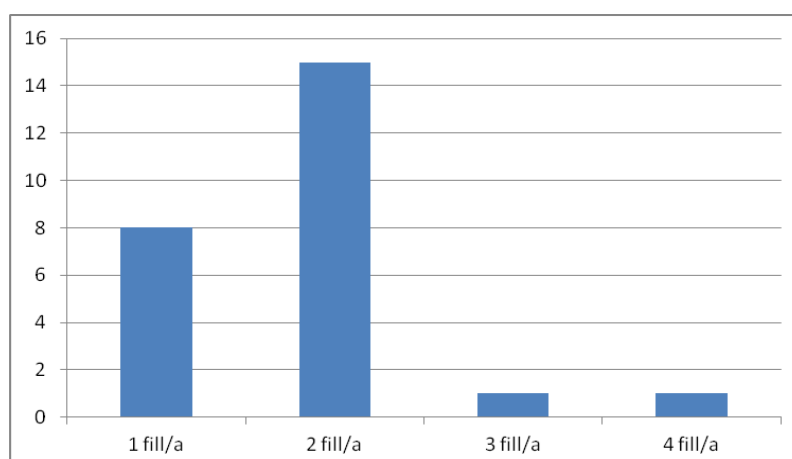
No obstant, em resulta molt difícil establir una classe social determinada degut a les fluctuacions econòmiques que he vist en les meves informants a llarg d'aquests tres anys. Degut, també, a la precarització dels seus estils de vida, inclòs en els de les mares universitàries. En aquest sentit, Beck (2003) exposa la dificultat de la categoria de *classe social*, problematitzant aquest concepte. Exposa que en el context actual de desregularització del mercat laboral i de forta individualització, units a la crisi de l'Estat de Benestar, la gran part de les persones passa (o pot passar) d'una classe social a un altra en diferents moments de la seva vida. Existint, especialment, una permeabilitat entre les classes mitjanes, les obreres i les marginals. És a dir, una

²³ Les *mares de dies* són persones que cuiden, sovint conjuntament amb el seu fill/a, a altres infant a les seves pròpies cases, que adapten per tal fi. Tenen ràtios molt baixes, de 3 o 4 infants i s'han format en temes pedagògics. A França, a aquesta opció se l'anomena *Assistants maternelles*.

mateixa persona pot transitar, en diferents moments del seu cicle vital, d'una d'aquestes classes socials a una altra, sent més difícil ascendir a una classe social alta. Existeix, per l'autor, una "individualització de la desigualtat social" que afecta tant a la consciència i (sub)cultura de classe, com a l'adscripció fixa en alguna de les seves categories: classe alta, mitja, obrera o marginal. En aquest context econòmic i estructural "grups sencers són de sobte afectats, o amenaçats, per l'atur i obligats a veure-se-les amb el trastorn radical dels seus estils de vida, precisament a causa de la individualització experimentada i malgrat de les proteccions oferides per l'Estat de Benestar" (Beck, 2003:84). Es trobem, per l'autor, davant una societat del risc on les persones poden descendir d'una classe social a l'altre amb relativa facilitat. Tot i que l'ascens es presenti més difícil.

Sobre els nuclis de convivència, vint-i-una viuen amb parella, sent la parella el pare dels seus fills/es. Nou d'elles estan casades i la resta viuen amb parella de fet, estigui registrada legalment o no. Una viu amb les seves filles i una nova parella, una altra viu amb altres mares amb els seus respectius fills i filles, una altra viu amb el seu fill i el seu germà i la darrera viu sola amb el seu fill. De les vint-i-cinc mares, una té quatre fills/es, una altra tres, quinze tenen dos fills/es i vuit tenen un fill/a. Dues d'elles van realitzar lactància en tàndem (donar el pit al nadó i al fill o filla gran alhora). El temps de duració de la lactància variava entre 9 mesos i 7 anys, sent la mitja d'uns 3-4 anys.

Gràfic nº3: número de fills/es



Elaboració pròpia

De les mares informants que tenen fills/es escolaritzats, el 52% els porten a llars d'infants o a escoles anomenades "escoles lliures", de titularitat pública o privada. En total a quatre escoles d'aquestes característiques, tres públiques i una privada. El 43% porten als seus infants a una escola concertada i el 4% a una escola pública, ambdues amb un sistema pedagògic més convencional.

Tot i haver seguit una metodologia de bola de neu, el perfil de les meves informants es bastant heterogeni en quan a nivell de formació, ocupació laboral, estat civil, nombre de fills/es i temps de lactància. Totes les meves informants són mares a partir d'un part fisiològic. No obstant, ja he esmentat que no només les mares que han tingut un part poden alletar. Totes són mares que han tingut parelles heterosexuales, no obstant durant l'etnografia es presenta un cas d'una família lesboparental extret d'una narració personal publicada en un *blog*.

Però aquestes dades amb pretensió estadística podrien portar a certes confusions o malentesos. Com donar per fet que les mares que més han alletat són les que no treballen fora de casa. O que les que han alletat més temps són les tenen més o menys formació acadèmica. Esmento aquest fet perquè en alguna comunicació que he realitzat en jornades o congressos, algun/a participant ha tret aquestes conclusions equivocades. És per això que, seguint el consell que em va donar el Doctor Ferran Estrada durant la meva defensa del treball del final de Màster, adjunto en aquesta recerca doctoral (*Annex 2: Breu biografia de les informants*, pàg. 397) una petita biografia de les mares que surten en el meu relat etnogràfic.

5. Blogs, webs i literatura de referència de les informants.

Finalment, part del meu treball de camp va estar dedicat a revisar *blogs* i *webs* de criança, i pàgines del *facebook* d'aquesta temàtica. El fet que a una bona part de les meves informants les agregués al *facebook* com a amistats, em va permetre descobrir xarxes socials entre elles. Dones que havia conegut per diversos canals es coneixien

entre elles a partir de grups de defensa del part respectat, per grups de criança o de lactància.

Al mateix temps, tant la lectura dels posts de certs *blogs* com del que s'anava compartint en les pàgines del *facebook*, em donava un altre marc d'anàlisi tant a nivell de continguts i creació de discursos escrits, de cultura i la seva transmissió, com a nivell de xarxes de relacions. També vaig seguir diversos debats a partir de fòrums de criança o que s'iniciaven a partir dels comentaris dels *posts* que anava llegint. Els *blogs* més consultats van ser el de *Tenemos tetas. La maternidad impúdica* de Ileana Medina; el de *Crianza Natural*, que forma part de l'empresa creada per l'assessora de lactància i doula Rosa Sorribes; el de *Mama Vaca*; el de *Mimos y Tetas*; i el d'*Úteros en Guerrilla*. Un altre element d'anàlisi durant el treball de camp va ser la recopilació i anàlisi de les lectures de referència que les mares entrevistades, i algunes professionals, mencionaven. Llibres escrits per obstetres, terapeutes, pediatres, antropòlegs, biòlegs *et alter*, que em donaven el marc més filosòfic i científic on molts dels discursos de les mares es legitimaven.

Un cop acabat l'apartat de metodologia i abans de seguir amb el marc teòric i l'etnografia esmentar que, per tal de facilitar la lectura, les cites textuais acadèmiques en altres llengües han estat traduïdes. En canvi, les cites textuais de les informants són literals en l'idioma en que van ser expressades així com les cites extretes dels *posts* dels *blogs*. L'elecció de mantenir-les com van ser expressades rau en ser el més fidel a allò que van dir i a la forma particular d'expressar-lo, que ens dóna, també, una altra informació més enllà del contingut del discurs.

1. *Introducció*

El camp d'estudi de les maternitats i les lactàncies és un camp privilegiat per veure com les nostres societats, autodenominades modernes, articulen la relació entre cultura i natura. Una de les formes de lactància actual, aquelles que van més enllà de l'any i que es relacionen amb altres usos del cos en la criança –com dormir amb els fills/es, portejar-los, consolar-los amb el cos- permeten analitzar diferents aspectes de com s'articula la natura i la cultura en les nostres societats occidentals, com s'incorporen els sabers en un procés d'incorporalització, com es legitimen les pràctiques i com es concep, més enllà de la criança, el món.

Permet veure quina és la noció, o les nocions de naturalesa humana sobre la que s'articulen les relacions de parentiu i quina és la importància dels fluids corporals – i del cos- en la simbolització dels vincles socials. Estudiar aquestes interrelacions ens fa entrar en les creences pròpies de com es construeix un cert tipus de parentiu i com, a través dels fluids i el cos, és construeix una persona (relacional) i/o un individu (autònom). Per altra part, l'estudi d'aquestes criances ens enfronta a certes antinòmies del pensament, dicotomies ja discutides acadèmicament, que segueixen, no obstant, actuant sovint com a tals. Algunes d'aquestes principals dicotomies serien, per exemple, les de natura/cultura; natural/artificial; tradició/innovació; espai públic/espai privat; productiu/reproductiu; inèrcia/agència; societat/individu. Categories construïdes com a jeràrquicament oposades, posteriorment deconstruïdes i no obstant arrelades, de forma troncal, en la creació de les anomenades societats modernes.

Dicotomies que, no per discutides, deixen d'estar molt presents, especialment, quan es parla de maternitat, lactància i gènere.

El present treball doctoral, davant aquestes antinòmies del pensament, té la intenció de mostrar com s'imbrinquen i es relacionen unes amb les altres, funcionant més com a analogies, com a representacions de certs tipus de pensament modern més que no pas com a categories científiques reals que s'oposen i exclouen mútuament. Mostrant, especialment, com natura i cultura es construeixen conjuntament; com les relacions socials produeixen individus en els nostres contextos socioculturals i com, en definitiva i tal com deia Strathern (1992), la tradició innova.

Precisament aquesta autora, amb la seva frase de "la tradició innova: les relacions socials produeixen individus" (Strathern 1992:15), resumia com la individualitat de les persones és el primer factor del parentiu anglès. Per extensió, parteixo de la hipòtesis de que la construcció de la individualitat a través de les relacions socials també és un dels primers factors del parentiu a casa nostra. Societat i individu, per l'antropòloga, s'havien produït com a antítesis en el pensament europeu. És en aquest sentit que resulta paradoxal que les diferents relacions socials de parentiu, a Occident, produeixin justament individus. Sent, precisament, aquest procés de producció de la individualitat part de la tradició occidental. La autora agregava que tradició, continuïtat i convenció no funcionen com a conceptes aïllats sinó com a analogies. Són conceptes que s'han representat connectats a la dicotomia agència/inèrcia. Pensar en aquestes antítesis particulars permet veure com es recrea un procés reproductiu concret. Els fills i les filles venen dels seus pares però no són els seus pares. Que vinguin dels pares i alhora no siguin els seus pares, proporciona una imatge que permet el contrast entre tradició/novetat; relacions socials/individus i convenció/elecció. Al mateix temps, el fet de que els fills i filles provinguin dels seus pares permet, justament, la contra-interpretació de que la tradició innova.

La meva recerca vol mostrar com una pràctica "tradicional", la lactància materna, pot innovar i connectar-se amb la categoria construïda d'agència/inèrcia. Tal i com semblen presentar-se, les actuals lactàncies de llarga duració social difuminarien les barreres entre tradició/novetat; relacions socials/individus i convenció/elecció. I no

només difuminarien les fronteres construïdes entre aquestes categories sinó també entre cultura/natura, raó/instint, animal/humà, reproducció/producció i espai públic/espai privat.

Els debats feministes han discutit llargament algunes d'aquestes dicotomies, relacionant-les amb un determinant sistema simbòlic de gènere, l'heteropatriarcat. La conjunció d'aquest sistema amb el capitalisme neoliberal els hi permet explicar les desigualtats socioeconòmiques en la divisió del treball social, de forma simbòlica i estructural, i la posició subalterna de les dones. No obstant, més enllà dels rics debats feministes duts a terme per les seves diferents corrents entorn a la lactància i les maternitats i abans d'entrar en ells, parteixo de que les lactàncies i la maternitat s'ha d'analitzar, en primera instància, des del constructe de la "Modernitat". Modernitat creadora d'una dicotomia entre "natura" i "cultura" com a dominis separats. En una lectura que es va fer del llibre de la filòsofa Carolina del Olmo (2013) *¿Dónde está mi tribu? La maternidad en una sociedad individualista*, al espai *Contrabandos*, el 28 de novembre del 2014, una participant es preguntava: "Què és natural i què és cultural en la criança?". Aquesta pregunta revela, justament, aquesta divisió entre natura i cultura, on es veuen dos dominis separats, en relació dialèctica o no, enlloc d'un *continuum* de significacions mútues interrelacionades.

Maternitats i criances que s'han d'analitzar, alhora, des de la noció de persona occidental representada en l'individualisme, representativa, també, d'aquesta modernitat. Individualisme que no només ha portat a una individuació de la "natura" humana sinó a una individuació de la "natura" no-humana. És a dir, a una separació hegemònica de la natura en territoris estancs, amb característiques pròpies que la classifiquen i separen. La visió individualitzada de la natura com a "cosa en sí mateixa", és a dir, com a essència separadora d'allò que és humà-social o d'allò que és natural-no humà. Divisió conceptual d'un mateix procés d'individualització que permet crear una alteralitat entre humanitat i natura i una identitat occidental pròpia. Visió essencial de la natura i l'individu al ser representats com a "coses en sí", amb les seves característiques específiques que els hi donen la categoria d'entitats i identitats

separades les unes de les altres i, on al mateix temps, aquest essencialisme, base dels fonaments moderns, es troba sovint invisibilitzat.

D'altra banda, les diferents perspectives que han anat construint diferents visons de l'individualisme a Occident ens porta a analitzar amb més detall tant les crítiques com les defenses a les lactàncies des d'ordres simbòlics particulars centrats en la noció de persona. En aquest aspecte Lukes, a *El individualismo* (1975), ofereix un estudi complex envers les diferents nocions i perspectives, a vegades contradictòries, sobre les quals s'ha anat constituint l'*individualisme* i els valors que en ell s'imbrinquen. Beck i Gernsheim (2003) ofereixen, al mateix temps, un marc teòric per analitzar l'institucionalització de l'individualisme –i la individualització de la família i la dona– dins el que ells anomenen la *Segona Modernitat* o *la Societat del Risc*. Les seves aportacions teòriques permeten entendre processos en les eleccions personals, assumides com plenament individuals enlloc d'estructurals, que estableixen *biografies del fes-ho tu mateix*. Així com a entendre la posició d'individualització intermèdia de les dones i els conflictes familiars en clau de gènere. Aporten, també, altres visons sobre els perills i les possibilitats d'aquests processos individualisme institucionalitzat i la possibilitat, o esperança, de l'emergència d'un *individualisme cooperatiu*.

Les criances i lactàncies que tinc la pretensió d'analitzar antropològicament, situant els debats feministes dins d'aquest anàlisi, presenten en recurrència, que no sempre, forts discursos biologicistes referents a l'instint i a les hormones, on aquest instint i hormones, com l'oxitocina, s'eleva a metàfores estructurals. Lakoff i Johnson (1986), en *Las metáforas de la vida cotidiana* parteixen de la premissa que tot el nostre llenguatge està compost en base a metàfores, més o menys visibles, que organitzen el pensament i la manera de veure el món. O, més ben dit, la manera de veure i viure el món estructura el llenguatge en base a metàfores organitzadores del pensament. Per tant, cada sistema social i cultural elabora aquestes metàfores a partir de les quals, l'experiència sensitiva i vivencial, concreta, permet pensar allò abstracte en base a analogies metafòriques dins uns determinats ordres simbòlics construïts. Per exemple, en certes societats, com les nostres, el passat es percep darrera i el futur davant i així

s'expressa en el llenguatge, mentre que en altres societats el passat està davant i el futur, allò que no es pot veure, queda enrere.

Les metàfores estructurals, per Lakoff i Johnson (1986) són aquelles que no només permeten orientar conceptes en base a experiències físiques (davant/enrere; a dalt/a baix; dins/fora, etc) sinó que “permeten, a més a més, utilitzar un concepte molt estructurat i clarament delineat per estructurar un altre. Com les metàfores orientacionals i ontològiques, les metàfores estructurals es fonamenten en correlacions sistemàtiques dins la nostra experiència”²⁴ (Lakoff i Johnson, 1986:101-102).

Dins els discursos biologicistes existents en aquestes criances cal valorar si l'instint, i les hormones que sovint el representen, són una metàfora estructural de l'amor matern vist com universal o metàfora d'un instint animal, mamífer, que ens assimila a la natura enlloc de distingir-nos d'ella. Instint que cal estudiar tant des del perill de naturalitzar a la dona-mare en rols socials deterministes com des de la seves possibilitats emancipatòries, com estratègies d'agència, com un sentit pràctic a l'estil de Bourdieu (2010; 1994).

Per tant, encetar l'estudi de les maternitats i criances a partir del marc teòric que presento, es veure com aquests discursos signifiquen les realitats i les pràctiques, com es situen respecte a la modernitat i a l'individualisme, com dissolen certes dicotomies i com poden ser utilitzats com a estratègies de sentit pràctic o de control social. És, en aquest joc de significacions i estratègies, on situo també les diferents teories i corrents feministes.

Respecte als feminismes acadèmics, M^a L. Esteban (2010) senyalava a *La maternidad como cultura. Algunas cuestiones sobre la lactancia materna y el cuidado infantil*, que la maternitat és un camp privilegiat per comprovar l'articulació entre ideologia i cultura. Al seu torn, Adrienne Rich (1986), a *Nacida de mujer*, distingia entre

²⁴ Els autors, per mostrar aquestes correlacions sistemàtiques dins la nostra experiència, posen com exemple de metàfora estructural: “L'argument racional és una guerra”, que permet conceptualitzar aquest “argument racional” amb allò que de immediat entenem: un conflicte físic. Amb aquesta metàfora estructural, que oculta altres aspectes del diàleg com a cooperació i construcció, les batalles verbals s'entenen de la mateixa manera que les batalles físiques i per tant, una persona no només “defensa” les seves idees sinó que, en una discussió tot val: un ataca, es defen i contraataca.

la maternitat com institució i la maternitat com a experiència, entre la maternitat normativa i les maternitats viscudes. L'entrecreuament entre aquesta normativitat i les pràctiques podria "conceptualitzar-se en dues vessants: la "política de la maternitat" i la "maternitat política"" (Moreno i Mira 2005:20). La política de la maternitat correspondria a l'acció de l'Estat, entès en sentit ampli, en relació a la maternitat. La segona englobaria les pràctiques de les dones que "des de la seva identitat de mares actuen en política, ja sigui com a defensores de valors tradicionals i patriòtics o com una forma de resistència davant de pressions institucionals" (Íbidem:20). Dins d'aquestes distincions, l'antropòloga Carmen Díez Mintegui parla de com els discursos de la maternitat canvien demostrant la propietat de "plasticitat de la maternitat per adaptar-se a les diverses situacions" (Díez 1995:91) sent, segons l'autora, diverses les respostes de les dones cap a la maternitat. No hi hauria, per tant, com assenyala també Montes, "un únic model en l'exercici de la maternitat" (Montes 2007:72). Les realitats de les experiències viscudes i transmises per les dones –continua l'autora– "mostren com han elaborat estratègies personals d'adaptació que intenten equilibrar els propis desitjos, projectes i/o necessitats amb les exigències d'una tasca maternal que és redefinida" (Íbidem). S'hauria de parlar, per tant, de "maternitats" i no de "maternitat" (Montse Juan, 1991; Montes 2007). Dins d'aquestes amalgames de *maternitats*, que s'articulen de formes diferents entre ideologia/es i cultura/es, entre *la maternitat com a institució* i les *maternitats com a experiència*, la meua recerca s'enfoca cap a aquelles maternitats on l'al·letament matern de llarga durada social és un punt vertebrador d'un cert tipus d'estil de criança. Acotar l'estudi de l'al·letament matern a aquestes maternitats és una qüestió de realisme, ja que en l'estudi dels al·letaments materns es podria aplicar el que Moreno i Mira (2005) diuen de l'estudi de la maternitat, que és "inabastable en totes les seves facetes, manifestacions i representacions" (Íbidem:21).

L'anàlisi d'aquestes maternitats es vol realitzar tant des d'una vessant simbòlica com des d'una vessant estructural. Des de la vessant simbòlica, la pretensió de la tesis és mostrar l'ordre simbòlic particular existent, o emergent, dins d'aquestes maternitats. Tenint en compte les contradiccions que es produeixen tant dins d'aquest

ordre simbòlic com les que poden existir entre aquest possible ordre particular i els ordres simbòlics, més amplis, de les societats occidentals. Veure si aquesta contradicció és real o només aparent, representant l'altre cara d'una moneda on els híbrids naturals-culturals es presenten abans de la seva purificació a través de teories constructivistes de la maternitat i l'individu. Des de la vessant estructural, es vol posar en relació aquest ordre simbòlic amb les pràctiques i estructures familiars, polítiques i econòmiques que el condicionen i el contextualitzen.

No obstant, abans d'entrar a fons en aquestes qüestions, és important, per poder contextualitzar les diferents formes d'alletament matern en la seva diversitat sociocultural, fer certs apunts a nivell tant històric com transcultural.

1.1. Alletaments materns i altres fluids des d'una perspectiva històrica i transcultural

Com indica Elena Soler: “la llet humana és l'únic aliment que produeix l'ésser humà. Més enllà de ser percebuda com un aliment nutritiu i essencial en moltes ocasions per la supervivència del nounat degut a la nostra condició de mamífers, és un fluid corporal biològic, capaç de generar imaginari i representacions simbòliques que s'usaran per la construcció d'identitats i per establir relacions entre els individus” (Soler 2011:3). Tal com mostra en el seu estudi etnohistòric sobre les dides passiegues²⁵, la capacitat simbòlica de la llet materna crea vincles reals de parentiu en moltes cultures a través de la pràctica de l'alletament. Aquests vincles a través de la llet han estat utilitzats durant segles en diferents societats i amb una gran gama de finalitats, en funció dels interessos de cada persona, grup cultural o societat: l'aliança

²⁵ L'estudi etnohistòric d'Elena Soler (2011) es centra en aquestes dides domèstiques dins l'Estat Espanyol des del primer terç del S. XIX fins a mitjans del XX. Dones camperoles que emigraven a diferents ciutats del país per exercir la lactància assalariada entre fills i filles de la reialesa, aristocràcia i alta burgesia. L'estudi es centra en la construcció d'un cert tipus de parentiu de llet a partir de relacions contractuals i clientelars.

entre grups diferents, la lleialtat i fidelitat en les relacions patró-client, els interessos comercials, la pau entre grups, *et alter*.

Com indica Espeitx, citada a Soler: “(la llet materna) aquella substància corporal junt amb l’esperma i la sang formen part de tot un complex cos d’interpretacions, de teories més o menys complicades, elaborades per respondre a unes preguntes essencials que totes les societats es plantegen al voltant d’uns fets biològics universals. El tipus de resposta que s’ha donat a aquest interrogants està estretament relacionat amb la lògica de les explicacions sobre la reproducció, en com una societat pensa la seva relació amb la naturalesa i en com aquesta concepció serveix per estructurar les relacions socials” (Espeitx 1999 a Soler 2011:30). Estudiar les respostes que les meves informants donen respecte dels vincles creats per la llet humana i el cos a cos, permet entendre com es pensa socialment la seva relació amb la naturalesa i com aquesta concepció estructura les relacions socials emmarcades dins una lògica concreta de les explicacions sobre la reproducció biològica i social. Al mateix temps, les crítiques que elles reben ens permet estudiar les mateixes preguntes des d’una altra perspectiva més global.

Tornant a la diversitat dels vincles possibles creats per la llet humana, l’estudi etnohistòric esmentat de Soler (2011) fa un recull antropològic d’aquests i de la seves finalitats en diferents cultures. Esmenta com, en alguns casos, les relacions que es creaven a partir de la circulació de la llet, eren superiors als de la sang i es presentaven com inalterables i de per vida, com mostra l’estudi de John Biddulph²⁶ (1880) a l’Hinddo Koosh (el que és ara part d’Afganistan i Pakistan). La pràctica era enviar un nadó de les classes dirigents a casa d’una altra família fins els sis o set anys per ser lactat per una de les dones de la mateixa, generant un vincle de fidelitat que, en aquest cas, servia per generar relacions clientelars i establir també la prohibició de l’incest entre la família biològica del nen/a i la de la dida. En canvi, entre els clans Ashimadek de Chitral, les relacions produïdes per la llet s’establien de forma molt diferent, recorrent a una lactància col·lectiva per aconseguir una unió tribal. Era la llet

²⁶ Biddulph, segons Soler (2011) no parla dels vincles generats per la llet exactament com vincles de parentiu, però li serveix a l’antropòloga per mostrar-los.

–enlloc de la sang- la que generava la cohesió del grup a partir d'un ritual on cada nounat lactava per tornos de cada mare lactant-dida que hi hagués en el clan. Soler cita també la obra de Hollis (1905) sobre els Masais. En aquest cas, el vincle de la llet no s'utilitzava per generar la cohesió interna del grup sinó que tenia la finalitat d'aconseguir la pau amb grups enemics –fossin o no Masais- a través d'un ritual on, a part d'intercanviar vedells, un/a nen/a de cada tribu lactava del pit d'una dona de l'altra i després tornaven a casa, cada nadó amb la seva mare. Quan no els hi interessava que la pau fos definitiva, enlloc de fer circular la llet, el que feien era un pacte de sang.

Fortier (2001), per la seva banda, mostra el paper de la llet en la creació del vincle de parentiu a Mauritània. Per l'antropòloga, el parentiu de llet sembla específic de les societats musulmanes, siguin africanes, orientals o europees. Es basa, per afirmar-ho, en que encara que existeixi un cert vincle de parentiu a Europa entre germà i germana de llet, aquest no implica necessàriament que existeixen prohibicions matrimonials entre ells. Soler (2011) no parla de prohibicions matrimonials i d'incest entre els fills/es de les dides i els dels seus caps, degut a que la distància de classes ja feia aquestes unions matrimonials de per si impensables. No obstant, menciona que en els vincles de llet que es formaven en el lloc d'origen si que un matrimoni del fill i la filla alletats per la mateixa dona²⁷ causava certa anomalia. Es preguntaven com serien els fills i filles resultants degut a que els seus pares estaven fets per la mateixa substància, la mateixa llet materna. Aquests dubtes que no es presentaven en clau explícita d'incest mostren, segons l'antropòloga, com la frontera entre dos fluids –sang i llet- no estava molt ben definida.

Per Fortier (2001), a Mauritània, el parentiu de llet concerneix als individus i no als grups, a diferència dels vincles de parentiu creats per les aliances matrimonials. El parentiu de llet és sostingut per les representacions del cos d'aquesta societat. De filiació patrilineal, la societat mauritana estableix una oposició distintiva entre “un parentiu pel pare referit a l'esquena de l'home i un parentiu per la mare referit al

²⁷ Es refereix al fill o filla de la dida que emigrava i que, al no poder-se'l emportar el deixava a càrrec d'una altra dona en el lloc d'origen, que el cuidava i l'alletava junt amb el seu fill o filla. Entre aquests nens alletats –i entre ells i les mares- es creaven vincles de llet dins una mateixa classe social.

ventre de la dona, variable dins la seva extensió, que es troba en les societats musulmanes culturalment diverses” (Fortier 2001:101). La referència corporal a l’esquena de l’home és un eufemisme de l’esperma²⁸. L’explicitació de la lògica de les substàncies vitals –esperma, sang i llet- permet tornar intel·ligibles el sistema de parentiu maurità. En particular, el principi de filiació i el del parentiu de llet, estant lligats a determinades teories o models locals de procreació. Esmenta que es pot trobar dins la literatura islàmica dos punts de vista sobre la concepció. Un és duogenètic –intervenen en la creació de vida les substàncies de l’home, semen, i de la dona, flux vaginal- i l’altre és monogenètic, on només és l’esperma el responsable. Per Fortier (2001), aquesta ambivalència reflecteix la coexistència a l’Islam d’un principi agnàtic de la transmissió del nom i l’estatus i un principi cognàtic que determina els parents amb qui es pot realitzar matrimoni així com els que tenen dret a l’herència, principi modulad igualment per una inflexió agnàtica. Carol Delaney (1991), en una etnografia sobre Turquia, tracta la creença en el model de procreació monogenètica dins el context de la tradició musulmana.

Fortier (2001) compara les representacions de les substàncies corporals dins la societat mauritana dins els textos religiosos. L’Acorà²⁹, la Sunna i els tractats jurídics malaquites aborden nombroses qüestions sobre el status de l’embrió o el parentiu de llet que vehiculen les representacions sobre el cos i les substàncies corporals. Per l’antropòloga, la representació de la concepció mauritana és *monogenètica*, sent l’esperma el principi primer i últim de la creació, mentre el cos de la dona juga un paper de receptor passiu. Al mateix temps és l’esperma de l’home, de forma indirecta, el productor de la llet, fet que està estretament lligat a que el desenvolupament de l’embrió depèn de l’aportació seminal. La representació segons la qual la llet materna prové de l’esperma masculí també apareix en els textos jurídics, tal com mostra l’autora, a través dels estudis de J. Chelhold (1995). Soler (2011) també cita el treball

²⁸ Segons la concepció local l’esperma prové de la columna vertebral, així com l’aparell genital és la prolongació de les dues últimes vertebres.

²⁹ L’Acorà, de fet, que recomana la lactància durant un període de dos anys, reconeix un parentiu de llet que anomena *Rida’a*, diferent al parentiu per la sang (*nasab*) i del parentiu per afinitat a través del matrimoni (*musahara*), establint la prohibició matrimonial en els dos primers casos (Soler 2011)

d'Altorky (1980) entre 1970-1972 a l'Àrabia Saudí i els d'Héritier (1994) per sustentar que "en el món àrab, quan algú parla de la teoria local de la procreació, hi ha una generalitzada creença que la llet ve de l'home" (Soler, 2011:38).

A Mauritània, per Fortier (2001), la llet apareix com essencial per continuar creant el cos de l'infant. Aquest fluid sembla ser el vector principal i primordial de la identitat enlloc de ser la sang, que apareix no com una substància que la transmet sinó com una metàfora de les relacions de parentiu. Les dones mauritanes, segons l'antropòloga francesa, justifiquen fisiològicament el fet de no seguir donant el pit quan estan embarassades degut a que la llet s'altera amb una nova gestació i no seria sa seguir oferint-la al nadó. La *llet de la gelosia* és el terme utilitzat per parlar d'aquesta llet, ja que la *gelosia del fetus* la pot fer nociva. Entre els !Kung (Shostak, 1990) també existeix la creença de que la llet que es produeix durant l'embaràs és per l'embrió i per tant nociva si es continua alletant al germà/na, sent el principal motiu de deslletament. Contràriament a les dones mauritanes, entre algunes de les dones del meu estudi que han practicat la lactància estant embarassades i que han prosseguit amb la mateixa després del part –*lactància en tàndem* en termes èmics-, sovint s'explica el fet de mantenir-la per als dos fills/es per evitar justament el contrari, que el germà/na no tingui gelosia del nounat. Si considerem el sentiment de gelosia com "la pèrdua –o el perill de pèrdua- del que és considerat com a propi", l'atribució de la gelosia a l'embrió o al germà/na podria marcar de qui –o per a qui- es pensa que és la llet, en un sistema simbòlic concret. No obstant, abans de fer associacions directes que podrien resultar etnocèntriques, caldria esbrinar que es considera com a "gelosia" en cada marc cultural concret.

L'antropòloga francesa també mostra que a Mauritània es considera nociva la llet dels tres primers dies, el calostre. Fet que implica que tots els nens/es lactin d'una altra dona els primers dies després del part i per tant, tothom té una mare de llet. Per altra part, les dones poden utilitzar la creació de vincles de parentiu a través de la llet amb doble objectiu: evitar futures aliances matrimonials indesitjables i al mateix temps crear lligams de suport i ajuda mútua entre les dones i els seus fills/es. Com he tractat de mostrar en la introducció, en l'apartat de *Lactàncies i diversitat: primera*

aproximació (pàg.10), no és un fet inusual l'existència de dones que alleten fills/es no biològics creant amb ells vincles socials que sovint s'inscriuen dins del parentiu. Actualment, en les criances esmentades, també hi ha, com ja he indicat, dones que comparteixen les seves lactàncies i associacions que promouen la circulació de la llet humana fora dels contextos institucionals dels bancs de llet. En aquests casos, sembla no existir la prohibició d'incests entre els fills i les filles tot i que es recorri a la simbologia del parentiu per referir-se al vincle: mare de llet i germans de llet.

La creença de que la llet prové indirectament del semen no és exclusiva de Mauritània. Narotzky (1995), a *Mujer, mujeres, género* recull de Herdt (1984) que els Sambia³⁰ creuen que: “tot creixement biològic prové de la ingesta o recepció de semen (o en menor grau d'algunes substàncies metafòricament pròximes –alguns aliments- i d'algunes activitats rituals)” (Narotzky 1995:86). Dins d'aquesta concepció, la llet materna es genera a través de la ingesta per via oral del semen del marit, que posteriorment es transforma en llet, i així es concep el creixement del nadó lactant degut, en darrera instància, al fluid patern (semen). La *fellatio heterosexual* en els primers anys de matrimoni, com segueix indicant l'autora, no sols acaba d'estimular la seva maduració preparant-la per la procreació, sinó que a més és la matèria prima per a la producció de la llet humana.

La llet que acaba de constituir biològicament al nadó i el fa créixer prové, per algunes societats, del semen, marcant una apropiació masculina del fluid matern en la teoria local de la formació del nadó. La creença de la llet com a fluid biològic exclusivament femení que acaba de constituir al nadó, sumant-se a la prèvia aportació genètica, subratllaria en canvi l'aportació femenina a la procreació. Tot i que hi hauria la temptació de fer correlacions entre sistemes patrilineals, matrilineals i bilaterals de filiació i conceptualització “femenina” i/o “masculina” dels fluids biogenètics, cal destacar que no és el mateix la filiació i la teoria local de la formació del nadó.

Per altra part, Laqueur (1990) esmenta que la concepció occidental predominant abans del XVIII era la del sexe únic. El cos de la dona era un cos masculí invertit. En aquesta cosmovisió llet i esperma eren dues variants d'un mateix fluid

³⁰ Situats al altiplà oriental de Papúa Nova Guinea i estudiats per Herdt (1984)

“digerit”, la sang. La sang més digerida, més perfecta perquè havia experimentat més cocció, era el semen i la menys cuita la llet. La sang convertida en “semen” era portadora de l’esperit, com la llavor que permet la “concepció” de la idea. A Occident, per altra part, es va considerar durant molts segles que la llet era una “sang blanquejada” (Soler 2011; Laqueur, 1994). Yalom (1997) i Laqueur (1994) recullen una opinió que es remuntava fins Hipòcrates i era considerar a la llet com una forma de sang menstrual³¹, els dibuixos anatòmics del Renaixement van arribar al punt d’incloure una connexió entre els vasos de l’úter i els pits de la dona, tal com apareix en un dibuix de Leonardo Da Vinci. Fins al tractat d’Andreas Vesalio, *De humani corporis fabrica*, publicat al 1543, l’estudi de l’anatomia no es converteix en una ciència. Gràcies a la seva experiència en la dissecció de cadàvers a Pàdua, introdueix nous coneixements sobre les funcions del cos humà. Tanmateix es continua basant en les idees d’Aristòtil i d’Hipòcrates basades en la inferioritat de la dona i la jerarquització dels humors. Es creia que les substàncies en les que es formava l’embrió eren el “semen genital” i la “sang menstrual” (Yalom 1997). La llet materna seguia sent un misteri, transformada per *una força innata* al passar la sang pels pits.

Laqueur (1994), que analitza les imatges que apareixen en els tractats anatòmics renaixentistes, en especial els de Vesalio, interpreta que aquestes representen “el majestuós poder de la ciència per fer front, dominar i representar les veritats del cos d’una manera teatral i pública. En un sentit més estricte, la imatge també pot interpretar-se com afirmació del poder masculí per conèixer el cos femení i controlar una naturalesa femenina” (Laqueur 1994:139). Fa referència a la obra de Carolyn Merchant (1980) *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. L’autora parla de la revolució científica i del final d’una idea de naturalesa com a mare nutricia, a la qual l’humanitat està orgànicament vinculada, i el naixement d’una concepció de la naturalesa com objecte femení a estudiar i explorar pels homes. No obstant, Laqueur (1994) matisa que no és cert que es pugui identificar només a les

³¹ La sang ben digerida es convertia en semen en el cos de l’home, més calent i per tant més perfecte que la dona degut a una teoria del calor i la cocció dels fluids. La dona, menys calenta i per tant menys perfecta, no acabava de digerir la sang per convertir-la en semen i la sang residual (la menstruació), que es considerava un residu de la nutrició, es convertia en llet (Laqueur 1990:74)

dones amb l'objecte únic de l'estudi anatómic. Al mateix temps, segons el mateix autor, l'observació empírica dels cossos disseccionats no va comportar necessàriament un reproducció fidedigne i era la ideologia –el model de sexe únic³²- i no la precisió de les observacions, el que determinava com es veien i quines eren les diferències que importaven.

1.2. Parentiu i models locals de procreació

Tal com esmenta Elena Soler (2011), fins el s.XIX les fases del model local de procreació occidental eren: concepció, embaràs, part i lactància. En el s.XIX, nous descobriments en el camp de la medicina i en especial la biologia, comporten una ruptura acadèmica entre reproducció i nutrició i la lactància queda separada del model. Tot i aquesta ruptura, en algunes lectures sobre lactància o en algunes entrevistes, tal com es veurà en l'apartat etnogràfic, surt la visió de la lactància com a part del puerperi –inclòs en dones que han alletat més enllà de l'any- i com un allargament o una fase vinculada a l'embaràs i el part. Vinculat a això, també es troben les atribucions a la llet en la configuració biològica del nadó-infant: desenvolupament del cervell, factors immunològics, transmissió de cèl·lules mare existents en la llet humana³³... així com en la seva configuració emocional i personal. Obstetres com Michel Odent (2009) parlen de l'etapa primal –l'any següent al part- on la lactància materna i el contacte *pell amb pell* formarien part d'una *exterogestació*. Això podria fer pensar que s'estigui configurant un discurs on la lactància forma part d'un model local de procreació occidental.

³² Laqueur mostra que en els tres tractats anatómics de Vesalio, els òrgans de la dona es representen com els òrgans invertits d'un home. Com exemple, la vagina és dibuixa com un penis intern. La visió de la dona, per tant, com un home "al que se li ha donat la volta per dins" (Laqueur 1994:163). La ideologia del model de sexe únic marca la història de la representació de les diferències anatòmiques entre home/dona que acaba resultant independent de la estructura real dels òrgans o del que d'ells es coneixia.

³³ Estudis que ho mencionen: Hassiotou, F., Geddes, D.T. i P.E. Hartmann, (2013); Satish, P; Sachin, K; Vikash, C i B. Ramesh (2010)

Soler (2011) indica que l'antropologia, als seus inicis, parteix d'una determinada *biologització* del parentiu lligada, en part, a la separació conceptual feta dins del camp de la biologia i la medicina entre reproducció i nutrició. Els *fets de la procreació* i els símbols de parentiu occidental –la sang i posteriorment els gens- configuren l'enfocament de la primera antropologia del parentiu³⁴. Aquesta visió, que autores com ella han titllat d'etnocèntrica, crea una dicotomia entre *parentiu real* –el procedent dels fets de la procreació- i *parentiu fictici* –els vincles creats per la cultura-, on la llet queda exclosa com a substància biogenètica compartida i per tant resta incapaç de generar identitat i encara menys un parentiu “real” i “natural”, concepció que l'estudi etnohistòric de Soler qüestiona.

Com segueix indicant l'autora, durant els anys 60 i 70 l'antropologia, arrel sobretot dels treballs de l'antropòleg americà Schneider, es comença a qüestionar el que s'han pres com a *fets naturals de la procreació*. Es passa de conceptualitzar el parentiu de “una manera on la gent veu des de la perspectiva cultural el procés de procreació, a veure conceptualitzacions específiques culturals de com en diferents cultures es construeixen relacions que la gent denomina parentiu” (Holy 1996 a Soler 2011:26). Continuant amb Soler (2011), es problematitza el concepte de *naturalesa* i es planteja un debat sobre si té validesa científica la dicotomia creada entre cultura/natura com part integrant de l'ordre simbòlic del parentiu. Els treballs de Schneider (1968, 1972 i 1984) posen en qüestió els sistemes de classificació del parentiu occidental. Per l'antropòleg els símbols del parentiu són categories culturals i, per tant, la definició classificatòria entre vincles biològics i socials no és extrapolable a altres societats. Rebutja, així, una definició transcultural de parentiu.

A partir d'aquest moment, tal com assenyala Soler, “el parentiu comença a ser analitzat com un domini simbòlic més que un sistema de relacions generades a partir de la sang-gens” (Soler, 2011:27). Dins de la creació de noves conceptualitzacions alhora de definir les relacions de parentiu i a través de la crítica a certs posicionaments

³⁴ “Si las ideas de procreación en un contexto sociocultural concreto són esenciales per estudiar els símbols de parentiu, es pot, per tant, afirmar que molts dels estudis que s'han realitzat des dels mateixos inicis de l'antropologia fins a temps relativament recents, han estat lligats a un model de procreació que coincideix amb aquesta separació entre reproducció i nutrició. Un model etnocèntric que no tardarà en qüestionar-se des de la mateixa disciplina” (Soler 2011:25).

de Schneider, trobem el concepte de *mutualitat del ser* de Sahlins (2011a, 2011b), amb el que vol demostrar que el parentiu existeix i no només a Occident.

La *mutualitat del ser* seria allò que el parentiu és i vindria del fet de compartir i participar en i de l'altre a través tant de compartir substàncies biogenètiques (fluids corporals -sang, llet, esperma,...-i/o gens), com de compartir pràctiques socials (comensalitat en el sentit ampli, compartir el treball, les vivències, les memòries, el sofriment,...). Es podria aplicar tant a la constitució de parentiu com a construcció social com als efectes de la procreació. Sahlins (2011a, 2011b), crítica a Schneider l'aplicació de la separació de Parsons entre el sistema social, el sistema cultural i el psicològic. Separar l'univers simbòlic (entès com només allò que és la cultura), del sistema social (les praxis) crea una fractura fictícia en la relació dialèctica entre praxis i representacions, que pot portar a la pobresa d'anàlisi o a la intel·ligibilitat. Sahlins (2011a, 2011b), seguint a Ricouer (1979), recorda que no només la funció simbòlica és social, sinó que la realitat social és fonamentalment simbòlica. En aquesta línia també apunta que, la cultura, tal com indica la definició de Strathern (1992), consisteix en la manera en que les persones dibuixen analogies entre diferents dominis del seu món.

Tal com a l'inici del marc teòric esmentava, Strathern (1992) es basa també en que la tradició innova i que la tradició del parentiu occidental ha estat generar individus en base a les relacions socials. En aquest sentit, crec interessant enllaçar en l'etnografia aquesta innovació de la tradició i la producció d'individus amb l'al·letament matern i amb la disruptura i les continuïtats en els models de criança i de família. Com cada família que es crea amb el naixement d'un fill o filla, vol individualitzar-se de la precedent i al mateix temps no perdre un sentit de continuïtat. La doble cara, per tant, de la immanència i la transcendència.

Per argumentar que el parentiu existeix com a sistema –encara que adopti múltiples formes- Sahlins (2011a) fa una distinció entre el sistema de parentiu com allò que ve donat i el que s'escull, que es podria vincular a la distinció entre convenció/agència. No veu una contradicció entre un sistema de parentiu normatiu i unes possibles pràctiques individuals inestables envers aquest sistema i esmenta

diversos exemples etnogràfics, entre ells el cas del Inuït, “Les persones Inuït no són les autores de les relacions de parentiu que elles adopten, així com de fet són els significats d’aquestes relacions el que les fan desitjables o no. El parentiu és, en aquest camí, la condició perdurable d’aquestes (inestables) pràctiques”. Dins dels estils de criança estudiats, que conformen un cert tipus de parentiu normatiu, les pràctiques concretes de lactància i criança serien aquestes pràctiques inestables que no desmenteixen, per existir en la seva heterogeneïtat, el estil més normatiu –o ideal- de criança i parentiu escollit.

La meua recerca s’inscriu dins la *mutualitat del ser* descrita per Sahlins (2011a. 2011b). Parteix de que els vincles de parentiu són socials, i per tant, en el tema que m’ocupa, els vincles maternal i paternal també ho són. Vincles de parentiu que poden utilitzar com a símbols que els construeixen i els signifiquen, diferenciant-los de la resta de vincles socials, tant el fet de compartir substàncies biogenètiques –p.e. la llet-, com el fet de compartir altres aspectes de la vida. Vincles, per tant, que entrarien en la vessant simbòlica de la construcció del parentiu. Vessant simbòlica que, barrejant biologia, pràctiques i representacions simbòliques, crea un parentiu *real* i no *fictici*.

2. Maternitats, alletaments, cos i les seves vessants simbòliques

Començant a desgranar la vessant simbòlica trobem que l’alletament de llarga durada social es sol dur a terme –que no sempre- dins un cert tipus de criança que s’ha vingut anomenant amb diverses denominacions: *Criança Natural*, *Criança Conscient*, *Criança Respectuosa*, entre altres. Com esmentava en la introducció, la base ideològica/filosòfica d’aquestes maternitats sembla provenir d’una corrent de criança, anomenada *Attachment Parenting*, que es sustenta en la teoria del *vincl segur* de John Bowlby (1969). El *vincl segur* es crea, en les creences d’aquesta corrent de criança, a partir de diferents pràctiques i principis ideals que s’interpreten de diferents maneres pels qui s’adscriuen o es senten afins a ells.

Com també he mencionat, aquestes pràctiques i principis no són regles d’obligat compliment, podent-se donar unes pràctiques i no altres. Sembla ser, però,

que la base comuna es basaria en: 1) la reflexivitat sobre la pròpia criança, les seves pràctiques i els seus possibles efectes sobre el fill/a; 2) la creença de que el nadó, i posteriorment el nen/a, es va autoregulant en base als estadis en que es trobi en el seu procés maduratiu/evolutiu i que per tant, no se l'ha de forçar a fer coses per les quals encara no està preparat. Aquesta maduració no només respon a una maduració psicològica sinó també biològica i física; 3) que la naturalesa de la nena i el nen és social i cooperativa, no manipuladora ni desafiant; 4) la visió de que el contacte corporal crea un vincle emocional positiu que produeix infants feliços i segurs d'ells i elles mateixes. Aquesta seguretat emocional acabarà produint adults independents i lliures que no es deixaran manipular emocionalment, ni es sentiran "buits per dins". Es creu que la "buidor" que un pot sentir d'adult es deu a carències emocionals i afectives que et fa buscar l'amor que d'infant no et van donar, no vas tenir, o no vas poder "percebre". Per altra part, les practicants d'aquests tipus de criança troben crítiques i oposicions a les seves formes de fer, pensar i actuar per part de certs sectors feministes, mèdics i del seu entorn social, especialment pel que fa a les seves formes d'alletar –sense aparents restriccions de temps i llocs- i a la "prolongació" de la lactància. Dins d'aquesta primera contextualització i, des de la vessant simbòlica, trobem diferents punts a distingir, analitzar i contraposar dins del context de la modernitat.

2.1 Conflictes entre ordres simbòlics diferents? O diferents cares d'un mateix ordre?

Una de les principals crítiques que reben les mares que alleten, especialment a partir de l'any, és la de la dependència materno-filial que generen. L'anàlisi d'aquestes crítiques condueix a la noció de persona que es té a Occident, és a dir; a l'Individualisme³⁵ com a valor moral, clau i central de la Modernitat.

³⁵ "individualisme" és una paraula/concepte del s.XIX, al igual que "comunisme" o "socialisme" (Lukes 1975:5)

L'individu modern, tal com assenyala Stolcke (2001) a través de Dumont (1987), "s'entendria com a subjecte emancipat d'allò social, lliure de tot ordre col·lectiu i igual a la resta d'éssers humans. Com a tal, seria l'encarnació de la Humanitat" (Stolcke, 2001:7). Des d'aquesta visió ideològica de l'individu modern, per antonomàsia autònom i independent, separat, és com s'entendria el valor absolut de la *llibertat individualista* que en certa manera es contraposaria amb una *llibertat relacional*. Des d'aquesta visió absoluta de la llibertat podem entendre la importància de "potenciar" allò que s'interpreta com l'autonomia dels nens i nenes des de ben petits. El nen/a, com a individu, o prototip del mateix, ha de ser autònom el més aviat possible. Enfront a aquesta concepció de la *llibertat individualista* trobem el concepte de *llibertat relacional* de Lia Cigarini (Rivera, 2010) de la *Llibreria de Dones de Milà*. Aquesta llibertat seria concebuda no com a valor absolut sinó "en relació a". Per Cigarini, la llibertat no és neutre sinó sexuada. És a dir, que entre les persones no existeix una única tipologia de llibertat que serveixi igual i visquin de la mateixa manera les dones i els homes. Segons ella existeixen dues modalitats de llibertat: la individualista, que és la pròpia de l'Home (simbòlic) modern i contemporani, sense excloure, per això, a les dones. Un Home que, amb els seus drets individuals es defensa i actua sol en la societat. L'altre, és la que anomena llibertat femenina, que tampoc exclou, per això, als homes. Per ella, la llibertat femenina és la llibertat relacional. Llibertat "que troba en una altra vincle, intercanvi i mesura" (Rivera, 2010:271). Un altre concepte de la Llibertat que és, per tant, "llibertat amb". Caldria veure, en el context etnogràfic, com s'articulen aquestes dues concepcions de llibertat.

Seguint amb l'individualisme, cal tenir en compte, com remarca Lukes, que «la paraula "individualisme" s'ha utilitzat amb una rara falta de precisió» (1975:5). Darrera del concepte d'individualisme existeix una gran gama de significats i continguts, a vegades dispars, i històricament (re)creats i construïts. L'Autor cita a Lovejoy (1936), historiador de les idees, per posar en dubte l'"individualisme" com a categoria analítica degut a la disparitats de significats amb els que s'ha anar (re)carregant històricament. Per Lovejoy (1936) les doctrines –o corrents- acabades amb *-isme* o *-idad* com individualisme, idealisme, romanticisme, racionalisme *et alter* -i on podrien afegir el

feminisme- són termes problemàtics i confusos. No són noms de *simples*, sinó de *complexes*, en el doble sentit de la paraula. Solen referir-se “no a una, sinó a diverses doctrines, amb freqüència oposades, propugnades per individus o grups al pensaments dels quals s’ha aplicat aquestes denominacions” (Lovejoy 1936:5-6 a Lukes 1975:59). Aquestes doctrines, al mateix temps, es poden descomposar en elements més simples que es combinen sovint de formes estranyes “i procedents de motius i influències històriques dissímils” (íbidem).

Lukes (1975), fa un recorregut històric de com ha anat evolucionant aquest complex concepte d’individualisme i dels diferents significats i orígens que se li ha anat donant i sumant al concepte, depenent dels països i els moments històrics. Si a França, per exemple, ha tingut tradicionalment una connotació majoritàriament negativa lligada al egoisme i a l’anomia, a Alemanya ha tingut també una vessant positiva de la mà del romanticisme i la seva exaltació de la individualitat -que fa que cada individu sigui vist com “únic i original”-, acabant per EEUU on s’ha vist eminentment positiu, lligat a l’última etapa del progrés humà. L’individualisme, com a concepció simbòlica de la persona, ha estat lligat tant al capitalisme com a filosofies emancipatòries, igualitàries i llibertàries.

Una d’aquestes nocions que Lukes (1975) analitza és la *d’individu abstracte*. Aquesta noció d’individu, tal com apunta també Dumont (1987), el representa com a una “essència” que es troba dins d’ell mateix, tancada, preexistent i generador de les relacions enlloc de ser les relacions les que el generen i configuren. En aquest sentit, certes pràctiques com la lactància materna durant un període llarg de temps o el llit familiar³⁶ -que sovint es troben associades- és podrien interpretar com anomalies dins d’aquesta promoció del valor de la independència o autonomia. Des d’aquesta visió simbòlica de *l’individu abstracte*, que conformaria part de la representació de l’individualisme a Occident però que no seria pas la única, el cos seria una barrera davant el contacte que protegiria el que es troba a dins: la “individualitat”. S’ha de

³⁶ Existeix una certa vinculació entre la lactància materna i el llit familiar ja que facilita l’al·letament nocturn. No obstant, no totes les dones que al·leten comparteixen el llit familiar ni totes les famílies que comparteixen el llit familiar al·leten.

protegir el cos i el límit d'aquest per evitar la confusió dels cossos, dels sers i els "esperits/ànimes".

Per protegir aquest cos i els límits socials, impeditint l'ambigüitat de certes fusions, es crearien tabús que, tal i com indicava Douglas (1966) protegrien les relacions vulnerables. S'establiria un llenguatge, particular en cada societat, de contaminació i perill si el tabú es trenqués. Aquests conceptes de Douglas (1966) permeten entendre part del llenguatge de les crítiques que reben les mares que alleten més enllà del temps social considerat normal. O que el donen sense restriccions de temps i/o en espais no considerats del tot adequats exercint, el que es podria considerar, com una "lactància excessiva". El fet que certes famílies optin per ocultar les lactàncies que practiquen més enllà de l'any es pot interpretar com l'existència d'un tabú en relació a certes utilitzacions del cos en la criança a mesura que el nadó es va fent gran i la pressió per la separació corporal augmenta. Mary Douglas a *Pureza y peligro*, defineix el tabú com: "una pràctica de codificació espontània que estableix un vocabulari de límits espacials i senyals físiques i verbals per a fortificar les relacions vulnerables. Amenaça amb perills específics si el codi no és respectat" (Douglas, 1966:12). Les relacions vulnerables, en aquest cas, serien les relacions entre individus suposadament (o idealment) independents.

Un concepte antropològic important que es vincula a aquestes reflexions dutes a terme en el camp del parentiu és el de *dividual/(in)dividual* de Strathern a *After Nature* (1992). El relaciona amb la producció a Occident de l'individu a través de les relacions socials de parentiu. La descripció que fa Strathern de la persona –en contraposició de la representació simbòlica de *l'individu abstracte*– és la de "composite site" (Strathern 1988:13) de substàncies i accions plurals dels altres. L'alletament matern es basaria en una certa visió de la *dividualitat*. Alhora, una de les justificacions que es donen per mantenir aquesta pràctica és la creença que produirà fills/es emocionalment segurs d'ells mateixos i, conseqüentment, autònoms i lliures. En l'alletament, que es podria considerar com una de les maneres possibles de representar aquesta *dividualitat*, trobem que part de les meves informants el relacionaven amb un acte de reciprocitat on elles realitzaven "una entrega corporal",

no només a través de “donar” la substància sinó a nivell d’entregar el seu cos al nadó. Al mateix temps, l’al·letament matern es veu “com un regal per a tota la vida” que la mare li fa al fill/a, un espècie de “do”, com l’entendríem a través de Marcel Mauss (2010). A través d’aquesta entrega i d’aquesta *dividualitat* es vol crear l’*individual* adult i simbòlic.

Arribats a aquest punt, és important tenir en compte la distinció que, tal com Lukes (1975) ens recorda, feien els romàntics alemanys entre “l’individu abstracte” de la Il·lustració i «la idea romàntica de “individualitat” (Individualität), el concepte de la unitat, originalitat i autorealització individual –allò que els romàntics denominaren *Eigentümlichkeit-*, en contrast amb els models racionals, universals i uniformes de la Il·lustració, considerats pels romàntics como “quantitatius”, “abstractes”, i per tant estèrils» (Lukes 1975:28). És aquesta “individualitat positiva”, lligada a la unitat, originalitat i autorealització, que les meves informants volen crear o millor dit potenciar -perquè es parteix de que ja la tenen- als seus fills/es. És, doncs, aquesta individualitat la que elles veuen inherent en els seus fills/es i que amb les seves pràctiques volen donar-li el marc perquè es pugui desenvolupar.

La llet materna també es vista en alguns cercles com a generadora de la persona a través del seu vincle. En l’anàlisi d’aquest tipus de vincle, i lligant-ho a l’anteriorment dit, torna a aparèixer el concepte de *mutualitat del ser* de Sahlins (2011a:6) i el fet ja esmentat de compartir i participar en i de l’altre. La *Participació en l’altre* –concepte que Sahlins (2011b) extreu de Lévy-Bruhl (1949) respecte a la màgia- seria un fet de bi-presència, de *dual unity* que, per l’autor, no s’hauria de confondre amb una *unified duality*. Una unitat dual i no una unificació de les dualitats. El que costaria de concebre des d’una perspectiva ideològica individualista és aquesta possibilitat d’unitat dual que, essent una és a la vegada dos, i ho confondria amb una unificació de la dualitat. És a dir, enlloc d’aquesta Participació esmentada, el que des de la perspectiva individualista es veuria seria una simbiosis on es dissol la identitat enlloc de generar-la.

Lukes (1975) analitza les diferents idees que componen l’individualisme modern. Les principals són els valors de la dignitat, l’autonomia, l’autorealització i la

intimitat (allò privat). Aquestes quatre idees també vertebraren la filosofia de criança de les meves informants i és important el seu anàlisi etnogràfic des del sentit que elles els hi donen tenint en compte el marc teòric d'*individualisme* que hi ha al darrere i que Lukes (1975) recull.

2.2 Natura i cultura; societat i individu. La divisió fal·laç de la modernitat?

Una de les característiques que se li pot atribuir al constructe de la Modernitat és, tal com apunten Descola (2005) i Latour (1994), la divisió radical, enlloc del *continuum*, entre el món natural i el món social, que ells anomenen *La Gran Divisió (Le Grand Partage)*.

Una de les nocions d'*humanitat* hegemònica i occidental, que no única, parteix de la creació moderna de la identitat d'ésser humà dins un procés d'alteralitat de la natura i no de continuïtat, al mateix temps que naturalitza allò social i socialitza allò natural. En altres societats, natura i cultura es presenten com un *continuum* particular i concret en cada una d'elles. Un *continuum* que, des de posicions etnocèntriques, es percep com una barreja indestriable i confosa entre regnes aparent, científica i idealment separats. La Modernitat, per contra i segons aquests dos autors, s'ha construït sobre aquesta fal·laç i clara distinció ocultant les barreges particulars entre natura i cultura que inevitablement fem. Aquestes barreges entre natura-cultura és el que Latour (1994) anomena *híbrids*. Enlloc de la separació entre natura humana/natura no humana, la reivindicació que moltes de les informants fan de les seves formes de criança és basa en la condició de mamífer de l'espècie humana i amb aquesta metàfora es troba una particular relectura de la naturalesa de l'ésser humà. Tant de la dona com de l'home. No obstant, aquestes redefinicions entrarien dins de particulars constructes híbrids característics de la Modernitat. És en aquest sentit que el treball teòric de Descola (2005) i Latour (1994) em permeten situar les lactàncies estudiades, les seves legitimacions i crítiques, dins d'aquest constructe modern.

No obstant, la naturalesa humana, com apunta Sahlins (2009) també s'ha construït com una "animalitat que s'ha de dominar". Una naturalesa humana que té uns instints i pulsions animals, a reprimir i controlar –a l'igual que amb la resta de la natura- per tal de que no regni l'anarquia. La crítica de gran part de les meves informants és que als nadons se'ls veu amb aquesta "animalitat" que s'ha de reprimir a través de disciplinar-los. A aquesta mirada cap a la infància l'anomenen com a *adultcentrisme*. El defineixen com una determinada manera d'interpretar la naturalesa infantil que es veuria com a manipuladora, governada pels capricis i l'egoisme. Trets que recorden, també, a les crítiques que rep cert tipus d'individualisme.

L'idea occidental de dominar i domesticar la naturalesa "salvatge" dels infants també apareix en Sahlins (2009). Per l'autor, els infants a Occident, concebuts com migs àngels i mig bèsties, són, justament, la metàfora d'aquesta "animalitat" potencialment perillosa per l'ordre social. Aquesta visió es lliga al que ell anomena la *il·lusió occidental de la naturalesa humana*. En canvi, l'autor mostra, a través també de Viveiros de Castro (2009), que hi ha altres concepcions de naturalesa humana i animal, i de concebre, en conseqüència, també la naturalesa infantil. Parla de les societats on, més que animalitzar a l'home –font de legitimació del control social-, el que es fa és humanitzar la natura. Conjunts d'animals i de plantes es conceben com a "persones". La seva forma és diferent a la humana, el seu esperit, la seva naturalesa, no.

També existeixen tradicions occidentals no hegemòniques i alternatives en la visió de naturalesa, com mostra Holland Cunz (1994). Una d'elles, per l'autora, és la idea de l'"instint social" de Kropotkin (1920 [1902]), completada pel també pensador anarquista Bookchin (1974). Un *instint social* compartit que apareix com a continuum i lligam humanitzador entre allò animal i allò humà. Totes aquestes altres aportacions teòriques permeten completar un marc teòric sobre els diversos conceptes de naturalesa dins de la construcció de la modernitat, de la dicotomia natura/cultura i el seu impacte en l'anàlisi i visió de la maternitat i la lactància. Tal i com afirmen Abelda i Saborit (1997), citades per Lozano (2000) la idea de naturalesa és una construcció cultural "d'un grossor semàntic i versatilitat d'usos que sembla no tenir límits» (Abelda i Saborit 1997:21 a Lozano 2000:44).

Haraway (1995), per la seva part, parla de la constitució de la naturalesa en biologia moderna i el pes ideològic –androcèntric i capitalista- existent en aquesta constitució. La visió de “la biologia moderna com un sistema de producció i reproducció, és a dir, de treball, amb totes les ambigüitats i dominacions que comporta aquesta metàfora” (Haraway, 1995:63). Per tant, l’apropiació de la biologia per un sistema ideològic dominant on les desigualtats de sexe, raça i classe es naturalitzen com a sistemes funcionals d’explotació³⁷ dins una divisió jeràrquica del treball. I on la “cooperació” apareixia com un sistema de gestió jerarquitzat per el bon funcionament del capitalisme. L’autora reclama una nova visió de la biologia des d’altres paràmetres –parcials- i feministes.

Descola a *Par-delà nature e culture* (2005), transcendent amb aquesta obra la antinòmia del pensament natura/cultura, exposa que abans de la divisió produïda per la Modernitat: «una “mateixa natura” regnava sense divisions, distribuint amb equitat entre els humans i els no-humans l’abundància de les habilitats tècniques, els hàbits de vida i les maneres de raonar» (Descola 2005:9). Què és, doncs, el que va ocórrer a Occident? ¿Quins processos es van dur a terme per acabar separant epistemològicament dos reialmes que es mostren com a independents, individuals, com són el de la natura i la cultura? ¿Es pot relacionar, per altra part, aquesta escissió amb el sorgiment de l’individualisme com a forma de concebre la “natura humana”? I ¿és realment una divisió el que es va produir, o seguim barrejant natura i cultura ocultant aquest fet en processos de purificació dels nostres propis híbrids naturals-culturals? Hem sigut alguna vegada moderns, com planteja Latour (1994)?

Híbrids de natura-cultura que no només surten a la llum quan es barregen, en certs discursos, conductes socials amb la segregació de certes hormones –com és el cas de les meves informants i part de la literatura èmic que llegeixen, p.e.- sinó que també es poden detectar en les metàfores quotidianes que utilitzen i que estructuraren conceptualment les pròpies experiències, tal com mostra el treball de Lakoff i Johnson

³⁷ “¿de quina manera es va fer realitat que les històries d’un grup cultural dominant i amb immens poder convertissin la naturalesa en un sistema laboral, dirigit per la divisió jeràrquica del treball, en que les desigualtats de raça, sexe i classe adquireixen carta de naturalesa com sistemes funcionals d’explotació? ¿Quines van ser les conseqüències per les visions de les vides dels animals i de les persones?” (Haraway, 1991:63).

(1986). Metàfores, com deia, que ens serveixen per a que els nostres conceptes més abstractes cobrin significació a través de relacionar-los metafòricament amb experiències concretes extretes de l'experiència corporal i dels fenòmens naturals. És dins d'aquest marc macro d'anàlisi que es poden entendre millor els discursos biologicistes i el seu ús en base a estratègies socials. En base a la significació de les pròpies pràctiques, del cos i del món. És a dir; tant en el nivell dels "sabers pràctics" com en el de les "representacions simbòliques". Tant quan es legitima una pràctica a partir d'aquests discursos híbrids i/o metafòrics com quan, en una estratègia de purificació, es critica justament l'existència i ús dels mateixos com a *essencialitzadors* i *naturalitzadors*.

En paral·lel, com indicava, sorgeix una altra qüestió, aquesta aparent divisió (natura/cultura), ¿com es pot relacionar amb la concepció de persona, amb la concepció de la seva "naturalesa", que a Occident es correspon amb les diferents visions o versions de l'individu abans esmentades? O dit d'una altra manera, ¿aquesta divisió ha anat de la mà del sorgiment de l'individualisme, de la nostra concepció del que és la "natura" humana i no-humana? Descola (2005), ofereix un marc teòric sobre la concepció de "natura", una genealogia i especialment, una estructura d'aquesta divisió conceptual, però no real, que va produir la Modernitat. Per l'antropòleg, la visió d'una "mateixa natura" es va acabar uns decennis abans de la mort de Montaigne, quan "la natura va deixar de ser un dispositiu unificant de les coses més disperses per esdevenir un domini d'objectes regit per lleis autònomes, teló de fons on l'arbitrarietat de les activitats humanes es podia desplegar amb tota la seva seductora brillantor" (Descola 2005:9). Sorgia una nova cosmologia -"prodigiosa invenció col·lectiva" (ibid)- que oferia un nou marc sense precedents pel desenvolupament del pensament científic que nosaltres coneixem.

Latour (1994), situa aquesta aparent escissió en una Constitució Moderna que, representada pel conflicte entre Boyle i Hobbes, inventa una separació entre el poder científic encarregat de representar les coses i el poder polític encarregat de representar els subjectes. Boyle, que construeix el primer laboratori per trobar les lleis (divines) en la natura i Hobbes que, amb el *Leviatán* (1971 [1651]), proclama una

unificació del cos polític on el sobirà, creat per un contracte de càlcul matemàtic, és un representant de la multitud. Per l'autor, des d'aquests dos posicionaments on el coneixement és poder, la confrontació entre Boyle i Hobbes està servida. Un cop Hobbes (1971 [1651]) ha reduït i edificat el cos polític apareix una corrent científica que pot fer perillar aquesta unió, "alguns gentilhomes proclamen posseir una opinió diferent, dins de l'espai tancat, el laboratori, sobre el qual l'Estat no exerceix cap control" (Íbidem:32). No obstant, en els escrits tant de Hobbes (1971 [1651]) com de Boyle, es segueix barrejant "natura" i "cultura". Per Latour (1994), Hobbes refà amb *El Leviatán* (1971 [1651]) la física, la teologia, la psicologia, el dret, l'exegesi bíblica i la ciència política mentre que Boyle torna a dissenyar la retòrica científica, la teologia, la política científica, la ciència política i l'hermenèutica dels fets.

Aquesta és per Latour (1994), la paradoxa moderna, si nosaltres considerem als híbrids només fem que veure barreges de natura i cultura, si considerem el treball de purificació estem davant d'una separació total entre natura i cultura. Com tota Constitució, per l'autor, aquesta té les seves garanties que es construeixen com a paradoxes. La primera paradoxa és que el poder natural -que permet parlar a la natura en laboratoris on se la fabrica- ofereix la garantia de que no són els homes qui creen la natura, ella existeix de forma independent i nosaltres només en descobrim els secrets. Obviant el fet paradoxal de que, aquesta natura, està justament construïda "artificialment" en laboratoris que la recreen. La segona paradoxa és que el poder polític ofereix la garantia de que són els homes, i només ells, els únics que construeixen la societat i que decideixen lliurement el seu destí. Paradoxalment, la societat també es representa com que no és fruit de la nostre construcció, ella és transcendent i ens excedeix infinitament. Aquestes dues garanties, segueix l'autor, no es poden prendre separatament sinó que són dues cares de la mateixa moneda, es sustenten mútuament i es fan el contrapès, "elles no són res més que les dues branques d'un mateix governament" (Latour, 1994:48). En resum, la primera garantia es basa doncs en què, encara que nosaltres construïm la natura és com si no la construïssim, la segona seria que encara que no construïm la societat és com si ho féssim. S'uneixen les dues en una tercera: natura i cultura han d'estar absolutament

diferenciades, el treball de purificació ha d'estar absolutament diferenciat del treball de mediació. Justament són aquestes paradoxes de les garanties les que legitimen la Constitució Moderna, al poder ser tant una cosa i l'altra al mateix temps i que, no obstant, es presenten com que només en poden ser una de sola. L'eficàcia d'un símbol, tal i com deia Turner (1980), es troba en que conté, també, al seu contrari.

Aquesta nova cosmologia dualista es situava en una posició d'asimetria (Descola, 2005; Latour 1994) respecte a les altres cultures i societats que "barrejaven" visiblement la natura i la cultura, sense aquests processos de purificació. Asimetria moderna respecte els altres pobles que amagava el propi etnocentrisme darrera d'un "enfocament racional de coneixements on les pròpies errades esdevenen imperceptibles" (Descola 2005:10). Asimetria provocada perquè la nostra repartició dels éssers i de les coses, sorgida i emparada en el nostre pensament científic, va esdevenir la norma on res podia eximir-se. L'antropologia, seguint aquesta obra magistral de la filosofia, neix d'aquesta reducció de la multitud d'existències a dos ordres de realitat heterogenis que fonamenta la garantia d'universalitat. En l'estudi etnogràfic, per Descola (2005), la categorització de les altres cultures a partir de la nostra distinció entre natura/cultura les converteix en menys formidables alhora que fa més suportable la seva contingència al descartar aquestes pràctiques com respostes «igualmente singulars al desafiament comú de disciplinar i aprofitar el potencial biofísic del cos i el medi ambient» (Descola 2005 :10).

Aquesta divisió, aquest *Grand Partage*, es mostra a través de la visió -o la creença- de l'autonomia de diferents aspectes interrelacionats: l'autonomia del paisatge, de la *phusis*, de la Creació i de la cultura. En suma, de l'aparent autonomia dels dualismes i els móns, que recorda l'autonomia de la persona reflectida en la cosmovisió individualista i que al mateix oculta, o deixa en segon pla, les interdependències. Norbert Elias (1989) també esmenta la separació artificial i científica de natura i cultura en el seu assaig sobre el temps. Distinció que, al seu entendre, dificulta la comprensió del temps al veure'l com una realitat externa, un "objecte" o "substància" d'existència independent, i no com a un símbol, un mecanisme de regulació d'activitat humanes de caràcter coactiu en el pla social. La

referència al temps, en aquest context, es deu a la distinció que moltes de les informants fan respecte el temps organitzatiu del rellotge i el temps viscut com a relació i vivència. Distincions que també posen en joc el conceptes del temps que Evans-Pritchard (1977) va extreure respecte als Nuer. Aquests dos autors em donen també un marc teòric per entendre aquestes diferents conceptualitzacions i percepcions del temps en el context concret de la meua etnografia.

Tant Descola (2005) com Latour (1994) esmenten que a la pràctica els “moderns” mai s’han conformat en la distinció radical que funda la seva representació del món. Per Latour (1994), després de la revolució mecanicista del s. XVII, l’activitat científica i tècnica no haurà deixat de crear barreges entre natura i cultura en xarxes de coneixement cada cop més complexes on els objectes i els homes, els efectes materials i les convencions socials estaran en relació de “traducció” i “mediació” mútua. La proliferació de realitats mixtes, híbrids entre natura i cultura, estarà alhora en constant procés de purificació a través de les ciències, on es tallarà o la part social/cultural o la part natural que constitueix la realitat. L’única distinció amb els *pre-moderns*, seria doncs, la presència d’una constitució dualista destinada a fer més fàcil i eficaç la producció d’aquests híbrids ocultant les condicions sobre les que es formen.

Per Descola (2005), que aquest dualisme sigui una màscara per una pràctica que el contradia, no elimina la seva funció rectora dins l’organització de les ciències ni esborra el fet que l’antropologia s’inspira en aquesta oposició en l’estudi tant de la pròpia societat com en la dels altres pobles. Les lactàncies i maternitats que he pretès estudiar són un exemple d’aquestes imbricacions, d’aquests híbrids particulars entre natura i cultura. És justament el caràcter híbrid dels seus arguments naturals/culturals els que creen una polèmica dins dels feminismes moderns, com posteriorment veure’m, en relació principalment als discursos socials i polítics sobre les hormones i l’instint.

Descola (2005) esmenta l’assaig de Panofsky (1975) per mostrar com, a través de la invenció de la perspectiva, que sorgeix amb la representació pictòrica del paisatge durant la primera meitat del s. XV, s’indueix a una relació nova entre el subjecte i el món. La perspectiva introdueix una nova relació entre el que mira i un

espai que es torna sistemàtic, “on els objectes i els seus intervals no són més que variacions proporcionals d’un *continuum* sense falles” (Descola 2005 :94). La perspectiva esdevé una forma d’objectivar el món, de restituir la cohesió d’un món perfectament unificat dins un espai racional, matemàticament construït que vol escapar del contrast de les percepcions subjectives. Aquesta nova «forma simbòlica» de l’aprehensió del món presenta una paradoxa que Panofsky (1975), citat per Descola (2005), mostra. La perspectiva no deixa de ser un punt de vista subjectiu depenent d’on es col·loqui qui mira i interpreta. Una impressió subjectiva que serveix de punt de partida per la racionalització del món. Una «objectivació d’allò subjectiu» (Descola 2005 :94-95) que provoca un doble efecte. Crear una distància entre l’ésser humà i el món, vistos com autònoms, al mateix temps que aquest ésser humà s’erigeix com el mestre absolut de la organització de l’exterior. Institueix el domini de la representació, la possibilitat d’un cara a cara amb el món, “que esdevindrà característic de la ideologia moderna” (Íbidem).

L’autonomia del paisatge i la paradoxa de la construcció de la perspectiva -vista com objectiva però sent subjectiva ja que depèn del punt on un es situï l’observador- es pot utilitzar com a símbol del que representa la divisió natura/cultura en altres àmbits. Aquesta nova manera de representar el medi ambient humà des de l’exterioritat és indissociable del “moviment de *mathématisation de l’espace* que realitza durant el mateix període la geometria, la física i l’òptica, i del descentrament cosmològic copernicà de la *rex extensa* de Descartes” (Descola, 2005:96). La dimensió tècnica de *l’objectivació d’allò real* és essencial dins la revolució mecanicista del s.XVII que veu el món a la imatge d’una màquina on les seves peces poden ser desmuntades pels savis i es deixa de veure el món com una totalitat composta per humans i no humans dotat d’una significació intrínseca degut a la creació divina.

Aquesta mecanització del món i la natura, dels cossos, també ha estat esmentada per Foucault a *Vigilar i Castigar* (1982), amb el sorgiment de *l’homme màquina* i la creació de la *psy* que introdueixen la disciplina com a tècnica de poder. També Holland-Cunz (1994) esmenta la construcció d’un concepte hegemònic de natura que respon a una visió cartesiana de la mateixa i que «compreu la naturalesa

como estàtica, passiva, unidimensional, mecanicista, fragmentada en sí mateixa, inferior i definida com a quelcom deslligat del ésser humà. En aquesta concepció, «“la ruptura dins de la naturalesa” constitueix el problema fonamental» (Holland-Cunz, 1994:246). Per l'autora, tanmateix, han existint sempre visions diferents a aquesta natura “mecanitzada” hegemònica, que ella descriu com les veus silenciades, i on la natura enlloc de ser vista des de la materialitat, la productivitat i l'historicitat se l'ha vist des de la mutualitat, la societat i l'espiritualitat. En la construcció social, ideològica i tècnica de la natura, l'autonomia dels diferents dominis es guanya, per Descola, al preu d'una “amnèsia de les condicions de la seva objectivació” (Descola 2005:97-98). A l'igual que la construcció ideològica de l'autonomia de l'individu es guanya, com s'ha vist, a partir d'una amnèsia sobre la seva interdependència social, biològica i amb el medi ambient.

Unida a l'autonomia del paisatge i al seu impacte amb la divisió occidental entre cultura i natura, apareix la invenció de l'autonomia de la *phusis*. La *phusis*, mot grec per definir les propietats d'una planta³⁸, serà utilitzada més tard per Aristòtil aplicant-ho a tot el conjunt dels éssers vivents: «tot ésser es defineix per la seva natura, concebuda a la vegada com a principi, com a causa i com a substància» (Descola 2005 :100). S'introdueix, per tant, un principi d'individuació. La natura pròpia de cada cosa, que és única i diferenciadora, és la que dóna identitat a cada element o ésser natural. La natura es representa com “una cosa en sí mateixa”, amb les seves propietats que la diferencien, la distingeixen de la resta de natura i li atribueixen identitat.

Principi, causa i substància són factors que distingeixen, per individuació, les diferències entre natures no humanes i natura humana i, també, entre diferents natures no humanes, entre diferents espècies naturals. Segons Descola (2005) tot el treball de les categoritzacions i classificacions zoològiques i botàniques respon a aquesta individuació de la natura no humana. La individuació també s'exerceix, en el marc de la meua recerca, sobre els aspectes naturals o biològics de la llet humana. En la literatura èmic, tant científica com la produïda per mares a través dels seus *blogs*, i

³⁸ S'utilitzava en sentit restret per referir-se allò que produïa el desenvolupament d'un vegetal i caracteritzava la seva “natura” particular

en alguns discursos de les mateixes, apareix la idea de que la llet humana -que és una llet viva, un organisme viu,- canvia i s'adapta a les necessitats de cada infant depenent de cada moment. La llet humana és diferent per a cada nadó, depenent també de la naturalesa de la pròpia mare que li passa els seus propis anticossos.

De la idea existent en la mitologia grega, on la *dikè* –la Justícia- era un efecte de la benevolència divina, d'una natura humana totalment diferent a les altres espècies vives que es devoraven entre sí, es van anant desplaçant les explicacions mítiques dels primers filòsofs a la idea de les causes pròpies de cada fenomen per la seva particular natura (Descola, 2005), individuand aquesta. En resum, introduint-se la idea de que el cosmos és explicable segons lleis a descobrir on no hi ha lloc a l'arbitri diví ni a les supersticions. Aristòtil sistematitza l'objecte d'estudi emergent, en traça els límits, defineix les propietats, instaura els principis de funcionament. L'objectivació de la natura s'inspira en l'organització política i les lleis que la regeixen realitzant-se però, una projecció a l'inversa: es veu la *Cité*, la societat, com la que es conforma a les normes de la *phusis* i que reproduïx la jerarquia natural. *Phusis* i *nomos*, natura i lleis, esdevenen inseparables. Dins del règim ontològic particular d'aquestes entitats que existeixen *per natura*, Aristòtil dona un fonament teòric a unes de les significacions predominants del mot *natura*: el principi que produeix el desenvolupament d'un ésser contenint en sí mateix la font del seu moviment i del seu repòs, principi que el porta a realitzar-se segons una certa tipologia. Descripció que recorda un dels principis de la idea de *individu*, aquest ésser que té en sí mateix el potencial que el defineix i el fa ser en base a la seva naturalesa preexistent.

Aquesta visió emergent de la *natura*, permet classificar els éssers a partir de les variacions dels trets que posseeixen en comú amb altres éssers dins la que es considera com la mateixa forma de vida. Al mateix temps, aquesta "mateixa forma" de vida es classificada pels òrgans especialitzats que li serveixen per realitzar una funció vital: locomoció, reproducció, alimentació o respiració. Aquesta classificació per composició i divisió -que es fonamenta en aquesta visió de la natura particular de cada ésser-, té la finalitat de construir un sistema de natura on les espècies estan desconnectades dels seus habitats particulars, descontextualitzades, i despullades de

les seves significacions simbòliques a les que se les havia lligat. Se les dota d'un altre simbolisme de tipus causal. Aristòtil fa sorgir un domini d'objectes originals que serà el que doni a Occident els seus trets singulars.

No obstant, per a arribar a la idea de natura tal i com la coneixem, es necessari per Descola (2005), un segona operació de purificació: que els humans esdevinguin exteriors i superiors a la natura. Caldrà introduir *l'autonomia de la Creació*. El cristianisme dóna aquest segon gir amb la doble idea d'una transcendència de l'home i un univers tret del no res per voluntat divina. Per Latour (1994), el que permet la creació del laboratori a l'època de Boyle és la idea de que, a l'igual que Déu crea la natura amb unes lleis divines, l'home pot crear aquesta natura en laboratoris per veure aquestes lleis. La Creació porta testimoni de l'obra divina, de la seva existència, però les seves obres no es poden confondre amb Ell ni les bondats de la natura poden ser apreciades per sí mateixes, elles procedeixen de Déu però Déu no hi és present. L'home també ha estat creat per Déu, com acte i mite fundador de la humanitat, però no forma part de la natura igual que els altres, no és un element més, esdevé transcendent en el món físic. És part de la natura però amb una altra natura. En aquests sentit Latour (1994) mostra quina és la quarta garantia de la Constitució Moderna, la del Déu esborrat.

Es reinventa la espiritualitat posant a Déu a l'interior sense que ell pugui intervenir en res exterior³⁹. Un Déu absent a l'exterior que es porta a l'interior. L'individu convertit en Déu, com esmentava Durkheim (1968). Tres parelles de transcendència i immanència que, per Latour (1994), han garantit l'èxit i fracàs final de la modernitat: "No hem fet la natura, fem la societat; Nosaltres fem la natura, no fem la societat; nosaltres no hem fet ni l'una ni l'altre, Déu ha tot fet; Déu no ha fet res, nosaltres ho hem fet tot" (Latour 1994:52). Les quatre garanties es sustenten una a l'altra impedit, per una part, les contaminacions i per l'altre permetent la seva

³⁹ "una religió tota individual i tota espiritual permetia de criticar l'empresa de la ciència i aquella de la societat, sense que per això s'obligués a fer present a Déu ni dins d'una ni de l'altre. Esdevenia possible pels moderns de ser a la vegada laics i pius. La garantia constitucional no era pas donada per un Déu suprem sinó per un Déu absent" (Latour 1994:52).

alternança, tot ocultant les visibles contradiccions, invisibilitzant el treball de mediació entre aquestes categories construïdes.

En el fet que la natura sigui una creació de Déu, l'exterioritat del món adquireix característiques manifestes a través de la metàfora de que la natura és un llibre: "la natura, amb tota la seva diversitat i harmonia, és com un llibre on es pot desxifrar el testimoni de la creació divina" (Descola 2005:104). És la síntesis de la unitat de la natura combinada amb l'exegesi bíblica sobre els elements de la física grega, sobretot a partir del s.XII, on es redescobreix a Aristòtil. La natura com un llibre és una de les primeres formulacions occidentals de que aquesta natura és una evidència on cap poble, per salvatge que sigui, no en podrà deixar d'apreciar la unitat. S'alimenta així la teologia natural i l'ètica ecològica cristiana. Idea de que l'intel·lecte de Déu està en la natura i que s'uneix a la idea aristotèlica de que la natura no fa res per atzar. Idea teleològica on tot testimonia que les formes i processos naturals són els més adaptats a les noves funcions, com asseguren les defensores de la lactància.

La idea del intel·lecte de Déu es pot relacionar amb la idea que, des de certes corrents no hegemòniques, ens arriba de la natura com dotada de raó i lògica pròpia lligades, més que a unes lleis a una espiritualitat, un continu natural entre natura i home. Holland-Cunz recull exemples d'aquestes visions heterogènies entre sí. Per una part, per ella, «la afirmació de Kropotkin (1920 [1902]) de que la intel·ligència és una qualitat essencialment social, val tant per la naturalesa humana com per l'extra humana, a las quals se les atribueix per igual societat i intel·lecte. El que comunament apareix teòricament tractat com adscripció humana autoafirmativa –societat i intel·ligència- deixa de ser en aquest lloc de les meves reflexions una característica de diferenciació entre l'espècie de l'ésser humà i les altres, i apareix per primera vegada com comú a tot allò viu (...) l'esperit social fonamenta la subjectivitat natural i crea, a la vegada, un lligam entre les espècies" (Holland-Cunz, 1994:219). Per altra part, per altres autors, com Fichte "l'ésser humà és la naturalesa que ha cobrat consciència de si mateixa, que nosaltres representem com una densificació d'esperit en la que s'articula la capacitat inherent i latent de la naturalesa de l'autoreflexió" (Holland-Cunz, 1994:229). Per la mateixa autora existeixen altres veus que, des de posicions

ecologistes, veuen la natura sense teleologia, com Bookchin (1974) i Marcuse (1972 [1969]), ja que la natura no és veu des del punt de vista de la seva utilitat sinó com subjecte de ple dret.

Per Descola (2005), durant L'Edat Mitjana, la transcendència divina, la singularitat de l'home i l'exterioritat del món donen totes les peces perquè l'Edat Clàssica inventi la natura tal i com la coneixem. L'emergència de la cosmologia moderna resulta, per l'autor, del complex procés on es barreja indistriablement l'evolució de la sensibilitat estètica i les tècniques pictòriques que expandeixen els límits del món, el progrés en les arts mecàniques i el domini que autoritzava a intervenir sobre el medi. Fets que possibilitaven el passatge d'un coneixement basat sobre interpretacions de les similituds a una ciència universal de l'ordre i de la mesura. Tots aquests factors permeten l'edificació d'una física matemàtica i també d'una història natural i una gramàtica general. Descola (2005) cita a Merleau-Ponty (1994) en el sentit en que no són les descobertes científiques qui han provocat el canvi de la idea de natura sinó que és el canvi en la idea de natura el que ha permès aquestes descobertes. En aquest sentit, i tornant a Laqueur (1994), seria el mateix que ell deia en relació a la manera de veure els cossos on era la ideologia sobre la indiferenciació dels sexes –model de sexe únic- o la posterior ideologia de la seva diferenciació, el que determinava el que es veia.

Descola (2005) destaca, en la genealogia d'aquesta nova cosmologia natural que, al costat de Bacon, Descartes o Spinoza rebutjant la il·lusió d'una natura intencional, una corrent més discreta segueix "enganxada" a conviccions finalistes. Kepler, Boyle i Leibniz són els defensors d'aquesta visió de la natura com a totalitat i unitats equilibrades. Els segueixen Buffon, Alexandre von Humboldt i Darwin (1909 [1871])⁴⁰. Aquesta filiació, per Descola (2005), ha contribuït a les orientacions

⁴⁰ Darwin (1909 [1871]), al mateix temps que parlava de la supervivència del més fort com a part consubstancial de l'evolució també esmentava la importància de la cooperació natural, les formes de "mutualisme" i "simbiosis" que permetin justament aquesta evolució, tal com esmenta Holland-Cunz (1994) a *Ecofeminismos*.

teleològiques d'una certa biologia contemporània marcada per una visió quasi providencial de l'adaptació dels organismes o de l'homeòstasi dels sistemes.

Aquesta noció de natura hegemònica és indissociable, per Descola (2005), de la idea de natura humana. La natura humana, escindida i vinculada a la idea d'individu, establia aquest punt fix on poder aprehesar els mecanismes i les regulacions de la natura. Per Descola (2005), això també ve demostrat per Foucault (1966) quan diu com aquests dos conceptes funcionen acoblats l'un amb l'altre per assegurar el lloc recíproc de dues representacions durant aquesta època. Per una part, la imaginació com un poder atribuït a l'esperit que permet de reconstituir l'ordre a partir de les impressions subjectives. Per l'altre, la semblança, aquesta propietat que tenen les coses d'oferir al pensament tot un camp de similituds a penes perfilades sobre el fons de les quals pot imposar el coneixement el seu treball de donar forma (Foucault, 1966:85). De la idea de Rousseau reflectida en el contracte social, que legitima la societat com la suma d'individus particulars mútuament obligats per una convenció, a la visió orgànica de la societat de Durkheim (1967 [1893]), Descola (2005) veu, només, una diferència de grau. Per l'antropòleg, és durant el s. XIX que la societat es comença a veure com una totalitat organitzada, com un organisme viu.

L'anvers de l'autonomia de la natura és l'autonomia de la cultura. Concepte que té i ha tingut moltes acceptacions, recordant l'inventariat crític realitzat per Kroeber i Kluckhohn on ja al 1952 recollen 164 accepcions d'aquest concepte. La noció de Tylor (1871) és la fundadora de la primera antropologia, on la cultura és definida com un agregat de sabers i tècniques, veient-se com distintiva de la condició humana i no separada del concepte de civilització. Per Descola (2005), no obstant, el concepte pròpiament antropològic de cultura apareix més tard, com una reacció crítica cap la primera antropologia evolucionista, de la mà de les etnografies de Franz Boas i amb la idea de que "cada poble constitueix una configuració única i coherent de trets materials i intel·lectuals sancionats per la tradició, típics d'un cert mode de vida, arrelats dins de categories singulars d'una llengua i responsable de les especificitats dels comportaments individuals i col·lectius dels seus membres" (Descola 2005:111).

Apareix la idea de cultura al plural, com realitzacions particulars i no com un atribut de l'humanitat; el relativisme comença a ser la base de la corrent antropològica nord-americana. Mentre que en l'antropologia francesa i anglesa la cultura continua sent un atribut universal, tot i que tingui diverses expressions, degut a la influència de l'escola durkhemiana que s'acull a la noció de societat per reomplir la funció cultural i unida a la idea de Lévi-Strauss (1969) de trobar l'ordre dels ordres. Segueix la intenció antropològica de descobrir, en la condició humana, les regularitats i invariacions –allò universal- que subjau en la multiplicitat de les manifestacions singulars. Per Descola (2005), és la idea holística de cultura en la seva gènesi alemanya⁴¹ i nord-americana qui permet, en raó d'un treball de purificació epistemològica que la converteix en irreductible, que la idea de cultura conquereix així la seva autonomia *vis-a-vis* amb les altres realitats naturals. Aquesta purificació remet a la idea de Rickert (1997), mencionada també per Descola, on és possible la segmentació en dominis discrets del *continuum* de la realitat a través, i en funció, dels modes de coneixement que li apliquem i de les característiques que nosaltres atribuïm a aquesta realitat a partir d'operacions de selecció: “el món esdevé natura quan nosaltres el mirem sota l'aspecte de l'universal, esdevé Història quan l'examinem sota les especificitats del particular i l'individual” (Descola 2005:116).

La clarificació del món que ve de la mà d'aquestes dues operacions es paga, per Descola (2005), amb una separació epistemològica que implica dos camps d'investigació i dos modes de coneixement heterogenis: la generalització típica de les Ciències Naturals i l'individualització de les Ciències de la Cultura. Processos d'hibridació i purificació del *continuum* de la realitat on es realitzen escissions continues que oculten el fet d'una natura incrustada en la cultura i a l'inversa. Com diu l'autor, la oposició natura-cultura no està en les coses sinó construïda per tot l'aparell científic que les permet discriminar i on la distinció epistemològica, que no real, de la oposició cultura-natura es troba a la base de la divisió de les ciències particulars. Oposició construïda que es fa cada cop més eficaç al legitimar-se les Ciències Socials a

⁴¹ Descola fa referència a la influència alemanya en l'antropologia nord-americana del concepte de *Volksgeist* on l'accent teleològic es desplaça de la idea de progrés o evolució dels costums al pressupòsit de que cada cultura tendeix a la conservació i perpetuació del seu “esperit com a poble”.

través de l'empirisme, començant a aportar proves per aquesta legitimació a través de la recollecció de dades positivistes.

Al s.XX l'objecte antropològic es desplega en l'estudi de les realitats culturals en tant que s'oposa a l'estudi de les realitats naturals. Les formes extremes mostren les contradiccions on s'ha tancat l'antropologia en raó del postulat de que el món pot ser distribuït en dos tipus de realitats independents. En les postures extremes, "o bé la cultura està determinada per la naturalesa, ja que està feta de gens, dels instints, de les xarxes neuronals o de limitacions geogràfiques, o bé la naturalesa pren forma i rellevància com un reservori potencial de signes i símbols que la cultura tracta d'extreure" (Descola 2005:120). Aquestes posicions extremes es troben sovint en la interpretació de les lactàncies i les maternitats en la mesura en que es veuen determinada pels instints, les hormones o els neurotransmissors o, pel contrari, es veuen com una pura construcció social i cultural que és independent de processos fisiològics.

Per tant, en els extrems es troben o bé una mirada de determinisme sociobiològic o una visió en excés (de)constructivista. Per Descola (2005) i Latour (1994), contra l'ús analògic de la parella "natura nurant" o "natura naturans" alguns poden objectar que els termes d'aquesta distinció, entre la natura construïda i la natura donada, són mútuament excloents, sense possibilitats de vies intermèdies o es pot intentar de trobar altres vies. Un recurs dialèctic que ens permeti escapar de la confrontació dels dos dogmatismes. No obstant, sobre l'eix d'una cultura totalment natural o una natura totalment cultural no es podrà trobar aquest equilibri perquè es seguirà basant en un dels dos pols d'aquest dualisme. La present tesis, tot i amb el perill de perdre's, vol ser un intent de recórrer un camí on natura i cultura es parlen i signifiquen mútuament. En aquest sentit, Latour (1994) aposta per una antropologia que escapi de l'oposició natura-cultura i d'un dualisme que, en extrapolar a la resta de societats la nostra visió de les lleis de la naturalesa, parteix d'una asimetria que dificulta la comparació transcultural en els mateixos termes d'horitzontalitat.

Com hem vist, malgrat el treball d'ocultació que fa la Constitució Moderna esmentada per Latour (1994), les xarxes de coneixement són a la vegada "reals com la

natura, narrats com els discursos, col·lectius com la societat” (Latour, 1994:15). Per tant, l’antropòleg, per acabar amb l’asimetria que provoca el nostre dualisme al ser exportat a altres contextos i prendre’s etnocèntricament com l’escala de referència, proposa estudiar les nostres societats i cultures com estudiariem aquelles llunyanes a través de “tractar sense crisis i sense crítica el teixit sense costures de les natures-cultures”. Per l’antropòleg, és justament l’antropologia qui pot desfer el nus gordià de la Modernitat.

Per la seva part, Descola (2005) proposa, en aquest sentit, no fer distincions estrictes entorn els sabers pràctics i les representacions simbòliques i estudiar la dimensió simbòlica de les nostres accions en el món com un mitjà entre altres que permet veure, en la trama de les coses, certs camins més constants del que semblen. Deixant de veure en la dimensió simbòlica, tant en grups subalterns presents a les nostres societats com especialment en altres pobles, “supersticions” visibles o clandestines que s’articulen de forma més o menys raonables a un sistema de coneixements positius construïts per les diferents ciències. Per l’autor, abandonar el dualisme natura-cultura no pressuposa caure en un relativisme absolut ni una tornada a formes de pensament caducs, sinó que parteix de la idea de que és possible “reflexionar sobre la diversitat de les costums del món sense cedir a la fascinació del singular ni a l’anatema contra les ciències positives” (Descola 2005:128). La proposta és superar aquest dualisme tant en l’estudi d’altres realitats socioculturals com en la pròpia societat i, al igual que Latour (1994), “situar el nostre exotisme com un cas particular al si d’una gramàtica general de les cosmologies” (Descola 2005:131), enloc de “continuar donant a la nostra visió del món un valor de patró per jutjar la manera en que milers d’altres civilitzacions s’han pogut formar com un obscur pressentiment” (íbidem).

2.3. Les explicacions simbòliques naturalistes en el context de les lactàncies maternes de llarga duració social i la *Criança Natural*

He tractat de mostrar com la natura ha estat vista com escindida en processos de purificació i unida o incrustada en processos d'hibridació, ocultant-se els processos de mediació entre els dos àmbits. Diferents corrents feminismes han fet, respecte a la maternitat i a la natura, aquests processos de purificació –(de)constructivisme- i de hibridació –naturalització o humanització de la natura-. El feminisme de la igualtat o feminisme il·lustrat ha fet la tasca de la purificació, deconstruint vinculacions entre natura, biologia i maternitat. Fins el punt, no obstant, que algunes crítiques els hi recorden que s'han oblidat de l'existència dels cossos i de certs processos fisiològics concrets. Per altre costat, el feminisme cultural –o de la diferència- i l'ecofeminisme, han fet la tasca de les hibridacions entre natura, biologia i maternitat, reivindicant l'experiència diferenciada dels cossos sexuats davant la maternitat. Revaloritzant, al mateix temps, el paper de la cura. Situant-les al centre del manteniment de la Vida i oposant-les a la lògica capitalista de producció i consum.

Sota aquest gresol ideològic, resultat de la modernitat i la postmodernitat, és important veure com s'usen de forma estratègica els discursos biologicistes en les diverses criances de les meves informants, en la literatura èmic i en les diferents corrents crítiques feministes tenint en compte aquests processos de hibridació, purificació, mediació i l'ús de les metàfores que les evidencien. I com aquests discursos biologicistes donen una particular significació a les criances, a les seves pràctiques i a la societat on s'insereixen. Com he anat esmentant, en aquests estils de criança, que no és un model homogeni, existeix una forta tendència cap a un cert tipus d'explicacions *naturalistes* i *biologicistes* entorn a la maternitat i a la naturalesa dels nadons. No totes les mares informants recorren a aquestes explicacions però sí que és un discurs molt recurrent en major o menor grau i també amb un pes important en gran part de la literatura de referència d'aquestes mares. Un biologicisme que s'apropa, o es vol

sostenir, que no sempre, en un cert misticisme⁴² i romanticisme però també en certes vessants científiques actuals com la neurociència, la neurobiologia o l'epigenètica.

Dins d'aquestes explicacions biologicistes es recalca la naturalesa mamífer de l'ésser humà i la importància de l'instint i de les hormones dins l'al·letament i la criança. "La humanitat és mamífer" es consolida com una metàfora estructural, tal com les conceptualitzaven Lakoff i Johnson (1986), on és dissol, en aquesta metàfora, el tret diferencial de la humanitat respecte a la natura. Com en deia una informant, ella s'havia sentit afalagada quan la seva cap li havia dit que li demanava consells de criança: «ella me dijo que me preguntava a mi, "porque tú eres muy animal". Me sentí halagada por eso. Para mi no es un insulto, es uno de los mejores halagos». Aquesta visió biologicista per una part fa visibles els híbrids naturals-culturals de la nostra societat i al mateix temps ens recorda les concepcions que Osborne (1993) recull del feminisme cultural i "la seva forma de definir la naturalesa de la dona en vistes de que és mare, nodridora i salvadora" (1993:44). El feminisme cultural és una corrent del feminisme radical que neix al EEUU com a postura crítica davant de l'anomenada "revolució sexual" i que, per Osborne (1993), parteix d'un feminisme de la diferència "essencial" entre homes=agressius i dones=nodridores.

Com a petit incís respecte els feminismes, segons la genealogia que Osborne (1993) exposa dels mateixos, existeix un feminisme de "primera onada" que té el seu naixement amb l'Il·lustració. En aquesta primera onada també s'inclou el feminisme lliberal sufragista que s'inicia a finals del s.XIX i reclama la igualtat jurídica. La Segona Onada Feminista, als EEUU, es refereix a un període que va des dels inicis dels anys seixanta del s. XX fins a finals dels 70. Aquesta segona onada tenia un gran repertori de temes on exercien la mirada crítica com la desigualtat *de facto*, la sexualitat, la família, el treball i els drets reproductius⁴³. Del feminisme radical dels 70 sorgeix el feminisme cultural o de la diferència i posteriorment, lligat al mateix, l'ecofeminisme. El

⁴² El terme misticisme no l'uso en forma penyorativa sinó en la seva vessant d'espiritualitat.

⁴³ Osborne (1993) recopila part d'aquesta genealogia a través dels debats feministes dels 80-90 a EEUU entorn de la "revolució sexual" i la pornografia i les diverses, a vegades antagòniques, posicions feministes: l'anti-pornografia i l'anti-anti-pornografia.

feminisme de la igualtat o feminisme il·lustrat s'emmarcaria dins la Segona Onada feminista dels anys 60 i 70 i la seva precursora seria Simone de Beauvoir (1949).

Osborne (1993) també recalca les connexions entre certes feministes culturals i la sociobiologia dels anys 70 del passat segle. En aquest sentit, esmenta que la destacada feminista nord-americana Alice Rossi: "assenyala que les hormones femenines ens doten d'unes qualitats nutrícies tals que justifiquen la dedicació exclusiva de les dones a la maternitat" (Rossi, 1977:44). Haraway (1995) realitza, per la seva part, una genealogia de com la sociobiologia s'ha construït sobre patrons androcèntrics i capitalistes i reclama, i tal com ja he mencionat, la necessitat d'una relectura de la biologia des de paràmetres feministes. Per aquesta autora, les feministes contemporànies no només han de deconstruir ideològicament la construcció hegemònica i androcèntrica de la Biologia com a ciència, sinó aportar mirades diferents sobre la mateixa. S'ha de perdre la por, segons ella, a la biologia i acceptar el caràcter *cyborg* de les construccions actuals de les persones. Un caràcter *cyborg* que no només és una reinvenió de la naturalesa -o de l'acceptació d'híbrids naturals i culturals particulars contra hegemònics-, sinó una construcció de la persona/individu a tres nivells: al nivell de la biologia, de l'ésser social i de les màquines. En les seves paraules: "¿Seran els *cyborgs* –o les oposicions binaries, o la visió tecnològica- capaces de suggerir que les coses que moltes feministes més han temut puguin i hagin de ser refetes i posades de nou a maniobrar per la vida i no per la mort?" (Haraway, 1995:67). Es pregunta com es poden "desenvolupar pràctiques de lectura i escriptura, així com altres classes de treball polític, per seguir pugnant per les formes materials i pels significats de la naturalesa i l'experiència" (Íbidem). Pràctiques polítiques que ens portin a una apreciació de la naturalesa dels simis, del *Cyborgs* i de les dones des d'una realitat inadequada però massa present a una altra situació possible però massa absent. Una naturalesa que s'ha d'apreciar com construïda, artefàctica i històricament practicable.

Així doncs, tot i el perill que ha comportant el biologisme en el seu paper d'essencialitzar a les dones i mostrar-les com a una dona única, que perd la seva individualitat, i que queda adscrita al seu destí de mare, Osborne (1993) també

assenyala, citant a Harding (1986), que “s’ha de «perdre la por» als factors biològics, doncs si hi ha quelcom que queda de manifest és l’absoluta plasticitat de les identitats, pràctiques i desitjos (sexuals) davant a una concepció determinista que subratlla exclusivament la rigidesa del pes de la biologia” (Osborne 1993:55). El mateix es podria dir de la de les identitats, pràctiques i desitjos maternals (i paternals) que, com deia al principi, mostren una gran plasticitat. Caldria veure, etnogràficament, si tot i que les meves informants tenen discursos biologicistes aquests condueixen a visions exclusivistes i essencialistes de la maternitat i des de quines significacions pròpies. Ja que, tal com la mateixa Osborne recalca: “les relacions que establím es troben carregades del significat que nosaltres mateixos els hi concedim d’acord amb un context que, en major o menor mesura, nosaltres manipulem i interpretem” (Osborne, 1993:52). Per tant, una mateixa paraula o concepte pot tenir significacions molt diverses depenent de qui les utilitzi i en el context i els objectius en que les utilitzi.

El mateix que hem vist que passava amb el concepte d’individualisme es pot aplicar a altres conceptes com “natura” i “instint”, que el seu significat canvia depenent de l’ús que se li vulgui donar en un context determinat. Funcionen com *caixons de sastre* en forma de metàfores i símbols. De nou, com esmentava Turner (1980), la eficàcia d’un símbol rau en la mesura que expressa i conté allò que simbolitza i també el seu contrari. I a l’igual que el concepte *individualisme*, el de natura també ha sofert canvis històrics i contextuals, no existint una definició unívoca del que s’entén per naturalesa. Montes (2007), esmenta l’*essencialisme biològic* com un dels únics discursos disponibles per legitimar-se davant certs discursos hegemònics per part de dones que volen tenir un part a casa. Tot i que l’autora no repregui aquesta idea quan parla de les lactàncies -mostrant-se molt crítica amb elles-, jo em plantejo que aquests discursos biologicistes envers la lactància segueixen sent una forma de resistència enfront certs discursos hegemònics i una manera de justificar l’autonomia en el criar.

Cal tenir en compte, també, que la possibilitat de ser o no ser mare està condicionada per factors estructurals. En aquest sentit, Diana Marre (2009) parla de la *infertilitat estructural*. Aquest concepte fa menció a les dificultats a les que s’enfronten

moltes dones actualment a l'hora de decidir si tenen o no un fill/a: precarietat econòmica, edat d'emancipació dels joves, absència de polítiques públiques.

3.4 Conceptes de naturalesa. La dicotomia natura/cultura i les crítiques feministes

Diferents autores han criticat l'androcentrisme dins de la ciència i les dicotomies que des d'aquesta visió es derivaven com a categories analítiques neutres, quan en el fons eren distincions ideològiques que s'utilitzaven per jerarquitzar una realitat. Osborne (1993) és una de les múltiples autores que cita aquest fet. Per ella, un dels objectius primers de la crítica feminista contemporània es va orientar cap l'"esquema conceptual" de la ciència moderna. Esquema que es basava en un seguit de dualismes concebuts com a oposats. Als "parells home/dona, naturalesa/cultura, privat/públic s'afegeixen els de subjectivitat/objectivitat, passió/raó, cos/ment, concreció/abstracció i tots aquells que en aquesta línia se'ns acudeixin" (Osborne 1993:55). La autora segueix recordant que, per la crítica feminista contemporània, aquesta forma dicotòmica de conceptualitzar el món en dues parts que no es consideraven sobreposades, propiciava una visió essencialista dels sexes on la divisió del treball es desprenia com a "forma natural" de la diferència biològica.

Tal com també indiquen autores com Ganetz (2004), Haraway (1995) *et alter*, s'utilitzaven les suposades lleis biològiques del regne animal, que es miraven des d'una perspectiva androcèntrica, per naturalitzar posteriorment les relacions socials. Per Haraway (1995) "la ciència ha construït la naturalesa com una categoria que facilita la remodelació dels objectes naturals, inclosa la societat" (Haraway, 1995:77). Ganetz (2004) recorre a Bagemihl (1999) quan aquest argumenta que la sexualitat animal i la "formació de la família" s'han interpretat a través d'una ideologia moral humana. És a dir; que els humans primer determinen que és "natural" i després aquest concepte de naturalesa és aplicat a la natura. Posteriorment, aquesta construcció és emprada com a prova, i com un argument, en contra d'allò considerat "antinatural". Com exemples

de “antinaturalitat” construïda posa el fet de la homosexualitat o les dones que no es queden a casa cuidant als fills i les filles. No obstant, els exemples contraris també existeixen a la natura. L'autor remarca que les moltes i freqüents situacions que s'han pres com a “desviacions” –i que no són tals- no s'han fet visibles en les ciències i que la “normalitat” –que no és normalitat-, en canvi, s'ha destacat.

Una altra crítica al paral·lelisme biològic que es fa entre les dones i les femelles dels mamífers és a l'article de psicòloga Marta Martín Esteban (2000), *Buenas, malas madres y no-madres en los primates*, dins el llibre *Las Representaciones de la Maternidad*. L'article, a través de referències a diversos estudis etiològics, mostra la gran plasticitat en les conductes maternals i paternals dels primats que es tradueix en una gran variabilitat tant entre les espècies com dins una mateixa espècie, no podent-se afirmar que existeixi un model “típic”. Per tant, no es podria assimilar la funció materna amb la dels primats, ja que ni en un cas ni en l'altre, aquesta funció és universal. Per altra part, en el mateix llibre apareix l'article de Fernández-Montraveta (2000), *Mitos, realidades y la biología de la maternidad*, on l'autora vol mostrar com la biologia com a ciència: “no té perquè ser determinista, encara que pot convertir-se en un vehicle per la legitimació del determinisme, igual que pot ocórrer amb la cultura” (Fernández-Montraveta 2000:15).

Per l'autora, el prejudici biològicament sustentat de que les dones estiguem més dominades per la nostra naturalesa i l'instint, així com el mite de la divisió ancestral de funcions entre la esfera domèstica de la reproducció i la esfera social de la producció i la política, es pot rastrejar des de l'incorporació de la teoria darwiniana de l'evolució de les espècies dins la psicologia. Cita tres mites al voltant dels *orígens biològics* de la maternitat. El primer és que, mirant a altres animals podem comprendre millor la nostra natura a l'observar-la sense la càrrega de la socialització o la cultura. Afirmació que es basa en la premissa equivocada que no existeix cap altre espècie on la socialització o context social no sigui important. El segon és que, a excepció de la humana, les femelles d'altres espècies estan entregades a la procreació i són instintivament capaces de cuidar a les seves cries i fa referència a l'article, anteriorment esmentat, de Martín Esteban (2000) per negar-ho. El tercer és que, la

nostra història biològica és la d'una espècie amb cura maternal exclusiva quan també podria ser el contrari, i cita a Hrdy (1986), que estudia la cura paternal entre els mascles dels primats. Hrdy (1986) afirma que en el centre dels sistemes de criança de tots ells sembla existir un component poliàndric, on cada femella s'emparella amb varis mascles, cada un dels quals contribueix una mica a la cura dels descendents.

Fernández-Montraveta (2000) recorda que es poden interpretar les mateixes dades de formes diferents i per algunes biòlogues feministes les dades no donen suport sinó que invaliden els mites. Al mateix temps, a l'haver tantes espècies, només hi ha que saber escollir les que en aquell moment escauen per legitimar una teoria sobre el comportament humà. Per tant: "es més realista pensar que el biaix del discurs biologicista sobre la maternitat és el producte de la conjunció del sexisme de la ideologia dominant, la utilització tendenciosa de la ciència per justificar el *status quo* i la concepció equivocada de la Biologia Evolutiva." (Fernández-Montraveta 2000:23). En el fet de compartir un sistema hormonal o que tots els éssers vius compartim informació genètica, la funció dels gens o les hormones, no té perquè ser universal i és molt possible que el comportament canviï en funció de mecanismes fisiològics sensibles al context. Fernández-Montraveta (2000) posa com exemple l'hormona de l'oxitocina i la teoria del vincle entre mare i cria durant la lactància. Diu que, per afirmar aquest fet, s'han utilitzat rosegadors mantinguts en laboratoris que, per moltes raons, eren d'espècies solitàries on les femelles només toleren la presència de mascles per aparellar-se. Però cita un estudi de Carter & Getz del 1993, sobre l'existència de la espècie *M. Ochrogaster* o *Rata de la Pradera*, que és monògama i on la cura de les cries és biparental mentre que les altres dues espècies del gènere presenten el patró general dels rosegadors, de cura monoparental exclusiva de la femella. En aquestes tres espècies existeixen diferències en la funció endocrina i en els perfils hormonals. Crec important assenyalar que, els canvis en els mecanismes fisiològics sensibles al context també és present en discursos èmics, quan es parla, per exemple, dels canvis en la segregació de les hormones depenent del context, de les emocions i de les intervencions culturals.

Haraway (1995), per la seva part, menciona com durant els anys 30, amb la sociobiologia, s'instaura com a problema biomèdic les "irracionalitats" que podien convertir-se en "patològiques". Es necessitaven, per tant, detallats coneixements fisiològics d'aquestes "irracionalitats" que es centraven en l'instint, la personalitat i la cultura, "les quals es trobaven íntimament lligades amb el sexe orgànic" (Haraway, 1995:79). Aquestes preocupacions, segons l'autora, van conduir a la proliferació de disciplines científiques tals com l'endocrinologia, els estudis de la personalitat diferenciada segons el sexe, la psicoteràpia freudiana, l'antropologia basada en la personalitat i la cultura" (Íbidem). Es realitza, doncs, en diferents contextos històrics, un ús polític de la biologia per legitimar com a "natural" un ordre socioeconòmic i polític concret i per controlar les possibles "desviacions". Una de les idees de natura que subjau és teleològica i unívoca i no com un cúmul de possibilitats –o potencialitats- biològiques/naturals i socials que poden prendre diferents camins.

Cal assenyalar, com es veurà en l'etnografia, que les meves informants, tot i recurrent a un discurs biologicista intenten trencar amb dicotomies tradicionals quan, reivindicant el cos com experiència, també el reivindiquen com a font de Raó. Posen en cert qüestionament les dicotomies quan trenquen, en els discursos, les barreres entre ment/cos⁴⁴ i raó/instint. Elles parlen de que l'instint "és ànima i cos" i de que el cos és savi, té uns ritmes biològics diferents als estipulats per la societat industrial. Per gran part d'elles, cos i biologia són producte d'una sèrie d'adaptacions evolutives al medi.

⁴⁴ En la crítica de la dicotomia raó-ment/cos, cito un discurs èmic, trobat en el *blog Tenemos tetas. La maternidad impúdica*. La autora, Ileana Medina, contestant les crítiques a l'essencialisme i el biologicisme que el feminisme, que ella anomena *institucional*, fa cap aquestes maternitats diu: "Que el ser humano está en todos sus aspectos atravesado por la cultura es innegable. Ahora, a veces la cultura va a favor del cuerpo y de la salud, de la vida, y a veces va en su contra. El funcionamiento del pene o del corazón nadie niega que tenga factores, procesos y funciones biológicas, aunque también puede tenerlos psicológicos, emocionales, y por tanto, culturales, sociales. La separación entre cultura/biología es la misma separación entre cuerpo/mente. Si la biología no puede separarse de la cultura, el cuerpo no puede separarse de la mente. Es curioso, porque generalmente quienes defienden mucho la maternidad como constructo social, el valor de lo simbólico, son a menudo los mismos -o las mismas- en negar el papel de las emociones en la enfermedad, por ejemplo. Si todo es cultura, y no hay biología, entonces ¿qué pasa con la enfermedad? Se trata de una separación que atraviesa por el mismo centro la condición humana. De hecho, la Dra. Christiane Northrup (y también el psiquiatra Claudio Naranjo en cierto modo) ha definido el patriarcado como la separación cuerpo/mente. Una definición que me encanta, porque va mucho más allá de lo que estamos acostumbrados a considerar, es inteligente e invita a pensar. Serían dos ejes: uno que va de lo biológico a lo cultural (de la materia a lo simbólico), y otro que va de lo individual a lo social. En algún punto de los cuatro cuadrantes nos movemos todos, a través de la vida" (http://www.tenemostetas.com/2014/04/esencias-y-esencialismos_29.html)

Alhora que la cultura incideix –positiva o negativament- en aquests processos adaptatius.

En paral·lel a alguns dels seus discursos naturalistes, on a vegades apareix el misticisme com una experiència del cos, existeix una literatura èmic de referència que parla del “canvi de paradigma” o, millor dit, de la recuperació del “paradigma biològic original”⁴⁵ (Blázquez 2007). Part d’aquesta literatura es relaciona amb l’ecofeminisme i amb sociòlogues feministes com Isabel Aler, que critiquen les dicotomies científiques entre raó/cos/ànima que per ella han estat a la base de la ciència. Es pregunta si la ciència té realment “mare” en el sentit de fins a quin punt les experiències de les mares reals i concretes han estat presents en la construcció social dels subjectes i els objectes de les ciències. Es pregunta si realment la experiència és la mare de ciència i si fos així, quin tipus d’experiència humana és la que institueix. Per ella, “els varons europeus de la burgesia il·lustrada –per ser o poder ser pares- van deixar la seva empremta intel·lectual en la història de la ciència com a institució específicament moderna, que estava basada en un representació racional de l’experiència humana segregada de l’experiència corporal i de la l’experiència espiritual” (Aler, 2005 cit. a Blázquez 2007).

L’experiència corporal, per l’autora, era considerada com inferior per ser “pròpia dels animals, i de les dones –per ser o poder ser mares- i en general del poble “inculte”” (Íbidem). L’experiència espiritual va ser descartada per considerar-se patrimoni eclesiàstic del qual es renegava però del que van heretar la “desconnexió corporal com a requisit cognitiu” (Íbidem). D’aquesta manera, per la sociòloga, queda legitimat per l’hegemònic pensament científic modern –al mateix temps que és part constitutiu de mateix- tant la escissió psicosomàtica de la consciència humana com la escissió de la consciència racional ordinària “d’altres estat alterats de la consciència en relació al cosmos, que estan en la base d’altres tradicions culturals i espirituals” (Íbidem). Un altre manera de veure el *Grand Partage* de Descola (2005) i Latour (1994) i criticar les limitacions ideològico-científiques d’aquestes escissions. Per tant, es defineix com a Raó una lògica concreta, escindida i jerarquitzada, amb la que es veu i

⁴⁵ La no separació de la mare i el fill/a

s'interpreta el món. S'escull un prisma i una perspectiva que invalida altres "raons" o lògiques que es presenten com a "irracionals" i es descarten del mètode científic.

No obstant, encarar les ciències naturals i socials des de les vessants que Aller (2005) esmenta es prendre el perillós camí de ser acusada d'essencialista o mistificadora. Holland-Cunz (1994) problematitza el terme "essencialisme" usat com a crítica. Per ella, aquest terme s'ha constituït com un retret contra tot argument i/o postures que no siguin exclusivament de-constructivistes i "que no es sentin obligades a una línia liberal postmoderna" (Holland-Cunz, 1994:68). Per l'autora, el terme "essencialisme" s'ha simplificat i reduït al determinisme biològic. Recorre a Ynestra King (1990) en la diferenciació entre essencialisme/ontologia i determinisme biològic. Per Holland-Cunz (1994) el terme d'essencialisme es dirigeix com a crítica contra l'ahistoricitat, l'adscripció no problematitzada dins la relació natura/cultura i entre els sexes, i la ingenuïtat socioteòrica de la identificació de la dona i la natura.

No obstant, per l'ús que ella creu abusi del terme, vol fer emergir les contradiccions del mateix i les seves imprecisions en un determinat concepte d'*essencialisme* massa simplificat que ha provocat, segons el seu criteri, que sovint tingui una funció instrumental com a "mordassa" per fer callar postures incòmodes. Situa el problema en la pregunta per la validesa i el lloc que ocupen les afirmacions sobre l'*essència* i els conceptes que les defineixen. Què és, doncs, el que es defineix com a essència? Ella defineix com "interpretacions essencialistes" aquells enfocaments que parteixen de la realitat preexistent i de la possibilitat d'arribar a un coneixement potencial dels seus continguts ja que es suposen dins una *realitat estructurada*. Amb aquesta definició vol rebutjar una interpretació difusa que considera l'*essencialisme* com ahistòric o ingenu. Al mateix temps defineix com a *postures constructivistes* aquelles que parteixen, en relació a la forma de coneixement humà, d'una "invenció" enlloc del descobriment d'una realitat. Aclarint aquest posicionament, ella es defineix com "anti-antiessencialista" ja que per ella les preguntes sobre el "com" porten a explicacions mecanicistes de la natura mancant un "què" d'aquesta naturalesa.

Partint del concepte d'*essencialisme* com a *ontologia*, "allò que una cosa és", es podria també dir que l'*individualisme*, i les teories i concepcions del món que d'ell es

deriven són, justament, *essencialistes*: la llibertat, la independència, l'autorealització, *et alter*, com a valors absoluts, acontextuals i *per sé*. Per tant, quan es critica certs postulats naturalistes de la maternitat com a *essencialistes* -degut a la interdependència amb els fills/es o a la presuposada pèrdua d'*individualitat* de la mare- la crítica prové, també, d'altres posicionaments *essencialistes*. No obstant, aquests "essencialisme" no es qüestiona i s'oculta, a vegades, sota la forma del de-constructivisme que, en les seves formes radicals, és, alhora, una pèrdua de la "materialitat" i la "corporalitat". El que està en joc són diferents concepcions simbòliques de la "naturalesa" i de la "essència" humana i/o animal.

Dins d'aquestes diferents concepcions de la "naturalesa" trobem les altres concepcions ja mencionades per Sahlins (2009) en altres societats on s'humanitza la naturalesa animal. Holland-Cunz (1994) també fa referència a aquestes altres visions de la naturalesa humana i animal. Per ella, la nostra imatge de l'animal és una imatge patriarcal on l'animal està al nostre servei. Contrasta aquesta imatge amb la visió de l'animal en les cultures natives de les costes del Pacífic nord-americà i el seu concepte de "animal people" (1992), també mencionat per Sahlins (2009). En aquesta cosmologia les espècies animals són contemplades com a pobles amb els seus drets que viuen al costat del gènere humà. No obstant, recalca que aquestes concepcions alternatives, que són enaltides des de posicions ecologistes o alternatives, són atacades al mateix temps com "essencialistes" quan es troben com a productes occidentals. És a dir, respecte a les concepcions diferents de naturalesa a Occident - que es troben més properes a aquests conceptes de naturalesa com a subjecte polític-, esmenta que són titllades, pejorativament, d'essencialistes. Aquest fet mostra l'estrany que resulta la formulació, dins de la pròpia cultura, d'una relació no mecanicista amb la naturalesa: «mentre que moltes crítiques tenen una alta consideració de la relació emfàtica de moltes cultures índies cap a la naturalesa, rebutgen al mateix temps, com essencialistes, els conceptes emfàtics de, per exemple, les feministes espiritualistes" (Holland-Cunz, 1994:184).

Per Holland-Cunz (1994), els continguts immaterials i socials que sobrecarreguen aquests conceptes de naturalesa no només la subjectivitzen sinó que

es poden descobrir elements utòpics i especulatiu, marcadament sensorials i passionals. És justament allò social, sensitiu, espiritual -i no només material- que rau en el concepte de naturalesa el que pot anul·lar l'esbiaix mecanicista, economista i utilitarista d'aquest concepte i aportar material per una teoria de l'alliberació. Malgrat això, per l'autora, aquest fet entranya els seus perills, com la reificació, en els seus extrems, d'un ordre jerarquitzat i naturalitzat. Per Holland-Cunz (1994) la negació de la materialitat sempre es troba present en la deconstrucció i és una barrera a superar "si es vol integrar la naturalesa material, productiva i social, *multiply organized*, dins un concepte multiplicat de subjecte" (Holland-Cunz, 1994:272). Per l'autora, el caràcter antiessencialista dels enfocaments teòrics deconstructivistes porta a "eliminar el cos de les esferes de l'alta teoria feminista" (Íbidem). En aquest aspecte es mostra d'acord amb Naomi Schor (1992).

Per Holland-Cunz (1994), el debat feminista necessita d'una re-materialització de les seves categories. En base això fa una crítica a com ha anat conformant-se el debat entre sexe/gènere. Per ella, la història d'aquest parell categorial, encunyat per Rubin (1975), documenta l'exclusió successiva d'allò material, corpori i "natural" d'aquestes esferes d'alt feminisme. Posa en relleu que en la dècada dels 80, especialment als EEUU, es va fer silenci al voltant del concepte de "sexe" mentre que el de "gender" (sexe oficial) va anar adquirint valor de categoria central, internacional i indiscutible, dins del feminisme. Cita a Butler (1990), el treball de la qual nega al "sexe" qualsevol realitat prèvia al discurs i per tant «la referència a la categoria de "sexe" que passa avui dia per avançada consisteix exclusivament en negar a aquesta última» (Holland-Cunz,1994:272). La contradicció que ella troba és que, la urgent acceptació del concepte de "sexe" en la dualitat "sexe/gènere", té lloc en forma de rebuig del primer concepte i en el desconeixement de la seva complexa història teòrica.

En la seva opinió, és problemàtic que Butler (1990) negui qualsevol realitat prèvia al discurs i acabi reduint el cos a simple "*superfície*, i això quan no es veu completament suspès" (Holland-Cunz, 1994:273). El "cos" de Butler (1990), per Holland-Cunz (1994), és un cos acontextual i jove que "nega la corporeïtat femenina i masculina allà on es manifesta a través d'òrgans externs visibles o a través dels seus,

per descomptat, continguts simbòlics profunds; el cos no és només la forma visible a la que se li ha donat nom. Els processos metabòlics en els que no incideix la voluntat, la forma invisible dels (propis) òrgans interns, el dolor no controlable, els incontenibles processos d'envelliment i malaltia, els desitjos no satisfets, el tot no fragmentat dels entrelaçats processos químics i físics, la impossible suspensió de la mort; tot això es denomina, estructura i defineix efectivament com discursiu, sense que mai es pugui acabar de comprendre completament" (Íbidem). Per Holland-Cunz (1994) la lògica pròpia de la corporalitat material precedeix a tota construcció. Proposa tornar a incorporar la categoria "sexe" dins la teoria feminista i, amb ella, reintegrar allò material, el cos, la seva finitud material i espacial, la seva lògica i el seu funcionament no exclusivament social, la seva connexió immediata amb la naturalesa no humana, la seva identitat i no identitat amb la "naturalitat" extra humana.

Aquesta reintegració, per altra part, no té per què tenir a veure amb una categoria de "sexe" ontològica. Precisament, al seu entendre, si la categoria "sexe" no es conceptualitzés com ontològica potser "seria possible arribar a través d'aquest terme a una connexió analítica i no analògica entre la naturalesa i la seva relació amb els sexes" (op.cit). Finalment, per aquesta autora, la recuperació dels dos conceptes del parell categorial "sexe/gènere" permet la rematerialització dels subjectes descorporalitzats. Sintetitza, tant el nivell de la materialitat dels essencialismes en disputa com el nivell de les produccions simbòliques, amb una referència específica a "sexe" i "naturalesa" que permet tant la diferenciació conceptual com la relació. De fet, per Holland-Cunz (1994), seguint a Alison Jaggar (1983), la constitució biològica de l'ésser humà no és un fet pre-social que romangui constant al llarg de les transformacions socials de la vida. És tant un resultat com una causa del nostre sistema d'organització social.

Jaggar (1983) es decanta per una concepció històrica i dialèctica de la biologia humana, una "complexa interrelació" entre organització social, constitució biològica i entorn material: "La conclusió és més aviat que, quan es tracta de la naturalesa humana, no hi ha una línia entre la naturalesa i la cultura" (Jaggar, 1983:111). Les dues autores es mostren a favor, doncs, d'una "concepció dialèctica entre sexe i gènere"

(Jaggar, 1983:112, Holland-Cunz, 1994:277). Grimshaw (1986), al seu torn, veu allò biològic i social no com dues coses completament diferents i separades –com ens ho podria haver fet veure el *Grand Partage*- que tenen una mútua influència, sinó que defineix el “cos humà” com “un lloc de la interacció entre biologia i cultura” (Grimshaw, 1986:131). Seguint a aquestes dues autores Holland-Cunz (1994) proposa que es reintrodueixi el concepte de “sexe” no com a «magatzem biològic de naturalitzacions sinó com a concepte que es troba en relació dialèctica amb “gènere” i en el qual es fa possible concebre una corporeïtat humana esdevinguda històrica dels subjectes socials” (Holland-Cunz, 1994:278).

A través d'aquesta relació entre el parell categorial, entenent “sexe” com s'ha esmentat, es fa possible comunicar la participació de “ser humà” en la naturalesa i la societat fent equilibri a un concepte exclusivament constructivista de “gènere”. No vol dir que aquest concepte de “sexe” hagi de ser un punt de teorització de la “natura”, sinó més aviat de la relació dels individus envers la natura i envers a si mateixos. Per tant, “que serveixi de punt de partida per un materialisme feminista que ha de ser novament implementat, i que funcioni, finalment, com a crítica als (de)constructivismes desmaterialitzadors, i per tant com un impuls anti-essencialista” (op.cit.:278). Proposa, en aquest sentit, definir la categoria “gènere” com a “relacions intra-socials” i la categoria “sexe” com a “relacions, estructures i lògiques no només socials”. Per ella, només un subjecte social –o teòric social- que hagi estat “en-sexed” o re-corporalitzat d'aquesta manera pot entrar real i conceptualment en un diàleg amb la naturalesa material no humana. Ja que “ni la des-subjectivació ni la des-corporalització, i molt menys la negació de la sexualitat essencial de la naturalesa humana, creen perspectives teòricossocials d'emancipació que puguin ser compatibles amb una concepció de subjecte material i social de la naturalesa” (op.cit.:279).

Biehl (1991), sense posar en dubte que la biologia de les dones sempre ha estat vista com inferior als homes -i que aquesta suposada inferiorització va legitimar la seva exclusió de la plena participació social- també argumenta que la biologia de les dones no és només un fet sinó que pot ser una font d'alliberació. Especialment, aquesta font d'alliberació prové de la sexualitat. En l'alliberació sexual -on inclou l'alliberació de la

dona- el cos és extremadament important ja que en depèn el ple gaudí sexual i la plena realització de la seva sensualitat. Biehl (1991) esmenta que moltes dones troben en la maternitat i la criança una font d'autèntica i gran satisfacció. Com veurem en l'apartat etnogràfic, els sentiments de plaer sensual i eròtic en l'acte d'alletar estan presents en algunes de les mares entrevistades. A través d'aquestes experiències sensuais reconceptualitzen els conceptes de "sexualitat" i la situen fora d'una sexualitat coital i heteronormativa que recorda certs posicionaments dels moviments "queers". Vinculant-se, així, amb teories crítiques feministes sobre la conceptualització "restreta" de la sexualitat. Alhora, emmarquen les seves sensacions de plaer sexual i sensual dins la "naturalitat" ja que la naturalesa ha previst aquest plaer per tal de que les femelles –i les dones- segueixin alletant. Amb aquesta naturalització anul·len el contingut "d'anomalies", "desviacions", "patologies" o "pecats" que des d'altres posicionaments culturals, psicològics o religiosos es podrien donar a les seves sensacions. Es realitza, per tant, una alliberació en aquestes experiències femenines. Posant en dubte, alhora, el mandat de gènere de la "mare patidora i sacrificada".

Tornat a *l'instint mamífer*, aquest ens porta a la saviesa del cos, a la raó i raons del cos lligades a l'evolució (en el seu sentit fisiològic i d'adaptació al medi) i a la biologia. Evolució que no té perquè tenir a veure amb el concepte de *progrés industrial* al que sovint se l'assimila⁴⁶, sinó a l'adaptació al medi per la supervivència de l'espècie. Usar els mamífers com a analogies i model social pot recordar el retorn a la natura de Rousseau (1966 [1762]) que certs sectors feministes critiquen (Yalom, 1977; Badinter, 1981; Esteban, 2000; Montes, 2007, *et.al*). Autores que ens recorden la misogínia de l'il·lustrat francès, que exclouïa del contracte social a les dones. En base a aquest recordatori en clau d'analogia adverteixen del perill que implicaria i implica, pels avenços dels drets femenins, aquest nou retorn a la natura. Per altra part, com es veurà en l'etnografia, aquesta por al "retorn al passat" es pot analitzar des de la visió

⁴⁶ Citant a Jean Liedloff, una altra autora referent en les pràctiques d'*Attachment Parenting* i creadora del concepte èmic de *continuum*: "en cada forma de vida, la tendència a evolucionar no es casual sinó que fomenta sus propios intereses. Va dirigida a alcanzar una mayor estabilidad, es decir una mayor diversidad, complejidad y, por tanto, adaptabilidad. No tiene nada que ver con lo que nosotros llamamos *progreso*. En realidad, la resistencia al cambio, que no está en absoluto en conflicto con la tendencia a evolucionar, es una fuerza indispensable para mantener la estabilidad de cualquier sistema". (Liedloff 2006:52, la cursiva és seva)

de Latour (1994) sobre la construcció de la temporalitat en la Constitució Moderna. Construcció que s'assenta sobre una visió de fractura entre el passat, el present i el futur a partir de revolucions epistemològiques i científiques on "tornar al passat" implica "renegar i sortir de la Modernitat".

Si revisem algunes de les teories actuals sobre les que es sustenta la *criança natural*, i/o la promoció de l'alletament matern, veiem, doncs, l'analogia entre les femelles dels mamífers o la recerca de models culturals fora dels límits de la cultura occidental. Ja siguin models de les dones del passat, en especial la prehistòria⁴⁷, com models de cultures contemporànies no occidentals⁴⁸. En aquest sentit, l'obstetra Michel Odent (1990), l'antropòloga biològica K. Dettwyler (1995) i la terapeuta Jean Liedloff⁴⁹ (2006) es podrien posar com exemples.

Dettwyler (1995), a partir de comparacions etiològiques amb simis, calcula l'edat *natural* de deslletament humà entre els dos anys i mig els set anys. Liedloff (2006), a partir de la seva vivència entre els indis veneçolans Yequana als anys setanta, elabora el concepte de *continuum*. Liedloff (2006) defineix el *continuum* com la necessitat de viure les "experiències adaptatives" que han sigut bàsiques per l'espècie humana al llarg de la seva evolució. Experiències que són vistes com a necessàries per tal de poder arribar a un òptim desenvolupament físic, mental i emocional. L'obstetra Michel Odent (2009), per altra part, reivindica la condició de mamífer dels éssers humans. Segons l'obstetra francès la funció de les hormones en el part és la de realitzar una *imprimació hormonal* sempre que no existeixi separació entre mare-nadó i s'iniciï enseguida la lactància. La imprimació permet l'*enamoramant* entre la mare i el nounat reconeixent-se mútuament. Al mateix temps, atribueix a la hormona de la prolactina⁵⁰ la reducció de la libido i, unida a la oxitocina, tendències comportamentals de subordinació, submissió i cert grau d'ansietat que permeten a la mare lactant estar

⁴⁷ En els grups de lactància es fa especial referència a la Cova d'Altamira

⁴⁸ És en aquests aspectes que els seus crítics veuen en aquestes maternitats un retrocès en l'avenç de les dones i ho assimilen/comparen a les idees roussonianes i el retorn a l'espai privat. No obstant, cal remarcar que existeixen diferències contextuais i estructurals.

⁴⁹ Les referències a Odent, Liedloff i Dettwyler han sigut realitzades per part de llevadores o s'han trobat escrites en *blogs* o llibres de *criança natural* i algunes obres de mares. Els referents teòrics per les mares informants, com es veurà en l'apartat etnogràfic, són més el pediatre Carlos González i la psicòloga clínica i psicopediatra Rosa Jové, així com la terapeuta Laura Guttman.

⁵⁰ Una de les hormones indispensables perquè es segregui llet.

totalment disponible envers a qualsevol demanda del nadó, oferint la capacitat d'estar més pendent⁵¹. Al mateix temps, la prolactina no només s'associa en aquests contextos amb comportaments de "subordinació" de la mare cap a la seva criatura, sinó també amb l'agressivitat. Aquesta agressivitat es veu com un comportament "natural" i "necessari" per poder defensar a la cria. La metàfora que s'empra és la de la "mare lleona" o la "mare lloba" que fan el que sigui necessari per protegir als cadells.

Existeix, doncs, una *biologització* del comportament maternal que no pren un sentit unívoc i on es pot barrejar la "submissió" amb "l'agressivitat". La biologia –a l'igual que el material genètic- és allò que a Occident ens ve donat, és *l'universal*, el que compartim amb les altres espècies, "cossos diferents, biologies –o ADN-compartits". Malgrat aquesta *biologització del comportament* aquest fet no pren, com deia, un caràcter unívoc sinó plàstic. Assenyalar, de moment, que els exemples mamífers que es prenen en aquest cas són d'animals salvatges, ferotges, sense domesticar. Això remet a quins animals mamífers són els que es prenen com exemple en cada cas i depenent dels contextos i circumstàncies. Quina és, en definitiva, la càrrega simbòlica darrera d'ells que fa que se'ls esculli en detriment d'altres per mostrar-los com a "models" o "contra models" naturals. Existeix plasticitat en els exemples de mamífers que es van posant, com es veurà en l'etnografia.

Aquest *retorn a la natura*, o aquest naturalisme, tal i com es presenta, semblaria més proper a les idees de Kropotkin (1920 [1902]) que a les de Rousseau (1966 [1762]). Com esmentava anteriorment, Holland-Cunz (1994), parla de que Kropotkin (1920 [1902]) veia l'animal com a fundador d'una relació entre la naturalesa humana i la no humana. En aquest sentit, el mamífer com a símbol emergiria com aquest "fundador" o lligam entre natura/cultura. Per Holland-Cunz (1994), el neo-anarquista Murray Bookchin (1974) amplia la idea de Kropotkin (1920 [1902]) a una imatge de la naturalesa en que les comunitats estan composades tant de subjectivitats orgàniques com aorgàniques, les quals necessiten, per la seva supervivència, estar

⁵¹ "Cuando una mujer amamanta, todos los efectos de la "hormona del amor" se dirigen hacia el bebé, que se convierte en el objeto de su amor; la subordinación hace que esté totalmente disponible frente a cualquier demanda del bebé. En cuanto a la ansiedad, le ofrece la capacidad de estar mucho más pendiente de él y, por ello, cuando duerme no lo hace con un sueño muy profundo" (Odent 2009:151)

recíprocament relacionades. Per Bookchin (1974) és precisament la relació mare-fill/a la que li serveix per concretar el que ell entén per societat: interdependència, suport mutu entre individu i comunitat, reciprocitat entre el “jo” i “l’altre”. Per ell, aquestes relacions, constitueixen un possible fonament de la “racionalitat llibertària simbiòtica”.

Sobre la jerarquizació natura/cultura, Ortner (1979) posa de manifest l’associació entre dona/natura i home/cultura amb la conseqüent jerarquizació ideològica on la dona es veu inferior per estar més propera a la natura. Una natura que no es veu al mateix nivell que la cultura. Una associació que ella veu com ideològicament universal i que per això ha estat criticada. Per Osborne (1993), el feminisme cultural ha adoptat les tradicionals parelles dicotòmiques com a pròpies en base, com deia Ortner (1979) a que “la dona es a l’home el que la naturalesa a la cultura (...) segons aquesta concepció “som naturalesa” i “per naturalesa” posseïm uns o altres trets i ens comportem d’aquesta manera o d’aquella altra” (Osborne 1993:64). La principal diferència en l’assumpció per part del feminisme cultural d’aquestes dicotomies és, per l’autora, que la parella dona/natura “es situa en el lloc superior de la jerarquia” (Íbidem). Una jerarquia que es segueix usant però de forma invertida. Caldria veure si en els discursos biologicistes i naturalistes que fan les meves informants, i en la seva literatura èmic de referència, tot hi haver una mistificació de la maternitat, existeix aquesta assumpció dicotòmica en el sentit invertit que li dóna Osborne (1993) entre dona/natura; home/cultura o maternitat naturalitzada i paternitat construïda, on la part femenina es presenta com superior simbòlicament tot i que estructuralment segueixi sent la part “feble” del binomi.

Aquesta tradicional dicotomia universalitzadora d’Ortner (1979), com deia, ha estat molt criticada, especialment en *Nature, Culture and Gender* (1980) de Carol Maccormak i Marilyn Strathern. Per aquestes autores no és cert que hagi existit un únic concepte de natura. Ni com a constant intercultural ni com a constant històrica dins de la nostra pròpia tradició occidental. Holland-Cunz (1994), de fet, recull diverses visions i construccions històriques i no hegemòniques de la idea de naturalesa a l’anomenat Occident. Maccormak i Strathern (1980) rebutgen que els conceptes de dona i de naturalesa es trobin units i siguin equivalents arreu. Tampoc sempre es

correspon la dicotomia entre dona/home i natura/cultura. Conseqüentment, per aquestes dues autores, a nivell d'anàlisi aquesta categoria no és d'utilitat. Strathern (1988) posa de relleu que mentre a Occident a les dones se las ha vist com a merament "productores de nens/es" –*les dones fan nadons*– en altres societats són creadores de relacions socials entre tres i més de tres persones. Critica l'assumpció androcèntrica occidental que extreu de la maternitat biològica la seva vessant simbòlica i relacional. La seva possibilitat de creació de cultura. Aquesta visió de "fer nadons" la vincula a una idea occidentals de naturalesa vista, de nou, com res més que una màquina.

Cèlia Amorós (1985) també recalca la importància que la polisèmia del concepte il·lustrat de *naturalesa* va tenir –i encara té– en la forma en com es va reconsiderar la societat humana i les seves relacions amb el món natural. Esmenta que el concepte il·lustrat de natura oscil·lava entre dos pols:

1. Funcionava com a paradigma legitimador del nou ordre social de la burgesia enfront l'Antic Règim "de igual manera que, en un sentit contraposat al de cultura, ho fa com allò que aquesta ha de transformar" (Amorós 1985:30).

2. L'estat de naturalesa es podia relacionar, cronològicament, amb un estat pre-social. Estat pre-social que es vinculava, també, amb els processos interns del cos, especialment amb els instints i les emocions. Aquest estat de naturalesa es podia referir, igualment, als processos reproductius i a l'*ordre universal* que implica la coexistència de la naturalesa humana i el món natural del camp, les plantes i els animals.

Finalment, per Amorós (1985) el concepte "natura" pot estar relacionat amb un sentit de la naturalesa com a qualificadora de la forma de vida dels éssers considerats primitius "ja siguin aquests reals, imaginaris o una barreja dels dos". Aquest noció l'extreu de Maurice i Jean Bloch (1980). Aquests éssers *primitius*, indiferenciats i mistificats, barreja entre la realitat i la imaginació –o entre la realitat i l'etnocentrisme– són presents també en alguns dels relats legitimadors d'aquests tipus de criança sostinguda en la natura. Occident és presenta com l'anomalia que, a través de la

cultura, renega i no presta oïdes a la naturalesa. El binomi natura/cultura sembla que segueixi en alguns àmbits invertint, però, els pols de la jerarquització. Presentant-se la natura com superior a la cultura.

Sobre la identificació entre la dona i la natura, l'autora posa de nou com exemple a Rousseau (1966 [1762]), que exaltava el valor de l'emoció i associava a la dona amb la passió, enfrontant-la a la Raó. Raó encarnada en l'Home que l'ha de sotmetre. La segona associació roussoniana de la dona era que el fet de ser mare implicava que aquesta passió ja havia estat controlada. Per Amorós (1985), en els dos casos la dona estava vinculada a la naturalesa. Aquesta vinculació fa, segons l'autora, que la naturalesa entra en l'àmbit d'allò femení i, per tant, les seves connotacions ja no són percebudes com "plenituds originàries que exercien una funció paradigmàtica com ideals reguladors de la cultura, sinó com a deficiències o carències en relació a l'element racional" (Amorós, 1985:37). Aquest canvi en les connotacions naturals-femenines comportaven la justificació de la dependència i la submissió de la dona i no la seva subjectivitat. La dona, per tant, com indica Osborne (1993), havia de sotmetre les seves passions, refrenar-les, i era confinada a l'àmbit d'allò domèstic i privat, al seu paper de mare "al món interior mentre que l'home pertany al món exterior, a l'esfera pública" (Osborne, 1993: 67).

Bolufer (1997) explícita com aquesta imatge il·lustrada de la dona, que no única, s'afirma a través dels discursos mèdics del XIX que és converteixen en un altre instrument de control social modelant una determinada visió de "naturalesa" i "subjectivitats" femenines. La seva tesis es basa en que, en perdre exclusivitat els preceptes morals eclesiàstics, el concepte de "naturalesa" es converteix en un instrument per ancorar la teoria política, les regles (burgeses) per la vida en societat i els cànons estètics. La naturalesa (humana i no humana) i les seves "lleis" es converteixen en "artefactes culturals amb usos conservadors, reformadors o subversius de l'ordre social" (Bolufer, 1997:23). Respecte la diferència entre els sexes, segueix l'autora, el discurs mèdic del s.XVIII no només es limita a interpretar evidències empíriques sinó que elabora una concepció de la diferència "sensible als canvis

epistemològics i socials i susceptible de donar suport als nous codis de comportament i la nova divisió dels espais masculins i femenins” (Íbidem).

El romanticisme, davant la raó autònoma il·lustrada, reacciona exaltant la natura. Enaltint una vessant holística de la interdependència de tots els elements del món i la subjectivitat: raó, passió, llum, obscuritat...tots eren “un”. Tots formaven part d’una mateixa realitat suprasensorial. Per Hardisson Rumeu l’esquerda oberta entre allò sensible i allò racional és considerada un error a esmenar, “sorgeix així la pretensió romàntica de tornar a unir-les. L’ànsia per l’absolut” (Hardisson, 1999:295). El contacte amb el Tot es pot arribar a través de l’experiència mística de la poesia, de l’amor i de la “contemplació interior”. En aquesta “fusió” amb la naturalesa, no obstant, el subjecte conserva la seva identitat individual reafirmant la seva autonomia. La autora esmenta el desig d’unir-se a ella sense perdre-s’hi. El culte a la naturalesa, a la sensibilitat i al sentiment -exaltant l’experiència individual- no crea, per contra i segons l’autora, una visió més afavoridora de les dones. El Romanticisme no modifica el significat de la diferenciació sexual que segueix repartint els mateixos, o equivalents papers i representacions socials. La dona s’associa amb el caràcter amorós i comprensiu que passa a ser la seva especialitat. Per tant, “si la llum de la raó il·lustrada relegà a la dona al marge obscur d’allò natural, amb els pensadors romàntics no va tenir més sort, la nova assimilació amb la naturalesa es realitza des de paràmetres mistificadors que la consagren com ideal impossible” (Hardison, 1999:296). La dona s’estableix com un pont que pot reunificar l’escissió entre naturalesa i l’home, reconciliant-los. Se la representa com a “cos” amb capacitats de sentiment, sensibilitat i passió però sense capacitat de “logos”. Al seguir representant a la natura és incapaç d’autoconsciència i es definida per la seva intuïció i no pel seu intel·lecte. No és, per tant, un ser transcendent sinó immanent i està desproveïda, conseqüentment, d’autonomia.

Una altra crítica a la visió de les dones i la natura, aquest cop a cavall entre la Il·lustració i el Romanticisme, la trobem en Mary Wollstonecraft (1996 [1792]), una de les pioneres del feminisme. En el seu manifest *A Vindication on the Rights of Women*, fa seva la retòrica de Rousseau (1966 [1762]) sobre la “cultivació” –cultivar la natura com analogia de cultivar la ment o ser “socialment cultivat- per contradir-li el seu

posicionament sobre l'educació. Fent emergir les contradiccions del discurs il·lustrat referents al gènere crida l'atenció sobre els efectes de la "inadequada cultivació de les dones". Per aquesta feminista victoriana a les dones se'ls hi denega l'oportunitat de desenvolupar la seva racionalitat sent "cultivades" com a "flors exòtiques" o "luxurioses" on la força del cos i la ment es sacrifiquen al de les llibertines nocions de bellesa, amb el fi de trobar la pròpia estabilitat en el únic camí que pot una dona: el matrimoni. "Cultivació" i criança que les lliga a la immobilitat i a la sensualitat convertint-les en "objectes insignificants de desig" i tornant-se ridícul i inútil quan, "la floració de la bellesa", de curta duració, acaba.

Badinter (1981), per la seva banda, marca la importància de Rousseau (1966 [1762]) i del seu esmentat "retorn a la naturalesa" en la creació de *l'instint maternal*⁵². No nega que abans no hi pogués haver amor maternal, però aquest, com tot sentiment, era "contingent", no universal, canviant, ambivalent i voluble i podia donar-se o no donar-se. La novetat, per ella, radica en "l'exaltació de l'amor maternal com valor simultàniament natural i social, favorable a la espècie i a la societat" (Badinter 1981:117). L'instint matern, de fet, ha estat molt criticat des de certs sectors feministes com una naturalització de la dona en el seu paper reproductiu, creant l'ideal inassolible de la *Bona Mare*. Ideal que afavoreix la ideologia de *maternitat intensiva*⁵³ (Hays 1998). L'ideal de *Bona Mare*, per diferents autores (Badinter, 1981; Esteban, 2000; Montes, 2007; Amorós, 1985), correspondria a la idea de la mare abnegada i feliç on l'instint matern tindria un pes clau en la naturalització d'aquest ideal. Instint definit, doncs, com l'amor espontani, absolut i universal de la mare cap al seu nadó que la porta a saber innatament com cuidar-lo. Caldrà veure, doncs, com defineixen l'instint les mares entrevistades i si pren aquest caire o en pren, també, d'altres. I a quins usos instrumentals o estratègics respon.

⁵² Tot i que Badinter precisa que Rousseau no parla en termes d'instint, sinó en termes de moral.

⁵³ La maternitat intensiva seria la dedicació exclusiva, directa o indirecta, de la mare en la criança dels fills/es i la llar, convertint-se en les dones que treballen fora de casa en una doble jornada laboral, i que provoca en moltes dones la sensació d'incompatibilitat entre ambdós àmbits.

Altres autores troben una altra negació de la idea occidental d'Amor Matern en el llibre de Scheper-Hugues (1997). L'autora, parlant del fet que les dones d'*El Alto* no ploren la mort dels seus nadons, parla d'una política de les emocions en contextos socioeconòmics de privació. No obstant, l'autora també es mostra crítica en postures massa constructivistes com les de Badinter (1981) al veure-les com postures que allunyen, enlloc d'apropar, realitats diferenciades. Per l'antropòloga, l'amor maternal existeix a *El Alto* tot i que s'expressa i es construeix diferent. Apareix més tard, especialment, quan les possibilitats de supervivència dels fills i filles augmenten. Relaciona dues lògiques diferents en relació als fills/es degut a "l'abans" i el "després" de la transició demogràfica i la major supervivència dels fills/es que permet centrar-se en ells i augmentar al seu valor en la mesura que augmenta el seu índex de supervivència.

Tornant a Badinter (1981), el seu llibre *¿Existe el amor maternal?* recull el que ella anomena *la indiferència materna* abans del 1760, lligada a les concepcions que es tenia sobre la condició del nen/a -de la seva naturalesa- durant l'Àtic Règim i a la manca del que P. Ariès (1987) ha anomenat el *sentiment de la infància*. Sentiment que segons l'historiador comença a sorgir entre la burgesia a partir del XVIII, quan la família burgesa es comença a recloure en ella mateixa en base a un sentiment de classe i a la recerca d'*intimitat* i de *privacitat*, creant un espai segregat⁵⁴. Per Badinter (1981), a finals del s.XVIII i per frenar una possible emancipació de les dones, comença, promogut per aquests moralistes, una nova manera de viure que es desenvoluparà en el transcurs del XIX. L'eix serà "l'interior", que "conserva el calor dels vincles afectius familiars. La família moderna s'organitza al voltant de la mare, que adquireix una importància que abans mai havia tingut" (1981:175). Tant Yalom (1997) com Badinter (1981) mostren com Rousseau (1966 [1762]), que preconitzava l'igualtat i llibertat dels homes, no definia a les dones en el mateix pla d'igualtat que els homes. La *naturalesa*

⁵⁴ Les barreres es posen tancant-se dins del nucli progenitors-fills/es, aïllant-se de les classes subalternes, "la família moderna s'aïlla de la societat, i oposa a aquest societat el grup solitari de pares i fills" (Ariès, 1987:534). Reclusió que, per l'historiador, va en paral·lel a l'emergència d'una nova concepció de la infància. Un nou interès pel nen/a, potenciat de forma externa per moralistes i pedagogs ja des del s. XVII. Es va passant de la indiferència a la diferenciació on el nen/a poc a poc acabarà sent l'eix central de la família nuclear. Creant-se, per tant, una individualització de les relacions de parentiu.

de la dona venia definida en contraposició a l'home i com a "complement" d'ell. Si l'home era fort, valerós, actiu i d'una intel·ligència abstracta, per contra la dona era tímida, submisa, passiva, dèbil i d'una intel·ligència pràctica. La seva condició *natural* era la dependència i el seu espai, el *privat*.

Cal recordar que Lukes (1975), parla de la idea moderna d'intimitat (*l'espai privat*) com una idea implícita dins del *individualisme* on la intimitat –per referir-se a allò privat- és "aquella esfera de pensament i acció que es pretén alliberar de tota interferència pública". Aquest concepte, per l'autor, constitueix la idea principal del liberalisme (Lukes 1975:80). Per ell, el liberalisme va obrir la discussió sobre a on situar els límits de l'anomenada "esfera privada", d'acord amb quins principis, assenyalant d'on procedeixen les intromissions i què fer per controlar-les. La idea moderna d'intimitat pressuposa "la imatge d'un home per qui allò privat és necessari, inclòs sagrat, i que ha de viure la seva pròpia vida" (Íbidem). En el fet de "viure la pròpia vida", Beck (2003) trobaria un dels principis dels processos d'individualització institucional com a forma d'integració social. Lukes (1975), diferencia aquesta concepció moderna de l'espai privat d'altres concepcions històriques i cita a Arendt quan aquesta deia que en la antiguitat la faceta de "privació" significava l'estat de qui està privat d'alguna cosa, incloses les seves capacitats humanes. Per tant, qui portava una vida exclusivament "privada", com l'esclau, no tenia accés a la vida pública. O com el bàrbar que, en optar per no crear aquesta esfera no era, en conseqüència, plenament humà. Avui en dia, el significat de privació queda difós, la qual cosa es deu, en part i segons aquests dos autors, al "enorme enriquiment de l'esfera privada a través del modern individualisme" (Lukes 1975:77).

Des del feminisme es fa referència a l'esfera privada, quan es parla de les mares, en el sentit de privació de l'espai públic o espai polític. Per tant, cal preguntar-se si la noció de *l'espai privat* es veu igual quan es parla d'homes o de dones i dels seus possibles rols com marits, esposes, pares, mares, fills o filles. És a dir, quan es parla de la dona-mare a *l'espai privat* sembla ser que se la imagina reclosa en aquest espai, sense accés a l'espai públic i dins de l'espai privat d'un hipotètic marit, ja que no sempre aquesta figura existeix en la realitat. Subsistint una idea patriarcal, en aquesta

concepció, perquè no imaginem l'espai privat de l'home (o la dona soltera) igual. L'espai privat es defineix diferent si fa referència a la dona, a l'home, o a la mare o al pare, restant individualitat a la dona. Precisament, per Murillo (1996), durant la Il·lustració, allò considerat privat es bifurca depenent de si es representa a les dones o als homes. En la seva accepció positiva de "propi" es vincula a l'home com element constitutiu de la seva individualitat. En canvi, el terme privat aplicat a les dones perd el caràcter positiu i es converteix "en un conjunt de pràctiques que tendeixen al despreniment d'una mateixa, més pròximes al domini de la domesticitat" (Murillo, 1996:XVII a Lozano, 2000:102).

M. Rosaldo (1979) va proposar el binomi domèstic/públic analitzant les estructures simbòliques respecte la construcció del gènere i les estructures socials. Partint del dualisme natura/cultura d'Ortner explicita que allò domèstic s'associa a la Natura i allò públic a la cultura. Aquest fet explicaria l'asimetria universal entre els sexes ja que la sobrevaloració social d'allò públic propiciaria la corresponent devaluació d'allò domèstic. Per l'antropòloga, l'oposició es vincula en últim terme a la funció reproductora⁵⁵ de la dona mare i cuidadora dels i les filles. Per Rosaldo «allò "domèstic" és el que s'organitza al voltant d'una mare i els seus fills, mentre que allò públic inclou a varis grups de mares amb els seus fills, estant el primer subsumit en el segon" (Rosaldo, 1974:23). L'espai públic, l'altre parell de la dicotomia, seria l'espai de vida política, podent entendre, com la seva extensió, tot l'espai fora de la casa –no domèstic- i on es desenvolupa la vida de la comunitat. Rivera-Garretas (2008), a "Ni mujeres privadas ni mujeres públicas: lo personal es político"⁵⁶, esmenta que la imatge públic/polític/visible com oposada a privada/domèstica/invisible es segueix utilitzant avui dia de forma acrítica malgrat que les dones estan presents en totes dues esferes. Recorda a Margaret Mead (1978 [1935]; Rivera, 1994), quan deia que tot el que feien

⁵⁵ En aquest sentit Sacks (1979) proposa també el binomi producció/reproducció i afirma que la subordinació de la dona no es un fet universal. Proposa buscar els orígens de les desigualtats en les relacions de producció i distribució i les seves transformacions. Per l'antropòloga, l'exclusió del treball públic i social com a productor de dignitat i de majoria social és el que explica la subordinació dels subjectes femenins. Les societats de classe socialitzen el treball realitzat pels homes i releguen a l'àmbit privat el treball domèstic, limitant-ho a la esfera privada.

⁵⁶ Article en línea DUODA (2004-2008):

<http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/secundario11.html> (accés setembre 1, 2015)

els homes estava revestit de més valor, encara que només fos vestir ninots per una cerimònia. Una manera de dir que allò polític o públic –allò important- és el que els homes fan, sigui el que sigui que facin. Garreta també indica que la historiadora Gerda Lerner (1986), va estudiar els orígens de la dicotomia per esbrinar els interessos que la sustentaven i va arribar a la conclusió que aquesta *antinòmia del pensament* existia des dels orígens del patriarcat al ser funcional a ell, fonamentant-lo. Esmenta també a Carole Pateman (1988) i la seva tesis del *contracte sexual*. Utilitzant una analogia amb el contracte social de Rousseau, el *contracte sexual* era el veritable pacte fundador de la societat. Consistia en un pacte “no pacífic” entre homes heterosexual per repartir-se entre ells l’accés al cos fèrtil de la dona (Rivera-Garretas, 2008; Pateman, 1988).

D’altra banda, Silvia Caporale (2005) fa notar que “la maternitat converteix a la dona en objecte d’un discurs públic, en víctima de la violació de la seva intimitat per part de veïns, parents, coneguts o estranys que exerceixen sobre ella el control disciplinari del panòptic foucaultià” (2005: 12). Per tant, en certa manera, es podria dir que le(s) mare(s) esta(n) privada(es) d’intimat. És a dir, privades, paradoxalment de l’*espai privat* al que suposadament se les relega. En aquest sentit, es podria afegir també que mentre les mares són subjecte d’aquest discurs públic -que els hi resta autoritat al ser jutjades per les seves diverses maneres de viure la maternitat-, alhora se’ls hi demana que certes pràctiques, com pot ser la lactància, es quedin en “l’esfera privada”, a casa, que no es vegin. Tal com afirma Rivera-Garreta, hem de recordar que ja les feministes radicals dels anys 70, qüestionaven la dicotomia públic/privat sentenciant que “allò personal és polític” i en aquest sentit, la maternitat, i les seves múltiples maneres de viure-la, també ho serien.

3. La vessant estructural

La vessant simbòlica dels al·letaments es troba imbrincada, incrustada, amb la vessant estructural. Dues vessants que constitueixen una determinada composició calidoscòpica de les criances estudiades.

3.1 Estructura, corporalització i habitus

Des de la vessant estructural, indescindible de la simbòlica, són importants pel meu marc teòric les teories de Bourdieu (1994; 1972) respecte l'*habitus* (esquemes de percepció, pensament i acció socialment construïts) i del sentit pràctic com a estratègia. L'*habitus* vindria definit com "un sistema de disposicions durables i transferibles -estructures estructurades predisposades a funcionar com estructures estructurants- que integren totes les experiències passades i funciona en cada moment com a matriu estructurant de les percepcions, les apreciacions i les accions dels agents de cara a una conjuntura o esdeveniment que aquest contribueix a produir" (Bourdieu, 1972: 178). Al *Diccionario Crítico de las Ciencias Sociales*, Martín Criado (2009) assenyala que el concepte d'*habitus* permet superar la oposició entre "subjectivisme" i "objectivisme". Per Martín Criado (2009), les teories "objectivistes" explicarien les pràctiques socials com determinades per l'estructura social on els subjectes no tindrien cap paper. Les teories "subjectivistes" prendrien el camí contrari, explicarien les accions socials com la suma de les accions individuals. Entrarien en la paradoxa de la que parlava Latour (1994) quan deia que una de les garanties de la Constitució Moderna és veure, per un part, la societat com a creació dels actors/es socials i per l'altra, la visió de la societat com ja construïda i immutable.

Les dues teories, "objectivistes" i "subjectivistes", estan basades en la dicotomia ja esmentada anteriorment entre individu i societat, privilegiant cada una d'elles un dels termes. Per Martín Criado (2009), la teoria de Bourdieu pretèn

substituir aquesta dicotomia, en l'explicació de las pràctiques socials, per la relació construïda entre dos modes d'existència d'allò social. Per un costat, les estructures socials externes, els "camps" de posicions socials que s'han construït en dinàmiques històriques com el "camp econòmic" i el "camp polític", per exemple. Per l'altre costat, les estructures socials internalitzades, els habitus, incorporats en forma d'esquemes de percepció, pensament i acció. Lakoff i Johnson (1986), per la seva part, esmenten els mites de l'objectivisme i el subjectivisme. El primer consisteix en creure que el món està constituït per objectes i que aquests tenen propietats independents a qualsevol persona o a d'altres éssers que els experimenten. Esmenten la vessant essencialista en aquest mite que es basa en que hi ha una realitat objectiva on hi ha coses que són "veritables" o "falses". El mite subjectivista el defineixen com aquella "veritat" no externa sinó interna on les emocions, els nostres sentits i les intuïcions són les millors guies per l'acció. Pels autors, cada un de nosaltres "té un àmbit en la vida on és apropiat ser objectiu i un altre on ho és ser subjectiu" (Lakoff i Johnson, 1986:232). Dins de la maternitat, semblarien existir també aquests dos àmbits, el subjectivista on la "pròpia veritat" és guiada per les emocions, les intuïcions i l'instint. I l'objectivista, on certs processos fisiològics i hormonals —o certs condicionants socioestructurals— tenen una veritat pròpia que actua, independentment del que sobre ells puguem pensar.

Lakoff i Johnson (1986) rebutgen tant la visió objectivista, basada en l'existència d'una veritat absoluta i incondicional, com l'alternativa subjectivista d'una veritat que s'obté només a través de la imaginació, independentment de les circumstàncies externes. Parteixen de que els dos mites comparteixen una perspectiva comú i és la de que l'home està separat del seu ambient, fet que evoca de nou al *Grand Partage* de Latour (1994) i Descola (2005). Les metàfores principals objectivistes es basarien en que "el coneixement és poder" i en que "la ciència proporciona control sobre la naturalesa". Basant-se en la separació de l'home i el seu medi, el subjectivisme intentaria vèncer la alienació que d'aquesta visió en resulta abraçant el jo, la individualitat, la confiança en els sentiments personals, la intuïció i els valors" (Lakoff, 1986:274). Aposten per una alternativa experiencialista que consisteix en donar nous

significat als vells mites. En aquest sentit, proposen preservar de l'objectivisme l'èmfasi en que hi ha coses reals que existeixen independentment de nosaltres, que limiten tant la forma en com ens interaccionem amb elles com la manera en que les comprenem. És a dir, la objectivitat segueix sent possible, però sense exigir un punt de vista absolut i universalment vàlid, ja que "una teoria científica pot ocultar tant com treure a la llum" (Lakoff i Johnson, 1986:272). Al mateix temps, proposen preservar del subjectivisme la idea de que "el significat és sempre el significat per a una persona" (íbidem). Allò que per ella és significatiu depèn, no del coneixement racional, sinó de les experiències passades, els valors, els sentiments i les intuïcions. Alhora, rebutgen la idea romàntica de que la comprensió imaginativa està completament lliure d'imposicions. Aposten per un mètode que conservi part de l'objectivisme i del subjectivisme, al que anomenen "síntesis experiencialista" i on la comprensió dels fets estigui basada en la interacció social. Creuen que aquest model satisfà els "interessos reals i raonables" tant de l'objectivisme com del subjectivisme sense la obsessió de la veritat absoluta (objectivista), ni la insistència d'una imaginació il·limitada (subjectivista).

Haraway (1995), per la seva part, vol mostrar la parcialitat de les ciències. En aquesta direcció fa una crítica al que ella anomena "les doctrines de l'objectivitat" (Haraway, 1995:319) perquè, al seu parer, amenacen el sentit de la subjectivitat i de la funció col·lectiva històrica així com les pròpies definicions de veritat. Al mateix temps, esmenta el perills "dels móns textualitzats postmoderns" (op.cit:320) que es podrien relacionar amb la subjectivitat. Aposta per trobar una versió feminista de l'objectivitat que la troba en els *coneixements situats* (Haraway, 1995:324). Tant la *síntesis experiencialista* com els *coneixements situats*, donen alternatives a un objectivisme abstracte, universal i descontextualitzat i a un subjectivisme il·limitat que perd el punt de referència de realitats i estructures comuns i externes. Entre aquestes dues mirades –experiencialista i situada- espero trobar el meu camí en el relat etnogràfic.

Tornant a l'habitus, aquest podria considerar-se una forma de corporalització (*embodiment*) d'estructures socials que tenen com a efecte diverses pràctiques en funció de les posicions que s'ocupen dins un sistema donat i de les resistències i

estratègies que s'elaboren davant la pròpia posició i la dels altres. L'habitus s'aprèn a través del cos, s'incorpora, a través d'un procés de familiarització pràctica, d'un univers de pràctiques que no passen per la consciència. Al mateix temps, Bourdieu (1972) introdueix el concepte de la *temporalitat*, que les posicions estructuralistes no tenien tant en compte. Els subjectes han de produir les seves pràctiques en la urgència de la temporalitat, en l'aquí i l'ara, en la realitat temporal que se'ls hi presenta. Com que aquesta temporalitat sempre ofereix situacions noves, l'actor ha d'improvisar en base a la utilització pràctica i estratègica dels seus habitus.

La incorporació de l'habitus, per Martín Criado (2009), està relacionada, justament, amb el *sentit pràctic* que he anat mencionant. El *sentit pràctic* o *racionalitat pràctica*, que s'oposa al concepte universal i abstracte de *racionalitat*, són la funció dels *habitus*, formats en unes condicions socials i materials particulars. Tenint en compte que aquestes condicions canvien, els habitus, que no són deterministes, també estan subjectes a canvi. El *sentit pràctic* és el *sentit del joc*, «és la racionalitat particular, pràctica, que permet jugar el joc en la urgència del temps a partir dels esquemes incorporats mitjançant la pràctica continuada del mateix joc. Els "agents socials" no són "racionals" –ni "irracionals", sinó "raonables"» (Martín Criado, 2009). El concepte analític de *sentit pràctic*, com intentaré demostrar a través de la etnografia, permet entendre els discursos biologicistes, especialment els que fan referència a l'instint, a través d'altres prismes relacionats amb estratègies i *habitus* concrets.

3.2 Control corporal, control social i cos matern

El control social sobre la lactància es pot analitzar a través dels plantejaments de Mary Douglas (1978) sobre el control social del cos i que incorporen les aportacions de les teories sociolingüístiques de Bernstein (1964). El cos es converteix en signe, símbol i metàfora de l'ordre social imperant (Douglas 1974). És interessant, des d'aquest prisma, interpretar les intervencions i pressions socials sobre la lactància i

relacionar-les, com ja s'ha esmentat anteriorment, amb els conceptes de puresa, contaminació i perill de la mateixa antropòloga. En molts dels discursos de les informants, existeix el fet de no voler fills submisos “que aprenguin a obeir” volent potenciar el seu esperit crític. Sembla existir la tendència, reforçada pels consells que es reben des dels grups de criança on s'ha fet observació participant, d'explicar inclòs als nadons que és el que s'està fent i el que es farà, per tal d'ajudar-los a organitzar cognitivament les experiències. Un cop són més grans, es recomana explicar el perquè de les normes i conductes demanades i oferir, si es pot, opcions a escollir⁵⁷ o, depenent de l'edat, que el nen proposi alternatives. Aquests fets ens remetrien a les teories de M. Douglas (1978), fonamentades en Bernstein (1964), sobre el codi restret i el codi elaborat vinculats a *famílies posicionals* i *famílies personals* i la seva relació amb el control social que aquests diferents tipus de codis i famílies exerceixen sobre el cos. Per Bernstein (1964 a Douglas 1978) existeixen dos tipus de codi lingüístic. En el *codi elaborat*, el que parla exerceix una tasca de selecció entre un ampli ventall d'alternatives sintàctiques organitzades de manera flexible. La parla exigeix, en aquest cas, una organització complexa i permet al locutor fer explícites les seves intencions i dilucidar principis generals. Aquest codi elaborat constitueix, per l'autor, un producte de la divisió del treball. Aquest codi, el relaciona amb les famílies que anomena *personals* –que sol coincidir en famílies de classe mitja-, on no s'exalten uns esquemes fixos de rols sinó l'autonomia i la vàlua personal de l'individu. Quant el nen fa una pregunta, la mare es sent obligada a contestar-la amb l'explicació més complexa de la que és capaç. Aquest enaltiment de l'autonomia i la vàlua personal encaixen, altrament, dins dels processos d'individualisme institucional.

En el *codi restringit*, el qui parla selecciona entre una varietat molt més limitada de possibilitats sintàctiques on aquestes possibilitats estan rígidament ordenades. El relaciona amb la família que anomena *posicional*, on es controla al nen/a provocant en

⁵⁷ Els tres passos a seguir per Rosa Jové (2009) són: 1. Comprensió: fer saber al nen que se'l compren en les seves pretensions, 2. Educació: explicar que s'espera d'ell o ella i 3. Elecció: donar opcions davant el que poden fer sense ordenar. Un exemple seria el d'un nen/a que no vol donar un petó. La mare/pare entén que no li vingui de gust i així li expressa, però li explica que a la nostra societat es dóna així la benvinguda a les persones, encara que no es tinguin ganes de fer-ho. Finalment, li proposa dues alternatives: donar un petó de benvinguda o dir “hola” i tirar un petó.

ell un constant sentit d'estructura social, de les categories de rol adscrit, que es dirigeixen a mantenir l'ordre social preestablert. Com exemples, l'antropòloga menciona que, a les preguntes de l'infant sobre per què ha de fer quelcom se li respon en termes de posició relativa: jerarquia ("perquè ho dic jo"); rol sexual ("perquè ets nen o nena"); status d'edat ("perquè ho fan tots el nens i nenes"), o primogenitura ("perquè ets el gran"). A l'anar creixent –continua l'antropòloga– l'experiència de l'infant "s'estructura al voltant d'una sèrie de categories que corresponen a rols diversos" (Douglas, 1974:43). Aprèn, per tant, a jutjar les coses i a ell mateix, com a "bones" o "dolentes" en relació a aquesta estructura i als rols diferents que en ella s'ocupen. Per l'autora, seguint l'estudi de Berstein, les famílies posicionals solen ser de classe obrera o certes famílies aristocràtiques on "la curiositat del nen es dirigeix a mantenir l'ordre social" (Douglas 1974:43).

Una altra perspectiva interessant sobre el control exercit cap a la dona en el paper de mare prové del llibre de M. de Miguel (1984) *La amorosa dictadura*. El sociòleg fa un compendi de les teories pediàtriques a l'Espanya de l'últim segle, especialment durant la dictadura franquista. La seva hipòtesi central és que la professió pediàtrica era un reflex de les divisions i desigualtats presents en la estructura social del país. Per tant, "el metge-pediatre és un expert que dóna suport, amb la seva legitimitat tècnica, a la construcció i desenvolupament d'una societat que oprimeix, reprimeix i institucionalitza les desigualtats entre els éssers humans" (M. de Miguel 1984:12). La *amorosa dictadura* que els adults exerceixen sobre els infants, impulsada per una pediatria determinada, es concreta, segons el sociòleg, en cinc punts:

- 1) la creació d'un model únic de família on la dona i els nens/es es veuen subjectes a la autoritat del mascle-adult;
- 2) la desposseïció de la infància del control sobre el seu propi cos declarant que la infància és una espècie diferent, inferior i imperfecta;
- 3) es divideix a la infància en dos grups separats i irreconciliables: nen i nena

- 4) s'estableix en tota la societat la llei de la autoritat i es jerarquitzava a la infància segons classes socials i grups ètnics.
- 5) Es deïfica els principis d'autoritat, austeritat i disciplina a tots els nivells considerant el plaer com quelcom pecaminós i antinatural.

Aquests cinc processos es sustenten en una suposada relació *amorosa*⁵⁸. L'obra acaba amb un breu anàlisi sobre els models d'alliberació de la infància i la seva aplicació a l'Estat Espanyol. La hipòtesi de Miguel sobre la *dictadura amorosa*, en especial pel que fa a l'autoritat, disciplina, segregació de la infància i antihedonisme en la mateixa, es podria vincular al que s'ha vingut anomenant *Pedagogia Negra*⁵⁹ o *Pedagogia Feixista* que el pediatra Carlos González (2006) esmenta al seu llibre sobre criança *Bésame mucho. Cómo criar a tus hijos con amor*. La hipòtesi central de M. de Miguel dona un marc teòric per entendre com s'ha exercit en la nostra història recent, i de forma hegemònica, el control mèdic i pedagògic sobre la dona i la criança.

Per altra part, tota la medicalització que la lactància ha patit, en especial sobre la imposició d'horaris i tècniques corporals, es podria mirar des d'un enfocament de disciplinar els cossos, tant de la mare com el fill/a. Disciplina entesa, en els termes de Foucault, com una tecnologia política del cos, "una anatomia política del detall"⁶⁰ (Foucault 1982:143), vinculada a la creació tant de l'Home-màquina, com al naixement de la "psi" o "ànima" i a la imposició de la *Norma* com a coacció. Aquest poder disciplinari es podria associar a la racionalització científica de la maternitat

⁵⁸ "No obstant, no per amorosa, la dictadura és menys dictadura. Pot ser àdhuc més difícil d'entendre i de combatre" (M. de Miguel 1984:12)

⁵⁹ El terme fa referència al títol d'un llibre publicat per Katharina Rutschky (1977) sobre tractats pedagògics alemanys durant els s.XVIII i XIX. El terme és recollit més endavant per Miller (2001) per referir-se a una actitud autoritària envers els infants on aquests aprenen a prendre partit per "el seu propi bé" des de la perspectiva dels seus pares i en contra d'ells mateixos. Per Alice Miller (2001), la pedagogia negra no es refereix només als textos pedagògics del XVIII sinó que dona nom a un comportament cap als fills/es que es perllonga fins els nostres dies en determinats contextos.

⁶⁰ El control sobre el mínim detall. El detall, per Foucault (1982), des de feia temps era una categoria teològica i ascètica. L'ull de Déu que tot ho veu, però sobretot, no hi ha immensitat major per *Ell* que un detall. Res és el suficientment petit com per no haver sigut volgut per *Ell*, aquí s'expressa el seu immens poder, el control de fins el mínim detall. En aquesta tradició del detall es reuniran totes les meticulositats de l'educació cristiana i la pedagogia escolar o militar, de totes les formes de "canalització de la conducta". En definitiva, en paraules de Foucault, a la mística del quotidià s'uneix la disciplina del minúscul.

homologant-la al procés de producció del sistema industrial i capitalista al·ludit per Narotzky (1995) així com a la racionalització de les tasques domèstiques seguint unes pautes similars a l'organització científica del treball, també esmentada per l'autora.

Emily Martin (1989) a *The woman in the body. A cultural Analysis of Reproduction*, esmenta que el cos de la dona s'ha vist, des del domini mèdic, amb la metàfora d'una màquina i el metge com un mecànic, realitzant-se analogies procedents del *reialme* de la producció en fàbriques aplicades al naixement. La medicalització sobre la lactància podria estudiar-se en termes, no només des del poder disciplinari, sinó també del biopoder definit per Foucault (1992). Per aquest pensador francès, a la meitat del s.XVIII apareix una nova tecnologia no disciplinària de poder que no exclou a la tècnica disciplinària sinó que la incorpora, la integra, la modifica parcialment i sobretot la utilitza imbricant-se en ella però situant-se a una altra escala. Mentre la primera pressa de poder -la de la disciplina- era sobre l'home-cos, la segona és sobre l'home-espècie i es produeix en el sentit de la massificació i no en el de la individuació⁶¹. Neix una biopolítica de la espècie humana que estableix una tendència cap a la estatalització d'allò biològic.

Per Montes (2007) i Esteban (2000), darrera les campanyes de promoció de la lactància es troba el protagonisme que volen tenir i estant tenint tant els pediatres com altres professionals mèdics, en la regulació de la vida de les criatures i dels seus progenitors, "per accentuar el seu poder" (Eyer 1995:23 a Montes 2007:331) i el control sobre la població. Esteban veu en el tracte actual que se li dóna a la lactància un exemple de com es projecta la reacció mèdica i social davant "l'avenç del feminisme, els canvis en la vida de les dones i els èxits en quant a una major autonomia" (Esteban 2000:221). Montes (2007) interpreta la pràctica de la lactància materna exclusiva i *a demanda* com una *imposició* viscuda com a *voluntària* per les mares que la practiquen i que genera culpabilitzacions sobre les mares reals. Especialment sobre les que decideixen no alletar o les que viuen *negativament* la lactància. No obstant, l'apartat etnogràfic mostra com les mares que alleten a

⁶¹ La biopolítica segueix sent una tecnologia del cos però, a diferència de la disciplina, el cos no es individualitzat com organisme dotat de capacitats sinó que els cossos són reubicats en processos biològics de conjunt.

demanda també reben pressions mèdiques perquè alletin de forma més pautaada, “controlada” o deixin paulatinament d’alletar. Així com existeixen nombroses pràctiques i intervencions mèdiques que interfereixen en la “lliure demanda” recomanada per la OMS. La present tesis enfoca el biopoder, que no seria un biopoder totalitzant, cap a l’intent de controlar externament la pràctica de l’alletament –sigui matern o de fórmula- així com tutoritzar les conductes de les mares respecte als i les seves filles.

3.3 Economia formal, substantivista i lactància

És interessant mirar també la lactància des de la definició substantivista d’economia de Karl Polanyi (1994). Mencionar, també, la relació que hi pot haver entre la fal·làcia de l’escassetat i de l’elecció relativa entre mitjans insuficients –tal com l’entenia aquest antropòleg- i el mercat de la nutrició infantil, ja que des de discursos èmics dins la *criança natural* sovint s’explica la interferència i el mite de la escassetat i la qualitat de la llet humana com a pressions dels interessos comercials. La teoria científica actual sobre la fisiologia de la lactància, com hem vist en la introducció, descarta el fet de l’escassetat de la llet humana com a fet natural.

No obstant la teoria científica actual, segueix existint la extensa creença de que no totes les dones tenen la mateixa llet ni de la mateixa qualitat. Aquest fet es podria vincular a la percepció de diferents classes de cossos afeblint la democratització en les construccions del cos femení. Yalom (1997) menciona que fins el s.XVIII el pit lactant s’associava a les dones camperoles, més properes a la natura i el pit eròtic –el no usat- a les classes altes (aristocràcia i burgesia). Soler (2011) parla que, a meitats del s.XX, a l’abandonar la pràctica de la *lactància mercenària* –terme èmic per referir-se a la lactància a través de la dida-, on s’associava el cos de la dida més a prop de la natura a diferència del de la burgesa, es va produir una democratització en la percepció del cos de la dona. Encara que actualment no hi hagi un cos diferent en base a la classe social

si que sembla que no tots els cossos de dona siguin fisiològicament iguals. La creença en l'escassetat de la llet humana tampoc es pot deslligar de l'impacta que ha ocasionat el mercat dels aliments infantils en la nutrició dels infants. Es podria considerar que, un cop la lactància de fórmula entra en el mercat i constitueix un Mercat –el de la nutrició infantil- s'elabora i construeix un discurs cada cop més predominant d'escassetat –i qualitat- de la llet materna que situa a les mares davant una elecció relativa entre mitjans insuficients.

Com he esmentat en la introducció, la hipogalactia o escassetat de llet, és una rara malaltia que afecta, realment, a un percentatge molt baix de dones. Tanmateix, la creença de “no tenir suficient llet” o de que “no alimenti” és un dels principals motius adduïts pels que es recorre a la llet artificial com a substitució de la llet materna o complement de la mateixa. Tot i l'ús instrumental que algunes dones poden fer d'aquest argument per evitar ser, o sentir-se culpabilitzades si decideixen decantar-se cap a la lactància de fórmula, el discurs de la poca o de mala qualitat de la llet –“la teva llet (ja) no alimenta”- també s'exerceix com a pressió sobre dones que volen seguir alletant perquè deixin de fer-ho. D'altra banda, recordem que Scheper-Hugues (1997) parlava de la somatització de l'escassetat en les mares de les faveles d'*El Alto*. Aquesta somatització –o incorporació de l'escassetat- tenia a veure amb l'estructura socioeconòmica capitalista en diferents vessants. Per una part les condicions de misèria a les que estava exposada aquesta població relacionades amb dinàmiques capitalistes d'expropiació i explotació. Per altra part, amb la introducció de la llet de fórmula, la seva propaganda i els interessos comercials darrera de la mateixa. Finalment, en com aquesta llet de fórmula s'havia acabat introduint i “adaptant” a pràctiques culturals concretes dins aquesta població. Aquesta incorporació de l'escassetat també per part de dones de *El Alto* reflecteix que la creença en l'escassetat no és només un creença occidental i que la llet de fórmula té un gran pes en la seva construcció.

Com ja s'ha esmentat, les pràctiques en la regulació d'horaris associades a la lactància i prescrites pel cos mèdic van interferir en la producció del volum de la llet de moltes dones. Segons Narotzky (1995), en un context de producció d'aliments

artificials infantils per part de grans multinacionals: “podem especular amb els beneficis econòmics que els dos efectes poden reportar ja que suposen d'una banda l'augment hipotètic de la demanda a llarg termini però sobretot avancen la necessitat d'introducció d'alimentació artificial, tenint en compte que com més s'avança més necessitat hi ha de recórrer a aliments infantils de producció industrial (llet en pols, "potitos", ...)” (Narotzky 1995:68). La antropòloga assenyala que les conseqüències materials d'aquesta racionalització respecte al procés de procreació són les següents: la reducció de l'efecte anovulatori que produeix la prolactina al reduir-se l'estímul de succió i la reducció de la llet i del període de lactància, l'augment de la mortalitat especialment en països anomenats del Tercer Món i l'endeutament, amb els conseqüents estralls que això ocasiona. L'autora remarca, d'altra banda, que la “alliberació de la lactància” per part de la dona occidental -amb la finalitat de conservar la seva bellesa o la seva salut, en el cas de l'aristocràcia i la burgesia de XVIII-XIX i fins cert punt del XX, o amb la finalitat de poder-se dedicar de forma intensiva al treball productiu remunerat-, és una constant que condueix a la recerca de formes alternatives d'alimentació: via dida o lactància artificial. Per Narotzky (1995), el control generalitzat de la lactància des del seu inici per part d'experts masculins és un fenomen que s'ha de lligar a la expropiació de sabers i capacitat decisòria de les mares (i de les dones que les poden guiar a partir de la seva experiència) i al creixement d'una indústria d'aliments infantils. Tornem, doncs, a l'escassetat de la llet humana com a construcció economicista.

Gran part de les meves informants conceptualitzen el capitalisme neoliberal com a enemic de la lactància i la criança corporal. Una mare em deia que la criança que “elimina el cos a cos” estava promoguda pel *merchandising* dels cotxets, els bressols, els telecomunicadors, els biberons, la llet de fórmula, els ninots de peluix que emulen el cor de la mare, etc. *La declaración del llanto de los bebés* (2005)⁶², escrita per professionals que tenen la categoria d'experts per moltes de les meves informants, menciona que en els últims 50 anys les multinacionals del sector de la criança i la

⁶² Es pot trobar a:

http://www.ministeriodesalud.go.cr/gestores_en_salud/lactancia/CNLM_declaracion_sobre_el_llanto.pdf

nutrició havien impulsat uns hàbits i una cultura que eliminava “el cos a cos”, deshumanitzava la criança i portava a la robotització de les funcions maternes. Es veu, per tant, una correlació entre la societat capitalista, l’antihedonisme i la robotització de les funcions maternes i per extensió, de les relacions humanes. La “naturalesa” es troba en la pell i la tecnologia o “artificialitat” en el plàstic i la llet de fórmula. En aquest sentit, a la lactància se li atribueix sovint, des de certs punts de vista èmic, un caràcter revolucionari: “donades les condicions actuals de desenvolupament tecnològic i l’abús consumista depredador que s’ha desenvolupat en el món sencer a partir del model industrial occidental, reivindicar un acte tan naturalment simple es torna, com no, revolucionari i esperançador”⁶³ (Medina 2011:64). Per ella, la lactància materna implica una revolució antipatriarcal i del mercat laboral, ja que la veritable revolució feminista seria conciliar de veritat el treball de la dona en el *món públic* amb l’atenció als nadons, cosa que comportaria millores, també, en les condicions laborals⁶⁴ dels pares i per extensió de la societat.

Al mateix temps, “reconèixer, prestigiar i donar suport material i socialment a la importància irrefutable de la lactància materna li dóna visibilitat a les tasques d’amor i cura, i ajudaria a que la societat es comprometés amb el suport de la criança en el seu conjunt” (Medina 2011:65). També veu la lactància com una revolució ecologista i anti-consumista, ja que, entre altres aspectes, la lactància materna es *el primer acte de sobirania alimentària*. En aquest sentit la lactància es veu com un atac frontal i una resistència a un sistema estructural capitalista. Una tradició que revoluciona⁶⁵. És en aquest marc que s’entén que la sociòloga Isabel Aller, vegi la lactància materna com “un acte polític de insubmissió”.

En aquest mateix sentit, l’antropòloga Penny Van Esterik (1994), relaciona la lactància materna amb l’apoderament i la solidaritat femenina, l’anticonsumisme, el

⁶³ Ileana Medina és una mare, periodista de professió i blooguera. El seu bloog de criança s’anomena “Tenemos Tetas. La maternidad impúdica”. La cita està extreta del seu article “La revolución calostrala” dins el llibre *Una nueva maternidad. Reflexiones de mujeres en la red*, realitzat per altres mares que tenen *blogs* de criança.

⁶⁴ Per ella, aquestes condicions laborals serien: “veritable” flexibilització horària, racionalització dels horaris de treball, erradicació de la jornada partida, control del treball per objectius i no per horaris, permisos de maternitat i paternitat més extensos, entre altres

⁶⁵ Cal tenir en compte que “revolució” també vol dir tornar al punt d’origen després d’haver fet un gir complert. Tornar, doncs, a un estat pre-modern?

control sobre el propi cos, el canvi de visió del pit eròtic i la necessitat del canvi de conceptualització del treball de les dones de reproductiu a productiu. Emmarca, doncs, la lactància dins el camp polític i econòmic i el seu potencial transformador en aquests àmbits per aconseguir una major equitat entre homes i dones. Per altra part, en el seu llibre *Beyond the breast-bottle controversy* (1989), no veu ni la disminució de la lactància ni les eleccions en alimentació infantil com el resultat de decisions individuals dins de l'àmbit privat. Ambdós factors, al seu parer, s'entenen sota elements estructurals producte de diverses causes: entorn de pobresa; apoderament o desapoderament de les dones i la comercialització i medicalització de l'alimentació infantil. Tampoc es pot obviar, però, que l'anomenada *criança natural* genera, també, un mercat propi (bandoleres, fulards, motxilles per portejar; sidecars –bressols que s'enganxen al llit de matrimoni-; tirallets; etc) i el que es podria anomenar un nou nínxol de treball (doules, assessores de lactància, assessores en portejar, articulistes, etc).

Hays (1998), en el seu llibre *Las contradicciones culturales de la maternidad*, exposava com el sistema capitalista ha creat la contradicció entre una lògica de l'utilitarisme i la competició, que era la que s'havia de dur a terme en el món del treball professional i remunerat, en el món "públic" i una lògica de l'amor i la cooperació, oposada a la utilitarista, que era la que s'havia de dur a terme dins de la llar. A aquesta segona lògica l'anomena com a *maternitat intensiva*. Les dues lògiques, tot i que s'oposaven, responien al mateix sistema capitalista, eren un fruit simbòlic de la mateixa estructura. Aquestes diferents lògiques es podrien assimilar a diferents tipus de *racionalitat*. Per una part, una raó instrumental orientada a *mitjans-fins* vista com a *global* i que es connecta amb l'economia formal. Una racionalitat que, en el seu sentit neoclàssic, veuria la "raó" merament com una capacitat de l'intel·lecte per a calcular probabilitats i enllaçar mitjans cap a fins en la recerca dels propis beneficis. Horkheimer (1973), com altres membres de l'escola de Frankfurt, criticava d'aquesta raó la seva pretensió de ser la "única", exclouent d'altres tipus de racionalitat no orientades a càlculs de beneficis. Aquesta racionalitat era vista com "subjectiva" davant una racionalitat "objectiva" que tractava de desxifrar la realitat. L'objectiu de la

segona escola de Frankfurt és trobar un concepte de racionalitat que permeti criticar aquesta racionalitat economicista, instrumental i estratègica. Jünger Habermans (1968) parla, aleshores, de la *raó intersubjectiva* per superar els conceptes de raó subjectiva i raó objectiva. Estableix una teoria de l'acció comunicativa (1981). Aquesta acció està regida per la racionalitat comunicativa que no busca exercir una influència sinó una entesa o comprensió interpersonal dirigida a interpretar col·lectivament les situacions i arribar a un acord mutu sobre els plans d'acció. Els interlocutors, sense renunciar a les fites, objectius i desitjos individuals, tracten d'organitzar els problemes socials a través de la comprensió mútua. Sent, en aquest sentit, quelcom completament diferent a l'instrumentalització. En paraules d'Adela Cortina (Carlos Pose, 2014): "el que ens ha passat amb les societats del capital és que la racionalitat estratègica, que té el seu lloc en economia i política, ha colonitzat tota la resta: el món econòmic, polític i vital. Ens tractem uns a altres com si fóssim instruments. La solució seria aconseguir que la racionalitat comunicativa, la intersubjectivitat, fos la que anés enfortint-se en el món vital, i d'allà al món polític i econòmic. Tots tenen que organitzar-se comunicativament" (Pose, 2014:129).

Hays (1998) vincula la maternitat intensiva a la dedicació en exclusiva de les dones a la criança, treballin o no a fora de casa. Per Hochschild (2012 [1989]), a *The Second Shift*, no ha existit una revolució social que hagi acompanyat la revolució de que les dones treballin remuneradament fora de la llar. És a dir, que aquesta incorporació femenina no ha comportat una revolució anàloga que hagi fet que els homes s'involucrin al 50% en les responsabilitats de la criança i la llar. A aquest fet ho anomena com a *revolució inacabada*. Finalment, dins del sistema econòmic de producció s'ha de tenir en compte, per entendre les maternitats tant des de la seva vessant simbòlica com estructural i estratègica, quins són els permisos per maternitat, paternitat i les lleis de conciliació laboral actuals a l'Estat Espanyol, així com la persistent desigualtat de sous entre homes i dones. Tenir en compte, en paral·lel, els debats entorn del treball de la cura i les teories que veuen el treball domèstic com una externalització capitalista dels costos de producció.

1. DE LES CONCEPCIONS DE LA MATERNITAT A LES MATERNITATS VISCUDES

Al llarg del meu treball de camp, una de les preguntes inicials que realitzava a les meves informants era com havien arribat a la maternitat, com havien viscut l'embaràs, el part i l'alletament. Seguidament els hi preguntava sobre com s'imaginaven la maternitat abans i com la veien i vivien després, un cop havien sigut mares. En el cas que tinguessin més d'un fill o filla intentava esbrinar quines eren les similituds i diferències que elles establien entre les primeres maternitats i les subsegüents.

La raó d'aquestes preguntes inicials era indagar i analitzar la maternitat com a procés i diversitat. Els processos d'incorporació que havien anat transformant les seves praxis, les seves vivències i les seves concepcions. És a dir, dels seus *habitus*. De les diferents formes de relatar aquestes experiències esperava veure quines eres les diverses formes d'autorepresentar-se. De la concepció, en definitiva, d'unes idees prèvies sobre la maternitat a com aquestes s'anaven transformant, de manera plural i gradual, per adaptar-se a les praxis i al context socioestructural concret on es duïen a terme. Què hi havia de semblant i què de diferent en aquests processos? Processos tant d'incorporació com de creació d'identitat i alteralitat. En definitiva, les meves qüestions inicials giraven sobre quines concepcions prèvies existien sobre la maternitat i com havien anat canviat a través de l'experiència concreta i de tenir que adaptar-se a les noves circumstàncies depenent dels camps socials on estiguessin immerses. Circumstàncies que sovint no tenien res a veure amb les que elles, a priori, s'havien imaginat.

Un(s) imaginari(s) matern(s) socialment construït(s), institucionalitzat(s), que molts cops acabaven xocant amb les experiències viscudes i amb les pròpies

expectatives. I, al mateix temps, la necessitat emergent d'haver de desenvolupar estratègies i noves concepcions per adaptar-se, el millor possible, a les noves condicions. Com aquests processos, alhora, havien impactat en la reelaboració de les seves identitats i les seves formes de representar-se. Com el canvi estructural de posició en una estructura determinada impactava en les concepcions sobre una mateixa i sobre el món – i la seva “naturalesa”- i quin paper tenia la vivència de certes *praxis corporals* en aquests canvis. No només veure com s'incorporava el “saber”, sinó com a través de l'experiència sensible i corporal es creava saber. El joc entre la inèrcia i l'agència o, més ben dit, el joc de formació i transformació de l'*habitus* a través de *praxis corporals* concretes i camps socials canviants.

Totes aquestes qüestions, doncs, tenien l'objectiu d'intentar distingir entre els dos conceptes d'Adrienne Rich (1986) esmentats en el marc teòric: *la maternitat com a institució* i les maternitats viscudes. Dins d'aquesta primera distinció, incorporada per altres autores feministes diferentment posicionades, també es planteja si, a part de les polítiques de la maternitat existeix una maternitat política. Aquesta maternitat política, d'existència qüestionada, era una de les meves preguntes inicials de recerca. ¿Les mares que exerceixen les seves maternitats des d'aquests estils de cria, que es posicionen críticament davant certs aspectes del sistema neocapitalista actual –models de producció, consumisme, lògiques racionalistes instrumentals-, exerceixen una maternitat política?. Exerceixen la política des de les seves maternitats?. ¿O les seves maternitats, com indiquen part de les crítiques del feminisme de la igualtat cap els seus estils de cria, són una mostra més de la incorporació de les polítiques hegemòniques institucionals sobre la maternitat?. Molt possiblement ni una cosa ni l'altre o, millor dit, tant la possibilitat d'una cosa com de la seva contrària i el joc dialèctic entre les mateixes. Amb el doble sentit de “concepció”: concepció d'una idea i concepció física d'un/a fill/a, emprenc l'aventura del meu relat etnogràfic.

1.1. Convertir-se en mare: les diferents concepcions

Casi totes les mares que vaig entrevistar em relataven que sempre havien desitjat ser-ho ja des de ben petites. Aquest desig matern des de la infància es connectava, que no sempre, amb la idea de l'instint. La sentència: "jo sempre he tingut molt instint maternal", era una frase bastant recurrent. Es lligués o no amb un "instint maternal", la major part de mares que expressaven aquest desig em deien que el recordaven present "des de que tenien consciència"⁶⁶. Més enllà d'establir si aquest "record" d'haver volgut ser mare ha estat sempre present, o és part d'una il·lusió biogràfica (Bourdieu, 1994), que dóna coherència a identitats múltiples i fragmentades, l'expressió de la maternitat desitjada des de la infància és un dels factors que legitimen la maternitat present. Es lliga, com hem vist, a la consciència d'una mateixa, a la identitat construïda des d'un primer origen. Aquest desig presentat com "des de sempre" -connectat a vegades amb l'instint i/o la consciència- originari ⁶⁷, immutable i que ha transcendit als anys, es podria interpretar com "allò que (ens) ve donat". Cada societat, com deia Sahlins (2011a), té les seves pròpies concepcions sobre el que "ve donat" i el que "és adquirit". En el nostre marc cultural, allò que "ve donat" es connecta amb la naturalesa, immanent i immutable, i "allò adquirit" amb la construcció i el bagatge cultural. Construcció i bagatge que es representen com a sobreposats a una "naturalesa" o "identitat" primària, autèntica per preexistent i originària. "Naturalesa" polisèmica a la que se li atorga sovint, en el nostre marc cultural, el poder de definir "qui som en realitat" més enllà del context sociocultural i econòmic on estiguem situats.

Les meves informants no neguen que aquests factors socioculturals i econòmics no creïn, també, la "identitat" i el que elles –o els seus fills i filles- "són" i/o acaben "esdevenint". Al igual que aquests factors no es neguen tampoc dins el marc cultural modern. Simplement que, la "naturalesa", emergeix sovint en certs contextos o camps

⁶⁶ El concepte de la consciència té molta rellevància en aquestes maternitats, com anirem veient. La "consciència" que obre pas a la reflexivitat sobre la pròpia identitat

⁶⁷ I "original" en el sentit d'individual.

socials, com a “naturalesa identitària preexistent” ocultant les dinàmiques socioeconòmiques i culturals. En altres contextos, les mateixes persones poden ressaltar la identitat com a procés de construcció dins unes dinàmiques socioeconòmiques i culturals concretes diluint-se la representació social d’aquesta naturalesa identitària preexistent que, no obstant, mai acaba del tot de difuminar-se.

Lakoff i Johnson (1986) deien, sobre les metàfores, que cada una d’aquestes visibilitzava uns aspectes al mateix temps que n’ocultava d’altres dins el marc cultural on havien estat creades. Cada una d’aquestes metàfores podia ser utilitzada per les mateixes persones en circumstàncies diferents depenent del que es volgués ressaltar i/o ocultar. En aquest sentit, els conceptes de “naturalesa” i “cultura” exercien la mateixa funció que aquestes metàfores, i sovint encaixen amb els conceptes de “individu preexistent” i “persona relacional”. Conceptes polifònics al coexistir diferents concepcions dels mateixos i que s’estableixen com una mena de “caixó de sastre” tal i com intentaré mostrar, especialment, en l’apartat de metàfores.

Al mateix temps, aquesta idea d’una maternitat que ja venia donada per un desig des de la infància es presenta casi en clau de “maternitat com a destí”. Però aquest cop no viscut com un destí de gènere sinó com una elecció individual, buscada, casi sempre planificada i, per tant, assumida com a voluntària. El desig matern es mostra com una guia de les pròpies decisions i la maternitat com un potencial sobre el qual s’exerceix una elecció individual posterior. Alguna que altra informant reflexionava sobre que aquest desig de ser mare des de ben petita era un desig incorporat a través de la diferent socialització de les nenes i els nens. Especialment, una d’elles explicitava que, a través dels seus estudis en les ciències socials, havia deixat de creure amb l’instint. Creia, ara, que era quelcom “fabricat” a través de la diferent socialització on a les nenes se les preparava per la maternitat i les tasques de cura, per una *maternitat social*⁶⁸ (Rossi-Doria, 1995; Moreno i Mira, 2004). En canvi als nens –considerats com menys curiosos- se’ls hi reprimia allò que es potenciava en les

⁶⁸ La historiadora Anna Rossi-Doria (1995) defineix la *maternitat social* com la valoració política dels papers tradicionalment femenins. És a dir, els papers de la cura.

nenes. Allò reprimat en els nens i potenciat en les nenes era una empatia cap als altres a partir de la qual es construeix, per la informant, el constructe de l'instint. A partir del joc simbòlic amb les nines, les cuinetes, de l'aprovació social que rebien les nenes a l'emocionar-se davant un nadó, es potenciava aquesta construcció viscuda posteriorment com a "instintiva". En canvi, a molts nens se'ls hi acotava, o directament no se'ls hi permetia el joc simbòlic amb nines i no se'ls hi deixava acostar-se gaire i/o agafar als nadons, per por a que, degut a ser considerats més moguts i poc delicats, els hi poguessin fer mal sense voler.

En aquest sentit, aquesta informant veia que hi havia dones que també apartaven als seus marits, o els hi demanaven que anessin en compte perquè els veien més maldestres, "jo penso, clar, com poden ells desenvolupar un instint paternal si no els hi deixen, no?". Al ser quelcom construït aquest "instint" o "empatia" es podia, a través de socialització i l'educació, crear en els homes. Em deia que en un principi ella havia criticat a l'Elisabeth Badinter (1981) pel fet de negar l'instint. Pensava que aquesta autora utilitzava aquesta negació interessadament per defensar els seus postulats. Per l'informant, "els postulats de la Badinter eren que totes les dones han de treballar i que no es poden quedar a casa perquè no hi ha instint". Ara, ella la seguia criticant però perquè no li agradava el que deia en contra de l'ecologia i, en la seva opinió, en contra de les dones: "diu que totes les dones han de treballar i penso, mira que em deixi tranquil·la, no?". Però que en canvi, si que havia deixat de creure en l'instint maternal a través de la lectura de certs textos antropològics.

Aquesta educació sexista a la que l'Anne, la meva informant, es refereix està canviant a poc a poc, a mesura que hi ha famílies que també potencien en els seus fills i filles els sentiments considerats maternals. La *maternitat social*, en suma. No obstant, com mostra l'existència de *posts* que volen tranquil·litzar als pares de que els seus fills juguin amb nines, no és encara un fet normalitzat el ple accés dels nens a aquests jocs simbòlics considerats femenins o feminitzants.



Foto extreta del *blog Educación Actualizada*, en el seu *post*: “¿Jugar con muñecas puede afectar el desarrollo de los niños varones?”⁶⁹

El desig maternal des de la infància, que com deia es veu sovint lligat a l'instint, es pot interpretar com producte d'una socialització determinada. En definitiva, com una construcció social i cultural que potencia determinades característiques en un gènere i les reprimeix en un altre. La meva informant, el que proposava, era potenciar aquesta “empatia” de criança també en els nens enlloc de reprimir-la en els dos gèneres. Aquest desig/instint matern vist com a socialment construït és un dels eixos feministes de les crítiques, sovint acadèmiques, envers l'Amor Maternal tal i com aquest s'ha anat desenvolupant, recentment, a Occident (Scheper-Hughes, 1997; Esteban, 2000; Montes, 2007; Badinter, 1981, et. al.). En aquesta vessant, també plural, i com assenyalava en el marc teòric, Nancy Scheper-Hughes (1997) critica tant l'essencialisme biològic i instintiu -en el que es basa la noció èmic occidental d'Amor Matern- com un excessiu constructivisme que nega totalment aquest amor.

Critica l'etnocentrisme de certes teories maternals que es deriven d'acceptar els valors intrínsecs a l'estructura de la família occidental “moderna” i burgesa. En aquesta direcció, exposa teories socials que proposen guions essencialistes i universalistes per les dones, com els conceptes de: “vincles maternals” (Marshall Klaus i John Kennell, 1976), el “pensament maternal” de Sara Ruddick (1989), la “personalitat femenina” de Nancy Chorodow (1978) o el “*ethos* femení” de Carol Gilligan (1982). Per Scheper-Hughes (1997) aquests conceptes presenten uns clars límits històrics i culturals, sent només normes culturals específiques. Alhora critica també teories contràries sobre la política de gènere pel seu excessiu i postmodern

⁶⁹ <http://www.educacionactualizada.com/ocio/13.html>

deconstructivisme de les categories de “mare” i “dona”. Per ella, aquestes teories oposades tenen el perill de distanciar-nos en excés de les persones que volem comprendre com si no tinguéssim res en comú amb elles. Ho titlla com un “excés de diferència” també present en textos d'historiadors/es socials “que han assenyalat que aquest amor matern constitueix una invenció del món “modern”i que fins fa poc les dones no sabien que era estimar als seus fills” (Scheper-Hugues, 1997:341). Assenyala que el llenguatge d'aquests historiadors/es pot arribar a ser extrem i “desolador”. Entre aquests historiadors/es socials inclou a autores i autors com Badinter (1981) i Ariès (1973).

Al mateix temps, l'antropòloga va més enllà de situar aquest amor com un producte contextual de la socialització infantil diferenciada entre nenes i nens. A través de la seva monografia sobre la mort sense dol en una barriada de faveles de Brasil, posa l'accent en com les estructura socioeconòmiques i polítiques incideixen en la construcció cultural de les emocions. L'aparició de l'amor i la cura maternal, apareix, en aquest anàlisi, modelat per condicionants estructurals (econòmics i polítics), anant molt més enllà d'una certa socialització diferenciada que òbviament també està subjecte, i és producte, d'aquests condicionants estructurals específics de cada context. A Occident, a tenor de certes crítiques feministes actuals, l'Amor Matern com a construcció matisaria la “voluntarietat” en la maternitat en la mesura que seria vista com una expectativa social imposada que s'incorpora com a desig individual a través de la endoculturació. Com hem vist, gran part de les crítiques a la maternitat i la lactància venen d'un feminisme de la igualtat o feminisme il·lustrat, que necessitava posar en qüestió la maternitat obligatòria i la institucionalització de la mateixa. Un feminisme que es podria qualificar d'antireproductiu.

Les crítiques en aquesta direcció es centren en les connexions que aquests sectors feministes estableixen entre la construcció del *mite de l'instint matern*, l'ideal inassolible de la “Bona Mare” i el fet de concebre la maternitat com a destí biològic de la dona. Destí que estructura la seva identitat femenina i comporta l'obligatorietat de ser mare o la impossibilitat de fer emergir les emocions negatives que aquesta pot comportar. Respecte a la emergència de les emocions considerades com negatives que

pot produir l'alletament i la maternitat, trobo necessari esmentar que les meves informants les han expressat. Han elaborat diferents estratègies emocionals/racionals per fer fora possibles sentiments de culpa en el cas que aquests hagin aparegut. Sobre les emocions ambivalents que es presenten durant l'alletament i la maternitat n'aniré parlant al llarg d'aquest relat etnogràfic. No obstant, aquests sentiments de culpa davant "emocions negatives" apareixen i desapareixen de forma recurrent així com les estratègies emocionals per afrontar-los. L'existència d'aquestes emocions forma part de l'ambivalència de les experiències maternals i, en sentit ampli, es podria agregar que formen part de les experiències vitals. De les "paradoxes en les que es nodreix la vida" com diria Maria Zambrano (DUODA-Revista d'Estudis Feministes, 2003 [1988])⁷⁰.

Raquel Osborne (1993) apunta que, en els seus inicis, el feminisme contemporani s'estableixen en contra d'allò biològic vist com la justificació de les desigualtats entre homes i dones. Com esmenta: "si bé aleshores es va fer un excessiu èmfasis en allò cultural, i es va relegar allò biològic al purament inexistent, aviat vindrien les tornes" (Osborne, 1993:75). Aquestes tornes venen del feminisme cultural, del feminisme de la diferència i de l'ecofeminisme que reivindiquen el cos i la biologia femenina, exaltant les possibles altres vivències de la maternitat en oposició a una idea diferent de *la maternitat com a institució*. En aquest sentit, autores com Adrienne Rich (1986), creuen que el pensament patriarcal ha limitat la biologia femenina segons les seves pròpies estretors i especificacions. Al mateix temps, per ella, la visió feminista ha renegat de la biologia femenina per aquestes mateixes raons. No obstant, per aquesta feminista, el fet de que les dones re-posseixin els seus propis cossos catalitzarà grans transformacions socials que han d'anar "acompanyades amb altres demandes que s'han negat durant segles a les dones i a alguns homes" (Rich, 1986:21). Formen part d'aquestes demandes, per l'autora, el que es podrien considerar drets universals individuals: "el dret a ser persones; el dret a compartir justament els productes del

⁷⁰ En una entrevista al programa "Muy Personal" de Televisió Espanyola, realitzada per Pilar Trenas al 1988, se li va preguntar quina havia estat la seva gran llibertat i ella va respondre que l'obediència. Davant la paradoxa que això significava va afegir: "es que la vida se nutre de paradojas. Y yo creo más en las paradojas que en las antinomías del pensamiento" (DUODA-Revista d'Estudis Feministes, 2003:165). L'entrevista va ser transcrita i publicada per la Revista DUODA al 2003 (nº 25).

nostre treball, de no ser utilitzades només com un instrument, un paper, un úter, un parell de mans, una esquena o un conjunt de dits; a participar plenament en les decisions del nostre lloc de treball, la nostra comunitat; a parlar per nosaltres mateixes, per dret propi” (Rich, 1986:21).

En suma, la crítica, des de les diferents vessants feministes, és a *la maternitat com a institució* que constringiria les diferents vivències de la mateixa. La diferència es basa en com es concep aquesta *institució* ja que cal recalcar que aquest concepte no és unívoc. Per certs sectors del feminisme de la igualtat, la crítica a *la maternitat com a institució* englobaria les maternitats i criances que exposo en la mesura que encaixen en una idea preconcebuda de maternitat i de pràctiques maternals com a “obligació”. Un exponent d’aquesta “obligació”, seria tant la lactància materna com l’apologia de l’amor matern instintiu. Per part de moltes de les mares lactivistes, així com per altres corrents feministes ja mencionades, *la maternitat com a institució* té a veure amb la repressió del cos, les emocions, els “instints” o el desig maternal respecte el que es considera com una maternitat robotitzada per, entre altres coses, haver estat descorporalitzada. És a dir, per haver “eliminat el cos a cos” en la criança. Recordem que, en el marc teòric, explicava que una de les crítiques èmic era la consideració de que els interessos econòmics de certes empreses dedicades als sectors infantils havien promogut tota una sèrie de productes -cotxets, biberons, telecomunicadors nocturns, peluixos que reproduïen el cor de la mare, etc- que havien propiciat l’allunyament corporal entre la mare i el nadó. *La declaración del llanto de los bebés* (2005) ho expressa de la següent manera:

“A Occident s'ha creat en els últims 50 anys una cultura i uns hàbits, impulsats per les multinacionals del sector, que elimina aquest cos a cos de la mare amb la criatura i deshumanitza la criança. En substituir la pell pel plàstic i la llet humana per la llet artificial, es separa més i més a la criatura de la seva mare. Fins i tot s'han fabricat intercomunicadors per escoltar el nadó des d'habitacions allunyades de la seva. El desenvolupament industrial i tecnològic no s'ha posat al servei de les

petites criatures humanes, portant la robotització de les funcions maternes a extrems insospitats” (Jové 2009 : 240).

O, com diu una frase de la feminista Casilda Rodríguez (2000), autora molt popular entre algunes de les mares i professionals d’aquests estils de criança:



“lo malo del chupete es el cuerpo que falta detrás”⁷¹ (Rodríguez, 2000:91)

Cita que circula per *blogs* de criança i, com veiem a la foto, és usada per grups socials com “Maminia” que la fan circular pel *facebook* amb composicions fotogràfiques. Una pell que es relaciona amb la nuesa –*natural*- i la manca d’artificis – *cultural*-. Pell que s’associa amb la *naturalitat* i l’afecte; i el “plàstic” amb l’*artificialitat*, la distància (emocional) i l’absència de cos. Un cos representat com a càlid i amorós, disponible, que s’ofereix com a “llar”. En aquest aspecte, part de professionals i mares que estan a favor del “pell amb pell” i de portejar als nadons mencionen que: “l’hàbitat natural del nadó és el cos de la seva mare”. Respecte al pare, es diu que aquest “cos a cos” afavoreix el vincle afectiu i les relacions paternals.

El cos, per tant, pren representacions positives, especialment la pell, que té la capacitat de comunicar-se. Deixa de ser vista com a frontera per ser un pont. O, més

⁷¹ La cita ampliada és: “Lo malo del chupete, por ejemplo, no es que el pezón sea de plástico, lo peor es el cuerpo que falta detrás del chupete. Lo peor es la orfandad, la falta de calidez. Este mundo es inhóspito, porque han matado a la madre y todos y todas somos huérfan@s, y por eso no nos podemos reconocer como herman@s” (op.cit). La cita té dos peus de pàgina on, respecte a la “calidesa” fa referència al llibre de la feminista Amparo Moreno (1991); i respecte a que “som orfes” fa referència als textos de Victoria de Sau (1994), com “la maternidad como impostura”.

que un pont, una intercomunicació recíproca dels cossos i les “ànimes” o “essències”. D’allò que es troba “a dins” (l’individu) i d’allò que es troba “a fora” (el món, la resta d’individualitats). Concepció de la pell que recorda la frase de Paul Valéry quan deia que, justament, la pell era el més profund. Pau Alsina (2001), professor d’Art i Humanitats a la UOC, recorda aquesta frase i com la interpretava Deleuze (1989). A partir d’aquí, cita que “la pell és l’òrgan més extens del cos, posa en contacte el dins amb el fora, retenint, protegint, comunicant, sentint, emmagatzemant o regulant aquell fràgil equilibri que configura tot organisme i la seva troca de singularitats efervescentes” (Alsina, 2011 :1). Cita, per cert, que recorda molt un paràgraf publicat al *blog Espai Mare, acompanyant la maternitat*, conduït per llevadores. El paràgraf diu, literalment: “la pell és l’òrgan més gran del nostre cos, és allò que ens connecta amb l’exterior, amb el món...Així doncs podem arribar a imaginar la importància que té el contacte pell amb pell en el moment del naixement i durant la resta de les nostres vides”⁷². Similituds que remetent a un marc cultural comú sobre certes representacions simbòliques de la “pell”.

La reivindicació del “cos a cos” –en aquest cas en la criança- es pot veure com una reacció al distanciament corporal i a la defensa del “espai personal”⁷³ que predomina en les interaccions socials a Occident. Alhora que es pot interpretar com una impugnació d’un cert ordre social que s’inscriu en el cossos descorporalitzant-los, com ja deia Douglas (1978). Aquest “cos a cos” o “pell a pell” es pot interpretar com un acte d’afirmació de la pròpia humanitat i de la interdependència social. Des d’altres mirades, seria justament el contrari. Una forma de control que afavoriria la consolidació d’una maternitat –i paternitat- encara més intensiva. No obstant, aquesta possible i última interpretació no és pot quedar només aquí ja que no tindria en compte ni els significats èmics atribuïts al cos i a la pell, a la relació corporal i a les sensacions plaents que moltes mares i pares senten en aquests contactes; ni al potencial crític que conté el *cos a cos* davant la pèrdua de contacte humà.

⁷² extret de <http://www.espaimares.cat/pell-amb-pell/>

⁷³ Goffman (1979) parlava de la defensa d’aquest espai personal com una forma de mantenir l’ordre públic en les interaccions socials dins les societats urbanes occidentals

Es rebutja –en aquest àmbit- el que es podria considerar una certa configuració *cyborg* en la introducció de les “màquines” dins de la criança. Òbviament, les mares que no segueixen aquests estils de criança també tenen un “cos a cos” amb els seus nadons i infants. També els toquen. A part del fet que una “pallissa” -o altres maltractes corporals- també impliquen un “cos a cos”. El “cos a cos”, des dels discursos èmics, s’eleva a una metàfora de la importància conscient del contacte corporal, com a “calidesa”, “proximitat”, i “interconnexió” en la relació dels progenitors –especialment la mare- i els fills i filles. El cos a cos pren importància com a experiència “significativa”, és a dir, significada. Experiència a la qual se li han atribuït uns significats que fan conscients unes accions o pràctiques corporals tenyides de valors morals relacionats amb una manera determinada de veure les relacions i l’amor: afecte, tendresa, proximitat, comunicació, disponibilitat i entrega corporal. D’altra banda, el rebuig de la tecnologia és parcial. Es menysté aquesta en certs aspectes relacionats en la criança, com els que hem vist, però no en altres àmbits. Com exemple, totes les meves informants tenen mòbils. Poques són les que no tenen *Whatsapp* o pàgines de *facebook*. Algunes són molt actives en aquestes xarxes socials i altres tenen, a més a més, *blogs* personals. Aquí sí que es constitueix més una identitat *cyborg*, com l’anomenaria Haraway (1995). Una identitat biotecnologitzada, cibernètica, fruit de particulars conjuncions en cada cas entre cos, societat i màquines.

En aquestes conjuncions particulars es descarten certs aspectes tecnològics i s’incorporen –en el ple sentit de casi passar a formar part del cos- d’altres. Assumir alguns aspectes i rebutjar-ne d’altres té a veure en com es conceptualitzen les identitat i les relacions socials i els significats que es donen a les mateixes en cada context social. En la visió èmic del “cos a cos de la criança” el que es rebutja són certs aspectes tecnològics que es prenen com a interferències d’interessos econòmics en la corporalització de la relació “progenitors-fills/es”. A partir d’aquesta visió particular del cos a cos, s’exerceix una forta crítica cap a la societat capitalista de consum i la seva producció de necessitats. Factors que es veuen lligats, alhora, amb la “robotització” de la societat, una altra forma de dir “despersonalització” o “deshumanització”. L’ús del terme “robotització” recorda, per altra part, el que Narotzky (1995) deia sobre

l'organització de les tasques domèstiques seguint les pautes de l'organització científica del treball. Al mateix temps, la maternitat com institució es representa en alguns grups de mares amb la metàfora de Màtrix, metàfora que es basa en la coneguda pel·lícula dels germans Wachowski, estrenada a Espanya al mes juny de 1999. Aquesta metàfora, que s'aplica a una visió èmic de la *maternitat com a institució*, l'analitzaré en més profunditat en el subapartat de "*Falses consciències*" com a *estratègies de Veritat*. *La metàfora tecnològica de Màtrix* (pàg. 341).

Seguint amb la "obligatorietat de la maternitat", eix de part de les crítiques, cal tenir en compte que actualment existeix una "infertilitat estructural". En el context econòmic de les darreres dècades a Espanya i accentuat per l'actual crisi econòmica, la dificultat de moltes dones és, justament, poder ser mares. Aquesta denominada *infertilitat estructural* ve produïda per les condicions laborals, la dificultat d'emancipació dels joves i l'absència de polítiques públiques (Marre, 2009; Álvarez, 2013). Això concorda en el fet de que casi totes les meves informants van buscar i planificar les seves maternitats a partir de la trentena quan creien haver assolit una certa estabilitat econòmica. Eren, en la seva majoria, maternitats buscades i desitjades. Les dues informants que no la van buscar expressaven que aquesta els hi va sobrevenir sense esperar-la i, tot i que estan a favor de l'avortament, van decidir seguir endavant degut al "desig" de convertir-se en mares. Totes aquestes maternitats es presentaven, doncs, com a maternitats escollides.

Aquesta visió autobiogràfica es lliga a les "biografies electives" a les que Beck i Gernsheim (2003) es refereix. Aquestes "biografies electives" són, pels autors, producte dels processos d'individualització moderns. A aquestes biografies també les anomenen com: "biografies reflexives" o "biografies del faci-ho vostè mateix/a". En la segona modernitat o *modernitat reflexiva* (Beck, 2003), la determinació donada per l'estatus social ve substituïda amb "una autodeterminació compulsiva i obligatòria" (Bauman, 2003:21). "L'elecció" materna, en aquests casos, es lliga més als processos d'individualització. Aquests processos es presenten com la fragmentació de les possibilitats on l'individu "es fa" i "esdevé" en base a assumir, individualment, la responsabilitat i les conseqüències de l'elecció. "Elecció" que es presenta molts cops

deslligada de l'estructura econòmica, política i sociocultural que l'ha creada tot i que rep l'impacta d'aquesta estructura. Les certeses, abans col·lectives, es dinamiten i cada partícula d'aquesta certesa esdevé una possibilitat a "escollir". I comporta un risc, sovint alt.

En aquest sentit, en el discurs de les mares que m'han fet d'informants, emergeix la vivència de la maternitat com a un dret electiu i no com a una obligació imposada. Sobre els riscos viscuts d'aquesta elecció, molts relacionats amb les dificultats entre maternitat i treball assalariat i/o carrera professional, s'anirà parlant al llarg de l'etnografia. Per això a aquestes biografies, Beck i Gernsheim (2003) també les anomenen com "biografies del risc" o "biografies de la corda fluixa". Els autors incideixen en que aquesta pretesa presa de decisions individuals, separades del context d'una estructura social, político-econòmica determinada, poden portar a l'èxit o al fracàs. L'elecció equivocada canvia la "biografia del fes-ho tu mateix" per la "biografia de la crisi". Beck i Gernsheim (2003) proposen que, en la segona modernitat, la individualització –l'individualisme institucional- és un procés on una persona *ha de devenir* el que és. Bauman exposa, en el mateix pròleg d'aquesta obra, que parlar d'*individualització* i *modernitat* és una expressió pleonàstica, ja que és parlar de la mateixa condició social.

En contra d'aquest argument sobre "l'elecció", es pot dir que la maternitat és un "mandat interioritzat de gènere" que s'expressa com a "desig". No obstant, limitar-se a aquesta idea com a única explicació dels desitjos maternals negaria la vivència i l'agència de les meves informants sobre les seves vides i les seves maternitats. Al mateix temps, es podria dir que el "desig de no ser mare" també és un desig construït o la interiorització d'un altre "mandat ideològic". Si els desitjos i les emocions estan socialment construïts i incorporats i formen part de constriccions de l'ordre social s'ha de partir de que ho estan tots. Tan els uns com els altres. I al mateix temps, aquestes constriccions no neguen l'agència ja que no són constriccions totals; ni en un únic sentit ni en una única vessant. Tal com esmenta Adrienne Rich, el fet de "ser" o "no ser" mare han sigut uns conceptes altament carregats per les dones, "precisament perquè féssim el que féssim ha sigut tornat contra nosaltres" (Rich, 1986:253 a Lozano,

47). És a dir, les dones que no desitgen ser mares es poden sentir socialment pressionades per ser-ho i/o qüestionades com a “dones incompletes”. Les mares, en canvi, es poden sentir qüestionades per com viuen i practiquen les seves diverses maternitats i, també, per no ser plenament considerades com a “dones individuals”.

En els relats dels recorreguts vitals sobre com les meves informants van arribar a la maternitat no totes expressaven el desig matern com quelcom sostingut des de la infància. Per algunes d’elles, la maternitat era quelcom que no s’havien plantejat com a opció i/o prioritat o que, directament, no desitjaven. La Tina, mare de dos fills, em va expressar contundentment que ella no volia ser mare i que no li agradaven els infants, però la seva idea va canviar de sobte: «a los treinta y cuatro me cambió el chip de un día para otro. Me desperté y dije: “quiero ser madre”. Oye tú, como es el reloj biológico. Veía madres con otros niños y decía: “yo quiero uno para mí”». Ella usa la metàfora del *canvi de xip* i el *rellotge biològic* per tal d’explicar el seu canvi en relació al desig matern i dotar de coherència el seu relat biogràfic, unificant així les seves múltiples identitats en un moment de possible fractura de les mateixes. El canvi de direcció en les decisions reproductives s’atribueix, aquí, a la biologia, a un cos que de sobte “desitja”, i a un temps que corre i que et pot fer perdre l’oportunitat de la maternitat biològica. Amb la metàfora del *rellotge biològic* es naturalitza un canvi radical i dràstic en una decisió vital. Aquesta naturalització és una forma de mantenir la unitat identitària en un món que reclama aquest continuum coherent en les identitats.

Com bé explicava Bourdieu (1994) sobre la il·lusió biogràfica, es busquen nexes explicatius per donar coherència a les múltiples identitats fragmentades que ens componen per no perdre el sentit unitari d’identitat, del “jo”. El desig matern naturalitzat com a biològic també apareix en una altra mare que em deia que sempre havia volgut tenir fills i ser una mare jove i així, “als 29 (anys) em va néixer realment l’instint”. En aquest cas sembla que es passi d’un desig com a representació mental al desig corporal vist, a l’igual que el cas del “rellotge biològic”, com a urgent. En ambdós casos el desig es converteix en una necessitat física/emocional, una necessitat corporal “autèntica” que no pot ser qüestionada o negada. Així, la decisió davant de les

diferents possibilitats d'elecció i els conseqüents dubtes que pot comportar el seu balanç, es converteixen en certesa.

En una vida, que segons Beck (2003), “ha perdut la seva qualitat d'obvietat i “queda atrapada en les rodes dentades del que s'ha de pensar i decidir” (Beck, 2003:46) es recorre a un “substitut instintiu” sobre el que sustentar aquesta obvietat perduda. Davant de la “tirania de les possibilitats, l'individu produeix autoritats que intervenen en la vida psíquica i social actuant com els seus representants qualificats” (Weymann, 1989:3 a Beck, 2003:46). El “rellotge biològic” i el “naixement de l'instint” farien, en aquest cas, aquesta funció d'obvietat davant el pes de decidir si ser, o no ser mare davant un context polític i socioeconòmic que no afavoreix les vivències de la maternitat ni, per extensió, les de la paternitat. Context sociopolític que presenta dificultats de conciliació laboral, personal i familiar; permisos maternals i paternals considerades de poca duració⁷⁴; manca d'escoles bressol públiques i alts preus en les privades i situació de greu crisi econòmica, entre altres causes de la ja mencionada *infertilitat estructural*.

L'Anne, la informant que qüestionava l'instint matern, a l'igual que la Tina, tampoc volia ser mare. Em va expressar que ella havia decidit que mai tindria fills o filles perquè considerava que la infància era una “cosa horrible, que sempre ploren, així que no tens capacitat per fer res”. El seu company tampoc en volia, per tant els dos estaven “ben segurs” en aquest tema. No obstant, per motius de treball, ella es va traslladar a viure durant un temps a un país asiàtic. Durant el transcurs d'aquests mesos va canviar de idea degut al fet de que va creure que s'havia quedat embarassada del seu company. Aquesta possibilitat, que no va acabar sent, viscuda en un primer moment com a temor, li va fer adonar de que sí que desitjava la maternitat:

⁷⁴ Setze setmanes ininterrompudes per les mares, ampliables a dos setmanes més per cada fill/a a partir del segon. Tretze dies pel pare ampliables a dos dies per cada fill/a a partir del segon. En casos de família numerosa reconeguda, el permís patern és ampliable a 20 dies. Informació extreta de la *web* oficial de l'Institut de les Dones, Ministeri de Sanitat, Serveis Socials i Igualtat del govern Espanyol (<http://www.inmujer.gob.es/conoceDerechos/preguntas/embarazo.htm#cuantosDias>). Si considerem que la lactància en exclusiva es recomana durant els primers 6 mesos (24 setmanes), moltes mares veuen insuficients que el permís sigui només de 16. També veuen insuficient el permís de paternitat.

«un dia vaig canviar d'idea perquè pensava que estava embarassada. (...) no em venia la regla i jo, desesperada, vaig trucar al meu company “que no em ve la regla!... que estic embarassada...” i llavors ell va saltar d'alegria, no?. Jo plorant, “quin horror!, ara què faig!”. I ell “que bé!, al final he canviat d'idea, sí que vull ser pare!”. I al final em va baixar la regla i això em va canviar. Al final vaig pensar: “no, no, al final sí que volia estar embarassada”. O sigui que en el fons sí que em feia il·lusió.»

Per l'Anne, el que li fa fer canviar de posicionament, doncs, va ser una possibilitat que es presenta i que al cap de poc temps es perd. En aquest relat un “no desig” es converteix en “desig” pels dos membres de la parella. El desig de paternitat d'ell és el que apareix primer i, posteriorment, apareix el d'ella arrel -pel que m'explicava- d'un fet corporal representat en l'aparició de la menstruació. Aquesta aparició de la menstruació apareix com un indicador corporal de la pèrdua simbòlica d'un fill/a potencial.

També, tant en el cas de la Carolina com de l'Ivet i de l'Amèlia, va ser el futur pare qui va desitjar primer anar a la recerca del fill o filla. Aquestes tres mares expressaven que elles també volien la maternitat. L'Amèlia i la Carolina des de sempre mentre que l'Ivet no se l'havia acabat de plantejar fins que, a través de conviure amb el seu company, va anar apareixent aquesta possibilitat com a real. La Carolina volia ser mare però volia ser una “mare feliç” amb un fill “plenament desitjat”. Per tant, va retardar la maternitat fins que no va acabar la seva tesi en ciències econòmiques. En la mateixa direcció, l'Amèlia expressava que sempre havia volgut ser mare “amb una parella que li agradés i no d'un sinó de dos o tres fills”, com ha acabat sent el cas. A l'igual que en els altres dos casos va ser al cap d'un temps de conviure junts que el company va començar a plantejar el tema de la recerca del fill/a. Ella també el volia però preferia esperar un temps –“uns mesos, un any”-. Va ser ell, en tot cas, qui tenia més presses en la recerca d'un fill/a emmarcat dins un projecte comú de vida familiar.

A diferència dels casos d'altres informants -com per exemple en el cas de la Cònsol que va ser ella que va apressar la maternitat amb el seu company⁷⁵-, en aquestes tres narratives van ser els pares qui van portar més la iniciativa. Tant en les propostes com en els temps. En aquest casos, doncs, són els futurs pares qui tenien molt clar que volia tenir fills/es i elles qui, o no ho tenien tant present o, tot i desitjar-ho "des de sempre", volien esperar més. La possibilitat de la maternitat és quelcom que està allà però es busca el moment –i la persona- per fer-la o no realitat. Per altra part, s'ha parlat molt del desig matern i no tant del desig patern també existent i que, a vegades, és el que impulsa la maternitat -en aquests casos també expressada en clau de desig- de la futura mare.

Com a incís, i sense poder analitzar en rigor el desig patern per manca de dades etnogràfiques directes sobre el mateix, el que esmento a continuació és una primera reflexió que hauria de ser contrastada. En certa manera, sembla veure's com a "natural" que un home no desitgi la paternitat, o que no la desitgi tant, i que sigui la dona qui la busqui, insisteixi i/o el pressioni per ser pare. Multitud de pel·lícules caricaturitzen aquest "clixé". En altres casos apareix la visió de que, no només és un desig mutu sinó que també és simultani en el temps, fet que es presenta com l'ideal. En canvi, si és l'home el primer que desitja la paternitat, sent ell el propositiu, es pot interpretar com una pressió o un control social sobre el cos la dona. Una alienació de la dona sobre les seves pròpies eleccions reproductives (individuals) enlloc d'una participació de l'home en un projecte familiar comú. En aquestes vessants, i com a simple hipòtesi a investigar, si el desig de ser pares no es presenta com a simultani en el temps, el que es veu darrera és una "naturalització" de la dona i en contrapartida una "desnaturalització" de l'home. Naturalització de la dona que es percebuda com la que "naturalment" desitja la maternitat i la impulsa. Desnaturalització de l'home que, o bé es representa com que no ho desitja (tant), o bé que la imposa com un acte de dominació. Fet que no desmenteix que en determinats contextos realment sigui així. El que potser subjau darrera d'aquestes representacions socials, i de la manca d'anàlisi

⁷⁵ "jo volia ser mare sí o sí. Als trenta va començar més. Vaig conèixer l'Horacio una mica abans dels trenta. Jo sóc la que ha anat més darrera del fill".

profund del desig patern, es pot interpretar com una alienació de l'home en les decisions reproductives conjuntes, enlloc de la participació i responsabilitat que se li demana en les mateixes.

Algunes informants, a l'igual que l'Ivet, no tenien ni el desig prioritari –o identitari- de la maternitat, ni l'oposició frontal a la mateixa. La maternitat, en les seves paraules, era quelcom que no s'havien plantejat massa. No es presentava com un fi o "destí" que "realitzava" a la dona i estructurava la seva identitat com a tal. Es representava, simplement, com una possibilitat més, que estava allà, dins del ventall de les eleccions possibles. La Valentina, mare soltera, m'explicava que des de petita estava aquesta possibilitat però sense un plantejament seriós. Recordava que d'adolescent havia vist parts naturals a l'aigua, a través d'un llibre, i que li havia cridat molt l'atenció. A partir d'aquí estava la possibilitat però tampoc s'ho havia acabat de plantejar. El que tenia clar és que no volia ser una mare jove. Li semblava que als 20 anys era massa aviat ja que, com la Carolina, pensava que tenia que viure moltes coses abans. Va ser a partir dels 30 anys que es va començar a plantejar aquesta possibilitat ja que, en aquells moments, es "veia" amb la "capacitat psicològica" de poder fer-se'n càrrec. És a dir, d'assumir la responsabilitat de l'elecció individual. Justament quan començava a valorar aquesta possibilitat es va quedar embarassada. L'embaràs no va ser buscat, ella m'explicava que es va quedar embarassada "per accident", i va decidir seguir endavant sense tampoc, en les seves paraules- "qüestionar-s'ho massa".

L'Elena m'explicava que tampoc sempre havia pensat en ser mare. Com els hi va passar a altres informants va ser el fet d'estar en parella quan s'ho va començar a plantejar "per edat". M'explicava que la decisió d'anar a buscar un/a fill/a va ser conjunta amb el seu marit. Va ser fruit d'un plantejament conjunt que, aquest cop, no apareix naturalitzat en base a un "rellotge biològic" sinó "racionalitzat" i reflexiu. Un altre cop apareix la idea de començar a pensar en ser mare a una certa edat, en la trentena, on aquesta possibilitat és encara factible i alhora es va acostant l'edat límit per la maternitat biològica. La Maria també em comentava que ella no es plantejava gaire la maternitat en la seva joventut, "volia disfrutar", no es plantejava si voldria o no tenir fills/es. Al preguntar-li com va arribar a la maternitat em va contestar que "va

trobar a un pare". Em comentava que, en un moment donat, li "va venir l'instint" i va deixar a la seva parella anterior perquè amb ell veia que no volia formar una família. Ella diferenciava entre la "parella sexual" i una parella amb la qual crear una projecte familiar: "és que jo soc de l'opinió que una cosa és una parella sexual i una altra cosa és quan tens aquell instint que de sobte, no sé perquè, et ve i aquest tio a mi no em serveix i ara busco un pare". En el seu cas, doncs, també de sobte, a una certa edat – cap a la trentena- apareix l'instint que no havia aparegut fins aquell moment. Es torna a legitimar, a través de la naturalització, un canvi de direcció en les eleccions vitals i reproductives a través d'un impuls del cos.

El canvi d'etapa no només es lliga a que, de sobte, "apareix l'instint" sinó amb la recerca de certes condicions per emprendre la maternitat. En aquest cas, no només l'aparició d'un pare per poder ser mare sinó amb l'aparició, o la trobada, amb un "jo adult". La Maria m'explicava, a l'igual que per la resta de les meves informants, que la maternitat per ella era un tema molt seriós. És un tema sobre el que s'aplica la "reflexivitat" i s'associa, idealment, amb un estat de maduresa, per això la importància d'estar preparada. Ella expressava que abans, en la primera joventut, "si no era capaç de cuidar-me a mi mateixa, com podia cuidar d'una criatura?". La maternitat, per tant, no es presenta en aquests casos com un acte "irreflexiu" -no pensat- sinó com un acte "conscient". En les seves paraules, arribà un moment en que se li va "enxufar el xip" de que ja estava preparada i és aleshores quan deixa a la seva parella i comença una nova vida amb el propòsit de "trobar-se amb el seu Jo adult". "Jo adult" que es troba en l'interior, tornant a aparèixer la divisió simbòlica entre interior/exterior. Quan el troba, en el seu relat, "apareix un altre Jo adult", un company amb el qual s'acaba formant una família. A l'igual que en altres casos que he anat mostrant, amb aquesta parella es comença a viure junts i "tot va anar venint". Les decisions reflexives es mostren, i en part s'oculten, dins un curs *natural* on l'edat –vista també com maduresa psicològica- es presenta com un dels elements claus de transició cap a la maternitat. La trentena apareix com un punt d'inflexió.

La idea de que la maternitat requereix d'una maduresa emocional representada per l'edat emergeix, també, en el relat de la Sofia. Ella, mare de quatre fills, va tenir el

primer amb 17 anys. M'explicava, retrospectivament, que amb 17 anys no tenia ni idea del que era "una veritable maternitat" ja que, amb aquesta edat, "mentalmente aún estás con coletazos de la niñez (...) Es un pensamiento de niña de una mente inmadura. No se es capaz de ver la complejidad de ese tipo de actos". En canvi, amb trenta anys, per ella, la vida i la maternitat es veuen diferent. La responsabilitat de la maternitat, que per ella requeria d'una certa edat, la definia com a una responsabilitat global i respecte al futur. La responsabilitat, de nou, que s'adquireix en la decisió i que entra de ple en els processos d'individualització. La maternitat és veu com ritual de pas entre dues etapes vitals on l'embaràs pot ser considerat un moment liminar.

Com ja he mencionat, casi totes les mares entrevistades, a excepció de tres, van tenir el primer fill cap els trenta anys. Aquest aspecte també està relacionat amb el canvi de d'estratègia reproductiva que Scheper-Hughes (1997) relaciona amb la transició demogràfica. Una transició originada per la gran davallada de la mortalitat infantil i de la fertilitat femenina. Amb aquesta transició, per l'antropòloga, s'estableix una "nova estratègia reproductiva" basada en tenir pocs fills/es i invertir molt en cadascun d'ells/es, tant a nivell emocional com material. Una estratègia que fa augmentar el valor relatiu de cada individu respecte a la col·lectivitat. En canvi, a *El Alto* –que ella posa com exemple d'altres comunitats que viuen en condicions de pobresa extrema- l'estratègia reproductiva és diferent. En situacions d'alta mortalitat i alta fecunditat s'inverteix selectivament en aquells a qui se'ls considera que tenen més possibilitat de sobreviure "ja sigui en funció del sexe preferit, l'ordre de naixement o l'aparència, la salut o la viabilitat estimades" (Scheper-Hughes, 1997:385). Es pot enllaçar aquesta "nova estratègia reproductiva", que comporta una gran inversió emocional i material en cada fill/a augmentant el valor de cada un d'ells/es, amb l'aparició, o l'afavoriment del que s'ha anat anomenant com "maternitat intensiva" (Hays, 1998). La recerca de cada fill i filla necessita, alhora, d'una planificació i unes bases econòmiques que no es solen tenir en una primera joventut dins les societats occidentals.

De fet, en altres contextos sociopolítics diferents, on aquestes bases s'assolien abans, la maternitat i la paternitat es produïa en edats més joves. Com exemple,

Elisabeth Beck-Gernsheim (2003) relaciona l'índex de natalitat decreixent a Alemanya amb els canvis polítics i econòmics a partir de l'unificació del país. Posa com exemple el cas dels Länders que havien format part de la RDA. Degut a les polítiques socioeconòmiques comunistes s'arribava a la maternitat i la paternitat en una edat jove. Per una part, segons l'autora, les possibilitats de tenir "una vida pròpia" abans de la maternitat/paternitat eren restringides i ser pares no comportava un canvi dràstic en la situació social i econòmica. L'itinerari vital ja venia planificat "des de dalt", les necessitats bàsiques estaven cobertes a no ser que es caigués en desgràcia política. Tot i les crítiques lícites al model, existien mesures d'ordre social i polític destinades a facilitar a les dones la compaginació del treball i la família: un dia lliure al mes, generosos permisos per cuidar als nens i nenes malalts i una ampla xarxa d'escoles bressol obertes tot el dia o situades en els llocs de treball (Beck i Gernsheim, 2003:223). Per altra part, segueix l'autora, la imatge normativa (institucional) de la maternitat estava d'acord amb aquesta política amb la creença de que era bo de que les mares tornessin a la feina el més aviat millor. Les modalitats públiques d'atenció infantil no es consideraven perjudicials pel desenvolupament dels infants i es veien com quelcom normal pels nens/es, les mares i les famílies. (Beck-Gernsheim, 2003; Hildebrandt i Wittmann, 1996; Schröter, 1996).

Aquets fets estructurals no convertien la maternitat –i paternitat– en una elecció de risc. Amb la reunificació i la pèrdua de polítiques d'ajudes familiars decreix la natalitat. Tot i que el desig de ser mare és present en moltes dones es va posposant, a vegades indefinidament: "de sobte, el que semblava una obvietat- la possibilitat de compaginar tenir fills amb altre fites, especialment amb un treball- s'ha convertit en quelcom fràgil i qüestionable" (Beck-Gernsheim, 2003:226). D'aquesta anàlisi es podria interpretar que s'entra dins d'una infertilitat estructural propiciada per l'estructura política i socioeconòmica. Tot i que ser mare o pare es vegi dins de les "eleccions" individuals s'oculta sovint que aquesta presa de decisió està condicionada per factors estructurals que la converteix en un risc. Factors estructurals que van més enllà del desig matern/patern i risc que condiciona, justament, aquests desitjos.

A part de la Sofia, l'Eva i la Sònia també van ser mares joves, amb 18 i 16 anys respectivament. L'embaràs d'una d'elles va ser buscat i en el cas de l'altre no. Per l'Eva, l'edat no era un condicionant de "maduresa". Ella feia referència a que "abans" es tenien els fills més joves i tothom ho veia com una fet normal i natural. De fet, em comentava, que a ella li cansaven molt els comentaris que li feien donant per fet que la seva maternitat no havia estat buscada, quan no era pas així. La naturalització de la maternitat com a esdeveniment pel qual s'ha d'estar preparat –s'ha de tenir el que es considera una certa estabilitat (econòmica, emocional i, sovint, també de parella)- ha desplaçat l'edat reproductiva, retardant-la, degut als condicionaments estructurals ja mencionats que dificulten aconseguir aquesta pretesa "estabilitat econòmica". En molts casos, aquest retard en la recerca de la maternitat és un dels factors d'infertilitat estructural. Els factors d'una "bona" maternitat o maternitat "adient" en clau de "maduresa" i "estabilitat" naturalitza els factors estructurals socioeconòmics i polítics que dificulten poder tenir maternitats més joves en moments de més fertilitat. Per tant, ser mare a la trentena tindria més relació amb aspectes estructurals que no pas naturals. Aspectes estructurals relacionats tant amb les noves estratègies reproductives que Scheper-Hughes (1997) menciona, com en l'actual *infertilitat estructural* que Diana Marre (2009) ha fet sortir a la llum, units als processos d'individualització moderns assenyalats per Beck i Gernsheim (2003). Aspectes estructurals i culturals que, no obstant, s'haurien naturalitzat.

Tornant a com les meves informants van arribar a la maternitat tot i que- d'una forma no intencionada- la major part de les meves informants tenien parella (masculina)⁷⁶, el fet de tenir-la no apareix sempre com un condicionant per aquestes criances. Per la Violeta, que sempre havia desitjat ser mare, la maternitat era una cosa que s'havia plantejat com "només seva" i que, si després apareixia una altra persona

⁷⁶ Com he esmentat en l'apartat sobre metodologia, la recerca de les informants va ser, en gran part, a través dels grups de suport a la lactància. Tot i que no buscava un perfil de família determinat el gruix de les meves informants va acabar estant format per dones que convivia amb les seves parelles (algunes d'elles casades i altres no). Una de les mancances de la meua etnografia és no haver aconseguit, com a informants, mares lactants de famílies lesboparentals tot i que, a nivell de dades secundàries, he mirat de trobar relats sobre lactàncies, de llarga durada o no, en aquests casos. En una posterior recerca seria interessant investigar sobre aquest fet per la possibilitat que una lactància induïda dona, a les dues mares, de poder alletar conjuntament. En el mateix sentit, tampoc vaig trobar com a informants a mares adoptives que alletessin tot i la seva existència.

que es feia partícip doncs bé, però no era indispensable. En les seves paraules, estar sola o en parella és una “opció, una forma d’estar”. La parella, en aquest cas, es planteja com un element més que es pot donar o no, però deixa de ser un requisit. Allò indissoluble, el que crea la família, és el vincle amb el fill/a, la filiació.

Amb “filiació” no em refereixo al vincle biològic amb el fill/a sinó a l’assumpció i reconeixement social del mateix/a. Justament, aquesta mateixa informant m’explicava que ella creia que sempre adoptem ja que no coneixem de res al nadó que neix i que és, a partir de la relació –en el seu cas la creada per la lactància- la que crea la família. En aquesta direcció Scheper-Hughes citava a Sara Ruddick: “totes les mares (humanes) són adoptives” (Ruddick, 1989:218 a Scheper-Hugues, 1997:394). Per Scheper-Hugues (1997), quan una mare es compromet en la preservació i cura del seu nadó és quan l’adopta conscientment com a seu. Aquest acte d’adopció que fan totes les mares és un “acte social voluntari” (Scheper-Hugues, 1997:394) independent de l’acte de parir.

En conclusió, trobem mares que expressaven haver desitjat sempre ser mares i que tenien molt clar que volien ser-ho, soles o acompanyades. Altres que expressen que no la desitjaven i que van canviar d’opinió a partir d’un cert moment. I mares que veien la maternitat com una més de les possibilitats, que era un fet que no s’havien plantejat massa fins que, a partir d’un moment i reunides unes certes condicions, van decidir anar a buscar a un fill o filla, conjuntament amb una parella o sense ella. El fet d’accedir a la maternitat un cop s’hagin viscut abans altres coses, s’hagi fruit de la vida, es presenta, en alguns casos, com un indicador de “maternitat desitjada” i un accés “més conscient” a la mateixa. Amb aquesta espera que posposa la maternitat i la posa en segon terme –abans s’ha d’haver fruit de la joventut- es vol assegurar que no hi haurà un penediment posterior o es viurà el fill/a com a una càrrega. Aquesta espera encaixa dins el procés d’individualització de la dona en el sentit que ha de tenir “una vida pròpia” i/o “viure la pròpia vida” de forma individual.

Beck i Gernsheim (2003) exposen que, en el procés històric de la segona modernitat, la dona passa de “viure pels altres” a “viure la pròpia vida”, realitzant-se una individualització incomplerta al trobar-se entre un “ja no més” i “l’encara no”. En aquest “viure la pròpia vida” entraria: 1) el fet d’haver gaudit sense responsabilitats

maternes (relacionals) d'una part de la joventut; 2) el fet d'haver aconseguit uns objectius propis i individuals abans de ser mare; 3) continuar tenint espais propis (laborals i socials) un cop ho siguin. Al mateix temps, en termes generals, es pot aplicar en aquesta individualització incompleta una possibilitat que Beck (2003) atribueix, en termes generals, a les esclotxes que obren aquests processos d'individualització. La possibilitat de "pensar en un mateix i viure pels altres", quelcom que abans era considerat una contradicció en termes i que es revela, ara, com una connexió interna. Una possibilitat que Beck anomena com d'"individualisme cooperatiu o altruista" (Beck, 2003:77).

En casi tots els casos la maternitat es presentava, idealment, com un esdeveniment pel qual una dona s'havia de "preparar" o estar "preparada" a diferents nivells (econòmic, laboral, emocional, psicològic,...). La "no preparació" es veu com una manca de responsabilitat. La maternitat no era un esdeveniment que es dona per fet, sinó que s'escull i s'esdevé, fruit d'una decisió que implica assumir la plena responsabilitat individual i les conseqüències de l'acte. El fet de planificar, preparar-se –o sentir-se preparada-, i en definitiva de pensar-la com a possibilitat implica una maternitat idealment reflexiva i, per tant, conscient. La "criança conscient" de fet, és un altre dels termes que s'apliquen, no en va, a aquests estils de criança. La maternitat conscient té a veure en "mirar-se a dins", de "mirar a l'interior", de "sentir-la"⁷⁷ i "connectar amb una mateixa". Com he tractat de demostrar, aquests elements entren de ple en processos d'individualització moderns i en una "ètica de la realització personal" (Beck, 2003:70) on aquesta autorealització és diferent per cada individu.

Des de una altra vessant interpretativa, que no és pas exclouent, la "preparació per la maternitat" té a veure en processos de control sobre els cossos i les conductes de les dones mares. Mares que han d'"especialitzar-se", per ser considerades "bones" i

⁷⁷ En aquest sentit, la Sofia, la mare que va tenir el primer fill amb 17 anys em comentava que un cop separada va conèixer una nova parella que vivia a Barcelona i amb la que van voler iniciar un projecte en comú. Ella va traslladar-se a Barcelona i, "en el momento de trasladarme aquí y estar tres años sin tener hijos y no tener la presión de... ni ejemplos de cómo criaban a sus hijos otras mujeres para mí fue como un período de desintoxicación, así lo asumo yo ahora. Fue como un poder mirarme adentro y ver que la maternidad... bueno, sentirla, realmente sentirla." Per ella, aquesta absència de models culturals de criança al voltant o amb els que havia viscut, que venen "de fora", representa un "mirar-se a ella mateixa" (interior). Representen una diferència entre els models culturals instituïts o institucionals i el desig d'una maternitat viscuda o, en les seves paraules "sentida".

“aptes” en temes relacionats amb la criança (pedagogia, psicologia evolutiva, nutrició, *et alter*), donant-se una particular científicació de la maternitat. Aquesta preparació Hays (1998) la interpreta com una altre dels elements fonamentals de la *maternitat intensiva*. Al mateix temps, per molt contradictori que pugui resultar, la recerca d’informació sobre aquests temes, *l’especialització*, permet a les mares afrontar i rebatre discursos que no encaixen en la seva visió de la maternitat dins un marc cultural occidental determinat pels *coneixements* dels experts.

1.2. Models de criança i pràctiques de *bricoulers*. El *canvi de xip* i la transmissió i (re)construcció de coneixements i sabers

Preparar-se “conscientment” implica, com seguidament veure’m, obtenir la necessària formació per tal d’esdevenir mare. Sovint, una gran part de dones, ja des de l’embaràs, comencen a buscar informació i a preparar-se de diverses maneres –cursos de preparació al part, ioga, etc.- pel que serà la seva futura maternitat, especialment durant el primer embaràs. Aquests processos, que es podrien considerar d’incorporalització, tenen a veure en com es transmeten i reconstrueixen els coneixements i saber materns. La preocupació de preparar-se al·ludeix a les diferents maneres en que la maternitat es *científica* en l’actualitat. Com fa poc esmentava, per Hays (1998), aquesta preparació és un “extra” dins de la *maternitat intensiva* i de les exigències cap a les mares, ja que implica tot un treball de recerca, acumulació, processament i contrastació d’informació. Permet, al mateix temps, un camp prolífic d’experts i expertes en la criança i una gran literatura amb consells contradictoris que s’avalen, cada un d’ells, a través de diferents ciències i les seves respectives corrents (psicologia, pediatria, neurociències, *et alter*).

Tot i això, aquestes criances reflexives s’autorepresenten com “instintives” i “naturals”. Un possible anàlisi d’aquest fet tindria a veure en que, davant la gran quantitat d’aquesta literatura contradictòria -que accentua el pes en la responsabilitat de la mare pel futur emocional, sa i madur del seu fill/a-, la visió “instintiva” i “natural”

alleugeraria aquest pes tant en la presa de les decisions més pensades, com en les actuacions més automàtiques. És a dir, de nou, davant la “tirania de les possibilitats” un cop la vida –en aquest cas la criança- “ha perdut la seva qualitat d’obvietat” (Beck, 2003:46) es cerquen “substituts instintius” en clau de discurs.

Per altra part, a les corrents que tenen la legitimitat de “científiques” s’afegeixen uns altres discursos que es sustenten en altres corrents que poden considerar-se com més místiques, esotèriques o, en definitiva “New Age”. Idees que tenen a veure, per exemple, amb la Deesa Mare, les constel·lacions familiars, l’antroposofia⁷⁸, et alter. Produint-se, a vegades, encadenacions estranyes entre unes i altres com l’antroposofia que es veu avalada per la neurociència, per exemple. O les constel·lacions familiars avalades per corrents psicològiques com la gestàtica. En aquest sentit es podria aplicar, de forma concreta, el que Beck (2003), en un sentit general, esmenta sobre “l’auge dels moviments d’autoajuda, de la psicologia i d’una barreja de culte esotèric, crit primordial, misticisme, ioga i Freud, que se suposa atenua la tirania de les possibilitats però en realitat les reforça amb les seves modes canviants” (Beck, 2003:46).

L’al·lusió, en clau de metàfora, que moltes mares em feien respecte al *canvi de xip*, s’embrancha també amb la transmissió de sabers que es coprodueixen i recreen en base a diferents canals. Són sabers que es posen en relació, tal i com indica Strathern (2004). Per una banda, els sabers s’incorporen, de forma reflexiva, en base a lectures: llibres de referència, *blogs* i fòrums d’internet. Òbviament, no s’incorporen de forma “pura” sinó que pateixen transformacions i s’adapten a les circumstàncies particulars. Al mateix temps, les lectures de caire més “científic” –consells pediàtrics en la línia de l’estil de criança escollit, recomanacions de la OMS,...- s’usen molt cops com a defensa de les pròpies eleccions. Hi ha mares que em deien, o que comentaven en grups de lactància, que quan el seu o la seva pediatra “es posava molt pesat/da en el tema del

⁷⁸ L’antroposofia ve definida per Rudolf Steiner -creador de la Societat Antroposòfica-, com un camí de coneixement que vol conduir allò espiritual en el ésser humano a allò espiritual en l’univers. Les escoles Waldorf, sovint escollides per aquests estils de criança, sorgeixen de la filosofia antroposòfica, fet que no vol dir que les mares i pares que les escullen ho sapiguin.

deslletament”, recorrien a les recomanacions de la OMS sobre els dos anys de durada de la lactància. Aquestes recomanacions també s'utilitzaven davant de familiars i parents. Més que dones adoctrinades són dones que empren aquestes recomanacions, i altres consells de pediatres de renom, com una forma estratègica de validar-se davant de les crítiques. Preparar-se va en la direcció, també, de reunir i elaborar la informació necessària i contrastada per poder prendre les pròpies decisions –de les que hauran d'assumir els riscos- amb “coneixement de causa”. Aquest treball es veu com necessari per poder mantenir el màxim d'agència sobre les decisions presses. És, per elles, una forma d'apoderament. La científicació de la maternitat, que pren camins diversos, és una conseqüència dels processos d'instancionalització de l'individualisme.

En un context d'individualització i pluralitat, les lectures que es troben al mercat són molt variades. Existeixen diferents tendències i moltes mares han llegit llibres de diferents vessants. Una vessant de criança considerada contrària es troba en el llibre del Dr. Estivill (1996) *Duérmete niño*. Un llibre que es pot considerar com una guia pràctica, un mètode⁷⁹, per aconseguir que els nadons dormin sols al seu bressol. Dins d'aquests estils de criança, les pautes conductivistes del *Mètode Estivill* es veuen com molt poc respectuoses amb els infants i causants de possibles traumes futurs. Tot i això, hi ha mares que em deien, no només que s'havien llegit aquest llibre durant l'embaràs, sinó que abans de ser mares l'havien regalat a amigues o familiars. La Montserrat, per exemple, m'explicava que ella l'havia llegit per tenir una visió contrària i fer-se una idea. També em comentava que abans de ser mare l'havia regalat a la seva germana, sense haver-se'l llegit, i que ara se'n feia creus d'haver-ho fet. Davant les lectures que es fan s'escull allò que més encaixa en el que creuen, pensen i senten en aquells moments. És a dir, el que més encaixa en els seus habitus que es van transformant a mesura que entren dins d'altres camps socials.

⁷⁹ Mètode conductivista desenvolupat abans per Ferber als EEUU durant els anys 50 i que parteix de l'idea d'ensenyar els nadons a dormir deixant-los plorar a intervals cada cop més llargs. A Espanya aquest mètode se'l coneix popularment com a *Mètode Estivill*, tot i que ell no ha sigut el creador del mateix. La psicòloga clínica i psicopediatra Rosa Jové (2007), en el seu llibre *Dormir sense llàgrimes*, assenyala aquest mètode com a nociu ja que funciona a partir de crear una situació d'estrès en el nadó que pot afectar en el seu desenvolupament a nivell neuronal i de creixement físic.

La maternitat es viu com un procés transformatiu, un canvi de concepció –de consciència-, envers a com es veia “abans” i en com es viu un cop s’inicia el procés real de convertir-se en mare. Aquest canvi de visió es descriu com la citada metàfora del *canvi de xip*. Metàfora que ha estat molt present durant el treball de camp. Aquest *canvi de xip* podia aparèixer ja durant l’embaràs o posteriorment, durant el puerperi. El *canvi de xip* té a veure tant en la recerca i reelaboració de la informació per preparar-se per la maternitat, com en el fet de cercar estratègies per adaptar-se a les noves situacions que van sorgint. Té relació tant sobre el que es llegeix respecte els “models de criança”, com sobre el que s’interpreta i adapta a les pròpies circumstàncies. Allò que s’incorpora perquè “convenç”, perquè encaixa en un estil de vida o perquè es prova i funciona. I sobre allò que es descarta pels mateixos motius. Té a veure amb aquest procés reflexiu però també en el fet d’establir, sovint, una sèrie de pràctiques de *bricouler* que s’acaben realitzant com a estratègia adaptativa.

La Carolina, a l’igual que l’Anne, s’imaginaven una criança molt diferent de la que van acabar tenint. Per un part, la Carolina em va explicar que ella “pensava en la criança de forma molt estructurada i organitzada”. Aquesta organització –“pensava que seria molt d’horaris i xumets”- entra en una lògica instrumental i organitzativa. En les seves paraules, “volia disfrutar-ho però també controlar-ho”. Aquesta lògica instrumental té a veure amb el control i el raciocini, amb la manipulació dels mitjans per aconseguir uns fins dins d’una determinada economia política, entesa en el seu sentit formal. És una lògica economicista, que es lliga a una raó instrumental entre medis necessaris per assolir uns fins determinats. El seu *canvi de xip*, de lògica, ella l’associa, de nou, a l’instint: “quan va néixer, (...) tot el que havia planificat ho feia diferent. Ho feia per instint”. Aquest “fer per instint” és una forma de representar una lògica que va més enllà de la raó instrumental esmentada.

L’Anne, per la seva part, també s’imaginava diferent la criança. Ho atribueix a que ella s’autoconcep com “una mica rígida”. Em deia que ella pensava que no dormiria mai amb el nen i que no li donaria el pit o que, com a molt, faria una lactància mixta. Pensava, també, que pariria amb l’epidural i “en fi, ho faré tot com m’ho deia ma mare perquè és lo millor”. El canvi en la visió prèvia, que en aquest cas li ve donada

per com ho havia fet o li aconsellava la mare, es va produir durant l'embaràs. Atribueix el seu canvi al fet de que ella menjava producte ecològics i estava en fòrums d'internet d'aquesta temàtica. En aquests fòrums es parlava dels bolquers de tela i es va començar a interessar per aquests temes. Seguint aquestes informacions, a través de la xarxa virtual, "vaig caure en altres fòrums, que estan en francès, que surt aquest tema i surt la lactància, el colecho, el portar amb fular i no sé què...".

En un primer moment ella va rebutjar aquestes pràctiques que semblaven enllaçar-se, com si "una cosa portés a l'altre". Va pensar que aquelles dones "estaven boges". No obstant, va anar canviant d'idea durant l'embaràs i va acabar volent parir sense epidural, fer el part a casa –que el seu marit no va voler-, decidir-se a donar el pit i a dormir amb el nadó. Atribueix el seu canvi a Internet, al que llegia de les experiències d'altres mares i als llibres que altres dones d'aquests fòrums li recomanaven i que "llegir-los era una revolució". Recalca, no obstant, que sobretot llegia d'altres mares.

L'al·lusió de que "una cosa porta a l'altre" no és casual. Altres mares expressaven que elles s'havien introduït en aquests estils de criança a partir d'un interès particular sorgit en un moment concret del procés reproductiu i/o de criança: el desig d'un part no medicalitzat, la voluntat de seguir amb la lactància, la recerca d'una educació no conductista, etc. I que, per diferents de sincronies, una cosa havia desembocat en l'altre, com si estiguessin encadenades o enllaçades. Aquest encadenaments, que porten a la recerca d'un grup d'iguals, és viu com un procés natural de "fluir" i trobar un lloc "propi" en el món. Les sinèrgies que es van creant i les informacions que es van trobant es veuen, en molts casos, no com atzaroses ni com a part d'una estructura determinada, sinó com a "senyals" i "sincronies" que formen part del destí personal, de l'esdevenir. Allà on les acaba portant la seva "manera de ser" com si no pogués ser d'una altra manera.

Tornant a la recerca d'informació a través de les xarxes virtuals, la Carolina, a l'igual que l'Anne, remarca que va ser una de les fonts claus principals en el seu *canvi de xip*. Ella em parlava dels fets circumstancials que la van portar a canviar la seva visió a partir de l'experiència que anava vivint, del que s'anava trobant. Quan el seu fill tenia

tres mesos, per raons de la seva feina, se'n van anar a viure a Holanda durant dos mesos i mig. Va renunciar al temps que li quedava de baixa maternal i la va agafar el seu company:

“durant el viatge vaig demanar unes cunes, les vaig veure i eren infumables. El vam posar al llit amb nosaltres i el vas deixant... Pensava, amb tot el marejat que el teníem amunt i avall, que el més estable que li podia oferir era jo. El que es manté, el més estable, érem el meu company i jo, en les societats nòmades és el que pots oferir. També, per sort o per desgràcia, allí estàvem molt sols. Ni mares, ni sogres, ni amigues ni metges, vaig guiar-me molt per les *webs* sobretot la d'*Alba* i *Crianza Natural* (...). Quan vam tornar ja s'ho van trobar tot fet –es refereix a la resta de la família- i poc podien dir”

Els fets circumstancials, on va resultar molt més còmode pels tres membres de la família dormir junts, unit a que no hi havia una xarxa social física i propera a qui recórrer, es constitueixen com dos elements de canvi. En aquests estils de criança, per altra part, es tendeix a recórrer més, en relació als consells, al grup d'iguals generacionals que no pas a les àvies o sogres, distingint, sovint, entre diferents models de criança generacionals.

Sembla existir una disruptura entre la criança rebuda per les mares i la que elles exerceixen amb els seus fills i filles, tot i que existeixin continuïtats. Aquesta disruptura es veu a través dels conflictes amb les àvies sobre la forma de criança i de com es realitza la transmissió de sabers. Especialment els conflictes, en alguns casos amb les sogres, es veuen com a conflictes de poder. La figura de la sogra es construeix, en alguns discursos, com el d'una dona que no sap ocupar la seva posició –que ha de ser més distant- i que vol exercir de “mare” enlloc d'àvia, usurpant el lloc de la “mare real”. Aquests canvis generacionals d'estils, evidencien que dins la família hi ha més innovació i agència del que es pot suposar, tot i que es representi com una perpetuació o reproducció. El fet de que la major part de àvies no hagin alletat, o ho hagin fet per pocs mesos i seguint recomanacions d'un horari pautat, fa que no existeixin, en molts

casos, referents familiars en aquests temes. Moltes informants diuen que els hi manquen referents i que per això acudeixen als grups de suport per tal de “poder compartir i aprendre unes de les altres”. Per altra part, durant els grups de suport, moltes mares citen llibres que han llegit –del Carlos González o de la Rosa Jové principalment- quan aconsellen a les altres, o quan exposen la seva pròpia experiència.

La pèrdua de referents immediats dins la família –en relació a la lactància i el que la rodeja- produeix la constitució d’altres xarxes fora –predominantment femenines- creades per grups d’interessos iguals. Els grups de suport a la lactància o de criança semblen ser un espai per reconstituir i compartir sabers al voltant d’aquests dos àmbits. Reconstitució que es fa a partir de compartir i contrastar la pròpia experiència –i els coneixements professionals alternatius- amb els consells que les mares troben en alguns dels pediatres dels seus fills/es o en el seu entorn social immediat. Les que realitzen les mateixes pràctiques assenten una altra *normalitat*, reconfiguren una cultura al voltant de l’al·letament matern prenent com a referent la pròpia experiència de lactar i no d’aquelles derivades del biberó o de l’al·letament pautat.

Més enllà de la incorporació de certs consells pediàtrics, les pròpies pràctiques corporals generen sabers –a partir de l’experiència i de l’assaig-error- que es transmeten a través del contacte amb altres mares que tenen diferents nivells d’expertesa (més d’un/a fill/a, més anys al·letant, superació de certes dificultats, etc). El nivell d’expertesa també va relacionat amb la professió. Alguns d’aquests grups són conduïts per assessores de lactància certificades o per llevadores que, tot i ser mares i presentar-se com “una mare més” en els grup, se’ls hi atribueixen coneixements superiors en base als seus estudis i pràctiques professionals. Tot i que aquests grups es vulguin presentar com “horitzontals” –i facin esforços per ser-ho- l’atribució d’aquests coneixements introdueix una variant de “verticalitat” al ser considerades –vulguin o no- persones “més autoritzades” en la matèria. Altres grups no tenen la presència de mares que pertanyin a aquestes professions i per tant existeix un major grau d’horitzontalitat.

A través especialment dels grups de suport, es normalitza, naturalitzant-ho, allò que les mares es van trobant durant la criança i se li hi posa un nom: que els nadons

tinguin períodes que alletin més que abans, les anomenades *crisis de creixement*; que existeixen nadons que demanen més que altres, *alta i baixa demanda*; que els nadons es continuïn despertant per les nits per mamar, *fases del son evolutiu del nadó*, etc. Es dóna un marc d'explicació a l'experiència, se la dota de paraules comunes i se'n treuen les anomalies o patologies que als mateixos fets se'ls hi pot donar des de fora, al no encaixar amb altres nocions sobre la naturalesa i les necessitats dels nadons així com en la manera *correcta* d'actuar amb ells.

Normalitzar, en definitiva, comporta que moltes mares es tranquil·litzin respecte la seva experiència en la maternitat. S'afirma una determinada manera de fer les coses, al igual que les trobades que a vegades convoquen per lactar en públic són actes comunitaris que reafirmen aquesta determinada manera de fer. Tot i que, des de fa uns anys, hi ha un debat sobre si és o no apropiat fer aquests actes. Es veuen com actes que eren necessaris en un primer moment i que, no obstant, ara reforcen l'anomalia. La por que hi ha darrera és la por a que se les classifiqui com "estranyes" o "sectàries". De fet, en alguns dels grups de suport als que he assistit s'al·ludeix, amb sorna, a que formen part d'una secta. Com deia una mare en una trobada a un CAP del Districte Horta-Vall Hebrón: "me critican porque dicen que me sorbéis los sesos y que esto es una secta. Pero yo aquí encuentro mucho apoyo y me ha reforzado mi seguridad como madre. Si esto es una secta, ¡bienvenidas las sectas!".

En els grups, que són heterogenis, s'elaboren discursos alternatius que són necessaris per exercir i legitimar la pròpia agència. En definitiva, als grups s'hi va, principalment, per compartir o contrastar la pròpia experiència, per resoldre dubtes i rebre consells d'altres mares que l'han viscuda, existint una *autoritat moral* en la maternitat fonamentada en el temps d'experiència i els coneixements assolits en base a la lactància i la criança o a la pròpia professió. Altres mares expressen que van per no sentir-se estranyes i poder reafirmar-se mútuament. Creen, per tant, identitats col·lectives. A vegades, fan al·lusió a que elles són *La Tribu*. L'al·lusió de *La Tribu* també es troba en les mares que es relacionen a través dels *blogs* de criança. En ambdós casos es remet al següent aforisme, que es creu d'origen africà: "es necessita tota una tribu per criar a un nen". En una altra vessant, també es recrea tota una cultura

material al voltant d'aquesta criança: fulards, motxilles, *manduques*⁸⁰, coixins de lactància, estris per extraure la llet, per conservar-la a la nevera, *sidecars*⁸¹,... existint un mercat al voltant de la mateixa.

Es podria plantejar si, gran part de la creació i transmissió de sabers és realitza, en una línia del temps, més en una interacció horitzontal –entesa com dins una mateixa generació- que en una de vertical -de mares a filles/nores-, on les influències externes a la família (manuals, consells pediàtrics, tendències del moment,...) tenen un gran pes. Cal assenyalar, no obstant, que la transmissió de sabers des de les persones a les quals se'ls hi atorga un rol d'experts (metges, llevadores, psicòlegs,...), no es produeixen en termes d'igualtat. També crec pertinent preguntar-se si els canvis periòdics en cada model de criança tenen a veure amb posar una “marca personal” a la nova família que es genera amb el naixement d'un fill, distingint-la de la precedent. Individuant-la com a unitat, creant així una nova identitat familiar que no per això acaba de trencar totalment amb l'anterior. Com deia Strathern (1992: 15) *tradition innovates*.

Els estils de criança que presento són altament heterogenis tot i que comparteixen, idealment, certs trets comuns. Els trets comuns que es presenten es troben especialment en els discursos, que com una forma de paraigües, engloben maneres diverses de posar a la pràctica diferents estratègies de criança. Com tracto de demostrar en aquest apartat, mentre que els discursos solen ser més homogenis les pràctiques són molt més heterogènies. Pràctiques que responen a les estratègies que es van elaborant davant les circumstàncies diverses que es presenten i que troben legitimitat en els discursos que sobre elles s'elaboren. Formes diverses i canviants d'adequació, *bricoulers*, que mobilitzen i creen recursos en les situacions noves que es van presentant i que necessiten d'accions casi immediates. Per exemple, com consolar un nadó per parar un plor que trasbalsa i que no deixa gaire marge al pensament.

En cada nova situació, coses que s'havien pensat no serveixen i aquelles que no s'havien plantejat acaben resultant temporalment. Fins que les situacions tornen a canviar i allò que resultava deixa de fer-ho. Pràctiques que responen a la recerca

⁸⁰ Un espècie de motxilla per portejar el nadó i poder donar el pit alhora

⁸¹ Bressol, o llit, amb tres baranes que s'enganxa al llit familiar com una prolongació del mateix.

d'estratègies efectives i afectives que s'emmarquen dins de processos d'assaig i error, on s'aplica posteriorment una reflexivitat. I que s'emmarquen, al mateix temps, dins de filosofies, o estils de vida més amplis. Aquesta heterogeneïtat també es detecta en certes crítiques dins dels cercles d'aquests estils de criaça. Aquestes crítiques van dirigides tant cap a les pressions socials que reben perquè deixin de dur a terme les seves pràctiques com cap a altres mares que les comparteixen. Com em deia la Valentina durant el transcurs d'una conversa informal, assegudes en un parc mentre els nostres fills jugaven:

«También hay algunas madres que parece que, si no les das alimentos ecológicos a tu hijo, que no todo el mundo puede permitirse, o no le das la teta eres una mala madre. ¡Y mira que yo he dado el pecho a Y. cuatro años y medio! Con esa actitud les das la razón a las que dicen que somos unas fanáticas y hacen lo mismo que hacen ellas. Hacen lo mismo de lo que nos quejamos nosotras que nos hacen»

En aquests cercles, sembla existir, doncs, un procés de creació d'ortodòxia i heterodòxia respecte a les pràctiques de *criança natural*. Una pulsó entre la creació d'un ideal concret de Bona Mare i els intents per escapar del control social i corporal que aquest mateix ideal -i els altres- (re)creen. En aquest sentit la Magda m'expressava, en una altra conversa informal, que ella s'havia sentit culpable durant un temps ja que desitjava deslletar, cap els tres anys del seu fill, però pensava que si ho feia li causaria un greuge. En certa manera, sentia que havia rebut certa pressió per seguir alletant, no explicitada, per part del grup de mares on es movia. L'Anne també em comentava, durant una entrevista, que per una part era criticada per la família, i per altres amigues que no eren mares, pel fet de donar tant de temps el pit. Alhora, en el grup de mares de l'escola lliure on portava al seu fill, es sentia jutjada justament per haver-lo donat poc. Ella li va donar el pit dos anys i mig i va deslletar degut a que es va tornar a quedar embarassada i li feia molt de mal. Com m'explicava:

“I llavors, clar, era raro no?, perquè per la meva família jo era una boja perquè donava el pit massa temps i per aquella escoleta era com, bueno.... una mare

no prou respectuosa segons els seus criteris perquè pobre l'havia destetat només amb dos anys i mig. I no feien comentaris directes, a veure, però... "ahhh... dos anys i mig... pobre...no sé que..."

En aquest context el fet de no donar el pit era l'anomalia. Per tant, es sentia jutjada per les dues vessants. Em deia que aquests judicis no venien de forma directa i que, malgrat que ella expliqués que havia deslletat perquè li feia mal, altres mares li explicaven que a elles també els hi feia mal i havien seguit. Sentia que en aquests ambient hi havia bastant judici perquè no només s'ho havia trobat en aquesta escola del seu fill, sinó que aquesta era "la tercera escola lliure a la que vaig" i en altres s'havia sentit igual, jutjada per part d'algunes de les mares. El mateix li havia passat respecte la situació laboral. Per una part jutjada i criticada per familiars i amics l'haver deixat la seva carrera professional suspesa durant un temps. Posteriorment, es va sentir jutjada per mares dels estils de criança estudiats per deixar els seus fills amb cangurs i poder, així, reempendre la mateixa.

L'Anne feia una diferenciació entre les mares més joves –que al seu entendre jutjaven més- i les de fills i filles més gran –que no ho feien-. Segons la seva percepció, les mares amb fills d'entre dos i cinc anys "estan plenes de judicis, prejudicis i...com molt radicals i molt...en canvi, les que han passat per aquesta etapa que ara ja tenen fills (...) que tenen deu anys són més tranquil·les. No sé si és perquè, mira, perquè s'han adonat de que elles tampoc són perfectes, no?". Ella mateixa es preguntava si també era així de radical. Respecte aquesta distinció en l'edat de les mares que jutgen, algunes de les informants em comentaven que "abans jutjava més a les altres mares". Una d'elles afegia: "ara he après que cada una té el seu camí". En aquest sentit, quan a la Sofia li vaig preguntar que pensava de les mares que no havien alletat, ella em va preguntar: "ahora o antes?". Vam riure les dues i li vaig demanar que m'expliqués les visions que havia anat tenint d'elles. Em va dir que ha havia fet un procés personal molt fort, en les seves paraules "bastant heavy", i en aquest procés estava el no jutjar. Al seu entendre, quan coneixes pocs "elements de la pel·lícula", pots jutjar perquè és

un procés d'ignorància. En canvi “cuando vas viendo más allá y vas viendo más allá, dices: “oye, pero que atrevida he sido, joer!”.

Al mateix temps, en paral·lel a aquest coneixement més profund de les vivències alienes també estava la vivència pròpia. Aquesta referència a la vivència pròpia la vaig enllaçar en que, una estona abans, m'havia explicat que havia deixat de fer “tàndem” perquè s'havia adonat que per ella, en les seves circumstàncies personals, no era factible. En aquest aspecte hi havia hagut, també, un canvi en les pràctiques per adaptar-les de l'ideal a les circumstàncies reals. Em seguia explicant, sobre les mares que no havien alletat, que abans pensava que ho feien per egoisme i sentia una espècie de rebuig “camuflat” cap a elles. Després del rebuig, em va dir que va passar a la compassió: “y ahora, actualmente, sencillamente es que creo que cada una tiene su historia y nos condiciona la historia. Ni buena, ni mala, ni regular”.

El que si li molestava, afegia, era els professionals que al seu entendre estaven –o haurien d'estar- informants sobre lactància -i que per tant havien de passar informació actualitzada sobre ella- i no ho feien. Hi veia darrera els interessos econòmics que extreien de la lactància de fórmula i, alhora, treballaven “amb la por i desde l'androcentrisme”. Amb això s'estava referint que els interessos comercials de la nutrició infantil, conjugats amb l'expropiació de sabers, formaven part d'un capitalisme androcèntric i heteronormatiu. Premissa que no dista molt del que deia Narotzky (1995), ja citada en el marc teòric, sobre la relació entre la medicalització de la lactància i: 1) la racionalització científica de la maternitat homologant-la al procés de producció del sistema industrial i capitalista; 2) la racionalització de les tasques domèstiques seguint unes pautes similars a l'organització científica del treball i, 3) l'expropiació de sabers femenins per part del cos mèdic.

Respecte el canvi de visió de les mares que no alletaven, la Sònia em deia rient que ella, abans, era una «“tetanazi”, miraba mal a las madres que daban biberón. Era casi corporal, a flor de piel». Amb el temps, m'explica que es va anar fent més respectuosa respecte altres pràctiques i que ara pensa que cada mare fa el que poc amb les circumstàncies que té i amb el que creu que ha de fer. Totes aquestes mares que han canviat de visió, curiosament, tenen fills o filles més grans, d'entre 7 i 8 anys.

Potser no arriben als deu anys que deia l'Anne però si que ja han passat un procés personal on la pròpia coherència s'ha posat a prova. Elles mateixes han vist que no sempre han pogut actuar com en un principi esperaven o creien. Han canviat de visió respecte a certes premisses o han conegut amb més profunditat històries de dones que no han alletat. Aquest coneixement incorporat, fruit de l'experiència personal i aliena, les ha fet, en les seves pròpies paraules "menys radicals". Alhora que han relativitzat, en certa manera, el que elles consideren com "vàlid" i "bo".

Seguint amb el *canvi de xip* i les pràctiques de *bricouler*, la Tina, en una xerrada a casa seva em va dir: "yo antes pensaba... dormir conmigo, ni hablar!". M'explicava que al principi dormien els dos membres de la parella amb el nen al sofà ja que es quedaven adormits. No obstant, els hi feia cosa posar-lo al llit amb ells per por a fer-li mal. També m'explicava que a vegades feien torns per aixecar-se, "hacíamos de todo, pasear por el pasillo, con la música, bailar... y al final, oye tú, en la cama los tres y ja dormir horizontales!". En la mateixa direcció, l'Adela també em va comentar com van arribar a la decisió de dormir tots junts. Per ella el *llit familiar* va ser, en les seves paraules, "el nostre procés". A la setmana de vida del fill es va dir que, "o el posava al llit o no podia", ja que abans s'asseia en una butaca, amb el coixí de lactància, i amb por d'adormir-se i que el nen es caigués. A partir d'aquell moment ella diu que va començar a dormir i a descansar per les nits ja que no s'havia d'aixecar per alletar.

Durant el transcurs del grup de criança del CAP del Districte de Sants-Montjuïc, una mare comentava: "yo también canvie el xip. Me lo planteaba como un objetivo – fer-lo dormir al llitet- y si no me salía no era lo correcto y al final entendí que lo que ellos quieren es lo que está bien. Te relajas. Me lo llevé a dormir a la cama y nos quedábamos dormidos los dos. Aprendí a dormir con él despierto⁸² hasta que trepaba a la teta". Preguntant-li a la Carolina cada quan mamava el seu fill al principi, també va sortir la pràctica del *llit familiar* vinculada a la lactància: "Demana molt? –li pregunto- Molt, cada dues hores. Dormir amb ell també era un tema de supervivència meva. Lo altre va en contra de les mares". La pràctica del *llit familiar* vinculada sovint, que no vol dir sempre, amb la lactància materna nocturna és criticada en diferents

⁸² Es refereix a que abans li costava adormir-se primer que el seu fill per si li passava alguna cosa mentre ella dormia o per si no se li enganxava al pit,....

vessants. Per una part per la interferència que pot causar en les relacions sexuals de la parella o per les connotacions incestuoses que pot tenir. Lligats en certa manera a aquests fets, es critica que l'infant ocupi una posició que no li pertoca. La distribució dels espais de la casa en relació als seus membres es relaciona simbòlicament en posicions que s'ocupen dins una jerarquia i una cosmovisió determinada⁸³. L'infant que dorm amb els seus pares ocuparia, en el nostre sistema cultural, una posició "incorrecta" en el sistema familiar. Una posició igualitària i equiparable tant a la posició del pare/mare com a la posició de la parella sexual.

Una altra de les crítiques a aquestes pràctiques és el perill que entranya dormir amb els fills i les filles. No obstant, és una pràctica recomanada per diferents acadèmies de pediatria que aporten consells bàsics de seguretat i només es desaconsella en algunes circumstàncies (obesitat mòrbida dels pares, alcoholisme, pares fumadors, p.e.). Per part de certs sectors feministes també és una pràctica criticada perquè l'associen amb una *maternitat intensiva* que exigeix una criança nocturna. Malgrat que, com hem vist, les informants que s'hi decanten ho fan per pròpia comoditat i en el cas de que no els hi sigui còmoda troben, com seguidament veurem, els arguments per a no realitzar-la.

Seguint amb les pràctiques en el dormir, la Maria m'explicava que a casa seva havien provat el mètode Estivill abans ja esmentat. Es devia a que el seu company no volia dormir amb el fill, "el Roger va voler provar l'Estivill i va voler provar 50.000 tonteries d'aquestes que en l'únic que van acabar va ser: jo amb un atac de nervis, el nen plorant i el Roger sense dormir totes les vacances...". Van provar el mètode durant tota una setmana. Li va fer aplicar a la parella, que era qui ho volia provar, perquè ella li va dir que es negava a aquestes coses. De totes maneres, em comentava, ho vius igual perquè jo estava allà. El nen –em deia– plorava, i la llet vinga sortir.

Com a incís, amb "la llet vinga a sortir", es refereix al mecanisme d'ejecció de la mateixa que sovint s'activa amb el plor. Altres mares m'han comentat aquest fet a través de converses informals, parlant de que sentint plorant un nadó que no era seu

⁸³ Sobre els espais d'una casa, les seves vessants vessants simbòliques i la seva relació amb les posicions jeràrquiques respecte els membres de la família, en aquests cas especialment entre home/dona, Bourdieu (2010) en parla en relació a la Kabília.

els hi “pujava” o els “hi sortia” la llet i els hi venia el desig d’al·letar-ho per consolar-lo. Atribuïen aquest fet a l’oxitocina present en el puerperi “estava plena de oxitocina, a rebosar” (Sònia.). Aquesta oxitocina representa “plenitud d’amor” i “generositat” en forma de fluid, que vessa, igual que la seva llet materna. Aquests relats recorden els contes populars on una mare lactant troba un nen que plora i l’al·leta.

Seguint amb el relat de la Maria, ella m’explicava que, amb aquesta prova del mètode Estivill estaven tots, en el seu cas, “de mala llet, cabrejats i sense dormir”. La situació, viscuda amb malestar, va durar fins que el seu company va dir: “el niño a la cama” i, com en els casos anteriors, van començar a descansar. Per aquesta informant el llit familiar forma part de quelcom normal, “no és pot lluitar contra una cosa tan normal com és dormir amb el teu fill, que no estàs dormint amb una marmota o un goril·la, és el teu fill”. No totes les meves informants han dormit, o dormen, amb els seus fills i filles. Algunes em deien que “ho havien intentat” però que els seus fills o filles preferien dormir sols, en un bressol a la mateixa habitació i posteriorment al seu llit. En aquests relats es normalitza una pràctica que en aquests estils de criança no sol ser usual a partir de les “preferències naturals” dels fills i filles. Però altres m’expressaven que la seva comoditat passava, justament, en no dormir amb ells ja fos perquè elles -o les seves parelles- dormien malament o perquè tenien por de fer mal al nadó.

La distància existent entre el que es pensava abans i després de trobar-se les coses, també pren altres camins. La Teresa, que quan la seva filla era nounada havia pensat en al·letar fins als dos anys, al final va decidir fer-ho només durant un: “una cosa és el que et plantejges *a priori* i després vaig veure tot el que comportava i va ser un any. Una cosa és el que et plantejaves abans i l’altre el que com ho vius i ho sents quan hi estàs”. Les diferents situacions en les que es van anar trobant, l’experiència viscuda i l’anar provant diferents estratègies per adaptar-se a les noves situacions, són també un dels motius per continuar, enllaçar –p.e. llit familiar i lactància- o abandonar les pràctiques utilitzades en la criança pensades, sovint, amb anterioritat. Davant les pràctiques que aconsellen els diferents “models de criança” el que s’acaba realitzant

són pràctiques de *bricoulers*, que van canviant, i que responen a diferents estratègies d'adaptació a les noves situacions.

El *canvi de xip* de l'Aurora va ser respecte al treball: "la idea era tornar a treballar, no pensava que em canviaria el xip i canvia. Segons a qui, és clar. I és molt respectable seguir amb la carrera professional. Però jo sóc més d'ambicions personals que no professionals. La vida és qüestió de prioritats" (Aurora). En aquest tema, pel que respecta a la Sofia, ella també em va comentar que havia decidit no treballar fora de casa per tal de cuidar al segon fill: "el primero lo tuve muy joven y me lo criaron los otros. A ésta, la quería criar yo". També la Tina i l'Esther, a l'igual que una part important de les meves informants, van decidir quedar-se a casa. Per totes elles, el *quedar-se a casa* es plantejava com una situació temporal fins que els fills/es fossin més grans. M'explicaven que alhora d'arribar a la incorporació a la feina cada cop ho veien menys clar i finalment van decidir quedar-se amb els fills i filles: "no se si es muy compatible la crianza con el trabajo. Con la pareja llegas a acuerdos de roles. Tu te ocupas de ésto y yo de lo otro (...) hay la idea de que el trabajo realiza. Y oye, menos algunos trabajos vocacionales, la verdad es que se trabaja para comer" (Tina).

Es podria pensar que totes les mares que van decidir no treballar remuneradament ho van fer perquè les seves feines eren insatisfactòries o de baixa qualificació. No obstant, la Sarah i l'Anne tenien feines remunerades més vocacionals. La Sarah, m'explicava que ella i el seu company compartien un despatx d'arquitectura i a ella, en contra dels seus pronòstics, li va deixar d'interessar a l'inici de la seva maternitat. Ella m'explicava que també s'imaginava la maternitat molt diferent i que pensava que tornaria a treballar "al dia següent", perquè sent autònoma es deia: "és que jo haig de treballar, no tinc més remei, tinc projectes i els he de fer". No obstant, quan va néixer el seu fill i "el va tenir a sobre", pell amb pell, va canviar d'idea: "què estic dient! Si aquest bebè em necessita, que només em té a mi!. I a mi, la resta no m'interessa ja". Li va dir al seu company que se n'ocupés ell del despatx durant un temps. L'Anne també va posposar durant més d'un any la seva recerca doctoral tot i les crítiques que va rebre per part de familiars i amics arrel d'aquesta decisió.

1.3. Lactàncies maternes i treballs (re)productius.

Tal i com tractat de mostrat, el *canvi de xip* per part de bona part de les informants –quasi la meitat d’elles- va ser en relació a deixar el treball assalariat, fos aquest per compte d’altri o per compte propi. Al mateix temps, més de la meitat de les mares que m’ha fet d’informant, han prosseguit tant amb els seus treballs remunerats o carreres professionals com amb els seus alletaments de llarga durada, tot i les dificultats que això els hi ha pogut comportat. Les dificultats, en aquest sentit, no anaven només relacionades amb el fet de com extreure’s i conservar la llet materna o amb la durada de la jornada laboral, sinó amb el panorama més ampli de la “mare treballadora”. Hi va haver dues mares que expressen haver rebut assetjament laboral de major o menor intensitat un cop van reincorporar-se a la feina. Aquest fet les va portar a deixar el lloc de treball. Una de les mares, soltera, va buscar una nova feina i l’altre va decidir no tornar a treballar durant un temps. A altres mares no se’ls hi van renovar el contracte perquè aquests finalitzaven abans de que acabés la baixa maternal i/o mentre estaven embarassades. No comptabilitzo, en aquest casos, les mares que van arribar a un acord amb les empreses perquè aquestes no renovessin el seus contractes, a demanda d’elles, per tal de poder tenir l’atur i quedar-se “a casa criant”. Tres mares, funcionàries, van decidir agafar una excedència d’un any. Moltes de les mares que van reincorporar-se al treball assalariat van buscar de fer els màxims mesos possibles de permís maternal. A través de planificar i ajuntar les 16 setmanes de permís maternal amb els dies de vacances i les reduccions de jornada per lactància, intentaven poder estar de 5 a 6 mesos⁸⁴ sense tenir que tornar al lloc de treball. Una altra mare, com he mencionat, va renunciar a una part de la seva baixa a favor del seu company.

⁸⁴ Recordem que és a partir dels 6-7 mesos que es sol introduir l’alimentació complementària.

Esteban (2000), com esmentava en el marc teòric, veu en la promoció de la lactància un retrocés en la emancipació de la dona, que la vol tornar a portar a *l'àmbit privat*. Tanmateix, com ja he esmentat, més de la meitat de les mares informants que han realitzat una lactància materna més enllà de l'any s'han tornat a incorporar a les seves feines remunerades. Totes elles han continuat amb la lactància extraient-se la llet –amb aparells elèctrics com el tirallets o manualment- i conservant-la a la nevera per a que el cuidador/a –en molts casos una àvia- li pogués donar al nadó durant les hores que la mare treballava. En una conversa telefònica amb la presidenta de la *Lliga de la Llet* a Catalunya, em va comentar que moltes de les mares que hi pertanyen han seguit amb les seves carreres professionals sense que això impliqués deixar d'alletar. Al mateix temps, des de grups pro-lactància com “lactància en libertad” o “el mundo es mi sala de lactancia”, el que es vol és que l'alletament, justament, surti d'aquest espai conceptualitzat com a “privat”, “domèstic” o “íntim” per entrar en la vida, i en la visió pública. Normalitzant, així, les pràctiques de moltes mares que alleten als seus fills i filles “fora de casa”, en qualsevol lloc i circumstàncies.

Altres, han deixat als seus fills amb cangurs i/o amigues, han reduït jornades laborals o han cercat de combinar horaris laborals amb la parella per tal de poder alternar-se, cobrint les hores on l'altre membre estava treballant. Qui no ha pogut combinar-s'ho amb la parella, o no ha trobat una persona de confiança (parent o amiga) amb qui deixar el nadó, han recorregut a una escola bressol o, posteriorment, a un *projecte de criança compartida*⁸⁵. L'opció de l'escola bressol –o del grup de *criança compartida*- anava creixent a mesura que els fills/es es feien grans, especialment a partir de l'any. Abans, només les mares que no havien trobat cap altre més opció hi portaven els seus fills/es. Per gran part de les mares informants hi ha un rebuig a l'ús

⁸⁵ Els projectes de *criança compartida* es basen en l'associació de diferents pares i mares que, de forma rotativa i acompanyats sovint per un/a educador/a contractat/da, es roten per estar amb els infants, per fer els menjars, etc. Generalment, el sistema de rotació es basa en que un cop a la setmana un pare o mare, acompanyat del o de la educadora contractada, estigui amb els nens i nenes. Depenent la ràtio d'infants augmenta el nombre de pares i mares que van per dia. El mateix sistema es segueix en la tasca de preparar el menjar per a tots els infants. Les decisions pedagògiques són preses en el grup de pares i mares.

de llars d'infants abans de l'any (o inclòs dels tres anys). Al nadó se'l considera molt petit i es prefereix deixar-lo amb les àvies o els avis o una altra persona de confiança de l'entorn. Les mares informants que han portat als seus nadons de mesos a la llar d'infants expressen que ho han fet perquè no tenien més remei. Una part de les informants expressen el seu rebuig a les llars d'infants perquè les veuen una manera precoç d'institucionalització degut, no només a les ràtios de cuidadora-nadons –una cuidadora cada 8 nadons- que es veuen com excessives-, sinó sobretot per les normes educatives que regeixen en moltes d'aquestes llars d'infants: horaris a seguir per tots els nadons en termes de menjar i dormir, jocs dirigits quan ja són més grans i deixar-los plorar, per exemple. Des de perspectiva èmic es veuen, sovint, com espais pocs “respectuosos” amb els nadons ja que les formes de criar-los en aquestes institucions difereixen de les pròpies. Es prefereix buscar, especialment a partir de l'any, per part de moltes informants, espais de cria més “lliure”. Sovint es busca informació d'aquests espais en els grups de suport a la lactància al que moltes d'elles van. Com hem vist, hi ha mares i pares que creen grups de cria compartida. El seu cost material i econòmic és elevat ja que implica el preu del lloguer del local, del personal contractat, del menjar a fer per tots els infants un cop a la setmana, etc. A part de ser projectes emocionalment absorbents.

Seguint amb la tornada a la feina, aquest moment sol ser un punt d'inflexió en l'alletament. Moltes mares es plantegen deslletar i altres busquen les maneres de compatibilitzar-ho amb la lactància a través, com hem vist, d'extreure's la llet i conservar-la. Algunes d'elles, dues, deixaven als seus fills amb amigues o parentes que també eren mares lactants, les quals van acabar oferint el pit a aquests nadons. Hi ha hagut una part de les informants on el cuidador/a dels seus fills/es els hi ha acostat els nadons al lloc de treball per tal de que elles els hi poguessin donar el pit en els seus moments estipulats de descans i/o de lactància. Una part important de les converses que es duen a terme en els grups de suport a la lactància giren sobre la tornada a la feina. Els grups de la *Lliga de la Llet* dediquen sessions especials sobre aquest fet i, al igual que altres grups de suport, editen material informatiu al respecte. Les converses en aquests diversos grups tenen l'objectiu de resoldre dubtes sobre aquest fet i/o

buscar conjuntament estratègies adaptades a cada cas, individualitzades, per compatibilitzar feina fora de la llar i lactància. És un tema que genera preocupacions en les mares que volen seguir amb l'alletament, existint moltes mares que es plantegen deslletar perquè no ho veuen compatible. En els grups, els dubtes es ressolen a partir de compartir experiències i estratègies. Part d'aquests dubtes tenen relació en que el nadó, tot i que se li ha deixat llet preparada, no vol prendre-se-la i espera a la tornada de la mare per menjar. Les mares més experimentades expliquen a les que pateixen per aquest fet que això és completament normal. El nadó "es rescabalarà" de les presses no realitzades un cop arriba la mare i/o lactant més durant la nit. Altres, en canvi, si que prendran la llet materna oferta pel cuidador/a.

En casos de jornades laborals molt llargues –mare infermeres, o auxiliars d'infermeria, p.e.- es recomanava avançar la introducció de sòlids. De fet, mares que tornen a treballar als 4 mesos decideixen fer-ho. Altres dubtes giren sobre l'extracció i conservació de la llet materna. Es recomana a les dones que unes setmanes abans de reincorporar-se es vagin extraient la llet i la congelin en petites dosis. S'explica, també, com descongelar-la, quan temps es pot guardar, etc. En determinats casos especials es pregunta sobre riscos laborals i la possible contaminació de la llet materna, ja que hi ha mares que estan exposades a certs productes tòxics. La llet, de fet, s'usa sovint en estudis per determinar la contaminació ambiental. Tot i això, l'Acadèmia Espanyola de Pediatria, en un article de Díaz-Gómez *et al* (2013) publicat a *Annales de Pediatria*, explicita que, tot i la presència d'aquests contaminants, la llet segueix sent el millor aliment ja que la contaminació també està present –sovint de forma més elevada- en altres aliments que, per contra, no tenen les propietats immunològiques de la llet materna. En els casos de les mares que per la seva feina estan més exposades a aquests tòxics, se'ls hi recomana que, en virtut de la *Llei de prevenció de riscos laborals* (1995)⁸⁶, demanin una adaptació del temps i les condicions de treball o la reubicació d'aquest lloc en funció del risc al que s'exposen.

⁸⁶ Llei 31/1995 del 8 de novembre de Prevenció de Riscos Laborals en el seu article nº 26 Protecció de la maternitat (BOE nº 26 del 10/11/1995)

Per moltes de les mares que alleten no és que la lactància, i la maternitat per extensió, siguin *per sé*, un obstacle per reincorporar-se al mercat laboral sinó que és el mercat laboral, tal i com està organitzat –i la societat individualista en el seu conjunt– el que és un impediment per la maternitat/paternitat i la lactància. De les mares que afirmen que se'ls hi va canviar el xip respecte al treball assalariat, tres d'elles van buscar altres formes de recaptar diners que es poguessin compatibilitzar millor amb els seus estils de criança. La Sònia, mare soltera i que només disposa dels seus ingressos per cuidar a la seva filla, va buscar feines on pogués portar al seu nadó. Entre aquestes es trobava la recepció de trucades en una oficina en horari nocturn, on podia portar a la seva filla, i realitzar feines de cangur per altres mares amb aquests estils de criança. La Sarah, va reduir les hores de treball al seu despatx quan el seu fill va ser una mica més gran. Va buscar altres fonts d'ingressos i actualment, mare d'una segona filla de dos anys, s'ha fet *mare de dia*. Per la Sarah, aquesta opció li permet compaginar una feina remunerada amb el seu estil de criança. La Sofia va crear, durant un temps, un projecte de venda a través d'internet de fulards i motxilles per portejar nadons.

La relació amb el treball és una relació canviant i dinàmica condicionada, sovint, per la pròpia maternitat, la crisi econòmica i els processos de desregulació del mercat de treball. Sovint entra en col·lisió amb les pròpies expectatives laborals i professionals i amb les expectatives respecte a com es vol viure la maternitat cercant de trobar, com en un joc de malabarisme, un cert equilibri entre les mateixes. Altres cops, la decisió es presenta en termes d'elecció de prioritats, de desitjos que han canviant i/o de posposar temporalment certs àmbits, com el laboral. El tema del treball, la maternitat i la lactància s'insereix en tot un debat que té a veure amb la divisió sexual de treball i la (in)dependència femenina unida al sistema capitalista de (re)producció. Esmentar aquests debats és necessari per poder contextualitzar la meua etnografia en un moment històric i social concret. L'acord -o consens- entre les diferents postures feministes és la crítica al model capitalista, patriarcal i neoliberal de producció. La diferència és on es situa l'enfocament. Per algunes corrents l'enfocament és que aquestes maternitats són un retrocés en els drets individuals de les dones i un atac al procés emancipador femení, ja que dificulten la incorporació -o el

manteniment- en els seus llocs de treballs remunerats i en les carreres professionals. En la seva independència econòmica en definitiva. És a dir, es presenten aquestes maternitats com l'obstacle per la plena incorporació de les dones en el mercat de treball. Un mercat de treball que, teòrica i idealment, les porta a la seva autonomia econòmica.

Per les altres corrents, l'enfocament és que, justament, és el sistema de producció capitalista actual el que és un obstacle per aquestes maternitats (i per extensió de les paternitats) i per tant, és el sistema el que s'ha de canviar. Depenent d'on es situa l'enfocament s'entra en una o en una altra de les diferents perspectives en joc. I aquest enfocament i les seves corresponents perspectives depenen, en última instància, de com ens situem o des d'on estem situades. És a dir, de quina posició s'ocupa, des de quina posició es mira, i què és el que es defensa (estratègicament) des d'aquesta posició. Es podria dir que les primeres corrents es basen en un enfocament que veu una assimilació entre la lactància, la *maternitat intensiva* i el relegament de la dona a *l'espai privat* quan, aquest fet, no té perquè ser fruit, com hem vist, d'una relació directa. És cert que, tal com s'organitza el mercat laboral, les mares lactants tenen dificultats en compatibilitzar la lactància i els horaris de feina imposats per les condicions laborals i els actuals permisos maternals. Però tampoc s'ha d'oblidar que el problema de la compatibilització entre criança i treball remunerat és també una dificultat que es presenta en les mares –i pares- no lactants. Per altra part, per la historiadora i feminista María-Milagros Rivera Garretas, que hi hagi tantes mares que decideixen deixar els treballs assalariats pel treball de la criança modifica la correlació de forces entre allò públic i allò privat, transformant la política sexual:

«El feminismo les enseñó que lo personal es político, que cuando la libertad femenina modifica o vacía la correlación de fuerzas entre lo público y lo privado, la política sexual se transforma. (...) Siendo como es la política sexual el fundamento de la política, es fácil deducir que algo de mucho peso están trayendo esas decisiones tremendas» (Rivera, 2011:57)

Penny Van Esterik (1994) cita que es requereix d'una nova definició del treball de les dones que sigui més realista amb les seves activitats productives pròpies. Per l'autora, produir llet permet que el treball d'al·letar es pugui considerar un treball productiu i no com una "tasca" de les dones, podent-se, així, reconceptualitzar i integrar totes les altres activitats que aquestes fan. Creant, d'aquesta manera, unes millores en les seves condicions de realització i producció. Per l'antropòloga, la lactància materna fomenta també la solidaritat i la cooperació entre les dones a tots els nivells (llar, comunitat, nacional i internacional).

La mare *bloguera* Ileana Medina, en el seu *post Feminismo, maternidad y política* expressava la següent idea sobre la compatibilitat entre lactància i l'anomenat "món públic" en oposició a les visions que acusen la lactància de recloure a les dones en l'espai catalogat com a "privat":

«En el fondo no comprendo por qué estas mujeres⁸⁷ parten del supuesto de que practicar la lactancia materna atenta contra la participación social y política de las mujeres. No entiendo por qué se sienten atacadas. Yo creo que es todo lo contrario. Que sí es perfectamente compatible la cada vez mayor presencia de las mujeres en el mundo público y político, con la práctica de la lactancia materna y con una crianza cada vez más amorosa para nuestros hijos. ¿Cómo? Transformando el panorama laboral. Eso sería lo verdaderamente feminista y revolucionario.»⁸⁸

Justament, la dificultat de la conciliació laboral i familiar és una tema present en els debats feministes entorn a la maternitat amb propostes de diferent caire que van des de demanar llars d'infants públiques als 0 mesos a les que demanen més temps de permisos maternals (i paternals) remunerades. En aquest sentit, la imatge de la eurodiputada italiana Licia Ronzulli portant en ocasions a la seva filla a l'Europarlament

⁸⁷ Es refereix a un article d'Eduarne Uriarte *Las Mamíferas* així com a Elisabeth Badinter i el seu llibre *Le conflit, la femme et la mère*, i per extensió es refereix a totes aquelles feministes que assimilen les actuals tendències de (llargues) lactàncies amb un retrocès en els drets polítics, socials i laborals aconseguits per les dones.

⁸⁸ <http://www.tenemostetas.com/2010/09/feminismo-maternidad-y-politica.html>

va ser un polèmic exemple d'una manera concreta de veure la conciliació laboral. Polèmic, també, per l'adscripció política de l'eurodiputada, membre del PDL, partit liderat per Berlusconi. No és l'únic cas. La política argentina Victoria Donda va portar a la seva filla de 8 mesos a una sessió del Congrés argentí on la va alletar igual que abans ho havia fet la seva compatriota M^a José Lubertino (diari *Perfil*, 16 de juliol de 2015). En un recent cas espanyol trobem que la candidata de *Ahora Aranjuez*, Eva Abril, va alletar al seu fill de dos mesos en plena sessió d'investidura de l'ajuntament (*El Mundo*, 14 de juny de 2015).

La notícia de Ronzulli portant a la seva filla l'Europarlament, també recollida per *El Mundo* (23 de setembre de 2010), recull les següents paraules de la diputada: «Quiero ser un símbolo, con mi hija Victoria, y pienso en todas las mujeres que no pueden conciliar su vida profesional con su vida familiar» (El Mundo, 2010)⁸⁹ i va demanar al Parlament Europeu que treballés per millorar la deficient situació de la conciliació laboral i familiar. Les imatges van ser molt benvingudes per molts *blogs* de les criances estudiades i va ser molt compartida a través de pàgines del *facebook*. Si Licia volia ser un símbol, en part ho va aconseguir.



Imatge extreta del *blog Bebés y Más*⁹⁰

⁸⁹ http://www.elmundo.es/elmundo/2010/09/22/union_europea/1285158341.html

⁹⁰ <http://www.bebesymas.com/ser-padres/asi-crece-la-hija-de-la-parlamentaria-europea-licia-ronzulli-que-sigue-conciliando-en-el-trabajo>

Arrel d'aquestes imatges alguns *blogs*, com el de *Bebés y Más*, demanaven també que les demandes de conciliació no s'enfoquessin només en les mares i que el pares exigissin els seus drets de conciliació en nens/es ja més grans. En l'escrit, es posa èmfasi no només a la conciliació dels pares sinó en l'important que és per l'infant que els seus progenitors puguin conciliar. El valor central és el de l'infant, tal i com es critica des del cert postulats del feminisme de la igualtat. Alhora, emergeix en l'escrit la creença de que és la mare que alleta, el cos matern, amb qui millor pot estar un recent nascut. Aquesta creença es pot enllaçar amb la idea, cada cop més extensa, de l'exterogestació que es realitzaria a través de la lactància materna i el *pell amb pell* amb el nadó. Aquestes creences porten a prioritzar que el nadó estigui amb la mare (millor si és una mare que alleta) els primers mesos de vida.

És aquesta idea, la de la reivindicació de la prioritat materna en els primers mesos de vida, la que es presenta com a un dels puntals de debat de les diferents perspectives feministes. No obstant, la idea de la "prioritat" materna -que moltes de les mares senten cap als seus infants- no exclou una demanda i exigència d'implicació paterna, com també hem vist a l'escrit que he posat com a exemple. La conciliació no es veu tant en mesures de llars d'infants com en el fet de que la mare (i/o el pare a partir d'un cert moment) puguin cuidar el propi fill/a sense tenir que deixar-ho a càrrec d'altres persones en la primera infància. De fet, el que es pretén, és que les famílies puguin escollir entre diferents opcions de conciliació real, individualitzant-les en cada context el màxim que es pugui. Es cerca, no només la promoció de diferents alternatives de conciliació que atenguin a la diversitat de famílies i criances, sinó també polítiques que afavoreixen a les maternitats/paternitats i no a una universalització de certs recursos que, des d'aquests estils de criaça, no es viu com igualitari.

En aquest sentit, una de les meves informants, escrivia en el seu mur del *facebook* el 9 de març del 2015, un dia després del *Dia Internacional de la Dona Treballadora*:

“Es fan polítiques de gènere perquè la dona pugui treballar fora i no estiguem obligades a treballar a la llar, però resulta que aquestes polítiques impliquen que les que decideixen treballar a la llar es vegin perjudicades. Ara tenim desigualtats dins del propi gènere i **les dones que treballen fora fan un rol femení què és l'únic socialment vàlid**. És a dir, que continuem sense poder triar. Falsa llibertat” (Sarah)

I afegia, com un comentari a la seva pròpia publicació al *facebook* “Falsa llibertat político-social, és clar! Perquè assumint el greuge sí que es pot triar”. La publicació, que compta amb la seva aprovació per ser exposada en aquesta tesi, va obtenir 22 “m’agrada” i tres comentaris que es mostraven d’acord. Per una part, el seu comentari fa referència a que, al contrari del que certs postulats feministes clàssics afirmen, el rol actual socialment acceptat de la dona i que vertebrava la seva identitat, és el de treballadora (fora de la llar) i no el de mare. El seu rol “individual” enlloc d’un dels seus possibles rols “relacionals”, en aquest cas el matern. En aquest sentit, el terme pejoratiu de “maruja” es refereix a una dona no realitzada, ignorant o “mediocre”.

Aquesta percepció de la meua informant qüestiona, doncs, que l’actual mandat de gènere sigui en base a la maternitat, o almenys que sigui l’únic mandat existent. La mateixa idea també sorgeix en un *post* d’una altra mare, Mónica Felipe-Larralde, anomenat *Carta a las feministas que fueron antes*, i publicat en el seu *blog Estudio sobre el útero*. Per ella, els desacords entre feministes són generacionals⁹¹ i expressa que el mandat de gènere actual és “estudiar, treballar i guanyar diners” a diferència del mandat anterior que era el de la maternitat. Tal com ella expressa, generalitzant en excés:

«Sé que nuestros desacuerdos son generacionales. Sois las madres del biberón, de la crianza conductivista y de las luchas ideológicas. Estáis muchas de vosotras en situación de poder, por edad y por batallas

⁹¹ La cita, no obstant, quan parla de desacords generacionals no té en compte que la reivindicació de la maternitat va començar a EEUU amb el feminisme cultural, derivat del feminisme radical dels 70-80. D’aquets feminisme cultural sorgirà poc després l’ecofeminisme. Tot i que, certament, aquestes dues corrents no han estat les hegemòniques a Espanya.

ganadas. Sé que cuesta comprender que haya mujeres no alienadas que disfruten con la maternidad. Pero las mujeres de nuestra generación no llegamos a la maternidad por un mandato de género. Muy al contrario, el mandato que recibimos desde bien pequeñas fue: estudia, trabaja y gana dinero. Y muchas de nosotras nos encontramos con la sorpresa de que la maternidad era un espacio de libertad y empoderamiento personal. Nuestra maternidad no está hecha de lacitos y buenas normas de conducta; nuestra maternidad está hecha de cuerpo, sexo, placer y fuerza.»⁹²

Beck i Gernsheim (2003) parlen de la pressió social i de l'exigència que senten les dones a tenir una "vida pròpia" a la que es veuen impulsades en un context –i uns processos- d'individualisme institucional. De l'exigència de tenir un projecte vital propi lligat als estudis i al treball o carrera professional. La existència de dos mandats de gènere contradictoris –ser mare i ser dona treballadora- ens porten de nou a la individualització intermèdia o no acabada de les dones, a aquest "viure pels altres" i "viure la pròpia vida" ja esmentat. Ens porta, també, al doble torn laboral (Hochschild 2012 [1989]; Hays, 1998) que moltes mares fan en relació al treball fora de casa i dins de casa.

Els desacords entre els extrems d'aquestes postures, o posicionaments feministes, són profunds. A les feministes "anti-lactància" i "anti-reproductives" se les veu en una posició institucionalitzada de poder que exclou (i nega) a les dones-mares lactants d'una vivència de la maternitat plena. Per altra part, hi ha la creença de que, a diferència d'altres èpoques on les dones-mares es quedaven a casa dedicades a la criança i les feines de la llar, ara les mares poden "triar". Com esmenta també Garcíñuno, en un llibre editat per mares *blogueres*, ella va ser la que va decidir quedar-se a casa, per "elecció pròpia" i no per constriccions de la seva parella o per pressions socials. Esmenta que a ella, per tal com havia estat criada, l'angoixava la idea de que el seu company la "mantingués", però degut a la confiança que manté amb ell va escollir

⁹² Extret de <http://estudiosobreelutero.blogspot.com.es/2014/12/carta-las-feministas-que-fueron-antes.html>, accés març 2015

quedar-se. Ella escriu que “la vida li donava més opcions. Abans, altres no les van tenir. Jo sí, i he decidit això” (Garcíñuno 2011:174).

La creença extensa de que abans les dones només s’ocupaven de la llar ve subscripta a un model hegemònic i ideològic determinat de família burgesa. Les dones obreres, o camperoles, seguien treballant més enllà del treball de la llar i la criança. Aquest model de família nuclear on el pare sostenia econòmicament a la família i la mare es quedava a la llar també és lliga al model familiar del règim pronatalista del franquisme, a la distinció dels rols de gènere i la segregació de la infància. En aquest sentit, el sociòleg M. de Miguel (1984), com esmentava en el marc teòric, ofereix una perspectiva sobre el control exercit cap a la dona i als seus fills/es, reforçat pel paper dels pediatres del règim, que emmarca en el concepte de *la amorosa dictadura*.

El que es viu com una tria actual entre “quedar-se a casa” o “treballar a fora”, degut a la manca real d’alternatives de conciliació, es viu i veu com un “greuge”, una “estafa”. Una tria que implica renúncies personals, tot i que s’assumeixi el cost d’aquestes renúncies i formin part de la creació de “biografies del risc” o “biografies de la crisi”. Un cost que es veu com “necessari d’assumir” individualment, degut al procés d’individualització modern treballat per Beck i Gernsheim (2003). Per altra part, el “triar” quedar-se a casa s’expressa en la confiança amb la parella i amb la visió d’una relació amb ella de reciprocitat i horitzontalitat, que recorda el concepte de llibertat relacional de Lia Cigarini de la Biblioteca de Dones de Milà (Rivera, 2010). Una llibertat relacional, relativa i contextual que, com hem vist en el marc teòric, es diferencia de la llibertat absoluta individualista.

La tria, doncs, és veu per una part com escollida i per l’altre com una forta aposta personal que implica una espècie de desigualtat amb altres dones, al no estar coberta aquesta elecció -quedar-se a casa un temps-, en peu d’igualtat amb el tornar a la feina remunerada. És una elecció de risc. Es qüestiona, alhora, que la feina remunerada impliqui una real emancipació de les dones que passen d’estar subjectes al seu marit a estar subjectes als seus caps i al mercat laboral. De fet, des de certs postulats en la defensa d’aquestes criances, es qüestiona la pretesa emancipació de la dona. Es veu, per contra, com la incorporació de la dona a un sistema capitalista de

producció androcèntric que l'ha dut, en gran part dels casos, a una altra esclavitud. En aquesta vessant, l'escriptora i activista feminista Silvia Federici (2013), una de les promotores durant els anys 70 de reivindicar un salari domèstic, exposa que és un engany que el treball assalariat serveixi per alliberar a les dones. Per l'autora, el feminisme dels 70 no podia imaginar que les dones estaven entrant en el treball assalariat justament en el moment en que aquest s'estava convertint en un terreny en crisis. De totes maneres, per ella –i de fet per les corrents marxistes–, el treball assalariat no ha alliberat mai a ningú.

Federici (2013) no nega que el treball assalariat ha permès a moltes dones viure pel seu compte o ser elles qui mantinguessin les seves llars. Per ella, aquest fet ha canviat certes dinàmiques dins les llars però no les relacions entre homes i dones ja que continua la distinció entre treball assalariat –considerat com productiu– i treball no assalariat –considerat com reproductiu– i devaluat, justament, per la seva manca de salari. Federici (2013), veu el treball assalariat com la única forma de que les dones puguin ser autònomes i, per tant, no estan en disposició de dir-li que no. No obstant, el treball assalariat ha de ser vist, segons ella, com una estratègia més per l'alliberació i no com la gran estratègia. És, en aquest sentit, que defensa el salari domèstic, com una estratègia per anivellar la distinció devaluant, pels interessos neoliberals, entre el treball considerat de producció i el de reproducció.

Sobre aquesta devaluació del treball reproductiu, la Rosa Sorribes, creadora del *blog Crianza Natural* m'especificava: «hi ha una desvalorització de la maternitat, es mira com ser productius els més aviat possible, tot es mira en base a la productivitat. Ha fet molt mal l'associació de la maternitat i la lactància amb la dona “a casa con la pata quebrada”». Unit a això, ja hem vist que Van Esterik (1994) proposava la visió de la lactància com a treball productiu per canviar la conceptualització entre treball productiu/reproductiu, naturalitzat el reproductiu no com a treball sinó com a tasca pròpia de les dones. La tria entre treball o maternitat es veu, per algunes mares, com una traïció del feminisme de la igualtat. Una mare *bloguera* de 40 anys expressava que després d'anys d'estudis i de tots els esforços professionals, sentia que ara el sistema la feia escollir entre si volia deixar la seva feina –amb la conseqüent dificultat de tornar

a reincorporar-se més endavant al món laboral- o tornar al treball assalariat com si no hagués passat res, “como si mi hija no estuviera ahí, esperando olerme, mamar de mi o acariciar mi piel”⁹³. Diu que es va sentir indignada, i d’aquí el sentiment de traïció, perquè les feministes anteriors no l’havien avisat de que aquest era el preu a pagar:

“veníais delante de mí y no me dijisteis que el precio de que la mujer se incorporara al mercado laboral era dejar a sus bebés recién nacidos en otras manos. Yo no quería dejar a mi hija en manos de nadie. Yo quería ser yo quien la criara. Y debí elegir. Y eso me pareció tremendo. Elegir dejar mi trabajo y comenzar de cero, me pareció en su momento y me sigue pareciendo, injusto”.

Aquesta elecció, que no es viu en termes de igualtat, es veu com quelcom que no hauria de succeir ja que hi haurien d’haver mesures reals de conciliació laboral, familiar i personal. No només per a les mares sinó també pels pares. Pares i mares no haurien, per tant, d’haver d’escollir entre la feina laboral i la m(p)aternitat. S’oposa, de nou, la raó economicista instrumental amb una raó que va més enllà de càlculs econòmics. Una oposició entre la *lògica ètica* i la *lògica utilitària*, entre la Vida i l’Economia:

«Deberíamos vivir en una sociedad que articulara sus recursos y economía con una lógica ética en la que el sostenimiento de la vida humana fuera el principal objetivo. En la que no primara sobre todas las cosas la lógica neocapitalista. Ética frente a lógica utilitaria, Vida frente a economía.”⁹⁴

Les diverses mesures de conciliació que es proposen des d’aquests posicionaments són diverses. Cobreixen una alta gama de alternatives no excloents que van més enllà de demanar (o exigir) que els pares realitzin permisos paternals a compte dels permisos maternals o de les escoles bressols de 0 a 3 anys. En una

⁹³ <http://estudiosobreelutero.blogspot.com.es/2014/12/carta-las-feministas-que-fueron-antes.html>

⁹⁴ Íbidem

entrevista recent feta per un grup de lactància al pediatra Carlos González, aquest deia que la renúncia de les mares als permisos maternals otorgant el seu temps al pare, era una de les vulneracions de drets laborals sobre els que ningú, últimament, s'havia queixat. Exactament, el pediatra comentava: “No entiendo cómo se han podido recortar los derechos laborales de las mujeres, para dárselos a sus maridos, sin que nadie pusiera el grito en el cielo”⁹⁵. Aquest comentari del pediatra va ser molt compartit en pàgines del *facebook* de criança.

Per Ileana, la mare bloguera, resulta impossible creure que després de 200 anys de la consecució de la jornada de 8 hores, amb la dona incorporada al mercat laboral i amb els avenços tecnològics aconseguits (robòtica, intel·ligència artificial, internet,...) no sigui possible reduir les jornades laborals i produir més en menys temps. Una de les seves propostes, que s'enllacen amb propostes de decreixement econòmic, és el de treballar menys hores per repartir el treball i “disminuir l'explotació intensiva de la mà d'obra i dels recursos naturals” (Íbidem). En paral·lel, i en conseqüència, es veu necessari transformar el mercat laboral no només reduint la jornada sinó també: eliminant la jornada partida, introduint el teletreball, el treball per objectius, treball sense horaris rígids, treballs des de casa o que es pugui anar amb els infants, millor gestió dels recursos humans, més prestigi pels treballs relacionats amb la cura dels altres (cuidadors/es, educadors/es, infermers/es, auxiliars...), permisos maternals més llargs a l'igual que en certs països nòrdics, permisos de lactància més ajustats a la realitat, més recursos estatals per llars d'infant públiques de qualitat i, al mateix temps, remuneració a les mares i pares que es vulguin quedar amb els seus fills/es estalviant aquesta despesa a l'Estat. Idea que s'enllaça amb el concepte de salari domèstic de Federici (2013).

Un dels models a seguir són els permisos remunerats més llargs, tant per mares com per pares, d'alguns països nòrdics. Com exemple es cita sovint a Suècia que dona 18 mesos de baixa materna/paterna. Quatre d'aquests mesos es reparteixen obligatòriament entre la mare i el pare i la resta es deixa que es distribueixi com la família estima. Les mares d'aquestes criances parlen d'aquest sistema de baixes com

⁹⁵ <http://albalactanciamaterna.org/entrevistas/entrevista-al-pediatra-carlos-gonzalez/>

aquells que permeten que tant homes com dones es responsabilitzin de la criança. Al mateix temps, esmenten que la participació social i política de les dones en aquests països és més alta que a Espanya, existint més dones en més alts càrrecs, tant en les empreses privades com en la política. Aquest model de baixa maternal/paternal s'esgrimeix per contestar que permisos maternal més llargs no "naturalitzen" a les dones en els seus papers de mares ni les segreguen a l'anomenada esfera domèstica, ans el contrari, permeten una major paritat i una major "connexió" entre els pares i els seus fills i filles. Com a exemple gràfic, el fotògraf suec Johan Bävman ha retratat a diferents pares suecs en els seus permisos paternals que han sigut, com a mínim i per obligació estatal, de dos mesos⁹⁶:



Ola Larsson, 41, purchaser administrator

©Johan Bävman / Moment / INSTITUT



Göran Sevelin, 27, student



Jonas Feldt, 31, job centre

Al mateix temps, també es parla de les *noves masculinitats* i l'entrada amb més força de l'home en els valors de la cura, l'atenció i l'expressió de les emocions considerades socialment (més) femenines (sensibilitat, empatia, tendresa, *et alter*). Per

⁹⁶ Les fotografies s'han extret del post "This Is What It Looks Like When Men Are Allowed To Take 480 Days Of Paternity Leave" publicat virtualment per [www.buzzfeed.com](http://www.buzzfeed.com/lynzybilling/this-is-what-it-looks-like-when-men-are-allowed-to-take-60-d#.bdV8ndWEz) (<http://www.buzzfeed.com/lynzybilling/this-is-what-it-looks-like-when-men-are-allowed-to-take-60-d#.bdV8ndWEz>) amb un total de 1.218.580 entrades.

Hochschild (2012 [1989]), aquestes imatges fotogràfiques i aquests nous valors masculins reflectirien una segona revolució cultural i econòmica que portaria als homes a assumir amb més co-responsabilitat la criança i les tasques de la llar. Per Hays (1998), seria instituir una maternitat/paternitat intensiva que només augmentaria les contradiccions culturals entre les lògiques del mercat i les de la criança.

Un altre tema és el de la doble jornada laboral de les dones-mares-treballadores. Tema que està present en autores feministes de diferents tendències, així com la diferent distribució del temps en base al gènere (Izquierdo, 1988). Per Molina (1994) el treball domèstic no és considerat com a treball i la funció de la dona és la de facilitar l'accés de l'home a la vida pública⁹⁷. Sobre la doble jornada laboral, Hays (1998) l'exposa com una de les contradiccions culturals de la maternitat. La sociòloga lliga la doble jornada laboral de les dones-mares amb la dedicació exclusiva, directa o indirecta, de la mare en la criança dels i les filles i de la llar. Aquesta dedicació exclusiva, que anomena *maternitat intensiva*, provoca la doble jornada laboral en les mares que treballen fora de casa i la sensació de moltes mares d'incompatibilitat entre aquests dos àmbits. El concepte de Hays (1998) de *maternitat intensiva* és un concepte molt recurrent que surt amb autores com Esteban (2000) i Montes (2007) quan parlen de les criances que m'he proposat analitzar. És, per aquest motiu, que trobo necessari endinsar-me una mica més en aquest concepte en el marc de la present etnografia i posar-ho en relació amb les meves dades de camp.

1.4. Lactàncies, maternitat intensiva i la recerca simbòlica de "La Tribu"

Per Hays (1998), com exposava en el marc teòric, en les mares treballadores imperen dues lògiques que aparentment s'oposen i entren en col·lisió. Per un part, la

⁹⁷ Per ella, citada a Lozano: "sense la dona privatitzada no podria haver-hi l'home públic i la dona-mare-treballadora és, dins del discurso liberal il·lustrat, una *contradictio in terminis*. La idea de propietat defineix l'àmbit d'allò privat i això afecta a les relacions familiars i a la cosificació de la dona i dels fills i filles" (Molina, 1994:170 a Lozano, 2000: 71)

lògica de la *maternitat intensiva* i per altra part, la lògica capitalista present en el treball assalariat. La *maternitat intensiva* es basaria en una ideologia que no es percep com a tal, articulada a partir de tres elements coherents entre sí. El primer és la consideració fonamental de que la mare sigui la encarregada principal –prioritària- de cuidar al fill/a. És la responsable, en última instància, del desenvolupament de l'infant. Darrera aquesta idea està el pressupòsit que “el nen té absoluta necessitat d’una educació coherent per part d’un únic encarregat primordial de cuidar-lo i que la mare és la millor persona per aquest treball” (Hays, 1998:30). En cas de que la mare no estigui disponible, per aquesta autora, es busca a una altra dona –més que el pare-, que serveixi com a substitut temporal. No obstant, en els casos de moltes de les meves informants, s’ha buscat que el substitut fos, preferentment, el pare. Quan no ha pogut ser així, s’ha cercat altres recursos (llars d’infants) o cuidadors/es per atendre el nadó. En els casos de la recerca d’altres cuidadors per atendre el fill/a fora de dispositius institucionals si que s’ha buscat, preferentment, a dones: àvies, familiars femenins, amigues mares i cangurs femenines.

La idea de la prioritat materna, com hem vist, està present en les meves informants i al mateix temps elles critiquen aquesta “intensivitat” de la maternitat dient que la cura dels fills/es s’ha convertit en un tema massa individual i que es necessiten xarxes comunitàries per criar. A l’ideal d’aquestes xarxes comunitàries, com abans esmentava, l’anomenen la necessitat de crear “*La Tribu*”. Com deia la Rosa Sorribes a una mare del seu grup de suport a la lactància que encara estava de baixa maternal: “és que ara estan 24 hores amb la mare i tampoc és bo”. Es veu com una anomalia històrica el fet de que les mares criïn soles o, com a molt, amb la col·laboració de la parella. Com citava una mare *bloguera* que va participar en el llibre d’*Una nueva maternidad*: “nuestra especie no se formó en núcleos de familias nucleares metidas en compartimentos estancos. Nuestra especie es una especie de tribus ...” (Long 2011:99). Molts dels símbols que s’empren de forma èmic recorden a certes premisses que des de les Ciències Socials, actualment, tenen pocs fonaments com el *matriarcat primigeni*, o el *comunisme primitiu*. Més enllà de si aquests fets han pogut succeir o no, el seu ús polític es pren com a fonament per les crítiques a l’actual

sistema. Es converteixen en “mites d’origen” que es presenten com a una altra possibilitat més enllà de la present situació política i econòmica.

L’aïllament matern individualista, tanmateix, es vol trencar a través de la creació de xarxes, més o menys informals, de solidaritat femenina. Els grups de suport a la lactància i la criança, així com les xarxes virtuals, formarien part d’aquesta tribu simbòlica elevada al grau de metàfora. Durant el treball de camp he trobat diverses mares, poques, que han compartit l’al·letament dels seus fills/es a través d’una lactància creuada o compartida de més o menys durada. A vegades han estat casos puntuals i altres més estables en el temps. Aquest creuament en les lactàncies entraria a formar part de xarxes de solidaritat femenina on sovint s’insereixen termes de parentiu en la circulació de la llet (mares-fills/es de llet). Al mateix temps, les mares lactants demanen, com ja hem vist, la implicació paterna. Que l’home no pugui donar el pit no implica que no pugui assumir altres tasques dins el treball de la criança i el treball en les tasques de la llar, que sovint es separen. Per tant, tot i que existeixi aquesta idea de la mare com a fonamental, especialment en els primers mesos o anys, també es reclama des de posicions èmic sortir de l’individualisme en la cura.

Per Hays (1998), el segon element que articula la *maternitat intensiva*, és la lògica de l’alta despesa de temps, energia i recursos materials sobre el o la fill/a. Sota aquesta lògica, la mare ha de posar les necessitats dels fills i filles per sobre de les pròpies. La mare ha de reconèixer i respondre amb total constància a totes les necessitats i desitjos del nen/a en cada un dels seus estadis de desenvolupament emocional i intel·lectual. Per tant, la mare ha d’adquirir un coneixement detallat del que els experts consideren un adequat desenvolupament infantil i gastar temps i diners per fomentar-ho. Un treball, per l’autora, esgotador des del punt de vista emocional donat que el fonament bàsic de l’adequat desenvolupament infantil és l’amor. Per ella, els mètodes de “la adequada educació infantil es conceben com a centrats en el nen, guiats per experts, emocionalment absorbents, intensius i cars” (Hays, 1998:31).

No obstant, tot i que les maternitats estudiades per aquesta tesis comparteixen molts d’aquests punts també s’observen diferències. Les mares que m’han fet

d'informants diferencien entre la necessitat real del nen/a i els desitjos o capricis. Aquests últims no són vist com a una necessitat real sinó culturalment imposada. És a dir, el nen/a que demana allò que es considera un caprici –certes joguines, llatinadures/menjars, activitats, etc- es veu com fruit d'un desig que respon a la necessitat que té el nen/a d'altres coses, com l'atenció. El que s'ha de cobrir és la necessitat –que sí que va lligada a l'emocionalitat- però no el desig, caprici, expressat. El marge per definir què és caprici i què és necessitat real és ampli. Per tant, la discriminació entre d'allò que es considera que ha de ser atès i el que no, està a càrrec dels cuidadors, especialment de la mare. Tant en aquesta vessant, com en la lactància, s'entra en el tema dels "límits". Com em deia una informant durant una conversa informal: "hi ha persones que creuen que nosaltres, per donar el pit *a demanda*, no limitem l'accés al pit o no posem límits i no és veritat". En aquest sentit, altres informants han expressat la necessitat de que els seus fills i filles aprenguin que elles també existeixen i tenen les seves pròpies necessitats, i que a vegades, aquestes necessitats entren en conflicte.

Unit als límits en les demandes de "consum" dels fills i filles hi ha una forta tendència anti-consumista per part de moltes de les mares informants, dels *blogs* de criança, etc. De fet, tot i que existeix un creixent mercat alternatiu al voltant d'aquestes criances, es presenten com a més econòmiques ja que certes despeses que en altres criances es poden veure com necessàries –cotxets, lletets, joguines electròniques, biberons, xumets,...- es presenten com a supèrflues i es veu la seva adquisició com una "falsa" necessitat creada pels interessos econòmics dels seus fabricants. Al mateix temps, com indica Van Esterik (1995), la mateixa decisió d'alletar implica no gastar diners en sucedanis de la llet materna i és l'expressió d'un altre patró de consum que es nega a gastar diners en costosos aliments produïts industrialment.

Per una part, sí que les formes de criança estudiades es presenten com emocionalment absorbents i guiades, en molt casos, per expert(e)s, que també estipulen els estadis evolutius dels infants i del que és el necessari en cada un d'aquests estadis. No obstant, com hem vist, sovint es citen aquests experts per validar

socialment les pròpies pràctiques, i existeixen amplis marges d'acció alhora de que les mares (i pares) estableixin el que és “necessitat”, el que és “caprici”, el que ha de ser atès i el que ha de ser ignorat tot i que això no fa que aquestes criances deixin de ser emocionalment absorbents i intensives. Intensivitat individualista que, com s’ha anat veient, també és criticada per les pròpies mares que la practiquen.

Finalment, i com element final de la lògica –o ideologia per Hays (1998)- de la *maternitat intensiva*, és el fet de que aquesta lògica que s’aplica en la criança difereix per complet de la lògica del treball remunerat. És a dir, els i les filles –i la seva cura- estan emocional i moralment fora de l’abast de la valuació del mercat. Per l’autora, seguint a Zelizer (1985), són infants sense preu: “innocents i purs tenen un valor especial; en conseqüència mereixen un tractament especial” (Hays, 1998:31). La lògica competitiva i individualista de l’interès/utilitat propi que tendeix a portar al màxim els guanys⁹⁸ i la de la *maternitat intensiva*, que intenta impedir l’entrada d’aquesta lògica utilitarista en la criança, no tenen, per l’autora, una posició igual en la societat actual. La primera lògica, la capitalista, és més poderosa. Les mares treballadores s’enfronten amb aquestes dues lògiques contradictòries que han d’esgrimir en contextos diferents. Aquestes contradiccions pràctiques a les que s’enfronten les mares individuals, per ella, estan vinculades amb una contradicció de la societat com un tot.

Hays (1998) fa referència a que les pràctiques de criança d’altres cultures mostren que existeixen mètodes de criança molt menys exigents i on una varietat de persones, més enllà dels pares biològics, cuiden dels infants⁹⁹. Es pregunta, doncs, com en una societat utilitarista i economicista com la nostra es crea una maternitat intensiva que porta a les mares que només es queden a la llar a una posició desvaloritzada des del punt de vista social i potencialment aïllada, i per les mares que treballen es converteix, sovint, en una doble jornada laboral. La seva hipòtesis és que aquestes pràctiques intensives per una part afavoreixen al capitalisme i a l’Estat Modern. Però no només això, sinó que, si bé aquest idea de maternitat intensiva

⁹⁸ En el sentit d’individualisme econòmic. Cal tenir en compte que Hays ens parla de la societat nord-americana on aquest tipus d’individualisme ha estat històricament més present.

⁹⁹ En aquest sentit podríem trobar casos etnogràfics com els dels samoians estudiats per Mead (2011 [1928]) o els !kung estudiats per Shostak (1990), on també es realitzen el que es podria considerar com lactàncies *a demanda*.

subordina a les mares, alhora la seva existència també implica l'oposició de les mateixes a la lògica que les subordina. Els valors de la maternitat intensiva, que en els seus inicis estaven connectats amb la separació ideològica de les esferes públiques i privades, apareixen com un rebuig explícit dels valors de la vida econòmica i política capitalista. En les seves paraules:

“la relació entre mare i fill segueix simbolitzant, de manera realista o no, l'oposició a les relacions socials basades en la recerca competitiva de guany individual en un sistema de relacions contractuals impersonals. En defensar una preocupació moral per establir relacions humanes perdurables, arrelades en obligacions i compromisos no remunerats, les mares d'avui participen, en diversos graus, en aquest rebuig implícit de l'*ethos* de la societat racionalitzada de mercat” (Hays, 1998:44).

Certament, la mateixa afirmació es podria fer sobre les paraules, orals i escrites, de les mares actuals i dels seus manuals de referència, en el marc de la meua recerca. Amb un matís important, el seu rebuig al sistema econòmic de producció i de consum neoliberal no és només implícit. És expressat i articulat, molts cops, com a discurs de conscienciació política i renovació moral i ecosistèmica. És a dir, el seu rebuig és cap als valors econòmics capitalistes reafirmant valors polítics que inclouen dins del maternatge: la cooperació, la coresponsabilitat, la valoració del treball de la cura, l'ecologia, la sobirania alimentària i el decreixement econòmic, entre altres.

1.5. Estils de criança, posicions dins el sistema familiar i redistribució canviant dels rols

La vinguda d'un nou fill o filla canvia el sistema familiar i recompon, reconfigurant, les posicions que s'associen per cada un dels seus membres dins un marc cultural determinat. Hi ha una recomposició i una nova configuració familiar en clau de procés que no només inclou als membres de la família nuclear –mare, pare i

altres fills/es si n'hi ha- sinó també als ascendents –avis, especialment les àvies-. Com he esmentat abans, el paper que s'atribueix a les àvies en la criança, especialment a les sogres, es secundari. Voler participar massa és veu com una “usurpació” i un desig de l'àvia d'ocupar una posició que no li pertoca en un sistema familiar emmarcat en un marc cultural concret. La Sofia m'explicava que la seva sogre, a Colòmbia, volia “fer de mare” perquè ella no havia pogut criar al seu propi fill sinó que també li havia criat la seva sogre mentre ella treballava. La Sofia vivia amb la seva parella a casa la seva sogre i m'explicava com veia, retrospectivament, la situació:

«no era yo la mamá. Era yo la que de daba la teta y alguna cosita más. Porque (ella era) la que sabía y la que decía y la que opinaba **y la que no se ponía en su sitio**, y en otras cosas yo no sabía ponerla en su sitio porque yo tampoco no tenía herramientas ni nada. Y él, que tenía que también ponerla, hacer el tema, tampoco era un apoyo. Es que es una dinámica distinta. En Colombia, específicamente en la costa atlántica, es terrible. De la posesión de la nueva mujer dentro de las nuevas familias. Sí, sí, es diferente. A las suegras se las deja hacer muchas cosas y no hay claridad en el puesto que tiene cada quien. O estas tú muy bien puesta, que es difícil de estarlo por la forma en que nos han criado, y pasa de generación en generación, o sigues el mismo camino»

En aquest extracte de cita emergeix quina és la posició que ha d'ocupar la mare en el sistema dins el marc cultural concret on es situen aquestes criances. El sabers de l'àvia, en aquest cas, no es viuen com una transmissió sinó com una usurpació –i (des)possessió- del paper de la mare, que és la que ha de prendre les decisions i cuidar en primer terme. La mare és la que ha de crear, cercar i tenir el saber i no l'àvia. Al mateix temps, el pare és qui ha de col·locar “al seu lloc” a la pròpia mare protegint, així, a la companya. Les altres posicions que en altres societats ocupen les àvies –o altres familiars- són vistes com anòmales. Distorsionen un sistema social naturalitzat. Com he mostrat anteriorment, també l'Anne em parlava del conflicte de poder amb la seva sogre espanyola. Em deia, per exemple, que aquesta volia que ella deslletés per

poder donar-li les farinetes al nét. Aquest fet s'interpretava en clau d'usurpació del rol i de la posició de la mare.

A diferència d'altres societats¹⁰⁰, la posició de les àvies es veu, doncs, en un segon terme. Aquest fet contrasta en l'ideal de recerca de *La Tribu*. Aquesta *tribu* es veu com electiva i no com a fruit de llaços de parentiu creats per la consanguinitat i/o l'afinitat. Entra dins la creació simbòlica de famílies electives no consanguínies en el marc de processos d'individualització moderns. S'inverteix en molts casos, que no en tots, la certificació dels sabers. Qui sap, o qui ha de saber, és la mare, que té els últims coneixements ja siguin vistos com una major "connexió" fruit de l'instint o com a fruit d'una major instrucció, del coneixement actualitzat en les "noves" teories en la criança.

En altres casos, les àvies –més que les sogres les pròpies mares- són font de transmissió de sabers. Són àvies que quan van ser mares, generalment, van alletar. Es recorre, en aquests casos, a la recerca de consell en la criança –no només en l'alletament- i es validen els seus sabers. La Valentina, com exemple, m'explicava que ella no s'havia plantejat alletar o no alletar. Ella, a Xile, havia viscut en un ambient on donar el pit a nens i nenes grans era una pràctica habitual. Ella mateixa havia estat alletada durant tres o quatre anys per la seva mare, que alletava també al seu cosí, "creixent com a germans". Ella m'explicava que seguia el mateix camí que havia seguit la seva mare, no vivint el seu estil de criança com una ruptura.

¹⁰⁰ Marjorie Shostak (1981), parlant dels !Kung, esmenta l'importància de les àvies en la criança dels nens i nenes. Amb el deslletament, provocat per la vinguda d'un nou germa/na, les relacions entre els progenitors i els i les filles es tornen tenses. És corrent que els nens i nenes siguin enviats a passar una temporada amb l'àvia per evitar els conflictes o que els propis nens/es, per voluntat pròpia, vagin a passar temporades amb elles. L'antropòloga mostra que les generacions alternes es reconeixen com a més especials i properes, menys conflictives. Certs temes que no es parlen amb els progenitors es tracten amb els avis/àvies i aquestes s'erigeixen, sovint, com els representants i defensors dels interessos dels nens/es a expenses dels pares. Esmenta, també, que les àvies tenen més temps per jugar amb els nés creant relacions més properes i afectuoses.

1.5.1. El(s) paper(s) del pare(s) en aquests estils de criança

Una de les crítiques que se'ls hi atribueix a aquestes criances és l'exclusió del pare que, al no participar en l'alimentació inicial, desiguala la relació donant una major càrrega a la mare. No obstant, certs documents com *El rol del padre en la lactancia* editat per *La Lliga de la Llet*, exposen que, ja que la lactància materna és l'única cosa que només pot fer la mare, a aquesta se l'ha d'alliberar de les tasques de la llar, que pot fer el pare, especialment durant el puerperi. Aquest també es pot, o s'hauria d'ocupar, d'altres aspectes en la criança: banyar, canviar bolquers, ocupar-se dels germans/es majors si n'hi ha, propiciar espais de descans i donar suport emocional a la mare, ocupar-se dels familiars i amics que venen de visita, entre altres tasques. Per tant, des d'aquestes criances es demana la participació activa del pare tant en la criança com en les tasques de la llar tot i que aquest no es pugui ocupar de donar el pit. Aquest atac en la pretesa exclusió del pare en la criança, des de les defenses a la lactància, es veu com un desapoderament d'allò que només pot fer la dona: la capacitat d'alimentar al fill/a en pro d'una falsa igualtat de gènere. Per contra, el que sovint se li demana, o s'espera del pare, és una implicació en els valors de la cura associats tradicionalment a la femineïtat. Se'ls hi reclama que finalitzin una revolució incompleta que va començar quan les dones es van incorporar al mercat laboral. Se'ls hi demana una *paternitat intensiva*. Poso com exemple un dels escrits que circulava entre certes pàgines del *facebook*, adscrites a aquests estils de criança, especialment en el dia del pare del 2014. Estava firmant en nom dels pares d'una "criança respectuosa" i es titulava, justament, *La revolució dels pares*. Com es veu en l'escrit, a aquests pares també se'ls hi pressuposa un "instint", una "connexió interior amb les emocions" i una involucració que fa que "fins gairebé alletin":

LA REVOLUCIÓN DE LOS PADRES

HOMBRES QUE SOSTIENEN,
HOMBRES QUE CONTIENEN,
HOMBRES QUE ACOMPAÑAN,
HOMBRES QUE CUIDAN,
HOMBRES QUE SE CONECTAN,
HOMBRES QUE SE PERMITEN SENTIR,
HOMBRES QUE SE DEJAN LLEVAR POR EL INSTINTO,
HOMBRES QUE SE ENFRENTAN A SU NIÑO INTERIOR,
HOMBRES QUE CRECEN,
HOMBRES QUE QUIEREN CONCILIAR,
HOMBRES QUE CUESTIONAN,
HOMBRES QUE COLECHAN
Y HASTA CASI AMAMANTAN

los padres de una crianza respetuosa

Per altra part, Ileana Medina, la mare *bloguera*, esmenta que es posa en el mateix sac a la criança i les tasques de la llar. En aquest sentit, entre una part important de les meves informants, existeix una separació entre aquests dos aspectes. Una cosa és la criança, a la qual les mares es dediquen amb molta intensitat especialment els primers mesos de vida dels seus fills i filles, i una altra cosa són les tasques de la llar. És a dir, les tasques de la llar queden a vegades relegades o més desateses. En aquest sentit Beck-Gernsheim (2003) al·ludeix que s'estableixen diferents estratègies per eludir el conflicte en la divisió del treball. Per ella, els processos d'individualització han comportat, com ja esmentava, que a la dona se li exigeixi una vida pròpia més enllà del cercle familiar. És a dir, un projecte de vida individual que sovint es centra en un treball o carrera professional. En aquesta exigència de vida pròpia s'articula part de la identitat i "imatge del jo" de les dones dins la segona modernitat. Beck-Gernsheim (2003) esmenta que la retòrica de la igualtat no ha estat acompanyada amb una reforma de la pràctica social, com també hem citat: desfavorables estructures de treball, actituds poc col·laboradores d'empresaris, manca d'ajudes institucionals per les famílies joves, *et alter*. Aquest fet

dificulta la pràctica efectiva de la igualtat en el treball domèstic que en la retòrica es manté. Per ella, aquesta és la “revolució estancada” de Hochschild (2012 [1989]) o la “trampa de la modernitat” de Klaus Wahl (1989). És a dir, una fissura entre el mite i la realitat o “entre les promeses interioritzades d'autonomia personal, felicitat personal i progrés individual (...) i per altra part, les experiències reals de reconeixement negat, menysteniment de la dignitat humana i autoestima danyada” (Wahl, 1989:16 a Beck-Gersnheim, 2003:194).

El repartiment desigual de les tasques domèstiques i de la criança genera, per tant, conflictes a moltes parelles joves “modernes” perquè afecta a aquesta nova imatge del jo femení, a la seva identitat, si les tasques no són més compartides. La seva tesis és que quan “en el matrimoni o en una relació, esclata el conflicte per el repartiment del treball, està en joc quelcom més que el treball domèstic” (Beck-Gersnheim, 2003:195). El treball domèstic, com qualsevol altre treball, no és només un treball. Representa les idees de que és el que hauria de ser una família i una relació entre els sexes i vertebrava les identitats personals d'homes i dones. Gersnheim estableix diferents formes d'abordar aquest conflicte quan apareix. Una d'elles, que situa com una modalitat “d'estratègia aguda objectiva” -i que tracta d'abordar el potencial conflicte quan ja s'està vivint en parella quan es tenen fills/es-, és mantenir les exigències del treball domèstic al nivell més reduït possible: netejant “menys” i reduint el que es considera “necessari”. Al mateix temps, treballin fora de la llar o en la criança, les mares demanen una major participació dels pares en totes aquestes tasques tot i que sovint tendeixen a reduir-se a uns certs “mínims” o, en algunes ocasions, a delegar-se a terceres persones –dones- que s'ocupen d'elles a canvi d'un sou.

Per poder cuidar, les mares diuen que necessiten ser cuidades. El pare rep un rol de cuidador de les necessitats maternes que no exclou que també cuidi al fill/a. El pare, idealment, també “ha de” cuidar, emocional i materialment a la mare perquè aquesta pugui, alhora, cuidar al nadó en comú. Idealment, no és que la mare hagi de cuidar al fill/a i alhora hagi de cuidar a la parella a través d'atendre-la en diferents nivells: afectiu, sexual i materialment, acomplint així, les tasques de mare i muller

“tradicionals” i hegemòniques que se li demanava en dècades anteriors. Per contra s’estableixen, des d’aquest ideal, centres concèntrics en la cura i atenció, com les capes d’una cebra, on en el centre es situa al nadó: el pare cuida a la mare perquè aquesta pugui cuidar al nadó. La major part de les meves informants que viuen en parella afirmen que no podrien haver realitzat lactàncies tan llargues sense el suport material i emocional de les seves parelles, que elles veuen com indispensable. Només una mare, en una conversa informal, em va afirmar el contrari: que justament perquè el seu company treballava molt la lactància va ser el recurs per atendre més fàcilment a les seves tres filles, amb les quals va realitzar tàndem¹⁰¹. Alhora, en els casos en que l’únic que treballa remuneradament és el pare, també se li demana aquesta funció o rol de cura que es suma a la tradicional tasca d’aportar els ingressos familiars. Així com també se li demana la participació en les tasques de la llar. Com em deia la Sofia en una hipotètica conversa amb el seu marit: “¿Quién tiene las tetas? ¿Tu o yo? Pues yo doy la teta, ¿no?. Como la pautta la marca el niño, si yo estoy liada, pues no voy a tener tiempo en algunos momentos para hacer otras cosas. Te toca a tí”.

A mesura que el nadó es va fent gran, més autònom, el pare passa a tenir un paper més alineat amb la mare. En una part important dels discursos resideix la idea de que el nadó només pot fer vincles “d’un en un”. És a dir, vincles individuals a través de la relació. El primer vincle l’estableix amb la persona cuidadora que es presenta com la principal i que, idealment, és la mare. La creença és que, progressivament, va establint vincles amb altres persones, com amb el pare. Aquesta creença és podria analitzar com una altra estratègia per evitar el conflicte en el repartiment del treball de la criança mentre el nadó és petit i la mare s’hi dedica amb més intensitat en la satisfacció de les seves necessitats.

No obstant, aquesta idea del paper del pare com a suport emocional i material de la mare, com a cuidador de la mateixa, molt present en part dels discursos, és, com deia, un ideal que molts cops no es compleix o difícil d’acomplir. Algunes mares esmentaven que les seves parelles no sabien col·locar-se en aquesta posició. Part de les mares esmentaven, amb certa indignació, que les seves parelles masculines es

¹⁰¹ Quan m’ho va dir, la més gran de les filles tenia 7 anys i la més petita 3. Totes tres prenen llet materna.

queixaven, a vegades, de ser “desatesos” i de que elles s’ocupaven “massa”, o “excessivament” dels fills/es en detriment d’ells i de les seves necessitats materials, afectives i sexuals. Aquesta actitud, tot i que elles deien que la podien entendre, es veia com un fet egoista que responia a una immaduresa del pare que es comportava com “un altre nen”, o “un altre fill” enlloc d’un adult, pare i parella. És a dir, que ni es col·locava en el rol que li pertocava ni exercia el paper que elles li volien atorgar. En definitiva, que “no es col·locava en la seva posició” dins un ideal de sistema familiar.

La Sofia, en aquest aspecte, em comentava que el seu marit sí que sabia posar-se en “el seu paper” però que això depenia del camí i de la infància que havia tingut cada home. Expressava que hi havia homes que veien en la seva parella “una extensió de la mare” i per tant percebien el fill/a com una “competència emocional”. Per ella, era important que l’home sàpigues “cuál es la parcela tuya y hasta donde llega lo tuyo y cual es tu posición. ¿Tu posición de qué?, ¿de niño, de niño demandador de tus necesidades no solucionadas en la infancia? ¿O de padre?, mira... que todos tenemos nuestras necesidades pero hay que ser conscientes de que ahora le toca ponerse en el papel”.

En aquesta mateixa vessant, l’Anne em comentava que el seu company li costava entrar en “reflexió” sobre temes de criança i educació i que tendia a la reproducció. La reproducció es veia com oposada a la reflexivitat, un “copiar” sense pensar. Aquesta reproducció que ella veia en el seu company anava en un doble sentit. Per una part tenia tendència a reproduir el que ell havia viscut en la seva infància i per altra part, a reproduir la forma de criar de l’Anne. Em deia que havia hagut d’insistir amb ell perquè canviés la forma de tractar els fills: “no sabia com cuidar-se d’un bebè. Per ell, a un bebè se l’havia de deixar al bressol o una cosa així i tres vegades al dia agafar-lo, canviar-li el bolquer i tornar-lo a posar, i clar, ell ha estat educat així, no?”. Reproduir la forma de criar amb la que no es combrega es veu com un “no saber cuidar-se’n”. M’explicava, com exemple, que alguns cops que havia tornat a casa s’havia trobat que el seu company estava donant el biberó de llet materna a la segona filla, no en braços, sinó amb la nena asseguda a una “hamaqueta” i ell “sense mirar-la”. Per l’Anne –i per moltes de les altres mares amb les que he parlat- alimentar així, ja

sigui alletant o a través del biberó, no té cap sentit ja que per elles els nadons necessiten del contacte i de la mirada. Per una part, aquesta exigència de centrar-se en el nadó mentre se l'alleta pot ser criticada com un fet que torna més intensiva la criança i més emocionalment absorbent. Per l'altra, és un rebuig a la instrumentalització/racionalització i un accent en el vincle, l'interacció, i l'emocionalitat. L'intersubjectivitat, en suma.

Tornant a la història que en relatava l'Anne, quan ella li havia preguntat al seu company perquè donava el biberó així enlloc d'agafar la filla en braços i mirar-la, ell li havia respost que "ho havia fet sense pensar", que per ell "era normal donar-li el biberó d'aquella manera"¹⁰². Reproduïa, per una part, la criança descorporalitzada que havia rebut (no ser agafat ni consolat en braços) al mateix temps que l'anava canviant seguint les "noves instruccions" que l'Anne li donava. Ella em deia que el seu company tenia "molt bona voluntat" per canviar les seves formes de criança i que, quan ella li explicava el perquè s'havia de fer d'una altra manera, ell «enseguida se'n adonava i deia: "òstres, és veritat!" i llavors canviava». Tot i aquest fet, per ella, el seu company no feia "sol" aquestes reflexions. Segons ella, si ell s'hagués casat amb una noia que fes el contrari també ho hagués reproduït. Per l'Anne aquesta "reproducció sense reflexió" era una protecció que el seu company havia establert per no reflexionar sobre la seva pròpia infància: "segueix molt el que jo dic també per no haver de fer l'esforç de reflexionar, per no haver de tornar a la seva infància". Ella ho interpretava com un mecanisme psicològic de defensa perquè ell, tot i que estava aprenent molt: "no vol obrir la porta i veure tot el seu patiment i llavors com que prefereix deixar la porta tancada". L'Anne m'explicava, en canvi, que ella si que havia obert aquesta porta a través d'un treball terapèutic que li va permetre "reconciliar-se" amb el seu passat infantil i afrontar millor la seva maternitat, sense reproduir el que ella considerava danys o ferides emocionals. O, si ho reproduïa a vegades de forma automàtica, ser-ne

¹⁰² L'Anne m'explicava que aquella cadireta la tenien guardada perquè mai l'havien fet servir. Per tant, el fet de "fer-ho sense pensar" no treu que el company si que hagués de pensar on estava guardada, buscar-la i usar-la d'aquella manera que era, molt possiblement, la que més s'acostava al que ell havia vist en la seva família de procedència. L'Anne, que manté unes relacions tenses amb la seva sogre, m'explicava que aquesta explicava "com un orgull" com "mai havia agafat els seus bebès en braços". S'entén que no els havia agafat per consolar-los, "portejar-los" o per tenir-los en contacte seguit amb el cos. És a dir, que no els hauria agafat per motivacions emocionals i si per motius instrumentals.

conscient, reflexiva, i poder-ho canviar. La Cònsol també m'explicava que ella sempre havia volgut ser mare però que considerava que abans de ser-ho "havia de netejar coses de la seva infància" per tal de no reproduir-les. És per això que també va iniciar un procés terapèutic abans de la seva maternitat.

En molts discursos de les informants surt de forma recurrent la «pròpia infància», tant de la dona com de l'home, com a *loquos* explicatiu de les visions i dificultats que es tenen en la maternitat i paternitat present. La maternitat i la paternitat es representen com un moment fort de retorn emocional, de "connexió", amb les vivències de la "pròpia infància" significades sovint com l'origen de les "carències" afectives adultes. S'entra en un discurs de la reproducció vista com mecànica, inconscient i incorporada de les formes en com van ser criats/des. Per contra, la revisió reflexiva de la "pròpia infància" entra dins la "presa de consciència" i en el no voler reproduir certes pautes amb les que s'ha crescut i on es creu que està l'origen de la "carència emocional" afectiva posterior. Aquesta carència, o "ferida primordial", es defineix com la no cobertura de les necessitats emocionals infantils que porten a la recerca compulsiva de l'amor i de l'atenció que no es va sentir que es rebia durant la infància. Per "omplir" el "buit interior" d'aquesta carència, les persones poden establir "insanes relacions amoroses de dependència emocional" en l'edat adulta o acabar tenint altres actituds com la compra compulsiva, caure en certes addiccions com el tabac, l'alcohol, etc. L'ús de termes com el "buit" emocional, la "carència" i la necessitat "d'omplir-lo" s'eleva a metàfores que conceben a les persones com un recipient i remetent a la distinció entre un interior (individual) i un exterior (relacional).

Aquestes idees èmic s'enllacen, doncs, amb les corrents psicològiques i psicoanalítiques que veuen les experiències dels primers anys de la infància com experiències determinants en la vida adulta. Tota experiència posterior es connecta amb aquest primer període que es veu com clau en la configuració de la personalitat/individualitat, com si les posteriors experiències no poguessin ser igual o més significatives. La necessitat adulta d'amor i afecte i la (inter)dependència emocional que crea, en certa manera, es veu com a producte d'aquesta carència

infantil. La necessitat adulta d'amor, doncs, no es veu com quelcom que permet un vincle social interdependent sinó com una carència indesitjada. Per tant, s'intenta cobrir les necessitats emocionals dels fills/es per no reproduir la carència, creant individus emocionalment independents, no carents i per tant complerts i "plens". La reflexivitat, que en aquest aspecte pren la direcció de la necessària revisió de la pròpia infància, es torna una exigència de bona maternitat i, al mateix temps, d'agència davant la construcció de les identitats.

En aquest sentit, un llibre de referència dins d'aquestes criances és el de la terapeuta Laura Guttman (2008) titulat *La maternidad y el encuentro con la propia sombra*. El llibre fa referència a com les vivències en la pròpia infància creen l'Ombra, entesa dins la terminologia psicoanalítica d'autors com Jung (2011)¹⁰³ i Lacan (2006). L'Ombra serien tots els aspectes ocults i inconscients d'un mateix, tan positius com negatius que l'Ego ha reprimit o mai ha reconegut. L'Ombra, per Guttman (2008), són totes les parts desconegudes d'una mateixa que afloren en el puerperi –vist com moment de fusió amb el nadó- i que tenen a veure en totes les emocions viscudes i sentides durant la infància, que per ella segueixen tenint importància en el present i el futur. Les emocions infantils del passat són vistes com a emocions del present, que poden "marcar" el futur.

El puerperi, com a moment de fusió amb el nadó, fa emergir aquestes emocions infantils soterrades. El canvi de posició en la dona –de mare a filla- es veu com un moment on es retorna a les vivències del passat com en un cercle que recorda els estats liminars dels rituals de pas. La dona és converteix en mare i filla alhora, en les seves actuacions pot veure a la seva mare –o al seu pare- reflectits i en el seu nadó es pot veure a ella. Un joc de miralls a tres bandes. S'obre una esquerda simbòlica entre

¹⁰³ L'Ombra és un dels principals arquetips de Jung vinculat a l'inconscient (col·lectiu) i és la part "fosca", inconscient i rebutjada de la persona. L'inconscient de Jung –col·lectiu i individual- va una mica més enllà que el de Freud. En un dels seus primers escrits parla de: "¿i si jo soc el dimoni de mi mateix, l'adversari, que sempre i en totes les coses vol l'oposat? Puc realment suportar-me a mi mateix?" (Jung, 2011:62). L'Ombra s'ha d'abraçar, reintegrar a la personalitat com a part d'un/a mateix/a, per tal de poder guarir-se. Un s'ha d'aplicar a sí mateix la paciència, l'amor, la fe, l'esperança i l'humilitat. Lacan (2006) segueix unes idees semblants de l'Ombra de Jung. Per Freud, l'inconscient és un tot caòtic, agitat pels impulsos instintius i erràtics de la libido, on aconsella que el Jo creï barreres defensives: es "principi de realitat" i el desenvolupament d'una vida racional sòlida (Monbourquette, 1999:56)

passat i present i entre diferents posicions jeràrquiques i de poder (mare-filla). A grans trets, Laura Guttman, tot i ser un referent important és també una autora que a bona part de les meves informants no els hi agrada per ser considerada “massa mística” o realitzar afirmacions que poden portar a la “culpa”. Una altra referent que tenen part de les meves informants –i algunes de les assessores en lactància i criança- és la psicoanalista Alice Miller (2001) amb el seu llibre *Por tu propio bien*. El llibre parla sobre com l’educació i criança autoritària que es va rebre a Alemanya va afavorir i portar al genocidi. Per ella, Hitler recreava amb el poble jueu i alemany un psicodrama de la seva pròpia infantesa traumàtica no resolta.

És, en certa manera, una lluita entre la reproducció -presentada com el sorgiment de mecanismes automàtics i incorporats- i la reflexivitat respecte la criança –tant envers les experiències infantils com a fill/a com l’exercida com a pare/mare-. Reflexivitat que és presentada com el “canvi de consciència”, la re-trobada, el reconeixement, i l’enfrontament amb la pròpia infància i la necessitat de resoldre i satisfer, per un mateix – individualment- les pròpies carències. És a dir, cada individu ha de sanar, com adult, les pròpies “carències infantils” sense esperar que un altre adult les ompli. És el propi individu qui s’ha d’omplir a ell mateix. Es responsabilitza a si mateix de la (auto)satisfacció de les necessitats emocionals dins un procés d’individualització modern. Al mateix temps, en aquesta lluita viscuda en clau de procés de (des)aprenentatge es vol canviar unes formes de criar per altres. Aquelles amb les quals no s’està d’acord i que generen la suposada carència, mentre que es mantenen altres formes que es van viure com a positives. Algunes de les mares han passat per processos terapèutics personals relacionats amb el psicoanàlisi, les teràpies Gestalt, o han assistit a cursos sobre *educació conscient*. Procés vist en clau de deconstruir per construir, doncs, on es descarten certes pràctiques i/o actituds i es mantenen d’altres, individualitzant a la nova família que neix amb un fill/a. Vista aquets com a diferent -i alhora com a continuïtat- respecte a la família d’on es prové.

Des d’una altra vessant, part de les informants i algun pare en alguna conversa informal, explicaven la diferència entre l’abans on eren “només parella” i l’ara on eren una “família”. La distinció entre “parella” i “família” es trobava en que les relacions

sexuals havien baixat en periodicitat degut a la intensitat que reclamava la criança. Hi ha una distinció, per tant, entre una “parella sexual” i una “parella de pares”. Aquesta distinció mostra el canvi de posició dels membres de la parella en l’arribada dels fills/es i la diferent satisfacció de les necessitats emocionals. Si mentre en la parella sense fills/es, idealment, es cobreixen mútuament les necessitats emocionals i sexuals, amb l’arribada del fill/a la situació canvia. L’energia, especialment la de la mare, s’enfoca a la cobertura de les necessitats emocionals dels fills/es desequilibrant l’ideal de relació de parella que abans existia. Una de les legitimacions que s’usa és a través del discurs de les hormones. En alguns discursos, l’oxitocina i la prolactina, hormones presents en la lactància, dirigeixen la libido materna cap al nadó/nen/nena. En aquestes discursos materns s’expressa que el desig sexual cap a la parella disminueix perquè aquesta necessitat ja està coberta d’una altra manera. Mentre que el desig sexual masculí queda descobert. Hi ha una reducció, en molts dels discursos recopilats, del desig sexual femení que es justifica, especialment, a través d’un discurs naturalitzat. Les possibles causes socials que poden fer disminuir el desig sexual de la mare/dona - cansament de la mare per la intensivitat de la criança, conflictes latents o emergents amb la parella arrel de la criança, sentiment de manca de suport emocional i material que crea ressentiments, entre altres causes- queden molt més invisibilitats. Tot i que en alguna ocasió, en les entrevistes o converses informals, puguin aparèixer aquestes causes no era allò habitual o el “discurs oficial”. Possiblement perquè acceptar aquestes causes més socials i estructurals conduiria a una reflexió sobre la situació de parella, que presentada com electiva, trencaria un ideal i podria conduir a una ruptura a partir de les insatisfaccions viscudes.

En relació a la distribució de rols respecte a la criança, explicats per les meves informants, trobem una gran varietat. Depenent, també, dels horaris laborals propis i de la parella. En el cas de la Carolina, com ja s’ha esmentat abans, ella havia renunciat a part del seu permís maternal per cedir-lo a la seva parella. Ella treballava quatre hores i: “el seu pare estava *full time*. Jo em treia la llet matins i tardes, amb el *sacaleches*”. La Carolina es referia a la seva família com un *equip*: “som un equip de dos. Amb el X. sempre hem dit que no som una parella típica. Ara som un equip de tres

i en Y. (el fill) és el millor fixatge". A la seva tornada a Catalunya, degut a que van poder compatibilitzar jornades i horaris laborals, ella s'encarregava del fill pels matins mentre que la seva parella se'n ocupava per les tardes. En altres famílies es donen espais lliures setmanals: "él se queda con la niña las tardes de los lunes y yo la de los viernes y el resto de tardes las pasamos juntos" (Lluïsa), o: "el meu marit se l'emporta els dissabtes i diumenges pel matí a passejar i així jo puc seguir dormint" (Sara, estava de permís maternal). La parella també s'ocupa de certes tasques de la llar: "ell s'ocupa sempre de cuinar perquè a mi no m'agrada" (Cònsol) o les fan junts, com anar a comprar. No obstant, tant un nombre considerable de les meves informants, com en els grups de lactància, moltes dones es segueixen queixant de que els homes no s'impliquen tant en la criança i/o en les tasques de la llar com elles desitjarien. Com mostren aquests tres comentaris de diferents mares que he escollit com exemples: "a vegades sembla que l'única responsable del fill sigui jo"; "el niño llorando y él ¡durmiento tan tranquilo!", o: "el otro día lleigo de trabajar, él tenía fiesta, y la cena sin hacer. Y le digo: ¡pero bueno, qué es esto!".

La no assumpció de certes responsabilitats a vegades es justifica: "no és que no ho faci per desídia o per desentendre's, perquè sigui masclista, sinó perquè no s'hi fixa, ell fa menys perquè no hi arriba, no ho veu". Aquesta justificació entra, en alguns discursos, en una distinció naturalitzada de gènere. Una altra mare, la Sarah, naturalitzava la diferència a partir d'una "sensibilitat femenina" que no es presentava com a producte d'una diferent socialització i aprenentatge sinó casi com "innata". Citant-la literalment:

"...la sensibilitat és diferent. O sigui, jo quan el X. fa segons quines coses li dic, o penso: - jolin, no ho ha fet com jo!. Clar, la sensibilitat femenina és diferent i el nivell de perfecció no és el mateix tot i que el X. és molt perfeccionista però ell estira una mica els llençols i ja està, en canvi jo els fico, no sé, és un altre, bueno, és algo realment de gènere, no?"

Aquesta naturalització de la "sensibilitat femenina" respecte al treball domèstic podria interpretar-se com una altra de les estratègies per reduir els conflictes que

Beck-Gernsheim (2003) esmenta. En aquest cas entraria dins una “estratègia aguda subjectiva” de negació del conflicte en base a naturalitzar certes “tendències” o “sensibilitats diferents”. No obstant aquesta diferent “sensibilitat” que la informant esmentava, ella assegurava que es seguien repartint les tasques domèstiques tot i que no sempre es feien com a ella li agradaria que es fessin, amb la mateixa exigència i perfecció, fet que podia originar certs conflictes. Per rebaixar, evitar o suavitzar el conflicte, la menor exigència o perfecció envers aquests treballs per part de la parella masculina es naturalitzarien amb una “sensibilitat diferent”, casi innata. Per altra part, entraria en el que alguns autors, esmentats per Beck-Gernsheim, anomenen com un “llindar de brutícia més elevat en el homes” (Burkart *et alter*, 1989:151 a Beck-Gernsheim, 2003:206). El fet de desatendre certs treball domèstic respecte a l’ordre i la neteja per part dels dos membre de la parella equival al que Burkart anomena “una generalització de l’estil de vida masculí” (Burkart, 1989:143 a Beck-Gernsheim, 2003:207). Com em deia la Sarah : “la casa està... intentem que la casa estigui endreçada, sempre, que no neta. Que neta és un altre nivell (...) també hem de fer aquest treball d’intentar fluir amb el què hi ha”. Per tant, es desatenen les exigències de neteja per reduir conflictes i anivellar la relació, podent centrar-se més en la criança i altres feines enlloc de en el treball domèstic.

En altres casos no hi ha justificació: “té un morro!. Em diu: -“dóna-li tu la papilla que amb tu se la pren millor”, o diu que no canvia la caca perquè li fa fàstic, com si a mi no me’n fes!. Fa unes cares quan li canvia... un dia li vaig dir: “o la canvies tu o es queda així!”. Malgrat la major responsabilitat que segueixen tenint la gran part de mares en la criança i l’existència d’un maternitat intensiva, es podria pensar que la discussió sobre els rols amb la parella i sobre el que haurien de fer i no fan, demostra que aquests rols no estan tant naturalitzats en base al gènere com en dècades anteriors. Sembla no existir una frontera tan rígida en base als rols i potser, per tant, entre els gèneres.

La “indefinició” del rols, la seva desnaturalització, comporta un conflicte¹⁰⁴. Durant una sessió del CAP del Districte de Sants-Montjuïc, un grup de mares va començar a parlar sobre com passaven les nits. La llevadora els hi va preguntar sobre les seves parelles. La majoria va comentar que no s’adonaven de que el nadó es despertés. Reproduint la conversa:

- Llevadora: - ¿Y vuestras parejas?
- **No se enteran.** Duermen de un tirón
- En general **duermen tranquilos.** No hay mala voluntad. Si le llamo va a venir a ayudar. Y yo, **¡pero úbicame por favor!** (...)
- Hay un estudio. A igual número de decibelios **una mujer se despertaba con el llanto de un bebé y un hombre con la alarma de un coche**
- Diferent preocupació que tenim, des de luego.
- Yo salí con amigas. Se puso a llorar. **Él no la oyó. Tuvo que llamar al vecino**
- Tendrían que hacer un invento: que con el llanto de un bebé se dispare una alarma
- Seguramente **le avisaría la mujer del vecino**
- Una cosa curiosa. Em va agafar ciàtica i ell es va posar a dormir al costat del moisés, i era ell que el sentia i me’l portava. **Vam canviar de rol** i em va dir, òstres quina feina tens a la nit!. La **primera nit no la va sentir, però després sí.**
- Estan **tranquils sabent que ens encarreguem nosaltres**
- Amb el gran va ell. I l’altre dia va plorar i **jo no el vaig sentir i ell sí.** I a l’endemà li vaig dir: “No s’ha despertat aquesta nit”. I ell: “ sí, dos cops.”

Les mares, en aquesta conversa, són conscients de que és l’atribució de responsabilitat en la mare qui fa que estigui més alerta, més pendent. Quan el pare es responsabilitza més del nadó, s’adonen de que és més conscient de les seves necessitats i, a l’igual que la mare, les detecta i interpreta més ràpidament. Òbviament, aquesta responsabilitat va lligada amb un major contacte del pare. La responsabilitat crea la “sensibilitat”. Tres de les informants m’explicaven el “vincl

¹⁰⁴ com em deia la Sarah.: «És cert que no tenim clar qui fa, ... no tenim clar qui és l’encarregat dels rols. Hi ha més conflicte, és cert, perquè clar, jo dic: “fes això, fes això perquè jo no tinc temps”. Però és clar, potser no ho ha pensat o al revés: “jo pensava que tenint tot el matí podries haver fet..”. “Mira, no, perquè he fet una altra cosa”. Quan te’ns una molèstia personal la projectes contra l’altre, penses que no és responsabilitat teva. Ho anem fent com podem”.

especial” que havien fet els seus companys masculins respecte als seus fills. Vincle que s’havia creat arrel d’haver passat amb ells més temps, convertint-se temporalment o en el cuidador principal o en el co-cuidador amb un mateix nivell d’implicació i responsabilitat. En dos casos el pare, o perquè estava a l’atur en aquells moment o perquè la mare li havia cedit part de la seva baixa, van ser els que es van quedar tot el temps amb el nadó mentre la mare treballava. En l’altre cas, la parella i el fill havien passat el primer mes al país de la mare –un país europeu- i “va ser un més de fusió de tots tres” on cap dels dos s’encarregava de les tasques domèstiques ja que residien a la casa materna. Al tornar, la informant m’explicava que el seu company, a l’haver de reincorporar-se a la feina, sentia un “buit” molt gran i li deia: “és que em costa molt perquè em poso a plorar a la feina, no sé què... i clar, tornava a casa i es posava a plorar, així amb el bebé... i llavors deia, bueno a la nit vull tenir-lo al costat i sentir la seva escalfor”.

La mateixa informant m’explicava que a l’inici de viure en parella, sense cap fill, el seu company no feia res respecte el treball domèstic perquè així havia estat socialitzat per la seva mare, “ni netejava, ni cuinava, al principi que vivíem junts...té una mama que...i llavors no feia res de res i poc a poc si que va anar fent”. Em continuava explicant que quan va néixer el fill es va “adonar” que “també havia de posar rentadores, cuinar,... perquè jo no me’n sortia”. La informant, que no treballava fora de casa, deixava implícit que la gran dedicació cap a la criança en el puerperi –al·letament, bany, recuperació del part- li feia desatendre tasques domèstiques. En l’al·letament *a demanda* un nadó pot demanar pit cada hora, hora mitja i estar vint minuts o més d’una hora al pit. Cada cop que el nadó plora se li sol oferir el pit i ell sol rebre’l. L’espai entre preses pot ser, per tant, molt curt. La lactància, en termes temporals, sol ocupar gran quantitat de temps. En els primers mesos, especialment el primer, es molt comú que les mares, mentre els nadons prenen el pit, s’estirin amb ells o estiguin assegudes sense ocupar-se d’altres treballs domèstics. Tot i que, quan el nadó és més gran o és un segon fill/a es sol “portejar” més a casa, fet que permet realitzar altres activitats, no és el més comú sobretot en nadons de primeres maternitats.

L'Anne em continuava relatant que, en un principi, la seva parella comptava el temps de dedicació a la criança com una dedicació laboral i un cop acomplert "l'horari" que ell s'havia marcat, descansava: «mirava més en plan "ja he treballat mitja hora aquesta setmana, ja esta bé". La resta era anar a gandulejar a internet i això, no?». Davant el que ella vivia com un desequilibri en la relació i els rols va decidir "fer alguna cosa". Li va dir al seu company que ho comptarien d'una altra manera, «ho farem al revés, enlloc de calcular quan minuts has ajudat a casa mirarem quants minuts tens dret de lleure, d'esbarjo, i jo també. O sigui, si tu tens dret a mitja hora de no fer res jo tinc dret a mitja hora de no fer res i la resta del temps és cuinar, posar la rentadora, cuidar-se del bebè o alguna cosa d'utilitat». Em deia que, a partir d'aquesta estratègia, el seu company es va adonar que hi havia molta feia a fer. Paral·lelament, el fet d'haver-lo deixat sol a estones llargues amb el nen, li va fer "adonar que no pots fer res amb un bebè". En un principi, segons l'informant, el seu company tornava de la feina i, al veure la casa bruta, es queixava de que ella no havia fet res. Ella li contestava que ella havia estat cuidant del nadó i per tant "no havia pogut fer res". En aquest discurs femení es torna a diferenciar el treball de la criança amb el treball domèstic mentre que el discurs masculí del seu company no el diferencia. Un cop ell es queda estones llargues amb el nadó i se li demana més participació en la seva cura s'adona del treball que implica aquest tipus de criança. L'informant conclou que, a través d'aquestes estratègies d'implicació, ell havia acabat compartint tant el treball de criança com el domèstic. Ella creia que ara feia inclòs més feina domèstica que ella.

Tant les meves informants com en alguns dels grups de lactància on he assistit, es parlava de cercar un equilibri entre les necessitats del nadó i les de la mare, així com de la importància de que la dona tingués espais propis. La Cònsol em comentava que, a diferència de la seva mare: "no pots dedicar-te tota la vida als fills, perquè ells tenen la seva vida. No només em refereixo al treball sinó a seguir formant-te. Tenir el teu espai propi. Jo he començat a fer dansa del ventre un dia a la setmana". Es parla també de "la necessitat de desconnectar", com la Teresa i la Tina. Necessitat que a vegades pot portar a la culpabilitat: "a veces necesito desconectar y luego me siento culpable por ello" (Tina). Un apunt important sobre la maternitat intensiva, és el

treball de pensar i prendre les decisions en funció també del nadó, ja que: “hasta que no eres madre no te das cuenta de las 3.500 decisiones que tomas al día respecto a él. Eres tú la que piensas lo que va a hacer tu hijo. Planeas tu vida y la de tu hijo por adelantado. Te constriñe la vida entera, como si te hubieran quitado un pedazo” (Lluïsa). Com em deia un altra informant: “No s’hi fixen perquè ets tu qui t’hi fixes en milers de coses. (...) tu ho tens tot el cap i sents la necessitat de descansar de la nena i de que sempre vulgui estar amb tu. No som dones d’abans, treballem, fem feina doble, tenim un nivell d’exigència brutal, tensions, no sé si estrés...” (Teresa). És, en el sentit mental, que s’entén millor l’al·lusió al terme *desconnectar*.

Respecte a la recerca de tenir de nou espais propis, quan vaig anar a la *Festa de la Lactància Materna* amb la Clàudia, una de les seves amigues va proposar de que es podrien organitzar per fer torns entre mares per cuidar cada una dos fills de les altres i així cada mare podria disposar d’unes hores lliures a la setmana. Es cerquen estratègies per trencar l’aïllament matern i per tenir “espais propis” sense els fills i filles que es viuen com a necessaris i per tant, generalment, sense culpes. Es segueix buscant el dret a “viure la pròpia vida” tot i ser mare.

Per altra part, els rols es presenten com a canviants, reconfigurant-se davant les diferents circumstàncies. La Sarah m’explicava que tant el seu company com ella eren molt organitzats abans de la maternitat i la paternitat i es distribuïen les feines de la llar al 50%. Al mateix temps treballen junts, com autònoms, “el despatx el compartíem, la casa igual”. Em deia que abans de ser pares cada dissabte es llevaven, esmorzaven i feien la neteja. Respecte als menjars s’anaven alternant un cop un i després l’altre. Tot estava “ súper calendaritzat i molt organitzat”. En canvi, com em deia, “ara no ho està”. M’explicava que a l’inici de la seva maternitat ella havia volgut quedar-se més amb el fill i no tant al despatx tot i que seguien repartint-se les tasques “excepte les coses que no es poden fer com per exemple si el nen em vol a mi, em vol a mi”. Un dels altres canvis que van experimentar va ser una segona maternitat que va fer que quan el primer fill ja estava a l’escola hi hagués un segon nadó que encara no hi assistia. M’explicava que, actualment, la feina del despatx s’havia reduït i es “buscaven la vida com podien”. A vegades treballava un al despatx i a vegades treballava l’altre,

combinant-s'ho per a què l'altre membre de la parella es quedés a casa amb la segona filla que encara no tenia els tres anys. : "al final és com si treballés un fins que l'Estel comenci alguna escoleta o l'escola; però ens ho repartim així perquè ell realment també té molta necessitat d'estar amb els nens".

Per tant, torna a haver-hi, en aquest cas, una estratègia de combinar el treball remunerat, disminuint-lo en aquest cas. Beck-Gernsheim (2003) esmenta com una altra modalitat "d'estratègia aguda objectiva" el fet de que l'home restringeixi el seu treball remunerat amb l'objectiu de treballar més dins la família. En aquest aspecte la Sarah em comentava que la seva parella tenia "consciència" de que els seus fills ara el necessitaven i havien d'estar amb ell. I ell era el que volia. La seva parella –em deia- no era dels homes que pensaven que "havien de treballar molt per sustentar la família" i es combinava l'horari per estar amb ells. Com m'explicava: «ara per exemple porta dos tardes amb ells perquè jo he treballat i ell no i ahir justament em deia: "és que jo el que vull es això, poder treballar a mitja jornada per poder estar amb ells a la tarda, amb ells i amb la família». El handicap, de moment, era que amb aquesta combinació la parella coincidia poc. No obstant ho veien com quelcom temporal perquè en el moment en que la seva filla entrés a l'escola les coses "canviarien": «llavors podrem juntar l'horari i compartir les tardes o el cap de setmana o el que calgui, però ara de moment, mentre l'Estel està amb nosaltres, és així».

Respecte al treball domèstic, a diferència de l'Anne, em deia que aquest, a poc a poc, havia acabat recaient més en ella. La major part de la casa la portava ella però no perquè així estigués assignat -com a rol de gènere- sinó perquè era la persona que més temps hi passava¹⁰⁵. Quan a ella li sorgia un projecte de treball remunerat era ella qui anava al despatx i ell qui s'encarregava de la casa. Els dinars i sopars, en canvi, si que estaven molt regulats. Ella feia sempre el dinar i la seva parella el sopar. Una de les seves reflexions sobre els rols de gènere era que ells havien descobert que «les coses es fan d'una manera per alguna cosa, que la dona s'ha encarregat sempre més

¹⁰⁵ En les seves paraules: "no estan clars els rols. La major part de la casa la porto jo però tampoc està assignat. Tampoc hem dit tu treballes i tu t'ocupes de la casa, no. Si estàs a casa ho fas i a mi m'ha sorgit un projecte, que me l'han encarregat ahir, llavors jo haig d'anar al despatx i tu te'n carregues de la casa. Llavors és així".

de la casa doncs perquè ha estat més, perquè es així perquè nosaltres –es refereix a la parella- de manera natural hem acabat, hem anat així, però és que... però en canvi abans no, no? perquè jo treballava (...) i tot era al 50%».

La criança, per tant, desequilibra els rols abans assumits com a parella en un ideal d'igualtat de condicions. Davant les diferents circumstàncies i decisions preses aquests rols van canviant sense acabar d'estar del tot definits. S'elaboren diferents estratègies objectives i subjectives per afrontar els conflictes que provoca el desequilibri en el treball de la criança i en el treball domèstic. Per una part, es naturalitzen certs rols o "sensibilitats" al mateix temps que també es desnaturalitzen dins un mateix procés de "modernització" o "individualització" desenvolupat sota la retòrica –que no la pràctica- de la igualtat de gènere en la distribució d'aquestes tasques. Els rols es presenten com a temporals i canvians, no fixats. Lligats, al·ludint a Beck-Gernsheim (2003), a les identitats personals, les relacions entre els gèneres i a la noció que es té sobre el què és una família.

1.5.2. Els rols esperats i les posicions dels fill i filles. Famílies personals i codis elaborats

En contra del que diuen les crítiques cap aquests estils de criança sobre que es "sobrepotegeixen" als fills/es al centrar-se massa en ells/es i les seves necessitats, les mares d'aquestes criances pensen que els seus fills i filles han d'experimentar en un espai segur. És a dir, se'ls ha de permetre el risc: que pugin a les cadires, als arbres, que manipulin objectes (pedres, sorra,...) i se'ls posin a la boca, etc. Permetre, doncs, que facin aquestes experimentacions sense ajudar-los, en un espai acotat cada cop més ampli, on s'hagin retirat certs perills (tisoires, cadires inestables, etc). Per elles, són les altres mares qui sobrepotegeixen no permeten aquesta experimentació.

Al mateix temps, als fills i filles se'ls veu com part d'un equip on han d'anar assumint responsabilitats segon l'edat (fer-se el llit, parar taula). La Sofia comentava,

xerrant amb altres mares prenent un cafè en una terrassa, que els fills formen part d'un sistema i cada qual ha d'assumir una responsabilitat en funció de les seves dimensions: petita, mitjana o gran. Ho comentava, dempeus, mentre observava als seus dos fills –un nen de casi dos anys i una nena de quatre- jugant a entrar per la porta lateral d'una carnisseria, travessant-la i sortint per la porta principal saltant els graons que hi havia a l'entrada. Deia que els fills i filles havien de fer-se càrrec de les seves coses, s'havien de responsabilitzar de les mateixes. Un aprenentatge de la responsabilitat on sovint es tracta als fills i filles com a petits adults, com a individus de ple dret. Un altre dels aspectes on es veu aquest tracte és en el fet de parlar-lis i explicar-lis les coses en uns discursos cada cop més elaborats. El discurs es presenta com un recurs educatiu. Existeix la tendència, reforçada pels consells que es reben des dels grups de criança on s'ha fet observació participant, d'explicar inclòs als nadons que és el que s'està fent i el que es farà, per tal d'ajudar-los a organitzar cognitivament les experiències. Un cop són més grans, es recomana explicar el perquè de les normes i conductes demanades i oferir, si es pot, opcions a escollir o, depenent de l'edat, que el nen proposi alternatives.

La noció del nen i a nena és la d'un ésser instintiu, emocional, que sap el que necessita, plora per demanar-ho i s'autoregula en base a processos evolutius que tenen el seu propi ritme el qual no es pot forçar. Es veu la relació amb el nadó, idealment, com una relació cooperativa, horitzontal, i no en termes adversarials, competitius i jerarquitats dins un conflicte de poder. L'aprenentatge es veu com bidireccional. Tal com em deia la Carolina: "m'ensenya molt a ser mare. No tenim una relació mare-fill sinó horitzontal. Comparteixes el temps i les vivències amb una altra persona, més petita que tu però res més. Cada dia és diferent i no te'l pots planificar com una assignatura". Tanmateix, això no significa que al nen/a se li pugui permetre tot, sinó que l'autoritat no s'imposa, o no es vol imposar, com una relació de força sinó, idealment, a través de la persuasió i la negociació. En molts dels discursos de les informants existeix el fet de no voler fills submisos "que aprenguin a obeir" volent potenciar el seu esperit crític explicant-lis el "perquè" de cada una de les normes.

Això ens remet, com mencionava en el marc teòric, a les teories de Mary Douglas (1978), fonamentades en Bernstein (1964), sobre el codi restret i el codi elaborat vinculats a famílies posicionals i famílies personals i la seva relació amb el control social que aquests diferents tipus de codis i famílies exerceixen sobre el cos. Les famílies afins a la *criança natural* respondrien més aviat a famílies personals amb codi elaborat. No obstant, això no voldria dir que sempre utilitzessin aquest codi, ja que és l'ideal, i tal com m'expressaven algunes de les meves informants: "crec en la disciplina també. En la llibertat, que experimenti i explicar-li les coses però ens hem de quadrar moltes vegades. Als nens se'ls hi ha de posar límits" (Cònsol), o: "también se tiene que renyir (...) No siempre se puede hacer todo tan bien, a veces vas cansada, nerviosa, desbordada y salen los gritos y el "¡he dicho que no y punto!", o "¡porque lo digo yo!" (Tina). Altres mares, en canvi, pensen que s'entén malament el concepte de llibertat: "no vol dir que facin el que els hi dóna la gana, però tampoc és imposar les coses sense explicacions" (mare en una sessió del grup del CAP del Districte de Sants-Montjuïc).

En aquest sentit hi ha una crítica al terme "límit", que s'entén com una limitació a la personalitat del nen/a. La Rosa Jové (2009) explica que només s'utilitza la paraula límit en relació als nens i nenes i que tothom veuria malament utilitzar-la amb persones adultes, dient per exemple: "he de posar límits a la meva parella". En altres discursos, el límit es presenta com necessari per donar un espai de seguretat i llibertat. El límit, per contra, no s'entén com una imposició autoritària sinó com una contenció que dóna seguretat. La Carolina m'explicava un cop el seu fill havia tingut una rabieta molt forta. El seu company i ella l'havien abraçat, cada un per un costat, i li havien dit: "no et preocupis, estàs segur, nosaltres som el teu límit".

En aquests estils de criança es reelaboren nocions al voltant dels límits, dels cossos i de les posicions que s'ocupen. S'usen, idealment, codis elaborats tot i que, a la pràctica, també es cau en els codis restrets. En el "fes això perquè t'ho dic jo"; "tu ets el/la gran, ajuda al/la petit/a" o en el "aquí mano jo". El codi elaborat, com ideal, s'usa per ajudar als infants a que siguin ells mateixos qui entenguin el bé i el mal, relativitzin les accions i entenguin les normes en el seu context. Alliberant-los, a través d'aquest

codi i com deia Mary Douglas (1978), d'un sistema de categories fixes però, no obstant, quedant presos d'un altre sistema de sentiments i idees abstractes. En el codi elaborat, ahora, es plantegen opcions per a què els i les filles escollin entre elles. Es promou així, per tant, la institucionalització de l'individualisme a través de la presa constant de decisions.

2. CRÍTQUES I DEFENSES A L'ALLETAMENT MATERN

Les crítiques a la lactància materna i les seves defenses s'enllacen, unes amb les altres, dins un marc simbòlic més ampli que el de la maternitat. És a dir, no són només crítiques o debats sobre els "beneficis" o "perjudicis" a nivell de nutrició i salut de la llet materna per sobre de la llet de fórmula o a l'inversa, o sobre el paper i la dedicació que han de tenir les mares cap els fills/es. No és només que el "donar el pit" sigui una espècie de metonímia per antonomàsia de la maternitat i que, per tant, les crítiques i defenses cap a l'alletament matern siguin crítiques i defenses cap a certes postures maternes. Les crítiques entren també de ple en un camp simbòlic que té a veure tant amb la noció occidental central de persona (l'individu) i en com "s'ha de" construir; com amb el conseqüent exercici del control social i el control corporal en les nostres societats. En l'ús que se li pot, o no, donar al cos –en aquest cas al pit femení–, i en quins espais i sota quines regulacions. Té a veure, per tant, en la normativitat respecte a un cos i un "subjecte/objecte" femení i matern, i respecte a un "pit" ple de connotacions, algunes d'elles sexuals o sexualitzades. Té a veure, en darrer o primer terme, amb el constructe de la "Modernitat" i amb les relacions i divisions que aquesta estableix, simbòlicament, entre natura humana, natura social i natura animal.

L'anàlisi etnogràfic de les crítiques i les defenses permet veure com es (re)construeixen i s'articulen els discursos i ordres simbòlics al voltant de les maternitats, de la noció d'individu, del control social i corporal, de les subjectivitats,

dels cossos, de les pràctiques i dels significats heterogenis i plàstics que se'ls hi atorguen.

2.1 Individualisme, noció de persona i crítiques a la dependència materno-infantil. Contaminació, perill i tabú

Una de les crítiques més recurrents que reben les mares que alleten va dirigida cap a la dependència materno-filial. Una dependència que va en una doble direcció: del fills i filles cap a les mares i de les mares caps els fills i filles. És a dir, és una crítica social a la interdependència del vincle materno-filial. Les crítiques a la dependència de les filles i fills cap a les mares es basen en que el manteniment de la lactància durant un temps considerat “excessiu” interfereix en la consecució de la independència que aquestes filles i fills haurien de tenir, d’adquirir, per tal de convertir-se en individus autònoms i complerts. La consideració del temps “excessiu” de lactància es dirigeix per una part en la vessant de que el nen o nena s’està fent “gran”, adquirint el trets que s’han construït hegemònicament com els trets diferencials humans. Els que ens separen de la resta d’espècies animals mamífers com: la postura erecta, la dentició i la parla. Aquesta última vinculada a la capacitat de raciocini. Una de les característiques que se li pot atribuir al constructe de la Modernitat és, tal com apunten Descola (2005) i Latour (1991), la divisió radical, enlloc del *continuum*, entre el món natural i el món social, que ells anomenen *Le Grand Partage*, La Gran Divisió.

Com esmentava en el marc teòric, la noció humana hegemònica i occidental, que no única, parteix de la creació occidental de la identitat d’ésser humà dins un procés d’alteralitat amb la natura i no de continuïtat. Alhora que naturalitza allò social i socialitza allò natural. Enlloc del *continuum* natura/cultura d’altres societats que, des de posicions etnocèntriques es perceben com una barreja indestriable i confosa entre

dominis aparent (i científicament) separats, la Modernitat es construeix sobre aquesta aparent i clara distinció ocultant les barreges que, inevitablement, fem.

2.1.1. Quan la lactància es converteix en excessiva

Vinculo la separació simbòlica entre aquests dos móns escindits amb el fet de que l'infant i la mare s'hagin de distingir clarament de la resta d'espècies animals, en aquest cas, mamíferes. En relació a aquesta distinció, l'Anne esmentava que a vegades havia rebut crítiques per alletar al carrer, anomenant-la de que: "no som micos". Un altre exemple de la distinció que s'exigeix, és la correlació –a vegades usada de forma despectiva-, entre "mare" i "vaca". Crec que un dels esdeveniments conflictius que més retraten aquest fet és el que va passar amb un article publicat a la revista dominical de *El Mundo*, el disset d'octubre del 2010. A la portada del *magazine* apareixien unes imatges que van generar una forta reacció. La imatge era la d'una dona nua pintada com una vaca i portant unes banyes que tenia un nen nu, però no pintat, en braços. Al costat inferior esquerra de la imatge sortia, en majúscules, la frase "¿Madre o vaca?". Dins l'article apareixia la mateixa dona, a quatre grapes, i el seu fill estirat a sota. L'article parlava dels beneficis de la llet artificial i de les dificultats de la lactància materna.

Com a reacció, es va crear una pàgina *facebook* anomenada *Me indigna que "El Mundo" haga este ataque a la lactancia materna* on, amb els seus comentaris, diverses dones i homes expressaven el seu rebuig tant cap a les fotografies com al contingut de l'article. Alguns dels comentaris expressaven que la llet de vaca era pels vedells i la de les dones pels nadons i que, justament, era la llet de fórmula -i no la seva- la que provenia de la vaca, per tant, irònicament, la *mama vaca*, no eren elles. En paral·lel, per internet, es podia trobar el següent dibuix, amb vistes de poder-lo descarregar per fer samarretes:



Portada i foto interior del magazine *El Mundo*

Dibuix per les samarretes. Text: “Más que vaca, yo soy una loba y lo crío con amor y lo mimo, ¿algún problema al respecto?”

Més enllà d'aquest conflicte, que ja vaig analitzar en el treball de final del Màster d'Antropologia, la pregunta de l'article *¿mare o vaca?*, marca aquesta distinció entre dos reïalmes -animal/natural i humà/cultural/social- que han d'estar separats, tot i que les seves fronteres siguin molt difuses d'establir. En aquest context, es pot interpretar que la mare pintada de vaca representa la Natura i el nen nu, la Cultura en potència, la taula rasa de la mateixa.

Un altre element d'anàlisi és l'animal escollit per autorepresentar-se –la lloba- i que sorgeix com a reacció a l'article de *El Mundo*. Amb la frase “más que vaca yo soy una loba”, s'està escollit un animal que té un significat simbòlic molt diferent. La lloba salvatge, indòmita, potent, agressiva, perillosa però amorosa amb els cadells, i digne contrincant –i adversària- de l'home. La vaca, per contra, simbòlicament significada com: domesticada, pacífica, passiva, inofensiva i al servei de l'home. La lloba que defensa als cadells i la vaca que se'ls deixa prendre. La domesticitat associada a allò cultural i repressiu davant d'allò salvatge vist com natural i lliure.

Una altra relació entre dona/vaca la vaig trobar en una anècdota personal que em va succeir. Quan la meva filla anava a P-4, a una escola concertada de pedagogia convencional, es va fer un sopar de mares al qual vaig assistir. En el transcurs del mateix, la mare asseguda davant meu va comentar que havia

arribat tard perquè, en l'últim moment, la seva filla petita li havia demanat el pit. Aquesta nena tenia un any i escaig. La mare asseguda al seu costat li va començar a dir que ja era hora de que la deslletés, que no podia seguir donant-li el pit i que ella ja li havia dit molts cops. L'altre mare va semblar que es feia petita, va abaixar el cap i encongir les espatlles. Va dir que, sí, que sabia que l'havia de deslletar ja, però que no sabia com fer-ho, que no tenia forces i al final li acabava sempre donant. L'altre mare li va respondre que “es deixava dominar” per la seva filla i que no li estava fent cap bé a la nena. Semblava interpretar el vincle materno-filial del pit com un conflicte de poder.

Sentint-me a disgust amb com estava anant la conversa –tot i que a nivell antropològic m'era molt interessant- vaig intervenir en la defensa de la mare lactant. Més que res, perquè em semblava que estava passant per un mal moment. Vaig dir, per primer cop en públic dins aquell cercle social, que jo havia donat el pit durant tres anys i no creia que li hagués fet cap greuge a la meua filla. Una tercera mare, asseguda al meu costat –i una de les informants de la meua recerca, l'Elena- va intervenir dient que ella li havia donat dos anys a la seva. Em va semblar que la mare pro-deslletament ens mirava sorpreses. Va afegir que els pediatres deien que no era bo donar tant temps el pit. L'Elena li va preguntar “¿quins pediatres?”, afegint que el pediatra Carlos González ben a favor que hi estava.

Seguidament, la mare pro-deslletament va dir que, “estava molt bé que cada mare fes el que volia fer”, però que ella va donar poc el pit. Ens va explicar que al principi del postpart, dutxant-se a casa, li va començar a sortir llet dels pits i es va dir “semblo una vaca, això és inhumà”. També ens va comentar el fàstic que li feia anar tacant la roba de llet. La seva menció al fàstic, em recorda també a una altra situació. En una llibreria de Barcelona, mentre m'acostava a la caixa per pagar un llibre, va entrar una dona embarassada. Per com es van saludar la caixera i ella em vaig adonar que es coneixien i que, justament, l'havia passat a veure. Acostant-se al mostrador, va prosseguir amb la conversa que havia iniciat només entrar. Em vaig parar en unes lleixes properes fent veure que mirava els

llibres i no vaig poder evitar parar l'orella. La dona embarassada li explicava a la caixaera que acabava de sortir d'una de les classes de preparació al part. Afegia que els hi havíem passat un vídeo de dones donant al pit i que es veia com aquestes el donaven a tot arreu. Vaig deduir que es referia al documental noruec *El pecho no tiene horario*, de la Dra. Gro Nylander, obstetra pro-lactància. El vídeo mostra a mares noruegues donant el pit en múltiples situacions i explica la davallada històrica i la recuperació de la lactància, les dificultats que es poden trobar les mares, com afrontar-les, etc. La dona embarassada li deia a la seva amiga caixaera que venia "indignada", que no sabia com era que havien passat aquell documental, que no tenia per que veure "els pits de les dones" i que a ella, personalment, li feia fàstic pensar que tenia que donar el pit. Li feia fàstic pensar en la llet i en mullar-se amb ella.

Aquestes sensacions de fàstic respecte al fluid de la llet em recordaven, en ambdós casos, a la jerarquització i simbolització dels mateixos que Douglas (1966) esmenta. Com certs fluids corporals en certes cultures, com el suor, l'orina o la sang menstrual produeixen aquestes sensacions envers altres fluids que no tenen aquestes connotacions negatives, com poden ser les llàgrimes. Fluids, la capacitat simbòlica dels quals, ens porta a relacionar-los amb les nocions de contaminació, de puresa o impuresa de cada societat. Raó per la qual certs fluids, particulars en cada cultura/societat, estan subjectes a tabús com, per exemple, la sang menstrual. Això em va fer pensar que, en alguns contextos socials, pugui ser que la llet materna també estigui subjecte a aquests tabús i, per tant, "no es tingui perquè veure-la". En relació a això, el fluid de la llet materna també pot produir certes sensacions de fàstic relacionades tant amb la puresa del cos –que es mulla–, com amb la distinció entre humà/animal que forma part dels processos de creació de identitat/alteralitat amb la que iniciava aquest capítol. Un humà pur i un animal impur. Com hem vist, una de les mares que havia rebutjat la lactància materna, explicava que s'havia "vist" o "sentit" com una vaca" i que allò era "inhumà". Ella no era una vaca, era humana.

El terme “vaca” associat a “mare”, no obstant, també ve revaloraritzat en altres contextos. Com exemple, el *blog* de criança de “La Mama Vaca” que, al reapropiar-se del que podria ser considerat un insult, el transgredeix en intenció humorística o divertida. Com ella mateixa explica en la seva pàgina de *facebook*, s’autodenomina així com una forma “carinyosa i divertida” de descriure’s des de que va començar a donar el pit a *demanda* a la seva filla, al 2008. Al mateix temps, ella es presenta en el seu *blog* com a “mare, dona, esposa, filla, dona treballadora, cuinera, jardinera, ingeniera, lampista, netejadora, païasa, musica, *bloguera*, modista, policia, infermera¹⁰⁶, clarivident...”. En definitiva, acaba dient que: “soy muchas cosas, soy La Mama Vaca”.

Aquest cúmulo d’adjectius i parcel·les, o facetes identitàries, uneix tant diferents rols socials (mare, filla, esposa, dona treballadora), com diferents treballs. Algunes d’ells tradicionalment femenins (modista, cuinera), altres tradicionalment masculins (lampista, ingeniera). Tots ells són associats a la identitat última de Mama Vaca que, com sembla que vol mostrar, no es limita a “donar el pit” sinó a una multiplicitat de facetes i rols que formen part d’ella. Rebutja a tematitzar-se en només una de les seves facetes identitàries possibles o rols socialment marcats, com per exemple el de dona, mare, esposa i/o treballadora. Rebuig a tematitzar-se presentant-se amb una multiplicitat d’adjectius que, ahora, els uneix amb ser aquesta “Mama Vaca”. El que semblaria una *contradictio in terminis* es pot interpretar com un subvertiment de l’associació de la dona que dona el pit com només una mare lactant, o “vaca”. Com he pretès anar mostrant, enlloc de la separació entre natura humana/natura no humana, la reivindicació que moltes de les mares es basa en la condició de mamífer de l’espècie humana i la dissolució de les fronteres entre natura/cultura, que comporta, ahora, altres dissolucions dicotòmiques associades: animal/humà; instint/raó i cos/ment, entre d’altres.

La conversa mantinguda en el sopar de mares descrit posa també en evidència les contradictòries posicions i consells pediàtrics als que s’enfronten les mares. Així

¹⁰⁶ És la seva professió laboral

com la consideració de que l'alletament, en un cert moment, es torna "excessiu". I, com tot "excés" -en una societat on preconitza el valor positiu de la "mesura" associada a la "virtut"- la desmesura es converteix en un valor negatiu, associada al "vici". Les referències al "vici", o a promoure aquest "vici" en el nadó/infant, tenen a veure amb un antihedonisme en la criança entès en sentit ampli. La idea a la que semblen remetre aquests comentaris és semblant a la que tenia el pedagog Juan Luis Vives (Ariès, 1973) respecte a interpretar els amanyacs i la tendresa en termes de degradació ja que, segons ell, afavoria el "vici natural dels nens" enlloc d'extirpar-lo, afeblint el "caràcter" i la rectitud o fermesa que se li pressuposa ideal. Aquests valors socialment construïts entorn de la mesura i la rectitud, donen pistes sobre les possibles maneres d'entendre perquè a molts infants que segueixen alletant se'ls hi diu que ho fan per vici -o que la mare els "viciarà"- si continua amb un alletament sense aparents restriccions de temps i llocs. Aparents perquè, com em deia la Sarah, "hi ha la idea de que les mares que donen el pit *a demanda* no posem mai límits i no és cert. Hi ha moments en que, quan són més grans, simplement no el podem donar en un moment donat. O els hi diem que s'esperin perquè en aquells moments no ens va bé".

La consideració del temps de lactància com a "excessiu" va vinculat, no només en seguir donant el pit durant anys sinó també a la "lliure demanda". És a dir, a que el nadó/nen/a mami massa sovint sense seguir regles externes i pautades de temps (temps entre preses, temps de cada presa, temps a cada pit), independentment de la seva edat. Una mare pot sentir la crítica de que el seu nadó d'un mes es passa al pit "més temps" del necessari, o que demana en intervals de temps considerats massa curts. Aquesta consideració de lactància "excessiva", en les seves tres vessants de "massa temps" -massa temps al pit, demanar massa temps seguit, seguir lactant quan ja ha passat massa temps (anys) des del naixement- pot vincular-se a una certa discriminació entre la "succió nutritiva" i la "succió no nutritiva". La primera fa referència a la succió que realitza el nadó "per alimentar-se" i la segona a una succió vinculada, sovint, a un caire més emocional relacionat amb el consol. Una succió que es podria considerar com "instrumental" -en termes economicismes de mitjans i fins- i una altra que es podria considerar com "emocional".

Aquestes dues succions formen part l'una de l'altre no obstant es faci una distinció entre elles. El fet que existeixi aquesta distinció en base a uns paràmetres concrets i no en d'altres, ens pot donar claus d'interpretació social i cultural. En la literatura èmic, i en alguns dels discursos de les meves informants, es distingeix entre el doble caràcter de la succió: "nutritiva" i "no nutritiva", validant-ne les dues vessants i veient ambdues com necessàries.

En alguns casos es supedita la succió no nutritiva a la nutritiva i en altres estan en peu d'igualtat, intentant superar la distinció. Quan la "succió no nutritiva" es supeditada a la "succió nutritiva" és fa per valorar la primera, que ha estat devaluada socialment. Es diu, per tant, de que és un necessari entrenament per a la segona a la que, socialment, se li atribueix el fet de ser la funció principal de la lactància. Quan les dues es posen en el mateix pla d'importància també es situen a la par la vessant alimentària i emocional com a necessitats que s'entrellacen, equilibrant-les. Necessitats que han de ser cobertes per igual si es vol nodrir a l'infant. Les dues poden ser considerades estratègies per legitimar la "succió no nutritiva" i donar eines davant les crítiques que es troben les mares sobre les seves lactàncies "excessives". Crítiques, sovint presentades en forma de consells per part de familiars, amics, coneguts o personal medico-sanitari, que els hi recomanen no (tornar a) donar el pit perquè el nadó acaba d'alletar-se i no té gana –"ara demana per vici"- o perquè el nadó ja es gran i la llet materna ja no alimenta. I, per tant, alletar deixa de ser "necessari".

Com a exemples de les diferents posicions o estratègies èmics per revaloritzar la "succió no nutritiva", ja sigui perquè es supedita a la "nutritiva" o perquè es posa en el mateix peu d'igualtat, presento dos exemples. En el primer cas, en l'estratègia de supeditar-la per així donar-li valor, trobem un *post* titulat "La succión y la deglución" publicat a la *web* de l'Associació ALBA-Lactància Materna. Expliciten que la "succió nutritiva" –profunda i rítmica- és la que utilitzen els nadons per menjar i la "succió no nutritiva" és la que es realitza al final de la presa. Aquesta "succió no nutritiva" al final de la presa es pot tornar a convertir en "succió nutritiva" si la mare té un "reflex d'ejecció" de llet mentre el nadó la realitza. La succió considerada "no nutritiva" és aquella que, enlloc de ser "profunda i rítmica" és "superficial i ràpida" i, s'afegeix que

«no és estrany escoltar que el nadó “estigui utilitzant a la mare com a xumet” quan realitza aquest tipus de succió encara que sigui el xumet el que vol ser una imitació del pit i no al revés»¹⁰⁷

Tot i aquesta distinció entre dos tipus de succió, una definida per una qualitat positiva –“nutritiva”- i l’altre definida per la seva absència, al mateix *post* es diu que “no s’ha de menysprear la succió no nutritiva ni evitar-la, ja que mentre els nadons la realitzen “practiquen”, per així dir-ho, la succió nutritiva” (Íbidem). Afegeixen que, al mateix temps, van prenent petites quantitats de llet rica en grassa que s’acumulen a la boca, així que “mentre realitzen aquest tipus de succió també s’estan alimentant” (Íbidem). La defensa de la “succió no nutritiva”, des d’aquest *post* èmic, es realitza amb la intenció de demostrar, i per tant validar, “la succió no nutritiva” en base a la seva utilitat per poder aconseguir i entrenar-se en una “succió nutritiva”. Al mateix temps que es desmenteix el fet de que “no alimentis”. Validar-la, no des del punt emocional sinó en base a la seva importància instrumental en relació a l’alimentació.

L’altre exemple, el que posa en peu d’igualtat a les dues succions, el trobem en un *post* d’Ileana Medina Hernández¹⁰⁸, publicat seu *blog* de *Tenemos tetas. La maternidad impúdica*. El seu *post* titulat, *Sobre la succión “no nutritiva”*, expressa que no es poden separar aquestes dues succions, “ja que és un *continuum* on una és necessària per obtenir l’altra, i ambdues formen part de la relació estreta que el nadó necessita amb la seva mare en els primers mesos –anys- de vida”¹⁰⁹

Expressat com a *continuum* marca les interdependències de les dues succions, tot i que en certa manera sembla tornar a supeditar una a l’altra. No obstant, tot seguit afegeix que aquesta “succió no nutritiva” està “malnomenada” que “no és un vici” i té una importància fonamental per calmar al nadó, estimular els músculs de la cara, mantenir el contacte cos a cos, desenvolupar els sentits en contacte amb el pit i

¹⁰⁷extret de <http://albalactanciamaterna.org/lactancia/claves-para-amamantar-con-exito/succion-y-deglucion/>).

¹⁰⁸ Es defineix al seu *blog* com: “Soy mujer, esposa, madre, hija, hermana, amiga... cubana de origen, nacionalizada española, periodista, profesora, funcionaria del Gobierno de Canarias, *bloguera*, y seguramente muchas cosas más” (<http://www.tenemostetas.com>). Com tornem a veure hi ha de nou una multitud de facetes i rols amb les que es descriu. Torna a aparèixer un rebuig a reduir-se a una sola identitat i, per tant, a tematitzar-se com només “mare lactant”

¹⁰⁹ Extret de <http://www.tenemostetas.com/2010/01/el-chupete.html>.

també «i no menys important, per satisfer la libido primària del nadó l'objecte de la qual és el cos matern i que no té res a veure amb un “desig coital”, edípic, ni amb cap absurd tabú sexual» (Íbidem). Per tant, la succió “no nutritiva” en aquesta defensa, seria un *continuum* natural-cultural, fet de cos, emoció, sexualitat, nutrició, desenvolupament fisiològic i sensorial.

Alhora, aquestes connotacions simbòliques de la lactància, que la fan “més que llet” recorden una altra associació o metàfora cultural que uneix l'alimentació i l'espiritualitat i la transformen en “aliment espiritual”, que nodreix ànima i cos. Els lligams entre alimentació i espiritualitat, doncs, li donen un sentit més ampli a la nutrició transformant-la en nodriment. L'associació de la lactància com “aliment del cos” i “aliment de l'ànima” es mostra també en la metàfora estructural de “L'amor (matern) és nodrir”. Per Ileana, durant el temps que els nadons passen al pit matern, “esten o no ingiriendo leche (que siempre algo sale)” es senten segurs, tranquils i en “èxtasi”, i l'alletament satisfà aquesta “necessitat” que no només resulta coberta quan els nadons mengen. Conclou el seu *post* dient que “La succió al pit matern sempre és absolutament nutritiva, dons nodreix d'afecte, amor i seguretat”.

En aquest cas, l'argument de la defensa és la metàfora de l'amor com a nutrient, la dissolució de les fronteres entre “nutrició alimentària” i “nutrició espiritual/amorosa” i el reforçament d'una metàfora natural-cultural específica on la part emocional pren tanta, o més importància, que la simple cobertura de la necessitat vital d'aliment. En aquest sentit van les defenses de l'alletament sense restriccions de temps veient la llet humana “com molt més que llet”. L'alletament, en aquest àmbit o camp, recupera el seu potencial simbòlic com a creadora de vincles i generadora de la persona més enllà de la seva reducció a “simple alimentació” i exclosa, durant un cert temps, d'un model local hegemònic de procreació. La llet humana entraria, en aquests cas, dins els fluids biogenètics –com la sang i el semen- que junt amb altres pràctiques socials conformen la *mutalitat del ser* (Sahlins, 2011a; 2011b) que configura les relacions de parentiu. Al mateix temps, des d'aquesta perspectiva de defensa de l'alletament matern veure la llet humana com “més que llet” recorda a la teoria del do

de Mauss (2010). El regal de l'alletament, que té vida pròpia, i que conté, a la vegada, l'essència de qui dóna.

Tornant a les crítiques a la dependència de les filles i fills cap a les mares. En l'excés i el defecte, la mesura i la desmesura de la lactància es prenen dobles paràmetres basats en: 1) el caràcter purament nutrici de la lactància i, 2) el paràmetre emocional. Des de les crítiques es distingeix entre una lactància "necessària" i una "innecessària" o desmesurada quan excedeix la funció purament alimentària; en les defenses s'unifica tant el caràcter purament nutrici de la lactància com el paràmetre emocional. Les crítiques que moltes mares reben a la dependència es presenten posant a vegades en qüestió el caràcter nutritiu de la lactància –la seva eficàcia-. Caràcter que és el que socialment la valida com a pràctica i es crítica el caràcter emocional convertit en "l'excés". El que es qüestiona a les mares és la vessant de "dependència emocional" de la lactància derivada d'aquest "excés" i no la vessant utilitària d'usar el pit "només" per alimentar. És a dir, la lactància està ben vista mentre cobreixi la dependència alimentària d'una forma pautaada, mesurada, instrumental, en canvi es posa en tela de judici quan en ella es percep la (inter)dependència emocional considerada com "excessiva" i, en molts casos com he mostrat, vista com perjudicial.

El fet que hi hagi una diferència en les noves tendències de la lactància *a demanda* del nadó enlloc de l'anterior tendència de la lactància pautaada i restringida a horaris fixes i temps permès a cada pit¹¹⁰, fa que la demanda del nadó de mamar en intervals considerats curts qüestioni: a) o la necessitat real de l'aliment ("aquest/a nen/a no té gana, ja ha menjat, ara plora per vici, no l'agafis o el/la malacostumaràs") o b) l'efectivitat del mètode d'alimentació ("aquest/a nen/a s'ha quedat amb gana no tens "suficient" llet o la teva llet no és suficientment bona").

Sobre la lactància *a demanda* es interessant una puntualització que realitza una mare en un comentari a un article aparegut a la revista digital *Pikara*, titulat *los peros de la lactancia prolongada o del pecho de demanda*. En aquest comentari

¹¹⁰ Dues tendències que han estat majoritàries i que en l'actualitat a vegades es solapen ja que, encara que la tendència de la "lliure demanda" sigui l'aconsellada per la OMS i l'AEP encara hi ha mares que reben, per part de professionals sanitaris –pediatres i infermeres pediàtriques-, recomanacions de donar el pit cada 3-4 hores 10 minuts a cada pit.

esmentava que quan la lactància no és *a demanda* del nadó es segueix la demanda del o la pediatra “quien será quien en lugar del bebé pautará la cantidad de leche y el número de tomas”¹¹¹. Trobo interessant aquesta aportació o matís, tenint en compte que si la demanda és per part del nadó és la mare qui interpreta la necessitat i decideix quan li dóna en funció d’aquesta interpretació mentre que en la lactància pautada pels pediatres és el metge, i no la mare, qui interpreta aquesta necessitat.

En un cert sentit, el que reflecteixen certes crítiques és la creença de que les necessitats nutricionals es veuen cobertes des d’una alimentació pautada i no *a demanda* i el que està fora de la pauta temporal socialment normativitzada es considera o un defecte nutricional de la qualitat de la llet o un excés emocional. Aquest “defecte nutricional” qüestionaria i afebliria la democratització dels cossos que Soler (2011) esmenta que es va produir a meitats del s.XX. És a dir, aquest “defecte nutricional” es basaria en la creença de que existeixen diferents tipus de cossos femenins en base a diferents qualitats de “bona” o “mala” llet; “eficient” o “ineficient” lactància.

Les crítiques a la dependència emocional provocada per l’al·letament “excessiu”, per un cert “abús” del pit, es veuen en frases com les ja esmentades tot i que existeixen molts més exemples de les mateixes. Aquestes crítiques cap a les mares que al·leten poden provenir tant per part de la família extensa (mares, pares, sogres, germans/es, en menor ocasions de la parella), com per tant d’amistats així com per part de professionals de l’entorn biomèdic (pediatres, infermeres pediàtriques) o d’altres professionals (professors/es, psicòlegs, entre altres). Aquest sentiment de que “s’ha abusat” del pit també prové dels relats d’experiències d’algunes mares. Apareix quan miren en retrospectiva les seves lactàncies i senten que l’han utilitzat més elles com a recurs davant la filla o fill que per la necessitat “real” d’aquest/a. Aquesta (re)interpretació d’algunes de les mares -que no totes- també indica que, davant possibles necessitats diferents entre mare-fill/a, ha de prevaldre la de l’infant abans que no pas la pròpia. Si preval la pròpia necessitat materna, si el pit s’utilitza com a recurs de la mare, s’entra en el camp de “l’abús” i de cert “egoisme matern”. Aquesta

¹¹¹<http://www.pikaramagazine.com/2013/04/los-peros-de-la-lactancia-prolongada-o-del-pecho-a-demanda/#sthash.2AY150Ej.dpuf>

interpretació, que es sol fer després del deslletament o en una segona lactància, remet en certa manera a la idea cultural de la maternitat abnegada on la mare renuncia a les pròpies necessitats. Necessitats vistes sovint com antagòniques i en competència amb les necessitats del nadó i l'infant enlloc de com necessitats recíproques i complementàries.

Sobre exemples etnogràfics d'aquest "abús del pit", (re)interpretat així per part d'algunes mares, trobem per exemple el que explicava una mare al grup *Gemma* de criança compartida. Ella deia que, amb la seva primera filla, tenia que admetre que a vegades havia "abusat" del pit, perquè per exemple, si estava parlant pel telèfon "enchufaba a mi hija a la teta y así yo hablaba tranquila". En una entrevista amb una altre mare, ella em deia que, un cop deslletat al seu primer fill va acabar fent la següent revisió sobre la seva lactància amb ell:

«em vaig donar compte que jo li ficava el pit a dins de la boca volgués o no. Saps? Molt sovint: si plorava, si estava cansat, si s'enfadava, si volia una cosa i jo no li volia donar... qualsevol cosa, era, sense pensar-ho, no?, aixecava la samarreta i apa!. I a vegades ell com que s'apartava. No, no volia el pit i igualment com que l'obligava, no? I clar, ho vaig veure súper clarament després d'haver destetat. I vaig pensar, això és casi com un abús, li estic ficant una cosa a la boca que ell no vol i no és respectuós això, no? I ... però durant la lactància no podia adonar-me'n compte i tenia moltes crítiques de gent que em deia: però no està bé donar-li el pit a la primera que plora. Si plora i s'enfada també l'has de deixar plorar i enfadar-se. I jo no, no podia escoltar aquest tipus d'argument. I pensava: no, no, pobre, no sé què. I després si que em vaig donar compte que m'havia passat, no?»
(Anne)

Alhora, "l'abús del pit", des de certes interpretacions èmic d'algunes mares, permet no donar-lo tant constantment a un segon o segona filla sense que apareguin sentiment de culpa al fer-se "en benefici del nadó". En resum, l'"abús del pit" per tant, es troba en diferents contextos: com a crítica a una lactància considerada excessiva i

com a autoresponsabilització d'haver donat en "excés" el pit. La primera és usada per intentar pautar la lactància des de fora de la díada mare-nadó. La segona és assumida per algunes de les mares que l'han practicada i pot anar en dues vessants de significació.

Una vessant és creure que s'ha donat massa el pit ja que la mare l'usava de forma conscient com un recurs en "benefici" propi. Aquest ús del pit per part de la mare, que no hauria a "priori" de tenir una connotació negativa ja que el "benefici propi" de la mare podia també ser el del nadó, es pot acabar significant negativament per part d'algunes d'elles quan revisen la seva lactància. Com si, en certa manera, s'acabés donant la raó a les crítiques rebudes, introjectant-les. Alhora, aquesta connotació negativa que se li acaba adjudicant, permet pautar més la lactància en una segona maternitat sense sentiments de culpa. Darrera d'aquesta conversió a la connotació negativa es pot trobar la creença de que l'amor matern, quan no es dóna com "abnegació" i/o "sense interès personal," es torna "egoista" i, per tant, "dolent"; és converteix en un "abús". Un acte en benefici personal "individual" que entra en competència en les necessitats dels i les filles com si les necessitats estiguessin en competència. Com si un benefici propi fos un perjudici aliè, enlloc d'un benefici mutu. Preval una idea competitiva enlloc d'una idea cooperativa. En les concepcions existents darrera de "l'abús del pit" preval, alhora i com ja esmentava, una idea d'"amor" vista com la negació de les pròpies necessitats o una idea d'"egoisme" on prevalen només les necessitats individuals d'un dels membres de la díada.

Tornant a la doble distinció o caràcter entre "lactància nutricional" i "lactància emocional", quan l'alletament s'allarga en els anys, es qüestiona que la llet humana segueix alimentant i, des de certs posicionaments, es veu com una lactància que es segueix practicant només a efectes emocionals o socials¹¹². És com si la llet, des d'aquestes òptiques i en un moment indeterminat en el temps, experimentés una

¹¹² En aquest sentit existeixen estudis que posen en qüestió la eficàcia nutritiva de la "lactància prolongada" (Olza, 2013). Exemples dels mateixos són: Caufield, L.E. Bentley, M.E.; Ahmed S. (1996) i Bucley, K.M. (2001). Per la doctora Ibone Olza: «Incluso los que dicen que es inofensiva la denostan (la lactancia prolongada) al tacharla de no nutritiva: "no causa daño", dice Dr. Richard Schanler, jefe de la sección de lactancia de la AAP (American Academy of Pediatrics) "la mayor parte de la lactancia en el segundo y tercer año es social y no necesariamente nutritiva"» (Olza 2013:66)

pèrdua de propietats. Com si la llet perdés les seves qualitats nutrícies al llarg dels anys, casi com si caduqués, malgrat els estudis que assenyalen que, tot i que la composició de la llet canvia¹¹³, aquesta no perd, en absolut, les seves propietats nutritives¹¹⁴.

Des de la perspectiva de les crítiques, doncs, l'excés de la lactància és l'excés emocional (perjudicial) de l'alletament que va més enllà de la funció purament alimentària i principal que "ha" o "hauria de" tenir. En la vessant de les defenses, la lactància que va més enllà de l'any s'associa amb menors problemes de conducta i millor adaptació social als 6-8 anys (Fergusson & Woodward, 1999) o a un millor desenvolupament de la intel·ligència com més durí l'alletament (Kramer et al., 2008; Deoni et al., 2013)¹¹⁵.

En definitiva, des de les crítiques, el caràcter relacional del pit es posiciona per sota del alimentari o es mostra negativament com a "excés" perjudicial. Excés que va més enllà de la principal funció utilitària del pit: la nutrició en el sentit restret. En canvi, les defenses a l'alletament matern, l'assimilen a nutrició tant el sentit purament alimentari com el sentit ampli de nodrir i, per tant, donar les substàncies pel creixement i sosteniment del cos en el pla alimentari i del desenvolupament cerebral, intel·lectual, biològic, social i emocional. La lactància, en aquest segon cas, es representa com necessària per la configuració biològica, genètica, social i emocional d'un cos i d'un individu/persona, configurant-se així com un *continuum* natural-cultural.

¹¹³ La composició de la llet canvia la seva composició en cada presa i no només al anar passant els anys (González: 2006).

¹¹⁴ Dr. Mandel, Ronit Lubetzky, Shaul Dollberg, Shimon Barak and Francis B. Mimouni (2005) Fat and Energy Contents of Expressed Human Breast Milk in Prolonged Lactation Pediatrics 116 pp. 432-435 DOI: 10.1542/peds.2005-0313 (<http://www.pediatrics.org/cgi/content/full/116/3/e432>). En aquest article, per exemple, es presenta l'augment de grassa en la llet humana en la lactància que es manté durant mesos y anys.

¹¹⁵ Referències bibliogràfiques extretes del llibre *Lactivista* de la Dr. Ibone Olza (2013).

2.1.2. La mare en dependència

L'altre cara de la crítica, la dependència de la mare cap el fill/a, pren dues vessants diferents: 1) un caire de malsana dependència emocional i, 2) un caire d'abnegació o anul·lació de la individualitat de la mare. Anul·lació com a dona i/o com a individu, on s'interpreta l'intens vincle corporal i la dedicació que exigeix aquest tipus de criança com un lligam que no permet la independència de la mare i, consegüentment, la seva realització com a dona individual.

La crítica d'alguns sectors feministes a la lactància com un lligam matern que impedeix la independència de la dona ja l'estic exposant de forma transversal durant aquesta etnografia. En aquest apartat mencionaré, breument, aquells aspectes més relacionats amb l'aspecte individual de la dona i l'aspecte més relacional de la mare. Ser mare és una de les possibles vessants identitàries de ser dona -que no la única- a l'igual que ser pare ho és de ser home. No obstant, el terme dona i mare a vegades s'oposen en una visió dicotòmica de la identitat femenina. L'escissió cultural entre mare/dona es veu etnogràficament en alguns aspectes. Hi ha mares que em deien que, en part anhelaven el deslletament per poder tornar-se a "sentir dones" i "recuperar el seu cos". O, en el mateix sentit, volien tornar a reincorporar-se al treball remunerat "per ser de nou dones i no només mares". La vessant considerada "productiva" lligada a la vessant "individual" donaven la identitat de "dona" en aquests casos. Enlloc dels aspectes relacionals d'una de les vessants possibles -que no única- de ser dones, la maternitat. Enfront aquestes visions, on es mostra certa escissió, hi havia discursos que reivindicaven la identitat com a "mare" i com a "dona" basada tan en els aspectes relacionals com en els individuals. En aquest sentit es pot entendre el rebuig abans mencionat a la "tematització" de l'identitat reduïda en únic aspecte maternal.

En l'apartat de *Lactàncies maternes i treballs (re)productius* mencionava l'existència de dos mandats de gènere femenins. Un primer mandat que relacionava la identitat plena de la dona com a mare i que portava a considerar les dones que no ho eren com a "defectives", "incomplertes" i/o no "plenament realitzades". Qüestionar

aquest primer mandat ha estat un dels eixos dels moviments feministes que han tractat de deconstruir la maternitat separant-la d'un mandat biològic i reivindicant-la com a electiva. A partir de la incorporació de la dona en el mercat de treball i dels processos d'individualització ja mencionats, apareix un nou mandat que coexisteix amb el primer. El mandat de gènere de que la dona "realitzada" és la dona treballadora, independent econòmicament i amb un projecte de "vida propi". Les mares que es dediquen només al treball de la criança –considerat reproductiu i no productiu- són considerades pejorativament com a "marujes" o com a dones "insatisfetes i no realitzades". A la dona que treballa "productivament" se la considera una dona econòmicament independent (de la parella) tot i que moltes segueixin dependent de les relacions i condicions de producció del treball assalariat. Amb l'exaltació occidental de la "independència" s'oculten les relacions econòmiques extremadament dependents que es creen en les estructures neocapitalistes. Per últim, les dones que realitzarien els dos mandats de gènere que sobre elles semblen recaure: ser mare i treballadora remunerada, es trobarien sovint duent a terme dobles jornades laborals a dins i a fora de la llar. Sigui perquè el treball de la cura encara no està plenament assumit pels seus companys o sigui perquè són mares solteres. En aquesta situació d'individualització intermèdia, ni les dones sense fill/es ni les dones amb fills i filles arriben a ser una "dona complerta", un individu en sí mateixa. La dicotomia dona/mare es sustenta sobre una altra sèrie de divisions dicotòmiques interrelacionades. Unes relacionades amb l'economia (producció/reproducció) i altres amb la política (espai públic o polític/espai privat o domèstic) i que tenen a veure en com s'ha anat articulant, conjuntament, tant l'economia i la producció com la política.

En aquest procés que s'ha anat articulant conjuntament és necessari mencionar com, a Occident, s'ha anat articulant el concepte de Ciutadania en base al gènere. Per Lozano (2000), "la diferència sexual en el marc de la identitat cívica es converteix en una de les grans contradiccions de la racionalitat moderna" (Lozano, 2000:164). Contradicció ja que, la seva forma de constituir-se, subverteix els propis mecanismes teòrics –universalitat i igualitarisme- que la fonamenten. El dipositari dels drets que es pretenen com a universals és l'Home, blanc i ric. Ell és, per tant, el model d'individu i

ésser humà. La Ciutadania es constitueix, no sobre variables universals, sinó de classe, raça i gènere. És aquest Home genèric -en paraules de Lozano (2000)- qui “s’institueix com a model de racionalitat capaç d’enlairar-se de la naturalesa, convertir-se en cultura i entrar en l’Història com a individu” (Íbidem). No obstant, la noció de “dona” no permet l’accés de les mateixes en la cultura i en la Història en igualtat de condicions. Per ella, i per Molina (1994), això és dona degut a la separació “entre llocs de producció i reproducció, entre espais públics i privats, que determina bàsicament el valor diferencial de la identitat masculina i femenina” (Íbidem).

Els paràmetres il·lustrats i liberals –per aquestes autores- constitueixen per a l’home una esfera pública on es construeix la seva individualitat. Alhora, per l’altre part, aquest mateix Home genèric troba en l’esfera privada de l’àmbit familiar un espai on desenvolupa un “mode de vida” conforme a una moralitat determinada. Per la dona, aquests paràmetres il·lustrats i liberals li ofereixen com a identificació només l’espai domèstic. Per Lozano (2000), aquest àmbit domèstic ni tan sols li pertany a la dona en l’ordre de la subjectivitat ja que està subordinada a la cura dels altres “a una vida comunitària que l’impedeix constituir-se com a individu” (Lozano 2000:164). La constitució de l’identitat no es veu en paràmetres relacionals sinó individuals. Sota la dicotomia dona/mare està en joc la pulsó entre el *loquos* individual i el relacional. Entre una mare relacional i una dona individual. En aquest aspecte existeix la visió teòrica d’un home individual constituït històricament i la d’una dona genèrica constituïda pel lligam dona/mare/natura. Teories que veuen aquesta individualització de l’home i generalització de les dones com a producte del patriarcat. Patriarcat que les generalitza i unifica, i que, al mateix temps, els hi dona un caràcter dual (bona/dolenta) en base el qual s’exerceix el control social i corporal sobre la subjectivitat femenina. Per Amorós (1985), és especialment amb el discurs del Romanticisme on l’anul·lació de tota diferència individual entre les dones queda reduïda a una “essència femenina” vista com a alteralitat davant l’home, on la maternitat es converteix en un dels eixos centrals que impedeix a les dones “obtenir el poder de la individuació” (Amorós, 1985 a Lozano 2000:180).

Aquestes visions, degut als fonaments històrics en com s'ha constituït la individualitat i l'estatus de ciutadania –i els seus corresponents drets polítics- en funció del gènere, veuen certes maneres d'exercir la maternitat com una “desindividualització”. Per contra, els moviments ecofeministes proposen nous conceptes d'ésser humà que, transcendint les dicotomies clàssiques del pensament occidental –naturalesa/cultura; masculí/femení i ment/cos- integri sense ruptures totes les seves dimensions i l'insereixi en el món natural (Guerrero, 2010). Per Guerrero (2010) amb aquesta perspectiva “s'inaugura una nova noció d'existència humana arrelada en allò orgànic, absolutament vinculada a allò viu (...) A partir d'aquesta recontextualització de l'existència i del món es replantegen noves maneres de llibertat basades en la interdependència entre ésser humà i natura” (Guerrero, 2010:2). Es tracta, per l'autora, d'adoptar noves actituds d'associació i cura cap a totes les formes de vida. Cita a Ynestra King (1990) per qui la tasca del feminisme ecològic és repensar la noció del “Yo”, no veient-lo com un “Yo” autònom radicalment diferent d'allò extern, a la manera cartesiana, sinó com un “Yo” que es situa en el món perquè forma part d'ell.

Així doncs, en una part de les crítiques de certes corrents feministes es realitza, en certa manera, una contraposició entre la faceta “mare” i la faceta “dona” com si viure la maternitat des d'aquestes criances, el tipus de realització maternal que pren aquesta direcció, estigués oposat a la realització de la dona entesa com a dona treballadora i, per tant, vista com a dona independent, moderna, alliberada i individual. Sovint, a la mare que ha pres l'opció de la lactància sense restriccions de temps, i més si ha deixat en suspens el treball remunerat, se la veu com una mare que ha optat pel sacrifici, l'abnegació i el retrocés en l'adquisició de drets lligats al status de Ciutadania. En contraposició, altres corrents feministes, advoquen per reconceptualitzar les nocions d'individu i natura basant-se en les interdependències mútues i situant els valors de la cura com a motor de canvi polític.

L'altre cara de les crítiques a la dependència de la mare cap el/la fill/a és que aquesta, degut a una carència emocional pròpia, s'aferra massa al nadó perjudicant el seu necessari desenvolupament emocional que l'ha de portar cap a l'autonomia. Tal

com en comentava la Montserrat, respecte a la pressió que havia sentit per part d'algunes amistats quan la seva filla tenia dos anys i mig i encara lactava:

«parlant amb una amiga, em va dir que això de donar el pit a la S. tan gran, que no sé què, que ho feia més per mi, que era un sentiment malalt, que li estava fent mal a la nena perquè l'estava com malcriant...bueno, unes coses que hem sentit parlar totes....que era dependent, que era molt egoista per fer-ho, perquè ella no seria forta... i clar, a mi se'm va ocórrer dir: "bueno, ja, però tu li dones el bibe al teu fill". És a dir, a un nen amb 6 anys li estava donant el bibe! Que és el bibe! Llavors, si jo li dono el pit a la meva nena és molt més sa que un bibe, penso jo. I li vaig dir i em va dir: "no es lo mismo". I en aquell moment vaig decidir "no es lo mismo, tu ho vius d'una manera, jo d'una altra, no en parlem més", llavors el tema va desaparèixer»

La llet preparada de fórmula, en aquesta cita, es troba absent de la dependència emocional que se li atribueix a l'acte d'alletar, com se li diu a la meva informant: "no es lo mismo". La seva funció es troba restreta a la purament d'alimentació sense el potencial simbòlic de la llet humana tot i que, des de la criança amb aferrament, existeixen consells de com donar llet de fórmula com si fos llet materna. És a dir, amb les mateixes connotacions i vincles emocionals que se li atribueixen a la lactància materna més enllà de les purament alimentàries. La lactància de fórmula seria, per tant, vista com purament instrumental a efectes només d'alimentació, purificada de tota connotació emocional d'(inter)dependència, de vincle i relació social. Al mateix temps, la informant es va sentir acusada d'egoista per seguir donant el pit ja que ho feia no per les necessitats de la filla sinó per les pròpies. De nou apareix la crítica de "l'abús del pit" que anteriorment mencionada.

Les connotacions de la dependència "malsana" a través de la lactància beuen de certes corrents psicològiques que han passat als discursos populars. Thirion i Piloti¹¹⁶ (2011) recullen, en el cas de França, les acusacions psicologistes que se'ls hi dirigeix a

¹¹⁶ Marie Thirion és una pediatra francesa i Valérié Piloti és psicòloga

les mares que encara alleten, en aquest cas més enllà dels 6 o 9 mesos. Aquestes acusacions, en major o menor mesura, també les he trobat en el meu treball de camp. Les autores expliciten que aquestes acusacions comencen quan es traspassa la norma social de mesos acceptables de lactància. Les més comunes són: que l'infant no es podrà mai desenganxar de la seva mare; que corre el perill de tornar-se homosexual; o de tornar-se depenent o psicòtic, entre altres trastorns mentals. Respecte a les meves dades de camps, en relació a la possibilitat de que el o la filla es torni homosexual, només he trobat tres referències sobre la possibilitat de que si la mare seguia donant el pit a la seva filla aquesta es convertiria en lesbiana¹¹⁷. Degut a la manca de més dades en aquest sentit no es pot concloure que la homosexualitat sigui generalment atribuïda a la lactància "excessiva". I tot i que els casos que m'han arribat siguin en els casos de nenes alletades, tampoc es pot afirmar –per manca de dades–, que hi pugui haver més percepció de "perill" en el cas de nenes o nens. No obstant, la idea d'aquesta possible homosexualitat existeix, creant-se una relació entre lactància i sexualitat.

La mare, segueixen les autores, es troba en posició d'acusada. Considerada com perillosa, indecent, sufocant, massa possessiva i/o incestuosa. Per elles, la "conseqüència lògica d'aquesta por culturalment transmesa és que, al menor símptoma de preocupació caracterial o comportamental d'un infant alletat en una edat fora de les normes, el lloc de responsabilitat entre aquests problemes i l'alletament serà directe» (Thirion i Piloti, 2011:67-68). Per les autores que recopilen i analitzen aquestes crítiques, els arguments es basen en la protecció de l'infant, presentat com a víctima d'una mare massa acaparadora, vista malsana. I afegeixen: "com si un maternatge de qualitat necessités imperativament de les separacions precoces.» (Thirion & Piloti, 2011:67).

També recullen la qüestió, oberta segons elles per les ciències *Psi*, sobre si la lactància posa en perill la *fusió* mare-fill/a i sí, a llarg terme, la mare no s'està encara il·lusionant de ser "una" amb el seu infant, mesurant-se l'alletament «en termes de

¹¹⁷ Una d'aquestes referències era una mare que ja tenia a la seva filla gran. En parlava de que el comentari li havia arribat durant la dècada dels anys 70 del passat segle. Les dues altres referències són de mares que estaven alletant a les seves filles en els últims 3 anys.

límit d'un mateix: límits corporals i fantasiosos» (Thirion & Piloti, 2011:70). Citen al psiquiatre i psicoanalista francès, Bernard Brusset (2003), que defineix aquests "fantasies maternals" com: "fantasia de reincorporació" on la mare somnia de reintegrar el nadó al seu ventre i "fantasia de la pell comuna" que sorgeix d'un prolongament físic entre la mare i l'infant abans de que es puguin separar. Per les autores, l'alletament matern ajuda, per contra, a la separació progressiva dels cossos enlloc de ser una fantasia de la fusió, l'allargament d'una dependència física o d'un desig de perllongar l'embaràs. Veiem en les crítiques, doncs, aquest contacte corporal interpretat en termes de "fusió" i "confusió" on es dissolen les identitats dels implicats tornant-los éssers indiferenciats. Per contra, aquest contacte es pot representar com un acompanyament, justament, en la generació d'aquesta identitat separada.

La (inter)dependència es veu, des de les crítiques, com un estat negatiu, carencial de la persona/individu on en els seus pols es troben els menors i els malalts (es podria posar també a les persones ancianes) però no els individus sans i madurs. La independència, en canvi, s'estableix com un valor absolut, positiu "per sé" i no qüestionat. Gran part del discurs que sustenta aquests tipus de criança té a veure, com s'ha anat dient, en que satisfer les necessitats emocionals i de dependència dels nadons i els nens/es acabarà tenint com a resultat adults lliures i independents. En aquest cas, el risc de no satisfer aquestes necessitats primàries comportarà individus emocionalment immadurs, incomplets, per no ser independents i lliures. Com ja hem anat veient, la lactància *a demanda* i durant anys –on el deslletament espontani del nen/a seria l'ideal- és vista per les seves practicants com una forma positiva de construir a la persona. Forçar a la independència o separació, per contra, és vist com a un procés de construcció negativa de la personalitat de l'individu. Per part de les crítiques, la visió és justament la contrària. La lactància materna durant un període de temps considerat "excessiu"¹¹⁸ i/o altres pràctiques que mostren els vincles i interdependències corporals –dormir amb els infants, consolar-los al coll, portejar-

¹¹⁸ Ja sigui perquè el nadó passa "massa" temps al pit o en demana "massa" sovint o ja sigui perquè la o el nen/a és considerat "massa" gran.

los...- es poden interpretar com a anomalies dins d'aquesta promoció dels valors de la independència, l'autonomia i la llibertat (tant de la mare com del nen/a). Una anomalia del valor de la llibertat entesa com a separació corporal.

El límit del cos, del contacte corporal i l'intercanvi de fluids ha de ser protegit per preservar una identitat individual que es construeix en base a la diferenciació total – vista com a oposició- envers a una altra. Enlloc de veure la identitat individual generada a partir del contacte i la incorporació dels altres. En aquest sentit van les construccions psicològiques de la ja esmentada fantasia materna de la “reincorporació” i/o de la “pell comuna”, veient el contacte dels cossos com a una confusió (“fusió amb”) dels mateixos. Confusions que dissolen les identitats enlloc de generar-les. Aquesta visió de la confusió dels cossos portaria a la confusió dels “sers” i dels “esperits/ànimes”.

El tabú, com indicava Douglas (1966), permetria afrontar aquestes confusions que es generen en un sistema simbòlic concret. Tornant a la informant a la que la seva amiga, també mare, li va dir que estava fent un mal a la seva filla per seguir-la alletant, ella va decidir deixar d'alletar-la en aquella casa i no va a tornar a parlar més del tema amb ella. En aquest sentit, hi ha moltes altres mares que, depenent el context on es trobin, decideixen no alletar en aquell lloc per no exposar-se a comentaris, crítiques o pressions. L'ocultació d'aquestes pràctiques remetent a l'existència d'un tabú en relació a l'ús del cos en la construcció d'un determinat vincle en la criança, especialment quan el nadó es va fent gran i la pressió per la separació corporal augmenta. Separació corporal entesa com a autonomia. El tabú, com s'ha esmentat, preservaria les relacions vulnerables. En aquest cas, protegiria la idea simbòlica de l'individu idealment autònom, que “es fa a sí mateix”.

No obstant, cal matisar que el fet que el valor de l'“autonomia” no es presenti com a valor absolut en altres societats o moments històrics, no vol dir que estigui absent en altres formes o concepcions. És a dir, l'autonomia entesa com a valor absolut que pretesament estructura la societat en base a drets individuals pot ser un tret diferencial de la nostra societat però atribuir per això la manca d'individuació o “autonomia personal” a altres cultures podria ser un risc etnocèntric. Les

investigacions de Porqueres¹¹⁹ entorn a la embriologia mostren que les societats i cultures tenen mecanismes per distingir el “tu” del “yo” des dels inicis d’una nova vida. Un “yo” i un “tu”, amb intencionalitats pròpies, on és necessària la seva formació, la seva distinció i individuació, per poder establir les relacions socials.

El perill de mantenir les lactàncies i l’ús entès com a excessiu del cos, aquesta barrera que es dissol amb el contacte, es relacionaria amb aquest tabú que vol protegir aquestes separacions simbòliques. El perill, per tant, es veuria com un perill de contaminació moral de l’Individu que no assoliria les característiques que el fan humà: la llibertat, la independència, l’autonomia. Seria un individu imperfecte. En perill s’expressa, generalment, en base a la malaltia mental –que pot arribar a la patologia- o a la immaduresa emocional, més que no pas a la malaltia física. El perill, per tant, està més en certs “valors morals” que en la presència de “deficiències” físiques.

El perill de la malaltia física apareix més en alguns discursos mèdics que es centren en la possible malnutrició del nen/a que no rep, fora de la mare, tots els nutrients per la seva completa formació. És a dir, un nen o nena que no ha crescut satisfactòriament, que no ha estat ben alimentat. Caldria preguntar-se si, darrera d’aquesta visió física del perill en la vessant de la nutrició i creixement físic, no es troben aspectes simbòlics de la nutrició i el creixement que porten a un Individu a ser un ésser complet. El llenguatge de la contaminació seria el perill de no assolir ser aquest ésser complet (mental i físicament). Aquest Individu sa. Llenguatge de perill i contaminació que intentaria preservar la puresa i les separacions sagrades que, al no ser respectades, converteixen les categories en ambigües. La por a la contaminació també estaria present entre part de les mares, i per extensió de les famílies, que duen a terme aquestes pràctiques. Es protegiria al fill/a de la contaminació externa, social i cultural, a través de: 1) portar, o intentar portar, una alimentació ecològica o “bio” i en aquest cas cal recalcar que la llet de fórmula, per moltes de les informants, es veu

¹¹⁹ Exposades per Enric Porqueres en un seminari del GRAPP sobre individuació i parentiu, el 20 de febrer del 2015. En aquest context va realitzar la ponència: “Embriologia i subjectivitat: nitxols del pronom personal”.

com a “menjar basura”¹²⁰; 2) de limitar-li o prohibir-li l'accès a la televisió i a les noves tecnologies; 3) la recerca d'escoles amb filosofies particulars o la no escolarització.

El llenguatge del perill, que remet novament a la contaminació, també sorgeix quan es realitza una lactància compartida amb una altra mare. Durant el transcurs d'una trobada del grup de criança compartida *Gemma*, una participant va exposar que feia uns anys, al grup, va arribar una mare que estava realitzant una lactància induïda amb la seva filla adoptada. Aquesta filla procedia d'Àfrica. Segons el seu relat, la mare tenia dificultats en produir llet. Veient a les altres mares alletar es veu que els hi va dir que tenien molta sort i que si no els importaria donar el pit també a la seva filla. Les altres mares van dir que hi estaven disposades i es veu que a partir d'aquell moment, tant aquesta nena com els altres infants del grup, van començar a alletar-se de totes les altres mares quan es reunien. Aquest fet va arribar a oïdes d'un pediatre -segons la mare que ho relatava- i aquest va posar el crit al cel pels perills que, segons ell, podria comportar pels infants el fet d'alimentar-se de la llet dels pits d'altres mares de forma directa. És a dir, sense que la llet de la mare no passes per un procés de purificació i pasteurització; d'esterilització, en suma. El perill per aquest pediatra, segons la relatora, augmentava al ser la nena procedent d'Àfrica. Algunes de les mares del grup van decidir deixar de compartir la lactància entre elles, altres no van fer cas del “perill” i van continuar. La llet no purificada, que passa del pit d'una dona a un/a fill/a que no és el seu fill/a biològic o adoptat, comporta, per tant, un perill de contaminació. Òbviament, la llet pot passar certes malalties, també al fill/a biològic, com el VIH. No obstant, entre mares sanes, la possibilitat de transmissió de malalties és bastant remota com indica la Dr. Ibone Olza (2013).

Durant el treball de camp, em va arribar també un altre cas d'una mare que va rebre llet d'altres dones ja que, a causa d'un accident de trànsit, no va poder donar el pit durant un temps. En un primer moment, la donació de llet es va fer de forma directe: cos a cos amb el nadó. Posteriorment, es va demanar la llet ja extreta per

¹²⁰ Cal assenyalar que la llet materna també es transmissora de químics i metalls pesats acumulats en el cos de la mare. Algunes de les informants ho sabien i altres no, però quan els hi comentava em deien que “sempre era millor la seva llet que no pas la de les vaques, que encara debien tenir més químics i “altres merdes” i que a sobre no proveïa al nadó de la protecció que la seva llet li oferia”.

poder ser esterilitzada. El procés va durar 70 dies, on hi va haver 8 dides (donants de llet cos a cos) i 51 donants (dones que es van extreure la llet). Aquest cas va ser exposat pel pare durant el *X Congrés de Lactància Materna* (2013) organitzat per FEDALMA, realitzat a Barcelona i titulat *Lactancia y Diversidad*. Explicava com, a l'inici, quan el nadó era alimentat per altres mares "no tenia la mateixa mirada" que quan era alletat per la pròpia mare un cop recuperada. Explicava que, tot i que "se cogió a todas las tetas de todas las nodrizas que le pusimos por delante (y) no rechazó ninguna de las leches, ni ninguna de las tetas", a vegades, a les dides, "ni se las mirava" o que no ho feia de igual manera que quan es va tornar a agafar a la seva mare. Fet que indica la necessitat d'una diferenciació social entre les altres dones que li havien donat el pit (les donants) i la mare. Per altra part, per agrair les donacions que van rebre, van dibuixar un arbre amb els noms de totes les donants a les quals "nunca se lo podremos devolver. Sin ellas... imposible". El fet de dibuixar un arbre on situar a les donants pot recordar als arbres genealògics tot i que no és un d'ells, ja que no té recursivitat, no es pot anar "amunt" o "avall" d'ells per situar parents i orígens. És un arbre que s'obre i tanca en ell mateix.

Al mateix temps, el pare parlava dels dubtes que els hi havia generat la possible donació de la llet de cos a cos, sense esterilitzar, ja que una assessora propera "pensaba que la lactancia era poco menos que peligroso". Van viure la donació, amb les seves paraules, com arriscada per la seva possibilitat de transmetre virus i malalties, o medicaments i altres drogues en sang. Exposava que, mentre aquesta lactància a través de dides es percebuda com un risc no ho és la lactància de fórmula que també en té. Que en tot cas, els riscos d'aquesta última s'identifiquen en casos puntuals. En les seves paraules "se ha estigmatizado la donación altruista de leche", fets que concorda amb la resta de les meves dades etnogràfiques en aquest sentit. Malgrat els dubtes que van anar tenint en aquest procés tenien clar que aquesta era la seva opció. No tenien suport de la seva família i per tant, van haver de buscar altres suports, "si no tienes apoyo, los buscas". Davant els seus dubtes van necessitar de la "convicció" ja que aquesta ajudava a superar-les. Per tant, de nou, davant un societat de risc degut a la necessitat de prendre decisions assumint els seus resultats, es

recorre a la recerca de la convicció personal per poder exercir l'agència. Finalment, la menció que "mai podran tornar a les dides i a les donants" l'ajuda rebuda remet a la possibilitat de que aquesta llet es configura com un *do* que genera un deute impagable.

El perill de la contaminació -al prendre llet directament d'una dona que no es considerada la mare-, es pot interpretar com el perill del potencial simbòlic de la llet de crear un altre vincle, semblant al matern, amb una altra dona. Perill que no existeix quan la llet humana d'un altre mare es pren després d'haver passat per separacions i purificacions -pasteuritzada en aquest cas- i es donada amb biberó o cullereta per la mare o pare biològic o adoptiu. El procés que passa aquesta llet humana és un procés de purificació respecte a la dona productora -extracció, pasteurització, biberó o cullereta i no directament del cos a cos- i d'apropiació de la llet per part dels pares que són considerats els socialment legítims. El pare i la mare socialment reconeguts.

Altres mares, al parlar del tema de compartir lactàncies, també han mostrat reticències a creuar lactàncies, no ja per la por a malalties que es podrien transmetre, sinó que expressaven una certa aversió que no podien definir, "em fa com una cosa pensar-ho...", especialment si era el seu fill/a qui mamava d'un altra mare. El potencial simbòlic de la llet per crear vincles (de parentiu) així com el fet que l'alletament és un dels símbols principals de la maternitat podria explicar aquestes reticències. Cal plantejar-se si l'existència de dues dones que donen llet a un mateix nadó no introduiria una impossible "maternitat fragmentada" (Soler,2011¹²¹) en un sistema conceptual de parentiu on de mare només hi ha d'haver-hi una. En aquest sentit, la lesbomaternitat no només posa en joc l'existència (socialment criticada des de diferents camps socials) de dues mares sinó que permet, a les que ho desitgen, l'existència de dues lactàncies.

En aquests cas, l'existència d'aquestes dues lactàncies dins el mateix nucli familiar tampoc està exempta de crítica, com mostra el cas d'aquestes dues mares extret del seu *blog* personal:

¹²¹ L'antropòloga utilitza el terme de *maternitat fragmentada* en relació a les maternitats subrogades que permeten l'existència d'una altra mare possible.

«Nació en un hospital de los nuevos, (...), nos trataron como a hippies pervertidoras de menores, por querer lactancia compartida y un parto natural. Se nos trató con homofobia, (...), se nos amenazó con avisar al defensor del menor si seguíamos "jugando" a ponérsela al pecho o decidiendo por el plan de pediatría que aconseja la OMS...y un largo etc...En un hospital público de la seguridad social»¹²²

En un altre sentit, des de moltes de les perspectives èmics presents en aquestes criances, així com des del fonament de la seva literatura i les recomanacions dels seus experts, no cobrir les necessitats primàries de dependència del nadó i posteriorment del nen/a comportaria el perill de que d'adults no fossin lliures i independents. Fet que s'entén com arribar a ser emocionalment madurs. Aquest perill s'expressa en convertir-se en persones insegures de si mateixes, propenses a les manipulacions emocionals o fins i tot a les addiccions degut a que les seves necessitats afectives no han estat saciades d'infants. Insatisfacció social primària que, des d'aquestes visions, pot produir un "buit emocional" en l'edat adulta impossible d'"omplir". El referent segueix sent l'Individu lliure i independent. El que canvia són les formes que es veuen adequades, en la relació amb els nadons i infants, per tal d'aconseguir aquests adults. Si en les dues postures, la noció de naturalesa humana de l'adult és l'Individu simbòlic associat als valors abstractes de la llibertat i la independència, el que canvia és la noció de la naturalesa del nadó i del nen i nena que encara no ha arribat a ser aquest individu. El nadó i l'infant que estan constituint-se en el procés d'individualització. Un procés que, de fet, no acaba mai perquè es supedita a la presa constant de decisions sobre un mateix, en una societat del risc on tota certesa ha quedat diluïda.

Una altra referència, que no per única no deixo de trobar molt interessant, va ser en el mateix *X Congrés de Lactància Materna* abans citat. El potencial de la lactància compartida i d'altres usos del cossos s'explicava, no en clau de dependència/independència sinó de performativitat dels cossos i de replantejament de les relacions entre éssers humans i biologia. Biologia vista en clau de plasticitat i no

¹²²<http://www.mamaslesbianasybebe.com/search?updated-min=2008-01-01T00:00:00%2B01:00&updated-max=2009-01-01T00:00:00%2B01:00&max-results=50>

de determinisme. El fet de que el pare que expliqués la següent experiència visques amb dues parelles -un home i una dona-, i que el primer fill fos producte d'una maternitat subrogada, pot explicar la seva innovadora perspectiva fruit d'una experiència vivencial molt diferent a la de les meves informants.

El pare explicava que tenia dos fills. Una paternitat va ser buscada per ell i el seu company a través d'una maternitat subrogada realitzada als EEUU. L'altre fill era producte d'una relació heterosexual. Vivien junts els tres adults amb els dos fills en el que es podria considerar una relació poliàmora. En la primera maternitat, la mare subrogada havia donat llet i posteriorment es van buscar dones donants que van fer de dides cos a cos. No van pasteuritzar la llet perquè no ho van "considerar necessari". La mare biològica del segon fill també havia donat el pit als dos infants. Expressava la relació entre els tres adults com una forma d'inventar-se a si mateixos i als seus rols. L'interessant de tot això era que, en relació tant a la seva experiència de maternitat subrogada com en les donacions de llet, ell les veia com una manera de "dar cabida a nuevas formas de lo humano, abrirnos a una nueva ontología de lo corporal que nos lleve a replanteranos las interdependencias entre nosotros. No hay vida humana sin sostén, sin apoyo, sin técnica, sin relación". I agregava: «el "ser" del cuerpo és un ser que siempre está entregado a los otros». Aquesta experiència permet veure la plasticitat en els continguts que si li poden donar als usos del cos i de la biologia i el replantejament, en altres paràmetres, de les relacions socials entre éssers humans, biologia i naturalesa.

Des de les crítiques, com deia, el límit entre els cossos i el tabú de certs contactes és la manera d'interposar un límit per protegir la individualitat tant de la mare com del fill/a en una relació que es representa com aquella que no marca els límits cognitius (i corporals) entre un i l'altre, no permetent l'emergència de la personalitat. Exigir el límit seria exigir la creació de l'alteralitat, i per tant, de la identitat definida com a separada. Portar el nadó/nen sempre a sobre, compartir el llit familiar, abraçar o agafar a coll el nadó que plora, l'alletament més enllà d'un temps considerat "normal" serien vistes com compartir intimitats corporals que amenacen aquesta individualitat,

les barreres corporals que la protegeixen, podent arribar a “patologitzar” un cert tipus de relació de parentiu i de criança.

2.2. Creació de persones/individus lliures. Entre l'individualisme, l'individualitat i el procés de la individualització

Com s'ha esmentat, una altra de les nocions d'Individu, diferent a la d'*individu abstracte* de la Il·lustració, és la dels romàntics alemanys. La noció de la individualitat concreta, única i diferenciada de cada persona. El concepte fa referència a la unicitat, originalitat i autorealització personal en contrast amb els models racionals, universals i uniformes de la Il·lustració que es veien, pels romàntics, com “quantitatius”, “abstractes” i en conseqüència, estèrils (Lukes, 1975). Alhora, els valors morals o idees centrals que per l'autor conformen l'individualisme: dignitat, autonomia, intimitat (allò privat), i l'autoperfeccionament o realització són també valors centrals que vertebraven, també, la filosofia de criança de les meves informants. La individualitat positiva – lligada a aquests valors- és, doncs, la que les meves informants volen potenciar amb els seus fills i filles. Al mateix temps, la filla o el fill és veuen com a posseïdors d'aquesta individualitat única i original, que si se'ls hi deixa expressar, els portarà a l'autorealització. La individualització dels fills i filles remet a aquesta noció central d'autorealitzar-se. En definitiva, que puguin “esdevenir el que han de ser”, individualitzant-se institucionalment.

L'autoregulació no es veu com l'imposició de límits d'oposició rígids, de negació de les necessitats o les demandes per tal d'aconseguir l'autonomia i la diferenciació que des de les crítiques a aquestes criances s'esgrimeixen. Pel contrari, es veu com un mecanisme d'adaptació propi al medi social. Un medi social sensible a les influències ambientals. Aquesta adaptació autoreguladora permetrà, en els discursos èmics, desenvolupar la capacitat del nen/a en la presa de decisions i eleccions que el faran confiar en sí mateix i ser assertiu. El nadó i, posteriorment el nen/a, anirà, en base als

seus ritmes i als seus processos evolutius, adquirint els ritmes adults en el son, el menjar i l'aprenentatge social i instrumental. Sota aquesta idea èmic es creu que l'infant anirà madurant des de la seva individualitat cap a l'exterior, podent ser "ell/a" i expressar-se lliurement sense condicionaments externs a la seva individualitat pròpia. Sota l'autoregulació, el que es troba doncs, és la creença en aquesta individualitat preexistent i pre-social, que sota un acompanyament i no una imposició, aconseguirà sortir a la llum i ser lliure, ser "ell/a mateix/a". La contradicció interna és que, per aconseguir que aquesta individualitat surti i s'autorealitzi, necessita del vincle emocional i corporal, de la cobertura de les necessitats que, òbviament, no es poden autosatisfer, i de la extrema (inter)dependència durant la infància. És a dir, per a que un infant s'autoreguli necessita de l'altre, del vincle corporal –o de la interrelació social- que li permeti fer-ho, no ho pot fer sol. El "límit" es representa diferent.

Per contra, les crítiques a la (inter)dependència abans esmentada també afronten una contradicció interna. Als infants, abans de convertir-se en aquest Individu autònom que encara no són, se'ls hi ha de marcar els límits, se'ls ha de forçar a l'autonomia des de fora perquè sinó mai aconseguiran ser el que *essencialment* han d'arribar a ser: l'Individu autònom. És a dir, si als infants se'ls hi ha de marcar límits des de fora per arribar a que siguin autònoms és perquè realment no és veu com inherent aquesta autonomia, independència i llibertat que se li atribueix a l'individu *per sé*. Per l'altra part, si el i la filla ja naixessin amb una individualitat pròpia serien com han de "ser" independentment, o sense necessitat, de la relació. Darrera aquestes dues contradiccions el que es troba és la tensió entre Individualitat/individualisme *versus* Societat/vincles socials. S'entraria aquí en els conceptes (in)dividual de Strathern, el que en ambdós casos el que s'ocultaria darrera l'individual serien les relacions *dividuals* en la producció de la Individualitat com primer factor del parentiu anglès, extrapolable, com intento de mostrar, al nostre parentiu. Les relacions i vincles produïts per la lactància materna dins d'aquests estils de criança corporal, vista com tradicional, es representen de forma èmic com una manera de formar individus autònoms i lliures. Un altre cop, la tradició innova.

Aquesta *dividualitat*, productora de l'*individual*, s'expressaria en el compartir i l'intercanviar substàncies corporals, on aquestes substàncies serien el símbol o la metàfora, l'expressió de la dividualitat. Exemple d'això serien algunes de les frases que apareixen al vídeo, fet per mares, de *Compañía para una lactancia prolongada*. Aquest vídeo es pot trobar al *Youtube*¹²³ i compagina imatges de dones alletant amb frases que representen el "perquè" d'alletar. Una d'elles, on podem trobar representada la dividualitat de l'alletament, és: "Porque es VÍNCULO, seguridad, simbiosis, el hilo que nos mantiene enraizados a la vida y al universo". En aquest mateix sentit, una altra de les frases que apareixen és: "Porque construye y mantiene la CADENA transgeneracional de conexión con lo que somos".

La dividualitat no s'expressa només a través de compartir el fluid de la llet materna o altres substàncies biogenètiques com la sang o els gens, però sí que aquests fluids la representen i simbolitzen. Relacionada amb aquesta expressió de la dividualitat, part de les meves informants relacionaven l'alletament com un acte de reciprocitat on elles realitzaven "una entrega corporal", no només a través de "donar" la substància sinó a nivell d'entregar el seu cos al nadó, d'estar disponibles corporalment.

Al mateix temps, el que s'oculta darrera aquesta aparent tensió entre societat/individu són els processos d'individualització al que Beck (2003) al·ludeix i que ens integren, justament, dins de les societats modernes. El procés d'individualització s'expressaria en la necessitat de la presa de decisions individuals. Les que ha prendre cada persona per convertir-se en el seu "destí". En aquests processos d'individualització rau la idea de la dialèctica entre un "interior" (propi) i un "exterior" (aliè) sobre el que s'actua. La incorporació d'aquesta separació metafòrica entre un "interior" i un "exterior" és on es situa la construcció de la identitat "individual" i la creació de l'alteralitat.

¹²³*Compañía para una lactancia prolongada* (2012).
https://www.youtube.com/watch?v=o7zvxzuKNwY&oref=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3Do7zvxzuKNwY&has_verified=1

2.2.1. La individualització dels fills i les filles i la seva diferent naturalesa

Dins de cada nucli de convivència familiar existeix també una individuació de cada fill i filla respecte els comportaments, la posició que ocupa dins aquest nucli i la naturalesa “pròpia” del mateix/a. Cada fill/a es representa com a “diferent” des del naixement, per tenir una “naturalesa” pròpia amb la que ja ha nascut. Al mateix temps, s’exerceix una individuació dels fills i les filles respecte al comportament, la conducta i l’experiència de la mare. La individualització es realitza tant sobre allò que es veu com que “ve donat” –la pròpia naturalesa amb la que es neix-, com allò que “és adquirit” – les influències externes, especialment del comportament matern envers ells i elles.

Respecte la “naturalesa amb la que es neix”, les mares, per exemple, comentaven les diferències envers la demanda dels fills/es en base a aquesta diferent naturalesa: “éste pide más que su hermana y es más cariñoso. A su hermana le quité la teta a los dos años, a éste ya veremos si se deja” (Elvira). En aquest cas, la informant atribuïa la diferència entre germans a una manera de ser que ja venia donada. A l’inversa, una informant reflexionava sobre les diferències en el comportament del fills a través de la diferència de tracte matern: “el meu fill X. demanava més que ella, jo crec que és perquè no l’agafava tant a coll al principi i el deixava plorar. Ella és molt més tranquil·la, també he fet un part a casa i enseguida me la vaig posar al pit” (Adela). En la individuació del fills/es, a vegades es recorre a la “naturalesa pròpia” i altres a una “naturalesa adquirida”, fent una correlació directa amb l’actuació envers a ell/a, que, no obstant, no sempre es veu com una conseqüència directa.

Respecte el diferent comportament de la mare envers els fills/es es canvia l’actuació, ajustant-la, depenent de la primera experiència i la revisió de la mateixa. Allò que s’interpreta com un “error”, depenent de les diferents vivències que s’hagin tingut i la seva posada en relació amb la informació que s’ha adquirit, es vol esmenar en un segon fill/a. És viu com una segona possibilitat de fer les coses “millor”. És a dir, s’actua en base dels sabers incorporats en una primera maternitat que tenen a veure amb les experiències. Experiències a nivell d’assaig/error i en com s’interpreti allò que ha sigut un “error” en base als recorreguts vitals. Interpretació que té a veure tant en

que allò que s'ha realitzat no hagi tingut el resultat esperat com en l'interpretació del tipus d'informació que a la que s'hagi accedit durant les trajectòries maternals. És a dir, una mare pot considerar que va ser un "error" no donar el pit *a demanda* –o deslletar "massa aviat"- degut a que percep el o la filla com a insegur o massa demandant d'afecte o atenció, i relaciona aquest fet amb el que ha llegit, o li han explicat, sobre *criança natural*. I, òbviament, també ho pot interpretar a l'inversa, que es va excedir amb la lactància realitzant, a vegades, "l'abús" del pit ja mencionat. Un exemple que pot ser aclaridor són en els casos en que, no havent donat gaire temps el pit al primer es vol suplir donant més al segon.

L'Aurora , per exemple, sentia que a la primera li havia donat poc el pit degut a interferències externes. La seva primera filla tenia poc pes i tant la seva mare com el pediatra li deien que la seva llet "no era suficient i havia de suplir-la amb llet de fórmula". Va acabar donant-la i, segons ella, "allí la vaig cagar". Va poder alletar-la de forma mixta només uns 2-3 mesos, fins que va acabar donant-li només llet de fórmula. El procés transformatiu de la seva maternitat l'havia portada a conèixer *blogs* relacionats amb aquests estils de criança que l'havien portada a revisar i canviar la seva visió respecte a la "manca" o "deficiència" de la seva llet en la primera maternitat. Això va fer que, embarassada de la segona filla, assistís a un grup de lactància per tal de no tornar a cometre el que per ella havia estat un error, ja que hauria desitjat donar més el pit. Amb la segona filla, que va alletar casi dos anys, sentia que s'estava "rescabalant".

La recerca d'un part no medicalitzat en un segon embaràs també va en aquest sentit. La naturalesa diferent dels fills i filles també es veu, sovint, lligada al diferent tipus de part. Un part a casa, "respectat", és a dir, on s'ha respectat els ritmes del part i no s'ha instrumentalitzat, es sol veure com el que produeix fills/es més calms i tranquils, menys demandants. En canvi, sovint s'acusa al part medicalitzat com aquell que ha provocat fills i filles més insegurs, nerviosos o demandants per suplir, amb la demanda d'atenció, el trauma del part que, sempre des d'aquesta percepció, ha suposat per ells i elles. El tipus de part, la separació després del mateix i/o un

deslletament “forçat” per causes externes o manca d’informació, es veuen com a causes de la diferent naturalesa dels fills i les filles.

Al mateix temps, existeix la idea en algunes de les mares que la forma i l’actitud en l’al·letar pot afectar el comportament divers dels fills i les filles. Les emocions que sent la mare, i les seves actituds en el moment d’al·letar podrien, en aquesta visió, ser transmises als nadons. Donar el pit nerviosa o donar-lo de forma relaxada, estar trista o alegre, donar-lo mirant el nadó (“estant present”) o fent altres coses (“estar absent”) influiria, en aquesta perspectiva, en la caràcter del fill i filla. Aquesta mateixa idea es troba en certs articles i *posts* que es poden trobar per internet i als quals les mares hi poden accedir, bé perquè estiguin en *blogs* que segueixen o perquè es comparteixin a través de xarxes socials com el *facebook*. Podent-se crear així, novament, una (re)construcció dels sabers en base a la dialèctica relació entre la interpretació d’experiències, la informació i els coneixements. En aquest sentit, un article aparegut en *El Mostrador*¹²⁴ (2015) explicava que la llet materna podria determinar aspectes comportamentals dels fills i filles. Es basaven en un estudi de Katie Hinde *et alter* (2014)¹²⁵, realitzat amb *Macacus rhesus* per dir que el nivell d’hormones glucocorticoides presents en la llet materna podia influir en el temperament de la descendència. Relacionaven aquest fet en que aquestes hormones –com el cortisol– participaven en la resposta a l’estrès i interferien en el metabolisme. S’estudiava el nivell d’aquesta hormona en la llet materna i la seva transmissió als fills i filles per deduir una influència en els seus comportaments. Per tant, un major nivell d’estrès en la mare podia acabar “fent” fills i filles “més nerviosos” i menys “confiats” i a l’inversa. En aquest sentit, conclouien que era important que les mares lactants evitessin viure en condicions estressants durant les primeres etapes de vida dels nadons.

¹²⁴ Diari on-line de Xile, creat l’any 2000 i amb pàgina al *facebook*. L’accès a aquest article va ser a través de la meua pàgina de *facebook* on el grup *facebook* de *Plataforma Lactància Informada* havia compartit la notícia. Es troba a: <http://www.elmostrador.cl/cultura/2015/06/24/estudio-en-neurociencias-arroja-que-el-temperamento-es-transmisible-por-la-leche-materna/>

Aquest estudi que *El Mostrador* recollia va ser compartit 856 cops per diferents persones i per grups de *facebook* sobre lactància (*plataforma lactància informada o creSer con amor*, p.e.). Les respostes a l'article anaven cap a comentaris que deien "ahora lo entiendo todo", altres dirigits a la incredulitat "wow, qué?" i uns últims que, amb humor o ironia, s'identificaven o refutaven el seu contingut: "con razón A. tiene tanto carácter (...) si la amamanté durante tres años, uuuy como me anduve excediendo en darle temperamento" o "Qué loco! A mi me lo transmitió la leche de fórmula. Debo de ser un milagro con patas porque soy el *copy paste* del temperamento de mi madre". Altres comentaris, en menor mesura, anaven dirigits a la possible culpabilització de les mares –"somos culpables de las mañas de nuestros hijos?"- o feien emergir aquesta possibilitat irònicament: "mamá, exijo una explicación".

Analitzant aquest fet trobem diversos aspectes. Un altre cop, la recurrència a estudis etiològics amb uns mamífers determinats per tal de poder establir analogies biològiques en el comportament social humà. Per altra part, la possible culpabilització de les dones i el control no només sobre els seus cossos sinó també sobre les seves emocions, que poden afectar al comportament i la naturalesa dels seus fills i filles. Alhora que poden ser utilitzats per exigir un tracte diferent a la mares, propiciant-lis "calma" enlloc de estrés i, per tant, exigint la disminució del mateix a través de la cura envers a ella. En tot cas, en aquestes vessants, a l'igual que durant altres períodes històrics, la lactància es pot representar com a transmissora de la "naturalesa" de la mare, del seu temperament, les seves emocions, els seus comportaments, les seves virtuts o vicis. Com en el cas estudiat per Soler (2011) de les dides passiegues on les virtuts i vicis de les dides es podien transmetre als infants que alletaven a través de la llet humana. Transmissió transpersonal a través d'un fluid que afecta la naturalesa de l'alletat i el configura. El potencial simbòlic de la llet, sigui mostrat a través dels efectes de les hormones o altres substàncies que es traspassen, com a través d'altres símbols, permet representar diferents tipus de vincles, comportaments i aportacions a les configuracions individuals a través de l'intercanvi de fluids, de les transferències dels "éssers" i les interdependències mútues. La llet, al ser un fluid que "traspasa cosas" -

diferents en cada context- permet, alhora, usar nocions de “contaminació” relacionades amb les diferents idees de puresa i perill de cada marc cultural específic.

Tornant a les semblances i les diferències viscudes en els processos reproductius i de criança dels fills/es, que provocaven la individualització dels mateixos, aquests s’expliquen arrel de diversos fets, a vegades juxtaposats. Aquests fets, a grans trets, són: 1) la manca d’informació i/o experiència amb la primera maternitat i l’acumulació, transformació i aplicació d’aquesta experiència en els segons i tercers fills/es; 2) les diferències existents en el procés reproductiu (concepció, part i alletament) que podien marcar tant la naturalesa o comportament posterior dels fills/es com el posicionament de la mateixa dona davant la maternitat. Posicionament viscut en clau “d’apoderament” o “desapoderament”; 3) la diferent naturalesa de cada fill i filla. Naturalesa diferent ja fos perquè era amb la que havien nascut, que els hi venia donada, o ja fos que s’expliqués pel diferent tracte i les diferents experiències que cada fill/a havia rebut.

El fet de considerar a cada filla o fill com a diferent de l’altre, com hem vist, té múltiples explicacions èmic. S’explica tant per la naturalesa diferent amb la que neix com en la manera en que el fill/a s’ha anat configurant depenent del diferent tracte rebut o de les diferents vivències experimentades. Aquestes explicacions de la diferenciació entre els fills i les filles no s’exclouen les unes a les altres i s’usen en diferents contextos depenent del que es vol assenyalar. A vegades, el diferent tracte que inevitablement cada fill o filla rep respecte el germà s’explica en base a la diferència de caràcters amb els que aquests han nascut. La diferència en el tracte es legítima en aquesta naturalesa diferent i inherent de cada un d’ells: “no seria just que els tracti igual perquè cada un d’ells és diferent i té diferents necessitats”. En aquest sentit, la igualtat que social i culturalment es reclama per a tots i totes les filles és veu complida amb l’“equitat”. És a dir, en donar a cada un d’ells el que necessita entenent que necessiten coses diferents. És la manera de justificar un tracte diferenciat sense entrar en contradicció amb la “igualtat” que es reclama per a tots els fills i filles en societats que se suposen alliberades de les diferències de *status* depenent de la posició que s’ocupa en una estructura determinada. Al mateix temps, la creença en la

naturalesa diferent i innata de cada fill/a s'emmarca amb la noció de persona occidental: l'individu preexistent.

En l'altre vessant, l'explicació de la diferència de caràcter de cada fill i filla en base les diferents vivències maternes viscudes permet qüestionar aquesta experiència dins una ètica de la "millora" o "rescabament" matern. Ja sigui perquè es qüestionen les interferències externes o el propi comportament. En el primer cas, atribuir la diferència de caràcter o de "naturalesa" del fill/a en base que no s'ha tingut un part respectat -o un necessari suport en la lactància que ha conduit a un deslletament considerat precoç per ser abans del que la mare volia-, permet atribuir a "causes externes" la diferència de caràcters. Diferències viscudes que porten a un vincle diferent, amb el seu corresponent tracte diferencial, envers els fills/es a través del qual, precisament, s'individualitzen.

La vivència d'un part no respectat, o d'un deslletament en base a pressions, es viuen com a vivències de desapoderament que han incidit en el vincle, dificultant-lo. Per poder "esmerçar" aquest fet es recorre a altres pràctiques que ho compensin, com hem deia una mare que va alletar més de dos anys al seu fill: "a mi em van robar el part -li van practicar una cesària que posteriorment va catalogar com a "innecessària"- però no em robaran la lactància". En certa manera, com em deia, era una forma de rescabalar-se no només a ella sinó també al fill amb qui es sentia en deute. Aquests qüestionament, porten, també, a voler fer les coses diferents en posteriors maternitats: escollint un part a casa o cases de part portades per llevadores, dissenyant els seus "plans de part" i portant-los a l'hospital, militant en associacions a favor dels parts respectats o humanitzats, etc. I, com hem vist, en el cas de la lactància, porta a decidir dur a terme lactàncies més llargues amb les següents fills o filles, o a relactacions. Aquests canvis en les decisions reproductives es veuen en clau d'apoderament, de sentir que són elles les que decideixen i "es fan a si mateixes" en les seves maternitats, evitant interferències externes en el que presenten com els seus desitjos, les seves decisions i/o el que creuen que és millor pels seus fills/es i per elles.

En el mateix sentit, el qüestionament de les experiències prèvies envers el tracte cap el(s) fill(s) porta a no voler repetir certes circumstàncies viscudes com el

resultat de decisions pròpies i errònies. Es fa, en certs aspectes, quelcom diferent –a vegades el contrari- amb els posteriors fills i filles en base a una experiència anterior viscuda –i reflexionada en posterioritat- com a negativa tant pel fill/a com per la mare. Aquest canvi de conducta justifica el tracte diferenciat als fills i filles posteriors en base a un intent de reparar els “errors” comesos. L’error que es creu haver comès sobre un fill/a s’intenta reparar en el germà/na en base a “haver après de l’experiència”. És aquest aprenentatge el que justifica un tracte diferencial que al mateix temps porta a l’individualització dels fills i les filles. Aquesta experiència precedent pot portar a pràctiques diferents, tan sigui, per exemple, en allargar la lactància com en escurçar-la, en fer *tàndem* o no fer-lo. Com en el cas de la mare que havia fet *tàndem* amb les dues primeres filles i que, en un tercer embaràs, va decidir deslletar a la segona, que encara lactava, perquè l’experiència del *tàndem* no va ser viscuda com a positiva sinó com a conflictiva.

Aquests processos de diferenciació i individualització dels fills i les filles s’emmarquen, com estic volent desgranar al llarg de l’etnografia, en processos d’individualització moderns i en les diverses concepcions de “naturalesa humana” i “naturalesa dels nadons”. Per una part, doncs, les eleccions que es prenen, les conseqüències de les quals cada persona ha de “responsabilitzar-se” a ell/a mateix/a, decisions que el porten a ser qui són en biografies del “fes-ho tu mateix”. I en aquest cas, al “fes-ho tu mateix” envers a la maternitat, ja que el contrari és vist en clau de desapoderament. És a dir, que et treuen el poder en les que han de ser les pròpies decisions i l’assumpció de les pròpies conseqüències. Decisions que podran ser millorades en “segones oportunitats” tan amb el propi fill/a com en els posteriors. Decisions que van canviant, individualitzant-se en cada situació –i individuant a cada fill/a- depenen de les experiències i circumstàncies en les que es vagin trobant amb cada un d’ells i elles. Per altra part, l’existència de diferents visions sobre la “naturalesa dels nadons” que, per molt contràries que a vegades puguin semblar, per molt antagonistes que puguin ser en alguns punt, comparteixen un element comú, el fet de creure que hi ha una naturalesa o caràcter innat –individual- sobre el qual, posteriorment, s’articulen les relacions socials. La creença de que aquestes relacions

socials poden impactar amb aquesta naturalesa originària. Poden modelar-la, acompanyant-la a “ser qui ha de ser” i “esdevenir” o desviant-la del camí, però sense mai posar en qüestió l’“essència” última d’aquest individu autònom i lliure.

2.2.2. La individuació de la llet humana

La individuació també s’exerceix sobre els aspectes naturals o biològics de la llet humana. En la literatura èmic, tant científica com la produïda per mares a través dels seus *blogs*, i en alguns discursos de les mateixes, apareix la idea de que la llet humana, que és una llet viva, un organisme viu, canvia i s’adapta a les necessitats de cada infant depenent de cada moment. La llet humana és diferent per a cada nadó, depenent també de la naturalesa de la pròpia mare que li passa els seus propis anticossos. És diferent en cada moment perquè canvia la seva composició en cada presa i al llarg dels temps, adaptant-se a les necessitats de cada fill/a. La composició de la llet que es pren de nit també és diferent a la que es pren durant el dia. La visió èmic de la llet humana remarca que aquesta té propietats vives i canviants que s’individuen en funció del nadó, de com aquest realitzi la succió, del moment del dia, dels mesos i anys que dura la lactància adaptant-se a les necessitats individuals de cada infant depenent del moment en que aquest es troba. Una altra faceta d’aquesta individuació de la llet és la consideració diferenciadora entre calostre, llet de transició i llet madura.

La leche humana I

ALBA PADRÓ AROCAS, ASESORA DE LACTANCIA E IBCLC PARA ESPACIO LACTANCIA

Los glóbulos grasos lácteos participan en el crecimiento y formación de las estructuras del ojo y el cerebro del bebé

La leche materna es un líquido vivo

Glóbulos blancos que protegen al bebé contra las infecciones

Leche artificial Leche materna

Fotografía de Rebecca Behre, RNC, IBCLC, Gritman Medical Center, Moscow, Idaho

La leche materna se modifica y adapta a las necesidades del bebé a medida que crece:

CALOSTRO: Es rico en proteínas, anticuerpos y minerales y bajo en grasas e hidratos de carbono, nutre al bebé durante las primeras 24 a 72 horas de vida de un recién nacido.

LECHE DE TRANSICIÓN: Contiene menos proteínas e inmunoglobulinas que el calostro pero tiene más calorías, grasas y lactosa.

LECHE MADURA: Rica en lactosa y baja en proteínas. La grasa es el compuesto más variable y fluctuante: depende de la hora del día, del tiempo que transcurre entre las tomas...

espacio lactancia

powered by **Piktochart**
make information beautiful

La leche humana I, Alba Padró Arocas per Espacio Lactancia

Aquesta individuació de la llet humana en funció de les seves propietats i de la seva adaptació a les necessitats dels infants, es veu en el següents exemples parlant amb dues mares sobre el *tàndem*. Durant una conversa informal amb l'Eva em va dir que, pensant en fer o no *tàndem*, va preguntar un cop a una mare –també informant meva- a la que considerava experta en lactància: “si la leche se adapta al niño, si tienes dos niños mamando, ¿a quién de los dos se adapta?”. Li va respondre que la llet s’adaptava al nen/a que més ho necessites, al més petit. Aleshores ella va pensar: “pero si K. –la filla gran- tiene más bronquitis se adaptaria a ella porque tiene más necesidad y Z. –la filla petita- es la que necesita más porque es más pequeña”. En aquest exemple es veu aquesta individuació de la llet que s’acoba amb la individuació del fill/a. En aquest cas, la mare va pensar que no faria *tàndem*, entre altres motius, perquè sentiria que a la filla més petita li estaria traient la llet que li pertocava al

donar-ne també a la seva germana. En aquesta mateixa direcció també em deia: “los hijos pequeños, a diferencia de los primeros, ya nacen compartiéndolo todo, pues al menos que tuviera mi teta sólo para ella, ¿no?”. En el sentit de la individuació social, una altra mare, assessora de lactància que havia fet tàndem, me’l qüestionava com “antinatural”. Ella havia patit el que s’anomena “agitació de l’al·letament”¹²⁶ durant el tàndem, experimentant rebuig en al·letar a la filla gran. Pensant en retrospectiva amb la seva mala experiència amb el tàndem em deia:

«Y además que se ha vendido como, o sea, que los hermanos se crían más juntos... !mentida!. !Mentida cochina! Ni más cerca ni nada, se pelean en la teta, por la teta. Se pelean por tí. De que no tienen claro su parcela. Hay una confusión ahí muy dura. Tienes que tener tú las herramientas muy claras. Hablando de habilidades relacionales que se combinen con estrategias logísticas para que haya menos conflictos. Si no, se pueden matar ahí, se pueden volver locas.» (Sofia)

A nivell social, aquesta mare en concret i a partir de la seva experiència, veia una competició de les filles pel pit que les porta a una “confusió” de quin era el seu lloc (individual) en la estructura familiar. Es torna a la idea de la indiferenciació, en aquest cas de la posició que a cada un/a li pertoca dins el sistema familiar com a germà/na gran, mitjà/na o petit/a. Diferenciació que es necessària per la corresponent individuació dintre del nostre constructe simbòlic. Al mateix temps, tal com apunta Beck, el procés d’individualització té a veure en substituir tota necessitat i certesa per “l’habilitat personal”. La certesa de que el tàndem era “bo per sé” es canvia per l’habilitat personal de poder gestionar-lo. Al no poder gestionar-se com s’hauria desitjat –o idealment pensat- es canvia la certesa. Per aquesta informant, el tàndem s’havia “venut” com a un triomf de la lluita feminista, de que les dones podien fer-ho malgrat que els hi diguessin que “no”. Però ara ella creia que era «antinatural total

¹²⁶ Aquest concepte èmic fa referència al rebuig corporal-emocional que experimenta una mare en l’al·letament i que sovint porta a deslletar. Com més tard es veurà forma també part d’una “estratègia” èmic per desculpabilitzar a les mares davant possibles sentiments de rebuig que es poden donar durant l’al·letament, naturalitzant-los com una de les parts “fosques” i possibles de la lactància.

porque si te quedas embarazada el cuerpo te va dando señales de que “eso ya se acabó”. Y son como un espacio de 4 meses para decirte: oye, te toca hacer el proceso de destete». Les senyals que ella mencionava anaven tant en relació a que durant uns mesos durant l'embaràs no es produeix llet com a “l'agitació de la lactància” que abans mencionava. En base a l'experiència, es canvia una certesa per una altra. El cos pot fer *tàndem* però no és natural que el faci.

En aquests dos casos que he posat com exemple es podria fer, de nou, la comparació transcultural amb els casos que Héritier (1994) exposa quan parla de Mauritania, on la llet de la mare embarassada es veu com la llet que li pertoca al fetus i no al germà gran. Si aquest la prengués seria nociva, ja que és “la llet de la gelosia” del fetus cap al germà/na gran. Entre els !kung (Shostak, 1990) també es deslleta amb l'embaràs per considerar-se nociva la llet pel germà/na, al ser, de nou, considerada com la que pertany al fetus. En canvi, en el nostre context, el tàndem es potencia, entre altres motius, perquè el germà gran no tingui gelosia del nounat. No obstant, dins d'aquest context, hi ha mares, com acabo d'exposar, que es qüestionarien aquest interpretació sobre el tàndem com quelcom beneficiós.

La individualització de la llet humana com a fluid mostra un procés d'autonomia de la natura paral·lel al procés d'autonomia de l'ésser humà. Són dos processos que, com dirien Latour (1998) i Descola (2005), formen part d'un mateix procés, o un mateix comandament, les arrels dels quals es troben en el constructe de la modernitat i com aquesta s'ha constituït sobre l'escissió natura/cultura.

2.2.3. La promoció de la dignitat i la intimitat com a valors morals individualistes

Sobre l'autonomia i l'autorealització que es vol potenciar als infants des d'aquests estils de criança ja s'ha anat parlant, tant des de la vessant de la autoregulació i el respecte als ritmes propis, com en la idea de l'autonomia producte de la seguretat emocional que s'adquireix, en l'edat adulta, després d'haver estat cobertes les necessitats emocionals dels nadons i infants. L'autonomia s'aconsegueix,

des de la visió èmic, a través d'un vincle emocional i corporal. Passem a veure com es promocionen en aquests estils de criança les altres idees centrals que per Lukes (1975) formen part de l'individualisme

La idea bàsica de la dignitat humana Lukes l'expressa com el "valor suprem i intrínsec, o dignitat, de l'ésser humà individual" (Lukes, 1975:61). Les persones passen de ser medis per aconseguir un fi, a ser un fi en elles mateixes. La dignitat lligada als drets individuals. Aquesta primera idea central de l'individualisme va impregnà, per Lukes (1975), el pensament ètic i social d'Occident. L'utilitarisme, pel mateix autor, suposa un rebuig de la dignitat humana. En conseqüència, hi ha una declaració a favor de "l'atomisme" aplicat a la persona individual. Els anarquistes, per aquest historiador de les idees, han extret d'aquesta noció de dignitat "les conclusions més immediates i igualitàries" (Lukes 1975:62). Citant a Kant, esmenta que aquesta dignitat es basa en un "sentir natural", innat i universal que forma part de la "naturalesa humana". La naturalització d'aquesta idea porta a la seva immutabilitat, a allò intocable, sagrat, absolut i inqüestionable i al mateix temps a allò que pot ser més vulnerable i que s'ha de protegir.

Les meves informants, amb la defensa èmic de l'autoregulació que portarà a l'autorealització i autoperfecció dels fills/es, defensen que aquests i aquestes no són un medi sinó un fi en sí mateixos/es. No respectar els ritmes atribuïts als fills/es i la imposició de càstigs es veu com una atac a la dignitat dels infants. El nom de *criança respectuosa* té molt a veure en aquest preservar la dignitat dels fills/es. Les pedagogies conductivistes -el reforç de premi i/o càstig-, es veuen com un atac a aquesta dignitat innata. A l'igual que es veu un atac a la dignitat de l'infant el fet de no respectar els "ritmes individuals" imposant exigències externes. Respecte a l'altra idea bàsica construïda per diferents corrents individualistes, la de la intimitat, Lukes (1975) es refereix a ella com la tercera idea central. La noció d'intimitat, «d'una existència privada en un món públic, una zona en que l'individu es troba sol –o en la que els altres l'haurien de deixar sol- i on es capaç de fer i pensar el que desitgi: perseguir la felicitat a la seva manera, com diu Mill» (Lukes, 1975:77).

Aquest concepte d'intimitat sorgeix en algunes de les converses amb les meves informants. Una mare m'explicava que, a través de la lactància, a la seva filla li havia ensenyat el "valor de la intimitat" ja que quan li demanava el pit passat l'any ella li explicava que era una cosa que feien en "privat". No perquè fos una cosa dolenta sinó perquè era quelcom "íntim" entre les dues. Per altra part, com he mostrat abans, una altre mare, degut a crítiques rebudes, va decidir portar la lactància en aquest àmbit privat quan la seva filla tenia dos anys i mig. Li va dir a la seva filla: «Mira X., ara a casa d'aquests amics no ho farem. Mama, per què?. Perquè no els hi agrada, els incomoda i els hi molesta. I ho va entendre i no em va demanar més. (...) perquè penso que si vas a casa d'algú... clar, ella m'ha de respectar a mi... però també si vas a casa d'algú que li molesta...» (Montserrat.)

Els dos exemples mostren dues cares de la intimitat. Per una part, reservar a l'espai íntim la llibertat de consciència i la llibertat de preferències i interessos que Mill (Lukes, 1975) atribueix a la llibertat associada a allò privat, a la intimitat. Per altra part, el fet de respectar justament aquesta intimitat de les persones a les que els hi poden molestar les teves preferències i interessos. Pressuposa, al mateix temps, la imatge d'una persona "per a qui allò privat és necessari, inclòs sagrat, i que ha de viure la seva pròpia vida" (Lukes, 1975:80).

2.2.4. Maternitats públiques o privades? Quan la lactància trenca els espais

Per altra part, la lactància que algunes de les meves informants porten a l'espai privat fa referència a l'esfera on els altres no tenen dret a immiscuir-se. I també fa referència a la protecció davant de les crítiques o pressions que es poden trobar "a fora". És una forma de protegir-se a elles i als seus infants. Com m'explicava la Montserrat, al principi no s'havia trobat en cap crítica, ans el contrari. Persones, sobretot dones grans, que la felicitaven, "ai, amb la meva filla no vaig poder fer això, oh! que maco ara que ho pugueu fer..". No obstant, quan la seva filla va anar creixent, ja amb dos anys i mig, i ella mateixa li demanava "teta" allà on fossin -carrer, parc,

transport públic-, va sentir que els transeünts que la rodejaven ja no ho veien tant bé. Fins que un dia va rebre la primera crítica per part d'un transeünt. Una senyora li va preguntar si no li feia "vergonya fer això al carrer". Ella li va contestar que no, i que si li molestava no mirés. Afegia que tampoc era que tingués el pit fora perquè ella era de les que es pujaven la samarreta i el cap de la nena tapava el pit. Es referia a que hi ha mares que enlloc d'aixecar-se la samarreta es treuen el pit per dalt, per fora de la roba –o del vestit- i conseqüentment aquest queda molt més exposat.

Ella em comentava que, arrel d'aquest fet, va fer una reflexió que la va portar a dir a la seva filla: "mira X., jo et dono teta a casa, a casa dels avis, a casa dels amics però al carrer no. Si anem al metge i et trobes malament jo et dono al metge també. Sí?". M'explicava que la seva filla "ho havia entès de seguida i ho va respectar". No obstant, a vegades li continuava demanant el pit en llocs públics i ella li contestava: "estem al carrer, hi ha gent que no li agrada i no ho farem, te'n dono a un altre lloc i ja està". Em va dir que parlar amb ella li "va funcionar" i que si la seva filla no ho hagués portat bé s'ho hauria replantejat o, en les seves paraules, "enfocat d'una altra manera". En aquest sentit, si bé moltes mares han trobat elogis d'altres persones quan alletaven en públic també han trobat crítiques, pressions o invitacions a deixar l'espai. La Valentina em comentava que, si bé també havia rebut bons comentaris especialment de dones grans que li deien que tenia molta per sort per alletar-lo "tant gran", un cop, en un centre comercial, la van convidar a anar a la sala de lactància quan el seu fill tenia un any: "me acuerdo que se me acercó el guardia y me dijo que no se podía comer porque molestaba y que me tenía que ir a la sala de lactancia". Ella em va dir que pensà "¿tú te vas a comer al lavabo?, pues mi hijo tampoco". No obstant no li va dir: "se fue y tampoco hicimos caso. Pero ya está. Creo que fue la única vez".

La referència de la Valentina sobre "anar a menjar al lavabo" es deu a que les sales de lactància no estan separades de l'espai de canvis de bolquers i al mateix temps, a vegades, poden compartir espai amb lavabos infantils com és el cas d'una sala de lactància al centre comercial de Glòries. En aquest sentit, es barrejaria al mateix temps una funció nutricional amb una funció excretora.

Indirectament, durant el treball de camp, he recopilat diversos articles de mares a les que se les convidava a marxar, o anar a alletar als lavabos de museus, restaurants i centres comercials per estar alletant al seus fills o filles davant de tothom. Les crítiques a la lactància en públic a vegades no les reben les mares sinó directament els fills i filles. Hi ha persones que s'adrecen als infants, enlloc de a la mare, dient-lis, per exemple: "nena, deja a tu madre" o "¿no eres ya muy mayorcito?". En aquestes *relacions en públic*, tal com esmentaria Goffman (1979), es dirigeixen al fill/a per fer un retret, una amonestació a la mare, de forma retòrica. No només és una forma d'amonestació utilitzada pels desconeguts sinó també per familiars propers. En aquest cas, algunes mares no diuen res, com si no ho sentissin, però d'altres contesten. L'Eva, al poble marítim on abans vivia, també havia rebut crítiques per part de desconeguts. Ella creia que era arrel de que les persones "no estaven molt acostumades i menys en un poble". Ella solia contestar. Si li deien a la seva filla "ay niña, deja a tu madre", ella contestava: "no, déjela usted que la niña está mamando". Explicava que alguna dona li havia ofert a la seva filla algun caramel o galeta quan aquesta s'alletava en un parc, i ella havia contestat: "pues no, lo siento, le estoy dando el pecho y si no le gusta pues gírese» (Eva).

Per algunes mares donar el pit a l'espai públic és una forma de visibilitzar i normalitzar la lactància. Una forma d'educar tant als adults com a les properes generacions. Per la Sofia la lactància és quelcom que s'ha de mostrar:

«hay que mostrarlo, hay que darle un lugar porque lo que no se ve no existe. Y la forma de normalizarla es sencillamente: "mira, dar la teta aquí, donde estamos, con la teta fuera" que la gente lo vea y que lo vea como "le está dando la teta" y lo vea una niña que vaya pasando y vea que: "Ahh... los niños toman teta, mira". Y se acuerde cuando esté mayor que vio a varias mujeres dando la teta entonces ya, como de base, que lo vea como lo que es, normal. Se hacen más a lo que ven. Para nuestras hijas. Para las hijas de las hijas de otras mamás como las nuestras porque las nuestras ya lo tienen interiorizado.» (Sofia)

El que queda reclòs en la intimitat, el que no es veu, per aquesta informant, és el que no existeix. Per això, la lactància per ella i moltes altres mares, ha de sortir a l'espai públic entès com l'espai polític de visibilitat.

En aquest sentit, en el de normalitzar la lactància fent-la veure, van dirigides campanyes i accions de grups activistes pro-lactància. Entre aquestes accions es troben les anomenades "tetades" a l'espai públic en moments com la *Setmana Mundial de la Lactància Materna* o les concentracions per alletar que s'han fet davant de locals que han amonestat a alguna mare que alletava. La web i pàgina del facebook del grup lactivista "Lactancia en libertad" recull denúncies de dones a les que se les ha demanat que anessin al bany a alletar quan estaven en espais semipúblics com museus, restaurants, centres comercials. Intenta que els centres denunciats es retractin públicament i garanteixin que no tornarà a passar. Recollint la denúncia d'una mare que, segons el seu relat se li va dir que anés a alletar al bany en una exposició de *Pixar* al Cosmo-caixa, es va mostra la imatge d'una campanya australiana pro-lactància que es visibilitza de la següent manera:



"You want my mommy to feed me here?"

Existeixen, doncs, grups que promouen directament aquesta visibilitat i reivindiquen el poder alletar a qualsevol lloc sense interferències, com la plataforma "Lactancia en libertad" o "El mundo es mi sala de lactancia". Com hem vist també, per part d'altres moviments pro-lactància, aquestes "tetades" que es veien en un moment

com necessàries per visibilitzar la lactància, ara es veuen com perjudicials perquè poden donar la imatge contrària. L'imatge de “de rares” o “sectàries” que és amb la que sovint se les ataca. En aquest context, cal tenir en compte que també hi ha altres mares, però, que prefereixen alletar en sales de lactància perquè senten més preservada la seva intimitat o el veuen com un lloc per protegir-se de la possibilitat de ser amonestades. Les sales de lactància no es veuen com de *per sé* negatives, només en el moment en que la seva existència s'utilitza sobre les mares per pressionar-les a lactar en aquests espais. Fet que es veu com un atac a la seva llibertat i a la del seu fill o filla. I a la dignitat del mateix.

Com esmentava en el marc teòric, mentre suposadament la maternitat és una qüestió privada, el seu exercici és públicament qüestionat en una espècie de “panòptic” que censura socialment certes pràctiques i que, com citava de Caporale (2005) al marc teòric, desposseeixen a les mares, justament, d'aquesta intimitat i privacitat. Quan la lactància deixa el seu “espai privat” es sotmesa encara més al judicis externs i es pressiona a les mares perquè retornin en aquests espais domèstics mentre les seves pràctiques segueixen sent objecte de discurs públic. La maternitat –i la lactància- no deixa de ser “pública” tot i que se la vulgui relegar en un hipotètic “espai domèstic” o privat del que, fins i tot quan escapa, es criticada per certs sectors feministes.

La esfera virtual, com el *facebook*, és també un espai que es podria considerar de visibilitat pública on també hi ha hagut censures de fotografies de dones alletant. La següent imatge va ser censurada. Es va fer en commemoració a la *Setmana Mundial de la Lactància Materna 2013*. Una participant la va penjar al seu *facebook* i se li va censurar¹²⁷.

¹²⁷ La notícia també es pot trobar al diari *La Provincia. Diario de las Palmas* <http://www.laprovincia.es/sociedad/2014/01/25/facebook-censura-fotografia-lactancia-materna/585873.html>



Com a reacció a la censura es va penjar la següent versió:



Esmentar, en aquets sentit, que s'han iniciat diferents campanyes dirigides a *facebook* per a què no es bloquegin fotografies alletant o donant a llum, que és un altre tipus de fotografia que ha patit censure. La referència a que “las tetas sólo son obscenas para amamantar” fa referència a que en el *facebook* es penjen fotografies que podrien ser considerades obscenes –dones amb massa escot- i que no són censurades. Semblaria ser que el problema està en mostrar el mugró femení més que no pas el pit. A altres nivells que no tenen a veure amb la lactància, existeixen campanyes com *free the nipple* per “alliberar” aquesta part del cos femení a l'igual que es va “alliberar” el mugró masculí. Alliberar en el sentit de poder ser mostrat en públic

sense censure ni connotacions sexuals. En aquest sentit és també curiós com en canals com el *youtube* molts cops, en vídeos de lactància, és mostri una advertència de contingut que pot “no ser adequat per alguns usuaris”, com el vídeo abans esmentat de *Compañía para una lactancia prolongada* i en canvi no es mostri aquesta advertència en vídeos pornogràfics o en altres amb forta violència explícita. El fet de que el pit, en les societats occidentals, tingui sobretot dues fortes vessants simbòliques: la vessant eròtica –que correspondria al pit no usat- i la vessant nutricional –que correspondria al pit usat¹²⁸- pot estar a la base d’aquestes censure i advertències de contingut. Sobretot tenint en compte que *facebook* és una empresa americana on l’associació entre lactància i obscenitat sembla ser més forta. A *Historia del pecho*, l’autora esmenta que als EEUU, en el moment d’escriure el seu llibre (1997), no estava permès per llei que les dones ensenyessin públicament els seus pits “des de o per sota de l’aureola” (Yalom, 1997:288) i afegia, entre d’altres reflexions: “¿és que aquestes lleis es redacten amb la intenció de preservar el pits nus per la pornografia, el cine, la televisió i la publicitat, on són més apreciats degut a que s’han de mantenir ocults en la resta de llocs?” (Íbidem). És en aquest sentit que corre per les xarxes virtuals la següent vinyeta còmica:



“¿Dando el pecho?! Esto es un centro comercial i no podemos permitir que las mujeres vayan enseñando los pechos libremente”

¹²⁸ Aquesta distinció entre el pit eròtic com el no usat i el pit nutricional com el pit usat correspondria a la historiadora Yalom (1997).

Per altra part, la lactància a l'espai públic també s'exposa a les "males mirades" o la percepció subjectiva de les mateixes. Hi ha mares que expressen que s'han sentit malmirades i altres que relativitzen aquesta mirada com a possibles males interpretacions. Una informant em relatava que, un dia, va mirar a una mare que alletava a l'espai públic i va interpretar de la següent manera el joc de mirades i gestos:

« Una vegada he vist una mare que estava donant el pit a un bebè ja gran, no sé, devia tenir dos anys o algo així... Clar, jo la vaig mirar perquè era aquí a Barcelona i em va fer molta il·lusió veure que encara li donava el pit (...) i ella em va mirar amb una mirada súper negra i em va fer així amb la cara (gest de girar-se). I clar, jo penso que ella devia pensar que jo pensava: "ai quin fàstic!". I clar em va saber súper greu perquè jo pensava: "Ahh... però perquè em mira així com si jo l'hagués mirat malament si jo justament l'estic mirant com..." i vaig pensar quanta incomprensió i aquesta persona potser li farà pal donar el pit en públic perquè s'ha pensat que tothom la mira malament i no és així...» (Anne)

La interpretació subjectiva de la mirada pot portar a aquestes situacions. No obstant, sentir-se malmirada també té a veure en pensar que s'està trencant una convenció social a l'alletar en un espai que no és el propi. Que no és el propi espai íntim; privat de la mirada aliena. Per moltes de les meves informants, la lactància a l'espai considerat públic, fora de la llar o en d'altres espais tancats, és una forma d'expressar la llibertat sobre l'ús del seu propi cos i sobre els drets del seu nadó a ésser alimentat en qualsevol lloc i situació. És una forma d'alliberar el pit. Aquesta visió èmic de la llibertat representada en la lactància es pot trobar en la frase que la legitima com a: "LIBERTAD, sin tiempos, ni medidas, ni lugar, ni normas, ni recatos" (vídeo *Compañía para una lactancia prolongada*). La llibertat de la lactància és lliga, per tant, a les no restriccions respecte el temps, el lloc, les normes i el pudor. Aquesta llibertat és el que des de certes crítiques es lliga a una lactància "excessiva" ja sigui aquest un excés de temps, pel lloc escollit, per la manca de normes o de pudor.

En l'experiència d'aquesta llibertat també existeix, en alguns casos, l'experiència d'individuació com a "dona". Una mare informant, que es va casar molt jove, amb 18 anys, m'expressava que, un cop divorciada: "el meu alliberament va ser a través de la maternitat i la lactància". Em va dir que era perquè abans se sentia insegura, que sentia que mai havia estat una adulta sola, sempre havia estat amb parella i en veure que podia alletar en qualsevol lloc i sense reprimir-se, va adquirir seguretat "va ser una constatació que jo era una adulta i jo decidia" (Eva). Per una altra informant, el seu alletament de llarga durada és el que la va portar a socialitzar-se amb altres mares lactants.

Trobo interessant tornar a lligar aquesta llibertat amb la idea de *llibertat relacional* de Lia Cigarini (Rivera, 2010) de la Llibreria de Dones de Milà. Llibertat que seria concebuda no com un valor absolut sinó "en relació a" i "que troba en una altra vincle, intercanvi i mesura" (Rivera, 2010:271). Llibertat relacional, doncs, que s'expressa en els termes del vincle, l'intercanvi i la mesura en relació amb els i les filles, la naturalesa dels quals es veu social i cooperativa i no manipuladora. Amb els qui es pretén teixir relacions més properes a la horitzontalitat que no pas a la jerarquia. Aquesta llibertat relacional és la que sembla constituir-se en aquestes criances, en relació tant al fill/a com a la parella si aquesta existeix. És a dir, la llibertat no es veu com un valor absolut sinó com un valor relatiu, relacional i contextual. Aquesta llibertat relacional es podria vincular amb el concepte de les *llibertats precàries* que Beck i Gernsheim (2003) vinculen a la segona modernitat amb els seus processos d'individualització. Entenen que aquests processos que institucionalitzen socialment l'individualisme han portat a les "llibertats precàries" que s'estan imposant a la vida segons avança la modernitat. Els imperatius d'aquestes llibertat precàries tenen a veure en «pensar, calcular, planificar, ajustar, negociar, definir, revocar (en un món on tot torna a començar constantment des del principi)» (Beck i Gernsheim, 2003:45).

Es fragmenta, en un núvol de possibilitats, allò que es donava per descomptat, fragmentació que porta a dilucidar i a negociar a cada pas que es dona: amb un mateix, amb la parella si existeix i amb tots els altres actors socials. Aquesta precarietat de la llibertat es mostra, també, quan el pit lactant es fa visible públicament i es té que

renegociar i ajustar; calcular i pensar, on, quan i de quina manera es pot mostrar. Sabent sempre que aquesta llibertat pot ser en qualsevol moment revocada per algun desconegut que no trobi bé la seva exposició. Al mateix temps, aquesta llibertat de la lactància que, com hem vist es presenta com a “no pensada ni calculada”, pot definir-se com un “llibertat precària” en el moment en que es renegocia -amb una mateixa, amb els fills/es i els altres- si es segueix donant el pit, si es dóna de la mateixa manera, en com cada mare defineix el terme *a demanda*, etc. Existint, respecta a ella, un càlcul i una planificació que a vegades s’oblida i del que es vol escapar.

Respecte a la llibertat, com en algun moment anterior he exposat, gran part de les meves informants realitzen aquest tipus de criances perquè no volen “nens submisos que aprenguin a obeir”. Aquesta mateixa idea es troba present en els *blogs* èmics d’aquests estils de criances. En aquest aspecte entrem dins de les crítiques envers malcriança i la imposició de la disciplina.

2.2.5. L’autoregulació com a procés per l’autorealització i l’autonomia

La creença èmic en l’autoregulació dels nadons i de les nenes i els nens prové d’aquesta noció sobre la naturalesa dels infants, d’aquesta individualitat originària i única. Amb la noció èmic de l’autoregulació, juntament amb l’establiment d’un codi elaborat de comunicació cap els infants i el potenciament de la presa de decisions dels mateixos a mesura que creixen, es va institucionalitzant l’individualisme en una “modernitat reflexiva”, creant-se l’imaginari de les pròpies “biografies electives”, que poden acabar convertint-se en “biografies del risc”.

La creença en l’autoregulació és que als nadons se’ls hi ha de respectar els *seus propis ritmes* que els fan estar en contacte amb les seves necessitats, expressar-les, ser acompanyats en les mateixes i poc a poc, de forma evolutiva, aniran desenvolupant els processos adaptatius i maduratius relacionats amb el menjar, el son i l’aprenentatge. La major part de les meves informants, en major o menor grau, parlen d’aquesta

autoregulació com a la capacitat que els infants desenvolupa si se li respecten aquests *ritmes interns* i no se'ls força. Com exemple, una mare em deia: “els nens es van autoregulant, tenen els seus propis ritmes i aniran sent cada cop més independents sense necessitat de que els forçis a ser-ho abans d’hora” (Júlia). En el ja citat vídeo de *youtube Compañia para una lactancia prolongada* s’esmenta també l’autoregulació unida als propis ritmes: “porqué respeta los RITMOS de los niños su autoregulación y su capacidad de independizarse cuando esten preparados”. Com em deia una altra mare: “sí que hi ha per una banda la percepció de que si no empentés els fills no seran autònoms, que és una percepció contrària a la que tinc jo. Si li dono el que necessita ella se n’anirà amb una autonomia alegre. No trista com la que he tingut jo. Sinó, estic plena de mama me’n vaig a explorar el món. I clar, és la percepció contrària...” (Júlia).

La idea subjacent en aquesta cita és, justament, que al “estar plena de mama”, plena de l’altre, un/a pot marxar sent ell/a mateixa. Aquesta plenitud de l’altre en tu, recorda tant el *composite site d’accions plurals dels altres* que conformen el parentiu (Strathern, 1992); com el concepte de *mutualitat del ser* (Sahlins, 2011a; 2011b) i el de la *Participació en l’altre* (Bruhl a Sahlins, 2011b). Aquests aspectes no són una dissolució de la identitat al identificar-te amb una altra persona, no és una unificació de la dualitat sinó una unitat dual generadora d’identitat. On, en aquesta generació de l’identitat, s’in-corpora l’altre en tu.

2.2.6. Sentiments ambivalents, deslletaments i producció de l’alteralitat

Com tot procés vital la lactància, fins el deslletament, no és un procés lineal. Passa per diverses fases i produeix sentiments contradictoris. Aquestes fases poden ser diferents per cada dona depenent també de com les interpreti i del context social que l’envolti. Al mateix temps hi ha situacions en la lactància que les mares desconeixen i que es van trobar a mesura que s’endinsen en la seva pràctica. Cada una d’aquestes noves situacions pot fer plantejar un deslletament degut a dubtes en la pròpia pràctica

–“eficàcia” de la lactància-, sentiments d’esgotament, dolor, pressions socials o altres dificultats.

La major part de les mares entrevistades, en un primer embaràs, s’enfrontaven a una situació de desconeixement sobre la lactància *a demanda* i la seva fisiologia. Només tres de les meves informants van ser alletades més enllà de l’any per les pròpies mares. La resta havien alletat de forma pautada un màxim de 6-9 mesos o no havien mai lactat. La manca de referents materns impulsa a certes mares, com hem vist, a cercar informació sobre la lactància a través de les *webs* d’internet o de la literatura mèdica i pedagògica. Altres no creuen necessària aquesta recerca, o bé perquè ja han tingut referents familiars, han conegut experiències d’amigues properes o pensen que la lactància es desenvoluparà sense problemes o interferències. Quan algunes d’aquestes mares, que volen alletar, es troben en situacions que no acaben de entendre o consells per deslletar, poden recórrer a grups de lactància o a informacions que contrastin els consells rebuts per l’entorn familiar, social o mèdic. També, com he mencionat abans, en una segona maternitat i si l’experiència no ha anat com es desitjava o s’esperava es recorre també aquests grups per aconseguir un alletament “més reeixit”.

Una part considerable de les meves informants tenien clar que volien donar el pit però no es plantejaven una edat de deslletament. Algunes d’elles m’havien explicat que si els haguessin dit que alletarien durant anys no s’ho haurien cregut. A mesura que les mares es van endinsant en aquests estils de criança, i creant les seves xarxes, descobreixen que l’ideal de deslletament és el que es considera com “espontani” o “natural”. És a dir, aquell en que el fill/a deixa, per si sol/a, de lactar. No totes les mares, però, en un primer fill/a cerquen xarxes afins als seus estils de criança. Es plantegen el deslletament quan “fan balança” i aquest ja no els compensa, que pot ser entre els dos anys i mig o tres. En aquests casos, es busca informació o referents per deslletar d’una forma que sigui suau i no brusca. Siguin mares que han cercat grups de suport a la lactància o mares que no ho han fet, el deslletament marca el final definitiu d’una etapa de vinculació especial amb el fill o filla. El deslletament es presenta com un moment de vital importància en la vida de l’infant i de la mare i en la seva relació.

Com fer aquest deslletament, o el fet d'esperar a que l'infant el faci sol, es planteja com una decisió important que sol generar dubtes i tensions.

Dins de les nocions èmics es poden distingir dos tipus de deslletament: 1) el deslletament *forçós* per causes externes a la mare; 2) el deslletament *voluntari*. El primer fa referència a aquells deslletaments no desitjats que es produeixen per causes externes com: medicalització de la mare; malalties greus de la mare o el nadó/infant; accidents; situacions d'emergència; separació no voluntària, *et alter*. Dins del deslletament *voluntari* existeix aquell que es *dirigit* per la voluntat de la mare o el que ho és per l'infant. Quan el deslletament *voluntari* és dirigit per la mare es distingeix entre el deslletament *brusc* –d'un dia per l'altre- i el deslletament *gradual*. En cas de que no s'arribi a l'ideal del deslletament espontani, aquell que es considera com la segona millor opció –i igualment vàlida- és el deslletament *gradual*.

El deslletament es comença a plantejar, en molts casos, a partir de que el temps passa i el nen o la nena segueix alletant-se sense que hi hagi indicadors de que aquest deslletament espontani es produirà aviat. Només en 6 casos les mares em van dir que el seu fill/a havia deixat de lactar de forma voluntària, en edats compreses entre els 4 anys i els 7. Una de les mares que em va comentar que la seva filla s'havia deslletat per voluntat pròpia, m'explicava, un any abans, els seus dubtes respecte el deslletament espontani. Em deia que no tenia clar que aquest es produís realment. Que la seva filla, amb 6 anys, seguia lactant sense indicadors de voler deixar de fer-ho. Em deia que creia que, de forma conscient o no, expressada o callada, totes les mares feien diferents actuacions per anar provocant el deslletament en un moment determinat. Actuacions com dissuadir de prendre algunes preses que el nen o la nena desitges, dormir d'esquenes al fill/a per dificultar l'accés al pit, deixar de donar el pit en espais públics, entre altres.

La gran part de les meves informants van fer deslletaments *voluntaris graduals* que també s'anomenen "negociats". Aquest terme èmic s'utilitza amb la idea d'una hipotètica negociació entre l'infant i la mare per abandonar la lactància. No obstant, és podria considerar un eufemisme per dirigir un deslletament a voluntat de la mare que sigui progressiu i el més suau possible. Hi ha moltes diverses maneres

d'afrontar aquests deslletaments que es produeixen, generalment, després d'un període de reflexió matern. Al mateix temps, *La Lliga de la Llet* i altres grups de lactància editen materials amb consells per poder fer aquest tipus de deslletaments. Es sol recomanar que no s'ofereixi el pit però tampoc es denegui; que enlloc de denegar directament les preses es distregui a l'infant quan es preveu que en demanarà; que es substitueixi la lactància per aliments; en els casos en que el nen o la nena ja ho entengui que se li proposi aplaçar la presa demanada a un altre moment; que es negociï la durada de la mateixa i sigui més curta, etc. Algunes mares, amb infants més grans dels dos anys, els hi ha anunciat un final del deslletament dins un temps determinat: el primer dia de l'escola, el mateix dia o el dia següent de l'aniversari del nen/a o un dia determinat en el calendari escollit entre els dos, com exemples.

A part d'aquests deslletaments, quatre de les meves informants van deslletar d'un dia per l'altre. En general el deslletament s'han produït degut a l'existència d'un altre embaràs. El fet que sigui físicament dolorós, per la gran majoria de les mares, donar el pit estant embarassada ha fet que es decidís deslletar. Algunes d'elles creuen que ho van fer de forma brusca, informant als infants –que tenien entre dos i tres anys- de que ja no lactarien més, que aquella era l'última presa, o negant-lis en un moment determinat l'accés al pit o forçant una separació enviant a l'infant a passar uns dies amb els avis. Pensant en retrospectiva, les mares em deien que no es sentien satisfetes de com ho havien fet ja que consideraven que havia estat realitzat de forma brusca. Aquesta brusquedat es podia entendre, sovint, com una falta de respecte al fill o filla i/o una possible causa de traumes posteriors. Traumes que estarien causats perquè el fill/a s'hauria sentit rebutjat emocional i físicament per la mare.

A part del deslletament integral, hi ha mares que realitzen un primer deslletament nocturn i segueixen amb la lactància durant el dia. O a l'inversa, només donen el pit durant la nit. El fet de que molts infants lactants s'adormin al pit pot provocar tant una com l'altra situació. L'esgotament d'adormir-lo al pit i/o les vegades que pot demanar-lo per les nits i la mare es desperta –o bé perquè no dorm amb l'infant o perquè té un son lleuger- poden causar la decisió de deslletar per tal de poder dormir i descansar millor. Es busquen altres estratègies per adormir-lo i, si el

nen/a ja ho pot entendre, s'explica que ja no es donarà el pit però que la mare –o el pare- es quedarà al seu costat fins que s'adormi, se li llegirà un conte, se l'abraçarà, etc. En els casos en que es deslleta de dia i només es dóna el pit per dormir es sol fer justament perquè es valora més la comoditat de que s'adormi ràpidament al pit que la incomoditat de buscar altres estratègies que porten més temps. En els dos casos es valora, lícitament, la pròpia comoditat o el que en aquells moments més convingui mirant de no causar un perjudici al fill/a. Com em deia una mare “una fa balanç” i depenent del balanç, decideix, o seguir o deslletar de forma íntegra o parcial, en les tomes de la nit o les del dia.

Cal tenir en compte, per la fisiologia del pit explicada en la *Introducció* que, la quantitat de llet que es produeix depèn de la seva extracció. Com més llet s'extreu més llet es genera. En certs moments de la lactància apareixen el que s'anomena les *crisis d'alletament*. A mesura que el nadó es va fent gran i necessita més llet, hi ha moments en que comença a demanar més del que solia fer-ho durant un període determinat de temps fins que s'ajusta la *producció* a la *demanda*. Aquestes crisis van passant de forma recurrent al llarg de la lactància. En la primera que apareix, la mare pot dubtar de que el nadó es quedi en gana, de que la seva llet no l'alimenti prou i es pot plantejar introduir la lactància de fórmula o deslletar. Les *crisis de creixement*, a vegades, també es viuen com un *retrocés*. La idea de moltes mares es que el nadó cada cop lactarà menys o, com a mínim, no ho farà encara més. No obstant, per la pròpia fisiologia del pit, això no és exactament així.

Amb dos i tres anys els infants no lacten, òbviament, tan constantment com els nadons. Solen fer poques preses al dia, entre tres o quatre. En períodes de més nerviosisme o estrés poden lactar més. No obstant, també cap els dos o tres anys hi ha infants que, de sobte, comencen a demanar més el pit ja sigui durant el dia o la nit. Les mares, que s'havien acostumat a un demanda més baixa i que potser començaven a esperar un deslletament pròxim del fill/a, poden interpretar aquest fet com un *reenganxe* al pit, com un *retrocés*. La necessitat de la mare de separació pot entrar en conflicte amb l'exigència d'alletament de l'infant i plantejar-se, per tant, un

deslletament *gradual*. Aquesta *crisi de lactància*, òbviament no és exacte i pot produir-se abans o després d'aquesta edat. La lactància no té, com deia, una progressió lineal.

La Valentina m'explicava que cap els tres anys del seu fill aquest havia començat a demanar més el pit. Es va plantejar el deslletament. Va tenir por que aquesta més alta demanda és convertís en quelcom habitual i no fos quelcom passatger. Va parlar amb una assessora de lactància que li va dir que aquest augment era normal i que deixaria de fer-ho passat un temps. La Valentina va decidir esperar i, al veure que la demanda del seu fill baixava, va continuar amb la lactància fins que el seu fill, paulatinament, va deixar de lactar amb quatre anys i mig. No obstant, hi ha mares que decideixen, en un moment determinat, no esperar. En aquesta decisió a vegades influeix el que s'anomena *l'agitació de la lactància*. Aquest concepte èmic naturalitza els possibles sentiments de rebuig físic que pot experimentar una mare, en un cert moment, al donar el pit al seu infant, sent una de les explicacions que es prenen per plantejar-se un deslletament sense sentiments de culpa. Com exemple d'aquestes interpretacions normalitzades dels sentiments de rebuig, trobem el següent *post*, "la agitación del amamantamiento la experta nos ayuda", extret del *Blog Una madre como tu. La Orquídea dichosa*. En el *post* es recorre a l'entrevista amb una assessora de lactància, una persona a la que se li atribueix la categoria d'experta, que explica en què es basa aquesta agitació i que conclou l'entrevista dient que:

«Hay veces en que debido a la agitación se vuelve necesario el destete y **la mamá no debería sentirse mal por ello**. De hecho, una lactancia con una fuerte agitación en TODAS las tomas se convierte en un suplicio para la mamá y también para el niño que se siente rechazado sin entender nada; en casos así es mejor un **destete gradual y negociado** que una lactancia tan negativa»¹²⁹

¹²⁹ extret de <http://www.laorquideadichosa.com/2013/02/la-agitacion-del-amamantamiento-la-experta-nos-ayuda.html>, accés 23/3/2014. La negreta és del text

Dins d'aquestes criances existeixen mecanismes per regular els sentiments que es poden viure com negatius, normalitzant-los també a un nivell del discurs del cos, ja que l'agitament es defineix com un rebuig físic, una espècie de "rampa", que no nega l'amor matern. Aquesta *agitació* física, que desitja apartat del pit al fill/a que lacta a vegades de forma brusca, pot fer aparèixer sentiments de culpa tot i que la mare no l'acabi apartat com desitjaria fer-ho. Aquests sentiments de culpa s'elaboren a partir d'identificar l'agitació com a un rebuig físic i puntual en el moment d'alletar i no com un rebuig emocional i perpetu cap el nadó o l'infant. Poder separar aquest dos tipus de rebuig –físic i emocional- sense assimilar-los, així com donar-li un nom, permet normalitzar-los gestionant millor les emocions de culpa que poden emergir.

Una altra forma, o estratègia èmic de naturalitzar-los, és entendre l'anomenada *agitació de la lactància* com el moment previst per la natura per realitzar un deslletament. Entendre'ls com un mecanisme natural que envia la senyal al cos de que el deslletament ha de tindre lloc. En aquest sentit, la Sofia em parlava de com va viure l'*agitació de la lactància*. En el seu cas li va aparèixer en el moment en que va tenir una altra filla i de sobte, per la gran, va sentir "una cosa espantosa, sentí un rechazo absoluto y visceral por C. y me hizo una agitación del amamantamiento". Explicava que era molt dur gestionar aquells sentiments perquè de sobte sentia aquell rebuig físic al donar-li al pit a la que era "la seva nena estimada". M'explicava que era una sensació horrible, de tenir ganes de fer-la fora del pit quan mamava. Aquest rebuig venia definit com "quelcom animal", com una "agressividad en estado puro, de sacarla y estamparla contra la pared", que augmenta en intensitat.

Degut a que li sabia greu deslletar-la, no volia que es sentís rebutjada i desplaçada per la seva germana nounada, va aguantar aquesta agitació durant tres anys, fins que la seva filla va deslletar-se amb cinc. Per gestionar-ho millor, per exemple, li pautava a la seva filla el temps al pit, comptant fins a deu. Em deia que tot i que entenia les seves sensacions de rebuig físic des de la racionalitat –com una *agitació de la lactància*- des de la vessant emocional era molt dur afrontar-ho. Amb el temps va arribar a la conclusió de que el *tàndem* –el que li havia provocat l'agitació- no era *natural* sinó cultural, ja que cap espècie mamífer el realitza. La *agitació*, per tant,

entrava a ser un mecanisme que promovia el deslletament. Una altra naturalització d'alguna altra mare és el fet de posar com exemple que altres espècies de mamífers deslleten als cadells, rebutjant-los físicament quan van a alletar, com les gates o les gosses. *L'agitació de l'alletament* també es pot interpretar per algunes mares en aquests termes.

Altres mares es plantegen deslletar, com deia, a mesura que l'infant creix i segueix amb la lactància. És en aquest moments que sorgeixen o augmenten els dubtes d'algunes informants sobre seguir alletant. Els dubtes sobre quan deslletar es poden unir amb les pressions socials centrades en que el nen/a està "massa enganxat" a la mare. En el transcurs d'una entrevista va sorgir el tema del deslletament i la meva informant em va dir que ella creia que estava arribant a aquest punt i per les següents motivacions: "està com depenent massa (...) es que jo estic en el punt en que estic fent el canvi. Jo no estic agobiada de donar teta, tampoc. A mi em continua agradant però és que ho estic veient més per ell, saps?. Perquè potser... estic veient que li està fent mal prendre massa. No sé si prendre massa és dolent o què... però fins el punt que no vol estar amb el seu pare o ningú, que arribo a casa de que el vaig a buscar i és que no em deixa ni dinar perquè vol la teta. I no li dono fins que acabo de dinar. Jo crec que és important que ell aprengui a saber esperar".

Expressava que era "com una contradicció" entre voler seguir donant el pit i voler, alhora, deixar-ho. També creia que, als 19 mesos que el seu fill tenia, l'alletament tampoc pot ser *a demanda* perquè les necessitats canvien. Tan les del nen com les de la mare. Per ella hi havia tot un progrés i "les necessitats del principi no són les d'ara, no pot ser a cada hora per molt que ell volgués. Els nadons es fan nens, es fan més autònoms. Han d'aprendre a gestionar les seves frustracions, han d'aprendre a esperar. Sinó, s'acostumarà a tenir sempre el que vulgui quan vulgui i la vida no és així. Crec que això també és educació". L'existència de la noció d'una progressió entre la relació del nadó i el pit de la mare, i de les recíproques i diferents necessitats, ens remet a la lactància com a procés i a vegades, com a possible conflicte. En les seves paraules: "no és el mateix abans que ara, quan es donava de forma exclusiva i *a demanda*. S'ha de donar un lloc a la separació de la mare i el fill. Hi ha coses que s'han

de gestionar a partir d'un cert moment. Les necessitats són diferents, és una altra etapa". Ell -també em deia la informant- ha de saber que "la teta és de la mama".

L'infant s'havia de fer conscient de les necessitats de la mare -que no sempre li pot o li vol donar el pit quan ell ho demana-. Fer-se conscient d'aquesta diferència per fer-se conscient de la seva existència separada, de que la mare també existeix. Posar un límit per marcar l'existència de dues consciències diferents, per establir una frontera entre on acaba un i comença l'altre. El límit, la separació, com a principi de creació de l'alteralitat i la identitat. El límit desfaria la confusió, demarcant les diferents categories de mare i fill/a. A través del procés, en aquest cas d'alletar, hi ha una transformació per convertir el nadó, més tard o més d'hora, en un ésser autònom, separat. En aquest sentit la lactància, i en especial el deslletament, es podria interpretar com un ritual de pas, entès com a procés de transformació. El deslletament, quan el fa la mare, sol ser, com hem vist progressiu i encara que sigui per una part desitjat, viscut com una espècie de dol per una etapa que ja ha passat i que no tornarà. El desig ambivalent de deslletar al fill/a per part de la mare es podria interpretar com la necessitat que aquesta començar a tenir de posar un cert distanciament-separació entre el fill/a i ella, en un vincle exclusiu que es viu com satisfactori, però no obstant això –o precisament per això- també com absorbent i esgotador.

En paraules d'una mare: "Se'm queien les llàgrimes donant-li el pit l'últim dia. És trist però després li veus la part positiva. Em vaig recuperar fàcilment de la tristesa, en qüestió de dies. Un dia, quan ja no tenia llet vaig sentir la sensació de que se m'inflaven els pits i em vaig emocionar, vaig tenir una sensació de nostàlgia". El deslletament es viu com posar fi al vincle físic de la lactància, un dels primers vincles viscuts amb el fill/a, però no als seus efectes i al mateix temps es lliga a una etapa – més o menys llarga- el final de la qual la pot marcar la mare, el fill/a o causes externes. Etapa on el vincle més fort –que no per això l'únic- era la lactància. Obre, al mateix temps, noves etapes "on el vincle es pot fer d'altres maneres". El canvi en les interpretacions de les necessitats –i la seva vivència- (de)marca els canvis d'etapes. En cada etapa de la criança, diferents necessitats, diferents vincles, diferents formes

d'(inter)relacionar-se i de viure i interpretar la necessitat, el vincle i la interrelació, tot i que es puguin mantenir o conservar els efectes dels vincles anteriors. Els vincles canvien en funció de les necessitats mútues que es vivencien en la relació i en funció de com aquestes s'interpreten. I el que es manté, la constant, el que ho engloba, és el vincle de parentiu.

2.5. Control social, control corporal, disciplina i les crítiques a la “mal criança”

Com deia en el marc teòric, tota la medicalització que ha sofert la lactància es podria analitzar com a diferents aspectes d'un control social sobre el cos. Una forma de disciplinar els cossos de la mare i el nadó regulant el seu contacte en base a pautes “racionals” i organitzatives que Narotzky (1995) veia extretes d'una organització científica del treball aplicada a la maternitat. Racionalització producte del procés d'industrialització capitalista. Pautar la lactància a temps i espais concrets –com es demana des de diferents instàncies mèdiques i socials a les mares- seria la manera de fer que un cos aprengués a esperar. Un cos que pot ser tant el del nadó que plora, com el de la mare que l'escolta i desitja parar el plor. Saltar-se aquesta disciplina seria malcriar un nadó que aprendria “que pot rebre allò que demana quan ho demana”. De fet, una de les crítiques a les que les mares s'enfronten amb les seves lactàncies *a demanda* és que el fill o filla s'acostumarà “a tenir el que vol quan ho vol”. Disciplinar un cos amb l'espera implica, des de les crítiques, saber que hi ha una autoritat que decideix quan li serà concedit el que exigeix. La demanda del nadó s'interpreta, des de les crítiques, a vegades com a caprici mentre que per les defenses es sol interpretar com a necessitat.

En aquest sentit, es recorre a una frase de Odent (1990) que diu, a grans trets, que quan a un nadó se'l deixa plorar i cridar sol i s'adona que no serà atès, rep la seva primera lliçó de submissió. És en aquesta direcció en la de no voler “sotmetre” als fills i les filles través de la indiferència, a través de desoir les seves

demandes/necessitats, la raó per les quals les meves informants diuen que calmant el seu plor el que volen fer és no tenir fills/es que aprenguin a obeir. Deixar plorar a un nadó de forma sistemàtica i com a mètode educatiu es percep com un tipus d'educació conductivista que veu la naturalesa de l'infant com a manipuladora i egocèntrica. Naturalesa que s'ha de dominar i sotmetre a l'autoritat dins una relació jeràrquica entre progenitors-fills/es on el nen/a perd, en la visió èmic, la dignitat.

En altres moments, algunes mares si que veuen la necessitat de denegar algunes preses, en moments determinats i quan l'infant és més gran, per tal de que el fill o la filla entengui que ella també té necessitats i que no sempre pot estar a la seva "complerta disposició", com també ja he esmentat. La negació de la presa, de nou, es converteix en una eina disciplinària de l'espera i, alhora, en un reconeixement de l'alteralitat. Per altra part, la lactància materna, a diferència de l'artificial, escapa al control en allò que es pot mesurar, quantificar i sotmetre a *controls de qualitat*. La seva *eficàcia* es basa en el control del pes del nadó a partir de percentils normativitzats. El control del pes del nadó es podria interpretar, també, com una forma de biopoder. Durant els controls pediàtrics periòdics del primer any de vida, les pressions més recurrents a les que s'enfronten les mares lactants són les que tenen a veure amb els casos dels nadons que no estan dins la mitja, o la Norma, en les corbes de pes en base a uns percentils estandaritzats.

Aquestes corbes recullen el pes que ha d'anar guanyant un nadó cada setmana durant el primer mes i posteriorment cada mes, en base a una mitja i uns percentils en relació a ella. La interpretació de les corbes de pes rep crítiques per part de pediatres com González (2006) i de llevadores de grups de lactància. Una d'elles és que els nadons que estan per sobre o per sota de la mitja són tant normals com els que estan en la mitja. Una altra crítica, per part de les llevadores dels grups de lactància, és que el pes no ho és tot, ni ho vol dir tot, i que hi ha altres factors importants com el desenvolupament motriu. En una de les sessions amb el grup *Alba*, la llevadora que dirigeix el grup va dir: "Es más importante el desarrollo psico-motriz, más que engordar, y cada niño tiene su ritmo. Los bebés muy gordos suelen engordar muy poco. En el embarazo no controlan lo que comen y la madre es la nutridora

intrauterina, cuando salen su metabolismo es diferente al de la madre e irán rebajando hasta llegar a su percentil. Hay muchas variables a tener en cuenta antes que decir que no gana peso”.

No obstant, moltes mares els nadons de les quals estan per sota de la mitja reben pressions per donar suplementes als seus fills o filles amb llet de fórmula. En una altra sessió del grup *Alba* una mare comentava: “el pediatra me dijo que lo de *a demanda* era teórico. Estuve dos meses peleando con el biberón. Pensaba que era por hambre y le quería enchufar el biberón y ella empezaba a llorar en cuanto lo veía. Al final era yo la que insistía por si se quedaba con hambre. Cuando le quité el biberón fue la liberación de mi vida. Según el pediatra ganaba poco peso, pero según las tablas de la OMS para niños lactantes estaba en lo normal”. Una observació que feia una altra llevadora en el seu grup de suport a la lactància era que molts pediatres veuen enseguida una patologia en tot ja que: “els pediatres saben de patologies, no de salut”.

Crec que una pregunta pertinent seria si el control del pes en base a una Norma, entesa en el sentit coaccionant de Foucault (1982), es podria interpretar com un control sobre el cos del nadó i envers la conducta de la mare respecte el mateix. Altres interferències mèdiques en la lactància es duen a terme quan es comença amb la introducció de l'alimentació complementària. A partir dels sis mesos, a vegades dels quatre, les mares reben, en els controls pediàtrics, les pautes per anar introduint, un a un, els altres aliments. Aquestes pautes poden canviar depenent dels ambulatoris. Una de les recomanacions que s'hauria de fer per les mares que volen seguir alletant és que la alimentació complementària no substitueixi cap presa, oferint primer el pit. No obstant, molts cops es recomana anar traient les tomes del fill/a: “me dijo que le fuera sacando las tomas pero yo pasé de todo” (mare en una sessió del grup *Alba*). Les pautes que es donen marquen també uns horaris d'administració, unes quantitats i una determinada manera d'administrar-ho (triturat, liquat,..). Existint, doncs, un procés de medicalització en la introducció de l'alimentació complementària.

Hi ha moltes mares que en la introducció d'aquesta alimentació complementària segueixen la filosofia d'oferir l'aliment –molts cops el que ella mateixa menja- i si el o la filla no el vol, tornar-ho a provar en un altre moment sense insistir ni

obligar (*Baby Led Weaning*). La idea darrera d'aquest mètode és, un altre cop, respectar els ritmes propis dels nadons. Segueixen les recomanacions de pediatres o llevadores pro-lactància que contempen la introducció de la resta d'aliments des d'altres vessants. Per la llevadora del grup de lactància del districte de Sants-Monjuic, el menjar no s'ha de veure com una lluita de poder, un conflicte o una rivalitat. Parlant amb una mare, que estava preocupada perquè el seu fill no menjava segons les pautes que li havien donat, i tenia por que es poses malalt per manca d'algun nutrient, ella li va respondre: "pero ahora está sano, ¿no?". Sí, va contestar la mare. "Entonces, ¿por qué preocuparse?. La preocupación está muy ligada a la maternidad. Siempre digo que nos hemos de ocupar, no de pre-ocupar, de ocuparnos antes de tiempo" (conversa al grup del CAP del Districte de Sants-Montjuïc). Amb aquestes paraules la seva pretensió era despreocupar a la mare per no poder fer encaixar al seu fill en les pautes i normes pediàtriques rebudes, alhora que volia desculpabilitzar-la per no aconseguir-ho. Hi ha moltes mares lactants, en definitiva, que no fan cas d'aquestes pautes biomèdiques. Ni en relació a l'edat d'introducció, ni en relació als horaris pautats, les quantitats, l'ordre dels aliments o la forma d'introduir-ho. La recopilació i anàlisi d'informació d'altres maneres d'enfocar la introducció de la resta d'aliments és un suport, molt sovint, per exercir una agència respecte a les pautes d'alimentació dels seus fills i filles fugint de normes pediàtriques estandaritzades.

Altres interferències mèdiques a la lactància emergeixen quan apareixen dificultats en la lactància. Episodis de mastitis, èczemes o estries al mugró porten a alguns pediatres a desaconsellar la lactància. La mastitis és una inflamació de les glàndules mamàries provocada per una obstrucció en els conductes galactòfors causada per alteracions de les bactèries. Des d'algunes instàncies mèdiques i associacions pro-lactància es recomana justament seguir alletant per alleugerir l'obstrucció. No obstant, el fet que hi hagi mares que, amb mastitis greus se'ls hi recepti medicació, fa que altres professionals amb els que es troben els hi recomanin no alletar. En aquest sentit, molt medicaments que es recomanen en aquests casos són compatibles amb la lactància però hi ha professionals que ho desconeixen.

M'explicava una mare que ella, en una visita a urgències a causa d'una mastitis, va acabar trucant a una llevadora amiga seva perquè parlés amb el professional que l'atenia i mirés a la web *e-lactancia* la compatibilitat amb la medicació receptava o l'alternativa a la mateixa. Com a dada interessant, una de les mares que havia compartit la lactància amb amigues m'explicava que el seu fill xuclava tant fort del pit que, a vegades, aquestes amigues li demanaven si se'l podien posar en el seu per tal de que, al lactar amb tanta força, els hi desobstruís algun conducte làctic abans de que es fes una mastitis. "Mi hijo –em deia rient- era el desatascador".

En altres casos, la manca d'informació actualitzada per part de professionals mèdics que estan en contacte amb la lactància –o amb mares lactants- pot desmotivar seguir endavant amb la mateixa. Recordo quan jo estava en el postpart a l'hospital. Vaig coincidir amb una mare que havia fet amb mi el curs de preparació al part. Com que la seva filla no s'enganxava bé al pit degut a una mala posició, li va ocasionar una forta ferida al mugró. La ferida sagnada i en sortia pus. Ella, que li feia molt mal donar aquell pit, va preguntar si podia donar-ne només un dels dos fins que se li curés l'èczema. Li van dir que "o donava els dos o no en donava cap". Degut al dolor va decidir no donar-ne cap i, davant la seva entenedora decisió, es va sentir alhora acusada de no ser bona mare al no "saber" aguantar el dolor. Ella, que havia desitjat alletar, posteriorment em va explicar de que es va assabentar que podria haver donat, perfectament, un sol dels dos pits. De fet, una de les meves informants, a la seva primera filla la va alletar només d'un sol pit. El fet de que en aquest hospital, en els grups de preparació al part es faci molta incidència en la lactància i que posteriorment, en la sala de puerperi, no totes les professionals estiguin informades es presenta com una contradicció en els protocols mèdics i en la promoció de la lactància.

La medicalització, al mateix temps, denota una desconfiança envers les capacitats de la mare i, per tant, la necessitat de la seva tutorització. Existint, al mateix temps, una desconfiança sobre els processos biològics. La tecnologia moderna s'hipervaloritza generant una determinada, que no única, científicació de la maternitat. Es podria interpretar, simbòlicament, com l'intent de dominar la "Natura" a través de la tècnica, tornant a entrar en la divisió dual i oposada del *Grand Partage*

de Descola (2005) i Latour (1994). Tanmateix, cal tenir present, que el model de la *criança natural*, tot i que presentin idees diferents i fins i tot contraposades, també és un model produït per especialistes emmarcats en diferents disciplines científiques (ciències de la salut, biologia, pediatria, psicologia,...) que controlen i transmeten els sabers a partir de diversos mecanismes d'autoritat. No obstant, el paper atorgat a la mare és diferent, essent més actiu i participatiu. Al mateix temps, i com hem vist en altres apartats, les mares també re-elaboren aquests coneixements descartant i re-elaborant aquells que els hi arriben de diferents fonts i que més s'adapten a les seves circumstàncies, experiències i percepcions. Creant maternitats *bricoulers*.

Una mare m'explicava que quan el seu pediatra li insistia en que deslletés ella li contestava que: "ja es destetarà sol" o "és bo per la seva salut". En un ocasió, ell li va replicar: "no t'estic parlant d'això, t'estic parlant de que ha d'aprendre que no ho pot tenir tot sempre que ho vulgui. Ha d'aprendre els límits i els límits comencen amb això". M'ho deia –m'explicava- "com si ens estiguessin jugant moltes coses". En aquest cas, la recomanació mèdica de deslletar torna a la idea de la malcriança i la necessitat d'imposar límits externs. Contràriament a les nocions èmics, no es creu, en aquestes crítiques, que el nen/a es vagi "regulant" a mesura que creix i, per tant, certs límits s'han d'imposar des de fora per tal d'assolir fites en autonomia, socialització i disciplina. Davant les crítiques s'esgrimeix, per una part, les recomanacions de l'OMS ja que la ciència, a la nostra societat, és la que valida el saber. També, davant de familiars o amics que insisteixen en el deslletament s'utilitza, encara que no sigui veritat, la frase de "és el que em diu el/la meu/meva pediatre", per tal de, recorrent a la veu d'un expert, fer callar les crítiques. Per tant, hi ha un ús estratègic d'aquestes afirmacions, que les validen i legitimen científicament en les seves criances, davant dels altres.

En relació a l'antihedonisme en la criança trobem el rebuig de poder experimentar plaer criant. Alhora, percebre la lactància com a obscena ens remet als diferents lligams entre lactància i sexualitat. Per Lozano (2000), existeix una perspectiva –que no única ni total- on la dona és passió per la seva pròpia naturalesa. Aquesta característica la converteix en un ésser perillós i "incapaç d'esmenar-se des de

l'**interior**, de manera que necessita que se la disciplina des de l'**exterior** per qui és el model de la raó, és a dir, per l'Home" (Lozano, 2000:131. La negreta és meva). A part de la recurrent divisió entre interior/exterior, la possible associació de la lactància i la sexualitat i la incapacitat de la dona d'autodisciplinar-se portarien a que hagués de ser disciplinada des de "fora" a través de límits imposats com a consells de puericultura. Per l'autora, a partir d'aquesta possibilitat de disciplinar la naturalesa de la dona per part de l'Home es proposen dues identitats femenines: "la que defineix a la dona indomesticada com a passió, i la que la reordena en el model del comportament domèstic: l'amant i la mare" (Lozano 2000:131). L'amant com aquella que restringeix la seva sexualitat a les relacions amb el marit i la mare que es presenta com "asexual", sense cap mena de líbido materna. No obstant, la possibilitat de la "mare sexual" tornaria a trencar aquest ordre divisor, en aquest cas entre dona (sexual) i mare (asexual), com a continuació veure'm.

2.4. Lactància, plaer i sexualitat: les crítiques a la obscenitat o la sexualització de l'acte

El pit té múltiples simbolismes associats a ell, històrica i culturalment construïts. El fet que s'hagi convertit en un símbol eròtic a Occident, pot crear també confusió quan s'alleta a un infant per la seva possible vinculació a una concepció particular i restreta de la sexualitat vinculada a un acte coital entre home-dona. Per tant s'estableix un tabú respecte a aquesta pràctica, especialment si es desenvolupa i es mostra a l'anomenat espai públic, com he exposat anteriorment. Existeixen les ja esmentades ambigüitats de categories entre el "pit eròtic" -i com objecte sexual de l'home- i el "pit nutrici", que en un cert moment també genera una confusió i un rebuig social. El "pit eròtic", associat a la dona i el "pit nutrici", associat a la mare. Per Yalom (1997), aquesta distinció comença a Occident en la societat renaixentista amb la distinció de dues classes de pits, els compactes de la aristocràcia –per delit de l'home- i els plens de llet de les classes baixes, "propietat de les dones que alimentaven als seus fills i als dels seus senyors" (Yalom, 1997:93). Existiria, en els inicis de la categoria, una

idea de distinció de classe social –i de poder- associada a aquesta distinció entre els dos tipus de pit.

Segons llevadores i informants, hi ha pares que es senten apartats de l'accés sexual cap a la dona degut a la lactància. Una mare em va comentar que el seu company li deia, mig en broma, mentre ella donava el pit, “¡Ala, venga, ella –la filla- poniéndose morada y yo a dos velas!”, o un acudit significatiu com: “els pits estan fets pels nadons però perquè els disfrutin els pares”. Ambdós comentaris ens poden donar una visió d'aquesta posició ambigua del pit, sobretot quan ja ha passat el temps considerat normal d'alletament. Des dels postulats èmics hi ha diferents interpretacions sobre la relació entre lactància i sexualitat. Per algunes mares la lactància i la sexualitat no tenen res a veure i la seva vinculació és deu, per elles, a una sexualització social de l'acte producte d'una societat hipersexualitzada. Per elles, els pits nutricis i els pits eròtics són dues categories diferenciades i rebutgen la seva “assimilació” en un mateix acte. Alletar els hi pot produir plaer i satisfacció però no s'associa a la sexualitat ni es registra dins la gama de la sensualitat i/o l'erotisme, del plaer sexual.

Hi ha també mares que, degut a haver experimentat un plaer que registren com a sexual –o casi sexual- durant la lactància, o bé perquè els fills/es comencen a jugar amb els seus pits, senten malestar i es plantegen deslletar. En aquest aspecte, es podria pensar si es veu -que no vol dir que ho sigui- de forma no expressada conscientment, una sexualitat incestuosa en la relació amb el nadó a partir d'un cert moment. El malestar, per tant, es deu tant a experimentar sensacions que es registren al plaer sexual experimentat amb el coit, com al fet d'atribuir al fill/a, a partir d'una edat, una intenció sexual que no té perquè ser-ne conscient i que genera incomoditat a les mares. Una mare, que havia patit abusos sexuals durant la seva infància, em parlava sobre aquest fet. Em narrava de la següent manera l'actitud seu fill de 3 anys quan ella alletava al germà recent nascut:

«Al meu també li agradaria (prendre el pit), quan veu la nena i tal... però no li deixo. (...) A mi se'm removien masses coses dintre, em mirava amb una mirada

molt rara i feia així amb la llengua “ahhh,…” no sé, ho veia com massa... que es barrejava,... sexual i ... llavors era com “no” i encara ara eh? i això que fa dos anys i mig que està destetat i encara demana. Penso que ha anat bé (el deslletament unilateral per part d’ella) però potser s’ha traumatitzat¹³⁰».

Reflexionant amb ella sobre els simbolismes del pits, ella em deia que l’ambigüitat que té el pit, erotitzat i tapat, creava aquestes ambigüitats que es barrejaven amb l’incest. La seva atribució a la intencionalitat sexual del fill s’ha de contextualitzar amb la seva vivència d’abús sexual a la infància i el fet que, per tant, “se li remoguessin masses coses per dins”. També crec necessari esmentar que, a l’inversa, altres dues dones que m’han explicat que van patir abusos sexuals durant l’infantesa o adolescència per part de familiars, no han sentit, o no han expressat, aquesta incomoditat quan el fill/a li tocava els pits. Donant-li un altre significat tant a l’actitud del fill/a com a les pròpies sensacions. No obstant, altres mares que no han patit aquest abús, o almenys no l’han expressat, també han mostrat aquesta “incomoditat” i “malestar” amb els propis fills i filles, independent del seu sexe. Una mare em va comentar que es sentia incòmode quan la seva filla d’un any li tocava els pits, “d’una manera estranya, saps?”. En la mesura que el nadó es va convertint en gran se li atribueix més consciència de l’acte i una intencionalitat més “adulta” en relació a la corporalitat i la sexualitat.

El deslletament imposaria uns límits en clau de prohibició d’incest que crearien l’alteritat. Apareix la necessitat del límit per no legitimar un incest, apareix així la prohibició. Altres vegades, la menció a l’incest sí que ve expressament citada, especialment criticant als que hi veuen un lligam sexual coital entre lactància, plaer i sexualitat. Com em deia una mare en un congrés organitzat per FEDALMA: “és que els que critiquen que podem sentir plaer sexual alletant és perquè ho veuen com un incest”. Per altra part, algunes mares, al·ludint a la gelosia que un infant deslletat pot tenir del germà petit que alleta comentaven, rient: “es que es como ponerle los cuernos”. Una clara i explícita al·lusió sexual. Enfront a una visió que veu una anòmala

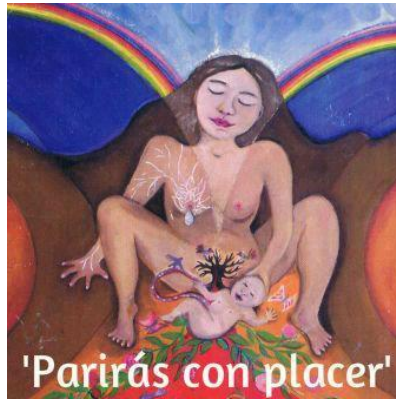
¹³⁰ Es referiex al fet d’haver-lo deslletat

relació entre sexualitat i lactància, existeixen discursos èmic que lliguen la lactància materna a la sexualitat femenina i als seus cicles sexuals, degut a la presència de l'oxitocina, hormona també present en el part i en el coit. El fet que estigui present en el coit, especialment en l'orgasme –és un dels motius pels quals s'anomena “hormona de l'amor-, porta a que tant el part com la lactància siguin assimilats també com a “actes sexuals”. La visió del part com a “acte sexual” està present en una part minoritària de les meves informants –unes 6 mares- i més present en la literatura èmic. En el cas de les meves informants elles feien una referència explícita a que parir era un acte sexual. Aquesta referència explícita portava a diferents reflexions èmics. Per una part, com “tot acte sexual” era quelcom que, idealment, s'havia de realitzar en la intimitat.

No obstant, la idea de que tot acte sexual s'ha de realitzar en la intimitat és una noció occidental. Com a exemple etnogràfic diferent, Margaret Mead (2011 [1928]) reporta que a Samoa a vegades es reuneixen diferents parelles per tenir relacions sexuals en un mateix lloc i al mateix moment. El que està malvist és que s'estigui allà i només es miri enlloc de participar. En un altre context, les festes o rituals orgiàstics –també presents a Occident-, són actes sexuals que van més enllà del concepte occidental d'intimitat. La idea del part lligada a l'acte sexual i a la intimitat es deu al procés fisiològic del part. L'oxitocina, també anomenada hormona tímida, pot deixar de segregarse si la mare es posa nerviosa amb les llums fortes de la sala de parts, el soroll i la maquinària, per exemple. Aquest nerviosisme portaria a la segregació de l'adrenalina que frenaria les contraccions. Certament, la segregació de l'adrenalina frena les contraccions del part. Un context on la mare es posi nerviosa –o no senti confiança- pot conduir a aquesta situació. No obstant, tot i que la nostra noció d'intimitat i acte sexual no sigui universal sinó contextual, aquesta assimilació amb el part permet qüestionar intervencions mèdiques i reivindicar altres tipus de naixements. Parts que no es vegin, com diria Emily Martin (1989), amb la metàfora de la dona com una màquina i la del metge com a mecànic, sinó que contemplés l'emocionalitat i les necessitats de confiança i seguretat de la mare.

En els casos en que el part va ser molt intervingut, arribant a situacions de violència obstètrica, el record del part s'assimila a una experiència de "violació" sexual. Diferents dones m'han expressat aquesta vivència en aquests termes. El fet de que hagin introduït la mà –o instrumental mèdic- a la vagina per realitzar, per exemple, un tacte, fa que aquesta vivència sigui experimentada amb aquestes connotacions de violació i/o abús sexual. Especialment si aquestes intervencions s'han realitzat sense consentiment o si les mares s'han sentit pressionades a donar-lo sense realment voler que se'ls hi fes. La connotació de sentir-se "violada" remet a la violència obstètrica i reforça la seva gravetat, el seu impacte en les mares. A partir de l'existència, de la visibilització i la consciència d'aquesta violència es reclamen, de nou, altres entorns i actituds mèdiques davant dels parts. Per altra part, l'associació entre part i acte sexual permet introduir nous imaginaris que fan possible vincular el part no amb el dolor sinó amb el plaer. En aquest sentit existeixen documentals i literatura que fan referència a l'existència del part orgàsmic. En aquesta direcció s'han trobat, entre altres, el llibre de Merelo-Barberà (1980) *Pariràs con placer. La sexología y el orgasmo en el parto*, on refereix casos de dones que han experimentat un orgasme durant el part. Una altre llibre és el de Rodrigáñez (2007), *Pariremos con placer*. Recentment, també es fa menció d'aquesta possibilitat en el documental de Pascali-Bonero (2009), "Orgasmic Birth: The Best-Keep Secret", on es mostren escenes de parts que es podrien considerar com orgàsmics.

Aquests parts es presenten com una subversió del citat manament del Déu cristià a la dona de "pariràs amb dolor". En la mateixa línia existeixen dibuixos que també circulen per les xarxes virtuals com el següent:



El dibuix es representa amb tocs naturalistes lligant part, lactància i natura. L'úter o placenta com a arbre, a l'igual que les ramificacions blanques que es representen entre les venes i els pits, i acaben amb la gota de llet, casi com un possible fruit. Els cabells de la dona que es fusionen com a muntanyes, els arcs de Sant Martí i la franja de llum que surt (o entra dins) de la dona, en triangle, des de o fins el mèlic, presentant una assimilació entre la dona/mare/natura i l'espiritualitat o l'experiència mística. Per una part es subverteix el manament diví (cultural) i per l'altra hi ha una assimilació de la dona/natura i de la dimensió espiritual de la generació de vida que ve representada per la llum i l'aureola blanca que envolta la dona, sorgint o entrant en ella.

La lactància, assimilada a un acte sexual des d'alguns sectors d'aquests estils de cria, no sembla s'expressar-se amb la mateixa contundència, o claredat, que l'associació sexual amb el part. Des d'aquesta vessant, se li atribueix la connotació sexual degut, com esmentava, a la presència de l'oxitocina. Des d'aquests discursos es veu com la hormona responsable de que la libido de la dona s'enfoqui cap el nadó amb la finalitat de cuidar-lo i protegir-lo. La sexualitat de la lactància s'enfoca, doncs, arrel d'aquesta libido maternal prevista dins l'ordre natural. Sexualitat que es diferencia d'una sexualitat coital heterosexual i es reivindica com una vivència femenina. La libido, per tant, en aquests discursos, deixaria d'enfocar-se cap a la parella per enfocar-se cap el nadó i per això es tindria menys ganes de tenir relacions sexuals amb ell. La libido (sexual) femenina estaria satisfeta per altres canals, en aquest cas la lactància.

La lactància, des d'aquesta perspectiva èmic, remetria a una sexualitat materna, femenina, no fal·locèntrica ni lligada a la heterosexualitat, on la dona passa de ser objecte sexual -de l'home- a subjecte sexual de les sensacions plaents –i íntimes- que experimenta. En aquesta visió, hi hauria una individualització respecte de la sexualitat de la dona, convertida en subjecte del seu propi plaer. Es vincula, a vegades, amb la lliure expressió de la sexualitat o líbido del nadó. Aquesta visió no heterosexual ni coital d'una parcel·la de la sexualitat femenina recorda a una cita de Rodríguez-Magda (1994) per qui, l'alliberació de la dona, “passa per la qualificació de la diferència abolint la lluita de contraris (...) sexualitat desgenitalizada, desfalocratzada, en una mútua recuperació de tot el cos per a tots dos sexes” (Rodríguez-Magda, 1994:47). El cos es converteix en un òrgan erògen, la estimulació del qual pot causar un plaer que entra en el registre d'allò sexual o sensual, no reduint-se als genitals ni a una funció específica: el coit. Ni tampoc reduint-se específicament a un orgasme. Com escrivia una mare en un *post* sobre la maternitat: “La maternidad es sexual pero es que el sexo es muchísimo más que una mera búsqueda de orgasmos o endorfinas, como quien busca un buen viaje de droga: es deseo, vínculo, unión, socialización, comunicación, pasión, trascendencia, amor...”¹³¹

Entrant en aquesta visió èmic, que com hem vist no és la única, trobem que s'expressa més a través de la literatura dels *blogs* de mares que no pas des de les entrevistes. Tot i que hi ha mares (quatre) que sí que me l'han expressat així. Podria, com a hipòtesis, tenir a veure amb el pudor a l'exposició de l'experiència. Per altra part, hi ha mares que poden passar d'una a l'altre de les postures èmics citades depenent de la seva pròpia experiència vista en clau de procés. Com exemple, una altra informant em deia que el primer cop que va sentir que es feia un comentari que lligava sexualitat i lactància va ser a la ràdio i es va indignar. Va arribar a escriure una carta queixant-se, ja que, tot i que experimentava plaer alletant no l'identificava com un plaer sexual. A la carta va expressar que aquesta associació entre lactància i sexualitat era falsa i que a més perjudicava la normalització de la mateixa.

¹³¹ <http://lasinterferencias.blogspot.com.es/2014/05/que-es-una-maternidad-subversiva.html>

Ella, em seguia explicant, fins aquell moment havia sentit plaer però aquest mai havia estat un plaer sexual, era, en les seves paraules, un plaer diferent. No obstant, passat el temps, quan el seu fill ja era més gran sí que va experimentar el que ella identificà com a plaer sexual, com una vibració de l'úter que es pot interpretar com un orgasme. Per ella, la lactància li havia despertat moltes sensacions no només en l'acte de lactar, sinó que també posteriorment, en les seves relacions sexuals amb la parella. Creia que es devia al fet de que durant els moments que donava el pit va arribar a fer "connexions" que abans no havia fet. Aquestes connexions s'explicaven en clau física i no només com a representació mental. Em relatava que el primer cop que va sentir sensacions que es podrien registrar en clau sexual va ser un cop que el seu fill lactava i ella va fer una connexió amb el seu propi úter:

"Jo flipava. Sí que vaig sentir que l'úter vibrava (...). Plaer sexual realment, sentir que el úter et vibra i que et pot arribar a estimular, (...) La primera vegada vaig flipar molt, perquè clar, era realment un comprovació empírica, no estava pensant... era una comprovació empírica i era molt heavy. Llavors em vaig adonar al llarg del temps que aquesta estimulació va aconseguir que jo pogués concentrar-me i connectar amb el meu úter i fins i tot, durant l'acte sexual, poder arribar a tenir un orgasme només connectant-me a l'úter sense haver fet estimulació del clítoris que per mi era impensable això. I clar, això m'ho va regalar la lactància. Jo crec que sí, que hi ha certes connexions, no sé, que deuen ser químiques i que sí que s'han produït gràcies a la estimulació del pit. De la lactància»

La "comprovació empírica" de que el seu úter podia vibrar a través de l'estimulació del pit al ser lactat va fer que canviés la seva visió de que la lactància no era sexual. Aquesta sexualitat no incloïa al seu fill en el sentit que aquest no participava en l'acte de forma intencional. I ella tampoc. No hi havia intencionalitat sexual per cap dels dos tot i que s'acabés produint, de forma física, un plaer registrat com a sexual. És a dir, no es segueix donant el pit per poder tenir un orgasme on el

fill/a és l'instrument –o acompanyant- del mateix. Sinó que es dóna el pit sense una finalitat de satisfacció sexual i, a vegades, es pot tenir un orgasme –o sensacions que es registren com a sexuals o sensuals- com a un efecte “colateral” de l'acte d'alletar. Una altra mare també em descrivia la seva experiència. Ella també identificava que havia sentit plaer. Un plaer sexual però no genital i que no implicava compartir la sexualitat amb la seva filla, per tant, es pot considerar que no comportava cap incest. Em parlava del que havia sentit i els sentiments que li havia provocat:

«jo identifico que vaig sentir plaer. Un plaer que tenia tocs sexuals però no genitals.... jo recordo que em va arribar un missatge que em va alliberar molt d'una noia que parlava de que abans les dones japoneses donaven el pit fins els cinc anys i definien el tipus de plaer que sentien com a pessigolles, com sentir papallones a la matriu. I que hi va haver un moment que un emperador els hi va dir que no, que no donessin el pit tan temps.. i es vam queixar molt: “Home, és que forma part de la nostra felicitat de viure! i de no sé què”. Jo he sentit moltes sensacions boniques en el cos, de la gama de lo eròtic donant el pit, però no he sentit mai que amb això li estigues imposant res a ella”

De nou, sentir aquestes sensacions no inclou el fill o la filla. Donar el pit, per aquesta mare “era un subidón de amor i de sexualitat brutal”. Però aquest “subidón” que ella sentia era un registre seu, propi, individual i, per tant, no significava compartir la sexualitat amb la seva filla. No obstant, em deia que “així és com et fan sentir tot i que no t’ho diguin directament”. El fet que “no es digui directament” i al mateix temps l'expressió d'aquest plaer estigui “censurada” remet de nou a un tabú sexual en relació a la lactància. Tabú basat en la interpretació que culturalment es pot fer registrant aquestes experiències tant com a un incest com en un acte de pedofília. M'explicava que primer s'havia sentit malament perquè, després de sentir aquestes sensacions i identificar-les en la gama de la sensualitat, va llegir un llibre d'una terapeuta molt respectada en aquests cercles, l'Alice Miller, a la que ella admira. La terapeuta escrivia que

les mares que prolongaven la lactància més enllà dels quatre anys i mig ho feien per egoisme i per satisfer la seva sexualitat. Ella és va quedar molt impactada amb el comentari, ja que és un comentari que pot, amb les seves paraules, “inseguritzar molt”. En altres paraules, que pot culpabilitzar si es registra com una acte sexual de satisfacció pròpia, inclòs pot connectar-se amb l’abús sexual.

La connexió que feia aquesta terapeuta també es pot interpretar com l’assimilació del propi plaer femení (sexual o no) com un acte d’egoisme degut a que en el marc simbòlic occidental –i patriarcal- sovint s’ha lligat l’amor matern a la metàfora del sacrifici, de l’abnegació i fins i tot al dolor. L’amor com a sacrifici i no l’amor com a plaer. En referència a aquest diferent conceptualització de l’amor vaig participar en un curs de “criança conscient” on la consigna era que l’amor havia de sorgir del goig i no del “forçar-se a fer”. L’amor (matern) com a plaer i com a goig, en certs cercles es constitueix com una nova metàfora que s’està creant dins d’aquestes criances i que subverteix la metàfora tradicional del amor matern com a dolor i sacrifici. Cal recalcar també, que tot i els casos de lactància i plaer, sigui o no sexual, hi ha mares que han alletat durant anys amb dolors. Per tant, les vivències en aquest sentit són molt diverses a l’igual que les lactàncies. Com escrivia una mare en el *post* ja mencionat sobre *maternitats subversives* ni la maternitat era un camí de roses i èxtasis ni tampoc un perpetu patiment i una “servitut”. En el *post* es preguntava perquè s’havien de col·locar certes experiències maternals, cap d’elles excloent, en el seus extrems com una manera de “reivindicar-les” o “injuriar-les”. La vida –proseguia- no es redueix a una recerca constant del plaer sinó que en les relacions humanes hi ha de tot: “hay placer, dolor, indiferencia y miles de matices intermedios. Vivimos muchos días de pura ambivalencia y contradicción. Y aún así la vida merece la pena ser vivida. O, mejor dicho, por todo ello merece la pena”¹³².

¹³² La mare autora del text es diu Tania Gálvez. El text íntegre es troba a: <http://lasinterferencias.blogspot.com.es/2014/05/que-es-una-maternidad-subversiva.html>

Tornant a la meua informant que havia sentit plaer “amb tocs sexuals”, m’explicava que, degut al que havia llegit de l’Alice Miller, en un principi es va sentir en malestar. Posteriorment, a través de parlar amb amistats íntimes va donar un sentit nou a l’experiència. Per un costat treure-li la significació de “sexualitat genital” i ampliant el concepte de la sexualitat. Per un altra costat, excloure a la seva filla del plaer registrat com a sexual que a ella li provocava l’alletament. I finalment, assumir que si donar el pit li podia donar plaer, ella volia seguir sentit el que sentia. Com em deia: «i a més, penso, que si la lactància dóna plaer, jo confio amb la natura, i deu ser que a la meua filla li va bé i jo estic allà i estic sentit tot això tan bonic i estic amb ella i... ¡Oh! ¡Qué regalo!.. saps?»

Tan en aquest com en l’altre relat, aquestes experiències de plaer són representades com un regal, quelcom que no t’esperes trobar i, sense esperar-ho, reps o et donen. Aquesta elaboració personal de l’experiència permetia continuar seguint experimentant aquest plaer sense veure-hi les connotacions incestuoses o pedòfiles que socialment se li poden atribuir a aquestes emocions. Una sensació que podria ser considerada tan senzilla o innocent com “sentir papallones a la panxa” o a l’úter mentre s’alleta, necessita de profundes i complexes elaboracions personals per tal de poder ser viscuda sense culpes, repressions o la necessitat de replantejar-se un deslletament per tal de no sentir-les. Les connotacions culturals que implicaria el possible lligam entre sexualitat i maternitat (incest i abús sexual) fan necessàries aquestes elaboracions. Elaboracions que porten a interpretacions alternatives de l’experiència viscuda per poder eliminar aquestes connotacions culturals.

Esmento, com incís, que l’associació entre lactància i plaer sexual no és tampoc nova. Yalom (1997) menciona que el metge renaixentista Paré descrivia la lactància com un acte sexualment agradable tant per la mare com pel nadó. Ho vinculava al fet de que existia una relació invisible entre els pits i el ventre i ho interpretava com un estímul natural per a que la dona oferís el pit complaguda: “a l’experimentar pessigolles en el pit, el ventre s’excita i nota una sensació agradable (...) per a que la dona ofereixi i presenti de bon grat els pits al nen, qui

li hi farà pessigolles amb la llengua i els llavis, i per tant la dona obtindrà un gran plaer sobretot quan la seva llet sigui abundant” (Yalom, 1997:93). Justament, com recalca la historiadora, és també durant el Renaixement que el pit comença a prendre una connotació eròtica.

A través de la idea de la líbido materna, la Casilda Rodrigáñez (2005) elabora tota una teoria sobre la repressió del desig matern i les seves implicacions socials. Aquesta autora, tot i que no coneguda per moltes de les meves informants, forma part de la literatura èmic de referència d’algunes d’elles. També es menciona en alguns *blogs* de criança. Per l’autora, la maternitat i la lactància formen part inherent a la sexualitat femenina. És també una líbido materna que no té res a veure amb la sexualitat coital heterosexual. La repressió d’aquesta líbido crea la *mare patriarcal*, libidinalment asèptica, desmembrada i robotitzada que en el millor dels casos podrà atendre les necessitats del nadó, però no saciar els seus desitjos. Des de la perspectiva que aquesta autora fa de la maternitat libidinal s’entendria la vida com a *producció desitjant* i no com a resignada carència. Carència i necessitat que, per l’autora, són les que porten a la competència i a la propietat mentre el desig porta a la recerca del benestar i el suport mutu. La conversió del desig en carència es veu com la clau per organitzar la *servitud voluntària* ja que, a l’impedir els seus desitjos, la criatura s’endinsa en la por de la manca on les relacions de tu a tu entre els amants es transmuten en relacions de submissió/autoritat. A través de la *libido materna* i la seva repressió elabora tota una interpretació mítica, política i econòmica que qüestiona el sistema capitalista actual.

Aquesta sexualitat no entra només dins l’ordre natural de les coses, com esmentava, sinó també es veu com una sexualitat primària. Base sobre la qual, posteriorment, es construirà una sexualitat secundària lligada a les relacions sexuals adultes. Cal fer esment que, en el nostre imaginari cultural, el tipus de dinàmiques relacionals que s’han tingut amb la mare i el pare es veuen com les bases de les posteriors relacions de parella. La idea de que l’home busca “una dona com la seva mare” i la nena “un home com el pare”, amb els quals s’establiran relacions i

dinàmiques anàlogues a les materno i paterno-filials. Nocions psicologistes, aquestes, que formen part, de forma no exclusiva, del nostre imaginari. En aquest sentit encaixa la idea d'una sexualitat primària, establerta entre la líbido de la mare i del nadó –sigui fill o filla-, i les seves conseqüències, negatives o positives, en posteriors maneres d'enfocar tant l'emocionalitat com la sexualitat adulta. Una altra interpretació de les conseqüències de l'antihedonisme en la criança es troba en les referències èmics a James W. Prescott (1975) que vincula la privació del plaer sensorial i físic com la principal causa i l'arrel de l'origen de la violència. Dins d'aquest sector èmic, la metàfora és doncs, com veiem: "l'amor maternal és plaer (sensual, corporal)". I, com veurem en la següent cita, "l'amor maternal és un fluid":

«que la lactancia se parece a la sexualidad, eso está inherente. Eso es... hablar de lactancia y sexualidad es lo mismo. La sexualidad conectada a tu decisión del disfrute (riures), es desde la libertad y de poder sentirte dueña de tu propio cuerpo y compartirlo y de esa relación de retroalimentación del amor y del afecto. Es que no hay amor ni afecto sin fluidos. Siempre que hay una relación de amor y afecto hay intercambio de fluidos de los seres humanos. Es lo que somos nena, ¿te piensas que somos de agua? (riures). Sí, sí. Y creo que eso hay que mostrarlo, hay que darle un lugar porque lo que no se ve no existe (...)»¹³³. Para nuestras hijas. Para las hijas de las hijas de otras mamás como las nuestras porque las nuestras ya lo tienen interiorizado» (Sofia)

És compartir fluids, en aquest cas la llet humana i la saliva del nadó i/o el nen i la nena. Fluids densos, consistents, i no "aquosos" o "lleugers" com l'aigua. Aquesta mateixa mare, en una altra conversa, comentava aquest intercanvi de saliva –"babes"– com quelcom "animal" i "salvatge", donant a aquests dos termes connotacions positives. L'Amor, per tant, com a substància fluida, que s'intercanvia i es confon amb l'amor fluid de l'altre. Per aquesta informant, la lactància connectada a la sexualitat

¹³³ En aquest moment em deia que la lactància s'ha de visibilitzar per normalitzar-la. Forma part d'una cita anterior.

forma part de “sentir-se propietària del cos”. Forma part d’una sexualitat pròpia on la dona és subjecte i agent del propi plaer. És, també, la idea de que la sexualitat és més amplia que la sexualitat genital, es l’intercanvi amorós que produeix plaer corporal i emocional, sense pecat ni altres connotacions pejoratives. L’experiència d’aquesta sexualitat pròpia individualitza a la dona en les seves experiències corporals de les quals és subjecte i no objecte. On la dona és propietària del seu cos, de les emocions que aquest li provoca i de les decisions de poder gaudir de les mateixes.

Sexualitat que naturalitza el plaer. Si senten plaer sexual és perquè la Natura ha previst que el sentin i no es culpabilitzen per sentir-lo, ni es senten angoixades del plaer experimentat, sinó que el veuen com una “retroalimentació d’amor i afecte”. Com es deia en el vídeo de *Compañía para una lactancia prolongada* sobre el perquè de la lactància: “Porqué es PLACER, confort, calor y contacto” i unes seqüències més tard: “Porqué es SEXUALIDAD primaria, bàsica, sana y desprejuiciada que sacia para siempre el cuerpo y el alma”. Entre els *blogs* de mares trobem les següents referències èmics entre sexualitat i lactància. Ileana Medina, del *blog Tenemos tetas. La maternidad impúdica*, escriu: “la sexualidad del bebé humano se satisface sobre todo a través de la lactancia. No es una sexualidad pecaminosa, ni sucia, ni incestuosa, sino la sexualidad sana, primaria, básica. Chupando el pecho materno el bebé satisface su necesidad de alimento, pero también lo que los psicoanalistas llamaron “fase oral”, le proporciona placer, confort y seguridad”.

Ileana, seguint un llibre de Michel Odent que es titula *Las funciones del orgasmo*, dóna la explicació èmic de que el *reflex d’ejecció* en la ejaculació, està present en el part i en la lactància i que tots funcionen de forma similar als orgasmes. Aquesta referència científica èmic permet a Ileana mencionar de forma clara la sexualitat oral del nadó lligada a la lactància de la mare. La seva líbido en connexió amb la líbido materna. Aquesta sexualitat no es veu com incestuosa sinó primària i bàsica, anterior a la sexualitat coital. De fet, des d’aquesta visió èmic, “que els pits siguin òrgans erògens té a veure amb la seva funció primària, amb la lactància, i no amb la sexualitat coital”¹³⁴.

¹³⁴ <http://www.tenemostetas.com/2013/05/el-acto-sexual-de-la-lactancia.html>

La lactància primària és la materna i infantil, des d'aquesta perspectiva, i la sexualitat coital o genital és la secundària. Aquesta sexualitat secundària està supeditada a la primària materno-infantil i no a l'inversa, es subverteix l'ordre. La lactància materna, per tant, des de la perspectiva èmic produeix plaer de forma "natural", no és cap perversió. Per altra part, Ileana parla del tabú de la possibilitat que la dona senti plaer sexual en la lactància. Al febrer del 2015 va sortir un polèmic llibre del pediatra González Cano, *Víctimas de la lactancia materna. ¡Ni dogmatismos ni trincheras!*, que ha fet córrer rius de tinta a la *blogoesfera*. Nohemí Hervada, una altra mare *bloguera*, ha dedicat un *post* a la vinculació insana que el pediatra fa entre lactància i sexualitat defensant, ella, aquesta vinculació com a sana i normal. Ella comença citant al pediatra:

«ha afirmado "que la lactancia causa "excitación sexual" en las mujeres. Ante esto, "la mayoría de las madres mienten cuando se les pregunta", aunque otras "lactivistas radicales" plantean "con toda naturalidad y crudeza la relación sexual madre-hijo". El autor, además, destaca "lo que puede suceder en aquellos casos en los cuales las propias madres se excitan sexualmente con la succión y se practica el colecho tan de moda hoy día. ¡Sin comentarios!»¹³⁵

Ella esmenta el que ja s'ha anat dient sobre la defensa èmic de lactància i sexualitat i, afegeix, que voler culpar a les dones per fruir de la seva sexualitat és violència, que aquesta violència és fruit de la por però que elles ja no en tenen perquè tenen poder. La recuperació de la sexualitat femenina pròpia, "individualitzant", i la seva expressió sense culpabilitats seria vista, doncs, com un poder. Apropiar-se de la seva sexualitat, de la consciència de la seva sexualitat i, amb això, de la seva individualitat i subjectivitat, seria violència.

¹³⁵ <http://mimosytetablog.com/la-lactancia-es-sexual/>



La lactancia, como la menstruación, el embarazo y el parto, son parte de la sexualidad femenina.

Querer culpar a las mujeres por disfrutar de cada aspecto de su sexualidad, es violencia.

Insinuar que nuestra sexualidad es perjudicial para nuestros hijos es violencia.

Obligarnos a abandonar la lactancia por prejuicios, intereses económicos o desinformación es violencia.

La violencia proviene del miedo.

Y nosotras ya no tenemos miedo.

Porque hemos descubierto que tenemos poder

Nohemí Hervada

La Lactancia es sexual

www.MimosyTetaBlog.com

En aquest sentit, el fet de que la sexualitat hagi sigut vista com a pecaminosa, bruta i perillosa i la maternitat com un estat “asexual” de la dona, pot també explicar el perill que subjau sota la possible associació entre maternitat, lactància i sexualitat. Explicar, també, la subversió que implica vincular-les. La creació de la dicotomia entre pit sexual (de la dona) i el pit nutrici (de la mare) s’enllaça amb la dicotomia simbòlica entre la dona (sexual) i la mare (asexuada). En aquesta divisió de dona sexual i mare asexual cal destacar el paper de la església catòlica en la creació d’un imaginari dual de la naturalesa femenina encarnat en les figures d’Eva i la Verge Maria (Aler, 1982). Per la sociòloga són dues cares de la mateixa moneda que generalitza, dins d’una mateixa lògica, els dos pols de la “natura femenina” enlloc d’ individualitzar-la en dones concretes i plurals.

En aquest aspecte, les historiadores Moreno i Mira (2004) recullen l’aportació de l’antropòleg Jordi Roca (1996) que analitzà el discurs natalista oficial sobre la maternitat durant el franquisme, insistint en la gran influència que va tenir la moral catòlica, obsessionada per el pecat, en aquest discurs. Un pecat primigeni relacionat amb la sexualitat. La dona apareixia com un ésser unidimensional l’essència de la qual era la maternitat, existint una doble valoració de la dona casada: ésser sexual i pecaminós com a muller i ésser asexual i pur com a mare, divisió simbolitzada per la Verge Maria. I on també podríem incloure a Eva en l’altre extrem, el símbol de la dona sexual i pecadora. Per l’antropòleg, a través de la maternitat la dona expiava el seu contingut sexual i impur i per això el fet de ser mare anava vinculat al dolor i al sacrifici.

Per aquests autors, l'element nutricional que amb la Verge –*Maria lactans*– s'introdueix, serveix per matisar al Déu jueu de la seva transcendència marcadament masculina. La llet de Maria es converteix en aliment espiritual pels creients, com en el cas de la lactància de Sant Bernard. La transcendència masculina del culte judeocristià l'analitza també la sociòloga Isabel Aler (1989) com un monoteisme sexista (Déu-Pare-Únic) on allò masculí és l'origen i principi de tota creació. Masculí i sagrat es confonen i unifiquen. Al mateix temps, l'home, Adam, és el centre de la creació i la seva presència al paradís té consistència per si mateixa¹³⁶ mentre que la dona neix de la seva costella, on el cos d'Adam reemplaça el propi cos femení. Existint, així, una apropiació simbòlica de la maternitat: «La dona és “filla d'allò masculí”, de tal manera que la reproducció biològica de l'espècie que passa fonamentalment pel seu cos es violentada simbòlicament per la “maternitat originària d'allò masculí”» (Aler, 1989:235).

Posteriorment, la Verge Maria, és identificada amb la mateixa Església, amb el cos de Crist, que deu obediència a Déu. No obstant, aquesta assimilació no canvia l'autoritarisme patriarcal dominant sinó que l'afermà existint una polaritat de la dona representativa del patriarcat que en aquest cas s'expressa amb la definició bipolar de la naturalesa femenina encarnada entre Eva i La Verge Maria. Es dona, per Richard Tarnas (1989), un culte a la fertilitat però domesticant la sexualitat de Maria que renuncia, lliurement, a la seva sexualitat. Maria, la segona Eva, és la dona tal i com hauria de ser, oposada a la primera que és “irredent” en el seu estat “natural”. Ideal, el de la Verge María, que a través de la seva maternitat miraculosa no pot ser realment emulat el que ocasiona que la distància entre Maria i les creients sigui insalvable. Escollir el model de castedat de la Verge, renunciant a la sexualitat, converteix a les que ho escullen en “homes honoraris”. En canvi, “emular a Eva implica estar sotmesa al marit i a la funció reproductora i renunciar a la llibertat de prendre les seves pròpies decisions sobre el propi desig sexual o la vida corporal» (Lozano 2000:107).

El pes històric i cultural que se li atribueix a les corrents hegemòniques de l'església catòlica en la construcció del patriarcat, d'una visió pecaminosa de la sexualitat i d'un model de maternitat asexualada, també està present en mares que

¹³⁶ Al igual que l'Home de l'Il·lustració, es podria afegir, és el subjecte històric de ple dret, individual, i el model que s'erigeix com a patró de tota mesura

escriuen *blogs* que podríem denominar com *blogs* lactivistes. Ileana Medina, en el seu *blog* de *Tenemos tetas. La maternitat impúdica* escriu que no creu en la dualitat verge/puta i per això “enseñamos las tetas también en su función nutricia”. Parla de que la maternitat que s’ha sacralitzat a occident és la de “Mare Verge”, a la que defineix com una “maternitat sumisa, silenciosa, obedient i esclava”. La que es correspon al sacrifici. Per ella, tant a les dones com als homes se’ls hi ha “probablement mutilat” la seva sexualitat en totes les seves facetes. Aquesta “mutilació de la sexualitat” es converteix en una metàfora d’haver-lis arrabassat la potència vital i creadora, el poder sobre els propis cossos:

“La identificación de la maternidad con la virginidad es el gran truco - imposible- de la religión monoteísta y el patriarcado para justificar cómo podríamos seguir reproduciéndonos como especie una vez que nuestra sexualidad -nuestra vitalidad, nuestro poder- han quedado devastados. La maternidad bien vivida es una dimensión más de la libertad sexual, del empoderamiento, de la capacidad de amar, de la reconciliación con el cuerpo, de la expansión vital.»¹³⁷

La reivindicació de la vinculació entre maternitat i sexualitat, es converteix, aquí, en una metàfora de la reconciliació amb el cos, de la reconciliació entre la dona i la mare. Una recuperació de la vitalitat, el poder i l’agència. Reivindicació que cobra sentit per haver estat reprimida la sexualitat en el marc cultural judeocristià. La no repressió d’aquesta sexualitat simbolitza, en aquest context, una alliberació maternal. El fet de que la maternitat hagi estat tan associada al sacrifici, fa que, per ser reivindicada des d’altres paràmetres, es faci una exaltació del plaer que sembla ocultar la resta de sentiments possibles. En molts dels discursos escrits, que no en les entrevistes, o es cau en l’extrem de veure la maternitat com a sacrifici i renúncia o en el pol de veure-la, en una exaltació hedonista, com a plaer, vitalitat i poder. Plaer que pot existir, com hem vist, i que no obstant no exclou l’existència d’altres emocions

¹³⁷ <http://www.tenemostetas.com/2012/04/acapulco70-y-sus-tetas.html>

relacionades amb l'esgotament, la frustració o el, també possible, dolor. Reaccions i contrareaccions escrites que només tenen a veure, de forma parcial i fragmentada, amb una part de les possibles experiències viscudes en les maternitats reals i quotidianes. Les diferents vinculacions que actualment s'estableixen entre lactància i sexualitat permeten mostrar, com hem vist, diferents elements que parlen de com es van articulant, caleidoscòpicament, diverses conceptualitzacions sobre la sexualitat i la maternitat.

Per una part, les dones que es neguen a vincular la lactància i la sexualitat emeten una crítica a la hipersexualització present a la nostra societat. Al mateix temps, les mares que s'han sentit culpables de sentir sensacions que registren com a sexuals donant el pit, o que s'han sentit incòmodes quan el fill o filla els hi ha acariciat els pits atribuint-lis a ells/es una intenció quasi sexual, s'han plantejat el deslletament per una possible por a l'incest. En un altre registre, en certa manera paral·lel, les crítiques a la lactància com a sexual o obscena ens parlen sobre la separació entre la dona sexual i la mare asexual. Aquestes diverses postures, en certa manera, anul·len les diferents dimensions possibles de conceptualitzar la sexualitat restringint-les a una sexualitat coital i genital. Per contra, hi ha les mares que han re-elaborat les seves experiències en aquest aspecte. Conceben la sexualitat des d'altres dimensions, ampliant el seu sentit restret. La sexualitat és potència vital. La seva vivència no és el que separa a la dona de la mare sinó el que la unifica. Es concep la sexualitat en un sentit ampli, diferenciada de la sexualitat genital o coital. Vista com una sexualitat primària i natural, libidinal, es naturalitza traient-li la possible connotació d'incest que un coit implicaria.

Al mateix temps, la visió de la sexualitat, la femeneïtat i la maternitat no es pot descontextualitzar de processos històrics que l'han anat construint. En aquests processos no es pot obviar la influència del catolicisme i el seu posicionament envers la sexualitat. Per Lozano, "el fet de que la tradició cristiana hagi relacionat el pecat original amb implicacions sexuals porta implícit la identificació de transgressió, perill i inclòs mort amb la sexualitat" (Lozano 2000:43). En la direcció oposada, per l'autora, el cos, la maternitat i la sexualitat es poden convertir en elements de transformació i

crítica a un sistema de dominació simbòlica patriarcal. No obstant, la vinculació explícita entre lactància i sexualitat és una vinculació històrica recent, no homogènia, i certament no sempre ha estat així. L'acte de la lactància no vinculat a la sexualitat es veu en altres representacions on el pit representa altres metàfores carents de significació sexual. Metàfores lligades a altres valors morals que aquest acte representava en altres contextos històrics, socials i culturals.

Des de la lactància política de la Il·lustració, on el pit nu representa les idees de “llibertat, igualtat i fraternitat”, de la “mare nutridora que alimenta a tot els seus fills per igual” (Yalom, 1997), al valor del deure filial representat en la *Caritas Romana*. Com exemple pictòric del primer trobem la *Llibertat guiant el poble* de Delacroix (1830), on la llibertat, amb el pit nu, guia als francesos cap a una regeneració moral contra els valors elistes de l'aristocràcia. En el segon cas, la *Caritas Romana* que parteix d'una llegenda recollida, entre altres, per Valeri Màxim (30 d.c). En aquesta llegenda Pero alleta, d'amagat, al seu pare Cimón, empresonat i condemnat a morir de fam. L'acte es representa com una mostra de devoció filial. En altres versions és a la mare a la que alleta. Aquest simbolisme de l'alletament es lliga a altres valors morals i socials que remarquen els deures filials d'alimentar i cuidar als progenitors com a acte de reciprocitat. La *Caritas Romana* ha estat un motiu artístic representat i recreat per l'art en diferents moments històrics des de la seva aparició. Actualment, en aquestes obres artístiques es podrien malinterpretar unes connotacions sexuals de les que estaven absents quan van ser creades.



Estatueta de terracota trobada a Pompeia. Museu arqueològic de Nàpols



Rubens, 1612. Hermitage. Sant Petersburg



Murillo, 1670 (aprox.)

3.METÀFORES NATURALISTES, HÍBRIDS I ESTRATÈGIES. EL CONFLICTIU CONSTRUCTE DE LA MODERNITAT

En els diferents relats orals i escrits que he anat recollint van apareixent diferents metàfores que es podrien considerar metàfores estructurals, tal i com les defineixen Lakoff i Johnson (1986). Moltes d'elles tenen un caire naturalista i altres més tecnològic. Algunes d'aquestes metàfores són recurrents en diverses fonts discursives: textos de referència de les meves informants, relats orals, *blogs* de mares, etc. Altres són més particulars d'algunes d'aquestes fonts, més individuals. Totes són, com qualsevol metàfora, parcials. A vegades existeixen certes contradiccions entre elles i, davant certs contextos socials, s'empren unes o altres. Això rau en que en cada context social s'usen unes determinades metàfores que revelen certs aspectes de la realitat mentre n'oculten uns altres i a l'inversa. Depenent del que es vulgui mostrar, emfatitzar, s'emprarà una o altra.

Tant les metàfores més recurrents com les més particulars o personals ens parlen de com es van construint, personal i col·lectivament, les visions i les experiències al voltant de la criança i la visió més àmplia de veure i situar-se en el món. I, en definitiva, ens parlen de com el veuen i el construeixen en relació dialèctica entre: 1) les estructures socioeconòmiques i culturals en les que viuen i, 2) les experiències concretes, sovint corporals, de les seves pròpies maternitats.

Aquest apartat vol endinsar-se en l'anàlisi d'algunes d'aquestes metàfores, moltes de les quals utilitzen la natura per parlar de la cultura. La intenció és relacionar-les en el context en què aquestes metàfores sorgeixen, les heterogènies visions del món que mostren i oculten i les possibles estratègies d'ús depenent del context en que s'utilitzin. En resum, analitzar les diferents i polifòniques metàfores que estructurin aquestes criances posant-les en relació amb els contextos específics on s'elaboren i amb el constructe de la (*post*)modernitat. Aquestes diferents metàfores mostren construccions particulars i heterogènies de natura-cultura i de tecnologia-cultura, dins un procés d'individualització modern. Podríem dir que són metàfores híbrides. Al mateix temps, existeix una tasca social més àmplia d'intentar purificar la vessant

“natural” de les mateixes, intentant separar de nou allò que pertany a la *natura* i allò que pertany a la *cultura*. Aquesta tasca de purificació dels aspectes naturalistes o biològics en les metàfores maternals, deixant només allò social, es deu, en gran mesura, a les corrents feministes il·lustrades. Malgrat aquesta tasca social purificadora, els híbrids natura-cultura en relació a la maternitat segueixen creixent i proliferant en relació dialèctica. Com més es volen purificar, més s’hibriden. Creixen i es nodreixen no només a través de certes corrents com l’ecofeminisme i les pròpies mares que realitzen aquestes criances, sinó també a través de cert(e)s expert(e)s en el part i la criança i de “nous” paradigmes científics com la neuroimmunologia, l’epigenètica i la neuropsicologia, entre d’altres.

3.1. “Falses consciències” com a estratègies de Veritat. La metàfora tecnològica de Màtrix

Els diferents posicionaments feministes s’acusen mútuament de “neo-masclistes”. Tant unes corrents com les altres s’acusen de fer el joc al capitalisme neoliberal tot tractant d’alliberar a les dones. La idea subjacent és que les corrents vistes com oposades realitzen una “falsa alliberació”. Dins d’aquestes mútues acusacions existeix un ús estratègic del concepte de la “falsa consciència” on, les “altres”, acaben defensant els interessos dels opressors contràriament al que ontològicament es pretén. En aquesta estratègia existeix, també, una construcció de l’alteralitat i la identitat individual i col·lectiva. Al mateix temps, mostra com es va creant una ortodòxia i una heterodòxia dins els estils de criança que estic descrivint. Raquel Osborne (1993), esmenta la “falsa consciència” com un concepte que s’esgrimeix des dels feminismes per desqualificar les pràctiques i formes de pensar diferents. La sociòloga situa aquest ús de “falsa consciència” com una hàbil estratègia dins un sistema de poder determinat. Per ella, sempre que dins un sistema, en aquest cas el feminisme, s’estableix que un grup és millor que un altre es crea una jerarquia per

classificar a qui no pertany a la categoria dels “millors”. Com apunta l’autora, desqualificar, per tant, a través de la “falsa consciència” no deixa de ser hàbil ja que no s’insulta als altres sinó simplement s’insinua que han estat enganyats/des. Deixant, així, de ser interlocutors/es vàlids al no trobar-se al mateix nivell. Per Osborne (1993), seria més útil pels feminismes analitzar les estratègies racionals existents darrera els diferents posicionaments enlloc de recórrer a la idea de la “falsa consciència”.

La autora, per exemple, critica el fet d’interpretar com a “peons masculins” amb falsa consciència -de gènere- les mestresses de casa que, reclamant un salari familiar als anys trenta, s’oposaven a les dones que treballaven remuneradament veient-les com “usurpadores” del treball assalariat masculí -dels seus marits-. Segons la seva opinió, aquestes dones actuaven en conseqüència a una estratègia racional, i el fet d’interpretar-ho com estratègia i no com a “falsa consciència” faria un millor servei a la causa feminista. Per altra part, la “raó” que es donava als baixos sous femenins era que aquests sous eren “complements” mentre que el sou dels homes eren el “sou principal”. El homes casats podien rebre un “suplement” al seu sou principal degut a que, en la seva funció de *cap de família*, era vist com el proveïdor econòmic de la mateixa. Aquesta distinció, que vol legitimar la desigualtat de salaris per una mateixa feina en base al gènere, precaritza la situació econòmica de les dones i mostra una altra cara de la interrelació entre el treball assalariat femení i el treball de la cura no remunerat. Aquesta idea de la “falsa consciència” de gènere apareix de forma implícita tant en les crítiques com en les defenses a la lactància i a certes maternitats, des del moment en que s’acusa als posicionaments contraris, siguin d’un caire o del altre, com a “patriarcals” i/o “neo-masclistes”. El que hi ha darrera d’aquestes mútues acusacions es pot interpretar com una lluita de poder. Una (des)legitimació dins de certs feminismes contemporanis mostrant a les dones de “l’altre costat” com a víctimes, i al mateix temps, aliades amb l’enemic masclista i patriarcal-capitalista.

Des d’aquest marc, alguns discursos procedents d’aquestes maternitats recorren al terme *Màtrix* per referir-se a les maternitats que no han sortit del sistema. *Màtrix* fa referència a la coneguda pel·lícula de ciència ficció *The Màtrix*, dirigida per Lana y Andy Wachowski i estrenada als EEUU el 31 de març de 1999. El film tracta d’un

hacker, Neo, que intueix que la realitat que l'envolta no és la veritable realitat, i rep el missatge de que "màtrix el posseeix". Mogut per aquesta sospita, Neo comença a buscar a un altre hacker, Morfeo. Un cop el troba aquest li planteja el dilema de prendre's una pastilla vermella o una pastilla blava. Si escull la pastilla vermella¹³⁸, aquesta el conduirà a veure la "veritable realitat" que hi ha fora de la "falsa realitat" de *Màtrix*, del sistema. La pastilla blava, el farà oblidar que s'han conegut i podrà seguir la seva vida com si res no hagués passat. *Màtrix* es consolida com a una metàfora per descriure les maternitats que es consideren hegemòniques, part del sistema patriarcal i autoritari, en oposició a les pròpies maternitats vistes com a *maternitats conscients*. Recordem que *criança conscient* és un dels termes emprats per referir-se a aquestes filosofies de criança. Arrel de sentir parlar a dues de les meves informants sobre les maternitats *Màtrix*, vaig fer una recerca als *blogs* de criança sobre aquest concepte metafòric. Per una part, vaig trobar el relat d'una mare *bloguera* argentina que explicava l'origen del terme¹³⁹ en un *post* titulat "salir de matrix", escrit al 2009. Sembla ser, segons aquest i altres relats, que la metàfora *Màtrix* referida envers a aquestes maternitats sorgeix a través d'un fòrum virtual dins la web de *Crianza Natural* on una participant comença a utilitzar aquest terme per referir-se al que ella veia com un canvi de paradigma en la criança. La *web* de *Crianza Natural* és un dels primers fòrums virtuals que es creen i dels més visitats i coneguts per gran part de les meves informants. Està portat, des de Castelldefels, per una mare i assessora de lactància i vinculat a una *web* on també es venen productes associats a aquestes criances i llibres de referència.

El fet que un dels relats d'origen sobre el terme metafòric de *màtrix* em portés a una mare *bloguera* resident a Argentina, mostra la importància de les xarxes virtuals en la (re)construcció i difusió de sentits comuns, de cultura. El terme ha travessat fronteres geogràfiques dins el context virtual. Res més apropiat per una metàfora com

¹³⁸ Interessant els colors de la pastilla, que en nostre context històric es podrien vincular també a dues ideologies polítiques diferents, entre els "rojos" i els "blaus", tot i que aquesta no hagi estat, probablement, la intenció inicial en l'elecció dels colors.

¹³⁹ La narració de la mare *bloguera* d'Argentina sobre l'origen del terme es troba a: <http://criandoconamor.blogspot.com.es/2009/04/salir-de-matrix.html>

la de *Màtrix*. Aquest fet indica certa internacionalització en la construcció de sabers i discursos al voltant d'aquestes criances, possibilitat per les noves tecnologies de la informació. El terme de *Màtrix* l'he trobat, especialment, en els *blogs* i fòrums d'internet i no pas en les entrevistes formals. En converses informals amb tres de les meves informants¹⁴⁰ és on, de tant en tant, ha aparegut per referir-se a les “mares màtrix” o a la “criança màtrix”. Per tant, al mateix temps que dins un nivell virtual existeix una certa internacionalització dels sabers i les metàfores que es van creant, també existeix una parcialització en les mateixes. Dues vessants dels processos globals i locals.

En el relat de la mare *bloguera* argentina existeix la idea de sortir de *màtrix* com una forma de Revelació. En aquesta narració la “Revelació” apareix sota la figura d'alguna persona que et canvia la forma de veure la criança. Com en el film, apareix algú que t'ofereix la pastilla vermella. Algú que mostra el que ja s'estava buscant i ens ofereix la possibilitat de la visió, de la Veritat ja intuïda. En aquest context, l'aparició providencial d'un tercer succeeix en alguna de les diferents fases del procés de procreació¹⁴¹. En altres relats, la Revelació ve donada per la imatge de “caure's la vena dels ulls”. Aquesta imatge fa més referència a un “click” intern on poden haver intervingut, o no, terceres persones. Remarca més l'aspecte de la “Revelació interna”, personal, individual. Tant la imatge de “caure's la vena dels ulls” com la de la Revelació a partir d'un tercer, remarquen l'opció individual a través de la metàfora d'escollir la pastilla blava o vermella. Com deia la mare *bloguera* argentina: “está en nosotros seguir con el modelo patriarcal que hemos recibido o dar un giro de 180 grados”.

Prendre's la pastilla que condueix a la “veritat” i/o canviar de camí en base al que aquesta mostra, es veu, per tant, com una opció individual que implica riscos. En aquest sentit, es torna a vincular la decisió personal en l'elecció de les pràctiques de

¹⁴⁰ Les que havien participat en el forum de *Criança Natural*

¹⁴¹ Com mostra el relat de la mare *bloguera* argentina al que faig referència: «El paralelismo es sencillo: así como Neo debía elegir entre una pastillita roja y una azul para poder conocer la verdadera realidad del ser humano, **o seguir viviendo engañado**, de la misma manera en algún punto de la crianza de nuestros hijos nos encontramos con alguien que nos muestra una forma distinta de ver el embarazo, el parto y la crianza, y está en nosotros continuar con el modelo patriarcal que hemos recibido, o dar un giro de 180 grados y encarar otra forma de vivir la gestación, dar a luz y educar a nuestros hijos, basada en el apego y el respeto» (<http://criandoconamor.blogspot.com.es/2009/04/salir-de-màtrix.html>)

criança i es pot lligar al procés d'individualització de Beck i a la construcció del que ell anomena les "biografies del risc" o "biografies del fes-ho tu mateix/a", ja esmentades anteriorment. La criança es veu més com una decisió electiva i no pas determinada per estructures socioculturals i econòmiques. El "fracàs" en la criança també es presenta, especialment, en termes d'un fracàs individual, especialment matern, on entra el sentiment de la culpa. En aquest cas del "fracàs", l'impacte de les estructures socioeconòmiques i culturals també es comenten com a responsables, però d'una forma molt més esmorteïda que no pas la "responsabilitat" individual, que sol primar-se i emfatitzar-se .

Un cop trobada aquesta primera versió del terme *màtrix* vaig seguir buscant per internet altres mencions i relats on pogués aparèixer. Sabent que aquesta mare *bloguera* situava l'origen del terme en el fòrum de *Crianza Natural*, vaig centrar part d'aquesta recerca cap allà. No de forma exclusiva, ja que volia veure altres *blogs* i fòrums virtuals que utilitzessin també aquest concepte metafòric. A *Crianza Natural*, el que vaig trobar va ser una llarga conversa entre internautes arrel de la pregunta d'una mare sobre a què es referien les altres amb el terme *màtrix*. En aquest fil també s'explicava que el terme es va posar de moda en aquell fòrum pels temps de la pel·lícula i que en aquells moments (2012) ja casi cap participant del fòrum, menys les més antigues, l'utilitzaven. Tot i això, he trobat fils de converses del 2013 en aquest fòrum on es segueix utilitzant el terme. També s'expressava que els que viuen en el món *màtrix* són els que viuen "enganyats en un món fals" i que els que havien pres la pastilla serien els que haurien vist la "realitat".

Al mateix temps, en el mateix fil de conversa, una altra participant explicava la connexió entre la metàfora de *màtrix* i la del *sowftare lliure*. La metàfora de *màtrix* es relaciona, en un altre camp, amb l'existència dels *sowftares privats* i els *sowftares lliures* a través del llibre *La pastilla roja* (Romero i García, 2003). En aquest context, la pastilla blava seria la que s'associaria amb els *sowftares* privats de les grans empreses que controlarien un suposat coneixement. La pastilla vermella s'associaria amb el coneixement de lliure difusió. Seria la pastilla que et permetria usar la tecnologia en benefici propi posant el coneixement a l'abast de tothom i no només en mans de les

grans companyies. A partir d'aquest altre ús de la metàfora de *màtrix* es crea, en un context molt més reduït¹⁴², el paral·lelisme entre la *criança natural* i el *Sowftare Lliure*. És a dir, la relació d'aquesta forma de criar i el lliure pensament i/o lliure coneixement.

Un cop pressa la pastilla vermella, que revela un procés intern que amplia la Consciència, no hi hauria possibilitat de marxa enrere. Un cop mostrada la Veritat no es podria tornar a l'*engany*. S'han d'assumir els riscos i conseqüències de les decisions preses davant el que *s'ha vist*. La distinció entre les dues opcions marcades com a possibles es fa en termes, dins d'aquesta metàfora, entre Mentida i Veritat. Entre seguir el fàcil camí de la Mentida i l'engany, el que la majoria segueix, o el dur camí de la Veritat i la lucidesa. La distinció, en aquests termes metafòrics, crea una jerarquia moral entre només dues úniques opcions o camins a seguir. No són, doncs, dues diferents opcions contemplades com igualment vàlides, on està bé tant escollir una com l'altra. La decisió es presenta entre el Mal (inconscient) i el Bé (conscient). Entre el sistema establert i l'alternativa, entre la degeneració i la regeneració moral, individual i col·lectiva. Cal remarcar que aquest és un terme metafòric que s'elabora en aquests termes, bastant usat en certs cercles, com el fòrum de *Crianza Natural* però poc usat en altres àmbits. Això no vol dir, com molt sovint se les acusa, que aquestes mares formin part d'una "secta". Almenys, no més dels i les que es troben a fora d'aquests cercles de criança i que en molts casos també legitimen les seves accions en virtut d'una altra Consciència, d'una altra variant de la possessió de la Veritat.

Davant de les incerteses que la segona modernitat i els processos institucionals d'individualització provoquen, s'esmicolen les grans certeses que abans s'assumien col·lectivament. En aquest context, el camp de la Consciència, o de la Veritat, es converteix en el camp de batalla en la recerca de la certesa individual. I al mateix temps, la recerca d'una certesa, d'una convicció, que vagi més enllà d'una mateixa. D'una certesa, doncs, amb caire de llei universal que legítimi les opcions més enllà del

¹⁴² Només he trobat menció d'aquest paral·lelisme en un fil del fòrum de criança natural, en un article de J.Ramón Palacios aparegut a la Revista Lactando al 2007 (<http://www.jotarp.org>) i en un post d'un blog: Cousiñas de Ro (<https://orballo.wordpress.com/2009/06/10/màtrix-software-libre-y-crianza-natural/>)

que faci la majoria, que poden estar enganyats i enganyades. Un espècie de taula de naufrag, en suma, davant les incerteses i el risc que provoquen els processos institucionals d'individualització. Dins de les persones que utilitzen el terme metafòric de *màtrix*, aquest concepte també es relativitza. Algunes confessen, en el mateix fòrum de *Crianza Natural*, ser una mica *màtrix* a vegades. Aquesta menció a ser una mica *màtrix* fa referència a les ja esmentades pràctiques de *bricouler*, on es barregen formes de fer que a vegades estan associades a altres estils de criança. També treu a la llum la creació de postures i/o discursos que poden ser considerats més ortodoxos i les pràctiques *bricoulers* que, reflexionades i expressades, formarien part de la construcció d'heterodòxies.

En el mateix fòrum, en un fil sobre “què fer davant amigues *màtrix*”, una mare pregunta com manejar les converses amb persones que tenen altres punts de vista. Ella expressa el seu malestar quan, comentant amb elles la seva visió diferent: “al final me siento como que estoy intentando convertirlas a una "secta"”. Davant aquesta sensació “última” de sentir que vol convèncer¹⁴³ a les altres pel simple fet de comentar una forma diferent de fer, diu que opta per no parlar d'aquests temes ja que “no quiero juzgar, ni tampoco me atrevo casi a hablar de mis hijos porque parece que estuviera presumiendo”¹⁴⁴. Altres mares expressen, en aquest fil, que elles també decideixen callar. L'opció de “callar” davant del desacord en les pràctiques dels altres, en aquest cas, es lliga tant a la reflexivitat pròpia com a l'assumpció de que elles també es poden equivocar. La rigidesa d'acció i pensament es desplaça a les mares *màtrix* a les quals no se les veu com reflexives, ja que se les veu inflexibles en temes com els horaris rígids, les normes i els càstigs. La idea del poc ús de la “reflexivitat”, lligada al concepte de consciència, apareix en la visió d'altres participants del fòrum respecte a les *mares màtrix*. La maternitat es veu, en aquest sentit, com “una magnífica manera de revisar-se”¹⁴⁵ a una mateixa. Les *mares màtrix*, en aquest marc particular, són vistes

¹⁴³ La sensació de voler convèncer es pot veure des de la metàfora estructural de certes societats occidentals on “la discussió és una guerra”. Analitzada per Lakoff i Johnson (1986)

¹⁴⁴ Extret del fòrum de Criança natural, del fil “Téneis amigas mátrix?”, obert el 18 de maig del 2013 (http://87.106.167.13/forum/forum_posts.asp?TID=188173)

¹⁴⁵ La cita complerta: “Lo que observo en general en madres *màtrix* es que reflexionan poco sobre ellas mismas. La culpa es del niño, o las cosas son así y punto y ya está, pero no veo que vivan la maternidad

com aquelles que no volen revisar-se i simplement reproduïen la manera en que han estat criades o educades, les que segueixen els consells pediàtrics i pedagògics sense qüestionar-los. Les que es deixen portar pels interessos de les grans companyies comercials que influeixen en les “falses” necessitats consumistes envers la criança i que interfereixen negativament en el cos a cos: lactància artificial, cotxets, bressols, radio monitors per escoltar el plor dels nens/es, entre altres artefactes.

Altres mares del fòrum, més que callar, deien que optaven per exposar les seves maneres de fer sense “adoctrinar”, posant la seva experiència com un cas particular –individualitzat– del que els hi funcionava. Per tant, tot i que la metàfora es presenti en un pensament dicotòmic de blanc o negre, la realitat de les praxis –i de les formes de representar-se– es construeix com una amalgama. En altres fonts, la metàfora de *màtrix* és criticada per l’acusació que implica cap a aquestes mares i associada, com hem vist, a una espècie de *sectarisme*. L’ús del terme de *mare màtrix* es veu, des d’aquesta última perspectiva, no com una crítica a un sistema global i un model particular de criança, sinó com una acusació individual de “mala mare”. A nivell analític, a part de ser una crítica sobre el manteniment d’una organització social capitalista -productiva i econòmica-, el terme s’empra en la construcció d’una identitat col·lectiva, d’una comunitat que s’autodiferencia, s’autoidentifica i es distingeix de la resta. Al mateix temps, *màtrix* es relaciona en la idea i la crítica a l’adultcentrisme. Adultcentrisme que es concep com el fet d’interpretar la naturalesa dels infants a través de la mirada de l’adult. En la opció contrària, tanmateix, se les acusa d’infantilisme, de centrar-se massa en els infants.

L’adultcentrisme seria una determinada manera d’interpretar la naturalesa infantil. Aquesta es veuria com a manipuladora, governada pels capricis i l’egoisme. Una “naturalesa” tirànica que s’ha de dominar. L’idea occidental de dominar i

como una magnífica manera de revisarse. Gente poco introspectiva en general, vaya. Y con pocas ganas de plantearse nada, o de buscar otras informaciones. Una lástima. Yo preferiría que las madres CN no adoctrináramos, pero no nos calláramos. Si las que castigan pueden decir que lo hacen ¿yo no puedo decir que no lo hago? ¡¡Asertividad al poder!!» (Mamapacha, fòrum Criança natural, 2013, http://87.106.167.13/forum/forum_posts.asp?TID=188173)

domesticar la naturalesa “salvatge” dels infants també apareix en Sahlins (2008). Per l'autor, com introduïa en el marc teòric, els infants a Occident, concebuts com migs àngels i mig bèsties, són “l'animalitat a dominar”. Aquesta visió es lliga al que ell anomena la *il·lusió occidental de la naturalesa humana* vista com una natura animal, guiada per pulsions i/o instints a controlar i reprimir per tal de que no regni l'anarquia. Instint i pulsions: agressivitat, dominació, egoisme, que es veuen com a asocials i salvatges i que, com apunta l'autor, tenen més a veure amb valors i conductes socials produïdes històrica i culturalment arrel de les diferents formes d'organització social creades. Al mateix que -sota la noció de la necessitat de controlar aquests impulsos, pulsions o instints animals- s'exerceix un control polític i social per impedir, com deia, la possibilitat de l'anarquia.

En canvi, Sahlins (2008) mostra, a través també de Viveiros de Castro (2009), que hi ha altres concepcions de naturalesa humana i animal, i de concebre, en conseqüència, la naturalesa infantil. Parla de les societats on, més que animalitzar a l'home –font de legitimació del control social-, el que es fa és humanitzar la natura. Conjunts d'animals, de plantes *et alter* es conceben com a “persones”. La seva forma és diferent a la humana, el seu esperit, la seva naturalesa no. També en tradicions occidentals, com la visió de naturalesa de Kropotkin (1920 [1902]), apareix la idea de “instint social” i del lligam humanitzat entre animal i humà. Sobre aquest punt es tornarà més endavant al parlar amb més profunditat de com es presenta l'instint. Les mares d'aquests estils de criança, en contraposició a la visió negativa de *l'animalitat* dels infants, defineixen la seva natura com social i cooperativa. Al mateix temps que també instintiva. Aquests “instints” no estan lligats l'egoisme, a l'agressivitat o al desig tirànic de poder. No són “instints” a reprimir o que expliquin la societat en termes deterministes de “homo homini lupus”, tal com feia Hobbes i, posteriorment, Freud. Es lliguen, pel contrari, a la socialització, la cura i la reciprocitat. Tal com deia la Carolina, sobre el seu fill: “confio molt en ell. (...). No fan res amb mala fe. Són animals socials i han de caure bé”. Aquestes nocions alternatives a la naturalesa infantil, una animalitat social i cooperativa, tenen punts de contacte tant amb aquestes altres concepcions de

la naturalesa humana en altres societats, com en les idees de Kropotkin (1920 [1902]) també esmentades.

La metàfora de *màtrix* es pot lligar també a la metàfora del *canvi de xip* descrita en l'apartat de les vivències de la maternitat. No vull dir amb això que totes les mares que utilitzen la metàfora del *canvi de xip* utilitzin també, o coneguin, la metàfora de *màtrix*, sinó que ambdós termes tenen els seus paral·lelismes. Per una part, les dues són metàfores tecnològiques. El *xip* d'informació dels ordinadors i *màtrix* com a matriu d'un món virtual controlat per una tecnologia de computadores. Per altra part, les dues es refereixen al procés de canvi, de visió i acció, a partir d'una espècie de transformació en la "computació"; en la informació i la forma de processar-la. El cervell comparat amb un ordinador –una màquina- i el domini representat com una tecnologia de poder virtual. Com hem vist, la metàfora de *màtrix* també es vincula en certa manera al *sowftare lliure*. Tant el *canvi de xip* com el *sowftare lliure* fan referència a un dispositiu tecnològic. No és una extracció del xip per viure sense cap, és el canvi d'un xip -o d'un *sowftare*- per un altre. El *xip* i *màtrix* aporten metàfores d'un món viscut com biotecnològic, d'un món *cyborg*, com apuntaria, possiblement, Donna Haraway (1995). Aporten metàfores que ens parlen sobre la hibridació amb la tecnologia i certes aliances i resistències a la mateixa.

Màtrix, el sistema hegemònic, ve representat també per la "racionalització utilitarista/organitzativa" de la maternitat i el que es considera la "robotització" de les seves funcions. La robotització de les funcions maternes, que sorgeix com a una altra metàfora dins la *Declaración del llanto de los bebès: de la "mare robot"*, al·ludeix a la visió de la humanitat com a maquinària, com a robots sense emocions. Entra de nou en pulsó la *lògica de l'utilitarisme i la competició* associada l'organització capitalista del mercat -i exercida en el món exterior del treball remunerat-, enfront a una *lògica de l'amor i la cooperació* associada a les relacions íntimes dins de la llar. Dues lògiques esmentades en aquests termes per Hays (1998) i que formaven part de les contradiccions culturals de la maternitat. En alguns relats èmics, ambdós aspectes: la *racionalització i la robotització*, es veuen com a conseqüència de la desconexió amb els instints. Desconexió dels instints que es veu, per tant, com una deshumanització

de la criança. L'Instint animal és humà. *Màtrix* posseeix el cos. Dins de la lògica d'aquestes metàfores, les persones que *viuen en Màtrix*: «Eligen no ver. Eligen no escuchar. Eligen no sentir»¹⁴⁶. Aquesta frase, per altra part, evoca la visió dels *tres simis savis* on el primer es tanca la boca, el segon els ulls i el tercer les orelles. És tancar els sentits que aporten el coneixement, un altre coneixement i unes altres raons, i que guien a través del cos. Sentits que coneixen la Veritat que el control social vol amagar i/o manipular.

La robotització de la maternitat no només es veu lligada a la seva "racionalització utilitària" sinó també a la seva homogeneïtzació. Racionalització, robotització i homogeneïtzació són tres conceptes que es lliguen i s'oposen, dins la metàfora *màtrix*, al fet biològic, la intuïció i l'emoció: «... se habla mucho de "maternidades", pero se escucha poco a las madres. Se habla de "maternidades" como si todas fueran una misma, desde lo racional, tratando de comprender algo que sólo es real desde el hecho biológico, la intuición y la emoción»¹⁴⁷.

La homogeneïtzació que esmenta la mare *bloguera* es vincula a una visió de *la maternitat com a institució* (Rich, 1986), vista aquí com aquesta robotització mecanicista i racional. En canvi, la maternitat viscuda, pròpia i individual, es representa amb el cos: instint, emoció, biologia,....*Sortir de màtrix* representa, en aquest discurs, obrir la *Caixa de Pandora* i "re-posseïr" el cos. Implica sortir d'allò establert, "mirar al buit", per generar noves formes de ser mare/pare, de relacionar-se amb les persones, amb el treball, el consum i el medi ambient¹⁴⁸. *Sortir de màtrix* per tant, no té a veure,

¹⁴⁶ Extret del *blog Criando con amor* (<http://criandoconamor.blogspot.com.es/2009/04/salir-de-màtrix.html>)

¹⁴⁷ <http://enmadradas.blogspot.com.es/2014/09/el-màtrix-de-las-madres.html>

¹⁴⁸ Citant a una mare *bloguera*: «a no ser que cierres los ojos muuuuy fuerte, hagas todo lo que te dice tu madre-suegra-pediatra-vecina-pareja-amiga-desconocida (al final, opina hasta la apuntadora!); a no ser que vayas de vuelta al trabajo a las 16 semanas de parir delgada, feliz y dispuesta a triunfar en tu trabajo (que según te dicen, es lo que en realidad te hace sentir "realizada"!); a no ser que sigas la programación de papillas y leches de bote estipuladas por algún americano, a no ser que seas una ovejita callada y mona, que se adapte al sistema... Estás jodida cariño. (...) Si además tratas de ser feminista, (y digo tratas, porque todxs somos machistas; y despojarse de SIGLOS de educación en el patriarcado es una tarea ardua), te niegas a escolarizar a tus hijxs en un sistema que (salvo excepciones) uniformiza, aliena y destruye cualquier ápice de creatividad e idiosincrasia; si no quieres parques de bolas, centros comerciales, tablets, circos ni faunias (o cualquier lugar donde aprisionen y torturen animales)... o si das la teta a tu hijx con dientes... Ya no hay vuelta atrás, querida. Tomaste la pildorita roja. Te has vuelto rara!» (<http://enmadradas.blogspot.com.es/2014/09/el-màtrix-de-las-madres.html>)

per elles, només, amb un canvi de paradigma en la criança sinó amb una regeneració social, moral i ecosistèmica¹⁴⁹. Sortir de *Màtrix* és sortir, en llenguatge èmic i metafòric, d'una matriu de pensament determinada que va més enllà de la criança i implica al sistema on aquesta s'insereix. I aquí rau, també, la potencialitat crítica d'aquesta metàfora davant allò que ens ve donant (i naturalitzat) des de l'estructura social. Tal com Lakoff i Johnson (1986) esmenten, les noves metàfores que es creen fan emergir nous significats, creant noves realitats i espais possibles d'acció.

En síntesis, des de la vessant de la metàfora de *maternitat màtrix* com a engany del sistema, entenem amb nova llum el concepte que denomina aquestes criances com a *criança conscient*. La Consciència com a "re-coneixement", com em deia una mare que realitza cursos de *Criança Conscient*. Coneixement d'una mateixa, de les llums i les ombres, que implica un reconeixement propi i dels altres. Un re-coneixement de la realitat a partir de la connexió entre cos i consciència. La consciència vista com l'accés a la "Veritat", la que permet no (auto)enganyar-se. La que en el seu *interior* sap trobar, "connectar", amb aquesta veritat que l'exterior vol desmentir. Es torna a trobar aquesta distinció metafòrica, orientacional, entre "dins" (=propi/a) i "fora" (=aliè i, a vegades, alienant). Distinció entre un interior individual propi i un exterior social aliè, vistos en relació dialèctica i que podem considerar com una distinció característica de l'individualisme i el procés de la modernitat.

Especialment, en els discursos escrits de les diferents formes de concebre la maternitat i la societat, el camp de batalla sembla ser la lluita per la *Consciència* (de gènere, de dona, de mare, individual i/o d'espècie). Consciència entesa com la possessió de la Veritat/Realitat. La "falsa consciència" sembla ser la principal manera que s'usa per desqualificar els altres posicionaments vistos com "enganyosos" i "externs". Desqualificació que permet discriminar i jerarquitzar quines són les interlocutores vàlides: les que validen les pròpies posicions enlloc de qüestionar-les en base a altres eleccions vitals fruit d'estratègies racionals i no d'autoenganys. En paral·lel, les acusacions de "falsa consciència", emeses des dels diferents posicionaments, poden ser interpretades com una estratègia més dins de la lluita de

¹⁴⁹ La regeneració moral de la societat com a nova forma de relacionar-se amb el món no és nova. També apareix durant al època de la Il·lustració amb Rousseau, per exemple.

poder feminista envers l'establiment d'una única Consciència de gènere entesa com a possessió de la Veritat.

3.2. Metàfores del temps en l'era (pos)Moderna: El retorn a la natura, el retorn al passat, i la vivència del(s) temp(s)

Apart de la metàfora de sortir de *màtrix*, en molts dels discursos parlats o escrits, hi ha una espècie de justificació de les pràctiques en base a allò que es feia "abans" o el que fan els "Altres" representats en altres cultures o societats. El que es feia abans de que entréssim en la mecanització de *Màtrix*. De que entréssim en una raó instrumental vista com asèptica, sense emocions ni cos. És una altra de les formes de qüestionar les maternitats que es veuen com hegemòniques i de legitimar les pròpies. Les mares amb les que he parlat es senten part d'una minoria social i busquen, fora dels límits de la modernitat, a la majoria a la qual senten que pertanyen. En el cas de l'alletament, o de compartir el llit familiar, per exemple, és recurrent dir que la gran majoria d'altres societats -no modernes- alleten els seus fills i filles durant anys o dormen amb ells i elles. Les pràctiques occidentals, a la llum d'aquesta "majoria ampliada", es veuen com anòmales. La majoria, com indica la tradició "democràtica", és a la que se li atorga la naturalesa de la raó. S'incideix, per altra part, en un necessari "retorn a la natura" de la qual nosaltres ens hem allunyat i desconnectat a diferència de les altres societats no occidentals o del que "es feia abans", on s'estava més connectat a aquesta. Tot i que el retorn de la natura no té perquè ser un retorn al passat en certa manera, aquestes dues nocions, s'encavalquen una amb l'altre. Els models d'aquest "retorn a la natura" són tant els mamífers (no només les femelles) com les societats (passades o contemporànies) considerades com pre-modernes o "no occidentals".

Odent (2009), obstetra francès i referent del part no medicalitzat, reivindica la condició de mamífer dels essers humans. Per ell, sostenir aquesta premissa depèn d'on

i amb qui és una provocació: “En los países de habla inglesa, esta premisa se acepta sin problemas, incluso se considera de sentido común. En cambio, en Francia, la misma idea, aún expresada con cautela, provoca inmediatamente protestas llenas de consternación volteriana: “...no somos ratones..., el habla nos diferencia..., ...tenemos la capacidad de utilizar símbolos..., ...creamos cultura...” (Odent 2009:22). Com més tard veure’m, el lligam amb els mamífers ve representat per les hormones i l’instint “animal”. Un concepte representatiu d’Odent (2009) és el de *Revolució Calostrat*¹⁵⁰. El calostre es converteix en un “símbol de l’instint” (Odent 2009). La pertorbació de la relació íntima mare-fill/a, negant el calostre, és el que ha permès, per Odent, potenciar l’agressivitat humana i la dominació d’uns sobre altres i sobre la natura. L’obstetra usa casos etnogràfics de negació o oferiment del calostre per demostrar aquest fet a nivell universal. Per l’autor, per a que es pugui dur a terme aquesta revolució: “hay que cambiar radicalmente de actitud, porque es necesario que tengamos en cuenta nuestras raíces más profundas, nuestra condición de mamíferos” (Odent 2009:114). Aquesta revolució es pot entendre com la volta que fan els motors per tornar al punt d’origen. Es recorre a un *mamiferisme*, atacat per corrents constructivistes, on el mamífer es converteix en metàfora, símbol i model de la naturalesa humana a la que s’ha de retornar. El mamífer és el model, en aquest context, de la mesura d’allò humà. Es dissol, en certa manera, la dicotomia animal/humà sent la cultura la que pot deshumanitzar la veritable condició animal humana.

El llenguatge d’aquest obstetra, en aquest punt, és un llenguatge mític, casi místic, sobre l’espècie humana que s’ha de diferenciar d’un llenguatge més analític. Existeix, a la base d’aquest pensament, un mite naturalista, una idealització romàntica tant de la *natura* com de la mare. La mare vinculada a l’associació de la Mare Terra, vinculació que ens porta ressons d’altres cultures, en especial ameríndies. Existeix,

¹⁵⁰ El calostre és un fluid espès i groguenc que segrega la mama durant la primera setmana després del part. Al ser la seva aparença i composició diferent de la llet anomenada “de transició” i posteriorment de la “llet madura”, no s’identifica pròpiament amb aquestes i per tant s’estableix una distinció entre els dos tipus de fluids: “calostre i llet”. L’anomenada “pujada de la llet”, és el terme èmic que tradicionalment s’ha emprat per fer referència al canvi de fluïd segregat. Una pràctica hospitalària habitual fins fa relativament poc temps va ser no posar el nadó al pit fins que aquesta pujada de la llet no s’hagués efectuat.

també, un perill en interpretar, a través de la comparació transcultural de les cosmovisions, l'objectiu d'una pràctica bastant extensa –la negació del calostre- amb un mateix i únic fi universal -la submissió de l'home i la natura-. Perill que rau en que es deixen fora altres elements d'anàlisi que permeten entendre millor una pràctica en el seu context social, polític, econòmic i històric. Per exemple, i com s'ha vist al marc teòric, Fortier (2001) esmentava que a Mauritània es negava el calostre per considerar-lo nociu, fet que comportava que tot nen/a lactés d'una altra dona que es convertia en *mare de llet*. Degut a l'existència d'un parentiu de llet relacionava aquest fet amb estratègies matrimonials posteriors i amb la creació de vincles de suport i ajuda mútua entre les dones i els seus fills i filles. Tanmateix, la tesi d'Odent (2009) permet fer una crítica al sistema neoliberal i d'explotació vigent. El llenguatge metafòric, com en el cas d'Odent, és un tipus de llenguatge molt eficaç dins el sentit de les accions de les persones, més lligat al simbolisme i a la metàfora que a la capacitat analítica. A través d'aquestes metàfores realitza, també, una forta crítica a com s'organitzen les societats occidentals i com es tracten, biomedicament, els processos d'embaràs, part i criança. El concepte d'Odent de *revolució calostrals* es recull i difon per diverses fonts, especialment escrites, com certs *blogs* o com, per exemple, en la següent portada de la revista *The Ecologist*, corresponent al març de 2012:



“La r-evolución social calostrals ha empezado”

Per la seva part, l'antropòloga biològica Dettwyler (1995) exposa que el nostre passat evolutiu ha creat un organisme que delega en la lactància el subministrament del context pel desenvolupament físic, cognitiu i emocional. L'antropòloga, que vol

marcar l'edat "natural" del deslletament fisiològic, recorre a les analogies etiològiques a partir d'estudis realitzats amb grans primats. El motiu per fixar un deslletament natural fora de les variacions/intromissions culturals el justifica davant de les crítiques que rebien les mares nord-americanes per continuar alletant més enllà dels 6-9 mesos, en l'època en que escriu el seu article, al 1995. Ella esmenta que altres societats realitzen lactàncies durant anys, per tant: «¿Son ellos los excéntricos o lo somos nosotros? ¿Podemos fijarnos en otros animales para determinar cuál sería la edad de destete de los humanos modernos si no estuviera modificada por motivos culturales?» (Dettwyler 1995:40). Fixar científicament una edat de deslletament que anés més enllà dels 6-9 mesos permet normalitzar una pràctica en base a la "natura universal" i no al relativisme –excentricitat- cultural, sigui aquesta moderna o pre-moderna. Tot i la crítica que des de l'antropologia social se li pot fer per haver recorregut a l'ús d'analogies etiològiques, el seu argument permet donar a les mares occidentals una legitimació per seguir alletant més enllà del temps culturalment definit com a "normal".

A partir de les variables que cita¹⁵¹, extretes com deia d'estudis etiològics amb diferents primats, acaba conclouent que la durada "natural" del deslletament es troba entre els dos anys i mig i els set anys d'edat. Cal recalcar que entre aquestes dues edats existeix una distància considerable. Aquest fet mostra no només la gran variabilitat en el deslletament d'altres mamífers, sinó que permet establir una dada "natural" de deslletament molt àmplia, que "normalitza" els deslletaments humans dintre d'un ampli període temporal. Aquesta data de deslletament "natural" ha arribat a certs professionals que defensen la lactància materna i que són referents de les mares, com Carlos González o la lactivista i metgessa Ibone Olza, entre altres. Establir aquest interval a partir d'estudis etiològics dóna un caire científic a la dada que més tard és usada per altres professionals en el camp de la lactància. Aquesta dada, unida als dos anys recomanats per la OMS, permet en els discursos èmics, especialment els

¹⁵¹ Deslletament a l'arribar a triple o quàdruple del pes del naixement, deslletament a l'arribar a un terç del pes adult, deslletament d'acord amb el tamany del cos adult, en funció del període de gestació i de l'erupció dental

escrits, qüestionar amb més força l'associació de "lactància prolongada" com a "lactància anòmala"¹⁵². Permet, per altra part, l'intent de cert(e)s professionals –com Ibone Olza (2013)- per canviar el paradigma en la investigació a l'exposar que s'hauria de prendre com a grup de control, en els estudis de salut, als infants que han estat alletats durant anys per veure quins són els indicadors "normals" de desenvolupament. Així com detectar els efectes nocius de la lactància artificial. És a dir, establir com a norma els infants alletats no per provar els beneficis de la lactància materna sinó per fixar els indicadors de salut i els perjudicis de la lactància artificial. Com abans esmentava, a banda dels mamífers, l'altre model en la literatura èmic, tant en els *blogs* com en llibres de referència, són les cultures "no occidentals" o "no modernes". Es mencionen als !Kung, als pigmeus, als Yequana, els prehistòrics d'Altamira o a "les nostres àvies" com exemples indistints de societats més properes a la natura i, per tant, més sàvies.

El pediatre Carlos González (2006) menciona als !Kung com a exemple de lactància *a demanda* i durant al llarg dels anys sense entrar en gaires consideracions i contextualitzacions antropològiques sobre el medi que habiten, les seves estructures econòmiques, polítiques i simbòliques i els canvis, processos i adaptacions que aquestes han anat vivint i que han anat canviant, també, les seves formes de criança i alletament. La terapeuta Jean Liedloff (2006) es centra en les seves vivències entre els indis Yequana, als anys 60, per elaborar el seu concepte de *continuum* i extrapolar-lo al que la societat occidental necessita per regenerar-se. Com s'ha esmentat en el marc teòric, el *continuum* es basa en satisfer la seqüència d'experiències que corresponen a les expectatives i experiències pròpies de la nostra espècie en un entorn conseqüent amb el que les va formar. I entre aquestes expectatives s'inclou que "les persones que formen part d'aquest entorn es comportin i tractin adequadament" (Liedloff, 2006:54).

¹⁵² Com exemple, Elena Mayorga (2011) en el seu article *Puerperio y Lactancia Materna: recuperar el tiempo de la maternidad*, publicat a l'octubre del 2011 a la revista digital *Mente Libre*, escribia que la lactància de menys de dos anys s'hauria d'anomenar "lactància reduïda". En canvi, proposa que s'hauria d'anomenar lactància normal o "simplemente "Lactancia" a la que sea la natural que dispone la fisiología de nuestra especie".

Per un nadó, aquestes experiències es resumeixen en: contacte físic permanent amb la mare -o un altre familiar o cuidador/a- des del naixement i fins que comenci a arrossegar-se o gatejar per si mateix; dormir amb els pares, lactància materna *a demanda*; atendre les necessitats de l'infant (moviments, plors, etc.) sense emetre judicis ni invalidar-lo ni convertir-lo en el centre d'atenció i potenciar les seves expectatives de que és un ser cooperatiu i social. És a dir, aquesta seqüència d'experiències són les que es vindrien donant en base a una programació adaptativa de l'espècie i que si es veuen frustrades poden comportar conseqüències negatives.

Enlloc de recórrer a una analogia etiològica per dilucidar *les lleis de la natura*, es creu que es poden establir, en aquest cas, a través de l'*observació* de cultures considerades primitives. No només considerades més pròximes a la natura sinó *com si* fossin la natura. Com si no haguessin elaborat cultura o com si aquesta no interferís en la natura, com si fos una prolongació de la mateixa. Fet que recorda les premisses de l'antropologia evolutiva alhora d'interpretar a la resta de societats en base a estadis d'evolució, mentre que es "buscaven els orígens" prehistòrics de la pròpia societat occidental. Si en aquesta premisa antropològica, àmpliament descartada i criticada, es buscava crear una línia evolutiva unidireccional de progrés humà on, el màxim grau era representat per les societats occidentals; en aquest cas, en certa manera, és fa a l'inversa. El que presumptament es troba és una línia degenerativa entre una societat considera com a *prístina* i les nostres societats occidentals contemplades com el grau més alt de degeneració, per haver-se apartat, precisament, de la natura. Al mateix temps, les seqüències que es presenten com a *naturals* són, curiosament, les que es recomanen en aquests estils de criança. Cal considerar fins a quin punt no s'ha realitzat una extrapolació endocèntrica dels propis posicionaments en la criança cap els Yequana. On es naturalitzen, justament, aquests posicionament. Aquestes seqüències evolutives que es proposen com a naturals es legitimen, per tant, a partir de ser presentades, no com particularitats culturals sinó com a seqüències universals adaptatives.

Per altra part, en les converses en els grups de suport a la lactància, surt sovint la referència a la *Cova d'Altamira*, que també es converteix en una altra metàfora. La

Cova d'Altamira és un referent per representar que la forma natural de criança és: la lactància, el dormir amb els nadons, el d'atendre el plor i la necessitat de contacte. És, com els Yequana, un exemple més de les seqüències adaptatives i/o evolutives. Es legitima dient que el nadó que era deixat sol era aquell que les feres devoraven i per tant, el nadó d'ara plora perquè sol es sent indefens i no sap que no serà devorat. El seu instint, i/o el seu cervell primitiu, que porta aquesta experiència incorporada, és el que el porta a actuar d'aquesta manera. Al mateix temps, la referència al passat serveix per explicar que la lactància, des de les coves d'Altamira fins a l'aparició del biberó, era la forma majoritària d'alimentar al nadó i per tant no és cert que hi hagi tantes dones sense "bona qualitat de llet" perquè si fos així, la nostra espècie ja s'hagués extingit. La *Cova d'Altamira* és la referència a allò natural que s'hauria de seguir fent, que ha funcionat, fins que la cultura –la modernitat- ho ha trastocat.

L'altre referència al passat és a un passat indeterminat que es representa com "les nostres àvies". Les "nostres àvies" s'usa tant per referir-se a les mares de les mares com a les rebesàvies o les mares de les rebesàvies *ad infinitum*. Les "nostres àvies" tan poden ser camperoles com obreres, concretes com abstractes, i fa referència, en els discursos, a tot allò que s'havia fet tota la vida –donar el pit, dormir amb els fills, inclòs alletar als fill i filles d'altres- abans de la "revolució" –i disrupció- del biberó. Els models del passat, així com els d'altres societats i cultures passades o contemporànies, es generalitzen agafant trets com la lactància de llarga durada, el dormir amb els fills/es, *et alter*, diluint les particularitats contextuals de cada cas particular envers usos estratègics de legitimar les pròpies pràctiques a la recerca de models fora de la "modernitat". Existeix aquella idea de l'altre "primitiu" o "pre-modern" que inclou en el mateix sac: als prehistòrics caçadors-recol·lectors del passat remot, als pobles caçadors i recol·lectors així com altres cultures tribals contemporànies, a societats considerades "no occidentals" i als camperols. En aquesta assimilació entre els prehistòrics de la *Cova d'Altamira* i els "primitius" contemporanis no es distingeix, en els discursos, als caçadors recol·lectors dels altres tipus d'estructures econòmiques, ni els diversos tipus de filiació i matrimoni, ni els diversos nuclis de convivència, ni les diferents estructures socials, polítiques i simbòliques.

Aquesta indistinció del “primitiu” o “pre-modern” enalteix la forma “natural” de criança i de viure. Sembla recordar al mite del “bon salvatge” de Rousseau com a model i contrapartida de la malsana societat capitalista i individualista occidental. Aquesta reivindicació “natural” dels altres, els desposseeix, en certa manera, de la capacitat pròpia de produir cultura. És la inversió de la tradicional jerarquia natural/cultural. L’adjectiu “salvatge” es torna un qualificatiu positiu que s’aplica amb orgull, “yo es que soy muy salvaje...yo crio un poco a lo salvaje” (Sofia). S’aplica el terme “salvatge” en l’àmbit de la “domesticitat”, fet que no deixa de ser un contrast de termes curiós.

Tant el mite del “bon salvatge” com el del “retorn a la natura” s’assemblen, com assenyala Badinter (1981), als discursos iniciats per Rousseau (1966 [1762]) al s. XVIII. La autora, en aquest discurs rousseanià, detecta diferents trets:

1. Un postulat de fe naturalista: “és la naturalesa la que decreta que la mare alimenti al seu nadó” (Badinter 1981:150).
2. El fet de que la llet s’adequa a les necessitats del nen i al seu organisme.
3. La proposta d’imitació al que més se’ls hi assemblava i que no havia patit els estralls de la societat corrupte, “els models en voga van ser, simultàniament, les dones salvatges, les dels pobles bàrbars, les femelles dels animals i fins i tot les plantes ” (Badinter 1981:151)¹⁵³. Els models òptims eren els de les femelles dels mamífers, que obeïen millor els “impulsos de la natura”, i on l’interès – *l’egoisme matern*- no havia desnaturalitzat l’instint.

Cal precisar que el mamífer –que deu al seu nom, com sabem, degut a les seves mames- no sempre ha estat definit a través d’elles. Yalom (1997) explica com aquest terme va ser encunyat per Carl Von Linneo (1707-1778), per diferenciar el animals que

¹⁵³ I segueix: "El segle XVIII va honrar a la dona salvatge . Els intel·lectuals més sofisticats esmenten amb respecte els relats de tots els viatgers que evocuen la criança natural, la tendresa de les mares i la completa llibertat en què deixen el cos del nen. Antífesi dels costums europeus, els comportaments dels salvatges apareixen com a veritats primigènies. Tothom es va apassionar per aquestes dones mig nues que no abandonaven als seus fills fins al moment del deslletament" (Badinter 1981:151).

succionaven llet materna dels que no ho feien. Abans, part d'aquests animals havien estat designats com quadrúpedes, definits per les extremitats de locomoció i no per els òrgans mamaris. Alguns contemporanis de Linneo, cal assenyalar, es van oposar-se al terme. Per la historiadora, l'acceptació d'aquesta nova nomenclatura va reeixir degut a la importància política, cada cop més forta, que se li atorgaven als pits. Per Badinter (1981), aquest discurs il·lustrat de "retorn a la natura", que critica des del feminisme il·lustrat constructivista, és el que permet el mite de *l'instint matern*. Com he mostrat, revisant algunes de les teories actuals sobre els que es sustenten molts dels discursos de la *criança natural* i/o de la promoció de l'alletament matern, també trobem l'analogia entre els mamífers (no sempre les femelles), o la recerca de models culturals fora dels límits de la cultura occidental. Ja siguin aquests models de les dones del passat, en especial la prehistòria, com models de cultures contemporànies no occidentals.

Aquests models es presenten com a *loquos* on no s'ha desnaturalitzat, o desconnectat, l'instint. Biòlogues feministes (Hrdy, 1986; Fernández-Montraveta, 2000) o la biòloga i antropòloga Donna J. Haraway (1995) critiquen l'intent polític de utilitzar la Biologia com a ciència determinista. Indiquen altres estudis que contradiuen fets culturals biològitzats, com la cura maternal exclusiva. Haraway (1995) fa referència a les corrents de la biosociologia i la biopsicologia que traslladen a la "biologia" els models burgesos, androcèntrics i capitalistes vigents en el moment en que aquestes ciències s'instauren. La crítica és que, davant la pluralitat de mamífers, s'escullen certs primats de forma interessada. Els que convenen als propis interessos i se'ls hi atribueixen de manera "natural" -o biològica- els trets socioculturals de qui els estudia. Alguna de les meves informants també qüestionen el model de mamífer: "¿qué mamíferos? ¿el ballenato que viola a sus crías?". Per una altra de les meves informants, el model eren els "mamífers altricials" que necessiten "estar molt enganxats durant molt de temps". El model mamífer presenta un alt grau de plasticitat depenen de les pràctiques en que es volen legitimar. Ja hem vist les diferents identificacions amb les llobes i les lleones; les contradiccions amb la identificació/distinció envers la "vaca" -terme usat a vegades de forma penyorativa o

reinviat en altres casos- i, finalment, trobem aquestes últimes mencions al mamífers altricians. Això fa pensar en quins animals mamífers s'escullen com a models i quina càrrega simbòlica tenen i com aquesta càrrega simbòlica és plàstica i es recrea de forma dialèctica.

Tornant als paral·lelismes que Badinter (1981) realitza entre els arguments del *retorn a la natura* de Rousseau (1966 [1762]) i els arguments d'aquestes criances naturalistes actuals. Vol demostrar, per analogia, que si els discursos del filòsof eren "masclistes" els actuals també ho són. Aquests discursos rousseauians poden ser molt semblants als emesos actualment per les lactivistes i/o per les defensores de la *criança natural*, com l'analogia entre les femelles dels mamífers, la recerca de models culturals fora dels límits de la cultura occidental i la regeneració moral i social. Malgrat els paral·lelismes que es poden fer, hi ha distàncies fonamentals. Un punt primordial és que els discursos d'aquestes criances neguen la inferioritat de la dona i la seva subordinació a l'home en base a la biologia reproductiva, sense que això estigui renyit en revalorar el paper maternal, atorgant-li sovint una dimensió política a l'igual que a la lactància. Aquesta idea, o metàfora del *retorn a la natura*, semblaria més propera a les idees de Kropotkin (1920 [1902]) que a les de Rousseau (1966 [1762]). Holland-Cunz (1994) a *Ecofeminismos*, parla de que Kropotkin (1920 [1902]) veia l'animal com a fundador d'una relació entre la naturalesa humana i la no humana. En aquest sentit, el mamífer com a símbol i metàfora segueix sent el fundador d'aquest vincle entre les dues naturaleses, la de l'animal i la de l'ésser humà (sigui aquest dona, l'home o infant). Per fer aquesta relació entre naturalesa humana y no humana, Kropotkin (1920 [1902]), segons Holland-Cunz (1994), parlava de la proximitat que la societat humana i la història tenen respecte a la naturalesa, apareixent la història com a continuació de la evolució biològica, cosa que recorda les idees abans citades de Liedloff (2006). Sobre la idea de naturalesa de Kropotkin (1920 [1902]), Holland-Cunz (1994) també diu que en el discurs d'aquest ideòleg anarquista es troba implícita la exigència política de que la societat i l'individu retornin a la "naturalesa" originària si volen acomplir les seves fites socials. Existeix per l'autora, en aquest discurs silenciats,

una idea essencialista del “ser” com originàriament cooperatiu i no competitiu. Apareix la idea de “l’instint social”.

Kropotkin, per aquesta autora, atribueix l’instint social, l’esperit social, als animals. L’esperit social dels animals, és un terme escollit per Holland-Cunz (1994) per caracteritzar algunes de les concepcions d’aquest anarquista sobre la naturalesa: la ajuda mútua i la solidaritat dins la mateixa espècie i la lluita conjunta contra les condicions adverses de la natura. Kropotkin (1920 [1902]), segons l’autora, es basa en una interpretació poc ortodoxa de Darwin (1909 [1871]), en base a la teoria d’aquest sobre la lluita per a la supervivència. Pren algunes insinuacions aïllades referides a la cooperació per establir, “no la supervivència del més fort, sinó la supervivència a partir de l’ajuda mútua. És la supervivència d’allò més social en comptes del més fort” (Holland-Cunz, 1994:200-201).

En aquest sentit, aquesta visió de Kropotkin (1920 [1902]) s’assemblaria, en una comparació transcultural, a la visió recollida de Sahlins (2008) sobre que la gran majoria de societats no occidentals humanitzen la natura enlloc d’animalitzar allò humà. L’instint social, o esperit social, que Kropotkin (1920 [1902]) atribueix en els animals i, per extensió, als humans, li permet atacar, com exposa Holland-Cunz (1994), certa imatge individualista del ésser humà immers, dins la teoria hobbesiana, en la guerra de tots contra tots. Aquests “instints socials”, per Kropotkin (1920 [1902]), decauen «en l’època de “l’individualisme desenfrenat” i de la “dura competència” (Kropotkin, 1920:106), i de l’intent de l’Estat de destruir les institucions de l’ajuda mútua» (Holland-Cunz 1994:202-204). Idees que per Holland-Cunz (1994) van ser posteriorment completades pel neo-anarquista Murray Bookchin (1974) per el qual la relació mare-fill era un símbol de la societat degut a la seva interdependència, suport mutu i reciprocitat entre el jo i l’altre. La seva ecologia biològica es basava en una nova ètica del mutualisme i la complementarietat simbiòtica.

Les crítiques constructivistes contra aquestes idees, vistes com essencialistes/naturalistes, és el perill del “retorn al passat” i/o del “retorn a la natura” que, al seu entendre, naturalitza la condició de la dona/mare. Tal com he assenyalat al marc teòric, Esteban (2000) veu en el tracte actual que se li dona a la lactància “un

exemple de com es projecta la reacció mèdica i social davant l'avanç del feminisme, els canvis en la vida de les dones i els èxits en quant a una major autonomia" (Esteban 2000:221). Certes pràctiques de criança, com la lactància *a demanda*, es veuen com un retrocés en els drets (individuals) de les dones àrduament aconseguits. Es veu com un retrocés en la Modernitat i un retorn a "estadis anteriors", com també he mostrat en l'apartat de les crítiques feministes. Idea que no deixa de tenir un caire "evolucionista".

Tant el "retorn al passat" o "el retorn a la natura", vistos com a revolució anti-moderna, s'entenen millor a la llum de les relacions que Latour fa entre el constructe de la Modernitat –la Constitució Moderna- i la visió del passar del temps. Per Latour (1994), la Modernitat es presenta com una acceleració del temps i un tall temporal entre l'abans (pre-modern) i l'ara (modern), que s'ha arribat a presentar com el "Fi de la Història" (Fukuyama, 1995). Per ell, el passatge modern del temps no és res més que una forma particular d'historicitat que ens ve de la Constitució Moderna que ha creat aquests tall entre "l'abans", quan barrejaven natura-cultura i "l'ara", que ens creiem capaços de separar els dos móns. El retorn a la natura no té perquè ser un retorn al passat. No obstant, en alguns discursos feministes es fa una certa assimilació entre aquests aspectes al relacionar aquest naturalisme contemporani amb el retorn a la natura de Rousseau i el retrocés en els drets femenins. Sembla haver, doncs, aquesta por de que aquest naturalisme ens portaria a temps enrere –abans de la revolució epistemològica deconstructivista postmoderna- on es barrejava, de forma indestruïble, natura i cultura. Associació que portava a naturalitzar la posició subalterna de les dones dins l'estructura sociopolítica i econòmica.

L'antropologia, per Latour (1994), ens recorda com el passar del temps es pot interpretar de moltes maneres: cicle, decadència, inestabilitat, retorn i/o present continu. Anomenen, amb "temporalitat", a la seqüència del passatge del temps lineal per distingir-ho d'altres vivències del mateix. Per l'antropòleg, els moderns veuen el temps històric com una successió de revolucions, com si cada temps present signifiqués l'abolició del temps precedent. Per tant, no veiem la separació entre el nostre present històric i l'Edat Mitja, per exemple, com una separació d'anys i segles

sinó “per revolucions successives, copèrniques, talls epistemològics i ruptures epistemològiques que són realment tan radicals que res sobreviu en elles d’aquest passat (...) Com que tot aquest passat s’elimina per sempre, els moderns tenen, en efecte, el sentiment d’una fletxa irreversible del temps, d’una capitalització, d’un progrés” (Latour, 1994:93). És una noció lineal i progressiva del temps modern, on només es pot anar endavant trencant amb el passat i, si no es vigila, “retornarem als anys obscurs” (Latour 1994:94). La fletxa del temps es presenta sense ambigüitats, si anem endavant s’ha de trencar amb el passat si anem cap enrere hem de trencar amb les avantguardes modernistes. Des d’aquest constructe del temps modern, al meu entendre, és on es situa la por “al retorn al passat” que provoquen certes maternitats contemporànies. En l’altre sentit, la reivindicació del “retorn al passat” o “el retorn a la natura” també es situa com un trencament anti-modern, revolucionari i regenerador d’una societat allunyada de la seva “essència natural”. La revolució vista en el sentit de tornar a l’origen, una revolució dels motors, de fer un gir total i absolut per trencar amb una Modernitat decadent i desnaturalitzada.

Per Latour (1994), aquesta visió del temps, que només pot avançar trencat amb el passat o amb el present, organitza el pensament modern sense veure les pràctiques de mediació entre la cultura i la natura. Ocultant que aquestes pràctiques sempre han barrejat les èpoques, els gèneres i els pensaments i que són tan heterogènies com les que s’atribueixen als “pre-moderns”. Per ell, si hi ha una cosa que som incapaços de fer és una revolució, ja sigui en les ciències, en la tecnologia, en política o en filosofia. Per l’antropòleg, quan interpretem aquesta decepció de la (impossible) revolució com si l’arcaisme ho envaís tot, estem en la lògica moderna del “temps”. Quan, de fet, intentant sobreposar-nos a la decepció, juxtaposen, com un collage, elements de tots els temps que es presenten junts, semi-ocults, en la lògica postmoderna. La idea de revolució radical, per l’autor, és l’única solució que els moderns han trobat per explicar l’irrupció dels híbrids que el constructe de la modernitat prohibeix i al mateix temps crea. L’asimetria entre natura cultura, doncs, és una asimetria entre passat i futur. El “retorn a la natura”, dins aquesta òptica, es convertiria en un “retorn al passat”, entrant en una lògica i construcció concreta del temps modern.

En el cas que ens ocupa, molts dels discursos èmics, com hem vist, pretenen un “revolució total” davant un sistema vist també com “total”, la idea de “revolució calostràl” o de “revolució maternal”, així com “sortir de *màtrix*”, pretenen aquesta regeneració moral total de la societat. L’altre cara, en els debats, és la revolució total igualitària que ens apartarà, definitivament, del biologisme matern/femení, al mateix temps que aquesta *revolució maternal* és vista com una contrarevolució que ens tornarà “als anys obscurs” del determinisme biològic. L’intent de revolucions totals sempre inconcluses són, per Latour (1994), una línia buida on es multipliquen els quasi-objectes natura-cultura i tracen, degut a aquestes multiplicacions, dues sèries de progressions. Dues progressions que ell veu com a metàfores orientacionals: cap amunt (progrés o regeneració) i cap a baix (decadència). Al mateix temps, aquest autor posa en qüestió tant la idea de “sistema total” com de “revolució total”. Per ell, els moderns han inventat com a sentit crític tant aquest “sistema total” com la “revolució total” per acabar amb ell. I per tant, el fracàs també total degut a la impossibilitat d’aquesta totalització. Els col·lectius humans estan formats, com bé diu, per xarxes heterogènies. El constructe de la modernitat es basa en elaborar-les com a totalitats homogènies que precisen de revoltes totals si volen ser canviades. No obstant, com indica: “tota totalització, encara que sigui crítica, ajuda al totalitarisme” (Latour, 1994:170). Haraway (1995), per la seva part, parla de la necessitat de la parcialitat feminista per evitar aquests constructes excloents de totalització, tant del sistema com de les revoltes contra ell. Aquesta parcialitat, per ella, ve donada pel coneixement situat i la consciència del posicionament (gènere, raça, classe, p.e.) que s’ocupa dins l’estructura i a partir del qual es fan les crítiques.

La sensació del temps que passa es basa en una recerca concreta de coherència dels esdeveniments. Per aconseguir aquesta coherència és necessari, com indica Latour (1994), que els elements discordants es suprimeixin i es reemplacin per altres ben alineats perquè el temps esdevingui un flux. Dins d’aquest anàlisi, “la temporalitat moderna és el resultat d’aquesta disciplina” (Latour, 1994:98). Nosaltres, com els Beduins o els !Kung, també barregeu els temps tot i que els hi volen donar un aire de coherència eliminant els elements discordants en la nostra pròpia lògica del temps i la

coherència. El temps, com poèticament indica Latour, “no és un quadre general sinó el resultat provisional dels vincles dels éssers” (Latour, 1994:101). En aquest sentit del *temps com a vincle*, tant Evans-Pritchard (1977) com Norbert Elias (1989) parlen del temps com una forma d’organització social, un forma de relació, entre els éssers humans i les seves activitats. El sentit del temps entre els Nuer, per Evans-Pritchard (1977), és una relació entre activitats, una successió de les tasques que es duen a terme en el passar d’un dia i les relacions mútues que generen. El temps, pels Nuer, no és un concepte abstracte i extern, degut a que no hi ha punts de referència autònoms –calendars i rellotges- als que tinguin que adaptar-se. Per Elias (1989) la falsa sensació de que el temps és un *objecte extern* a les relacions ve precisament a través de l’existència d’aquest punts de referència abstractes. Crea sota la necessitat d’organitzar, amb cada cop més precisió, activitats cada cop més complexes en les societats occidentals. La idea del temps com a substància o objecte extern prové de l’escissió entre objecte i subjecte que es pot vincular a l’escissió entre cultura i natura. Per Elias (1989), «No es tracta de “l’home” i la “naturalesa”, com fets separats, sinó de “l’home en la naturalesa”» (Elias, 1989:18). Per el sociòleg el temps és un símbol de l’entramat que relaciona als individus, la societat i la naturalesa no humana.

Per Latour (1994), mai hem estat moderns, ja que continuem barrejant natura i cultura; temps passats i temps presents. No implica ser anti-moderns sinó acceptar la nostra pre-modernitat, la nostres pròpies construccions de natura-cultura. Com indica, amb el “temps”, si nosaltres canvien el principi de classificació, obtenim una altra temporalitat a partir dels mateixos elements. En aquest sentit, les nostres accions es reconeixen com politemporals i deixem d’estar obligats a les revolucions eternes. Com a exemple de “politemporalitat” esmenta que alguns dels nostres gens tenen 500 milions d’anys, altres 100.000 i alguns costums van des d’alguns dies a milions d’anys. L’idea, per tant, d’una tradició estable és, per l’autor, una il·lusió. Per Strathern (1992), com ja hem vist, la tradició innova. Per Beck (2003), en canvi, la segona modernitat o *modernitat reflexiva* s’assenta en la destrucció de les tradicions i les eleccions constants a les que estan subjectes els individus. Tres perspectives diferents i no

excloents alhora d'analitzar el caràcter dinàmic de les cultures i les relacions entre la convenció i l'agència.

Al meu parer, darrera del que s'amaga tant des de la por com en la recerca del "retorn al passat i a la natura" és aquesta visió de temps modern com a flux i (contra)revolució total. Els dos posicionaments, per Latour (1994), s'emmarcarien en la modernitat, inclòs aquells que es presenten com antimoderns, retroalimentant-se mútuament. Mentre que les "antimodernes" voldrien tornar a encantar el món, mantenint els drets de l'esperit, les (post)modernes construccionistes voldrien materialitzar-lo. Unes serien acusades de reduccionistes; les altres, d'essencialistes. Com esmenta Latour: "com més els antireduccionistes, els romàntiques, els espiritualistes desitgen salvar els objectes, més els reduccionistes, els científics, els materialistes s'imaginen de posseir els objectes" (Latour, 1994:169). Per altra part, en aquesta recuperació de la natura, caldria veure si existeix un canvi real de paradigma que converteix la ruptura (post)moderna entre natura i cultura en una continuació. Un nou constructe particular de natura-cultura al que certes "noves" ciències o teories científiques donen suport: neuroimmunobiologia, epigenètica, la teoria del microbioma, etc.

3.3. Temps, treball i les metàfores dels ritmes viscuts

Com deia Latour (1994), el temps es pot viure de maneres molt diverses independentment del flux coherent que ha construït la Modernitat com a temporalitat o Història. Dins d'alguns dels relats de les meves informants es menciona la vivència del temps i la reflexió sobre ell. El temps apareix com a "ritmes" i com a col·lisions entre ritmes o entre *tempos*. Aquesta col·lisió, com seguidament veure'm, es torna a relacionar amb les contradiccions culturals de les maternitats sobre les que Hays (1998) teoritzava. Per una part, la vivència del temps no pautat implica una sensació de

llibertat tot i que, per alguns sectors crítics i externs a aquestes maternitats, es vegi com a “esclavitud” o “alienació”.

Per altra part, existeix una separació entre els ritmes interns (vivencials) i els ritmes externs (socials i de producció). Aquesta divisió es connecta a la ja esmentada entre un “interior” i un “exterior” que es vincularia a la idea o principi d’individuació en el nostre imaginari. En aquesta distinció d’interior/exterior, Lakoff i Johnson esmenten que, en la nostra societat, “ens experimenten a nosaltres mateixos com a entitats separades de la resta del món, com a recipients, amb un part exterior i altre interior” (Lakoff i Johnson, 1986:98). També ens experimenten, segons aquests autors, com fets de certes substàncies (ossos i carn, p.e.). En aquestes criances, podríem afegir fets d’“hormones”. És a dir, per una part empren metàfores en relació a nosaltres mateixos –o els altres- com a recipient o com a substància. Les coses externes, a la vegada, també les experimentem com a recipients i organitzem el pensament en base a aquestes metàfores ontològiques primàries.

Les lactàncies que aquestes mares realitzen, com he anat exposant, es basen en alletar sense restriccions, cada vegada que el o la filla ho demanda. És a dir, donar el pit sense regir-se per horaris ni per càlculs de temps: temps entre preses, temps de cada presa, temps en cada pit... Com elles diuen, "el pit no té horaris", el que les permet no estar pendents del rellotge. I aquest fet es viu com un alliberació del temps. La imposició d'horaris, deixant plorar al nadó que demana "abans d'hora", podria veure's com una forma de disciplinar els cossos -tant de les mares que escolten aquests plors com dels nadons que ploren, dins una "economia política del detall" (Foucault , 1982) i de les emocions. Per Norbert Elias (1989) el temps és una institució social que s'aprèn. S'aprenen les senyals de temps habituals de la societat on es viu i a orientar les actituds segons aquestes senyals. El temps es un símbol per orientar el flux dels esdeveniments en tots els seus nivells d'integració (física, biològica, social i individual). Símbol de la relació que un grup humà estableix entre dos o més processos, d'entre els quals, en prenen un com a referència o mesura dels altres. En les nostres societats, el calendari, l'agenda i el rellotge són aquests punts de referència

per posar en relació altres processos i activitats. El rellotge regula la conducta dins un grup, regula, ajusta, coordina i sincronitza les activitats pròpies amb les alienes.

Rellotge, que pel sociòleg, en les nostres societats industrialitzades i altament especialitzades, és un símbol d'una institució –el temps- que coacciona externament i que s'acaba incorporant com a autocoacció. Aquesta incorporació de l'autocoacció estructura, alhora, la personalitat i la sensibilitat; és una disciplina. La crítica al rellotge, en aquestes criances, és una crítica a aquests mecanismes de regulació de caràcter coactiu i disciplinari en el pla social i individual. Una de les mares informants, la Carolina, professora d'econòmiques, recorria a la metàfora del temps/rellotge industrial per expressar la distinció entre les vivències del temps:

“si et deixes portar pels seus ritmes, i pots fer-ho, tot es tranquil·litza. El concepte de temps-rellotge industrial, ve de quan la societat industrial organitzava el temps i el nen era un problema. És el temps industrial, i socialment t'adones que no organitza la part bàsica de la reproducció i la criança. T'adones, però, que hi ha un temps natural. No hi ha temps. Estem en *timings* industrialitzats. La puericultura fascista de la parla el Carlos González ve d'intentar ajustar i adaptar la maternitat i la criança tot el possible als horaris industrialitzats. I això xoca a nivell intern i d'instint. Si em deixo portar per la natura és quan disfruto més” (Mónica).

Existeix, en aquest discurs i en altres, la distinció entre un “temps rellotge industrial” i un “temps natural”. El primer relacionat amb l'exterior i la manera social d'organitzar-nos, el segon relacionat amb l'interior i els ritmes propis, instintius, *naturals* i/o vitals. La distinció marca una sensació d'asíncrona entre aquests dos ritmes, els vitals/instintius i el socials/organitzatius. El “temps rellotge industrial” semblaria configurar-se com un metàfora de la raó instrumental lligada a la lògica de mercat capitalista que Hays (1998) esmentava. Una lògica coaccionant i imposada des de l'exterior. El “temps natural”, en contraposició, es podria considerar la metàfora de la lògica de l'amor i la cooperació, oposada a aquesta noció d'utilitarisme i a la que Hays (1998) anomena la *lògica de la maternitat intensiva*. No deixar entrar –o evitar al

màxim- la introducció del “temps rellotge” en la criança seria una forma d’oposar-se a un tipus d’organització social regit per aquesta raó instrumental. Les dues lògiques, per la sociòloga, formarien part d’un mateix sistema, d’una mateixa estructura.

En una altra vessant, per Beck i Gernsheim (2003), un dels canvis que han portat la individualització de la família, que ells anomenen família postfamiliar, és la divergència entre ritmes i llocs de residència diferents. En la societat preindustrial, pels autors, la comunitat familiar estava centrada en el treball i la economia fets que marcaven la pauta de la vida quotidiana. El repartiment de les tasques seguia un ritme familiar perfectament definit i coordinat. En les actuals societats, altament industrialitzades, la majoria dels i les ciutadanes treballen fora de casa i la vida familiar ja no discorre en un únic lloc ni existeix ja un ritme temporal comú. Pels autors, “la vida familiar està estructurada per institucions social completament diferents: l’horari de la llar d’infants, de l’escola i de les organitzacions juvenils, o el horari laboral del marit i de la dona, o el horari dels centres comercials, del transport públic, i així successivament” (Beck i Gernsheim, 2003:175).

Al mateix temps, esmenten com a factors importants que la flexibilització de l’horari laboral influeix directament en la vida familiar ja que crea uns ritmes irregulars i fluctuants que no satisfan les exigències de la vida en comú (continuitat, estabilitat i coordinació). Es podria considerar que el sentiment de ritmes diferents (vital/productiu) fluctuants, venen facilitats per aquesta individualització institucional de la família i de la societat en general. En aquest sentit la Carolina també em parlava de que el dia que haguessin de dur a l’escola al seu fill segurament hi hauria més nerviosisme perquè el ritme organitzatiu i social xoca amb els ritmes dels nens/es i els ritmes interns, tant dels infants com dels adults. Per Beck i Gernsheim “sol resultar difícil compaginar les exigències d’aquests diferents ritmes” (Beck i Gernsheim, 2003: 175).

En molts discursos èmics, es marca la diferència entre una lògica socio-organitzativa industrial que xocaria amb una lògica de l’esdevenir. Una possible analogia metafòrica entre el temps industrial i el temps natural o vital podria ser la de Kronos (que devora els seus fills) i Kairós (el temps de l’ocasió, de l’esdeveniment

satisfactori que implica la experiència). La lògica organitzativa industrial estaria lligada a la disciplina, als horaris i a la rutina. I la lògica de l'esdeveniment es vincularia a la simbologia d'allò *natural*, dels ritmes interns, de la creació de relacions i de la satisfacció, alliberant espais on no deixar entrar aquesta lògica organitzativa, sortint, per començar, del taylorisme del pit.

Aquestes vivències del temps, com a fluctuacions entre ritmes canviants, poden entrar en el concepte de mesura i desmesura de Rivera-Garretas (2011). Una pulsio entre la mesura i desmesura tant del temps com de l'amor. L'autora apunta que, més que la distinció entre Kairós i Kronos, distinció que no allibera del pensament dicotòmic patriarcal, la clau està en veure una continuïtat entre la mesura i la desmesura. Kronos i Kairós, per ella, no servien per sortir de les antinòmies del temps. La mesura i la desmesura en canvi, per l'autora, es presenten com a continuïtat i no com a dicotomia. Per la historiadora feminista, "al nucli de la recerca de les dones de la Lliga de la llet materna està el temps sense més classificacions, el temps que s'ha de perdre per guanyar-lo. Amb tots els riscos i paranys que això implica, o sense pensar molt en això¹⁵⁴» (Rivera 2011 : 52).

En contrast, des d'altres perspectives acadèmiques, és justament aquesta no reglamentació horària del pit la que implica, *per sé*, una esclavitud i una espècie d'alienació. El concepte d'alienació es vincula, en alguns textos, a la dedicació intensiva de la mare cap el nadó en els primers mesos més enllà de la lactància, no obstant aquesta apareix com una metonímia d'aquesta dedicació. Montes (2007) recorre a Mathieu (1991) per parlar d'aquest treball intensiu de maternitat com "un treball mental alienant, limitatiu del pensament, en la continua dedicació al nadó" (Montes, 2007: 336). Particularment greu, per les dues autores, degut a l'aïllament occidental en

¹⁵⁴ «La meua falta particular de temps, jo la vaig resoldre al seu dia distingint entre el temps de Kronos i el temps de Kairós , és a dir , entre el temps comptat en quantitat d'hores de rellotge calculades segons la lògica, i el temps qualitatiu (...). Avui , les dones a les que em refereixo m'han fet veure que la meua solució era mediocre, que no serveix per estar i pensar lliure de les antinòmies o oposicions binàries que assetjaven en el patriarcat a la llibertat femenina. Al nucli, en canvi, de la recerca de les dones de la Lliga de la llet materna està el temps sense més classificacions , el temps que cal perdre per guanyar-lo. Amb tots els riscos i paranys que això implica , o sense pensar molt en això» (Rivera 2011:52)

la criança. El treball de la lactància, des d'aquesta òptica, es lligaria a aquest treball intensiu i alienant de dedicació materna cap el fill o filla i que es "ven" com a relaxant. No obstant, si es vincula alienació amb lactància, cal tenir en compte que la teoria marxista construeix aquest concepte com el trencament entre el productor i el seu producte a través de l'apropiació dels mitjans de producció. En aquest sentit estricte del terme, la alienació seria la lactància artificial i no pas la materna.

Montes expressa aquesta visió del treball de la lactància com una espècie d'esclavitud al recordar que la lactància materna "és un treball altruista de producció amb una disponibilitat diària infinita" (Montes 2007: 330). Un "treball esgotador", en paraules de l'autora, que només es pot mantenir a través el ideal de l'amor matern construït a partir del XVIII. Com hem vist, aquesta afirmació contrasta amb les experiències recollides. D'una banda la vivència d'aquest temps natural com un *temps de llibertat*. Un temps que es dóna i al mateix temps es rep, que surt de la valuació del mercat i deixa de ser "or" per ser "vida". En el vídeo *Compañía para una lactancia prolongada*, ja citat, la lactància es veu com aquesta llibertat sense temps. La despreocupació de no estar pendent d'horaris, ni de quant temps per cada pit, imposats per normes pediàtriques. Al mateix temps, la llibertat de no tenir que estar pendent de preparar biberons, netejar-los, comprar llet de fórmula, i organitzar tota aquesta feina que s'afegeix en una lactància artificial. La lactància és viscuda com un recurs, la "bendita teta", no només disponible per alimentar sinó per consolar, fer dormir, vincular-se i crear relacions. També per poder descansar, ja que moltes mares aprofiten que els nadons o infants s'adormen al pit per també descansar elles o realitzar altres activitats com llegir, parlar per telèfon, escriure entrades als seus *blogs*, entre altres activitats... Més que un recurs econòmic és vista, doncs, com un recurs vital.

Al mateix temps, les pròpies mares no neguen que la lactància esgota. La lactància es presenta dins d'una ambivalència de sentiments, que no per aparentment contradictoris són excloents. Forma part de les paradoxes de la vida. Per una part la comoditat i el plaer d'al·letar. Plaer de l'acció en sí mateixa com a comunicació i reciprocitat amb el nadó i plaer derivat per sentir-se insubstituïble "allò que només

puç fer jo”; per sentir que es nodreix al fill o la filla; que se’l consola amb el pit i que se’n té cura. I per altra part, i al mateix temps, sentiments d’esgotament, justament derivats d’aquesta exclusivitat en la demanda del fill/a respecte el pit. Com exemple, en el transcurs d’una conversa informal una mare em va dir, “si te soy sincera yo le dí la teta tanto tiempo – 17 meses- por comodidad”, i minuts més tard em deia: “dar la teta me desgastaba, como si me chupara las energías, me absorvía las energías. Yo no me dormía por sueño sinó por agotamiento”.

Respecte al treball limitant de la lactància, agreujat per l’aïllament en la criança (Mathieu, 1991; Montes, 2007), la Valentina, mare soltera que ha alletat 4 anys i mig, explicava que, quan estava de permís maternal, passava poc temps a casa. Es posava el seu fill a la motxilla, agafava uns bolquers i estava gairebé tot el dia fora. Ella em deia que no entenia com es podia veure la lactància com una esclavitud o un obstacle. Per ella, l’esclavitud era el biberó:

«Para mí la esclavitud es el biberón. Yo cogía al niño sin pensar en cuando le tocaba la siguiente toma, en si llevaba suficiente leche para los biberones, (...) Conozco madres que daban el biberón y salían menos que yo porque estaban pendientes de cuando les tocaba prepararlo de nuevo. Yo salía con él en la manduca¹⁵⁵, si quería teta la sacaba y se la daba, caminando y todo. Y como dormía conmigo, no me he levantado nunca por la noche a preparar un biberón, esterilizarlo y todas esas cosas»

No és una conseqüència directe l’aïllament matern i la lactància, només quan aquesta es vincula amb allò que es fa- o només es pot fer- en l’espai íntim de la llar. Com hem vist en altres apartats, la lactància es fa present en els diversos espais públics. I es reclama la seva visibilització per ser normalitzada. Al mateix temps, les pròpies mares lactants denuncien la individualització del treball de la criança i demanen una implicació col·lectiva en la mateixa, que va més enllà de la implicació de la parella, utilitzat per aquesta demanda la metàfora de la necessitat de *La Tribu*. La

¹⁵⁵ Motxilla de tela que permet carregar al nadó/infant sense haver de treure’l per alletar.

Tribu es basa en l'aforisme africà ja citat de "es necessita tota una tribu per criar un nen".

La Tribu esdevé una metàfora, podríem dir que naturalista, de la necessitat de criar de forma comunitària. D'estendre la maternitat social incloent als homes i a les estructures estatals, les polítiques públiques i les formes d'organització social. *La Tribu* és, alhora, aquesta recerca i demanda de la comunitat i una forma d'identificació col·lectiva. Més simbòlica que no pas material ja que, malgrat els grups de criança compartida, els grups de suport a lactància, les xarxes de solidaritat informals entre dones i les xarxes virtual de suport emocional, la realitat és que *La Tribu* està, generalment, físicament dispersa o temporalment fragmentada, especialment en entorns urbans. L'ajut resulta ser més aviat puntual així com costós el manteniment de les xarxes.

El(s) concepte(s) sobre el temps i el treball s'estructuren conjuntament. Aquesta estructuració conjunta dels dos conceptes es realitza tant en base a la pròpia vivència concreta, com de la societat que històricament els ha anat emmarcant i construint conjuntament. Lakoff (1986) esmenta que una de les metàfores estructurals en les que vivim és la del treball com un tipus de substància i el temps com un recurs. El treball vist com a substància perquè és pot quantificar, assignar un valor, serveix per un fi determinat i es consumeix progressivament conforme serveix a aquest propòsit. En aquest sentit, el treball es pot quantificar en termes de temps, sent així com generalment el quantifiquem, i per tant: "en una SOCIETAT INDUSTRIAL tenim les bases de la metàfora EL TEMPS ES UN RECURS (i també un tipus de substància)" (Lakoff i Johnson, 1986:106, la majúscula és seva). El fet de que en la nostra cultura visquem aquestes metàfores de treball/temps com a recurs fa que tendim a no veure-les com a metafòriques. No obstant, per Lakoff i Johnson (1986) són metàfores estructurals bàsiques en les societats industrials occidentals. Realitzant una petita comparació transcultural, altres societats, com les del Nuer, no tenen la percepció del temps com a recurs o substància. Evans-Pritchard (1977) explica que no tenen cap expressió que sigui equivalent al nostre concepte de temps. No es parla d'ell com si fos quelcom real que es pot "aprofitar" o "desaprofitar". Per tant, l'antropòleg no creu: "que

experimentin mai la mateixa sensació de lluitar contra el temps o de tenir que coordinar les activitats amb un pas abstracte del temps, perquè els seus punt de referència són principalment les pròpies activitats que solen ser de caràcter pausat” (Evans-Pritchard, 1977:120). Els esdeveniments segueixen un ordre lògic, però al no haver tingut necessitat d’elaborar cap sistema abstracte que els controli, no tenen punts de referència autònoms –com el rellotge o el calendari- als que s’hagin d’adaptar amb precisió.

Seguint amb com s’ha anat estructurant, en les nostres societats industrials, el temps i el treball, Lakoff (1986) esmenta que al considerar el treball com un *tipus* d’activitat s’assumeix que el treball es pot identificar clarament i separar-lo de les altres coses que no són treball (joc, lleure,...). És a dir, el que pels autors s’assumeix amb aquesta metàfora, que com totes visibilitza certs aspectes i n’oculta altres, és que podem distingir i separar clarament entre la activitat productiva i la no productiva. Remarquem que aquestes suposicions no s’ajusten a la realitat en la gran majoria de casos a excepció, potser, de les cadenes de muntatge, les quadrilles en cadena, etc. Per Lakoff i Johnson, “la consideració del treball merament com un tipus d’activitat, independentment de qui el realitza, de com l’experimenta i el que significa en la seva vida, encobreix la qüestió de si el treball és significatiu de manera personal, satisfactori i humà” (Lakoff i Johnson, 1986:107). Ja hem vist amb anterioritat les crítiques que les mares d’aquestes criances, especialment les que s’han quedat a casa, efectuen sobre el treball assalariat. Aquestes crítiques van també al voltant del temps i la “decisió” o “obligació” de a on poder dedicar-lo. El treball assalariat deixa de ser, sovint, un treball significatiu en la mesura en que crea una fractura i una tensió en el temps. Un temps que es vol, o voldria dedicar, a altres treballs no remunerats que es veuen com més significatius, en aquest cas el de la criança. Treballs no remunerats que molts cops no es veuen com a tals. Seguint amb Lakoff i Johnson (1986), la quantificació del treball en termes de temps, juntament amb la visió del temps com quelcom que serveix a uns fins determinats, introdueix la noció de temps lliure que és paral·lela a la noció de temps de treball. El fet de que la inactivitat en la nostra cultura no es consideri un fi en si mateix converteix aquest “temps lliure” en un altre recurs.

Pels autors, el que s'oculta darrera les metàfores de recurs aplicades al treball i al temps són totes les altres possibles concepcions d'aquest treball i aquest temps que existeixen en altres societats –com he citat en el cas dels Nuer- i en algunes subcultures de la nostra, com estem veient. Ells esmenten, per exemple, la idea de que “la inactivitat pot ser productiva i que moltes de les activitats que classifiquem com a treball o bé no serveixen a un efecte clar o no tenen cap utilitat” (Lakoff i Johnson, 1986:107-108). Pels autors, aquestes metàfores no només es fonamenten en la nostra experiència física i cultural sinó que influeixen en la nostra experiència i en les nostres accions. Des d'una altra òptica, la relació directa entre el treball altruista de la maternitat amb dedicació temporal intensiva remet a aquesta metàfora estructural entre temps/treball com a recurs i activitat separada de, per exemple, el temps d'oci. Per tant, es veu com a esclavitud ja que sorgeix l'imaginari, a través d'aquestes metàfores, de dones que no fan res més que donar el pit al seu nadó. Com he intentat mostrar en l'apartat de “crítiques i defenses a l'alletament matern”, la maternitat -i la lactància per extensió- es veu tant com un treball productiu devaluat degut a que no hi ha un salari i al mateix temps com un espai on no es vol deixar entrar la lògica productiva. Una i altra visió no s'exclouen mútuament de forma directa. Es poden trobar les dues imatges en un mateix discurs. El treball de lactància, per altra part, és altament significatiu i satisfactori per moltes de les mares que el realitzen, això no treu que pugui resultar i ser expressat com un treball esgotador, a nivell físic, emocional i mental- tal i com també hem vist.

Part de la visió èmic del temps i del treball de la maternitat i la lactància es desmarca de certes concepcions construïdes per les metàfores de temps i treball com a substància i recurs i/o entren en certa col·lisió amb elles. La idea de lactància i maternitat unida als ritmes vitals/interns, lligada a la noció de la “llibertat sense temps ni mesures”, a la sensació d'alliberar-se del rellotge –“el pit no té horari”-, ens parlen d'altres metàfores de la vivència del treball de la lactància que no exclouen l'esgotament però tampoc la satisfacció, la llibertat i la comoditat que per moltes informants, alhora, implica. La mateixa informant que em parlava de la oposició entre temps natural/temps rellotge, quan es referia al *canvi de xip* que li havia produït la

maternitat, comentava: “si em diuen que faria això, a mi!, que es com una *anarquia natural*...ells saben el que necessiten. Tu li deixes i ell va regulant el seu cos”. Al mateix temps, en la vivència dels ritmes vitals així com amb les metàfores del “retorn al passat” o el “retorn a la natura”, el temps és viscut no com un flux coherent, continu i progressiu sinó com a un fluir politemporal que pren múltiples direccions.

3.4. Els usos estratègics dels discursos biologicistes i la plasticitat de l'instint

El concepte dels ritmes vitals que hem anat esmentant es lliga sovint amb el discurs de l'instint dins de moltes d'aquestes maternitats. Deixar-se portar pels ritmes naturals és deixar-se portar per l'instint. Com hem vist, l'instint és un concepte que va apareixent recurrentment en aquestes criances. També ha estat el gran deconstruït i el gran criticat en les teories socials constructivistes de certs sectors feministes, degut a la seva implicació en la naturalització de la dona. Considero que la pregunto, a efectes de l'antropologia social i cultural, no és si existeix o no l'instint, sinó com s'ha pogut anar utilitzant i les múltiples maneres de com s'utilitza. La multiplicitat dels seus usos en les afirmacions i negacions que de la seva (in)existència es fa. Què pot haver, doncs, darrera l'instint? Una naturalització o una reposseïó del cos i dels seus impulsos? És una estratègia de control o un intent de fugir del mateix?. Certament, la resposta no és unívoca sinó múltiple. El discurs de l'instint és un recurs, podríem dir que estratègic, que pot prendre qualsevol d'aquestes formes. La plasticitat i ductilitat en la que es presenta, semblant a la del concepte de natura, és la que permet que es converteixi en un altre caixó de sastre. En molts dels discursos, l'instint es lliga sovint a les hormones i la funció de les mateixes en les diferents fases del procés reproductiu. Com he anat esmentant, Odent (2009) recalca la importància de les hormones en el part, el *còctel de les hormones de l'amor*. Si el part no es medicalitza, aquestes hormones s'equilibren. Aquest equilibri és el que realitza una *imprimació hormonal* sempre que no hi hagi una separació entre mare-nadó iniciant-se enseguida la lactància. Aquesta

imprimació hormonal és un símbol naturalista de l'*enamorament* entre la mare i el nadó vist com fruit del reconeixement mutu.

Algunes de les meves informants em comentaven que, en un primer moment, s'havien sentit "culpables" o amb malestar degut a que no havien experimentat aquests sentiments d'enamorament amb els seus nadons. Seguien la conversa dient-me que, posteriorment, s'havien parat a pensar que el fet que no els hi sorgissin aquests sentiments, vinculats a l'instint, es devia a que havien tingut un part intervingut. Les mares que m'explicaven un part medicalitzat amb els seus primers nadons i un part no intervingut, generalment a casa, amb els seus segons fills o filles, establien una diferència a nivell de l'emoció. El primer part, si havia estat medicalitzat, es representava com asèptic, desapoderant, "desconnectat". Especialment si havia estat una cesària, que es representava com una "ferida". Els segons o tercers parts, si havien estat a casa, es representaven com una experiència d'apoderament i, a vegades, com una experiència mística de transcendència, a través del dolor, i d'unió còsmica. Una mare em deia: "em vaig sentir unida a totes les mares, a totes les mamíferes, era una lleona i així em veia". L'experiència de connexió amb el nadó també canvia. El fet d'atribuir a la interferència mèdica als sentiments casi d'indiferència respecte al nadó es presenten com una forma de alleugeriment i/o dissolució de la culpa. Els sentiments que "s'havien de sentir" no és que no estiguessin des del primer moment, és que havien estat anestesiats. Mai millor dit si s'havia realitzat un part amb epidural.

Al mateix temps, en els discursos èmic, les hormones que segueixen presents en la lactància permetien fer emergir, o millor dit reconnectar, amb aquest *instint* que la intervenció humana, cultural, havia adormit. La significació de la lactància com a part "instintiva" permet, simbòlicament, recuperar un sentiment que es creu que s'ha de tenir des d'un primer moment i que, no obstant, es construeix de forma més o menys implícita. Com em deia la Maria sobre la seva pròpia experiència: "la lactància es la gran sanadora d'una cesària". I continuava dient, que ella va pensar: "a mi em van robar el part però no em robareu la lactància". Ella no sentia que havia parit sinó que li "havien tret" el fill, i em remarcava que les hormones de la lactància van permetre que

“s’activessin coses que no s’havien activat durant el part”, va permetre el “vincle”. M’explicava també que, amb la lactància, ella havia volgut esmenar, no només cap a ella sinó també cap al seu fill, la forma en que havia nascut. També em deia que no sabia fins a quin punt era bo sentir-se en deute amb el seu primer fill per la forma del part. La seva segona filla va ser nascuda a casa i també va rebre lactància durant anys, a l’igual que el seu germà. Amb aquest segon naixement sí que expressava que va sentir aquest *enamorament*. Al mateix temps, m’explicava que el part a casa era una forma de sanar la ferida oberta del primer part amb cesària. Atribuir a la forma de part el sorgiment -o no- d’un instint des del primer moment pot ser una manera de deixar de sentir-se culpable per no haver sentit el que l’expectativa marca que s’ha de sentir i, també, una altra forma de culpar-se per no haver sabut defensar un part sense intervenció. Culpable per no haver-se decantat per una altra opció disponible al no haver buscat la informació necessària, no haver-se preparat millor, no haver parat als peus a obstetres i llevadores, etc. El joc de la culpa i la seva assumpció o rebuig recau, de nou, en els processos d’individualització i l’assumpció de les responsabilitats i conseqüències que impliquen les pròpies eleccions vistes com a personals i no com a estructurals.

Seguint amb el discurs de l’instint a través de les hormones, com he anat exposant Odent (2009) és el referent que parla d’un determinat *equilibri hormonal* durant la lactància. Per una part, l’existència de l’oxitocina o “hormona de l’amor” i per l’altre la prolactina, a la que anomena “hormona de la nidificació”¹⁵⁶. Atribueix a la hormona de la prolactina¹⁵⁷ la capacitat d’un estat de vigilància que fa que el son no sigui profund per poder escoltar al nadó o per fer sorgir una agressivitat si se’l veu en perill. Seria una hormona que permet la cura amb la plena disposició de la mare cap el nadó i la protecció del mateix a través de l’agressivitat cap als altres si se’l veu amenaçat. A vegades, quan s’expliquen els efectes d’aquesta hormona, es lliga a la imatge de la lleona, afectuosa amb els cadells i agressiva si algú els hi vol prendre.

¹⁵⁶ “Es la hormona que empuja a los animales a construir sus nidos y es también la que provoca comportamientos agresivos de defensa en las hembras lactantes” (Odent 2009:150)

¹⁵⁷ Una de les hormones indispensables perquè es segregui llet.

Altres models de femelles mamífers en aquesta doble disposició seria els de la lloba, la gata o les gosses.

Tot i que es lliguen aquestes hormones al comportament maternal “instintiu” cada cop hi ha més *blogs* que, prenent com a base certs estudis científics, defensen aquestes efectes hormonals en els homes. Aquests estudis sobre els que s’avalen atribueixen un instint patern degut a la presència d’un major nivell d’oxitocina –i un corresponent descens de la testosterona- en els pares. En altres discursos èmic, enlloc de l’oxitocina, l’instint patern es veu donat per la segregació de l’estradiol, un tipus d’estrògen que fa que els homes pateixin certs canvis hormonals tornant-los més curiosos i receptius envers els seus nadons¹⁵⁸. La producció d’oxitocina en els homes vincula el seu instint amb la mateixa hormona que la de la mare. En canvi l’estradiol, aquesta variant de la testosterona, vincula aquest instint amb una hormona que s’ha identificat, en major mesura, amb els homes. Les diferències entre la segregació d’aquestes hormones en base al gènere i les idees de l’equilibri hormonal recorden els discursos grecs sobre els equilibris humerals i la seva vinculació amb els rols socials. Veiem doncs que, en alguns *blogs* de criança, es conclou que els pares també tenen aquests instint biològitzat. A part d’aquest instint afirmat en les hormones, existeix paral·lelament en els discursos, de forma més implícita, un instint més construït que es presenta com a conseqüència del contacte i la cura amb el nadó. Aquest instint nascut a partir del contacte es vincula tan a les mares com als pares.

En aquest sentit, la Carolina em comentava que el fet de que el seu company s’hagués quedat els primers mesos amb el seu fill mentre ella treballava havia creat un “vinde molt especial”. El seu company, segons ella, s’havia fet cada cop més “femení” i tenia “aquest instint de criança que és molt maternal”. Per altra part, la Teresa m’explicava en una entrevista que ella veia el vinde de les mares com aquell que es té des de sempre, o casi des del principi, i en canvi els homes no. Aquests el van

¹⁵⁸ Exemples de *blogs* citats sobre els canvis hormonals en els homes, tant sigui a través de la segregació d’oxitocina o d’estradiol, i que “certifiquen” biològica i “científicament” l’existència d’un instint patern trobem: <http://mamikanguero.com/blog/existe-el-instinto-paterno/>; <http://www.bebesymas.com/noticias/los-papas-tambien-segregan-oxitocina>

construint, segons ella, amb la interrelació. Ella vinculava de forma explícita, en aquesta conversa, el vincle matern en base a l'instint i el patern amb el relacionament construït. No obstant, i seguidament, ella em va explicar que l'instint de mare també es crea, que hi havia una part donada per "conservació de l'espècie" i una altra creada per l'assumpció de la responsabilitat. M'explicava que un cop li havia deixat de donar el pit a la seva filla, a l'any, i que l'havia portat a dormir a la seva habitació, "ja no ho sentia com ho sentia abans". Abans, em deia, «tu et sents molt més responsable i et despertes. Hi ha una assumpció de la responsabilitat, quan va anar a la seva habitació vaig haver de pensar, de forma inconscient, "ara som els dos i et relaxes més"».

En aquesta conversa, com en algunes altres amb diverses mares, era molt interessant veure com també es relacionava l'instint, el vincle i el rol matern –i patern– amb la responsabilitat. I és en aquest marc que, en certa manera, se'l desnaturalitzava per donar-li un caràcter social –el de l'obligació o responsabilitat– on s'introdueix també l'obligació/responsabilitat del rol del pare al mateix nivell que la mare. En aquest sentit, en moltes de les converses amb les informants o en les observacions participants en grups de lactància, i tal com s'explicita en l'apartat de *Els papers dels pares* (pag.224), existeix l'experiència de que quan el pare es responsabilitza més del nadó és més conscient de les seves necessitats i, al igual que la mare, les detecta i interpreta més ràpidament, desenvolupant un rol més "maternal", "feminitzant-se" o, en altres versions, desenvolupant i connectant amb l'instint. En aquesta direcció es podria analitzar la relació entre instint, vincle i rol com un joc dialèctic i instrumental en la criança de cara a la distribució i atribució de rols, poder i responsabilitats en la mateixa.

Els discursos sobre l'instint també engloben al nadó. El nadó és el que sap perquè conserva els instints. Sap com i quan mamar, sap quanta llet necessita, els seus instint encara no han estat socialment reprimits, està connectat amb ell i amb els seus ritmes vitals. L'instint, en aquesta vessant, es presenta com el saber del cos, la raó última. Un instint animal que enlloc de veure'ns maligne o bestial, a reprimir per poder convertir-nos en éssers culturals, és, justament, el fonament per la construcció de les relacions socials. A part de l'instint intacte i pur del nadó, culturalment verge, les

mares parlen del seu propi instint com l'impuls del cos que "et porta a fer". És un motor d'actuació i agència individual. L'instint no sempre pot portar al mateix lloc. Com em deia una mare "a mi l'instint m'ha portat a donar el pit... a altres els hi portarà a fer altres coses". L'instint es presenta com una potència d'acció, corporal i emocional, que no determina una mateixa acció.

Durant el treball de camp, quan debatia amb algunes de les meves informants sobre l'existència o no de l'instint, elles em deien que potser altres dones no el sentien perquè els hi havien reprimat o perquè, simplement, no en tenien. Però elles sí que sabien que l'instint existia perquè el sentien. Com podia jo negar-lis, o rebatre'ls-hi aquest sentiment?, em preguntava. La discussió entrava, amb elles, en un altre ordre del discurs, en un carreró sense sortida. Al presentar-se com un sentiment i no com una opinió, no es podia negar. És podia negar el meu, d'instint, o el de les altres dones, però no el seu perquè jo no estava dins elles i no sabia, ni podia dir-lis, el que elles sentien o deixaven de sentir. Per elles, l'instint podia ser, o no, universal, però en el seu cas, al sentir-lo, es convertia en una certesa particular. L'instint és, en aquestes manifestacions, un llenguatge individualitzat del cos que permet oposar-se a certes convencions socials, ja que "jo sé el que sento", "jo segueixo el meu instint" i "davant l'instint no hi llibre que valgui".

Les crítiques feministes esmentades en contra de l'instint es basen en que, sense negar l'amor matern, aquest és un sentiment social i històricament construït per legitimar la subordinació de la dona a l'ordre polític patriarcal. Per justificar aquest fet es recórrer a les dades de les dones que no han criat als propis nadons, a les pràctiques culturals d'infanticidi o a no plorar la mort dels fills. Badinter (1981) recorre a la pràctica històrica de les dides per demostrar la inexistència de l'instint i la manca d'aquest amor matern en les mares aristòcrates o burgeses de l'Antic Règim. Yalom (1997) matisa aquesta associació dient que moltes dones no alletaven als seus fills i filles per por a malmetre les relacions amb els seus marits o amants, degut a que el pit eròtic era el considerat com "no usat". Per altra part, la pràctica de les dides també era deguda a poder tenir un accés sexual més ràpid amb la dona, una pràctica per potenciar la natalitat.

Lozano (2000), per la seva part, escriu que una visió com la de Badinter (1981) nega la complexitat del fenomen de les dides. Aquest fenomen està travessat per diverses variables socials i econòmiques. Al mateix temps, mirar-lo des de la sol vessant de la “manca d’amor” comporta “una reducció categorial de les dones reals en l’ideal de Dona del discurs cultural” (Lozano, 2000:156). Lozano, a través de Hufton (1991) assenyala tres tipologies de dones, com a mínim, que recorrien a les dides per diversos motius: 1) les aristòcrates sobre les que pesaven els condicionants de mantenir la seva “bellesa” en un doble espai social i cultural; 2) les dones de la burgesia urbana que consideraven que la ciutat no era el medi saludable pels fills i filles i els confiaven a dones del camp; 3) les treballadores en certes ocupacions familiars específiques –i més tard les obreres del s.XIX- que les seves condicions de treball no permetien l’al·letament. Les dides que es desplaçaven a viure en el domicili de qui les contractava es poden incloure com un altre grup de dones que necessitaven una dida pels seus propis fills i filles.

Knibiehler (Lozano, 2000) no veu la pràctica de les dides com una decisió o elecció personal entre diferents opcions on les dones triessin lliurement. Marca, com un exemple d’expropiació simbòlica, el fet de que els contractes de nutrició -comuns en el segles XIV, XV i XVI- els firmants fossin el progenitor i el “nutrici”, el marit de la dida. Aquest últim es comprometia a al·letar i cuidar el fill o filla del primer a canvi d’una retribució. Les dones implicades no apareixen en les contractes “per la qual cosa l’ús dels seus cossos i la imposició del seu silenci és un altre signe del poder masculí sobre les relacions de maternitat” (Lozano, 2000:156). Knibiehler (1996) atribueix en aquest fet un significat psicoanalista i és l’enveja de l’home respecte al poder creador i nutrici del cos femení. Més enllà d’aquesta interpretació de l’autora, és interessant l’aportació que aquesta fa respecte a que, a través del contracte de nutrició entre homes, la lactància es converteix en una funció subalterna que es confia a una dona pagada. Així, una relació de sexe/gènere es converteix en una relació entre classes socials diferenciades.

Quan en el s.XVIII triomfi la propaganda hostil contra aquestes pràctiques, considerades com “antinaturals”, es redueix el nombre de fills i filles al·letats per dides

entre les aristòcrates i les burgeses, però no entre les treballadores (Lozano, 2000; Hufton, 1991). La pràctica de les dides es concentra, llavors, sobretot entorn de les mares treballadores de la indústria. La burgesia va tendint a identificar-se més en les noves imatges maternals lligades a la nutrició, afirmant així el seu paper social. Distingint-se, moralment, de les classes treballadores i de l'aristocràcia degenerada. Tornar a l'alletament, o acollir-se al biberó, és una altra distinció de classe com abans ho havia estat tenir una dida. En aquest sentit, per Lozano, "es gratuito, pues, afirmar que la práctica de la ceder la lactancia a otra mujer sea signo de una relación indiferente de la madre respecto a sus hijos" (Lozano 2000:156). No només perquè s'obvia una complexa xarxa de motivacions socials i econòmiques, d'interdependències, sinó perquè, segons l'autora, aquesta presumpció es basa estrictament en el legat de la historiografia tradicional androcèntrica centrada en la visió masculina d'una part de les dones. Per Joan Bestard (1998), el fet de que no existissin les expressions de sentiments d'afecte tal i com nosaltres les identifiquem no vol dir que no hi haguessin aquests sentiments.

A part de l'extensa pràctica de les dides per rebatre l'existència de l'instint matern, cosa que també ubica aquest instint en una pràctica que es converteix en metonímia de la maternitat, altres dades que s'usen són la manca de sentiments davant la mort d'un fill/a per part de la mare. En aquest cas, com ja he citat anteriorment, es recorre, sovint, al famós llibre de Nancy Schepper-Hughes (1997) sobre la mort sense plor al Brasil del anys 80 i 90. L'impactant monografia de Schepper-Hughes mostra que l'alta expectativa de mortalitat infantil en una barriada de faveles a Brasil -*El Alto*- "és un poderós determinant del pensament i les pràctiques maternes" (Scheper-Hughes, 1997:328). Aquest determinant s'evidencia, per l'autora, en el retard en que es manifesta l'afecte cap a les criatures a les quals molt sovint se les veus com a "visitants" transitoris. Aquesta visió dels nadons com visitants efímers, determinada per condicions de vida de gran dependència i precarietat econòmica – fam- i opressió política, porta a les mares a unes estratègies de *triage* que legitimen

pràctiques de “negligència mortal”¹⁵⁹. Aquestes pràctiques justament afavoreixen la mort, que elles ja veuen anunciada, sobre aquells nadons que considerem “no viables” o “d’alt risc”.

Scheper-Hugues (1997), com ja he assenyalat en altres moments, no nega l’amor matern, sinó que defensa que aquest es construeix més tard i sobre unes altres bases, modelades per constrenyiments econòmics i culturals “assoladors” producte d’un capitalisme salvatge. L’amor i l’atenció maternal “va apareixent gradualment un cop el risc de pèrdua sembla haver passat” (Schper-Hugues, 1997:328). A aquest amor matern l’anomena *amor altern*. Enlloc de parlar des de la “poètica” de la maternitat, que per ella realitzen algunes feministes culturals, parla de la pragmàtica de la maternitat i de *l’economia política de les emocions* en un context de supervivència precària. Per l’antropòloga, les teories actuals de l’amor matern tal i com el coneixem i entenem són producte d’un context històric molt específic. No només coincideix amb l’auge de la família burgesa, com apunta Badinter (1981), autora que ella cita, sinó sobretot i com ja s’ha vist anteriorment (pàg. 155) amb la transició demogràfica. Algunes de les meves informants, quan debatíem sobre l’instint, justament em deien que la pobresa extrema el podia reprimir, adormir, però que això no feia que deixés d’existir. El fet de no plorar la mort d’un infant la interpretaven com un necessari mecanisme psicològic de defensa i supervivència. L’instint, per elles, existia sota una premisa d’universalitat tot i que aquest se’l pogués reprimir, adormir o desconnectar a través de pressions estructurals externes.

Cal ressaltar que, en les referències secundàries que he trobat sobre la monografia de Scheper-Hughes (1997), usada per deconstruir la idea de l’instint matern, no es menciona un dels apartats de la mateixa. En aquest, Schepper-Hughes (1997) explica com la introducció de la lactància artificial ha augmentat la mortalitat infantil en aquesta població. La lactància artificial s’insereix en les concepcions i pràctiques culturals així com en la pròpia construcció del cos i la vàlua personal. Explica com les dones de *El Alto* desconfien dels seus propis cossos i de la seva capacitat

¹⁵⁹ És un dels termes emprats per Scheper-Hugues (1997) per referir-se a aquestes pràctiques que es podrien interpretar com d’infanticidi “passiu”. Un altre terme seria el de “negligència selectiva”

d'alletar. Pensen que són massa pobres, dèbils o estan massa "consumides". Somatitzen, d'aquesta manera, l'escassetat en la que viuen. Per l'antropòloga, el procés de mercantilització de la nutrició infantil ha fet que es perdés tota una cultura de la lactància materna i ha devaluat les capacitats de les dones de nodrir, autònomament, als seus nadons. Per ella, la lactància materna és un coneixement que es presenta com a "intuïtiu" tot i ser una forma de praxis corporal que s'ha d'aprendre.

Remarca que els usos representacionals del cos es poden entendre com un canal d'intercanvi entre metàfores, símbols i significats personals i socials, com hem anat veient. La manca de llet, l'escassetat somatitzada -o podíem afegir que incorporada- és una metàfora poderosa que parla de l'escassetat i la privació en la vida d'aquestes dones brasileres. Remarca que aquesta incapacitat mostra la manca d'autoestima i d'autosuficiència que aquestes dones poden tenir cap a elles mateixes al no "poder" donar el pit a un nadó. Compara la situació de les seves primeres estades de camp a *El Alto*, quan moltes dones alletaven, i com havia canviat aquest fet amb la posterior introducció de la llet de fórmula i els conseqüents interessos capitalistes que hi havia darrera d'aquest mercat. En un inici, quan es va començar a introduir la llet en pols, les dones la rebutjaven pels seus fills, i existia el discurs, per part dels militants d'extrema esquerra de la zona, que aquesta llet en pols era un verí introduït per l'enemic capitalista americà. No obstant, quan aquesta llet en pols es comença a imbrincar amb les pràctiques locals i simbòliques, acaba sent usada com a metàfora incorporada de la pròpia privació.

Privació que es deriva, en gran part, de la pèrdua d'autonomia i la creació de dependències econòmiques a partir de la introducció del neocapitalisme a la zona. Schepper-Hughes (1997) conclou aquest apartat sobre la somatització de l'escassetat dient que, el fet d'haver arrabassat a aquestes dones la creença en la seva capacitat de donar, comporta el tancament del cercle de la dependència econòmica. "I així es tanca el cercle de la dependència econòmica. Del *roçado* autònom al supermercat i del pit autònom al *Nestrogen* enllaunat; l'estafa és total. I les seves conseqüències són mortals, ni més ni menys" (Schepper-Hughes, 1997:315). Aquesta metàfora de

l'escassetat, del no "ser capaç" de produir llet, contrasta amb una metàfora particular d'una de les meves informants. Per ella, la llet del pit era "el cuerno de la abundància". Per tant, entra en joc una lògica d'economia formal i una lògica d'economia substantivista.

Més enllà de si existeix o no un instint matern, i sense negar el perill existent de que, depèn quin contingut se li doni a aquest pugui acabant servint a una ideologia de gènere que subordini un sexe a l'altre, l'instint no sempre es considera de la mateixa manera. Montes (2007), a la seva tesi doctoral sobre cultures del naixement, esmenta l'essencialisme biològic com un dels únics discursos disponibles per legitimar-se davant de certs discursos hegemònics i mantenir l'agència en el part. El mateix es podria dir sobre l'alletament matern. L'instint, en aquest cas, es presenta com una forma de reivindicar el cos, l'autonomia i l'agència sobre les relacions que a partir d'ell es poden generar, defugint d'un control social/cultural hegemònic sobre el mateix. Com una manera de tornar a corporalitzar les relacions en un context on, degut a la complexitat de les classificacions i al fort control que s'exerceix per mantenir-lo, existeix la tendència a que "les relacions socials es desenvolupin entre esperits desproveïts de cos" (Douglas 1978:96-97). Quan et fixes i mires dins del cos, potser trobes l'instint.

CONCLUSIONS

La capacitat simbòlica de la llet humana és d'una gran plasticitat. Les pràctiques envers la lactància materna presenten una gran variabilitat històrica i cultural. S'insereixen i es simbolitzen de formes diferents dins d'estructures socials i marcs simbòlics concrets, dialècticament interrelacionats. Amb aquesta tesis doctoral he tractat d'estudiar com ho fan dins el nostre propi marc cultural i social. No només per tractar de donar respostes sobre com aquestes pràctiques es simbolitzen sinó sobre les nostres pròpies estructures simbòliques, les nostres construccions sobre la naturalesa humana i les estructures socioeconòmiques on aquestes pràctiques s'insereixen. Tant aquelles construccions simbòliques que poden ser considerades hegemòniques com alternatives i/o subalternes.

La tesis que he volgut presentar és que, les pràctiques de lactància materna en un context sociocultural on l'individu lliure i autònom és la base de la noció de persona, es presenten com una anomalia en la producció i promoció d'aquests valors. Al mateix temps, la major part de les mares que les practiquen ho fan amb el desig de que els seus fills i filles esdevinguin aquest individu simbòlic, lliure i independent. Allò que des d'una i altra banda queda inqüestionat és el valor de la "independència" com a valor moral positiu i absolut. Al mateix temps, l'exaltació del valor de la "independència" individual oculta les extremades relacions de dependència econòmica que es produeixen dins els diversos marcs neocapitalistes i patriarcals actuals.

Scheper-Hugues (1997) remarcava que la somatització de l'escassetat de les dones d'*El Alto* respecte a la seva capacitat de generar llet, les situava en una situació de més dependència econòmica respecte al mercat de l'alimentació infantil. Aquesta fal·làcia de *l'escassetat de la llet humana* es troba present en altres societats sotmeses a pulsions capitalistes i he tractat de mostrar que està històricament construïda. Forma

part del mite de l'economia formal i el dogma de l'elecció relativa entre mitjans insuficients. Aquest mite economicista afecta a la percepció dels cossos i subjectivitats femenines, on part d'ells es presenten com a *deficients*, incorporant l'escassetat i afeblint el que Soler (2011) anomenava, en un altre context, com la democratització del cos femení. Aquesta incorporació –o somatització- de l'escassetat, tal com recalquen Scheper-Hugues (1997) i Van Esterik (2011) desapodera a les dones introduint la visió de que els seus cossos no són (auto)suficients. El mite de l'escassetat es relaciona també amb les pressions comercials derivades d'interessos econòmics capitalistes en el mercat de la nutrició infantil (Narotzky, 1995; Scheper-Hugues 1997; Van Esterik, 2011, *et alter*).

Per Scheper-Hugues (1997) a *El Alto* s'havia passat del terreny d'autoconsum al supermercat i del "pit autònom" a la llet en pols, tancant-se així el cercle de la dependència econòmica en aquell context. L'estafa, com l'antropòloga mencionava, era total. Contràriament, part de les visions de certes corrents feministes contra la lactància a Occident es basen, justament, en que aquestes pràctiques treuen "independència" a les mares ocultant la resta de dependències econòmiques i estructurals a les que estan, com la resta d'individus que viuen en societats capitalistes industrials, sotmeses. Aquesta contradicció s'entén en la mesura en que es situa aquest valor occidental de la independència individual com un dels valors morals vertebradors de la noció de persona. Uns valors de independència i llibertat, absoluts i acontextuals, que sovint es veuen deslligats de les estructures socioeconòmiques que alhora els constringeixen. Els processos d'institucionalització de l'individualisme com a forma d'integració social atorguen als individus l'absoluta i plena responsabilitat dels seus actes, en "biografies de risc", del "fes-ho tu mateix", sense tenir presents com aquestes estructures condicionen les seves decisions. És a dir; sense tenir present que moltes de les coses que es prenen com conseqüències de les seves eleccions –estar a l'atur, p.e.- són més aviat resultat d'aquestes estructures socioeconòmiques.

La decisió de ser mare a la trentena, que es presenta com un fet electiu dins una trajectòria vital determinada, on s'ha assolit la "maduresa emocional" necessària i unes bases de certa "seguretat econòmica" –molts cops il·lusòria en un context de crisi

econòmica-, es poden veure com a part d'aquesta estructura socioeconòmica que condiona les eleccions. Condiona tant la possible elecció de ser mare –o pare- com la de no ser-ho. Condicionaments estructurals relacionats tant en una transició demogràfica que porta a tenir poca descendència, augmentat el valor relatiu de cada fill/a; com a condicionaments econòmics que propicien la *infertilitat estructural* descrita per Marre (2009). Aquests condicionaments estructurals sovint es naturalitzen en base al desig matern/patern -o la seva absència-, i/o amb com aquest desig/instint es desperta un cop assolides les condicions que es veuen com a necessàries per tenir un fill/a. Alhora, aquest augment del valor relatiu de cada fill i filla, sobre el que s'enfoquen gran part dels recursos econòmics i de l'energia emocional, fomenta una *maternitat intensiva* (Hays, 1998) -basada en una lògica de l'amor desinteressat- que entra en contradicció amb la lògica utilitarista del mercat capitalista. Augmentat el que Hays (1998) denomina les contradiccions culturals de la maternitat.

El fet de que dins d'aquests estils de criança, en contraposició a algunes de les crítiques que reben, es vulgui fomentar una implicació paterna més gran -on l'únic que no pot fer un pare és alletar- podria portar a una *paternitat intensiva* o a finalitzar la *revolució inconclusa* de Hochschild (2012 [1989]). Una revolució inacabada perquè mentre les dones s'han incorporat al mercat laboral els homes no han assumit com a propi, al 50%, el treball de la cura i les responsabilitats de les tasques domèstiques. Per Hays (1998), aquesta paternitat intensiva no resoldria les contradiccions de la maternitat, ans el contrari, les augmentaria pels dos sexes. Per Gernsheim (2003) aquesta revolució estancada o incabada és una de les "trampes de la modernitat" (Klaus Wahl, 1989). Una esquerda entre el mite de les promeses interioritzades d'autonomia personal de les dones i les experiències reals de reconeixement negat.

La oposició que Hays (1998) realitza entre la lògica de mercat -utilitarista, interessada i enfocada en el benefici propi- i la lògica de la *maternitat intensiva* -lògica de l'amor i del valor de cada fill/a fora de la valuació econòmica del mercat-, es troben presents entre les mares entrevistades a diferents nivells. Per una part, en el nivell que ella menciona, de posar els valors amorosos de la maternitat com una forma de resistència a la intromissió de les lògiques capitalistes en terrenys considerats tant

íntims com la relació amb els fills i les filles. Per altra part, en una vivència del temps que oposa la constricció social i organitzativa del rellotge amb les experiències vivencials que volen escapar d'aquestes constriccions.

Les pràctiques de lactància materna estudiades formen part de processos d'institucionalització de l'individualisme en la mesura en que volen produir individus lliures que escollin la seva vida, es responsabilitzin de la mateixa i "esdevinguin" allò que han de ser. Alhora, critiquen un cert tipus d'individualisme, econòmic i capitalista, que porta a l'aïllament –i atomització- de les mares en la criança, intentant construir xarxes de solidaritat femenina en el que es podria considerar com un intent d'*individualisme cooperatiu*. Individualisme cooperatiu que posa en joc el valor, i la realitat, de les interdependències humanes. La *maternitat intensiva* a la que abans em referia també es criticada des d'aquests estils de criar que demanen una major implicació social, política i comunitària en les formes de criança sota la imatge metafòrica de *La Tribu*. Aquesta "Tribu" de la que es parla en singular, es consolida com una metàfora naturalista –més simbòlica sovint que no pas real-, que remet a la idea de la necessitat de consolidar criances més solidàries i compartides, recolzades per polítiques públiques.

Existeix en les informants, alhora, una assumpció d'altres postulats com la llibertat individual, la dignitat i la intimitat/privacitat. Valors morals que, conjuntament amb l'autonomia i l'autorealització, formen part inseparable, per Lukes (1975), de les idees bàsiques que han forjat l'Individualisme. La llibertat no és tant una llibertat absoluta individualista com una *llibertat relacional*, contextual i relativa, que vol trobar en l'altre vincle, intercanvi i mesura. Alhora, aquesta llibertat fragmentada i relacional es pot vincular al concepte de *llibertats precàries* de Beck (2003), l'imperatiu de les quals és pensar, calcular, planificar, definir, revocar un cop i un altre les relacions socials i les pròpies decisions davant el cúmul de possibilitats existents.

El sentit que se'ls hi dóna a aquests valors morals individualistes és igualment plàstic. Com deien Lakoff i Johnson (1986) són conceptes metafòrics que tenen a veure amb les diferents maneres de tractar el tema de "l'existència amb sentit" (Lakoff, 1986:281). Són, per tant, conceptes metafòrics que prenen diversos significats,

ocultant-ne uns i emfatitzant altres, depenent quin es vulgui mostrar en cada moment i context. En aquests estils de criança, les seves nocions de llibertat, igualtat i independència econòmica són, doncs, també metàfores de l'“existència amb sentit”. No té sentit “treballar” per tenir “independència econòmica” si no pots criar al teu fill/a; o té sentit fer-ho perquè ets mare soltera i ningú treballarà per tu; o perquè treballant ets realitzes personalment i això influirà positivament en teu fill o filla. Les aparents contradiccions envers l'individualisme es poden entendre millor si ens fixem, doncs, en els diferents conceptes –i components- que, de forma complexa, l'han anat constituint. Si per una part la lactància materna pot ser vista com una contaminació a la noció d'*individu abstracte*, autònom i lliure, per l'altre vol potenciar la creació d'individualitats qualitatives, romàntiques, lligades a la unitat, l'originalitat i l'autorealització.

Per una part, el límit dels cossos, la pell, seria la frontera i la barrera per protegir aquesta autonomia de l'individu entès com preexistent. L'essència del qual es troba en el seu interior. La lactància materna *a demanda* i realitzada durant anys, unida a altres pràctiques que exalten el contacte corporal, serien vistes com a relacions que no marcarien els límits espacials entre individus per arribar a la seva autonomia. La possibilitat d'una *unitat dual* seria confosa com una *unificació de la dualitat*. La visió dels cossos “excessivament” junts, des d'aquesta visió, seria vista com una fusió que generaria confusió enlloc de generar identitats. Per protegir les relacions vulnerables, protegir la idea d'aquest individu autònom que l'exposició d'aquestes interdependències posaria en qüestió, s'utilitzaria un llenguatge de la contaminació, el perill i la impuresa. L'ésser exposat “massa” al contacte corporal -i a l'intercanvi de fluids-, seria un ésser dependent en el futur, i per tant, incomplet. La (inter)dependència inherent de l'espècie humana es convertiria en dependència, és a dir, en dependència exercida des de només una de les seves vessants. Les lactàncies sense restricció de temps, i altres usos conscients del cos, serien vistos com “excessius”. L'Excés seria el component emocional, que si se'n dona massa, malcria i deforma a un individu potencial. La virtut, com ja deien els grecs, es trobaria en la mesura, tenint que disciplinar els possibles excessos.

Aquestes pràctiques de la lactància materna estudiades, en el nostre marc cultural i social, ressaltarien, doncs, unes interdependències socials que -tot i sent òbvies- es col·loquen sovint en un segon pla, fins al punt d'ocultar-se en certes filosofies individualistes que sostenen al capitalisme modern. En l'ocultació d'aquestes relacions interdepenents: econòmiques, socials, emocionals i amb el medi ambient -i que van més enllà de la relació mare-nadó-, es sustenta part de la filosofia hegemònica capitalista i patriarcal imperant. Filosofia que es pot representar en el "somni americà" i que es basa en "l'home que es fa a si mateix", que és "l'artífex del seu destí" i que ocupa el lloc que li pertoca per mèrits propis.

El deslletament s'exigiria com el requisit per l'emergència d'una personalitat/individualitat separada on un alletament, considerat "excessiu", no permetria l'alteralitat al no marcar els límits cognitius entre mare i nadó. L'idea subjacent de l'excés revelaria un èmfasi cultural en la mesura, les pautes i la regulació externa que recordaria les lògiques industrials de producció i la racionalització de les tasques domèstiques, seguint com deia Narotzky (1995), els criteris d'una organització científica del treball. La medicalització de la lactància -així com la medicalització en la introducció de la resta d'aliments-, unida a l'organització de la criança sota premisses conductivistes, estaria emparada sota aquestes lògiques socials en intents de disciplinar els cossos seguint el patró d'acompliment de normes socials naturalitzades i coactives.

Les pressions que poden rebre les mares tant per alletar com per deixar de fer-ho tal i com ho fan, o directament deslletar, es podrien interpretar com a formes de biopoder. Es podria considerar, doncs, que les intervencions i pressions mèdiques contradictòries d'agents particulars, més que negar aquest biopoder, l'afirmen, actuant allà on l'agència de la mare sobre la pràctica podria escapar-se del control mèdic i social. El possible biopoder es podria enfocar cap a l'intent de controlar externament la pràctica de l'alletament -sigui matern o de fórmula- i les conductes de la mare respecte als fills i les filles. *S'imposaria* sobre mares que no volen alletar, o que volen deixar de fer-ho i que es senten pressionades o culpables per aquest fet. Però també s'exerciria sobre mares que volen alletar *a demanda* del fill/a durant anys en

qualsevol lloc, pressionant-les perquè deixin de fer-ho tal i com ho fan o directament deslletin.

No obstant, el possible “biopoder” que teòricament s’imposa a les mares s’hauria de matisar, ja que es troba molt fragmentat i difós. Les mares reben consells pediàtrics contradictoris tant respecte a la lactància com en la introducció de l’alimentació complementària, com en altres aspectes relacionats amb la criança. Davant els consells dels pediatres que poden interferir en les lactàncies de les mares, aquestes, la major part d’elles molt informades, esgrimeixen les recomanacions de la OMS; se’ls hi diu que “sí a tot” i s’acaba fent els que es vol; o es busca a un altre especialista que sigui més afí a l’estil de criança. Per altra part, més a que a un biopoder, la raó de moltes interferències a la lactància es basa en prejudicis personals del personal mèdic, en manca de formació actualitzada en la lactància o, inclòs, en possibles interessos econòmics ocults. En aquest sentit, hi ha denúncies de pediatres pro-lactància sobre els incentius que alguns col·legues seus –o directament L’Associació Espanyola de Pediatria- reben per part de companyies farmacèutiques i d’altres multinacionals especialitzades en la llet de fórmula i la nutrició infantil.

Seguint amb l’individualisme, i en com aquest s’ha anat constituint, cal recalcar la noció romàntica ja esmentada d’un individualisme qualitatiu centrat en la unitat i originalitat de cada ésser humà. És aquesta “individualitat qualitativa”, lligada a l’originalitat i l’autorealització, que les meves informants volen crear o, millor dit, potenciar -perquè es parteix de que ja la tenen- en els seus fills/es. Individualitat que elles veuen inherent i que amb les seves pràctiques volen donar-li el marc corporal i relacional perquè es pugui desenvolupar en un procés “d’acompanyament”. El procés d’individualització s’expressaria en la presa de decisions individuals que ha prendre cada persona per convertir-se en “ell/a”, per convertir-se en el seu destí. En aquests processos d’individualització rau la idea de la dialèctica entre un “interior” propi i un “exterior” sobre el que s’actua. Es troba, aquí, una distinció metafòrica, orientacional, entre un “dins” (=propi/a) i un “fora” (=aliè i/o alienant”) que podem considerar pròpia de l’individualisme i a la base dels nostres processos de construcció d’identitat i alteralitat.

La creença èmic en l'autoregulació dels nadons, i de les nenes i els nens, prové d'aquesta noció de la naturalesa dels infants, d'aquesta individualitat originària, única i qualitativa derivada del romanticisme. La individuació dels fills i filles remet a la noció que "cada fill és diferent" i, per tant, ha de ser tractat en base a aquesta diferència. Actuar en base a la diferència de cada fill i filla, de la seva individualitat, permet donar un tracte diferencial a cada infant sense per això trencar la noció de *l'igualitarisme*. Aquesta noció segueix existint en base a l'equitat: a cada fill i filla es fa i es dona per les seves diferents necessitats. La visió èmic de la naturalesa diferents de cada infant es sustenta, no només amb una naturalesa potencial o caràcter diferent que ja ve donat, sinó també en base de fets vitals com el tipus de part, la forma de criança i els canvis introduïts en la mateixa en base a les experiències maternes prèvies. Les experiències vitals permeten la reflexivitat sobre les pròpies actituds i sobre el tracte donat als infants, legitimant el canvi de comportament envers a ells i elles en base al nou coneixement adquirit, incorporat.

La dialèctica entre la "naturalesa/caràcter donat" i la "naturalesa adquirida" es connecta amb la dialèctica individu/societat, tot i que a vegades aquesta última dicotomia es presenti ideològicament com antagònica. En cada context social, depenent del que es vulgui remarcar, emergirà o la diferent "naturalesa donada" o la "naturalesa adquirida" en base a les diferents experiències vitals que l'han conformada. Les dues legitimen, com deia, el tracte diferencial dels fills i filles que es veuen –o es fan- diferents entre ells. Alhora, es connecten a l'individualisme en la mesura que segueixen creient en una naturalesa essencial que ja ve de sèrie; així com en el fet que l'individu, en la segona modernitat i com deia Beck (2003), es representa com "allò que ha d'esdevenir" en base a les pròpies eleccions individuals.

Per això, també es busquen idealment en molts casos escoles que respectin aquestes individualitats, s'adaptin als ritmes dels infants, facin sorgir d'ells i elles el que "són" i els infants puguin marcar el ritme i els interessos del seu aprenentatge. En aquest sentit, es pensa que les diferents versions d'escoles lliures i/o de pedagogia viva i activa acompanyaran als seus fills/es en l'expressió i potenciació de la seva individualitat única. S'entra en la idea de *l'individualisme epistemològic*, doctrina

filosòfica sobre la naturalesa del coneixement i que afirma que la font del mateix es troba en l'individu. L'autonomia i l'autorealització es veuen tant en la creença en l'autoregulació i el respecte als ritmes propis, com en la idea de l'autonomia producte de la seguretat emocional. Aquesta seguretat, en la creença èmic, s'adquireix en l'edat adulta després d'haver estat cobertes totes les necessitats emocionals dels nadons i els infants. L'autonomia s'aconsegueix, des d'aquesta visió, a través d'un vincle emocional i corporal que "acompanya" l'emergència d'aquesta individualitat pròpia.

L'ús ideal de codis elaborats enlloc de restrets en l'educació dels fills i les filles, remetria a la idea de fomentar aquesta individualitat pròpia dels infants dins de famílies personals i no posicionals. Aquest ideal d'utilitzar un codi elaborat es basa en voler explicar i reflexionar les normes, contextualitzar-les, enlloc d'imposar-les sense raonament. Al reflexionar sobre les normes amb l'infant es donen també les pautes de que, al mateix temps, es puguin posar en qüestió. Alhora, l'ús d'un codi elaborat promou que l'infant cerqui les seves pròpies respostes al contestar-li "i tu què en penses?" enlloc de donar una resposta categòrica i unívoca. Al explicar-li, o preguntar-li al nen o la nena com creu que es senten els altres davant de les seves accions, es vol incentivar l'empatia. L'aplicació d'aquest codi que fomenta els aspectes mencionats es pot interpretar com un intent d'escapar d'un control social i corporal donat per un sistema de categories fixes alhora que es cau en un altre control sustentat per esquemes de sentiments i principis abstractes, tal i Douglas (1978) esmentava quan parlava de les famílies personals. Les famílies que s'adscriuen a aquests estils de cria son, per tant, famílies personals enlloc de posicionals. Al mateix temps, el control familiar exercit des d'aquest codi elaborat desenvolupa la habilitat verbal del nen i la nena i l'empeny a prendre les seves pròpies decisions. S'emmarca, per tant, en processos d'institucionalització de l'individualisme.

Aquest codi elaborat forma part del procés d'individualització en la mesura que situa en l'infant la responsabilitat de la pròpia elecció davant del ventall limitat de possibilitats que se li ofereixen. Possibilitats que ja venen donades i es presenten com escollides, creant al que Beck (2003) es referia amb "l'homo optionis". L'ésser humà, com indica l'autor seguint a Sartre, "es converteix en una elecció entre possibilitats"

(Beck i Gernsheim, 2003:44). Alhora, el doble caràcter de la individualització –entre la recerca d’un individualisme cooperatiu i la lluita pel dret a la vida pròpia- que, segons l’autor sovint acaba en fracàs, es pot denominar com a *cultura de la llibertat* (Beck i Gernsheim, 2003:32). Llibertat que les meves informants volen per als seus fills i filles creant persones que no “apreguin a obeir”.

En la justificació èmic d’aquestes criances -com aquelles que generen individus emocionalment autònoms i lliures- es veuria com amb les relacions *dividuals* es vol generar l’*(in)dividual* simbòlic. Dit d’una altra manera, tal com apunta Strathern (1992), el que s’oculta darrera l’*(in)dividual*, a Occident, és el *dividual*, la interrelació. Tot i l’aparent paradoxa, les relacions socials de parentiu produeixen individus en el nostre context simbòlic i estructural. La producció de la “individualitat” formaria part d’una tradició occidental.

La *dividualitat* s’expressaria, en aquests contextos, en el compartir i intercanviar substàncies corporals com la llet humana, on aquestes substàncies serien el símbol o la metàfora, l’expressió de la *dividualitat*. Alhora, aquesta substància que “es dóna” tindria certs aspectes que la configurarien com un possible do. Aquest do, aquest regal que té vida pròpia i és la llet materna, seria “un regal per a tota la vida” que contindria part de l’ànima d’aquell que dóna. En aquest sentit, seria important reflexionar, tot i que no m’atreveixi a presentar-ho com a una conclusió, si és per aquest motiu que la mare es troba en l’*obligació de donar* i el nadó en l’*obligació de rebre*. Obligació de rebre que es veuria en els sentiments de malestar que té la mare quan el nadó –o posteriorment l’infant- no accepta la llet, el do. En aquest aspecte, també caldria considerar quina és l’*obligació de retorn* que el fill i la filla té respecte a la mare si és que aquesta obligació existeix. La dificultat d’analitzar això rauria en que la major part de mares diuen que aquesta obligació de retorn no existeix. Ja que aquest do es planteja com un acte desinteressat.

La lactància, alhora, és presenta com quelcom recíproc. Per tant, el nadó també “dóna”. Reciprocitat que s’entén en la vessant emocional així com les al·lusions a la màgia i la Participació. La lactància seria un fet de *bi-presència* que entraria a formar part d’una forma específica, que no única, de *mutualitat del ser* de Sahlins (2011a,

2011b). Una forma concreta de creació de parentiu (*making kinship*). En el passat recent espanyol, com indica Soler (2011), així com en altres societats (Fortier, 2001; Héritier, 1994; Altorky, 1980; Soler, 2011), la capacitat simbòlica de la llet materna ha creat parentiu a través dels vincles de llet. Un parentiu de llet que en certes societats ha estat considerat com un vincle més fort que el creat per la sang.

En les lactàncies estudiades s'han trobat casos de lactàncies compartides o creuades. Sovint, en aquestes lactàncies, s'utilitzen termes que fan referència al parentiu: mare de llet, germans/es de llet. No obstant, en les meves dades de camp no ha sortit mai cap menció a la possibilitat d'un futur incest si els germans de llet es casessin. Aquest fet pot ser degut, en part, a la curta edat dels nens i les nenes i a que, en el cas més proper, aquests compartien el mateix sexe. Semblaria ser, en aquests casos actuals, que aquestes al·lusions són més simbòliques que no pas enteses en el sentit literal d'un parentiu que crea obligacions, deures, drets i prohibicions. Formarien part d'una xarxa de solidaritat entre dones, de sororitat envers la criança. De totes maneres, no es podria descartar que si aquestes pràctiques s'estenguessin i es consolidessin no acabessin tornant a crear un parentiu de llet.

Al mateix temps, aquestes pràctiques són a vegades mal vistes i desaconsellades en termes de *contaminació*, de transmissió de malalties. Aquesta possibilitat real, però improbable en mares sanes, remet a la ambigüïtat simbòlica que resultaria, en el nostre marc cultural, l'existència de dues mares. L'aversion que algunes mares tindrien a la idea de que un altra dona alletés el seu nadó es pot entendre en un context on de mare, "només n'hi ha una". En alguns casos, com hem vist en l'etnografia- on un nen o nena ha alletat d'altres dones per causes majors- s'ha fet la diferenciació de que no "les mira igual". Una manera d'exposar, a través de la diferenciació, de que no es crea el mateix vincle matern.

En la *por a la contaminació*, entenent aquesta contaminació en els termes de Douglas (1966), estarien present diferents aspectes reveladors. Per una part, en la possible contaminació que aquestes lactàncies podrien representar a la noció d'individu abstracte occidental. En un altre sentit, en la possibilitat de l'emergència de "dues mares". Finalment, aquesta por a la contaminació també estaria present entre

les mares, i per extensió les famílies, que duen a terme aquestes pràctiques. Es protegiria al fill/a de la contaminació externa, cultural i ambiental, a través de portar un cert tipus d'alimentació natural o biològica, de limitar l'ús a les noves tecnologies i a la televisió, i la recerca d'escoles amb pedagogies alternatives o, directament, la no escolarització.

Les maternitats i lactàncies estudiades elaboren forts discursos naturalistes que sovint es presenten com a crítiques a la cultura occidental i a les seves estructures socioeconòmiques. Recórrer al discurs de la Natura i al seu ordre natural és, alhora, una potent legitimació de les pràctiques i una desnaturalització d'altres aspectes socials que prèviament s'havien naturalitzat. Com, per exemple, desnaturalitzar el mite de l'escassetat de la llet materna a partir de la fisiologia de la lactància. O, en altres instàncies, desnaturalitzar el fet de dormir separats dels fills i les filles. S'exerceix un joc de desnaturalitzacions i naturalitzacions on la natura es presenta com un caixó de sastre. Els discursos en clau naturalista respecte el cos permeten, doncs, enfrontar-se a les crítiques vistes com a culturals. Situant la natura per sobre de la cultura. Veient a la primera en clau d'*autenticitat* i *origen* i a la segona, en conseqüència, en clau d'*artificialitat* i *superposició*.

La individuació, subjecte a processos de creació d'identitat i alteralitat, no només va en la vessant d'individuació de cada ésser humà sinó també individua a la natura. La llet materna, com a fluid biogenètic, en aquest aspecte s'individualitza: la llet de cada dona és diferent i s'acobla a les necessitats de cada fill/a, canvia la seva composició en cada presa, *et alter*. Alhora, la llet com a fluid biogenètic es veu com a generadora de la persona a diferents nivells: biològic, físic i emocional. Forma part d'una exterogestació que acaba de conformar un individu en els seus diferents plans bio-psico-socials i emocionals.

En aquesta forma de representar-la entra a formar part d'un model local i èmic de procreació al costat de la concepció, l'embaràs i el part. Alhora, i a diferència d'altres societats, és representat com un fluid femení i no derivat del semen. Fet que reforça l'aportació femenina en la construcció d'un cos incrementant la importància materna en els primers anys de vida. Importància criticada per corrents feministes de

la igualtat i revaloritzada des d'altres corrents com el feminisme de la diferència i l'ecofeminisme.

Aquestes individualitzacions de la natura es connecten amb el constructe de la modernitat (Descola, 2005; Latour, 1994). Descola (2005) esmenta que aquest constructe s'ha edificat sobre un *Grand Partage* entre la Natura i la Societat on s'atribueix a cada regne una autonomia pròpia i separada. Es comença per atribuir a la Natura l'autonomia del paisatge, de la *Phusis*, així com s'atribueix autonomia a la cultura i a la Societat. És un procés d'autonomització i atomització que va tant en la vessant de les coses representades dins del regne de la natura com en les presentades dins del regne de les naturaleses socials. En l'aparent autonomia dels dualismes i els móns, es reflecteix l'autonomia de la persona, i del fet social per extensió. En aquestes representacions es mostra la cosmovisió individualista que al mateix oculta, o deixa en segon pla, les interdependències socials i les interdependències naturals amb el medi ambient. És a dir, la individuació de la persona va en consonància amb la individuació de la natura no humana. La individuació de la llet humana i de les hormones (instint) porten a la visió de la plasticitat de la biologia, i de les identitats que a ella recorren com a "puntal" dels seus discursos híbrids. Remeten tant a processos d'individuació moderns com a la divisió fal·laç entre natura i cultura.

El procés d'individuació, com deia, comporta dues vessants d'un mateix procés. Per una part, al individualitzar s'unifica a un ésser en la seva especificitat diferenciant-lo de la resta. Comportant un procés, per l'altre costat, d'heterogènesis. Si ningú en la seva especificat pot ser igual a un altre la pluralitat de les diferències, dels Altres, conseqüentment augmenta. Aquest doble procés d'individuació i heterogènesis, d'on sorgeixen els nostres processos d'alteralitat, no es dirigeixen només cap a cada naturalesa individual humana sinó també cap a la "natura no humana".

No obstant, com s'ha anat dient, la naturalesa humana també s'ha construït com una "animalitat a dominar" (Sahlins, 2008) representada per uns instints i pulsions a reprimir. L'infant, representat com "meitat-àngel" i "meitat-bèstia", representa aquest instint antisocial. Des de la mirada èmic, la repressió dels infants en base a

representar-los com a “tirans”, “manipuladors”, “egoistes” i governats per aquests instints, es veu com una visió “adulcentrista” cap a una natura infantil a disciplinar. La crítica que fan cap a aquesta visió és la revalorització dels instints com a socials i positius. Les mares d’aquests estils de criança defineixen la natura dels infants com a instintiva, social i cooperativa. Instints socials lligats a la socialització, la cura, la mutualitat i la reciprocitat. L’individualització que fan moltes d’aquestes mares aniria en consonància en la recerca d’un individualisme cooperatiu basat en un “instint social” que es comparteix amb la resta de mamífers. Aquest individualisme cooperatiu es centraria en la imatge metafòrica de “La Tribu”.

La revalorització de l’instint social cooperatiu entraria en un retorn a la natura que tindria més punts en contacte amb el retorn de Kropotkin (1920 [1902]) que no pas amb les idees de Rousseau (1966 [1762]). Idees de Kropotkin (1920 [1902]) complementades després per Bookchin (1974), segons la visió de Holland-Cunz (1994). Bookchin (1974), com esmentava en el marc teòric, veia en la relació mare-nadó una metàfora de la societat: interdependència, suport mutu i reciprocitat entre el “jo” i l’“altre”. Aquestes relacions constituïen el possible fonament d’una “racionalitat llibertària simbiòtica” que integri a l’altre en un mateix. Un fet, en suma, de bi-presència que recorda la *mutualitat del ser* de Sahlins (2011a; 2011b). En Bookchin, la ecologia social es presenta com “una nova ètica del mutualisme i de la complementarietat” (Bookchin, 1974:20) on la imatge de la relació natura/societat es basi en la solidaritat. El fet de que la naturalesa passi d’objecte a subjecte permet una “democràcia radical” amb tot allò viu, on no sigui possible legitimar ni jerarquies naturals ni socials i, per tant, tampoc relacions de domini. Aquestes visions de la naturalesa de Bookchin estan en consonància amb els discursos naturalistes de les meves informants.

Al mateix temps, Latour (1994) expressa que la Constitució Moderna fa una separació fictícia entre cultura i natura mentre que els Altres són els que barregen. Nosaltres també barregen. Construïm els nostres propis híbrids naturals-culturals però al voler negar aquestes hibridacions les purifiquem intentant tornar a posar al seu lloc

el que és de la natura i el que és de la cultura. Com més purifiquem més híbrids es construeixen.

Entre aquests híbrids trobem les hormones que es segreguen durant la lactància i que és veuen com a part de l'instint (oxitocina i prolactina). Aquestes hormones es presenten com que tenen incidència en el comportament social de qui les segrega i en el comportament del nadó al "mamar-les". Com veiem, per exemple, es creu que una mare que alleta estressada passa cortisol al seu fill/a generant-li un comportament nerviós. Fet que recorda les antigues creences de que la llet traspassava les característiques –virtuts, defectes i pecats- de la dona lactant, fos la mare o una dida. En la creença de que les hormones generen certes actituds i predisposicions veiem la seva vessant híbrida entre natura-cultura, ja que es representen com que actuen socialment tenint implicacions que es poden concebre com polítiques. Les hormones i l'instint, alhora, s'eleva a una metàfora estructural no només de l'amor matern sinó de un instint animal, mamífer, que ens assimila a la natura enlloc de distingir-nos d'ella. Es dissol, així, la fractura entre natura-cultura pròpia de la modernitat establint, pel contrari, una formació pròpia del *continuum* natural-cultural. La por al *retorn a la natura* que això podria representar en el pensament modern es connecta amb una por al *retorn al passat* que s'entén en base a com s'ha construït la temporalitat moderna. Més que com un cúmul d'anys determinats que ens separen del passat, aquesta temporalitat es representa com un seguit de *revolucions epistemològiques* (Latour, 1994), el qüestionament de les quals ens retornaria als *anys obscurs on barrejaven natura i cultura*.

En el mateix sentit, l'instint, que es presenta en un primer nivell amb pretensions d'*universalitat* s'acaba presentant com a un impuls individual del cos que porta a fer una cosa o la seva contrària. En aquest sentit, doncs, en certa manera s'individualitza. El discurs de l'instint, com a impuls plàstic del cos, es constitueix com una "certesa" que permet afrontar les decisions en un context on constantment l'individu es troba forçat a prendre eleccions. L'instint, com deia, es veu com aquest "impuls del cos –de cada cos particular- que et porta a fer". L'instint pot aparèixer com: un instint matern, un instint patern, un instint de criança, un instint del nadó i un

instint animal. És a dir, com un instint lligat al gènere, un instint genèric i un instint d'espècie. Molts cops, a les converses, només apareix com a "instint", sense cap més adjectiu, i vinculat al ja esmentat "impuls del cos" i a la "connexió" amb un/a mateix/a. És un motor d'agència que al mateix temps es presenta com a certesa dins un context d'individualisme institucional on aquestes certes estan dinamitades i l'individu es troba en la tessitura de tenir que escollir constantment. L'instint és la representació del vincle entre aquest "interior" i "l'exterior". Un "interior" que, a través de l'instint, et porta a actuar acertadament "a fora", establint les relacions socials a través dels individus.

En molt dels discursos, com he mostrat en l'etnografia, emergeix el que Montes (2007:264), citant a Osborne (1993), anomena *essencialisme biològic*. Com hem vist l'instint ha estat molt criticat pel feminisme de la igualtat pel perill latent de naturalització de la dona com a mare. Totes les meves informants creuen en l'instint matern tot i que aquest adopta més d'un significat. És l'amor incondicional cap al fill/a, l'instint de protecció i supervivència. Però, al mateix temps, és la confiança en el cos i el deixar-se portar pel que aquest demana, tant a la mare com al nadó. A la llum de les dades recollides durant el treball de camp, l'instint sembla prendre múltiples significacions depenent del context en el que s'utilitzi, sent d'una ductilitat i una plasticitat difícils d'encaixar dins una rígida i polititzada definició acadèmica.

Tanmateix, l'instint no es presenta només com un domini de la mare, sinó que es parla també d'un *instint de criança*, que també pot tenir un pare. Aquest instint patern es presenta com sorgit a través del contacte, en certa manera creat a través d'ell, sense referències al discurs de les hormones. Sorgeix la part socialment construïda de l'instint. Cal remarcar, però, que a dins aquestes criances cada cop es fa més referència a estudis científics –dels quals no es mencionen les fonts– sobre l'existència d'un instint patern en base a la producció més elevada d'oxitocina o d'estradiol (una variant de la testosterona). Segregació que resulta de l'estar amb contacte amb el nadó. En aquestes discursos que comencen a emergir sobre l'instint patern es recorre, de nou, a la segregació de les hormones. En alguns casos, en la segregació d'hormones més associades culturalment a la femineïtat (oxitocina); en

altres casos d'hormones més associades culturalment a la masculinitat (testosterona). Fet que incideix en una possible *igualtat* hormonal o, per contra, en una *diferència* que incideix en una percepció dels cossos en clau de gènere. Aquesta segregació hormonal paterna no es presenta com automàtica sinó que depèn de l'ambient i el context social –proximitat amb el nadó, encarregar-se d'ell, etc-. Aquesta interconnexió de les hormones amb l'ambient –que li donen un caràcter plàstic- no només s'usa en els emergents discursos de l'instint patern sinó també en els discursos materns.

Que es faci referència a l'instint –matern o patern- no vol dir que en els seus discursos no es parli també del vincle matern i patern com a vincle construït. Es reconeix la construcció d'aquest vincle en els dos gèneres posant més èmfasis, això sí, en la construcció paterna del vincle. Alhora, les intervencions culturals en el part i la lactància es poden veure com interferències que expliquen que l'instint no emergeixi en un primer moment. En els discursos èmic, a l'igual que a una mare que li posen l'epidural, l'instint pot quedar “anestesià” degut a l'interrupció d'un *equilibri hormonal* per causes externes. Aquesta interferència no és veu com determinista perquè, depenent també del context i les actuacions personals, es pot “recuperar” l'instint. En els discursos èmics, per tant, existeixen correlacions entre ambient, context social i potencialitats biològiques. La biologia no es presenta de forma absolutament determinista o teleològica sinó que en dependència dialèctica amb l'ambient i les circumstàncies socials que l'afecten.

La crítica a aquestes interferències permet, un altre cop, fer una crítica a certes intervencions reclamant altres tipus de parts alhora que desculpabilitzen, en cert sentit, de no sentir l'amor incondicional, instintiu, des del primer moment. Permet, alhora, no qüestionar l'instint que com veiem és un fort element discursiu per l'agència i per la recerca de certes que faciliten legitimar les pròpies eleccions. L'autoresponsabilitat que representa assumir les pròpies eleccions –vistes com personals i no com a fruit d'una estructura constringent- porta també a les possibles autoinculpacions si no s'obtenen els resultats esperats. No obstant, s'elaboren mecanismes per gestionar les possibles culpes que se'n deriven. Un d'ells també es fer

emergir la pròpia estructura que ha interferit en la decisió i, per tant, en les conseqüències no esperades.

La naturalesa del nadó també es veu com purament instintiva i no reprimida per la cultura. El nadó és el que sap perquè conserva els instints: el de succió, el de cercar el mugró de la mare, el de reconèixer-la per l'olor, el saber quan ha de menjar i dormir... L'instint es presenta amb les seves pròpies raons i lògiques lligades al cos, diluint la dicotomia cartesiana ment/cos; raó/instint. L'instint es mostra com una altra racionalitat que permet accedir a altres tipus de coneixement. Coneixement vinculat al cos, als seus ritmes, a l'interior i, en aquest aspecte, tornant-se a vincular amb una essència individual, a una expressió particular d'un fets universals.

Tot i el perill que pot comportar la naturalització d'un cert ideal de dona i mare en base a l'instint, aquest també pot servir per escapar del control social sobre el cos, legitimant l'agència envers les pràctiques de criança que es duen a terme i sobre les relacions que a partir del cos es poden generar. Defugint, així, d'un control social/cultural hegemònic sobre el mateix, sent una manera de tornar a corporalitzar les relacions en un context on, tal com deia Douglas (1966), degut a la complexitat de les classificacions i al fort control que s'exerceix per mantenir-lo, existeix la tendència a que les relacions es desenvolupin entre esperits lliures sense cos.

L'*instint* permet revaloritzar el cos a través de la confiança amb ell i en les pròpies capacitats, tant les de la mare com les del nadó. Permet enfrontar-se als comentaris que qüestionen certes pràctiques al fer-les "seguint l'instint" i no a les convencions socials. Al presentar-se com un sentiment, "que és té o no és té", no és pot negar, entrant, per tant, en una altra lògica del discurs. A l'igual que Bourdieu (2010) marcava la diferència a efectes analítics entre el sentiment de l'honor i el sentit de l'honor; la meua tesis és que, l'instint, més que un sentiment és un sentit pràctic. Una carta a utilitzar depenent del joc de forces que es doni en un camp determinat en vistes a legitimar l'agència sobre el propi cos i el seu ús en la criança.

La necessària crítica a l'instint, des de certs sectors feministes, va enllaçada a la crítica d'un ideal concret de Bona Mare relacionat amb l'abnegació i la anul·lació de la pròpia individualitat. Aquest ideal, des de les crítiques (Badinter, 1981; Esteban, 2000;

Montes, 2007) es lliga sovint a les actuals pràctiques d'alletament matern. Ideal de Bona Mare, però, que no està tan ben definit socialment ja que, com he intentat de mostrar, les mares que alleten també s'enfronten a culpabilitzacions de ser *males mares* realitzant una "lactància –o criança- excessiva". Aquesta indefinició del l'ideal permet, justament, culpabilitzar absolutament a totes les mares reals, ja que exerceix una funció de control sobre totes les dones i les seves conductes. Els processos de culpabilització –i l'assumpció o rebuig de la culpa- es donen, per tant, cap a totes les mares, i a les dones per extensió, en base a un ideal dúctil impossible d'assolir i que canvia depenent de les relacions socials i de la finalitat amb la que es vulgui emprar.

Les mares que realitzen aquestes criances o lactàncies "excessives" s'enfronten per una part a la culpa de ser "males mares", que ja hem vist, i per altra part, i des de certs sectors feministes, se les culpa de culpabilitzar a les mares que no donen el pit. S'enfronten, per tant, a una doble culpabilització. Sense oblidar que, dins d'aquests estils de criança, existeix la construcció d'una ortodòxia i, alhora, de les seves conseqüents d'heterodòxies. Aquesta construcció de l'ortodòxia, que sembla pal·liar-se a mesura que passa el temps i es contrasten els ideals de criança amb la realitat de l'experiència pròpia i aliena, semblaria néixer com una manera de legitimar-se davant les crítiques i atacs a les que algunes mares es senten sotmeses, portant als extrems, en els seus discursos, les seves raons naturalistes per criar com ho fan. La creació d'aquesta ortodòxia reforça un ideal de Bona Mare que pot culpabilitzar, certament, a les maternitats divergents. Mares divergents tant dins el que es podria considerar com el mateix estil o filosofia de criança com en les que no es senten afins. Les heterodòxies respondrien a aquestes divergències tenint en compte que aquestes maternitats es presenten com a pràctiques de *bricoulers* més que no pas com el seguiment de doctrines específiques. Per altra part, sota l'acusació de "mala mare" hi ha una desautorització de la dona en el seu paper de criança. Legitimant la seva necessitat de tutorització externa per part de pediatres, pedagogs o familiar, amics i fins i tot desconeguts. La maternitat, més que ser un aspecte privat i íntim, es configura com una maternitat focus de la crítica, les actuacions i el debat públic.

Creant-se una tensió entre la maternitat com a institució i la pluralitat de maternitats viscudes.

Els grups de suport a la lactància, els de criança, els *blogs* i fòrums i els grups informals de mares, elaborarien i recrearien una cultura alternativa de la criança i la lactància materna. Posant nom a les diverses experiències de lactar en traurien les anomalies que des de fora es poden interpretar. L'elaboració de discursos alternatius envers la lactància, reforçats per una sensació de grup i comunitat, permetria defensar la pròpia agència davant de les crítiques rebudes. Alhora, poden reforçar certes ortodòxies i crear les seves conseqüents heterodòxies en processos comuns i compartits de reflexivitat sobre les pràctiques. La transmissió dels coneixements i dels sabers vindria especialment d'aquests grups més que no pas d'un coneixement familiar. La disruptura generacional de pràctiques de criança com la lactància, faria que el grup de referència tingués més a veure amb les coetànies, els grups afins i electius i les tendències presents del moment. Aquesta distinció entre models de criança generacionals també tindria a veure en una individualització dins la família on cada nova generació crea, o ajusta, un model propi per diferenciar-se de la precedent sense perdre la noció de continuïtat.

Existeixen múltiples interpretacions des dels feminismes sobre la maternitat i la lactància, relacionats, en part, dins d'una genealogia d'aquest moviment social i que, a més, el mostra com a dinàmic i no homogeni. Per DiQuinzio, "la ambigüitat teòrica que subjau al discurs feminista entorn a la maternitat s'origina en la dualitat irresolta a la que gran part del feminisme blanc s'enfronta: la herència decimonònica de la necessitat històrica de re/construir la individualitat femenina i l'utilització ahistòrica de la maternitat (biològica) com element aglutinador entre les dones del feminisme radical dels anys 70 del segle XX" (Caporale, 2005:14). És, de nou, la pulsó entre la construcció de la individualitat a Occident, articulada a través dels drets individuals de la Il·lustració, i la generalització -o desindividualització- de la dona vista com a mare i no representada, per tant, com a subjecte individual de ple dret. El fet que l'adquisició de drets fonamentals, com deia, s'hagi construït a partir, sobretot, dels drets individuals i no dels drets col·lectius, expressa la necessitat d'individualitzar a les dones

perquè puguin accedir als mateixos en “ple dret”. En aquest sentit, Beck i Gernsheim (2003) esmenten que la major part de drets que l'Estat de Benestar té que garantir “són drets que estan concebuts més pel individu que per les famílies” (Beck i Gernsheim, 2003:41). Estat de Benestar que actualment, per cert, està desmantellant-se a tota Europa propiciant encara més una societat del risc. Alhora, la pulsio respecte societat/individu que esmentava, segons Bauman (2003), s'ha convertit en *doxa* dins de la ortodòxia liberal presentant aquesta societat com en “contra” o “davant” dels individus i que Elias (1990) substitueix per “la societat dels individus”. Desplaçant, en aquesta imatge, les dues forces en lluita: llibertat i dominació, a una concepció recíproca on “la societat configura la individualitat dels seus membres i els individus formen la societat a partir de les seves accions vitals” (Bauman, 2003:19). Cercant, al mateix temps, estratègies plausibles per fer factible l'entramat de les dependències. Com s'ha anat dient “forjar als membres com individus és la marca registrada de la societat moderna” (Bauman, 2003:19). Al igual que el parentiu crea individus a partir de les relacions socials.

Per altra part, quan s'interpreten certes formes maternals de criar com una “esclavitud” *per sé*, també es realitza una lectura acontextual de la maternitat. És a dir, si per exemple des d'un determinat postulat ideològic es parteix de que la lactància és *per sé* una esclavitud, l'anàlisi que s'efectuarà de les maternitats que l'exerceixen es basarà en un prejudici. Un judici previ, per tant, que influirà en l'anàlisi de les dades i en com es conceben aquests identitats “des de fora” i “a priori”. Per una part, “donar el pit” s'estableix casi com una metonímia de la maternitat -o d'un cert tipus de maternitat- que sovint, des d'alguns feminismes antireproductius, s'ha percebut o representat com el d'una maternitat que retorna a la dona a l'anomenat espai privat. Fet que no hauria de ser així si, per exemple i tal com reivindiquen les meves informants, la lactància es normalitza en l'espai públic, podent-se exercir sense censures i, en conseqüència, sortint d'aquest espai privat i domèstic al que se l'assimila.

Hem vist, a l'apartat de *Lactàncies i treball reproductius*, que degut a la dicotomia ideològica creada en part per l'estructura capitalista, i qüestionada per

sectors feministes, entre “producció/reproducció”, la dona que es queda a casa treballant en la criança i/o en les feines de la llar -que no sempre van unides- no és considerada, per molts sectors, com una dona que realitzi un treball “productiu”. No és considerada, per tant, una dona productiva amb tot el que això comporta. Tot i que alguns estudis demostrin que aquests treballs invisibilitzats, i no reconeguts com a tal, tenen un gran impacte en el PIB.

El treball de la criança, considerat com un treball reproductiu i no productiu i per tant devaluat, permet representar a la dona que l'exerceix, sobretot si el realitza en plena dedicació, com a una dona poc “preuada”, poc preparada, a la que se l'anomena despectivament “maruja”. A la dona que treballa se la considera una dona econòmicament independent (de la parella) tot i que moltes segueixin dependent, menys en els casos de certs treballs autònoms, de les relacions i condicions de producció del treball assalariat. Amb l'exaltació occidental de la “independència”, com deia, s'oculten les relacions extremadament dependents que es creen en les estructures neocapitalistes. En aquest sentit, cal valorar l'aportació de Penny Van Esterik (1994) sobre el fet que considerar la lactància com a treball productiu podria dissoldre aquesta dicotomia respecte producció/reproducció. Dicotomia sustentada, tal com remarca Federici (2013), en un sistema de producció capitalista que necessita devaluar part del treball –considerant-lo no productiu- per tal de poder seguir mantenint-se ideològicament.

Cal considerar, també, que actualment semblen existir dos mandats de gènere envers les dones, situades en el que Beck i Gernsheim (2003) anomenen com a una “individualització intermèdia” de les mateixes en els processos d'institucionalització de l'individualisme. Un mandat, com diuen les feministes de la igualtat, és el de ser mare. L'altre mandat és “treballar remuneradament” per tal de tenir una “vida pròpia”. Aquests dos mandats es constitueixen com a contradictoris en la mesura que les estructures socioeconòmiques no afavoreixen, com ja s'ha esmentat, l'exercici de les maternitats i les paternitats: dificultats de conciliació laboral, personal i familiar; permisos materns de 16 setmanes i paterns de 15 dies; manca d'ajudes econòmiques

per a mares “no treballadores”; precarietat laboral que s’aguditza en el cas femení; etc.

Aquests dos mandats de gènere que coexisteixen establirien, en certs nivells, una dicotomia entre la dona com a ésser individual i la mare com a ésser relacional. Dicotomia establerta en base a un dels possibles rols, o facetes femenines, que no haurien de perquè ser considerades excloents sinó estiguessin sotmeses a pulsions estructurals. Tant la visió de la mare que perd individualitat de dona per *l’obligació de deure’s* als fills i filles, com la visió de la dona que no es realitza perquè no ha sigut mare, es basen en nocions d’éssers incomplets. El “defecte” o la “carència” de la femineïtat està en les dues vessants en una impossibilitat de ser una dona completa, individual i relacionalment. La distinció o dicotomia entre dona/mare reflecteix una fractura entre dues identitats femenines socialment construïdes. Com deia una mare en el seu *blog*, allò subversiu era poder sentir-se mare i dona sense la sensació d’haver perdut res sinó d’haver guanyat. O de sentir aquesta fractura i fer el possible per tal de transcendir-la.

La dicotomia entre dona individual i mare relacional es pot connectar també a la dicotomia entre dona sexual i mare asexual. Una dona individualitzada perquè se li ha reconegut una vida sexual inherent i pròpia; i la mare a la que no se li atribueix aquesta esfera. Dicotomia que com hem vist s’explica històricament a través de com s’ha anat construït dualment la imatge de la dona sexual i pecadora (Eva) i la imatge de la Mare-Verge virtuosa. Les reivindicacions que certs discursos èmics fan sobre que la lactància –i la maternitat per extensió- també s’emmarquen dins la sexualitat produeixen altres imatges i altres construccions simbòliques. Per un part, hi ha un canvi en la visió restreta de la sexualitat. La sexualitat materna no es veu com a coital o genital, sinó que tot el cos esdevé un òrgan que pot ser susceptible de sensacions erògenes i sensuals. La sexualitat materna es naturalitza a partir de la segregació d’hormones implicades en la lactància –com l’oxitocina- també presents en el part i l’orgasme.

Aquesta naturalització, que alhora conforma aquesta sexualitat no coital com primària, originària, permet desculpabilitzar les possibles sensacions físiques -

registrades com sexuals- que algunes dones poden sentir al donar el pit. Alhora, introdueix un factor hedonista en la maternitat que va en contra de la metàfora de l'amor matern com a sacrifici. Igual que la possibilitat simbòlica dels parts orgàsmics trenquen el mandat diví de "pariràs amb dolor". La sexualitat en la maternitat reforça noves metàfores de l'amor matern com a goig i plaer (sexual o no), alhora que amplia la noció de sexualitat com un fet que forma part de la dona i que no es pot escindir, ni restringir, a una sexualitat coital secundària. Aquestes visions èmics, que no apareixen en tots els discursos, tenen connotacions polítiques en el moment que lliguen la repressió del plaer resultant del contacte corporal –tant en la mare com en l'infant- amb un estat de "dominació" i "repressió" que porta a la robotització, a la deshumanització i a la carència.

Totes aquestes elaborades teories sobre la sexualitat materna són necessàries per tal de no sentir malestar en el cas que, durant algun moment de la lactància, es senti plaer catalogat com sexual. En les mares que l'han pogut sentir i no l'han elaborat, s'ha plantejat un deslletament que es podria interpretar en clau d'incest. En canvi, en aquestes complexes elaboracions alternatives de la sexualitat materna, aquesta connotació incestuosa es perd degut a:

1) s'ha naturalitzat la sensació com un mecanisme de la natura, del seu ordre, per poder enfocar-se al nadó i seguir lactant;

2) tot el cos es converteix en erògen i les sensacions s'individualitzen. No és que s'utilitzi la lactància com un fi per rebre plaer sexual sinó que, sense voler-ho intencionalment, la lactància pot provocar aquest plaer. Aquestes sensacions són vistes com a pròpies, no compartides amb el nadó o l'infant, i no voluntàriament buscades. Manca la intencionalitat

3) tot i que es parli de la líbido del nadó –o del nen i la nena- i de la retroalimentació de l'amor, cada un dels implicats es veu en registres diferents, no compartits, a diferència d'una relació sexual coital.

4) el cicle reproductiu de la dona es veu com una part de la seva sexualitat: la menstruació, la concepció, el part, la lactància i la menopausa. Tots aquests aspectes – per els quals no tenen que passar totes les dones per ser considerades com a tals – formen part del seu cicle i de la seva salut sexual reproductiva;

5) es jerarquitzava la sexualitat entre una sexualitat primària no incestuosa que serà la base d'una posterior sexualitat secundària genital/coital adulta. La sexualitat va més enllà del coit. L'incest es situa en el coit i no en la resta d'experiències registrades com a sexuals.

Per altra part, les mares que no han registrat aquestes sensacions i que no veuen un vincle entre lactància i sexualitat executen una crítica a l'hipersexualització de la societat occidental. En les dues vessants, es critica el caràcter dual d'un pit que s'ha erotitzat -construït com a objecte sexual de l'home- quan la seva funció és la de proveir nutrients. Doni o no doni plaer.

Una de les crítiques que certs sectors feministes realitzen envers la promoció de la lactància es que no es permet l'expressió de sentiments considerats “negatius”. És cert que durant el meu treball de camp he trobat molts discursos escrits i orals que exaltaven l'alletament, els seus beneficis i les seves bondats. Discursos que es basaven en el plaer (sexual o no) i la comoditat de l'alletament i en els sentiments positius que aquest oferia i/o feia emergir en la constitució d'un vincle maternal. També és cert que hi ha hagut mares que m'han expressat sentiments de culpa per no sentir, sempre, el que suposadament havien de sentir: amor incondicional des del primer moment, per exemple. Aquestes troballes afirmarien les sentències de Esteban (2000) i Montes (2007) sobre que la maternitat i la lactància s'ha establert com a un discurs plaent que no es pot negar a no ser que vulguis que caigui sobre teu “la espasa de la culpa” (Esteban, 2000:221).

No obstant, per altra part, al costat de l'exaltació d'aquests sentiments totes les informants expressaven, en un moment o altre, sentiments considerats negatius (frustració, esgotament, ràbia i/o dolor, entre altres). Per elles, aquests sentiments “negatius” no invalidaven, ni contradeien, els “positius”. Formaven part de la mateixa

vivència. Coexistien, doncs, les dues categories de sentiments formant part de les paradoxes de la vida. Dins de les seves maternitats, quan algunes mares em parlaven dels seus processos, expressaven que havien viscuts certs sentiments “negatius” com a “culpa”, especialment al principi de la maternitat, per les grans expectatives que havien construït sobre la mateixa, i després, al cap d’un temps, els havien reinterpretat com a “naturals” o “normals”. Com a implícits. Eren part de l’ambivalència emocional que segueix implicant ser mares avui en dia en un entorn que no afavoreix, ni política ni socialment, les vivències de la maternitat i, per extensió, de la paternitat. Com he tractat de mostrar durant l’etnografia, dins aquests estils de cria es creen els propis mecanismes per evadir la culpa materna, socialment construïda, i que recau sobre totes les dones que són mares. Conceptes com el de *l’agitació de la lactància*, per exemple, naturalitzen aquests sentiments negatius dins un ordre natural. Les autoinculpacions que es poden fer les mares no només es basen en un ideal dúctil i plàstic de la Bona Mare impossible d’assolir, sinó en uns processos d’individualització que hiperresponsabilitzen als individus sobre les seves condicions de vida. Condicions de vida que es veuen com a producte de decisions personals lliurement escollides i no tant com a productes de relacions i tensions estructurals. Com indica Beck (2003), aquestes responsabilitzacions condueixen a processos d’autoinculpació.

L’exaltació actual de la lactància també es pot interpretar com una reacció al qüestionament de les emocions de plaer i comoditat que aquesta pot comportar. L’intent de demostrar i/o defensar, en els discursos especialment escrits, de que la lactància també pot ser un plaer i una comoditat després d’haver estat vinculada històricament, especialment durant el franquisme, amb l’abnegació i el sacrifici, pot portar a caure en el pol contrari. En aquest sentit, les exaltacions a la lactància oculten sovint, en aquestes defenses especialment escrites, els sentiments negatius també presents i co-existents sobretot en els discursos orals. Els sentiments viscuts com a negatius i positius no es neguen els uns als altres, els dos formen part de la mateixa experiència de la maternitat, en aquest cas. Negar uns en detriment dels altres implica negar part de l’experiència viscuda.

Les diferents posicions feministes s'acusen mútuament com a neo-masclistes en una lluita per una determinada consciència de gènere com a forma de possessió de la veritat. Mostren acords en el fet d'acusar al capitalisme i al patriarcat com a factors estructurals que han afectat les vivències plàstiques de la maternitat. El desacord es presenta, com també he mostrat, en l'ús de la biologia quan es parla de la maternitat. Es podria considerar que el feminisme de la igualtat ha realitzat un rebuig frontal a tot discurs biològic, pel que ha representat un determinat ús polític del mateix en la naturalització de les dones. Per contra, enfocaments del *feminisme de la diferència* o l'*ecofeminisme* reivindiquen revalorar el valor de la cura associats a la maternitat i tornar a un *paradigma biològic original*. Aquest paradigma, presentat com a original, pot veure's com l'intent d'una relectura biològica en clau de gènere.

Penso que la qüestió fonamental seria debatre on situar el paper de la biologia sense oblidar, en els extrems constructivistes, que tenim un cos ni, per reivindicar-lo, caure en l'altre extrem de naturalitzar rols femenins fixes, teleològics i unidireccionals. Una via seria reconèixer, per les dues bandes, la plasticitat de la biologia en les diferents construccions corporals i els seus usos socials. Veure els *continuums naturals culturals* com específics i culturalment determinats però no determinants ni universals. Veure les possibilitats que aquesta plasticitat biològica, sensible al context social i cultural, pot permetre: que les mares que no han donat a llum puguin alletar, que els pares puguin utilitzar els seus mugrons per consolar, o la possibilitat de lactàncies compartides i l'existència de més d'una mare o pare, com exemples. Sense que aquestes possibilitats hagin de ser usades per tothom o imposades com a regles a seguir sinó presentades com diferents possibilitats plàstiques de la biologia. Possibilitats que permeten construccions híbrides, que poden ser, alhora, emancipadores tant de la "dona" com de la "natura".

Construccions híbrides que no només tenen a veure amb natura-cultura sinó també amb la tecnologia, com s'ha vist amb les metàfores de *màtrix* i del *canvi de xip*. L'híbridació amb la tecnologia a vegades s'accepta en l'ús quotidià de les noves tecnologies, que s'acaba incorporant com a part d'una mateixa: creació de fòrums i xarxes virtuals molt actius a través del *whatsApp*, els perfils i grups de *facebook*, els

blogs, et alter. D'altres es rebutja: usant la tecnologia com a metàfora de la robotització i la deshumanització en les relacions socials degut a la pèrdua de contacte i, sovint, evitant l'accés a les mateixes als fills/es. Aquestes acceptacions i rebuigs remetent a la construcció de diferents identitats cyborgs que, inventat construccions particulars de natura, societat i ciència tecnologia són, alhora, identitats reflexives.

Les comprensibles pors d'alguns sectors feministes als discursos biològics pot dificultar l'anàlisi de com s'usen els diferents discursos naturalistes a nivell estratègic, d'innovació, subversió i d'agència. Certament, aquests discursos biologicistes poden portar a aquesta naturalització de la dona en un rol fix, com demostra la història, i al mateix temps poden posar en qüestió construccions socials al seu torn naturalitzades. La construcció de la biologia i de les seves interpretacions i usos socials també tenen una història múltiple que narrar, tal com mostren les obres de Holland-Cunz (1994) i Haraway (1991). I com diuen els versos de Hölderlin (1979[1803]), és possible que:

“De donde nace el peligro nace
la salvación también”

Annex 1: guió entrevistes

Les entrevistes es plantegen com a converses informals dutes a terme en diferents trobades i no tant com un intercanvi formal “pregunta-resposta”, tot i que existeixen preguntes més dirigides en el cas que no sorgeixin certs temes en la narració.

Dades personals nom, edat, lloc de naixement, estudis, professió, estat civil, persones amb qui conviu, nº de fills/es, noms, sexe i edat dels mateixos, temps que ha donat el pit a cada un/a d'ells/es.

Antecedents generals i trajectòria personal.

1. Records de la infància relacionats amb la criança/educació rebuda.

- 1.1 Com recordes la teva infància i les relacions amb els teus pares?
- 1.2 Tens germans/es?
- 1.3 Temps que us van donar el pit (si ho saps).
- 1.4 Què pensa de com us van educar?. Què et va agradar i que no?. Què vols repetir i què no?.
- 1.5 Com es distribuïen les tasques domèstiques a casa?
- 1.6 Treballava la teva mare fora de la llar? I el teu pare?
- 1.7 Participàveu els fills/es? A partir de quina edat? En quines tasques? Existien diferències per edat i gènere?
- 1.8 Com s'imposava la disciplina?
- 1.9 Si tens germans/es que també tenen fills/es, hi ha diferències en la forma de criar-los? A què creus que es deu?
- 1.10 Saps com van educar els seus pares a la teva parella? Què creus que en pensa ell?

2. Narració de la vida abans de la maternitat

- 2.1 Com era la teva vida abans de ser mare. Com la recordes?
- 2.2 Què pensaves de la maternitat?
- 2.3 Què pensaves de l'alletament?

Narracions del propi embaràs, part i puerperi.

3. Embaràs

3.1 Com vas arribar a ser “mare”?

3.2 Com ha canviat la teva vida?

3.3 Explica'm com recordes la concepció i embaràs

3.3.1 Com creus que ho va viure la teva parella (si en té)?

3.3.2 Vas anar a classes de preparació al part? A on? Que et van semblar?

4. Part

4.1 Explica'm com recordes el/s teu/s part/s. Com creus que ho va viure la teva parella (si en té)?

5. Puerperi

6.1. Explica'm com recordes el puerperi.

6.6.1 Quan temps creus que va durar el teu puerperi? Quan creus que acaba un puerperi?

6.6.2 On el vas passar (hospital, casa, casa d'un familiar)?

6.6.3 Vas rebre alguna ajuda durant el puerperi? Quin tipus d'ajuda i de qui?

6.6.4 Vas anar a classes de postpart? A on? Què et van semblar?

6.6.5 Quins sentiments recordes haver tingut?

6.6.6 Tenir un fill/a era com esperaves?

6.6.7 Si tens més d'un fill/a, van ser diferents els puerperis?

6.6.8 Com creus que ho va viure la teva parella (si en té)?

6.6.9 Van sorgir conflictes? Quins?

6.6.10 Van canviar les relacions familiars i socials (parella, altres fills, pares, sogres, amics...)? com?

7 Com descriuries les relacions amb obstetres, pediatres, llevadores i infermeres pediàtriques durant el part, puerperi (a l'hospital o a casa) i les posteriors visites de control?. Quina ajuda t'han brindat?. Quins consells? Has tingut discrepàncies d'opinions o conflictes?

Període de lactància i representacions entorn el pit i la llet materna.

8 Quines vivències remarcaries del període de la lactància?

9 Va canviar el que pensaves de la lactància abans, durant i després de l'embaràs? Què penses ara?

10 Quina informació tenies de la lactància? Quan la vas buscar? En quins canals la vas trobar?

- 11 Com valores la lactància que has dut a terme? Creus que és una tasca exigent?
- 12 Què és, per tu, el més important de la lactància?
- 13 Durada de l'alletament
 - 9.1 Quan temps vas donar el pit a cada un dels teus fills/es?
 - 9.2 El fet d'alletar i el temps que ha durat la lactància va ser una decisió conjunta amb la parella?
 - 9.3 Et vas plantejar quan temps donaries el pit abans del part? Si és que sí, quant t'ho vas plantejar: abans de la concepció o durant l'embaràs?
 - 9.4 Si et vas plantejar un temps concret d'alletament abans del part, hi ha diferències entre el temps que pensaves donar i el que has donat, què et va fer canviar d'opinió/actitud?
 - 9.5 Creus que hi ha un temps mínim i màxim de lactància? Quins? Perquè?
 - 9.6 Què és per tu una "lactivista", què penses d'elles? Et sents una d'elles?.
- 10 Mode de lactància
 - 10.1 Recordes la pujada de la llet?
 - 10.2 Com van ser els primers dies de lactància?
 - 10.3 I els primers mesos?
 - 10.4 Quines similituds i diferències vas anar trobant a mesura que el nadó es feia gran?
Com va anar canviant la lactància amb el temps?
 - 10.5 Quina forma d'alletament vas donar?
 - 10.6 Creus que la teva forma de lactància respon a un model de criança determinat?
Com l'anomenaries?
 - 10.7 Com eren les preses nocturnes?
 - 10.8 Dorms o dormies amb el teu fill/a? Fins quan? La lactància tenia alguna cosa a veure en el fet de dormir amb el teu fill?
 - 10.9 Els teus fills han pres biberó?
 - 10.10 Si és que sí, era llet de fórmula o de la teva?
 - 10.11 Qui els hi donava?
 - 10.12 Has alternat la llet de fórmula amb la materna?
 - 10.13 Què en penses de la llet de fórmula?
 - 10.14 En quin moment vas començar a introduir l'alimentació complementària? Com la vas introduir? Vas seguir algun consell? De qui? Va afectar a la lactància?

11. Suports, dificultats, conflictes i desacords

- 11.1 Has tingut o vas tenir dificultats/obstacles durant lactància? En quins nivells: físic (mastitis,...), social (comentaris negatius,...) i/o laboral (horaris laborals,...)
- 11.2 Has tingut algun desacord i/o conflicte amb la parella, altres familiars o amb altres persones pel fet de donar el pit, o per la manera i freqüència en que el donaves? En quin moment els vas tenir?
- 11.3 Com viu la teva parella la lactància?
- 11.4 Els teus fills han tingut “problemes” de pes?
- 11.5 Quins suports has rebut durant la pràctica de la lactància? Per part de qui?
- 11.6 Quins obstacles has rebut durant la lactància? Per part de qui?

12. Lactància i espai públic

- 12.1 Quines vivències tens de la lactància en l'espai públic?
- 12.2 Hi ha lloc on no donaries mai el pit?
- 12.3 Et sents bé/còmode donant el pit a l'espai públic? Perquè quins motius?
- 12.4 Què penses de les sales de lactància?
- 12.5 Has rebut crítiques per donar el pit a l'espai públic, quines, per part de qui, a on, a quina edat del teu fill/a,...
- 12.6 Creus que està mal vist donar el pit a l'espai públic? Perquè ho creus?

13. Representacions de la lactància

- 13.1 Què creus que aporta/transmet la llet materna, si és que aporta/transmet alguna cosa?
- 13.2 Què ha significat per tu donar el pit? Què has sentit?
- 13.3 Què creus que ha significat pels teus fills/es? Com ha influït en ells/elles?
- 13.4 Creus que la lactància crea un vincle?
- 13.5 Quins possibles *beneficis* i *desavantatges* té la lactància materna? I la llet de fórmula?
- 13.6 Motius que atribueixes a la elecció de la pràctica de la lactància i al temps durant el qual l'has practicat
- 13.7 Has donat o donaries llet al Banc de Llet? la rebries pel teu fill/a?

14. Lactància i sexualitat

- 14.1 Quina imatge tens dels teus pits, ha canviat la manera de veure'ls?
- 14.2 Associes donar al pit a la (teva) sexualitat o al procés reproductiu? de quina manera?

14.3 S'ha interposat la lactància en les teves relacions íntimes de parella? Si es que sí, de quina manera?

14.4 Penses que és possible sentir plaer sexual alletant? Tu n'has sentit? Com et va fer sentir?

14.5 Què penses de les dones que diuen que l'han sentit?

Deslletament

15 Com va ser el procés de deslletament?

16 Si va ser un deslletament dirigit, qui va prendre la decisió de deslletar? Per quins motius?

17 Vas rebre suport durant el deslletament? Per part de qui?

18 Vas rebre pressions per deslletar? Quines? Per part de qui?

19 Vas rebre pressions per seguir alletant? Quines? Per part de qui?

20 Va ser una decisió consensuada amb la parella?

21 Quan temps va durar?

22 Quins sentiments vas experimentar?

Treball remunerat i criaça dels fills/es. Conciliació laboral i familiar

23 Treballaves abans de ser mare? En què treballaves? Quantes hores i quin tipus de jornada? T'agradava?

24 En quin moment vas agafar la baixa maternal?

25 Treballes ara?

26 Si va deixar de treballar remuneradament per quedar-se a casa

- Quins son els principals motius pels que et vas quedar a casa?
- Què en pensa la teva parella?
- Ha tingut alguna cosa a veure la crisi econòmica actual en el fet de quedar-te a casa?
- Voldries estar treballant ara remuneradament?
- Busques feina? Quan la vas començar a buscar?
- T'has plantejat tornar a treballar més endavant? Per quins motius?
- Si vas deixar tu la feina, has rebut crítiques per fer-ho? Per part de qui?
- Imagina't que estiguessis treballant, com creus que et sentiries?
- Creus que fer-se càrrec de la casa i criar els fills és en general més important i porta més recompenses per la dona que tenir un treball fora de la llar? O a la inversa?

- Què penses de les dones que treballen fora de la llar per seguir amb les seves carreres professionals?
- Cobres alguna prestació? Quina?

27 Si segueix treballant remuneradament

- Què penses de la teva feina/professió?
- Creus que el fet de ser mare ha afectat la teva feina/professió? De quina manera?
- Relacions a la feina abans i després de l'embaràs i si existeixen canvis de relacions a quins motius s'atribueixen.
- Quan ets vas tornar a reincorporar a la feina i en quines condicions?.
- Com va ser la teva reincorporació? com et vas sentir? Volies tornar?
- L'actual crisi econòmica ha tingut a veure en la teva reincorporació?
- Si poguessis, t'agradaria deixar de treballar? Per quins motius?
- Com creus que et sentiries si no treballassis fora de casa?
- Creus que el fet de treballar fora de casa ha afectat la teva capacitat de ser mare?
- Creus que fer-se càrrec de la casa i criar els fills és en general més important i porta més recompenses per la dona que tenir un treball fora de la llar? O a la inversa?
- Creus que la reincorporació a la feina ha afectar a la lactància, de quina manera i com s'actua davant d'això: reduccions de jornada (per alletament, per fill/a a càrrec).
- Què penses del temps de baixa maternal?
- Què penses les lleis de conciliació laboral i familiar? Com creus que haurien de ser en un món ideal?

28 Treball de la parella

- Treballa la teva parella?
- Si no treballa, ha sigut a causa de la crisi actual?
- De què treballa?
- Quantes hores i quin tipus de jornada?
- Va agafar el permís de paternitat? Quant dies? Què va fer en aquest dies?
- Us vàreu repartir la baixa maternal/paternal?

- 29 Si treballeu els dos fora de casa, com organitzen la “conciliació laboral/familiar” entre els membres de la parella durant el curs lectiu dels fills i durant els períodes de vacances escolars?
- 30 Si treballeu els dos, qui cuida els vostres fills/es quan esteu treballant o on els deixeu? Quan els va començar a cuidar? Quins dies i quantes hores al dia? Quins motius us van portar a escollir a aquesta persona o lloc? Esteu satisfets de com en té/tenen cura? Preferiríeu que els cuidés un altra persona o deixar-lo en un altre lloc?
- 31 Que pensen els membres familiars que tenen cura dels infants (pare, mare, avis,...) i/o altres cuidadors de la lactància i la criança i com t’ho expressen, manifesten?
- 32 Com redistribuïu els diners que entren a casa? Teniu comptes separades? Qui i com preneu les decisions econòmiques?

Relacions, organització familiar i distribució de tasques en la criança

- 33 Quines tasques associes a la criança?
- 34 Com les distribuïu entre els membres de la unitat de convivència?
- 35 Quant temps passeu cada membre de la parella amb els fills/es.
- 36 Qui porta els fills a l’escola i qui els va a buscar
- 37 Qui es queda amb els fills quan estan malalts o tenen vacances
- 38 Qui es desperta i aixeca per les nits quan els fills els reclamen.
- 39 A qui reclamen els seus fills (pare o mare) quan es desperten,
- 40 Distribució del temps d’oci i de lleure de cada membre de la parella, amb la parella i amb els fills.
- 41 Existència d’espais de lleure/oci propi sense els fills.
- 42 Descripcions d’una jornada, dels caps de setmana i de les vacances.
- 43 Si no treballes remuneradament i la teva parella sí, quines tasques domèstiques i de criança assumeix?
- 44 Has deixat de fer coses pel fet de ser mare? Quines? Les trobes a faltar?
- 45 Les voldries seguir fent? Creus que les podràs tornar a fer?
- 46 La teva parella ha deixat de fer coses pel fet de ser pare?
- 47 Creus que les voldria seguir fent?
- 48 Estàs satisfeta amb el repartiment de les tasques domèstiques i de criança? Creus que t’haurien d’ajudar més? Qui i en què?
- 49 Creus que les tasques relacionades amb la criança són tasques exigents? (poc, bastant, molt, massa...)

50 En quin nivell? (emocional, físic, intel·lectual)

Representacions entorn de la maternitat i paternitat.

51 Què és per tu ser mare.

52 Què és ser una “bona/mala” mare.

53 Què és ser pare

54 Què és ser un “bon/mal” pare

55 Què ha de fer, de que s’ha d’encarregar una mare. Què no s’hauria de fer mai?.

56 Què ha de fer, de que s’ha d’encarregar un pare? Que no hauria de fer mai?

57 Una persona s’ha de preparar per ser pare/mare? Com?

58 S’han de preparar igual o diferent?

59 Què ha representat a la teva vida tenir un fill/a.

60 Ha canviat la teva visió de la maternitat? Com?

61 La maternitat és instintiva?

62 Com definiries l’instint? Quines coses fas per instint?

63 La paternitat és instintiva?

64 Què penses de la “realització de la dona”?

65 Ets sentts realitzada? què és el que et realitza com a dona?

66 Creus que la teva parella es sent realitzat com a home? Què el realitza?

Transmissió de sabers.

67 De qui reps consells sobre la criança i què n’opines

68 A qui demanes consells de criança

69 Quins has aplicat o no aplicaries mai? Perquè?

70 Quines de les següents consideres les teves fonts d’idees sobre la criança infantil?:

Llibres (quins), Revistes (quines), Televisió (quins programes), Amigues, La teva mare, La teva sogra, Altres parents, El metge, llevadora, mestres dels fills/es, *Blogs* de criança, altres.

71 Quina de les fonts abans esmentades consideres la teva font principal d’idees sobre criança

72 Transmissió escrita. Llibres, revistes i *blogs*

- Aproximadament, quants llibres sobre criança has llegit? Els vas llegir durant l’embaràs o després?

- Quins vas llegir? Què en vas pensar?

- Aproximadament quantes revistes de criança has llegit? Quines? Què en penses?

- Dels llibres i revistes que has llegit, quin seria el més influent en la teva manera de veure la lactància i la criança?
- I el menys influent?
- Estàs en desacord amb algun llibre que hagi llegit?
- Quins llibres o revistes tens a casa? Qui els va comprar?
- Els ha llegit el teu company?
- Te'ls va recomanar algú? Qui? O els vas escollir sola?
- Com utilitzes, generalment, els llibres de criança infantil?: els llegeixes des de la primera a la última pàgina o esculls les parts importants que consideres més importants? Quines són?
- Has consultat *blogs* de criança? En quina mesura? Quins *blogs*? Per buscar quina informació?

73 Transmissió oral

- 73.1 Amb quina/es persona/es parles més sovint d'aquests temes? (parella, mare, amigues, metge, llevadora,...)
- 73.2 Discuteixes amb algú sobre aquests temes? Amb qui?
- 73.3 Has participat en grups de lactància materna? Quins? Quan temps?
- 73.4 Participes en xats de lactància i/o criança? en quina mesura, implicació?
- 73.5 Has compartit el que has après amb algú?, amb qui i a través de quin canal?.
- 73.6 quan et trobes davant d'una dificultat en la lactància/criança, a qui recorres primer?

Representacions i pràctiques entorn de la criança.

- 74 Comparteixes les mateixes idees sobre criança amb la teva parella? I amb els teus pares i sogres? I amb les teves amigues?
- 75 Sorgeixen conflictes amb la seva parella alhora de criar els fill/es? Quins?
- 76 Perquè creus que un nadó plora? Què s'ha de fer quan plora en relació a la seva edat?
- 77 Què penses de l'escolaritat infantil? Com hauria de ser?
- 78 Què penses de l'autonomia, (in)dependència dels fills? s'ha d'aconseguir? Com s'aconsegueix?.
- 79 què penses de la separació mare-fill? Com i quan s'ha de produir? pot afectar al nen/a? Com?
- 80 què penses de la separació pare-fill? Com s'ha de produir? pot afectar al nen? Com?

- 81 quan i com van ser les primeres separacions mare-pare i fills (Escola bressol, escola infantil, cangurs,...).
- 82 A quina edat creus que un nen/a deixa de ser nadó?
- 83 per les que passa un nadó/nen en els primers tres anys de vida? En quin sentit?
- 84 Què es per tu l'autoritat i la disciplina? I els "límits"?
- 85 S'ha d'aplicar? Com? Com es pot perdre?
- 86 Com s'ha d'actuar davant de les rabietes? Com actues tu? I la teva parella?
- 87 Que entens per "mimar" i per "consentir"?
- 88 Si només teniu un fill actuarien igual amb un segon?. Que repetirien i què canviarien?
- 89 Si teniu més d'un fill heu canviat alguna cosa, el què, com i motius?.
- 90 Què vols ensenyar/transmetre als teus fills? Com creus que ho has de fer?
- 91 Hi ha nens "bons" i "dolents"? neixen així o es converteixen?
- 92 Creus que la mare és responsable de com surten els seus fills? En quin sentit i aspectes?
- 93 I el pare?
- 94 En un món ideal, com hauria de ser la criança dels fills/es?
- 95 La manera de criar als fills afavoreix a la societat? En quin sentit?
- 96 Què opines de l'actual sistema de consum i producció?

Annex 2: Breu biografia de les informants

Aquest petit relat biogràfic serveix per poder contextualitzar millor a les mares que han participat en la recerca doctoral. S'ha elaborat a partir de les dades per elles donades en les entrevistes. Per tal de poder resguardar l'anonimat el nom, i certes dades que poden ser molt identificatives, han estat canviades per dades equivalents. És a dir, si una informant pot ser reconeguda per la seva feina professional en un camp social determinat, s'ha canviat aquesta feina per una que pot ser considerada equivalent. Aquest canvi s'ha dut a terme en la mesura en que les informants volien o no conservar aquest anonimat. També exposaré com vaig anar contactant amb aquestes mares que he anat entrevistant i les relacions que he anat mantenint amb elles, descrivint el nombre de les entrevistes realitzades i altres detalls metodològics per poder situar la recopilació de les dades.

L'Aurora

La Lluïsa, amiga meva des dels 12 anys i que va ser mare dos anys més tard que jo, em va passar el contacte de l'Aurora. L'Aurora tenia, en el moment de ser entrevistada al 2011, 35 anys. Estava casada i havia estudiat una carrera de Filologia on li mancava una assignatura per poder acabar-la. No es va plantejar la maternitat fins que no portava dos anys fixa en una feina de Recursos Humans. Un cop embarassada, la seva idea era reincorporar-se a la feina després del permís maternal i d'una excedència de 3 tres mesos que li va ser concedida. A l'hora de reincorporar-se va demanar la jornada reduïda pels matins, tot i que en un principi no ho havia pensat. Com que ja hi havia una altra mare que la tenia li van oferir la jornada reduïda per la tarda. Ella ho va rebutjar perquè això implicava no veure gaire a la parella ni a la seva filla. Va decidir dedicar-se en exclusiva al treball de la criança. Actualment segueix sense treballar. La seva parella i pare de les seves filles treballa conduint ambulàncies. L'Aurora, en el moment de l'entrevista, tenia dues filles, una de 4 anys i mig i l'altre de 18 mesos que encara lactava. Amb la primera, a la que li va donar el pit només uns dos/tres mesos degut, segons ella, a la manca de suport i mal assessorament, no havia

assistit mai a un grup de lactància. Amb la segona filla va decidir anar al grup d'ALBA ja des de l'embaràs per a què, en les seves paraules "no li tornés a passar el mateix". L'entrevista amb ella va ser d'una hora i mitja de duració. Es va realitzar a la terrassa d'un bar, en horari escolar per estar les dues a soles, i va ser enregistrada. Em va permetre començar a veure les diferències entre una primera i una segona maternitat. El seu cas era interessant perquè tenia l'experiència de la maternitat fora d'un grup de suport i dins un grup de suport.

La Cònsol

Va ser ella qui va contactar amb mi en el transcurs de l'any 2011. Sabia, a través d'una amistat comuna, que jo havia donat el pit tres anys i que, a més a més, feia una tesis sobre lactància. Es plantejava deslletar i volia veure'm per saber com ho havia fet jo amb la meua filla. Alhora es mostrava disposada a ser entrevistada. Li vaig comentar que jo li podia explicar sense cap problema com havia deslletat però que no es sentís obligada a fer-me d'informant. Em va contestar que li venia de gust i vam iniciar les entrevistes. Amb la Cònsol es van realitzar 6 sessions d'entrevistes. Tenien un hora, hora i mitja de duració. Solíem quedar per dinar, en un bar, durant el seu descans de la feina. Ella treballava en una feina de l'anomenat Tercer Sector. La seva jornada era de 40 hores amb un horari flexible. El seu càrrec era de tècnica superior i es corresponia amb els seus estudis universitaris en una llicenciatura de Ciències Socials. Les entrevistes eren enregistrades. El temps que transcorria entre les diverses sessions d'entrevistes solia ser d'un a dos mesos. A excepció de l'última, que va ser al cap de 6 mesos, i on em va explicar com el seu fill s'havia deslletat. L'idea de fer diferents sessions d'entrevistes era per poder copsar la lactància com a procés i no només copsar un moment concret. Alhora, com amb altres informants a les que vaig entrevistar més d'un cop, volia contrastar les dades recopilades en les diferents sessions. Ella alletava a un nen que a l'inici tenia 13 mesos i al final ja havia acomplert dos anys i mig. Havia sigut mare amb 30 anys i vivia amb una parella que tenia nacionalitat d'un país sud-americà. No havia assistit mai a un grup de suport a la lactància fora del grup de postpart del CAP.

La Teresa

A través de la Cònsol vaig conèixer a la Teresa, també al 2011. Es coneixien a través d'un grup de preparació al part. La Teresa vivia amb parella amb el pare de la seva filla i havia sigut mare als 31 anys. Arrel de la seva maternitat i paternitat la parella estava pensant en casar-se per evitar possibles problemes legals en cas de separació o mort d'un dels dos. Tenia una filla d'una mica més d'un any a la que li havia donat el pit un any sencer. No obstant, la seva primera intenció havia estat donar-li 2 anys, tal i com indiquen les recomanacions de la OMS. Treballava com a psicòloga. Amb la Teresa vam realitzar 4 sessions d'entrevistes d'entre una hora i una hora i mitja. Entre una sessió i una altra solia passar un mes. Dues d'elles les vam realitzar en un restaurant a la seva hora de dinar. Les altres dues les vam fer en un parc, amb la seva filla i la meva jugant al mateix. Aquest darrer fet també em va donar la ocasió de veure una mica la interrelació entre mare i filla. No totes les entrevistes van ser enregistrades, en algunes jo anava prenent notes. Aquest fet depenia del context que hi hagués: soroll extern, si estàvem assegudes a caminàvem, per exemple. La Teresa no havia participat mai, tampoc, en cap grup de lactància ofert des d'associacions.

L'Elena

L'Elena era una mare de escola bressol concertada on jo portava a la meva filla. Aquesta escola bressol pertanyia a una escola concertada que feia tots els cicles d'educació obligatòria. Les dues, després de l'escola bressol, havíem continuat portant a les seves filles a aquesta escola concertada, en un districte de la vessant Besòs de Barcelona. Tot i que ens coneixíem des de que les nostres filles tenien una mica més d'un any no va ser fins que aquestes tenien quatre anys i mig, en el transcurs d'una conversa informal, casi com en una confidència, que em vaig assabentar que havia donat el pit durant dos anys. Vaig demanar-li, aleshores, si voldria ser entrevistada i em va dir que sí. Vaig realitzar amb ella una entrevista d'una hora i mitja al parc, on solien jugar les nostres filles, un dia a la sortida de l'escola. La vam fer assegudes en unes escales de ciment, una mica separades de les altres mares que coneixíem i

estaven també al parc, mentre les nostres filles jugaven amb altres nens i nenes de l'escola. L'Elena estava casada, tenia 38 anys i havia estudiat una llicenciatura dins les Ciències Socials. Treballava a jornada completa com administrativa en una empresa. El seu company era treballador social. A l'igual que les anteriors mares, no havia assistit mai a grups de lactància.

La Tina

A través de l'Elena em vaig assabentar que una altra mare de l'escola, amb la que no havia parlat tant, també havia donat el pit als seus fills durant tres anys a cada un. Havia realitzat, durant un breu període de mesos, una lactància *en tàndem*. La Tina tenia un fill de 7 anys i una filla de 4. En aquells moments no treballava perquè havia decidit quedar-se a casa criant. Dos anys més tard de les entrevistes va decidir tornar a treballar, per motiu econòmic –em va comentar-, i va trobar feina de secretària. El seu marit era informàtic. Havia estudiat fins el B.U.P., tenia 40 anys i estava casada. Amb la Tina vam fer una entrevista d'una hora i mitja a casa seva, mentre els nostres fills i filles estaven a l'escola. A part de l'entrevista formal vam tenir converses informals sobre criança, a l'igual que amb l'Elena. I a l'igual que les anteriors mares no havia assistit mai a grups de lactància.

L'Elvira

L'Elvira, a l'igual que l'Elena i la Tina, era una mare que havia conegut a l'escola bressol de la meva filla. Després havia portat a la seva a una escola pública del Districte de St. Martí. Va ser la Tina qui em va dir que també havia fet una lactància llarga. Tenia 39 anys, estava casada i treballava a casa. Abans, havia treballat com a model publicitària. En el moment de les entrevistes tenia una filla de 4 anys a la que havia donat dos anys el pit i una nena de 6 mesos que encara lactava. Com que havia tingut problemes amb la lactància alletava només d'un pit. Havia rebut assessorament individual per part d'una llevadora d'un hospital públic, que conduïa un grup de suport a la lactància, al qual l'Elvira havia assistit en alguna ocasió. Amb ella vaig realitzar 3 sessions d'entrevistes a casa seva mentre les nostres filles eren a l'escola.

L'Anne

L'Anne la vaig conèixer a través del contacte que em va passar una professora de l'Universitat. Tenia una beca d'investigació doctoral en un camp de les ciències socials. Vivia amb parella, pare dels seus fills, i tenia un fill de 5 anys i una filla de 18 mesos. Tenia 30 anys en el moment de l'entrevista i havia sigut mare als 25 tot i que ella pensava que mai no ho seria. Durant un any havia deixat d'investigar per dedicar-se a la criança tot i les crítiques que va rebre per aquest fet. El primer part havia estat en un hospital del seu país natal i el segon a casa. Al fill l'havia alletat durant dos anys i mig i a la filla encara l'alletava. No havia anat a cap grup específic de suport a la lactància però sí que, puntualment, havia anat a un grup de criança. Casualment era en el que jo vaig fer, posteriorment, observació participant, tot i que no la vaig conèixer per aquest canal. Vam descobrir que teníem coneixences comunes perquè ella, durant un curt període, va portar al seu fill a l'escola de Barcelona on jo portava en aquells moments a la meva filla, l'escola pública d'educació viva i activa. El seu fill, en aquells moments, assistia a una altra escola d'educació viva i activa, privada, del seu poble del Penedès. La seva filla encara no estava escolaritzada ni assistia a cap escola bressol. L'Anne havia nascut en un país francòfon de la U.E. i portava deu anys vivint a Catalunya. Vaig realitzar dues sessions d'entrevistes amb ella, en un despatx, de dues hores de duració.

La Sònia

La vaig conèixer a través d'una altra mare informant perquè havia estat la cangur de la seva filla. La Sònia, que no havia acabat la ESO, tenia un fill de 12 anys i una filla de 6. Al fill el va tenir amb 16 anys i a la filla amb 22. En el moment de les entrevistes tenia 28 anys. Amb 15 anys s'havia anat a viure amb la seva parella de 18 anys a casa dels pares d'ell. S'havia separat del pare del primer fill quan aquest darrer tenia 20 mesos i havia anat a viure a un poble a prop de Barcelona. Quan el seu fill va tenir 11 anys va decidir anar a viure amb el seu pare, ella vivia amb la seva segona filla. Compartia pis amb altres dues mares i els seus respectius fills/es. Al seu fill l'havia

alletat 21 mesos i la seva filla es va deslletar 3 mesos abans dels 5 anys. Amb el seu fill no havia assistit a grups de lactància i amb la seva filla sí. La Sònia té feines precàries que van des de cangurs a cambrera o cuinera. És sòcia d'una associació a favor del "part respectat", és a dir, un part on es respectin les decisions de les mares respecte a aquests processos. Porta a la seva filla a una escola pública d'educació viva i activa del seu poble. Vaig pujar al poble on vivia a entrevistar-la i em vaig estar tot el matí i part de la tarda amb ella. L'entrevista va durar unes dues hores i després vam estar parlant de forma informal. Em va convidar anar a buscar a la seva filla a l'escola i dinar amb elles i així ho vaig fer. La seva filla em va voler mostrar el vídeo del seu naixement, un part natural a casa, en una piscina. El part del seu primer fill, per contra, va ser hospitalari. Després de dinar juntes, vaig acompanyar-la a deixar a la seva filla a l'escola i vam fer un cafè abans de que jo agafés un tren per tornar a Barcelona.

L'Ivet

L'Ivet té 38 anys i ha estudiat una carrera en l'àmbit de les ciències socials. Viu en parella i té dues filles de 8 i 3 anys. A la primera li va donar el pit durant uns dos anys i la segona encara lacta. El primer part va ser hospitalari i el segon a casa. Treballa fent algunes classes a una Universitat de Barcelona i com a tècnica superior en una associació del Tercer Sector. És membre d'una associació pels parts respectats i també assistia al grup de criança *Gemma* on em va convidar a anar. La vaig conèixer a través d'una coneguda meva que era amiga seva. A l'Ivet la vaig entrevistar dos cops, un a casa seva i l'altre en un bar del centre de Barcelona. Els dos cops amb la seva filla petita que en aquells moments tenia tres mesos.

La Clàudia

La Clàudia era companya meva de la Facultat. Un cop vam acabar els estudis vam perdre el contacte i al cap d'un temps ens vam retrobar a les xarxes virtuals del *Facebook*. Em va explicar que era mare i donava al pit a la seva filla de 9 mesos. Coincidia que jo iniciava el treball de camp i li vaig preguntar si voldria ser entrevistada. Va accedir. Vam realitzar dues entrevistes i vam anar juntes un cop a una

festa de la lactància que es realitzava al Parc del Nord, organitzada per l'associació ALBA. Allí vam fer un picnic amb unes amigues seves i els seus fills i filles, també de mesos. Les coneixia a partir d'un grup de lactància d'un CAP de l'Eixample al que assistia. Va intentar un part a casa però va acabar anant a l'hospital perquè el treball de part no avançava satisfactòriament. La Clàudia va ser mare amb 30 anys, vivia amb el pare de la seva filla, nascut a un país del Magreb, que treballava de mediador. Ella treballava de funcionaria com a treballadora social en un Ajuntament de les rodalies de Barcelona.

La Lluïsa

És amiga meva des dels 12 anys i dos anys després que jo va ser mare, als 32. Té una filla que actualment té 6 anys i un fill de casi un any. A la seva filla li va donar el pit 18 mesos i al seu fill li dóna lactància mixta (llet materna més llet de fórmula). Té estudis universitaris en Relacions Laborals i treballa com a autònoma en una gestoria. Està casada amb el pare dels seus fills que treballa com a carter però no és funcionari. El seu company, degut a un ERE de la seva empresa, no treballa tots els mesos de l'any.

La Violeta

A la Violeta la vaig conèixer en el grup de lactància d'ALBA, al que assistia acompanyant a una amiga seva. Al final del grup se'm va acostar i em va dir que li agradaria ser entrevistada. Vam quedar en un bar i em va explicar que era mare soltera i tenia un fill de 18 mesos al que encara li donava al pit. Havia sigut mare amb 30 anys i havia deixat al pare del seu fill mentre estava embarassada. Compartia casa amb el seu germà al pis de lloguer que havia sigut dels seus pares. En aquells moments estava a l'atur, cobrant, i tenia feines precàries. No havia acabat els estudis d'ESO però havia fet uns cursos posteriors que li havien convalidat aquests estudis. La Violeta havia nascut a Argentina i havia vingut a Espanya de molt petita. Tenia la nacionalitat espanyola.

Al cap d'uns mesos d'entrevistar-la me la vaig tornar a trobar en les portes obertes de l'escola pública a la que jo volia portar a la meva filla. Les dues vam acabar entrant en aquesta escola i, tot i que no vam fer cap entrevista posterior, vam tenir

moltes converses informals, inclosa la que m'explicava com el seu fill es va deslletar amb uns tres anys i mig. Sobre aquestes converses, si em deia quelcom que veia interessant per la present tesis, li preguntava si l'importava que ho utilitzés.

La Carolina

A la Carolina també la vaig conèixer a través del grup de lactància d'*Alba* anteriorment mencionat. És professora universitària de Ciències Econòmiques en una universitat catalana. La Carolina tenia 42 anys i havia renunciat a part de la seva baixa maternal a favor del pare per poder compatibilitzar-ho amb una estada d'estudis fora, que van fer els tres junts. El seu fill tenia 9 mesos als inicis de les entrevistes, vam realitzar 4 sessions en el plaç de dos anys i mentre el seu fill encara era lactant.

L'Adela i la Malena

A l'Adela, de 35 anys, la vaig conèixer al grup de lactància mencionat. Era funcionària exercint com a educadora social en un municipi del Barcelonès. Tenia un fill de 4 anys i una filla de 7 mesos que encara lactava. El seu fill havia lactat dos anys i mig. Arrel del grup on ens vam trobar em va convidar un dia a casa seva per a ser entrevistada. També va venir una amiga seva que es deia Malena, amb la seva filla. Les dues vivien amb el pare dels seus fills i part de l'entrevista va girar sobre les seves parelles i els seus papers en la criança, explicant certs conflictes amb ells en alguns moments. A l'Adela també me la vaig tornar a trobar a l'escola pública d'educació viva i activa on vaig acabar portant a la meva filla.

La Serena

A la Serena la vaig conèixer presentat un dia la meua recerca en un grup d'investigació i es va proposar com a informant. Vam realitzar una entrevista al seu despatx. Tenia al voltant de 40 anys i dos fills, un d'una relació anterior de 12 anys i un fill d'uns 3 anys. Al primer l'havia alletat uns mesos i el segon més enllà de l'any.

La Sarah

A la Sarah la vaig conèixer a l'escola pública d'educació viva i activa abans mencionada, com a la resta d'informants que presentaré a partir d'ara. Vam realitzar dues sessions d'entrevistes acompanyades de la seva filla en un bar a prop de l'escola. Entre una entrevista i l'altre va passar un any. Era llicenciada en una carrera tècnica i, conjuntament amb la seva parella i pare dels seus dos fills, treballaven d'autònoms, com a socis, en un despatx comú. Durant un temps ella havia deixat de treballar de forma assídua per dedicar-se més a la criança. Durant la seva maternitat, havia estat períodes treballant remuneradament i altres no. En la segona entrevista s'estava plantejant fer-se "mare de dia" per poder-ho compaginar amb la criança de la seva filla, que encara no tenia tres anys, i no anava a l'escola. Les mares de dia són persones que, a través de diferents certificacions, obren un espai a casa seva per ocupar-se d'un nombre molt limitat d'infants mentre els seus progenitors treballen. També havia creat, a partir de la seva segona maternitat, una plataforma virtual de recursos sobre maternitat on organitzava xerrades sobre criança a través d'aquest espai. Ella havia assistit al grup de criança *Gemma* on, posteriorment, vaig fer observació participant degut a que una altre mare, que coneixia per altres canals, m'ho va proposar. La Sarah va ser mare cap els 30 anys. Tenia un fill de 5 anys i una filla de dos. El fill es va deslletar quan tenia tres anys i la filla encara lactava. Havia tingut un primer part hospitalari i un segon part a casa. El seu company i ella formaven part d'un cooperativa de consum ecològic i de proximitat.

La Montserrat

A la Montserrat la vaig conèixer perquè la Sarah me la va presentar. També havia sigut mare en la trentena i tenia una filla de 4 anys que encara lactava, es va deslletar amb cinc anys. Havia tornat a la feina en una copisteria després del permís maternal no obstant la va acabar deixant. Va patir *mobbing laboral* i va decidir, al cap d'un any de la seva reincorporació, dedicar-se només a la criança. Havia estudiat en

una escola d'Arts Plàstiques. Estava casada amb el pare de la seva filla que era informàtic. No havia assistit a grups de lactància

L'Idurne

A l'Idurne la vaig conèixer perquè el seu fill i la meua filla anaven al mateix ambient de l'escola quan feien P-4. Un dia, esmorzant juntes a l'inici de coneix-se'ns, em va preguntar a que em dedicava. Li vaig respondre que feia una recerca doctoral en antropologia sobre lactàncies maternes. Li vaig explicar breument el meu objecte d'estudi. Durant aquesta conversa ella em va dir que, a part dels seus fills, ella havia compartit lactàncies amb altres mares. Interessada per aquest fet vaig preguntar-li si la podia entrevistar i em va dir que sí. Van mantenir una entrevista i diverses converses informals a soles i amb altres mares. A partir d'ella vaig contactar amb les altres dues mares que amb les que havia compartit la lactància: la Valentina i la Sofia. S'havien conegut a través del fòrum de la web de *Crianza Natural*. L'Idurne havia sigut mare amb 28 anys i té dos fills de 7 i 5 anys. Al primer el va alletar dos anys i mig i al segon tres anys. Està casada amb el pare dels seus fills, nascut a un país sud-americà, que és manyà. Ella tenia estudis reglats bàsics i havia treballat com a comercial i després com a audioprotesista. Va deixar de fer-ho per dedicar-se a la criança tot i que havia aconseguit un ascens. Posteriorment va fer cursos de *desenvolupament transpersonal* i d'altres teràpies alternatives i està pensant en dedicar-se això.

La Valentina

Amb la Valentina havíem parlat a les estones de pati obert de l'escola, quan les famílies es podien quedar amb els seus fills fora de l'horari escolar. A través de l'Idurne em vaig assabentar que havien compartit lactàncies i li vaig proposar una entrevista. A part d'això, la Valentina també va acabar formant part del meu cercle d'amistats de l'escola i, per tant, en tingut multitud de converses informals sobre lactància i criança. Actualment té 39 anys i un fill de 8. Els dos tenen nacionalitat xilena. Va venir a viure a Espanya a la vintena, un cop acabats els seus estudis universitaris en Belles Arts. És mare soltera i viu sola amb el seu fill. Va alletar durant quatre anys i mig i va compartir

lactàncies amb l'Idurne i la Sofia. Treballa en una empresa com a telecomunicadora, per sota de la seva formació acadèmica. Té un horari de matí que li permet estar amb el seu fill a les tardes. Per les nits, treballa des de casa per la mateixa empresa. Des de l'any passat ha format part de l'equip de redacció de la revista *Con Apego*.

La Sofia

A la Sofia l'havia conegut a través del grup de lactància *d'Alba* però no l'havia entrevistat. Vam tornar a coincidir a l'escola, les dues com a mares. Actualment ha desescolaritzat a les seves filles petits per educar-les a casa. Vam tenir una entrevista i moltes converses informals. Té quatre fills: un fill de 20 anys, una filla de 8, una altra de 5 i un nen de dos. Al primer el va alletar 34 mesos i mig, a la segona filla 5 anys, la tercera 30 mesos i el fill de dos anys encara l'alletava. Amb les seves dues filles va fer tàndem (lactava a les dues) i amb el quart embaràs va decidir deslletar gradualment a la tercera filla perquè no el volia tornar a fer. Va compartir lactàncies amb l'Idurne i la Valentina i amb altres mares. Havia tingut parts hospitalaris –un a Colòmbia i l'altre a Barcelona, en hospitals públics- i, en les seves dues últimes maternitats, havia parit a casa. El seu primer fill de vint anys és d'una relació anterior quan vivia a Colòmbia, el seu país de naixement. El va tenir amb 17 anys i vivia amb el pare del fill i la seva sogre. Va deixar a aquesta parella i amb el temps va conèixer al seu company actual, espanyol, amb qui es va casar. Va venir a viure a Barcelona i va ser mare per segona vegada en la trentena. La Sofia té estudis universitaris en ciències econòmiques i a Catalunya treballava de comercial. Va decidir deixar de treballar per compte aliè durant la criança. Va crear una empresa virtual de venda de porta nadons i altres accessoris (bolquers de tela, roba de lactància, copes menstruals) que va mantenir durant uns anys fins el naixement del seu últim fill. És, també, assessora de lactància certificada. El seu marit treballa en una empresa constructora. Viuen amb els quatre fills de la Sofia i la seva mare, que fa dos anys va arribar de Colòmbia.

La Maria

La vaig conèixer perquè coincidíem en una comissió de l'AFA de l'escola. Amb ella vaig realitzar 3 entrevistes amb profunditat. El primer cop que la vaig entrevistar el seu fill tenia 4 anys i mig la seva filla 6 mesos. En la última tenien 7 i 3 anys. El primer havia lactat 3 anys i la segona encara lactava. La Maria, que va ser mare amb 35 anys, vivia amb parella que era, alhora, el pare dels seus fills. Abans de la maternitat havia treballat en un càrrec de responsabilitat en un gran cadena de centres comercials de Barcelona, on havia conegut al pare dels seus fills. Havia deixat la feina per dedicar-se a la criança. Tenia estudis fins a COU. Feia dos anys que s'havia tret la certificació com a assessora de lactància i exercia des de feia un temps també de doula –dona que acompanya emocionalment a les dones durant el part-. El primer part va ser en un hospital privat per cesària i el segon a casa.

L'Eva

A l'Eva la vaig conèixer durant les estones de pati obert de l'escola pública d'educació viva i activa. Tenia dues filles de 6 i 4 anys. A la primera l'havia alletada 5 mesos –per una recomanació mèdica l'havia deslletada- i a la segona 22. No havia assistit a grups de lactància. Havia sigut mare amb 18 anys i s'havia separat de la parella quan la seva filla petita encara no tenia l'any. Havia conegut a una nova parella, amb la qual vivia, quan les seves filles tenien tres anys i un any i mig i la petita encara lactava. L'Eva tenia estudis bàsics, no havia acabat l'últim any d'ESO, i treballava de cuinera en una empresa de menjars preparats. La seva parella actual treballava com a muntador d'escales i altres estructures especials i l'anterior no treballava. No va assistir a grups de lactància. Amb ella vaig realitzar una entrevista i mantingut moltes converses informals sobre temes de criança.

L'Amèlia

La vaig conèixer en una comissió de l'escola. Era mare de dos fills en el moment en que la vaig conèixer i actualment de tres. Els seus fill tenen 7, 4 i 1 any i esquaix. Al primer el va alletar durant 14 mesos, el segon es va deslletar amb 8-9 mesos i l'últim

encara lacta. Va ser mare en 31 anys. És pediatra, treballa en un CAP, i des de fa una mica més d'un any ha format un grup de suport a la lactància en el mateix, acompanyada d'una infermera. Em va convidar a anar a aquest grup a fer observació participant amb el consentiment de les assistents. També té una consulta privada com a homeòpata. No va assistir a grups de lactància. Vaig realitzar una entrevista amb ella a casa seva amb el seu fill més petit, que aleshores tenia 3 mesos. Viu amb el seu company, d'origen sud-americà, que és periodista i que va estar un temps a l'atur, fet que li va permetre d'ocupar-se a temps quasi complert del segon fill durant un període llarg de temps.

La Júlia

La vaig conèixer a l'escola durant el curs 2013-2014, que és quan la seva filla va començar a assistir. Abans havien format part d'un projecte de criança compartida. Aquests projectes es basen en que diferents mares i pares s'autoorganitzen, busquen un local i contracten, generalment, a un/a educador/a. L'educador està acompanyat sempre d'algun pare o mare que realitzen torns per passar un dia a la setmana a l'escola. Cada família, al mateix temps, s'organitza per portar un dia a la setmana el menjar de tots els nens i nenes.

Parlant un dia amb ella durant una estona del pati obert de l'escola vam començar a parlar de lactància i em va dir que la seva filla de 6 anys encara lactava. Vaig entrevistar-la un cop per a que m'expliqués les seves experiències amb aquest alletament. Vivia amb parella amb el pare de la seva filla que tenia una altra filla d'una relació anterior. Els dos són terapeutes i treballen per compte propi. La Júlia va tornar a treballar en aquesta ocupació als dos anys i mig de la seva filla, una dia a la setmana, tres hores. A mesura que la seva filla es feia gran va anar incrementant el temps de dedicació en aquesta ocupació. Durant un temps va treballar també com a administrativa del grup de criança que va crear amb altres pares per educar conjuntament als fills i les filles.

BIBLIOGRAFIA

- Abelda, J. i J. Saborit (1997), *La contrucción de la naturaleza*, Generalitat Valenciana, Valencia.
- AEP (1999). *Informe técnico sobre la lactancia materna en España*, Vol. 50:333-340
- Aler Gay, I. (2005) "el Pró-logo prohibido: acerca de la experiencia como madre de la ciencia" en M^ª Jesús Blázquez (ed) *Maternidad y Paternidad: Mujeres y hombres escriben sus experiencias*, Ed Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- (1982), "La mujer en el discurso ideológico del catolicismo" a P. Folguera (ed.) *Nuevas perspectivas sobre la mujer: actas de las primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, vol. I., El Seminario de Estudios de la Mujer-Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, pp. 233-249
- Altorky, S. (1980), "Milk kinship in Arab Society. An unexplored problem in the ethnology of marriage", *Ethnology*, 19 (2), pp. 233-244
- Álvarez, B. (2013), "La maternidad: entre la decisión individual y/o la obligatoriedad social", a López, C; Marre, D. i J. Bestard (eds.) *Maternidades, procreación y crianza en transformación*, Edicions Bellaterra, Barcelona, pp. 21-245
- Ariès, Ph. (1973), *L'enfant et la vie familial sous l'Ancien Régime*, Éditions du Seuil, Paris.
- Amorós, Celia (1985), *hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona.
- Apple, Rima D. (1987), *Mothers and Medicine. A Social History of Infant Feeding*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Arendt. Hannah (1959), *The Human Condition*, Graden City, New York.
- Ashwell, R. (ed) (1992), *Indian Tribes of the Northwest*, Bancock House, Blaine.
- Badinter, E (1981), *¿Existe el amor maternal?. Historia del amor materno. Siglos XVII al XX*, Paidós, Barcelona.
- Bagemihl, B. (1999), *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Nature Diversity*, Profile Books, London
- Bartels, M. (1893), *Die Medizin der Naturvölker ethologische Beiträge zur urgeschichte der medizin*. Leipzig
- Baumslag, N. and Michels, D. (1995), *Milk, money, and madness: The culture and politics of breastfeeding*, Bergin and Garvey, Westport, CT.
- Baumslang, N. (1978), "Breastfeeding cultural Practiques and Variations" a M. Hamosh et al. (eds.) *Human Lactation*, vol 2. Plenum Press, New York, pp. 621-630
- Beauvoir, S. (2007[1949]), *El segundo sexo*, DeBolsillo, Barcelona
- Beck, U. i E. Beck-Gernsheim (2003), *La individualización. El individualismo político y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona:Paidós
- Bernstein, B. (1964), "Social Class and Psychotherapy", *British Journal of Sociology* 15, pp.54-64.
- Bestard, J. (1998), *Parentesco y modernidad*, Paidós, Barcelona.

- Biddulph, J. (1880), *Tribes of Hindoo Kososh*, Office of the Superintendent of Government Printing, Calcuta.
- Biehl, J. (1991), *Rethinking Ecofeminist Politics*, South End Press, Boston.
- Boas, F. (1887) "The study of geography", *Sciences*, 9, pp. 137-41
- Bookchin, M. (1981 [1970]), *Hierarchie und Herrschaft*, Kramer, Berlín.
- Bolufer, M. (1997), "Ciencia, reforma social y construcción de identidades sexuales: La "naturaleza femenina" en los textos médicos del siglo XVIII", *Quadernos de Ilustración y Romanticismo*, 44-45, pp. 21-39
- Bourdieu, P. (2010) *Tres estudis d'etnologia de la Cabília*, SPUV, València.
 (1994) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris.
 (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève.
- Bowlby, J. (1969), *Attachment and loss, Vol. 1: Attachment*, Basic Books, New York.
- Bloch M. i J. Bloch (1980), "Women and the Dialectics of Nature in Eighteen-century French Thought" a MacCormak i Strathern (ed), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bucley, K.M. (2001), "Long-term breastfeeding: Nourishment or nurtrance?", *Journal of Human Lactation: Official Journal of International Lactation Consultant Association*, 17(4), pp. 304-312.
- Burton, Sir R. F. (1864), "Richard Burton's Reisen im äquatorialen Afrika", *Ausland*, 37, pp. 817-824
- Butler, J. (1990), *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, Routledge, New York.
- Caporale, S. (2004) "Introducción" a Silvia Caporales (coord.) *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es), una visión integradora*. Entinema, Madrid, pp.11-16
- Carter, C.S. i L.L. Getz, (1993), "Monogamia en la ratilla de pradera", *Investigación y Ciencia*, 203, pp 50-57
- Caufield, L.E. Bentley, M.E.; Ahmed S. (1996), "Is prolonged breastfeeding associated with malnutrition? Evidence form nineteen demographic and health surveys" *International Journal of Epidemiology*, 25(4), pp. 693-703
- Chelhold, J. (1995), "Rafâ" a Leyden, E. J. Brill (ed.) *Encyclopédie de l'islam*, vol. VIII, pp.373-375.
- Chodorow, N. (1978), *The reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles
- Criado, M. (2009), "Habitus" a R. Reyes (Dir), *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Tomo 1/2/3/4, Ed. Plaza-Valdés, Madrid-México.
- Darwin, Ch. (1909 [1871]), *El origen del hombre*, F. Sempere y C^a, Editores, València.
- Delaney, C. (1991), *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, University of California Press, Berkeley.
- Deleuze, G. (1989), *La lógica del sentido*, Paidós, Barcelona.
- Deoni, Sean C.L., et al. (2013), "Breastfeeding and early white matter development: A cross-sectional study", *Neuroimage*, Nov 15, 82, pp.77-86.
- Descola, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Éditions Gallimard, Lonrai.
- Dettwyler A. K., i P. Stuart-Macadam (ed.)(1995), *Breastfeeding. Biocultural perspectives*, Aldine de Gruyter, Hawthorne.
- Díez Mintegui, G. (1995), "Maternidad: ¿hecho natural?/¿Constructo ideológico?",

- BiTARTE, Vol.3, 7, pp 81-93.
- Douglas, M. (1978), *Símbolos naturales*. Alianza Editorial, Madrid.
- (1966) *Pureza y Peligro*, Nueva Visión SAIC, Buenos Aires.
- DUODA (2003), "Entrevista a Maria Zambrano (1904-1991) a cargo de Pilar Trenas en el programa "Muy Personal" (1988) de T.V.E." *DUODA, Revista de Estudios Feministas*, 25, pp 141-165
- Dumont, L. (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- Durkheim, E. (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires.
- (1967 [1893]), *De la division du travail social. Livre I*, Les Presses universitaires de France, Paris.
- (1896-1897), "La prohibition de l'inceste e ses origines", *Année Sociologique*, vol. I, pp. 1 à 70.
- Elias, N. (1990), *La sociedad de los individuos: ensayos*, Ediciones Península, Barcelona.
- (1989), *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Esteban, M^a Luz, (2000), "La maternidad como cultura. Algunas cuestiones sobre lactancia materna" a Perdiguero y Comelles (coord.), *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*, Bellaterra, Barcelona, pp 207-226.
- (2004), "Antropología encarnada: Antropología desde una misma" *Papeles del CEIC* (juny) pp. 1-21
- Espeitx, E. (1999), "El valor simbólico de los alimentos: el caso de la leche" a *Alimentación y Cultura, Actas del Congreso Internacional*, Vol. I, Museo Nacional de Antropología, Madrid.
- Estivill, E, Béjar, S.. (1996) *Duérmete niño. Cómo solucionar el problema del insomnio infantil*, DeBolsillo, Barcelona.
- Evans-Pritchard, E.E. (1977), *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.
- Eyer, D. E. (1995), *Vinculación madre-hijo. Una ficción científica*. Herder, Barcelona.
- Fergusson, D.M. i L.J. Woodward (1999), "Breast feeding and later psychosocial adjustment", *Paediatr Perinat Epidemiol*, Apr;13(2), pp.144-157.
- Fernández-Montraveta, C; P. Monreal; A. Moreno, i P. Soto (eds) (2000), *Las representaciones de la maternidad: debates teóricos y repercusiones sociales*, Ediciones de la U.A.B, Barcelona.
- Fildes, V. (1986), *Breast, bottles and babies. A History of infant feeding*, Alden Press, Oxford
- Fortier, C. (2001), "Le Lait, le sperme, le dos. Et le sang?", *Cahiers d'Études Africaines* 161, pp. 97-138.
- Foucault, M. (1992) "Del poder de soberanía al poder sobre la vida" a M. Foucault *Genealogía del racismo*, La Piqueta, Madrid, pp. 247-273
- (1982). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Madrid
- (1966) *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
- Fukuyama, F. (1995), *El fin de la historia*, Planeta Agostini, Barcelona.
- Ganetz, H. (2004), "Familiar Beasts. Nature, Culture and Gender in Wildlife Films on Television", *Nordic Review*, 1(2), pp. 197-213

- Garcinuño, C. (2011), "Sí, mi marido me mantiene", a I. Media, M. Long i C. Garcinuño, *et al.* (ed.) *Una nueva maternidad, Reflexiones de mujeres en la red*, OB STARE, Tenerife.
- Gartner, L.M., (1987), "Breastfeeding in Korea" a *Breastfeeding Abstracts*, La Leche League, vol. 7, (2)
- Gilligan, C. (1982) *In a different voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts
- Grimshaw, J (1986), *Feminist Philosophers Womens Perspectives on Philosophical Traditions*, Weatsheaf, Brighton
- González, C. (2006), *Un regalo para toda la vida. Guía de lactancia materna*, Temas de Hoy, S.A. ,Madrid
- (2007). *Bésame mucho. Cómo criar a tus hijos con amor*. Temas de Hoy, S.A., Madrid.
- González Cano, J.M. (ed) (2015), *Víctimas de la lactancia materna. ¡Ni dogmatismos ni trincheras!*, ISBN 9788461739516
- Gould, G.M. i Walter L. Pyle, (1900), *Anomalies and Curiosities of Medicine*, W.B. Saunders, Philadelphia.
- Goffman, E. (1979), *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Alianza, Madrid
- Guerrero Fernández, O. (2010), "Cuerpo, espacio y libertad en el ecofeminismo" *Nómadas, revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 27 (2010.3)
- Guttman, L. (2008), *La maternidad y el encuentro con la propia sombra*, RBA Libros, Barcelona
- Habermas, J. (1981), *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, Taurus, Madrid
- (1968) *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid
- Haraway Donna, J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid
- Harding, S. (1986), "The instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", *Signs*, vol.11(4), pp 645-664
- Hardisson Rumeu, A. (1999), "Mujer-Naturaleza: una peligrosa *liaison*", *Laguna, Revista de Filosofía*, 6, pp. 291-300
- Hassiotou, F., Geddes, D.T., Hartmann, P.E. (2013a), "Cells in human milk: State of the science", *Journal of Human Lactation*, vol. 29, pp. 171-182
- (2013b) "From Breast Milk to Brains: The Potential of Stem Cells in Human Milk". *Journal Human Lactation*, 29: 136-139
- Hays, S. (1998), *Las Contradicciones culturales de la maternidad*, Paidós, Barcelona
- Herd, G.H. (1984), "Semen Transactions in Sambia Culture" a *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. University of California Press, Berkeley
- Héritier (1994), "Identité de substance et parente de lait dans le monde arabe" a P. Bonte, *Epouser au plus proche*, École Des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, pp.150-164
- Hewlet, B.S. (1997), "cultural nexus ok Aka father-infant bonding" a Brettel C.B. i C. Sargents (ed.), *Gender in Cross-cultural Perspectives*, Prentice Hall, New Jersey, pp. 88-112.

- Hildebrandt, K. i S. Wittmann (1996), "Lebensziel Kinder? Ein Ost-West-Vergleich", *Die Frau in unserer Zeit*, vol.25(4), pp. 35-41
- Hinde, K., et al. (2014), "Cortisol in mother's milk across lactation reflects maternal life history and predicts infant temperament" *Behavioral Ecology*, (Octubre, 2014), pp.1-13.
- Hobbes, T, (1971 [1651]), *Leviathan. Traité de la matière, de la forme et du poivoir de la républiques ecclésiastique et civile*, Sirey, Paris
- Holland-Cunz, B. (1994) *Ecofeminismos*. Cátedra, Madrid
- Hölderlin, F. (1979[1803]), "Patmos" a *Poesía Completa*, Vol. II, Hiperión, Madrid.
- Hochschild, A. (2012 [1989]), *The Second Shift. Working Families and the Revolution at Home*, Penguin Books, New York
- Hollis, A.C. (1905), *The Masai. Their language and Folklore*. Claredon Press, Oxford
- Holy, L. (1996), *Anthropological perspectives on Kinship*, Pluto Press, London
- Horkheimer, M. (1973), *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires
- Hrdy, S.B. (1986), "Empathy, polyandry, and the Myth of the Coy Female" en R. Bleier (ed.), *Feminist Approaches to Science*, Pergamon Press, New York, pp. 119-146
- Hufton, O. (1991), "Mujeres, trabajo y familia" a D. George i P. Michelle (dir.) *Historia de las mujeres*, Vol 3, Taurus, Madrid, pp. 23-65
- Izquierdo, M.J. (1988), *La desigualdad de las mujeres en el uso del tiempo*, Ministerio de Asuntos Sociales, Madrid
- Jaggar, A. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Allanheld, Totowa, New Jersey.
- Jové, R. (2009), *La Criança feliz. Cómo cuidar y entender a tu hijo de 0 a 6 años*, La Esfera de los Libros, S.L., Madrid.
- (2007), *Dormir sense llàgrimes*, La Esfera de los Libros, S.L , Madrid
- Juan Jerez, M. (1991), "Crear el nacimiento: la medicalización de los conflictos en la reproducción". *REIS*, 53:29-51.
- Jung, K.G. (2011), *Sobre el amor*, Trotta, Madrid
- King, Y. (1990), "Healing the wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism » a I. Diamond i G. Ferman Orenstein (eds), *Reweaving the World. The emergence of Ecofeminism*, Sierra Club Books, San Francisco, pp. 106-121
- Klaus, M. i J. Kennell (eds.) (1976), *Maternal-Infant Bonding*, Mosby, St. Louis
- Knibiehler, Y. (1996), "Madres y nodrizas", a S. Tubert *Figuras de la madre*, Cátedra colección feminismos, Madrid, pp 95-118.
- Kramer, M.S. et al. (2008), "Breastfeeding and child cognitive development: new evidence from a large randomized trial", *Arch Gen Psychiatry*, May 65(5), pp.578-584.
- Kroeber, A. i C. Kluckhohn (1952), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
- Kropotkin, P. (1920 [1902]), *Gegenseitige Hilfe in dier Tier und Menschenwelt. Autorisierte Ausgabe Besorgt von Gustav Landauer (1890-1896/1902)*, Thomas, Leipzig
- Lafitau, J.F., (1724), *Moeurs des sauvages Amériquains*, Paris
- Lacan, J. (2006) *Obras escogidas*, Altaya, Madrid.
- Lakoff, G i M. Johson (1986), *Métaforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid

- Laqueur, T. (1994), *La contrucción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid
- Latour, B. (1994), *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris.
- Leibniz, G. W. (1966), *Opuscles philosophiques choisis*, Librairie Philosophique J. Vrin Paris
- Lerner, G. (1986), *The creation of Patriarchy*, Oxford University Press, New York-Oxford
- Lévi-Strauss, J.C. (1962), *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris
 (1969) *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires
 (1964) *El pensamiento salvaje*. Fondo de cultura Económica, Mèxic D.F.
- Lévy-Bruhl, L. (1949), *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Presses Universitaires de France, Paris
- Liedloff, J. (2006), *El concepto de continuum. En busca del bienestar perdido*, Tenerife, OB STARE.
- Livingsstone, D. (1865), *Narrative of an expedition to the zambesi and its tributaries, and of the discovery of the lakes Shirma and Nyassa*. London
- Long, M., (2011) "Cachorros humanos" a I. Medina, M. Long, C. Garcinuño, et al. (ed) *Una nueva maternidad. Reflexiones de mujeres en la red*, OB STARE, Tenerife
- Lozano Estivalis, M. (2000) *Las imágenes de la maternidad: el imaginario social de la maetrnidad en occidente desde sus orígenes hasta la cultura de masas*, Centro Asesor de la Mujer, Alcalá de Henares
- Lovejoy, A. O. (1936), *The great Chain of Being: A study of the History of an Idea* Cambridge University Press, Massachusetts,
- Lukes, S. (1975), *El individualismo*, Península, Barcelona
- MacCormack , C.P. i M. Strathern (eds) (1980), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge University Press, Cambridge
- Mandel, R. L.; Sh. Dollberg; Sh. Barak i F. B. Mimouni (2005), "Fat and Energy Contents of Expressed Human Breast Milk in Prolonged Lactation" *Pediatrics*, 116 pp. 432-435
- Marcuse, H. (1972 [1969]), *Versuch über dir Befreiung*, Suhrkamp (3ª edición), Franfort del Main
- Martin, E. (1992), *The woman in the body. A cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, Boston.
- Martin, E. (1992), *The woman in the body. A cultural Analysis of Reproduction*, Beacon Press, Boston
- Martín Esteban, M. (2000), "Buenas madres, malas madres y no-madres en los primates" a C. Fernández-Montraveta et alter (eds) *Las representaciones de la maternidad: debates teóricos y repercusiones sociales*, Ediciones de la U.A.B, Barcelona.
- Marre, D. (2009), "Los silencios de la adopción", *Revista de Antropología Social*, 19, pp.97-126
- Massó, E. (2013), "Lactancia materna y revolución, o la teta como insumisión biocultural: calostro, cuerpo y cuidado", *Dilemata*, 11, pp. 169-2016
- Mathieu, N.C. (1991), *L'anatomie politique*, Côté-Femmes Éditions, París
- Mauss, M. (1979) *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.

- (2010), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Editores, Capellades
- M. de Miguel, J. (1984), *La amorosa dictadura*, Anagrama, Barcelona
- Mead, M (2011 [1928]) *Adolescencia y cultura en Samoa*, Paidós. Barcelona
(1978 [1935]), *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Teresa, Barcelona.
- Mead, M. i N. Newton (1967), *cultural patterning in perinatal behavior*, a S.A. Richardson i A.F. Guttmacher (ed) *Childbearing: its social and psychological aspects*, Williams and Wilkins Company, Baltimore-Maryland, pp. 142-244.
- Medina, I., (2011), “La revolución calostroal” a I. Medina, M. Long, C. Garcinuño, et al. (ed.) *Una nueva maternidad, Reflexiones de mujeres en la red*, OB STARE, Tenerife.
- Merelo, J. (1980), *Parirás con placer. La sexología y el orgasmo en el parto*, Paidós, Barcelona.
- Merleau-Ponty, M. (1994), *La nature: notes et cours du Collège de France*, Gallimard, Paris.
- Merchant, C. (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Harper Collins, New York
- Miller, A. (2001), *Por tu propio bien. Raíces de la violencia en la educación del niño*, Tusquets, Barcelona.
- Molina, C. (1994), *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, Madrid.
- Mondot-Bernard, J.M., (1977), *Relationships between fertility, child mortality and nutrition in Africa*, Tentative Analysis, Paris.
- Montes, M^ªJ. (2007), *Las culturas del nacimiento. Representaciones y prácticas de las mujeres gestantes, comadronas y médicos*, Universitat Rovira i Virgili, Barcelona.
- Moreno, A. (1991), *Pensar la historia a ras de piel*, Tempestad:Barcelona.
- Moreno Seco, M. i A. Mira Abad (2004), “Maternidades y madres: un enfoque historiográfico” a Silvia Caporale Bizzini (coord) *Discursos teóricos en torno a la(s) aternidade(s). Una visión integradora*, Entinema, Madrid, pp19-51
- Monbourquette, J. (1999), *Reconciliarse con la propia Sombra. El lado oscuro de la persona*, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria).
- Murillo, S, (1996), *el mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*, Siglo XXI, Madrid.
- Narotzky, S. (1995), *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- Odent, M. (1990), “Calostro y civilización” a M. Odent, *El bebé es un mamífero*, Mandala, Madrid.
- Olmo del, C. (2013), *¿Dónde está mi tribu? Maternidad y crianza en una sociedad individualista*, Clave Intelectual, Madrid.
- Olza, I. (2013), *Lactivista*, OB STARE, Tenerife.
- Ortner, Sh. B. (1979), “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?” a H., Olivia i K. Young (Comp.) *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, pp. 109-131.
- Osborn, M.S. (1979), “The rent breast: a brief history of wet-nursing” *Midwife, health Visitors & Community Nurse*, 15(8), pp 302-306

- Osborne, R. (1993) *La construcción sexual de la realidad. Un debate en la sociología contemporánea de la mujer*, Ediciones Cátedra, Madrid
- Díaz-Gómez, N.M. (2013) "Contaminantes químicos y lactancia materna: tomando posiciones", *Annales de Pédiatrie*, 79(6), pp. 391.e1-391.e5
- Panofsky, E. (1975), *La perspective comme forme symbolique*, Éditions de Minuit, París.
- Pateman, Carole (1988), *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona.
- Ploss, H.H.; M. Bartels i P. Bartels (1935), *Woman: An historical Gynaecological and Anthropological Compendium*, William Heinemann (Medical Books) Ltd., London.
- Polanyi, K. (1994), *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona.
- Pose, C. (2014), "¿Qué es la racionalidad instrumental? XV Ateneo de Bioética", *Crónica, EIDON*, (juny) 41, pp. 125-133
- Prescott, James W., (1975), "El placer corporal y el origen de la violencia", *The Bulletin of the atomics Scientist* pp. 10-20.
- Quandt, C. (1807), *Nachricht von Surinam und von sienen Einwohnern*, Görlitz
- Rich, A. (1986), *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*, Cátedra, Colección feminismos clásicos, Madrid.
- Rickert, H. (1997), *Science de la culture et science de la nature, suivi de Théorie de la definition*, Gallimard. Paris.
- Ricoeur, P. (1979), "The model of the text: meaningful action considered as a text" a P. Rabinow & W.M. Sullivan (eds) *Interpretive social science: a reader*, University of California Press, Berkeley, pp. 73-101.
- Rivera Garretas, M^a M. (1994), *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria, Barcelona.
- (2011) Ella es demasiado libre. DUODA. *DUODA. Estudios de la Diferencia Sexual. Monográfico* La excelencia femenina al final del patriarcado, 41, pp. 45-64
- (2010) La madre al servicio de la libertad. *DUODA. Estudios de la Diferència Sexual*, 38, pp. 271-276
- Roca i Girona, J. (1991), "Algunos elementos constitutivos del discurso dominante sobre la mujer en la postguerra espanyola" a *Las mujeres y la guerra civil española* Ministerio de asuntos sociales-Ministerio de cultura, Madrid, pp. 304-310
- Rodrigáñez, C. i A. Cachafeiro (1996), *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión incosciente*, Virus. Barcelona.
- (2000) *Pariremos con placer*, Crimentales, Murcia.
- Rodriguez-Magda, R. M. (1994), *Feminismo fin de siglo*, Anthropos, Barcelona.
- Romeo, García A. i J. (2003), *La pastilla roja*, OpenService, Madrid.
- Rosaldo, E. (1974), "Woman, culture and society; a theoretical overview" en M. Rosaldo i L. Lamphere (eds) *Women, Culture and society*, University Press, Standford,
- Rossi, A. (1977), "A Biosocial Perspective on Parenting", *Daedalus*, 106, primavera de 1977, pp 1-31
- Rossi-Doria, A. (1995), "Maternità e cittadinanza femminile" *Passato e Presente* 34, pp. 171-177
- Rousseau, J.J. (1966 [1762]), *Emilie ou de l'éducation*, Garnier-Flammarion, Paris.

- Rubin, G. (1975), "The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex", a R. Rayna (ed.) *Toward an Anthropology of Women*, New York/Londres, Monthly Review Press, pp. 157-210
- Ruddick, S. (1989), *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, Beacon, Boston.
- Rutschky, K. (1977), *Schwarze Pädagogik*, Sachbuch, Ullstein
- Sacks, K. (1979), *Sisters and Wives: The Past and Future Of Sexual Equality*. Greenwood Press, Westport, Cornn.
- Sahlins, M. (2011a), What Kinship is (part one). *JRAI*, 17, pp. 2-19.
(2011b), What Kinship is (part two). *JRAI*, 17, pp. 227-242.
(2009), *La nature humaine, une illusion occidentale*. Éditions de l'éclat, Paris
- Satish, P.; Sachin, K.; Vikash, C. i B. Ramesh (2010), Human breast milk is a rich source of multipotent mesenchymal stem cells. *Human Cell* Vol 23, Issue 2, pp.35–40, May 2010;
- Salas-Salvadó, J.; P. García Lorda i J. M. Sánchez i Ripollès (2005), *La alimentación y la nutrición a través de la historia*, Glossa, Barcelona.Sau, V. (1994) "La maternidad como impostura" *Revista DUODA, Estudios de la Diferencia Sexual*, 6 pp.97-113
- Sau, V. (1994) "La maternidad como impostura" *Revista DUODA, Estudios de la Diferencia Sexual*, 6 pp.97-113
- Scarpa, A. (1937), *La "Lactatio Serotonina" in Africa*, a *Archivio Italiano di Scienze Mediche Coloniali e di Parassitologia* - anno XVIII, 8, pp. 1-7
- Scheper-Hughes, N. (1992), *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Ariel, Barcelona.
- Schneider, D.M. (1968), *American Kinship: A cultural Account*, Prentice Hall, New Jersey.
(1972), "What is kinship all about" a *Kinship studies in the Morgan Centennial year*, The Anthropology Society of Washington, Washington.
(1984) *A critique of the story of kinship*, The University of Michigan Press
- Schor, N. (1992), "Dieser Essentialismus, der keiner ist-Irigaray begreifen" a B. Vinken (ed.) *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Suhrkamp, Francfort del Main, pp. 219-246
- Schröter, U. (1996) "Ostdeutsche frauen im "verflixten" siebenten Jahr", *Die Frau in unserer Zeit*, 25(4), pp. 22-28
- Sears W. i M. Sears (1993), *The baby book*, Little, Brown & Company, Boston.
- Shostak, M. (1990), *Nisa, the life and words of !Kung woman*, Earthscan Publications Ltd, London.
- Soler, E. (2011), *Lactancia y parentesco. Una mirada antropológica*, Anthropos, Barcelona.
- Small, M. (2013), *Nuestros hijos y nosotros*, Crianza Natural, Castelldefels
- Stevens, E.; Th. Patrick i R. Pickles (2009), "A history of infant feeding", *The Journal of Perinatal Education*, 18(2), pp. 32-39
- Stolcke, V. (2001) "Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont". *Revista de Antropologia São Paulo*, 44, pp.7-36
- Strathern, M. (2004) "Kinship as a relation" *L'Homme*, 201, pp.43-62
(1992). "Individual and diversity" a *After nature: English kinship in the late twentieth century*, University Press Cambridge, Cambridge, pp. 10-45

- (1988) *The gender of the gift*, University of California Press, California.
- Stuart-Macadam, P. (1996), "Male Lactation" *Complete Mother*, Vol.43
- Tarnas, R. (1991), *La pasión del pensamiento occidental*, Prensa Ibérica, Barcelona.
- Thirion, M. i P. Valérie (2011) "Allaitement long et identité sexuée: état des lieux des discours en France" a *Féminin, masculin, bébé*, Éditions Eres, Paris, pp. 67-75
- Topper, Y.J i C.S. Freeman (1980), "Multiple hormone interactions in the developmental biology of the mammary gland". *Physiol Rev*, 60, 1049-1106.
- Román Lafont, J. (2009), "Lactancia masculina: presentación de un caso en Cuba" a *Revista de Ciencias Médicas La Habana*, 15(1), pp. 141-145
- Turner, V. (1980), *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, Madrid.
- Tylor, Edward B. (1871), *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, dos volums, Murray, Londres.
- Van Esterik, P. (1994), *Breastfeeding and feminism*, International Journal of Gynecology & Obstetrics, 47 (Suppl.), pp.41-54
- Vesalio, A. (1543), *The humanis corporis fabrica*, Ex officina Joannis Oporini, Basileae [Basel].
- Viveiros, C. de (2009) "The gift and the given. Three nano-essays on kinship and magic" a Sandra Bramford i James Leach (eds.) *Kinship and Beyond. The genealogical Model Reconsidered*, Berghahn Books, New York-Oxford, pp. 237-268.
- Wahl, K., (1989) *Die Modernisierungsfalle. Gesellschaft, Selbstbewußtsein und Gewalt*, Suhrkamp, Francfort.
- Weymann, A. (1989), "Handlungsspielräume im Lebenslauf" a A. Weyman (comp.) *Handlungsspielräume*, Enke, Stuttgart.
- Wickes, I., (1953), "A history of infant feeding. Part I. Primitive Peoples: Ancient Works: Renaissance Writers" a *Archives of disease in Childhood*, 28, Pp 151-158
- Wilde, C.J.; C.V. Addey; L.M. Boddy et al. (1998), "Autocrine regularion of milk secretion by a protein milk", *Biochemical Society Symposium*, 63, pp.81-90
- Wollstonecraft, M. (1996 [1792]), *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Cátedra Colección Feminismos, Madrid.
- Yalom, M. (1997), *Historia del pecho*, Tusquets, Barcelona.
- Zelizer, V.A. (1985), *Pricing the Priceless Child*, Basic, Nova York.

Estadístiques, documents d'organismes oficials i legislació

- Comité de Lactancia Materna de la AEP (1999), *Informe técnico sobre la lactancia materna en España*, Informe técnico, *An Esp Pediatr*, 50, pp 333-340.
- Generalitat de Catalunya (2003), *Protocol d'Assistència al Part i al Puerperi i d'Atenció al Nadó*, Direcció General de Salut Pública, Barcelona
- I.N.E. (2006), *Encuesta Nacional de Salud*, en línea: <http://www.mssi.gob.es/estadEstudios/estadisticas/encuestaNacional/encuesta2006.htm>

- I.N.E. (2012), *Encuesta Nacional de Salud*, en línea: <http://www.msssi.gob.es/estadEstudios/estadisticas/encuestaNacional/encuesta2011.htm>
- O.M.S. (2002), *Estrategia mundial para la alimentación del lactante y del niño pequeño*, Organización Mundial de la Salud, 55ª Asamblea Mundial de la Salud, Ginebra.
- O.M.S.-UNICEF (1981), *Código Internacional de Comercialización de Sucedáneos de la Leche Materna*, Organización Mundial de la Salud, Ginebra.
- O.M.S.-UNICEF (1990), *Declaración de Innocenti, Sobre la Protección, Promoción y Apoyo de la Lactancia Materna*, Organización Mundial de la Salud, Florència.
- Plasència i Taradach, A., (2012), *La Lactància Materna a Catalunya: Resultats de l'Enquesta 2010 i Intervencions Principals* [proyección visual] Barcelona: Generalitat de Catalunya Departament de Salut, 18 de julio 2012. 23 diapositivas.
- Llei 31/1995 del 8 de noviembre de Prevenció de Riscos Laborals. *BOE* nº 26 del 10/11/1995)
- R.D. 72/1998 de 4 de febrer 1998, *Reglamentación técnico-sanitaria específica de los preparados para lactantes y preparados de continuación*. *BOE* 30/2417:3772-3780
- Shellhorn, C.; V. Valdés (ed) (1993), "La leche humana, composición, beneficios y comparación con la leche de vaca" a *UNICEF-Comisión de lactancia*, Ministerio de la Salud, Chile.

Articles en línea

- Alsina, P. (2001), "Lo más profundo es la piel. Cuerpo, tecnología y neo-materialismo en el Media Art", *IV Jornadas Universos y Metaversos: Aplicaciones Artísticas en el Media Art*, en línea: http://www.artyarqdigital.com/fileadmin/user_upload/PDF/Publicaciones_jornadas_IV/PDF_Alsina.pdf (accés setembre 21, 2015)
- Blázquez, MªJ. (2007), "Ecología y Maternidad. Recuperando el paradigma biológico original", en línea: <http://www.istas.ccoo.es/descargas/M%C2%AA%20Jes%C3%BAAs%20BI%C3%A1zquez%20ECOLOG%C3%8DA%20Y%20MATERNIDAD.pdf> (accés, setembre 14 2015)
- Fatherhood Institute (2005), "Worldwide study heralds global increase in father involvement and reveals why men have nipples" (Juny), article en línea: <http://www.fatherhoodinstitute.org/2005/worldwide-study-heralds-global-increase-in-father-involvement-and-reveals-why-men-have-nipples/> (Accés setembre, 21, 2015)
- Federici, S. (2013), *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Traficantes de sueños, Madrid. En línea: <http://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Revolucion%20en%20punto%20cero-TdS.pdf>
- Mayorga, E. (2011), "Puerperio y Lactancia Materna: recuperar el tiempo de la maternidad" *Revista Mente Libre*, en línea: <http://www.mentelibre.es/?p=1345> (accés juny, 2014)

Rivera Garretas, M^a M. (2008), *Ni mujeres privadas ni mujeres públicas: lo personal es político*, article en línea: <http://www.ub.edu/duoda/diferencia/html/es/secundario11.html> (acceso agosto 2013).

Documentals i pel·lícules

Nylander, Gro *El pecho no tiene horario*, Vídeo Vital, Oslo, documental en línea: https://www.youtube.com/watch?v=iuz8UNIHSFc&oref=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3Diuz8UNIHSFc&has_verified=1 (acceso, agosto 23, 2015)

Pascali-Bonero, D. (2009) *Orgasmic Birth: The Best-Keep Secret* (documental)

Wachowski, A. i L. Wachowski (1999), *The Matrix* (film)