

12

Joan Bestard Camps

Tras la biología:

La moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción



Estudis
d'Antropologia
Social i Cultural



UNIVERSITAT DE BARCELONA



TRAS LA BIOLOGÍA: LA MORALIDAD DEL PARENTESCO Y LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS DE REPRODUCCIÓN

Joan Bestard Camps

2004

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL, 12

Departament d'Antropologia Cultural

i Història d'Amèrica i d'Àfrica

Disseny de la coberta: Núria Ferrer

Primera edició: desembre 2004

© 2004 Joan Bestard i Camps

© 2004 d'aquesta edició:

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

c/ Baldiri Reixac s/n

08028 Barcelona

Producció: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

ISBN: 978-84-9168-230-1

Administració de la Publicació:

PUBLICACIONS I EDICIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

Adolf Florensa s/n

Tel. 934 035 442; Fax 934 035 446

08028 Barcelona

www.publicacions.ub.es

Aquest document està subjecte a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada de Creative Commons, el text de la qual està disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



AGRADECIMIENTOS

La investigación empírica que fundamenta los argumentos de este libro fue subvencionada por el Instituto de la Mujer del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales así como por el proyecto subvencionado por la Comunidad Europea, La Comprensión Pública de la Genética (PUG).

La investigación hubiera sido imposible sin la colaboración de la Unidad de Reproducción Asistida del Hospital Universitario Vall d'Hebron de Barcelona, el servicio de Medicina de la Reproducción del Instituto Universitario Dexeus de Barcelona, así como de la asociación de ayuda a la fertilidad Genera.

Durante la redacción de los diferentes capítulos del libro he tenido el privilegio de discutirlos con mis compañeros y compañeras de investigación. Estoy agradecido especialmente a Carme Fitó, Diana Marre, Gemma Orobitg, Júlia Ribot y Carles Salazar por compartir información y por las diferentes aportaciones que han hecho al libro dialogando y discutiendo sobre los hechos de la reproducción asistida. El marco de discusión los seminarios europeos del PUG ha sido también muy importante para estimular y matizar mis ideas. Los comentarios de Anne Cadoret y Enric Porqueres me han ayudado a profundizar algunos argumentos. Mar Margall me ayudó en la traducción del capítulo quinto y séptimo que inicialmente estaban escritos en inglés.

El capítulo cuarto apareció en las *Actas Electrónicas del IX Congreso de Antropología de la FAAEE*. El capítulo sexto ha aparecido en catalán en la revista *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (2003), 19; el capítulo séptimo en inglés en la revista *Social Anthropology* (2004), 12, 3.

Este libro está dedicado a todas las personas que han querido hablar de su experiencia. Lo que quiere rescatar es precisamente su punto de vista.

SUMARIO

1. La moralidad del parentesco	7
2. Parentesco e identidad	19
3. La fragilidad de los hechos de la vida	39
4. Conocimiento, incertidumbre y sentido	55
5. Conocer y relacionar	69
6. Sobre algunas conexiones entre cultura y naturaleza	85
7. El significado cambiante de las sustancias biogénicas	103
8. Paradojas de la clonación humana	121
9. Ciencia y moralidad	129
10. La tecnología y los hechos de la vida	145

1

LA MORALIDAD DEL PARENTESCO

En un artículo sobre las cuestiones éticas ante las posibilidades de la nueva genética Dworkin (2000) señala que “la espina dorsal de nuestra ética y nuestra moralidad” es “la frontera crucial entre el azar y la elección”. La distinción básica entre lo que somos por naturaleza y lo que somos responsables por nuestras acciones radica en una definición de uno mismo en que hay una parte definida físicamente y otra parte definida moralmente. Esta parte física la definimos normalmente por los que hay en nuestros “genes” o utilizando una metáfora más antigua, pero más cercana al parentesco, por lo que hemos heredado en nuestra “sangre”. La parte moral la definimos por nuestra capacidad de elección, es decir, por nuestra práctica reflexiva de la libertad.

El argumento de Dworkin se basa en que esta frontera entre lo que nos viene dado por la naturaleza y lo que nos viene por elección se está trastocando ante las posibilidades de la nueva genética. De ahí, las preocupaciones constantes tanto del público como de los comités de bio-ética por la necesidad de una regulación de estos nuevos conocimientos y tecnologías. Este mismo argumento también lo utiliza Habermas (2002: 66-67) cuando dice que la revolución tecnogenética desdiferencia “las categorías que en el mundo de la vida separan tajantemente lo *producido* y lo *sido por naturaleza*”. Esta distinción entre lo producido y lo crecido desaparece ante la revolución tecnogenética y se desdiferencia “una distinción fundamental también constitutiva de nuestra autocomprensión como especie”. Se borran de alguna manera las líneas de demarcación entre ambos dominios. Lo que venía dado por el azar genético en la constitución de la identidad de una persona podría ser fruto de la elección de un tercero. La diferencia, por ejemplo, entre gemelos monocigóticos y clones viene dada precisamente por estas diferentes cadenas de causación. Unos son, desde Galton, un bello experimento natural para discernir las contribuciones de la naturaleza y la socialización en las conductas humanas (Ridley 2003: 76). Los otros, por el contrario, son el objeto

de un debate sobre la dignidad humana, la diferenciación humana y el futuro de la especie. El experimento no es natural, es diseñado. Aquí radica la diferencia. Lo mismo sucede con la posible modificación futura de las líneas germinales ¿Cómo afrontar la propia identidad cuando la constitución física de uno es fruto de la elección de un tercero y no es la consecuencia del azar natural?.

Ante estos dilemas morales podemos tomar dos actitudes. Una, que denominaré épica, está normalmente más cercana a los que piensan en términos abstractos y sobre la base de principios generales y universalistas, se aproxima a la idea de que con la ciencia “hemos empezado a ser dioses”. Ello produce vértigo y, al mismo tiempo, orgullo. La base para el desarrollo de una tragedia. Otra, que denominaré dramática, normalmente es más cercana a los que gustan pensar en términos concretos y se aproximan a la idea de llevar a cabo proyectos de investigación para solucionar problemas surgidos en nuevos contextos. Ello produce angustia e incertidumbre ante los acontecimientos; la base para el desarrollo de un buen drama. En este caso no tenemos el recurso de una gran narrativa que de sentido a nuestras acciones pasadas y futuras, pero sí que podemos recurrir a los que “nos viene a mano”, tal como hace el “bricoleur” del pensamiento salvaje descrito por Lévi-Strauss (1962).

¿A qué recursos me refiero? Básicamente lo que nos proporciona nuestra experiencia cotidiana de las relaciones de parentesco. Mi argumento –que voy a ir desarrollando a lo largo de este libro- es que esta división entre “azar y elección” –recuérdese, la base de nuestro sistema moral según Dworkin-, forma parte de las ideas culturales básicas de nuestro sistema de parentesco. No se trata, sin embargo, de dos dominios puros claramente diferenciados; uno, el dominio de la necesidad y el otro el dominio de la libertad, para hablar en términos kantianos; o bien, hablando en términos más cercanos a la experiencia social, uno, el dominio de lo natural, de lo que viene dado, independientemente de la voluntad de los individuos, y el otro, el dominio de lo social, que vamos eligiendo y construyendo cotidianamente. Se trata de pensar las relaciones de parentesco no como el resultado de estos dos dominios separados, sino como la posibilidad de establecer relaciones entre ambos

dominios. No es que la persona humana tenga dos aspectos que se superponen, uno natural y otro social, es más bien una conexión entre ambos dominios, no necesariamente separados y purificados tal como nos los presenta la modernidad.

La idea en nuestro parentesco de que los hijos “nacen” y “se crían” puede ser analíticamente explicada de dos maneras. Una, purificadora, que separa el dominio de lo que nos viene “dado” y de lo que “adquirimos”, es decir, en términos de la famosa distinción entre “nature” y “nurture” que tantas polémicas ha producido entre científicos sociales y científicos naturales. Desde esta perspectiva la cuestión se centra en saber ¿qué parte de nuestra conducta es atribuible a los genes y qué parte es atribuible a nuestra socialización y educación? Una cuestión que siempre acaba produciendo malos entendidos y desacuerdos. Unos, atribuyendo la conducta a la naturaleza y los otros, atribuyéndola al aprendizaje social.

Otra, hibridizadora, establece relaciones entre ambos dominios creando identidades que participan tanto del “azar” natural como de la “elección” humana. Observando etnográficamente, la frontera entre ambos dominios no aparece tan clara como en principio podríamos suponer si tratamos de distinguir en abstracto el dominio de la “naturaleza” y el dominio de la “sociedad”. Veamos primero una situación etnográfica de una cultura diferente a la nuestra. J. Carsten (1997) ha estudiado el proceso de emparentamiento en una comunidad de pescadores Malayos y concluye que la distinción entre lo que es “social” y lo que es “biológico” en el parentesco no es operativo para analizar los procesos de formación de lazos de parentesco en dicha comunidad. “En Langkawi, dice J. Carsten (1997: 291), el emparentamiento deriva tanto de los actos de procreación como del hecho de vivir y comer juntos. Sin embargo, tiene poco sentido, en términos indígenas, caracterizar algunas de estas actividades como sociales y otras como biológicas y, ciertamente, nunca escuché que la gente de Langkawi lo hiciera. Si la sangre, que es la materia del parentesco y hasta cierto punto de la persona, se adquiere durante la gestación en el útero y, después del nacimiento, en la casa, a través del alimentarse juntos –como la gente de Langkawi afirma-, ¿se trata, entonces, de algo biológico o

social? La imposibilidad de contestar a esta cuestión tan sólo subraya la naturaleza insatisfactoria de la distinción”.

¿La separación entre lo “social” y lo “biológico” es una distinción culturalmente específica de nuestra – la Euro-Americana – ideología del parentesco tal como tienden a pensar la mayoría de antropólogos después de Schneider, o es la “purificación” conceptual de dos polos analíticos para representarnos la modernidad, tal como Latour (1991) plantea?

La primera alternativa –diferentes culturas- mantiene intacta la distinción entre naturaleza y sociedad a la hora de analizar nuestro propio sistema de parentesco. La segunda alternativa –diferentes teorías- mantiene relacionados el mundo de la teoría y de los objetos científicos, con el mundo de la cultura que les da sentido y los hace posibles. No tiene en cuenta, sin embargo, al parentesco como una forma de conocimiento, es decir, una forma de establecer relaciones entre objetos de conocimiento. El segundo argumento que voy a desarrollar en este libro es que si analizamos etnográficamente nuestro propio sistema de parentesco en sus propios términos y desde el punto de vista de los “nativos”, la distinción entre natural y social no es tan nítida como aparentemente las teorías del parentesco tienden a plantear. El parentesco es precisamente un poderoso instrumento conceptual para establecer relaciones no solamente entre personas – sociedad -, sino entre partes de cada persona – las “substancias” recibidas tanto por la naturaleza de los ascendientes como por su historia social. Las relaciones de parentesco no son el resultado de dos trascendencias puras, la “naturaleza” y la “sociedad” que se unen en la experiencia de cada individuo, son, más bien, una red que une y separa personas y une y separa diferentes materialidades – naturales y sociales- a través de las que se hacen las personas y las sociedades. Como hemos visto, la frase que alguien “ha nacido y se ha criado” en una familia, se puede interpretar tanto que uno es fruto de dos dominios separados, -primero, de la naturaleza y después de la sociedad, como que uno está inserto en una red de interacciones entre sujetos y objetos básicamente heterogéneos. La perspectiva que adopto en este libro es la segunda. Lo hago teniendo en cuenta algunas tensiones conceptuales que

encontramos en los estudios de las relaciones de parentesco: Por una parte, hay un aspecto que viene “dado” en las relaciones de parentesco, por otra parte, hay una “construcción” de dichas relaciones a través de procesos de interacción social; por una parte, hay una base “natural” y por otra parte hay una “invención” constante de las relaciones de parentesco. Por una parte, en el parentesco la “naturaleza” tiene cualidades simbólicas – representa algo diferente de lo que es, es decir, una relación social -, por otra parte, el conocimiento de una relación biológica es constitutivo de una relación social – un gameto donado, por ejemplo, establece una relación.

Si el parentesco es una forma de establecer relaciones, es básicamente un modelo de conocimiento que define un lazo social. Los términos del parentesco califican a un sujeto con relación a otro. Los términos son relacionales, “padre” implica “hijo”. Retrospectivamente los otros se califican con relación a un sujeto. Un “hijo” es “hijo de”. Los términos de parentesco son una forma elemental de lazo social. Por una parte, esta relación es siempre específica, entre individuos concretos. Es el aspecto contextual de un lazo social, relacionado con el cuidado con relación a otro. Por otra parte, es normativamente permanente. Es el aspecto del “ser” de una relación y la posibilidad de abstraer normas de interacción. No es únicamente una relación concreta y contextual, es también una relación en sentido abstracto – las famosas estructuras del parentesco-. Estas estructuras son un modelo de conocimiento para establecer relaciones entre personas – un lazo social -, entre materialidades – objetos de la ciencia que se incorporan en las relaciones- y valores – una forma de juzgar la cualidad de las relaciones.

Fortes (1969), al analizar la cualidad específica de las relaciones de parentesco no reductibles ni a la economía ni a la política, considera precisamente que es la *amititia* el principio general de la moralidad del parentesco. “El parentesco, dice Fortes (1969: 237), predica el axioma de la *amititia* , el altruismo prescriptivo expresado en la ética de la generosidad”. Este axioma de la *amititia* explica que desde la perspectiva de la Antropología Social el parentesco sea un lazo social que crea derechos y deberes morales

entre personas y hace posible el principio de confianza necesario para la continuidad de una relación social. Entre parientes se comparte algo; no únicamente las sustancias bio-genéticas, sino principalmente experiencias comunes, alimentos comunes, residencia común, etc. De ahí que la “fraternidad” sea un modelo de relación moral. Se trata de este tipo de solidaridad difusa y duradera que diferencia los lazos de parentesco de los basados en un contrato o en un rol social determinado. La confianza social surge automáticamente entre parientes. Es, por ello, en Antropología Social se ha caracterizado al parentesco como el principio elemental a partir del cual se construye toda alianza social. Sin parentesco, podríamos decir, hay caos y desorden social. De ahí la capacidad que tiene una relación de parentesco para extender su fuerza moral – el axioma de la *amittia* – al conjunto de la sociedad. Como indica Putman (1999) para hacernos una imagen moral del mundo, tomamos como recurso imágenes derivadas de la vida familiar. Basta pensar en la fuerza moral de la idea de fraternidad, la última pieza de la tríada de la Revolución Francesa, para darnos cuenta como ideales morales de las relaciones de parentesco, - solidaridad entre hermanos, en este caso -, se convierten en imágenes morales del mundo. Es importante señalar que la imagen moral de la familia occidental es la de autonomía y diversidad. Téngase en cuenta que, como demuestra Strathern (1992), la individualidad y la diversidad son los dos hechos del parentesco Euro-Americano. Esta imagen de familia proyectada a la sociedad da lugar a una imagen moral de lo que tiene que ser la sociedad y nuestra responsabilidad con relación a los otros. Es una imagen moral que presume sujetos capaces de pensar moralmente por sí mismos, no como personas tratadas como medios, sino como fines en sí mismos, siguiendo la máxima Kantiana de la moralidad . Por otra parte, implica sujetos capaces de aceptar la diversidad, es decir, la diversidad que hay en el conjunto de relaciones familiares se proyecta una imagen moral de una sociedad tolerante y pluralista. Es muy probable que estemos hablando de una imagen ideal de la familia occidental, no del parentesco en un sentido universalista. Sin embargo, son imágenes morales que han ido estructurando históricamente la forma de ver una sociedad democrática y pluralista.

A través del parentesco, conocemos como relacionar diferentes objetos que se nos introducen en nuestra experiencia. Relacionamos personas con otras personas y construimos la idea de comunidad - ; relacionamos diferentes cuerpos entre sí y construimos la idea de semejanza; conectamos antepasados y descendientes y establecemos genealogías. Conexiones que pueden ir desde el conocimiento de una historia familiar concreta hasta la historia de la evolución humana. Esta capacidad de conectar que compartimos todos permite establecer un diálogo especial con las innovaciones y las nuevas tecnologías de la biotecnología aplicada a la reproducción humana. Ante un mundo de cada vez más lleno de conocimientos expertos y de innovaciones tecnológicas constantes, vale la pena analizar cómo el público no experto reacciona y comprende los nuevos conocimientos y las nuevas tecnologías. En este libro propongo que una forma de abordar la cuestión es tomarse en serio la idea de que el parentesco es un modelo de conocimiento que establece relaciones entre diferentes entidades heterogéneas, en particular, entidades que aparecen en torno a la reproducción y a la herencia humanas. He descrito etnográficamente cómo la gente se relaciona con los conocimientos científicos relativos a la reproducción humana en el contexto de la reproducción asistida. ¿Cómo determinados objetos producidos por el conocimiento científico se introducen en la experiencia social de las personas? ¿Cómo se describe la reproducción humana en estos contextos? ¿Qué sentido tiene un gameto? ¿Qué es lo que se hereda cuando faltan conexiones genéticas? ¿Cómo el conocimiento sobre la reproducción está relacionado a una serie de decisiones a tomar y a un conjunto de incertidumbres? Este planteamiento etnográfico permite analizar la cuestión de la comprensión pública de la ciencia no en términos de déficit de conocimientos – ello reduce la cuestión de la relación entre ciencia y sociedad a un conjunto de contenidos específicos que aprender, asimilar y aceptar -, sino en términos de colectivos que reaccionan y se relacionan con estas nuevas entidades surgidas de los laboratorios de investigación. El argumento que trato de desarrollar en este libro es que las ideas del parentesco proporcionan los prismas culturales a través de los que la gente transforma estas tecnologías en sus propios objetos de conocimiento y los conecta con diferentes aspectos de su vida social. A primera vista, no parece ciencia, sin embargo es como la ciencia

se interrelaciona actualmente con la sociedad (Gibbons, 1999), creando expectativas, pero al mismo tiempo riesgos; nuevas posibilidades, pero también limitaciones; nuevas capacidades de elección, pero también límites a estas elecciones. De ahí esta constante demanda por una ética de las relaciones con los nuevos objetos de la ciencia, por una necesidad de poner límites a determinados aspectos de la intervención tecnológica en la reproducción humana. No es que no se comprenda lo que los científicos hacen, sino más bien que se sitúan a sus acciones y, sobre todo, los objetos que producen en un contexto más amplio donde se siguen las diferentes implicaciones que tienen en la vida social. Dado que los objetos de la ciencia se relacionan con diferentes experiencias de la vida social, esta comprensión pública de la ciencia tiene un aspecto normativo. Las normas, la moral y el derecho están claramente relacionados con la sociedad. En las relaciones entre ciencia y sociedad no se trata de seguir el flujo progresivo de la ciencia, sino de organizar nuestra relación con los objetos que produce la ciencia. Ellos son los que forman parte de nuestra cultura material y, por tanto, forman parte de nuestro entorno y son hechos a través de los que establecemos relaciones entre personas.

En antropología cuando hablamos del parentesco nos referimos normalmente a transmisión, herencia y genealogías. Es decir, nos referimos a la dimensión temporal de la constitución de vínculos. No se trata de una transmisión de genes separados de los memes, para utilizar la terminología de Dawkins, sino de diferentes formas de transmitir genes, afecto, nombres y conocimientos, es decir, capital material y capital simbólico, patrimonio genético y cultural, afecto, conocimiento y valores. Las genealogías son vínculos entre personas que implican compartir no solamente antepasados comunes o genes comunes, sino también conocimientos comunes que pueden desvelarse en el contexto de una relación. Un contexto en que es necesario pensar lo que es bueno o malo de este conocimiento, así como el momento adecuado para su transmisión. Ténganse en cuenta, por ejemplo, los dilemas morales, que tienen muchas madres que han tenido un hijo por donación de óvulos, en torno a la forma como explicar “los hechos de la concepción asistida” tanto a sus hijos como a sus parientes. No es un dilema

moral que se resuelva bajo el principio general del “derecho a conocer”, sino que implica una nueva forma de relación que resulta simplemente del reconocimiento de un lazo biológico específico – en este caso el de una tercera persona anónima -. Se trata de una ética genealógica (Konrad, 2003) basada en la relación y no en la idea de un sujeto autónomo que decide según principios. Es más bien el reconocimiento cultural de un hecho particular de la concepción y la constitución de una genealogía que ni es puramente biológica ni es puramente social, tal como antes estábamos acostumbrados a representarlas. Estas genealogías son un espacio donde se constituyen valores – lo que es bueno saber -, conocimientos – el saber que puede ser compartido y afectos – el grado de dependencia y autonomía de los vínculos de filiación. Es lo que denomino en este libro la moralidad del parentesco.

Si pensamos las relaciones de parentesco en términos morales, inmediatamente aparecen dos aspectos de la relación que están conectados. Uno es la idea de cuidado y el otro es la idea de un sujeto conectado con otros en un contexto concreto. Ambos hacen referencia a la ética del cuidado (Manning, 2001) que en la medida que implica una atención moral en toda su complejidad y una comprensión de simpatía con los otros, se ha contrastado muchas veces a la ética de la justicia. Así, por ejemplo, Carol Gilligan (1982) opuso “la voz del cuidado” a la “voz de la justicia” en el sentido de llamar la atención desde una óptica feminista a una forma particular relacionada con el género de desarrollo moral. La “voz del cuidado” supone agentes morales implicados en contextos sociales particulares que dirigen su atención moral a otros sujetos reales y están abiertos a una comprensión de simpatía con los otros. Para apoyar sus argumentos Gilligan (1982: 24-62) se basa en los estudios de Kohlberg sobre el desarrollo moral. A un niño y a una niña de once años se les presentaba un dilema moral: si un hombre puede robar un medicamento que no puede comprar para salvar la vida de su esposa. La respuesta del niño fue rápida y claramente razonada. Era legítimo el robo porque la vida está sobre la propiedad. Usó la lógica de la justicia para justificar su elección. La respuesta de la niña, en cambio, era más compleja. Dependía de las circunstancias. Se ponía en el lugar del marido y analizaba las posibles consecuencias de su acción. Podría ser peor

en el caso que los pusieran en la cárcel por robo. La niña, comenta Gilligan (1982: 29), “considerando un mundo constituido por relaciones más que por gente sola, un mundo que tiene coherencia a través de las conexiones humanas más que a través de los sistemas de normas, encuentra la solución al dilema en el fracaso del farmacéutico en dar una respuesta adecuada a las necesidades de la esposa”. Concluía que lo mejor era que se pusieran a hablar el farmacéutico y el marido para encontrar una solución, Galligan (1980), comparando con otros experimentos psicológicos sobre el desarrollo de los juicios morales, veía en ello una posición moral que denomina la “ética del cuidado” frente a la “ética de la justicia”. Una femenina y otra masculina.

No se trata aquí de esencializar el cuidado como básicamente femenino. Ello recuerda, más bien, la situación que viene dada muchas veces en las relaciones de parentesco en que “las cargas del cuidado” de los otros están en manos femeninas – madres, hermanas, hijas o esposas. Una situación que no es elegida, sino que más bien proviene de las normas dadas por las relaciones de parentesco. Lo dado, lo que es un hecho, no solamente proviene de la naturaleza, lo dado proviene también de las normas sociales, que son hechos sociales tal como nos recordó Durkheim. Le elección moral se hace más allá de estos hechos; unos hechos que muchas veces no corresponden claramente al principio de justicia. Por otra parte, no se trata tampoco de oponer justicia a cuidado, ni menos aplicar el principio de que la familia está más allá de la justicia¹. Ambas virtudes – la justicia y el cuidado- son dos elementos integrales del parentesco. La justicia implica reciprocidad y el cuidado reconocimiento del otro, dos elementos que la Antropología Social nos ha enseñado que forman parte de las relaciones de parentesco entendidas como formas elementales de relación social. En este sentido Borneman (2001) ha insistido en la importancia del “cuidado y ser cuidado” en los procesos de afiliación. En realidad, afirma, el cuidado es el contenido de las relaciones de parentesco. Las conductas y el sentido de las relaciones de parentesco no están determinadas ni por la reproducción, ni por la sangre ni por los

¹ Sobre la aplicación del principio de justicia en el seno de la familia cfr. Okin, (1989).

genes. Ellos pueden ser símbolos culturales de una relación y, por tanto, no necesariamente universales ni determinantes de la acción. Recuérdese, por ejemplo, el dilema de una persona ante el conocimiento genético de una enfermedad hereditaria (Finkler, 2000). Inmediatamente este conocimiento la pone en relación moral con otros parientes que podrían desarrollar o transmitir la enfermedad. El dilema está en compartir este conocimiento. Es la relación de parentesco existente y el conocimiento genético lo que plantea el dilema moral de transmitir y compartir dicho conocimiento. Los genes, en principio, son moralmente neutros. Sólo su esencialización los convierte en agentes morales o en motivos para la acción. En cambio el concepto de cuidado no esencializa contenidos de la naturaleza humana. Simplemente se trata de una relación: conecta el yo con los otros de una forma concreta. Lo que nos recuerda la “ética del cuidado” y, por tanto, la ética del parentesco es que la sociedad no es un conjunto de individuos aislados que para arreglar sus intereses llegan a un acuerdo, sino que es un conjunto de conexiones entre personas. No un conjunto de sujetos abstractos que están más allá del tiempo, sino sujetos que establecen sus relaciones en el tiempo. Es el punto de vista relacional y temporal que en Antropología Social encontramos claramente en las relaciones de parentesco. Borneman (2001: 41) nos recuerda que el cuidado está en la base del análisis existencial de Heidegger en el *Ser y el Tiempo* (capítulo sexto). En su desarrollo temático del cuidado (*Sorge*) como primacía ontológica de la concepción del hombre, desubstancializa la experiencia humana. Los humanos se organizan en torno a quien cuidar y por lo que tienen cuidado. Valga, como ejemplo, el mito clásico que cita Heidegger (2003: 219-220), Cuidado (*cura*) moldea un trozo de barro. Le pide a Júpiter que le dé espíritu. Después disputan sobre el nombre. Cuidado quiere darle su propio nombre, a lo que se opone Júpiter. Interviene, entonces, Tierra quien propone su nombre. Al final Saturno interviene como juez en esta disputa: “Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el espíritu, y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la primera en moldearlo. Y en cuanto a la disputa entre vosotros por el nombre, llámese hombre (*homo*), ya que del *humus* ha sido hecho” . Comenta Heidegger (2003: 220): “Este testimonio preontológico cobra una

especial significación por el hecho de que no sólo ve el “cuidado” como aquello a lo que el *Dasein* humano pertenece “durante toda su vida”, sino porque esta primacía del “cuidado” se presenta en conexión con la conocida concepción del hombre como compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu”.

Este mito, interpretado en términos de la Antropología Social, nos da el contenido de nuestras relaciones básicas de afiliación, es decir, de nuestras relaciones elementales con los otros. El cuidado es la condición de la existencia del ser humano y en la medida en que la existencia humana es relacional, es el contenido básico de las relaciones de afiliación, es decir, de las relaciones primordiales de conexión con los otros. Recuérdese que Foucault (1984) centraba el desarrollo de la historia de la sexualidad en el cuidado de sí mismo, tanto como un cultivo de sí mismo, como un cultivo de las relaciones con los otros. La historia de la sexualidad no deja de ser una manifestación particular en Occidente de la historia de las relaciones de parentesco. Se trata de una historia de los procesos de subjetivación, es decir, la historia de sujetos morales que tanto están sujetos a las fuerzas del poder social como que son agentes sociales, es decir, sujetos de la acción. Esta duplicidad es la manifestación de la tensión entre lo adscrito y lo adquirido, el destino y la elección, lo dado y lo elegido, que en Antropología hemos caracterizado a las relaciones de parentesco. Nuestro juicio moral se basa en la resolución de esta tensión.

2

PARENTESCO E IDENTIDAD

Empecemos por la definición de parentesco y la de identidad, así como por explicitar el contexto etnográfico a partir del que voy a analizar los usos y conceptos culturales del parentesco.

Parentesco es una noción cultural de relación que deriva de la idea de compartir y transmitir una sustancia corporal o espiritual común. Si aceptamos esta definición, el parentesco tiene que ver con cuestiones de identidad, tales como la concepción de la persona, las concepciones culturales de la vida y la muerte y las concepciones sobre las diferencias de género, así como con cuestiones relativas a la reproducción social que van desde la transmisión de la identidad en los sistemas de denominación hasta la sucesión de cargos y la transmisión de propiedades. Téngase en cuenta que estas concepciones culturales de la identidad y la reproducción social se han expresado a través de cosmologías y a través de la religión y, en las sociedades secularizadas, a través de las ideologías políticas o las concepciones morales. El parentesco es la matriz a través de la que imaginamos relaciones de todo tipo. Relaciones con las personas, pero también relaciones con los lugares y con el pasado. En este sentido la identidad es un aspecto de la persona que moviliza modelos culturales del parentesco. En este modelo la identidad es al mismo tiempo substantiva y relacional: uno es un individuo singular y también parte de una relación; es único y también convencional; es el producto de su dotación genética, pero también es fruto de la sociedad.

El contexto etnográfico que me sirve para explicitar los conceptos relativos al parentesco y la identidad es una investigación sobre las repercusiones sociales y culturales de las técnicas de reproducción asistida. Con la aparición de dichas técnicas las ideas en torno a la concepción y la procreación se han convertido en el objeto de un

debate vivo no solamente restringido a los/as clínicos, biólogas o las/os usuarias presentes o futuras de los servicios de las clínicas de infertilidad, sino también por parte de grupos religiosos, grupos feministas y ciudadanos en general. Quiero resaltar que mi etnografía se basa en los protagonistas del debate. Parejas involuntariamente infértiles que buscan una solución a su infertilidad a través de estas técnicas. En cierta manera son “pioneras” morales (Rapp, 1999) que se debaten en torno a las paradojas y límites que las técnicas plantean a la cultura y se ven incentivadas a reflexionar sobre los “hechos naturales” de la procreación. El marco interpretativo del que parto es que en el proceso de explicitación de la procreación se movilizan los supuestos culturales del parentesco. Se explicita la relación entre naturaleza y cultura, la forma como nos imaginamos el pasado y el futuro, el significado de la vida, los conceptos de paternidad y maternidad, así como la idea de una descendencia propia.

Lo que trato de hacer aquí es reconstruir las diferentes perspectivas que confrontadas con los hechos de la reproducción asistida explicitan los supuestos básicos del parentesco y de la identidad.

LAS RELACIONES BIÓLOGICAS Y LAS RELACIONES SOCIALES

En la comprensión común de nuestra sociedad el parentesco es un híbrido de dos dominios diferentes: uno natural y el otro social (Edwards, 2000). El parentesco humano es considerado como un hecho de la sociedad basado en los hechos de la biología. Una persona es pariente, nos recuerdan los antropólogos que han estudiado el parentesco en las culturas modernas occidentales (Schneider 1980, Strathern 1992), en cuanto es una combinación de una sustancia y un código de conducta. Es alguien que está relacionado por los genes y alguien que es reconocido por su forma de conducta. La idea de lazos de sangre o vinculaciones genéticas simboliza el hecho de que los parientes tienen derechos y obligaciones sociales en virtud de su relación biológica. Ello significa que las relaciones biológicas tienen significado para las relaciones humanas. Son puntos de referencia que se dan por

supuestos y son considerados como anteriores a otros tipos de relaciones. Para el sentido común moderno occidental la sociedad está después de la naturaleza y las relaciones de parentesco son consideradas en términos primordialistas¹, anteriores a los vínculos contractuales de la sociedad.

Téngase en cuenta que las técnicas de reproducción asistida actúan exclusivamente sobre uno de los dominios del parentesco, el natural, y las personas que siguen un tratamiento de infertilidad se ven obligadas a dar sentido social a esta asistencia a la naturaleza. La naturaleza de alguna manera queda desplazada por esta asistencia tecnológica hasta el punto que la naturaleza no viene dada por sí misma y deja de ser la base sobre la que se apoya el parentesco². La propia experiencia en las relaciones de parentesco proporciona una perspectiva a las personas para analizar las técnicas de reproducción asistida y este desplazamiento de la naturaleza. Vale la pena recordar que las usuarias de los servicios de la reproducción asistida no son expertas en la parte clínica de la reproducción, sin embargo, si que son expertas en parentesco. La forma, por tanto, de imaginar las técnicas de reproducción asistida es a través de analogías con el parentesco. La gente da sentido a las posibilidades ofrecidas por la medicina reproductiva sobre la base de su experiencia y pericia en el parentesco. Desde la perspectiva de su propia experiencia cultural del parentesco analizan los "hechos de las técnicas de reproducción asistida". Ante las nuevas situaciones que plantean dichas técnicas, las personas tienen el recurso de su cultura del parentesco para analizar sus implicaciones e interpretar su sentido. Las técnicas de reproducción asistida hacen referencia a un aspecto importante de estas relaciones: el aspecto biológico de la reproducción humana. Estas relaciones biológicas tienen sentido social. La filiación, por ejemplo, es al mismo tiempo una relación de consanguinidad y una relación social.

¹ Sobre el primordialismo cfr Shils (1957).

² Sobre esta mezcla de categorías sobre la antigua división entre naturaleza y cultura propia de nuestro sistema de parentesco cfr. Rabinow (1999) y Rheinberger (2000).

Veamos cómo se hace este tipo de comprensión de determinados hechos de las técnicas de reproducción asistida a través de la propia cultura del parentesco. Cuando usamos los símbolos del parentesco muchas veces hacemos referencia a relaciones de pertenencia; la filiación significa pertenencia, un hijo pertenece a sus padres y una persona nace y se cría en un lugar determinado.

Si el parentesco significa “raíces” o “lazos primordiales”, ¿cómo imaginar, por ejemplo, el futuro de los gametos o los embriones en un banco de crioconservación? ¿Sin raíces, sin nombres?. Ante el futuro de sus propios embriones congelados – aunque ello se planteara como una hipótesis y no como un hecho real – nuestras informantes manifestaban una cierta incertidumbre ante el futuro. Es difícil imaginar un futuro si no se pueden establecer claramente vínculos de filiación y los embriones aparecen como entidades abstractas sin ningún vínculo concreto. Sin embargo, cuando este vínculo era imaginado como real, la donación a otra pareja infértil, que forma parte de la misma comunidad imaginada de personas infértiles, parece más adecuada que la donación del embrión para la experimentación científica. Está más cercana a la propia experiencia del parentesco. Algo que ha costado tanto, que es propio, se da a otra persona igual, al alguien que se piensa que puede compartir la misma experiencia, no a una entidad abstracta.

LAS PARADOJAS DEL LENGUAJE DEL DON

Ante la posibilidad de recepción de gametos se hacen analogías en términos de la adopción, de padres adoptivos en familias recompuestas. El lenguaje del don se convierte en un mediador entre un donante anónimo (sin raíces) y el bien dado (la vida), así como un mediador entre corporaciones abstractas (un banco de gametos) y personas concretas (una genealogía de familia). En nuestras entrevistas cuando surge la donación de gametos como receptores, surge también la idea de adopción. Una relación nueva –la recepción de óvulos, por ejemplo – se equipara a una relación de parentesco conocida anteriormente – la adopción. Por otra parte, se establece inmediatamente una distinción entre la madre genética y la madre receptora. Esta última es la madre real,

porque gesta y cría al hijo. Aquí el lenguaje del don es fundamental: quien recibe es quien tiene derechos sobre el bien recibido, quien establece los vínculos sociales que se están gestando, como quien recibe a un hijo adoptado es quien es su madre, porque es ella quien lo va criar y va a establecer relaciones duraderas con él.

Aparentemente hay una contradicción cultural en la idea de una donación anónima. Son dos dominios que simbólicamente aparecen separados. La donación es propia de las relaciones personales tanto en el ámbito de una comunidad de personas conocidas como en el ámbito de un conjunto de personas relacionadas por lazos de parentesco (Mauss, 1968). El anonimato, por el contrario, es propio del mercado y es característico de grandes aglomeraciones urbanas y no implica ningún tipo de relaciones personales. Hay un tipo de donación que media entre ambos opuestos: se trata precisamente de la donación anónima que se hace en nombre de valores trascendentes, ya sean de tipo religioso, ya sean de tipo de pura solidaridad humana. La trascendencia implica alejamiento de las relaciones concretas y anonimato en la intervención sobre las relaciones concretas. Sin embargo, tradicionalmente las donaciones son entre personas conocidas y el don es el reconocimiento de la calidad de una relación, muchas veces una relación de parentesco. En este tipo de nuevas donaciones de gametos se impone el anonimato y se prohíbe la relación de parentesco. Se impone pues una trascendencia en términos de valores: las personas donantes lo hacen por motivos altruistas y la ciencia se propone mejorar la reproducción humana. Así se obvian tanto las relaciones concretas del don, la moralidad y el sentimiento (el dominio propio del parentesco) como las relaciones abstractas del mercado, el interés y el cálculo (el dominio propio del contrato). Utilizando el recurso al anonimato se introduce, pues, un principio de trascendencia social y se puede separar claramente la madre genética de la madre receptora y se puede romper la relación tradicional entre donante y receptor. Aquí simplemente el donante no existe socialmente, está más allá de la relación social que hace posible. Tradicionalmente, no obstante, quien da mantiene derechos de posesión sobre el objeto donado en la medida

en que mantiene relaciones con el receptor. Éste no puede hacer cualquier cosa con el don recibido.

SEMEJANZAS: FÍSICAS Y MORALES

En torno a las cuestiones sobre las donaciones de gametos se explicita la idea de vínculos genéticos y de semejanzas físicas. En las donaciones se procura que los donantes tengan la máxima similitud fenotípica que los receptores, cosa que no sucede actualmente con las adopciones internacionales. Téngase en cuenta, sin embargo, que las semejanzas físicas en el contexto de las relaciones de parentesco son un elemento central para pensar el aspecto relacional de la persona. La evidencia sobre las semejanzas entre parientes no se encuentra en la genética, se halla en la forma de situar un nuevo cuerpo en el conjunto familiar. Se trata de construir el cuerpo como persona de la familia. Por ello, etnográficamente la cuestión de las semejanzas físicas está relacionada con concepciones sobre la formación del embrión, sobre las formas de denominación y sobre la transmisión de caracteres morales (Vernier 1999).

El parecido con los diferentes miembros de la familia es un elemento importante en la formación de la identidad del individuo. Sin embargo, este parecido no es exclusivamente biológico, es al mismo tiempo físico y moral. Como indican Emslie, Hunt y Watt (2003), el interés sobre el parecido de los hijos forma parte de la cultura de la vida de las familias. Es una forma de situar a los hijos en las redes familiares y establecer vínculos entre ellos. No necesariamente este parecido se refiere exclusivamente a la herencia genética. Es más bien una forma de construir relaciones en una red de parientes ya existentes. Las semejanzas no siguen el principio bilateral (las hijas siguen la línea femenina, los nietos se parecen a los abuelos) y cuando se habla de herencia se hace referencia tanto a rasgos físicos particulares (el color de los ojos, la forma de la nariz, etc.), de constitución (peso, longevidad, etc.) o formas de comportamiento (temperamento, carácter, personalidad). Un recién nacido “sale”, se dice, a tal persona de la familia en un aspecto y “sale” a otra en otro aspecto, indicando la “consustancialidad” con el cuerpo familiar. La semejanza, tal como

se habla entre las familias, no es un tema exclusivo de transmisión genética, implica el reconocimiento de que las identidades físicas son formas de mantener vínculos morales. Los padres adoptivos encuentran muchas semejanzas físicas como una forma de reforzar las conexiones con sus hijos. Las familias adoptivas “transustancian” (Howell, 2000) sus identidades en el cuerpo del adoptado estableciendo semejanzas, denominaciones y comportamientos propios del cuerpo familiar.

Que las semejanzas físicas entre personas son formas de percepción cultural y, por tanto, de reconocimiento de identidades, lo muestra de forma clara Malinowski (1932) entre los Trobriandeses. Una persona se parece a su padre, a pesar de que, según la creencia Trobriandesa, el padre no concibe a su hijo. Es además un insulto grave decir que alguien se parece a su madre o a los parientes de su madre – el tío materno, por ejemplo. Ello revela del incesto, dado que si es el padre el que moldea el hijo, el parecido físico con su madre muestra una relación incestuosa, es decir, se trata de una conexión que no puede hacerse, puesto que en la sociedad Trobriandesa la semejanza física revela el aspecto no matrilineal de la reproducción que paradójicamente para nuestras ideas de la formación de un cuerpo no tiene nada que ver con la concepción. En las semejanzas se construyen conexiones y reconocimientos entre personas. Es una forma de pensar la continuidad entre cuerpos. Un cuerpo que en nuestra tradición occidental no está claramente delimitado por la herencia biológica, pero que instituye su origen en la concepción. ¿Cómo explicar las semejanzas y al mismo tiempo la diversidad e idiosincrasia entre los humanos? Plinio (*Historia Natural*, libro VII, XII, 51-54) lo explicaba por las circunstancias fortuitas del momento de la concepción y la mayor rapidez cognitiva de los hombres sobre los animales. “Los casos de semejanza son una cuestión extremadamente amplia, y una que incluye muchas circunstancias accidentales – memorias de visiones y de audiciones e imágenes recibidas en el momento de la concepción. Un pensamiento que súbitamente aparece en la mente de uno de los padres se supone que produce similitud o bien causa una mezcla de caracteres, y la razón de que haya mas diferencias en el hombre que en los otros animales se debe a que la velocidad de los pensamientos y la

celeridad del animo y la variedad de ingenio imprime modelos multiformes, mientras que los otros animales sus mentes son inmóviles y son iguales cada uno en su genero”³. Nótese que este tipo de semejanzas surgidos en el momento de la concepción las podemos encontrar en etnografías europeas (Pina-Cabral, 2002) y latinoamericanas (Gudeman, 1997)

A partir de estas ideas sobre la influencia de las circunstancias y de la mente sobre la concepción y desarrollo de un cuerpo, se pueden entender los rituales y creencias tradicionales que encontramos en Europa en torno a la concepción, el embarazo, el parto y los primeros días de un recién nacido (Vernier, 1999). Las percepciones culturales buscan formas de establecer identidades a través de las semejanzas entre cuerpos y la mimesis es un elemento central en la construcción del cuerpo. En este caso el cuerpo esta sujeto a la herencia tanto física como moral – el aspecto estructural del parentesco – y, al mismo tiempo a las circunstancias y acontecimientos – el aspecto de azar que hay en el parentesco. Con nuestros conocimientos sobre la herencia genética la variabilidad se encuentra en los genes – no en las circunstancias externas y menos en la mente humana -, sin embargo, como veremos mas adelante, al interrogarse sobre la continuidad entre cuerpos en contextos donde hay claramente una discontinuidad genética – como son los casos de donación de gametos – reaparece claramente la semejanza física como una forma de reconocimiento de la identidad, así como la importancia de la mente como una forma de analizar el deseo de descendencia y como una forma de

³ “Similitudinum quidem inmensa reputatio est et in qua credantur multa fortuita pollere, visus, auditus memoriae haustaeque imagines sub ipso conceptu. Cogitatio etiam utriuslibet animum subitò transvolans effingere similitudinem aut miscere existimatur, ideoque plures in homine quam in ceteris omnibus animalibus differentiae quoniam velocitas cogitationum animique celeritas et ingeni varietas multiformes notas imprimunt, cum ceteris animantibus immobiles sint animi et similes omnibus singulisque in suo cuique genere” (VII. XII. 51-54).

introducir sentido a la fragmentación de los hechos de la reproducción asistida.

Téngase en cuenta que a pesar de que las técnicas de reproducción asistida favorecen a la descendencia biológica, nuestras informantes no manifestaban una oposición radical entre hijos biológicos e hijos adoptados. Las donaciones suponen una especie de gradación mediadora entre ambos polos, pero también la opción de las técnicas de reproducción asistida se basan en la incertidumbre de la reproducción biológica, mientras que la adopción se basa en la certeza de la filiación social. En este contexto podríamos decir que hay un desplazamiento radical del orden normal del parentesco: en oposición a la comprensión tradicional del parentesco aquí la naturaleza se hace incierta y el parentesco “ficticio” se convierte en el más cierto. Sin embargo el parentesco permite constantemente pasar del dominio de la naturaleza al dominio de la sociedad sin necesidad de fijar ninguno de estos dominios como el determinante y substancial (Edwards y Strathern, 2000). Por ello, no hay ninguna contradicción entre querer a un hijo biológico o querer adoptar a un hijo. La identidad se hace tanto a través del conocimiento de los gametos y la herencia genética de una persona nacida como a través de los lazos afectivos que se desarrollan entre parientes. Es a través del “día a día” que uno se convierte en padre o madre. Como decía una pareja que seguía un ciclo de fecundación in vitro, *“ser padres quiere decir que has de criar al hijo, mantener las relaciones y los lazos. No es una cuestión puramente física”*. Al mismo tiempo que se construye lo físico, se construye también el vínculo de parentesco.

Los conceptos legales y médicos sobre la reproducción asistida tienden a primar los aspectos individualistas y biológicos de la persona – anonimato de la donación, información genética, status de los embriones, etc. etc. -. Se trata de aspectos que establecen un vacío con los elementos relacionales del parentesco. Por el contrario la insistencia de las semejanzas como un elemento central en la construcción del cuerpo familiar prueba la presencia de una idea relacional de la persona en nuestros conocimientos del parentesco. Por otra parte, en los procesos de adopción donde no existe una sustancia biogenética común y donde la adopción se define legalmente como un sustituto de la filiación “natural”, la

presencia de fotografías de los cuerpos de los niños asignados para la adopción y la constitución a través de estas imágenes de semejanzas con ellos demuestra claramente como el conocimiento del parentesco a través de las semejanzas para constituir la identidad familiar es una cuestión que va más allá de la constitución de la persona como un individuo basado en un substrato físico o un conjunto de genes o bien como una cuestión centrada exclusivamente en el origen.

EL DESPLAZAMIENTO DEL SÍMBOLO DE LA CÓPULA SEXUAL

Uno de los principales símbolos en las relaciones de parentesco es la cópula sexual, como la condición de posibilidad para la construcción social de las relaciones de parentesco. La naturaleza precede a la sociedad. Tal es el orden como se presenta en nuestra sociedad una relación de parentesco. En nuestra comprensión moderna entendemos el parentesco como una noción cultural de relación que deriva de la idea de compartir y transmitir una sustancia corporal común. Esta sustancia común tiene su origen en la cópula sexual. Hay que tener en cuenta, no obstante, que ha habido dos principales cambios en las categorías modernas de reproducción. El primero fue la separación de la cópula sexual de la reproducción a través del control de la natalidad. En los valores morales este aspecto de control de la fertilidad es un bien social y está relacionado con la autonomía y la libertad sexual de la persona. El segundo está relacionado con el tratamiento clínico de la infertilidad e implica que la concepción es posible sin una cópula sexual que la preceda. La tecnología suple a la cópula sexual. El principal símbolo del parentesco, la cópula sexual (Schneider, 1984), es desplazado por la tecnología. Ello implica que la identidad entre el feto y la madre o entre el embrión y el padre ya no puede ser dada por supuesta. La tecnología dispersa los conceptos de paternidad y maternidad (Strathern, 1992b).

La capacidad de separación de la tecnología es unida de nuevo por un proceso de reconstrucción simbólica. Este es el trabajo simbólico al que se ven confrontadas las personas que siguen un tratamiento de reproducción asistida. No tienen, en este caso, ninguna

asistencia experta, simplemente su propia experiencia en el parentesco.

“La cópula sexual” es un símbolo del parentesco y hace referencia a un descendiente biológicamente relacionado. Tratar de tener “un descendiente genéticamente relacionado” es una de las principales motivaciones de las tecnologías de reproducción asistida. La maternidad y la paternidad se presentan como un deseo individual que se pone en relación con las representaciones culturales de la feminidad, la masculinidad y la familia. Ser madre y ser padre forma parte de la “normalidad” de las cosas. Tener un hijo, como expresan las mujeres y hombres a los que hemos entrevistado, es un momento necesario dentro de su historia de vida como mujeres, como hombres y como pareja. La fecundación *in vitro* con los gametos de ambos padres suple a la “cópula sexual”.

La idea de familia es completa si introducimos en la imagen a algunos niños/as. A pesar de las diferentes alternativas de familia, dos adultos con hijos se mantienen como la idea normativa de la familia conyugal. La tecnología trata de completar esta idea normativa, es decir, hace posible la familia biológica. El “tener una familia” según el modelo normativo de familia nuclear biológica compuesta de padre, de madre y de hijos es una importante expectativa de muchas parejas en un momento de su ciclo vital. Nuestros informantes, en las entrevistas, se han referido repetidamente a la necesidad de tener hijos para que su vida como personas y como familia pudiera ser “normal”.

El parentesco es un híbrido⁴ de dos dominios: el genético y el social. Estos dos elementos son simultáneos. El *genitor* es el padre y la *genetrix* es la madre. La maternidad significa una identidad genética, identidad con el hijo/a durante el embarazo, el nacimiento y el cuidado del hijo/a. La paternidad significa el poder de engendrar vida y de socializar una nueva vida. Cuando las tecnologías separan un aspecto de este continuo, se pone el acento en el otro. Se usa estratégicamente o bien la biología o bien la

⁴ Sobre la proliferación de híbrido en el proceso de purificación moderno de las ciencias cfr. Latour (1991).

cultura (Thompson, 2001 y Wade, 2002). En las donaciones de esperma, el padre acentúa el aspecto social de su rol con relación al aspecto natural de la madre. Vida significa vida social añadida a la vida natural. En la donación de ovocitos la madre acentúa el proceso de embarazo y de lactancia. Vida significa una experiencia corporeizada. La fecundación *in vitro* con gametos de ambos padres transforma la esposa en *genetrix* y al marido en *genitor* y proporciona un hijo/a que es genéticamente relacionado con ambos y es el símbolo de su unión. Es una familia completa. Lo que las tecnologías separan, “la cópula sexual” de la reproducción, es unido de nuevo por el proceso de tener un descendiente. Las dificultades en conseguir al hijo/a se acentuarán para indicar la cualidad de la relación (un hijo/a muy deseado) frente al “proceso artificial de la concepción” (no en el cuerpo de la mujer y no después de la cópula sexual).

EL SIGNIFICADO DE TENER UNA DESCENDENCIA PROPIA

Tener un hijo propio es uno de los principales temas de la motivación de los tratamientos de infertilidad. “Propio” significa diferentes cosas. El contexto del tratamiento define el significado de esta relación: relacionado genéticamente, haberle dado a luz, haberlo gestado durante el embarazo. Sin embargo, “propio” significa principalmente una relación biológica de algún tipo. Nótese que en nuestra cultura el auto-conocimiento es considerado como fundamental para el desarrollo de la identidad personal, y ello incluye un conocimiento sobre los orígenes genéticos y sobre la paternidad biológica. Este conocimiento es representado por medio de diagramas genealógicos y por la idea de una continuidad en la cadena de descendientes de la familia. El hijo/a “propio” implica una continuidad en la cadena genealógica. Nótese que la genealogía está relacionada con la biología y que la relación de parentesco genealógica es una transposición literal de la relación biológica. Las otras relaciones (como dirían los antropólogos clásicos) son “ficticias”. La relación básica es una relación biológica, las otras son una metáfora de estas (padrinos, hijos adoptados, padrastros). Sin embargo, dada las posibilidades de donaciones de gametos en las técnicas de reproducción asistida se incluyen

nuevas “ficciones” y nuevos significados de lo “propio”. Confrontada ante la posibilidad de una donación de ovocitos o una adopción, una mujer tiene claro que los “hijos son tuyos”. Lo que los hace tuyos es el vínculo y la cualidad de la relación. *“Me imagino que cuando adoptas a un niño, en este momento es tuyo”*. Sin embargo, la cualidad de vínculo parece aumentar si hay algún elemento biológico. *“Parece que si lo has tenido tú, aunque sea por donación, lo sientes más tuyo”*. La relación biológica durante la gestación se convierte así en central, porque a partir de este momento se establecen tanto los vínculos biológicos como los vínculos de filiación. De ahí la idea de que los hijos se parecen a los padres, incluso en el caso de donaciones. Así lo expresaba una madre que acababa de tener un hijo por donación de óvulos. Todas las personas que la visitaban expresaban la idea del parecido entre ella y el niño recién nacido.

El proceso reproductivo moderno europeo es concebido en términos de relaciones temporales que han sido biológicas o se transforman en biológicas⁵: las “raíces” y los “lazos primordiales” vienen del pasado y son concebidos en términos biológicos. El aspecto relacional del parentesco se presenta como primordial y proveniente de los antepasados. La naturaleza es un elemento básico en la conceptualización de la identidad y naturaleza en los tiempos modernos es concebida principalmente en términos de la biología. El futuro es también concebido en términos de producir nuevas relaciones. La continuidad de estas nuevas relaciones está concebida en términos de genealogías que sustentan substancias provenientes de otras substancias. Las genealogías en la modernidad son concebidas en términos biológicos. Algunos primordialismos modernos⁶ y algunas utopías han sido concebidas en términos biológicos. Los lazos primordiales de la comunidad provienen de una naturaleza común que se reproduce y las utopías son el resultado de reproducciones genéticamente modificadas. La identidad es el sentimiento común de la cultura que proviene del

⁵ Sobre el aspecto temporal del proceso de reproducción moderno cfr. Bestard (1998)

⁶ Me refiero a las teoría primordialistas sobre la etnicidad o sobre la nación (cfr. Shils, 1957 y Geertz, 1963).

pasado y dado que la cultura es después de la naturaleza la identidad se entronca con la naturaleza. En este proceso hay una apropiación de la naturaleza. La cultura tiene su propia naturaleza. El proceso reproductivo replica en el microcosmos del individuo esta cosmología moderna de la naturaleza: los padres tienen sus propios hijos. Estos se parecen a sus padres y durante el proceso de crianza desarrollan algunos aspectos de su naturaleza que los hace diferentes e individuales. Para ello, es fundamental la interacción, es decir, la relación que se establece entre padres e hijos, la relación del “día a día” de la que hablan nuestros informantes, una relación no sólo basada en la “naturaleza”, sino en la “crianza”.

LA DESCENDENCIA EN UNA SOCIEDAD POST-MALTHUSIANA

En sociedad actual el rasgo distintivo que caracteriza la demografía es la baja natalidad. Dicho así parecería que las personas no quisieran tener hijos. Sin embargo, el bajo índice de natalidad se genera porque las personas deciden, en general, tener menor número de hijos. Es decir, los hijos son importantes, tan importantes que la población considera que han de ser deseados, que han de ser el fruto de una decisión pensada, valorada y voluntaria. La vida es un proyecto planificado y como consecuencia de ello se quiere a un hijo especial (Beck- Gernsheim, 2002). Por esta misma razón, se considera que un mayor número de hijos se corresponde con la concepción de traer hijos al mundo de forma irresponsable o debido a condicionamientos sociales de las mujeres que, se considera, ya no existen en nuestra sociedad. Se tienen hijos en un momento determinado del ciclo de la pareja. Hay siempre en estos ciclos una etapa de control consciente de la fertilidad. De ahí que la infertilidad involuntaria aparezca como más difícil de aceptar. Hay que poner más voluntad y decisión para superar los obstáculos de la naturaleza. En las entrevistas con nuestras informantes hemos podido constatarlo, observando también que tal decisión se toma habitualmente después de haber conseguido otros objetivos como la estabilidad laboral, la consolidación de la pareja, el divertirse juntos, el viajar, etc. Una mujer nos justificaba así su decisión de tener hijos:

“Mi compañero hacía tiempo que estaba establecido. Yo también consideraba que estaba en un punto que consideraba que era el momento: a nivel profesional me sentía más estable, estaba haciendo el trabajo que quería hacer, económicamente bien, tenía la sensación que había hecho cosas, había viajado, estudiado,... pues me dije: Ahora que estoy bien y he hecho muchas cosas, también tengo ganas de tener un hijo”.

Mientras que el periodo anterior lo describía así:

“Cuando era mas joven pensaba: ¿hijos? ¡Vaya historia!, ¡Ni pensarlo!. Mi compañero decía que si quería tener pero que teníamos que encontrar el momento. Y el momento nunca lo entrábamos. Teníamos muchas cosas que hacer. No quería tener un hijo porque toca, como hacen muchas parejas, sino porque tuviera ganas verdaderas de llevar un hijo al mundo. Que fuera una fase del proyecto en común con mi pareja, de poder ofrecer afectividad, el poder compartir, el ofrecer amor, etc. Es una manera de atravesar, de dejar huella en algún lugar. Es el reto que supone ser padre, o lo bonito!. También creo que es capaz de despertar unos recursos y unas habilidades ahora escondidas. Ahora pienso que si no puedo tener hijos habrá una parte de mí que no llegaré a descubrir, y esto me sabe mal, me apena. Pero creo que lo más importante es la sensación de querer transmitir cosas a una persona con la que sabes que podrías estar a gusto, y que sabes que ella te daría cosas, y que tú darías cosas a él. También ... el trascender en el espacio, en el tiempo. También por tradición ...”.

Obsérvese que el tener un hijo se planea como una etapa más en la vida, independiente de las otras. Obsérvese, también, como califica de “reto” el ser padre relacionándolo con la capacidad de poder ofrecer y compartir afecto y amor. Otra informante nos decía con relación a su decisión de tener hijos:

“Cuando nos casamos, ni Carlos ni yo teníamos trabajo fijo. Parece que primero te quieres establecer o al menos prepararte profesionalmente. Hoy ya le aseguro que lo haría totalmente distinto”

Y su marido sigue:

“Al principio creo que es importante conocerte, saber como convives, ver los problemas de la convivencia día a día, saber las manías, los gustos del unos y el otro. Hay que intentar que el respeto inicial se siga manteniendo, y que cada vez haya más. La decisión de tener un hijo es seria, muy seria. No es una decisión que puedas tomar así como así. Creo que antes hay que sentar unas bases, unas bases de respeto y convivencia para que después seas más capaz de educar al ser que crece. Supongo que esto fue lo que nos inclinó a demorarlo (la decisión del hijo)”.

Se podría decir que los hijos representan más un deseo de continuidad personal que un deber de reproducción social. A la vez que un hijo, en la mayoría de los casos, forma parte de un proyecto en común, el de la pareja. La posibilidad de no tener hijos ejerciendo la libertad individual es cada vez más aceptada por la sociedad. Este hecho, contribuye todavía más a extender la idea que los hijos han de ser deseados, que han de ser el resultado de una decisión responsable porque son una de las experiencias vitales más importantes que puede tener una persona. Son relaciones puras (Giddens, 1992), no relaciones basadas en convenciones sociales.

Las personas infértiles lo son en la medida en que no pueden tener hijos, en la medida en que no pueden conseguir lo que el resto de la población puede, si quiere. Se sienten muchas veces injustamente tratados por la naturaleza, y marginadas de la sociedad (Sandelowski, 1993), porque esta naturaleza no les permite llevar a cabo un deseo planificado en un momento determinado de su ciclo de vida.

EL DESEO Y LA VOLUNTAD

Este deseo se expresa de muchas maneras y se va reforzando a través de los obstáculos (Franklin, 1997) de la reproducción asistida. “Es algo por lo que luchar en la vida”; “es como una especie de ilusión pero que no sé de donde sale”; “es el deseo de compartir cariño”; estas frases son algunas de las que personas infértiles expresan cuando hablan de su deseo. No tiene una única explicación sino que el deseo surge por motivos diferentes, y con situaciones personales muy diversas. Pero si aparece de forma recurrente la idea que es un sentimiento o un deseo difícil de explicar que surge de lo más íntimo de la persona:

“(…) Supongo que es como todo en la vida, hay mucha gente que me ha dicho: ‘¿Para qué quieres tener hijos, si total, ya verás, luego te arrepientes...’, y gente que tiene hijos ¿eh? Bueno, pues quiero arrepentirme por mi misma, ¿no?, O sea, es como...yo que sé, yo si quiero cruzar un río y me caigo, pues quiero cruzarlo yo...no esperar a...no decir: ‘No, no lo cruzo, porque he visto caerse al anterior’, o sea, la experiencia la quieres vivir por ti mismo, entonces no te sirve de nada que te lo cuenten, o que lo veas, quieres...pasarla, aunque sea luego la cosa peor del mundo, ¿no?, Porque te puede pasar de todo, puede salirte una persona... un crío problemático, a ver, problemas los hay, ¿no?, Pero es que toda la vida, en realidad es un poco un problema, porque nos lo vamos creando nosotros también ¿no?, o sea, ya cuando te metes en una casa, pones una hipoteca, te casas, no sé qué, y te vas a convivir con una persona, siempre es un reto que tú vives...en tu propia carne...que no es allí...no sé, **es una cosa como más interior, que la sientes más, claro, sale de ti...no sé...**”

Entre las personas que acuden a la reproducción asistida existe una idea compartida que fluye y ésta es la posibilidad de tener un hijo propio. Realizar un deseo que ha llegado a adquirir una gran importancia puesto que el hecho de tener un hijo ya no sólo forma parte de una decisión responsable, sino que, en muchos casos, va rodeada de esfuerzo físico y emocional. Tener hijos es crear nuevas relaciones en las que se supone que el afecto y el cariño son parte fundamental pero, al mismo tiempo, se espera de esos hijos que sean una continuidad de la propia vida, como una etapa más que

completará la realización personal de los individuos y, también, se desea que los hijos tengan semejanzas a sus padres tanto físicas como de personalidad. De ahí, la importancia que adquiere para las personas infértiles la posibilidad de ser padres relacionados biológicamente con su descendencia. La separación de las categorías madre/padre social y madre/padre natural, por supuesto, no es nueva, ya que en nuestra sociedad hay muchos casos de adopción o bien de mujeres y hombres que ejercen como madres o padres de los hijos de su pareja. Lo que es nuevo es la categoría de padre/madre genético separada de los padres naturales y sociales. Para las personas que son usuarias de técnicas de reproducción estar conectado genéticamente y/o pasar por la experiencia de un embarazo y un parto les aproxima y ayuda a pensar en que están construyendo una nueva relación, que será más completa con el hijo que ha de llegar. Por esta razón, es fundamental destacar que, a partir de la introducción de las técnicas de reproducción asistida, aparece una nueva posibilidad: la del vínculo biológico que se convierte en uno de los pilares en los que se sustenta la demanda de este tipo de técnicas, que es, a su vez, la base de la idea de parentesco en nuestra sociedad..

Relacionado con la idea de tener un hijo propio está el discurso de la voluntad personal. “*Querer tener un hijo sale de ti*”, decía una mujer analizando su deseo. La autonomía de la volición es algo que es el atributo de una persona madura capaz de elegir entre diferentes opciones. La volición, sin embargo, puede ser atribuida a otros - una volición inducida por las mismas tecnologías de reproducción asistida para regular la capacidad reproductiva de las mujeres, un mandato cultural de ser madre, un impulso natural a reproducirse, un resultado de la misma oferta tecnologías de reproducción asistida en una sociedad de mercado. El carácter de estos discursos es la negación de una volición autónoma al considerar que la motivación se encuentra en otros diferentes dominios -cultura, tecnología, sociedad, natura. Como indican muchas parejas se empieza a buscar a los hijos cuando la familia pregunta, cuando los amigos de la misma edad empiezan a tenerlos, etc. El deseo de un hijo propio está relacionado con la idea de familia y con la idea de una continuidad.

En contraste con este discurso de causas externas que inducen a la voluntad a superar la propia infertilidad, hay otro discurso que se centra en las responsabilidades personales (atención al cuerpo, control de los protocolos clínicos, etc.). Las elecciones personales pueden causar resultados. En el caso de la infertilidad la elección personal de posponer la decisión de tener un hijo, puede ser considerado como un destino a la infertilidad. Los índices de fertilidad bajan con la edad y una persona puede ser consciente de su infertilidad demasiado tarde. Las técnicas de fecundación asistida aparecen en una era de control de la natalidad y de bajos índices de fertilidad. Como indicaba una mujer analizando la fertilidad de su pueblo a partir de su infertilidad involuntaria. Conoce muy pocas mujeres de las generaciones superiores que no tengan hijos. Sin embargo, ahora dicha situación parece más normal.

En un discurso la volición es el resultado de causas externas y en el otro la volición es la causa. Podemos encontrar la matriz de dichos discursos en la forma como se expresan los valores del parentesco. Como en el parentesco una persona es el resultado de relaciones de parentesco previas y es el centro de relaciones de parentesco que activa como agente. El ego de una genealogía es objeto de la acción de otros y también sujeto de la acción. La identidad es relacional, es decir, depende de la interacción social y es al mismo tiempo substantiva, es decir, se desarrolla desde dentro en la intimidad del yo.

Las parejas que usan las técnicas de reproducción asistida, dan sentido al proceso a través de su propia experiencia del parentesco. Es desde las ideas culturales del parentesco que comprenden las técnicas de reproducción asistida y dan sentido a los diferentes protocolos médicos a las que son sometidas. Confrontadas a los "hechos de la reproducción asistida", podríamos decir que convierten al parentesco en "auto-reflexivo". Entonces el parentesco deja de tener el aspecto de naturalidad que había tenido en la modernidad, es decir, algo que viene dado desde siempre, para convertirse en algo que tiene que construirse, porque tiene unas bases frágiles en la naturaleza que necesita ser asistida. Por otra parte, a través de las narrativas de nuestros informantes en

torno a su experiencia en la reproducción asistida se explicita claramente que la identidad no es solamente substantiva, sino relacional. La identidad entre padres e hijos no solamente se basa en sustancias bio-genéticas compartidas, sino en la interacción constante. La interacción que hace posible esta identidad se inicia ya ante los mismos gametos que visualizan la reproducción. Desde su propia cultura y experiencia del parentesco se apropian de alguna manera de los procesos de la reproducción asistida, les dan sentido e imaginan la identidad de su descendencia. La paradoja de las técnicas de reproducción asistida desde el punto de vista de sus usuarios podría formularse de la siguiente manera: las parejas y, en especial las mujeres, confrontadas a los hechos de la biología de la reproducción, explicitan el aspecto relacional del parentesco. El deseo y la voluntad de descendencia propia no solamente se reducen a un hecho biológico - aunque el foco de atención sean las dificultades que presenta la propia naturaleza -, sino que claramente se presenta como el inicio de una relación que ya desde los procesos del laboratorio se va individualizando hasta situarse en la genealogía de la familia.

3

LA FRAGILIDAD DE LOS HECHOS DE LA VIDA

La perspectiva estándar de las historias de concepción humana -los espermatozoides encuentran a un óvulo en el cuerpo de la mujer- cambia cuando las relacionamos con la concepción en las técnicas de reproducción asistida. Las incertidumbres sobre la fertilización -no siempre los espermatozoides encuentran al óvulo- son replicadas en las tecnologías de reproducción asistida -una fecundación exitosa in vitro no siempre significa un embrión que se desarrolla en el útero.

La perspectiva estándar de la concepción natural sigue la idea de que los espermatozoides encuentran un óvulo en el cuerpo de la mujer. Los espermatozoides se dejan en la cavidad vaginal, van al útero y en los trompas de Falopio encuentran un huevo maduro que baja del ovario para ser fertilizado. Cuando el óvulo fecundado empieza a subdividirse, se implanta en las paredes del útero y tiene lugar el embarazo. Una interesante cuestión es cómo la cultura da forma y sentido a las formas de ver los hechos biológicos de la reproducción: la idea antigua de la “semilla y la tierra” implicaba la descripción del útero femenino como la imagen invertida de los genitales masculinos (Laqueur, T. W., 1990); y la más reciente idea de los espermatozoides y los ovocitos se mezclaba en una perspectiva de un papel activo de los espermatozoides y un papel pasivo del óvulo. La relación más interaccionista en que ambos gametos tienen su parte (una interacción entre el espermatozoide y el ovocito) implica la visión actual de sujetos autónomos, iguales y responsables que se unen para tener descendencia. Sin embargo, las técnicas de reproducción asistida explicitan claramente las diferencias entre géneros. Todas las mujeres indican que el peso del tratamiento y la disciplina que ello

implica recaer sobre ellas. Los hombres comparten el problema, pero las mujeres son “las que lo pasan mal en el tratamiento”. Ello sucede, aunque la causa de infertilidad sea masculina. Los gametos son transferidos a la mujer, ella es la que va a gestar el embrión y es el objeto central de la observación clínica. Por otra parte, el deseo de los hijos se sitúa básicamente en la mujer, el hombre simplemente coopera, ayuda a su pareja en los momentos difíciles o actúa en nombre de la mujer cuando se trata de cuestiones relacionadas con la reproducción.

La perspectiva estándar se convierte en más compleja en la medida en que la mirada clínica necesita conocer las lagunas que hacen difícil la concepción o la procreación. Las parejas que siguen un tratamiento de infertilidad necesitan conocer más sobre el proceso que el conocimiento que ofrece la simple perspectiva estándar. Necesitan conocer como funcionan los ovarios, como se produce el esperma, como funcionan las hormonas, los elementos que hacen posible la fusión del esperma y el ovocito, el control endocrino de la procreación, la composición genética del embrión, etc. La mirada científica divide la secuencia en estadios cada vez más pequeños o bien el proceso es analizado y fragmentado en sus diferentes elementos. La recuperación de ovocitos, el análisis del semen, la inseminación, el cultivo del embrión, los primeros estadios del desarrollo, la transferencia embrionaria, la implantación en el útero, todos estos elementos forman parte de una descripción estándar de una fecundación *in vitro*.

La descripción de la fecundación *in vitro* podría ser también simple: los óvulos se sacan del cuerpo de la mujer, son fecundados *in vitro* en el laboratorio con un espermatozoide masculino, y se retorna al vientre materno para que siga su curso natural. Esta forma de ver la historia es análoga a la perspectiva estándar de la concepción. *In vitro* es equivalente a *in vivo*. La tecnología ayuda a la naturaleza. Sin embargo, estas perspectivas no se sostienen si la simplicidad de la tecnología se confronta con la complejidad del desarrollo en el cuerpo. Tampoco si el análisis clínico trata de ver las causas del fracaso y los obstáculos para llevar a cabo una concepción. La fragilidad de la naturaleza, la dificultad de la concepción y la confianza en la “suerte” ante la incertidumbre de

los resultados aparecen claramente en las narraciones de las pacientes que siguen un tratamiento de reproducción asistida.

Desde el punto de vista de las pacientes las narraciones de la experiencia con las técnicas de reproducción asistida son una historia que se inicia cuando se empieza a ser consciente de la infertilidad, es decir, cuando se empieza la “búsqueda” del hijo y la pareja se encuentra en una “carrera de obstáculos” que convierten el deseo del hijo en una “larga búsqueda”. Es una perspectiva que confronta el deseo -tener un hijo propio- con una experiencia en el cuerpo de obstáculos para conseguirlo. Es una confrontación que se plantea muchas veces como una “lucha”, donde una “no tira la toalla”, porque “es muy luchadora”. Incluso la lucha es lo que ha dado sentido a toda la vida de una persona. Una mujer, hablando de sus dificultades en la reproducción asistida, recordaba lo que le decía su madre: “Tú, para conseguir una cosa, has de luchar”. Esta idea de lucha aparece en las narraciones de la reproducción asistida porque hay que saber responder a las demandas físicas y emocionales de los tratamientos. Dado que el deseo de un hijo es confrontado a los obstáculos físicos del cuerpo, las demandas de los tratamientos son tanto físicas como psíquicas y no hay una clara delimitación entre ambos dominios. En el proceso del tratamiento sobre los aspectos físicos de la reproducción, las parejas llevan a cabo el trabajo simbólico de la constitución del vínculo de parentesco. Mientras el aspecto físico de la reproducción es asistido clínicamente, el trabajo simbólico de la filiación se hace en solitario y afecta a toda la persona. Desde el punto de vista de la experiencia de los tratamientos de reproducción asistida, no hay una clara delimitación entre el dominio físico y el emocional. Como decía una mujer refiriéndose a su experiencia del tratamiento, “a parte de tu cuerpo, hay sentimientos, hay muchas cosas”. Es una cuestión de identidad, donde se involucra toda la persona. Ello se expresa muy claramente cuando muchas mujeres dicen que entran en un tratamiento con muchos “nervios”. Utilizan una categoría cultural (“los nervios”) que hace referencia al mismo tiempo a aspectos físicos y psíquicos de la persona, sobre todo cuando se confronta ante un conjunto de obstáculos y tiene problemas en controlarlos.

¿Por qué las mujeres hacen referencia a los “nervios” cuando hablan de los tratamientos? Las técnicas de reproducción asistida tratan de superar los obstáculos físicos. De esta manera –y este es el aspecto más importante- tratan de crear un vínculo de parentesco: ser madre y tener un hijo propio. La naturaleza que simboliza el vínculo es frágil, el cuerpo no responde, es un obstáculo para el deseo de filiación. La paciente tiene que trabajar simbólicamente esta fragilidad al mismo tiempo que se sigue el tratamiento. Las técnicas ayudan a la naturaleza, pero al mismo tiempo explicitan la fragilidad de la propia naturaleza: la dificultad de llegar a constituir el vínculo de filiación. Si las relaciones de parentesco son después de la naturaleza (Strathern, 1992), en los tratamientos de infertilidad se explicita claramente la fragilidad de la naturaleza.

Las técnicas de reproducción asistida son una “elección”, pero se convierten en una necesidad individual. “Absorben” la vida individual y se convierte en una forma de vida, “te acaba envolviendo”. “Cuesta mucho dejarlo” cuando una “está metida dentro” y “hay que llegar hasta el final”. Se entra en un proceso que, como decía una mujer, “ya de entrada es un poco traumático, ¿no?”. Una de nuestras informantes comparaba los tratamientos de infertilidad con un tren en marcha en el que dudas en subirte pero en el que, después, te resulta ya muy difícil bajarte:

“El primer in vitro me lo pensé mucho, que si sí, que si no. Entonces no lo tenía nada claro. Pero ahora... es como si estuviera en el tren en marcha que ya te he mencionado, bajar cuesta mucho más. También porque ves que hay gente que se queda embarazada, que a veces sale, sale bien. Lo que pasa es que se tiene que poner un límite, sino no te bajas nunca. A veces las cosas que no consigues son las más deseadas y esta es una. También idealizas... Pero llega un punto que has de pasar página, pero es difícil, muy difícil. Yo me planteaba... Bueno, ya he hecho dos intentos (FIV) en (...), ahora probaremos otro con el nuevo medicamento, si no sale también pienso que podríamos ir a la privada... Pero al final te preguntas ¿Hasta cuando? Hay que saber parar. La primera vez que lo decidí (el tratamiento FIV) no hubiera pensado nunca lo que ahora estoy haciendo y pensando”.

Toda la vida parece centrarse en torno al tratamiento. “Sólo vives para esto, sólo vives para esto, y esto es muy duro”, nos decía una mujer haciendo referencia a la disciplina que suponen los horarios de los tratamientos hormonales. Las demandas físicas del tratamiento son “toda una serie de cosas que... te agobian, y que te irritan, y que te producen ansiedad y angustia, ¿no?”, Se plantea otra mujer. Es un proceso que absorbe todo el sentido de la vida de una mujer, que no deja tiempo para una misma o para otras relaciones. Una se va “aislando” durante este proceso para concentrarse en el tratamiento. Todas las demandas físicas del tratamiento se convierten en un hábito en la vida cotidiana de la mujer. Un hábito de horarios de clínicas, de ritmo de inyecciones y de análisis que se compagina con la vida cotidiana. Sin embargo, se supone que este tipo de actividad va a desaparecer un día porque se ha conseguido el objetivo del embarazo. El problema es precisamente que el hábito se convierta en una forma de vida. Como decía una informante el sentido de estos hábitos es que dejen de serlo:

“Empieza a ser un hábito, ¿eh?, Que tampoco es muy... porque si acabas acostumbrando a ir al médico... la gracia tiene en que te acostumbras, pero luego dejes de ir, ¿no?, Porque la cosa haya salido bien y ya no tengas que ir más”.

Si este tiempo dedicado a la reproducción se confronta con el tiempo dedicado al trabajo, desaparece cualquier posibilidad de otro tiempo para la mujer, como si el trabajo y la reproducción fueran los dos elementos que definen socialmente la identidad de la mujer. Confrontada ante esta identificación, una mujer no puede más que rebelarse: “claro, si todo lo ponemos en torno a esto (el tratamiento), y encima la otra mitad del tiempo tenemos que trabajar... no, no, no”.

El concepto moderno de familia se opone en cierta manera al de trabajo, reproduciendo así la dicotomía entre privado y público. Familia hace referencia a un determinado tipo de relaciones que implican afecto y cooperación en oposición a la competición, se trata de una relación duradera en oposición a una relación

temporal y contractual, es primordial más que contingente a un determinado rol social, está determinado por los sentimientos más que por la ley, aparece, en definitiva, “natural”, más que “contractual” (Yanagisako y Delaney 1995). Dado que los tratamientos de infertilidad asisten a la formación de una familia, a la formación del vínculo de filiación, no es extraña la dificultad de compaginar trabajo con el tratamiento de reproducción asistida. Esta dificultad tiene un aspecto pragmático: las demandas físicas del tratamiento implican la organización de unos horarios de asistencia a la clínica, el ritmo de las inyecciones y los spray, los análisis clínicos, los scanner, etc., que tienen que negociarse con los horarios laborales. Tienen también la dificultad de combinar dos mundos (el trabajo y la reproducción) que simbólicamente se sitúan en esferas de relación diferentes. Téngase en cuenta que si bien hay en nuestra sociedad una tensión entre trabajo y reproducción, ésta normalmente aparece después de tener a un hijo. Es entonces cuando las mujeres o las parejas tienen que organizar sus horarios compatibles con los cuidados del recién nacido. En los tratamientos esta necesidad de combinar trabajo con las demandas de la reproducción aparece durante el proceso de tratar de “conseguir un embarazo”. Dado, por otra parte, que la consecución de este objetivo es incierto, no se puede optar por uno o por otro. Se tienen que combinar las demandas del tratamiento con las demandas del trabajo. Durante el proceso se establece una relación entre trabajo y tratamiento en la vida cotidiana de las mujeres. Si éste fracasa, el trabajo puede convertirse en un refugio. Es una forma de afirmar la identidad profesional, la propia carrera de la mujer frente a su intento fallido de reproducción. A la hora de responder a las demandas psíquicas del fracaso, el trabajo se convierte en un recurso para salir de una misma y abandonar el aislamiento que supone el tratamiento de la reproducción asistida. Así nos lo expresaba una mujer que veía que se había ido encerrando en sí misma durante el tratamiento:

“Pero, tengo que decir que lo que me ha salvado ha sido el trabajo. Me ha salvado el trabajo porque me ha hecho pensar en otras cosas, y no es que te olvides, porque esto no lo olvidas, pero lo vas dejando un poco atrás y dices: ‘Mira, hay problemas más graves, que,

gracias a Dios, no te ocurren'; es un poco... te justificas a ti misma con este pensamiento".

El tratamiento "absorbe", produce "nervios", "psicológicamente cansa muchísimo", "te desgasta" son expresiones que explicitan la tensión entre el deseo de filiación y los obstáculos físicos, así como la necesidad de elaborar una delicada relación entre la fragilidad de la propia naturaleza y la voluntad de ir imaginando un vínculo de filiación. Precisamente después de la transferencia embrionaria, cuando más cerca está el cuerpo de crear un vínculo, es cuando los "nervios" están más a "flor de piel". Este era el recuerdo de una mujer con relación a la experiencia de su primera transferencia embrionaria:

"A ver, no sé, se lleva con nervios, ¿vale?, Porque estás nerviosa, pero al mismo tiempo no quieres estar nerviosa, porque te aconsejan que no estés nerviosa, ¿no? [Rie]. Entonces intentas calmarte, y intentas ser todo lo positivo del mundo, ¿eh?, O sea, yo... de verdad que he sido todo lo positiva que se puede ser... además estaba convencida de que esta vez me había quedado, pero... el chasco que te llevas cuando te viene la regla es mucho mayor, que cuando te han hecho la inseminación... no sé, es mucho mayor... (...) Claro, porque, cuando se introducen los óvulos... están fecundados, entonces, digamos que no es como antes, que te dicen... bueno, a ver, en la inseminación te introducen el semen, pero puede fecundarse o no... Pero ahí no, ahí ya está fecundado, por lo tanto... no sé, ya lo sé que la vida todavía no está creada, pero digamos que la esperanza es mucho mayor, ¿no?, O... la esperanza de... de que la cosa vaya bien, es mucho mayor... entonces la desilusión, yo creo que va un poco en proporción, también es mucho mayor, cuando te viene la regla y... te encuentras que no estás embarazada".

Como decía el marido de una mujer que había seguido el ciclo de FIV sin éxito:

"El deseo del hijo aumenta (en el tratamiento FIV) porque lo rozas constantemente. Porque piensas continuamente en él. Estas muy pendiente de las pruebas, los funículos, si crecen, Si, aumenta el

deseo de tener un hijo y esto es lo que hace el tratamiento muy difícil".

La delicada relación entre la fragilidad del cuerpo y la imaginación de la descendencia es la que causa precisamente una contradicción constante entre el deseo y las posibilidades reales. Esta contradicción es vivida a través de un sutil control de los sentimientos. Aparecen los nervios, pero se tienen que controlar; cuanto mayor es la esperanza, tanto mayor puede ser la desilusión. La filiación no puede ser imaginada más que después de la certeza de los resultados positivos del tratamiento. Como nos decía una mujer refiriéndose a la situación de espera después de la FIV: "¿Cómo me voy a imaginar que estoy embarazada? No me lo puedo permitir". Como decimos en antropología social, el parentesco en nuestra cultura es siempre después de la naturaleza. Por tanto difícilmente puede ser construido durante el proceso incierto de la reproducción biológica. La incertidumbre entre la naturaleza que tan bien explicitan los tratamientos de reproducción asistida, pone límites a la imaginación de la filiación como un hecho social.

Desde la perspectiva de los pacientes, las técnicas de reproducción asistida son una esperanza. Sin embargo, al enunciar un principio de esperanza, son una constante fuente de control de los sentimientos y del deseo de descendencia. Hay esperanza, pero hay que saber manejar esta esperanza. De lo contrario, se entra en un proceso de depresión y euforia cíclicos. Como indicaba un hombre cuya pareja había intentado varios ciclos de fecundación asistida, cada ciclo es como "una montaña rusa", haciendo referencia al proceso de creación de expectativas que se sigue al haber llegado a una fase del ciclo más adelantada que en la anterior tentativa, seguido de una desolación profunda en caso de fracaso, que se sigue de una nueva determinación por "volver a empezar". Se trata de un proceso en que las mujeres aprenden en su propio cuerpo a controlar la esperanza de filiación: cuanto más euforia, mayor es la decepción, es decir, cuanto más imagina la filiación, mayor es la constatación de la incapacidad de su cuerpo en establecer vínculos de filiación. De ahí la idea de que "no sirves" como mujer para la reproducción y la necesidad también de pensar "positivamente" para no caer en el desaliento. Como nos decía una mujer muchas

veces le asaltaban los pensamientos “de que encima igual ya no funcionas: “Fíjate, que no sirvo...”. “No sirvo” está presente, ¿eh?, Quiero decir que, sí, sí, aunque sabes que bueno, es algo fisiológico”. La reproducción aparece como una cuestión de identidad y lo “fisiológico” es una condición para producir la relación de identidad.

Dado que la reproducción es una cuestión relacionada con la identidad, las mujeres muestran una necesidad de proteger sus fronteras personales ante la infertilidad y sus tratamientos. Ello se muestra ante la elección de las personas a quienes les explican situación. Como siempre hay el temor a no ser comprendida, la elección tiene que ser muy precisa y círculo de personas que conocen su infertilidad es muy restringido. En principio, se evita compartir la experiencia. Como decía una informante:

“Si puedo evitar hablar del tema, lo evito, (...) no lo hemos dicho mucho (el no poder tener hijos), la verdad, porque es un tema que solo puedes hablar con gente que haya pasado por un proceso similar. Mi madre está muy enferma y sabe algo. Sus padres (del marido) no saben nada porque es muy doloroso. Y los amigos... la verdad es que solo lo dije a una pareja y buf! ..., mejor no haberlo dicho. Incluso la gente con nivel te dice; pero mira, piénsatelo, porque tal, porque cual, porque te puede pasar... Te agobian”.

Otra de nuestras informantes también evitaba decirlo:

“Es una cosa que tampoco te gusta explicarlo. A mí personalmente porque no me gusta, pienso que lo mío es sólo mío. También porque después, si lo saben, te preguntan y preguntan, y si la cosa no va bien, lo que hacen es sólo cargarte más”.

La reproducción está relacionada con la intimidad. En nuestra sociedad el parentesco es del dominio de lo privado. Como dice nuestra informante, “lo mío es sólo mío”. Por otra parte, la reproducción es un elemento importante en la definición de la identidad personal. La identidad siempre tiene un aspecto relacional. Es reconocida por los otros y en el caso del parentesco es el resultado de una relación (los padres hacen a los hijos y los hijos

hacen a los padres). La intimidad protege, en cierta manera, una identidad que se manifiesta incierta.

Dado el aspecto privado de la reproducción es mucho más complejo decirlo en el trabajo que en el círculo de los parientes y amigos. Si se hace, es porque no se pueden ocultar las horas que hay que ausentarse del trabajo para seguir el tratamiento en la clínica. La comunicación con los otros siempre tiene el riesgo de que una excesiva atención por parte de quienes conocen la situación aumente la tensión con que muchas mujeres viven los resultados inciertos del tratamiento. Hay, por otra parte, una ambigüedad ante la posibilidad de compartir la experiencia con otras mujeres o parejas que también siguen algún tipo de tratamiento de reproducción asistida. El sentimiento de soledad ante la infertilidad empieza a ser compartido, cuando se inician los tratamientos. La comunicación con otras mujeres infértiles sirve para superar las demandas tanto físicas como psíquicas de los tratamientos. Por ello, una asociación de ayuda a la fertilidad tiene un sentido básicamente de auto-ayuda. El trabajo voluntario en la asociación es evidente que tiene el sentido positivo de compartir experiencias y de ayudar a las personas que se inician en el tratamiento. Sin embargo, tiene también un aspecto negativo, en la medida en que se forma un grupo aparte, una comunidad con los propios códigos de comunicación y las experiencias traumáticas compartidas. La dificultad que tienen las mujeres en establecer un vínculo de filiación social a partir del vínculo biológico de la reproducción, se manifiesta en el ámbito asociativo con la dificultad de articular en el ámbito público una serie de demandas sociales como grupo que reivindica un mayor reconocimiento social y un mayor apoyo de las instituciones públicas. Si se reduce a un grupo de autoayuda tiene las limitaciones de compartir el problema en el ámbito psicológico con otros que tienen la misma experiencia y la dificultad de convertir la infertilidad en un hecho social. Como decía una de nuestras informantes ante la posibilidad de las asociaciones en torno a la infertilidad: "Sí, pero no como un grupo de autoayuda, sino como un grupo de lucha". El problema radica en que la filiación en nuestra sociedad ha perdido esta cualidad de hecho social, para reducirse a un hecho dentro de la familia. De ahí que el primer recurso ante las dificultades de la reproducción

biológica y las demandas de los tratamientos de infertilidad sea de tipo psicológico.

Durante el proceso de los tratamientos de infertilidad las mujeres tienen que aprender a cotejar intensidad emocional de la esperanza en el éxito del tratamiento con la fuerza de la aflicción ante la posibilidad del fracaso. Como ya hemos visto, las incertidumbres ante las posibilidades de las técnicas de reproducción asistida manifiestan una fragilidad en los hechos de la procreación que son la base sobre la que se constituyen las relaciones sociales de parentesco. Las técnicas de reproducción asistida enuncian que la filiación es posible, aunque no segura. Esta fragilidad es vivida por las mujeres que siguen un tratamiento de reproducción asistida en términos de una sutil administración de los límites de la esperanza. No se puede perder la esperanza en la posibilidad de la filiación, pero no se puede imaginar esta posibilidad como real. Por ello, a las mujeres les cuesta tanto mirar a una mujer embarazada, o lo contrario, fijan su atención de tal manera que ven mujeres embarazadas por todas partes, lo cual les recuerda la situación de espera en la que se encuentran. Muchas representaciones públicas de los medios de comunicación, sobre todo las revistas ilustradas o los seriales de la televisión, recuerdan los valores relacionados con la familia y los hijos. Ello las hace sentirse profundamente aisladas, sin poder participar en el “sueño” de los valores familiares. “Incluso en las salas de espera de las clínicas de infertilidad te encuentras con revistas ilustradas con los embarazos de mujeres famosas”, nos decía una mujer, expresando la presencia en todas partes de unos valores familiares que le recuerdan constantemente su condición. Tampoco es fácil mantener una relación, cuando una amiga se ha quedado embarazada. Así relataba su experiencia una mujer que iba a empezar el segundo ciclo de una fecundación *in vitro*:

“Yo ahora veo embarazadas por todas partes. Si estoy (...) parece horrible pero es así. Pero es que claro, cuando te dicen: “Ay... sabes, estoy embarazada...”, no te alegras, eso primero, yo por lo menos no me alegro, siento mucho decirlo, puedo parecer una persona mala, pero no me alegro, ¿no?, Tampoco me alegro de que alguien lo pierda, ¿eh?, O sea... pero que vamos, que en ese momento no saltas de alegría

y vas y dices: “¡Hombre! ¿Qué tal? Pues muy bien, ¿eh? ¡Es estupendo!” Yo no me alegro en absoluto de (...), y en concreto he tenido una amiga, que cuando empecé a ponerme en tratamiento, ella se quedó embarazada, y cuando me hice la primera inseminación, se quedó embarazada, o sea, para haberle matado... De hecho, ella, fue... le costó mucho decirme que se había quedado embarazada del segundo niño, pero bueno, le costó un montón... porque sabía que iba a reaccionar mal... reaccioné mal, ¿eh?, Reaccioné fatal. No reaccioné mal de que ella estuviera embarazada, es que estuve llorando casi dos días, porque... porque no creía que era... fuera justo, que ella estuviera y yo no, o sea no por... culpa de ella [ríe], naturalmente... pobre mujer, ¿no? Y yo a los críos los quiero mucho, pero... reconozco que también soy más frías, ¿eh?, Ahora con los niños que antes, no sé, no me...”

Durante el proceso de un tratamiento de reproducción asistida las mujeres asimilan el control de sus sentimientos relacionados con la reproducción y sus aspiraciones relacionadas con la filiación. En los tratamientos tienen que saber dominar sus emociones relacionadas con su experiencia de la reproducción: que no sean excesivas las esperanzas provocadas por los éxitos de una fase del tratamiento ni que el deseo de un hijo se convierta en una obsesión. El aprendizaje de este delicado balance entre esperanza y realidad se tiene que hacer durante el proceso de los diferentes ciclos en que están divididas las técnicas de reproducción asistida. Un fracaso anterior permite estar mejor preparada para el siguiente ciclo. Ya se conocen mejor los propios sentimientos, los nervios, el inconsciente, los temores constantes, las reacciones del propio cuerpo, etc. A partir de este aprendizaje parece que se puede mirar más desde fuera. Las mujeres adoptan la mirada clínica de los tratamientos. Se fijan en la biología de la reproducción y no dirigen su atención a los vínculos de filiación. Así los expresaba la misma mujer que le costaba mirar a las embarazadas y mantener la relación con una amiga que acababa de ser madre:

“Entonces, me he dado cuenta que... que hay que intentar mantenerlo ahí, ¿no?, Como una cosa que estás haciendo, pero sin que llegue a ser una obsesión... porque, incluso creo que... que no es bueno para... para el (...) o tratamiento en ese momento, es mejor verlo desde... un poco

desde fuera... que te lo están haciendo a ti, pero verlo desde fuera”.

La distancia, el hecho de “verlo desde fuera como una cosa que haces”, es el tipo de mirada clínica a la que tienen que adaptarse las pacientes para responder a las demandas emocionales de las técnicas de reproducción asistida y vigilar que su deseo de tener un hijo no se transforme en obsesión. Ello comporta un control constante sobre sus sentimientos y una actitud decidida en seguir los protocolos clínicos. Una mujer tiene que ir dando sentido constantemente a los tratamientos que va siguiendo. Para ello necesita una actitud activa que no se deja dominar pasivamente por las demandas físicas y emocionales de los tratamientos. Tiene que comprender la relación entre el protocolo clínico y su caso particular. Tiene que saber pensar positivamente y dirigir su mirada hacia delante. Como nos decía una de nuestras informantes “(...) para empezar un tratamiento así tienes que ir muy en tu sitio psicológicamente, tienes que ir en positivo”.

La perspectiva de las narraciones de las técnicas de reproducción asistida que dan sentido a la experiencia de las mujeres es, como hemos visto, la de un sujeto activo que quiere algo y encuentra obstáculos constantes en la naturaleza y que trata de superarlos a través de la tecnología. Es una carrera de obstáculos contra el tiempo que se va superando lentamente a través de diferentes ciclos temporales: un pasado, cuando se descubre la infertilidad, dominado por el sentimiento de marginación y soledad, un presente de disciplina del cuerpo y de control de los deseos y sentimientos y un futuro incierto donde hay que saber poner unos límites. El resultado es el amor de una hija muy deseada o la desesperanza. El consuelo es que al final se ha hecho todo lo posible. Durante este transcurso hay una rica experiencia donde se conoce mejor al cuerpo, sus límites y los límites de la ciencia. “El proceso te hace fuerte”, dice una mujer y la “pareja adquiere madurez”. Si el marido comparte el problema y participa en él, la pareja sale reforzada. De la misma manera que la filiación es el resultado de un proyecto común de una pareja, el proceso de búsqueda de la filiación a través de los tratamientos, si envuelve a la pareja, refuerza sus lazos. Aunque los tratamientos se centran en la mujer, las mujeres aprecian el compromiso emocional de sus

maridos ante las demandas de los tratamientos. Comparten “tiempos difíciles” y encuentran en el otro un buen contrapunto en el difícil balance emocional del manejo de la esperanza de la filiación que todo tratamiento envuelve. Como nos decía una mujer con relación al balance que hay que encontrar entre la relación de pareja y el deseo de filiación:

“Voy a buscar... sí, lo positivo, de los dos... yo creo que los dos son muy importantes... yo trato de buscar en él lo positivo... y cuando yo me pongo así, él: ‘Venga va, que... tal’, ¿no?, Y entonces intenta él... intenta buscar lo positivo, de mí, ¿no? Decir: ‘Pues bueno, piensa, que si no esto, pues lo otro, ¿no?’. Y claro, esto es un trabajo de dos, también reconozco que yo en ese sentido tengo mucha suerte... pienso ¿eh?, Que los dos lo tenemos muy asumido, no sé... (...) Intentamos hacer cosas que bueno, que nos, que nos vayan bien a los dos, ¿no? Pero que...”.

Las personas que siguen el tratamiento han reflexionado sobre sus propios sentimientos, sobre sus relaciones de pareja, sobre su deseo de tener hijos y sobre lo que significa ser padres. Si lo consiguen es evidente que es un hijo muy deseado. Han invertido tiempo y esfuerzos de todo tipo en el proceso. Esta calidad del deseo se afirma muchas veces. Contrastan la facilidad de tener hijos de las mujeres fértiles con su esfuerzo en el proceso de reproducción asistida. La calidad de la relación de filiación es fruto de la asistencia a la reproducción biológica. La asistencia a los vínculos biológicos proporciona un valor añadido a los vínculos sociales de la filiación. Si se consigue un hijo, las incertidumbres biológicas que acompañan al proceso se convierten en certezas y las dificultades del proceso tienen su compensación. En este contexto de la narración, la idea de que la lucha da sentido a la vida, como hemos visto anteriormente, aparece muchas veces. El discurso tiene el sentido épico de una mujer activa que supera obstáculos y que es muy luchadora. Esta lucha en que una “no tira la toalla” al primer contratiempo da sentido a un final que si no se ha conseguido el objetivo, al menos se tiene la tranquilidad de “haber llegado hasta el final”. Si no se consigue el hijo, la incertidumbre de la técnica de reproducción asistida contrasta con la certeza de la adopción. En uno el hijo es incierto y la relación se construye imaginativamente

después de superar la incertidumbre. De ahí la importancia del embarazo como icono de esta relación, enfatizando el aspecto biológico y relacional de la gestación. Ya se puede imaginar la filiación con la certeza de la relación biológica. Toda noticia sobre un nuevo embarazo era recibida en las reuniones de la asociación con grandes muestras de alegría. En la adopción, que es segura, aunque burocrática, el niño ya existe, pero hay que construir la relación social. Se enfatiza, pues, el aspecto afectivo del parentesco y el aspecto relacional de la identidad. Con la adopción, aunque el “cordón umbilical” no exista, se puede crear. Así nos lo confirmaba una de nuestras interlocutoras: “A mí lo genético... no me importa mucho. Lo más importante es el ser madre, y lo eres porque es tuyo, porque lo quieres, porque tú eres la que lo crías”. Paradójicamente, aunque el objetivo de los tratamientos de infertilidad es la reproducción biológica, muchas historias de la reproducción asistida acaban afirmando el papel social de la relación de filiación. “Un hijo no se tiene, se hace”, afirmaba una pareja que estaba iniciando un ciclo de FIV. El tratamiento incide sobre el aspecto biológico de la reproducción, pero las parejas confrontadas ante su propia naturaleza acaban afirmando el aspecto social de la filiación. De ahí que no sean incompatibles los tratamientos de infertilidad con la alternativa de la adopción. Después de la naturaleza, el parentesco es una relación social. Lo importante para estas parejas es poder establecer este vínculo de filiación.

4

CONOCIMIENTO, INCERTIDUMBRE Y SENTIDO

Como hemos visto la incertidumbre forma parte de las narrativas de la reproducción asistida. Hay claramente una contradicción entre el conocimiento que tienen los pacientes de las técnicas de reproducción asistida de los hechos biológicos de la procreación y la incertidumbre sobre los resultados de estas técnicas en su propio caso. Podría formularse de la siguiente manera: cuanto mayor es el conocimiento experimental que tienen los pacientes sobre los hechos biológicos de su reproducción, tanto mayor es la incertidumbre en torno a su reproducción. Esta incertidumbre ante las posibilidades de las técnicas de reproducción asistida es, sin duda, un hecho estadístico¹, que las usuarias conocen muy bien, pero también se basa en la forma como adquieren los conocimientos científicos sobre la reproducción, la evaluación que hacen del riesgo con relación a las técnicas de reproducción asistida, el uso de las metáforas relacionadas con el juego con relación a las probabilidades de éxito de un tratamiento, así como la forma como se establece el vínculo entre los hechos biológicos de la reproducción y la relación social de la filiación como constituyentes de una relación de parentesco.

Nowotny, Scott y Gibbon (2001) en un reciente libro sobre la relación entre ciencia y sociedad señalan que la generación de incertidumbres es una de las características tanto de la forma en que hoy en día se producen los conocimientos científicos, como de la forma de funcionar de las sociedades actuales. La generación de incertidumbres es inherente tanto a la investigación científica,

¹ Sobre los datos estadísticos referentes a la reproducción asistida en España, cfr. López de Lera (2001).

como a la vida contemporánea basada en la valoración máxima de la novedad. Las incertidumbres abundan en los procesos de investigación y éstas se trasladan constantemente a la sociedad. Si bien los descubrimientos científicos abren nuevas posibilidades a nuevas demandas y deseos, al mismo tiempo producen nuevos dilemas y nuevas incertidumbres sociales. Normalmente ello se ha trasladado en la búsqueda constante de formas de evaluar los nuevos riesgos que produce el conocimiento científico y en la creación de comités de bio-ética² que proporcionen normas claras de actuación en el terreno de las incertidumbres de un conocimiento científico completamente incrustado en la sociedad. Se trata de una constante generación de novedades, incertidumbres y normas para la acción que han dejado de producir la certeza que se esperaba de la ciencia y la estabilidad normativa que se aguardaba de la sociedad.

Veamos cómo se expresan estas incertidumbres y dilemas en los contextos de las Nuevas Tecnologías de Reproducción. Las metáforas relacionadas con el juego³, como “suerte” o “lotería” son las que con más frecuencia aparecen, cuando una paciente se refiere a una etapa en el ciclo de reproducción asistida. La palabra “suerte” o expresiones como “cruzar los dedos” aparecen después de la inseminación artificial, después de la punción folicular, después de la fecundación *in vitro* y principalmente después de la transferencia embrionaria. Como nos decía una mujer con un claro conocimiento de los protocolos médicos. “*Toca como toca... depende de la casualidad, depende de millones de cosas*”. Ante el conocimiento estadístico sólo queda volver a probar, si ha habido un fracaso. Aparentemente se sigue el principio científico de la experimentación basado en la “prueba y el error” y sitúa al mismo nivel el conocimiento experto y el conocimiento de los pacientes. La verdad para ser científica siempre tiene que ser falsificada. Se formula en términos probabilísticos. Es una verdad estadística. De esta manera el progreso científico en la procreación es trasladado a

² Sobre la bio-ética en relación a la antropología cfr. Kleinman (1995). Sobre los cambios en el debate público de bio-ética, cf. Evans (2002).

³ Sobre el uso de las metáforas del juego en otros contextos relacionados con la biomedicina cfr. Finkler (2001).

nuevas incertidumbres, nuevos riesgos y nuevas decisiones que se tienen que tomar, por ejemplo, las pruebas genéticas en el embrión significan nuevas decisiones a tomar -aborto voluntario, riesgos que tiene que tomarse, etc. (Rapp, 1999). El conocimiento científico no es completo y ello se traslada en incertidumbre en torno a la reproducción. Cada solución conduce a nuevas posibilidades y si la prueba fracasa, es posible probar otro camino en esta secuencia no-lineal de pruebas y errores. Se trata, sin duda, de una nueva forma de experimentar la falsabilidad popperiana de la ciencia. Siempre es posible hacer otra prueba. En el futuro se podrán hacer otras cosas, etc. Este conocimiento se confronta con la experiencia. De ahí que la conclusión, después de un fracaso, sea la de volver a probar, como nos decía una mujer después del fracaso de una inseminación, *“vamos a volver a probar a ver qué, ¿no?”*. Ante las probabilidades que ofrece el conocimiento clínico, se tiene que volver a intentarlo. Cada ciclo de tratamiento es diferente y, por tanto, hay otra probabilidad. Así lo expresaba que volvía a intentar otro ciclo de fecundación *in vitro*: *“El médico no te dice que no sea imposible, pero te está diciendo, que con el tratamiento que estás siguiendo, tú lo vas a conseguir! Es diferente que te dijera: “Mire, es que si probamos esto y esto no sale, a ver, o sea, las probabilidades de que usted se quede son nulas, o son de un cero coma cinco por ciento, pues tú dices: “Oye pues mira, déjalo, y vamos a otra cosa, ¿no? Pero claro, si te están diciendo que no, que, a ver, si no es hoy, será mañana, sino, será pasado... pues... tú lo intentas, ¿no?”*. Como no se trata de una certidumbre absoluta, se convierte en una cuestión de elección personal ante la incertidumbre de los resultados. De esta manera los ciclos biológicos de los tratamientos de reproducción asistida, significan para la mujer una *“vuelta a empezar”* en una especie de carrera de obstáculos que hay que ir superando⁴.

Esta situación se refleja en las historias de las personas que han seguido un tratamiento de reproducción asistida, en ellas se mezclan dos tipos de conocimiento: un conocimiento muy preciso de las partes del cuerpo relacionadas con la concepción y una

⁴ Sobre la metáfora de la carrera de obstáculos en los contextos de la FIV, cf. Franklin (1997).

incertidumbre sobre como conseguir la procreación. Un aumento creciente de información sobre el proceso de procreación está relacionado directamente con una mayor incertidumbre sobre la procreación. Si conocemos muchas cosas, ello significa que muchas de ellas pueden ser erradas. El análisis clínico tiene que aislar una secuencia causal del error, e intentar de nuevo otro procedimiento. Las pacientes siguen el mismo procedimiento cuando deciden intentarlo de nuevo. Durante el proceso de cada vez se va aumentando la distancia entre conocimientos biológicos y la incertidumbre ante los resultados. Por ello, una información adecuada de los procedimientos clínicos no aparece como suficiente para explicar la experiencia de las técnicas de reproducción asistida. En general, las pacientes no se consideran mal informadas por los profesionales clínicos o por el tipo de información que algunas clínicas distribuyen (video informativo o folletos informativos). Aunque el esfuerzo informativo es más organizado en la privada que en la pública, no es posible decir que unas pacientes se consideren más informadas que otras. Hay muchas estrategias para mantenerse informadas, desde las preguntas al médico durante la visita, la consulta de libros, folletos, programas en la radio y en la televisión o páginas en Internet, hasta los intercambios de información entre pacientes, tanto en la misma clínica (ello se da más en las colas de la pública que en las salas de espera de la privada), como entre conocidos o amigos que siguen o han seguido un tratamiento de infertilidad, o bien entre los miembros de la asociación de lucha contra la infertilidad que hablan mucho sobre los últimos avances científicos y intercambian conocimientos a partir de sus propias experiencias clínicas particulares. No obstante, este nivel de información siempre aparece como insuficiente desde el punto de vista de la propia experiencia con las técnicas de reproducción asistida. Más que un conocimiento que explique la secuencia de un fracaso que permita volver a probar, lo que se necesita es la obtención de unos resultados positivos. Aquí reside la incertidumbre que provoca la dicotomía entre la técnica y la propia experiencia. En principio, dado que es una técnica, todo parece fácil y controlado en el laboratorio. Es un mundo aparte, donde es posible el control sobre los resultados. Así se expresa una mujer cuyo marido tenía problemas de fertilidad *“cuando nos dijeron, cuando se dieron*

cuenta que con la medicación mejoraba el semen, que en el laboratorio también con la mejora que le hacían mejoraba mucho... como ellos lo veían, quizás, biológicamente tan sencillo.” Incluso se aprecia la asepsia y frialdad de la clínica así como la mirada distante del profesional experimentado. Sin embargo, no necesariamente la buena preparación técnica, el conocimiento científico preciso y el éxito en el laboratorio, implican inmediatamente un resultado positivo. El proceso en el laboratorio puede fracasar en el cuerpo. Como decía una mujer que había conseguido varias fecundaciones *in vitro*, pero que no había conseguido un embarazo, “fecundar un óvulo es fácil, lo difícil es que coja el embrión”. En el laboratorio todo parece adecuado para el buen funcionamiento del proceso, pero en el cuerpo se constituye la complicación. Como recordaba una mujer a la que no se le habían implantado los dos embriones transferidos después de una fecundación *in vitro*, su médico le decía que “todo era para que funcionara bien”, en el laboratorio habían conseguido “dos óvulos magníficos, (que) se han dividido perfectamente”. Sin embargo, afirma ella, “no quedé” (embarazada). Así concluye su reflexión: “todo esto parece un poco de lotería”. Sitúa la “suerte” en la relación que se establece entre los protocolos clínicos de tipo general y su propia experiencia de tipo particular.

La introducción del azar en la explicación de la biología de la reproducción no es usada únicamente por las pacientes para explicar su fracaso, es usada también por médicos y biólogos de las clínicas reproductivas. El azar como concepto está claramente introducido en la biología evolutiva y es un elemento que explica los fracasos naturales de la reproducción humana. Una mujer que había tenido con éxito la transferencia embrionaria después de una fecundación *in vitro*, pero que había tenido un aborto espontáneo al cabo de tres meses, insistía que “es una cuestión de suerte, de irlo intentando”. Este elemento de suerte se sitúa en la misma biología reproductiva. Como decía esta misma persona, era “el médico quien se lo decía” y una bióloga que asistía a la entrevista asentía introduciendo la idea de azar en la biología reproductiva. Los porcentajes de las estadísticas, que la clínica privada en la que hemos hecho la investigación, da a los pacientes junto con otra documentación informativa sobre el tratamiento y sobre las

técnicas, dan unos índices de éxito del 33%. "Se han superado ya los porcentajes de éxito de la naturaleza", explica el jefe del centro de medicina de la reproducción de la clínica, en un vídeo informativo. Un sub-texto se impone: en la naturaleza la reproducción humana no es tan eficiente como habíamos supuesto. No es fácil en la naturaleza que un espermatozoide encuentre a un óvulo, que se dividan las células y que se desarrolle el embrión. El "azar" es un elemento que encontramos en la naturaleza, que se traduce, desde el punto de vista de la experiencia individual, en la "suerte" en el tratamiento. La simplicidad de la técnica (se unió el óvulo y el espermatozoide en el laboratorio), contrasta con la experiencia del proceso en que se ausculta constantemente los signos del cuerpo, se controla la esperanza en el resultado y se contrasta la experiencia del fracaso cuando "baja la regla" y el embrión "no cogió". Como decía una mujer después de un ciclo de FIV, "la técnica parece simple, no puede fallar teóricamente", sin embargo muchas veces falla en la práctica. El porcentaje de un 33% puede ser mucho, hasta un éxito para médicos y biólogos, pero es muy poco para quien desea tanto, y lleva tanto tiempo buscando un hijo o una hija.

Si el azar es una cuestión de la biología, nos podemos preguntar, sin embargo, ¿por qué esta profunda aflicción que sienten las pacientes ante la incertidumbre de las técnicas de reproducción asistida?

Por una parte, el conocimiento que reciben las pacientes de las clínicas de reproducción asistida está caracterizado por ítems de información. Una persona llega a saber muchas cosas sobre la procreación, conocimiento que se adquiere a través de las preguntas que se hacen a los médicos, las informaciones que se pasan entre pacientes y los conocimientos que se adquieren a través de los libros, la prensa o el Internet. Por otra parte, hay otro conocimiento que se gana a través de la experiencia del proceso de reproducción asistida. Ello implica atención a "los mensajes del cuerpo", una mayor comprensión del cuerpo, un mayor control de los sentimientos, un análisis del deseo de descendencia. Este conocimiento da sentido al proceso y contrasta muchas veces con el conocimiento reducido a la información y a las características de la

técnica. Este último simplemente se aprende, el segundo se experimenta en el propio cuerpo, da sentido al proceso e implica la identidad de la persona. Desde el punto de vista de la experiencia de las técnicas de reproducción asistida de una persona se mezclan estos dos tipos de conocimiento: cuanto más conocimiento preciso se tiene sobre los procesos fisiológicos experimentados en su propio cuerpo, tanta mayor incertidumbre hay sobre los resultados del procedimiento. Esta incertidumbre, en la medida que es biológica, se transforma en incertidumbre social. No se pueden crear nuevos vínculos sociales de parentesco, porque no se puede conseguir el vínculo biológico de la reproducción, el embarazo. En realidad lo que da sentido a las técnicas de reproducción asistida es la posibilidad de tener "*hijos propios*", es decir, la constitución de un vínculo de parentesco. Las técnicas de reproducción asistida en la medida en que ayudan a la "naturaleza", ayudan a las relaciones de parentesco, una relación social significativa en un contexto dado (una familia, un lugar, una identidad, etc. etc.) que se va reproduciendo a través del tiempo.

Sin embargo, este doble aspecto no sucede simultáneamente en los tratamientos de infertilidad. La clínica naturaliza la reproducción, "*ayuda a la naturaleza*" y las usuarias de las técnicas se ven confrontadas a la necesidad de convertirlo en un hecho social. De esta intervención surge una nueva relación de parentesco, un vínculo entre personas. Su incertidumbre surge precisamente porque no pueden apoyar la nueva relación de parentesco que tanto desean en los hechos ciertos de la naturaleza. De ahí, la vinculación de toda la persona y su contexto de relaciones en el proceso del tratamiento. De ahí también la gran carga psicológica que hay en estos tratamientos. Implican un replanteamiento de la identidad en la medida que supone la creación tanto biológica como cultural de un nuevo vínculo de parentesco. Como decía Rosa comparando la intensidad psicológica que requiere la creación de un vínculo de filiación incierto, sólo situado a nivel del deseo, con relación a la disciplina física que requieren los tratamientos: "*A mí me puede más la cabeza que el cuerpo. A mí me da igual lo que haya que hacer porque tengo muy claro lo primero que quiero (refiriéndose al hijo), cueste lo que me cueste, lo haré. Pero la cabeza da muchas vueltas, son muchos años. También el tratamiento te*

mueve mucho las hormonas y esto te influye mucho. No te encuentras bien, y después esta gran ansiedad que te crea. A mí me puede mucho más lo psicológico que lo otro. La cabeza va por delante. A mí el dolor, estas cosas como el ir y venir cada día a pincharme 4 inyecciones en el culo y 2 en la barriga,... Todo esto me es indiferente.”

La focalización en la procreación biológica por parte de las técnicas de reproducción asistida provoca la siguiente paradoja entre las parejas o mujeres que hacen uso de estas técnicas: cuanto más conocen los mecanismos de la procreación humana en su propio cuerpo, tanto más difícil es compartir este conocimiento con las personas que no sufren la infertilidad involuntaria⁵, que tienen hijos cuando los “buscan”. “Sólo lo entienden quienes han pasado por la experiencia”, es una frase muy repetida entre las mujeres que siguen un tratamiento de infertilidad. Como nos decía una mujer con relación a la poca comprensión pública de este tipo de tratamientos: “*la gente no está informada en absoluto, en absoluto, no saben nada, nada, nada, nada. Pero es que... vamos, yo tampoco sabía al principio, pero más o menos, me hacía una idea... (...) No sé, lo... lo ven todo como muy... como muy de extra-terrestre, de películas de ciencia-ficción... de que entonces cogen al crío, y te lo implantan... lo... lo ven un poco así, ¿eh?, No... la gente, hasta que no sea una persona que se ponga del tema, o tenga un familiar o tenga alguien que esté en tratamiento, realmente no sabe lo que es... o sea da pena, da pena, da pena...*”. En la conversación esta misma mujer identifica claramente quienes son “los que no saben nada”. “*Normalmente es gente que ha tenido facilidad, que ha tenido un hijo o dos... y entonces no le ve problema... no, no le ve el por qué*”.

Esta dicotomía entre “los que no saben nada” y “quienes han pasado por la experiencia” no sólo significa una mayor información que uno adquiere de los procedimientos clínicos y del funcionamiento de los órganos reproductivos, implica también la experiencia de la elaboración de vínculos de parentesco que se establecen a través de “los hechos biológicos” de la reproducción.

⁵ Sobre el sentido de marginación relativo a la infertilidad involuntaria, cfr. Sandelowski (1993: 71-90).

Para unos, es algo automático que se establece sin ningún problema, la relación entre la procreación y el vínculo de parentesco se hace de forma automática, es un automatismo cultural, dirían los antropólogos que han constituido el dominio de los estudios del parentesco en los hechos aparentemente incuestionables de la reproducción biológica. Para otros, por el contrario, este automatismo cultural no es claro, dado que la dificultad y la incertidumbre radica en la posibilidad de establecer vínculos sociales a través de los hechos biológicos de la reproducción. El parentesco se convierte así en “auto-consciente” (Howell, 2000), ya que la frecuencia de fracasos en el tratamiento, explicita la fragilidad de los hechos de la naturaleza como base de los vínculos de parentesco. De ahí la dependencia de la “suerte” que, como hemos dicho anteriormente, narran las historias de los tratamientos reproducción asistida. Es necesario un trabajo simbólico para adaptar la intervención clínica sobre los hechos naturales de la procreación a los vínculos de parentesco, puesto que hay que dar sentido a unos procesos biológicos que la mirada clínica separa analíticamente e integrarlos en la experiencia como posibles vínculos de parentesco. De ahí la elaboración de un conocimiento diferente al de cualquier enfermedad. Como decía una mujer en referencia a la infertilidad involuntaria. Uno puede llegar a entender el cáncer, aunque no lo haya padecido. Sin embargo, difícilmente comprende las situaciones de infertilidad involuntaria. Lo que no se comprende es la dificultad de establecer vínculos de parentesco. Estos nos parecen que ya nos vienen dados, mientras que los tratamientos de reproducción asistida explicitan la fragilidad de su constitución. Al ser frágil la biología, aparece como frágil el vínculo social. Por ello en el imaginario de *“la gente que ha tenido facilidad”*, como decía nuestra informante, aparezca la reproducción asistida en términos de una tecnología artificial (ciencia-ficción) y extraña (extra-terrestre) frente a “los hechos naturales de la reproducción”. La intervención artificial, tecnológica es confrontada a la naturaleza. La naturaleza no aparece ya como uniforme, se va diferenciando y se convierte en artificial. Cuando la naturaleza es artificial, la sociedad no reconoce a la naturaleza, a los hechos de la vida. ¿Pueden los hechos de la naturaleza, convertidos en tecnologías de la

reproducción, ser los símbolos considerados como evidentes de las relaciones de parentesco?

Esta es una cuestión que se hacen muchas veces las personas que siguen un tratamiento de infertilidad. La pregunta se plantea normalmente en términos de cómo explicar a sus hijos la forma de procreación. Hay libros que explican a los niños la biología de la reproducción. Sus padres no necesitan ningún esfuerzo suplementario para explicar a sus hijos la relación entre los hechos biológicos y el vínculo social del parentesco. En cambio, surgen las dudas a la hora de cómo explicarlo a los hijos cuyos padres han seguido un tratamiento de reproducción asistida. Nuestra educación se basa en la idea de hacer explícito todo lo implícito y, por tanto, no mantener invisibles cuestiones que se consideran importantes para la identidad de las personas. La cuestión de los orígenes es una de ellas. No se puede esconder dada la fuerte asociación cultural que establecemos entre orígenes e identidad. Por otra parte, la cuestión de los orígenes tiene un fuerte componente biológico en nuestra cultura que no puede ser ocultado al individuo. Los orígenes genéticos pueden ser importantes no sólo en términos clínicos –para esclarecer los riesgos de algunas enfermedades, por ejemplo, sino también en términos sociales – los genes son los nuevos iconos del parentesco que van sustituyendo al antiguo símbolo de la sangre⁶. El problema, sin embargo, reside muchas veces en la ausencia de un vocabulario cultural adecuado para explicitar los hechos de la reproducción asistida en términos de las relaciones de parentesco. La estrategia que normalmente se sigue es la de la imitación de la naturaleza. Al fin y al cabo estas técnicas no tienen nada de artificial. Simplemente “ayudan” a la naturaleza. Son, por tanto, los mismos hechos biológicos los que explican el vínculo de filiación. Ello implica, simplemente, introducir nuevos términos: padres/madres genéticos en el caso de donaciones y padres legales los que han recibido y aceptado la

⁶ Sobre la importancia de los genes compartidos como símbolos del parentesco en contextos de reproducción asistida, cfr. Becker (2000). Sobre los genes compartidos y el parentesco en contextos de consultas genéticas relativas a la transmisión de enfermedades hereditarias, cfr. Finkler (2001).

donación. Sin embargo, ante esta naturalización de la reproducción asistida, algunas veces surge la duda. La tecnología en la reproducción parece que introduce un elemento difícil de explicitar, el vínculo de filiación no es fruto de un automatismo cultural, es fruto de una relación asistida.

Esta paradoja la explicitaba claramente una mujer, que se preguntaba sobre si el hijo era realmente suyo después de un proceso “*demasiado tecnificado*”. Es necesario un proceso de apropiación del embrión concebido en el laboratorio. Es durante el embarazo que tiene lugar este proceso de apropiación, es cuando se establece la identidad básica de la relación de parentesco, una identidad que es al mismo tiempo biológica y social, pero que no es exclusivamente genética. La apropiación del embrión la hace la mujer durante el proceso del embarazo. El otro aspecto de la paradoja, lo explicaba su marido, al indicar que las técnicas de reproducción asistida simplemente daban un “*empujoncito*” a la naturaleza. Esta es la perspectiva de la “ayuda a la naturaleza”. La infertilidad es un problema biológico y las tecnologías hacen posible resolver problemas. El argumento podría estar “centrado en el mercado”: una relación entre una demanda (social, individual, etc.) y un servicio (clínica, el conocimiento científico). La principal cuestión se debate en términos de consumo (calidad) y de elección (diferentes posibilidades). Se organiza en términos de “resolver problemas”: Hay demandas, hay riesgos, etc. y hay la necesidad de minimizar los costes (sociales, personales, económicos...). Esta es la perspectiva de los técnicos, de los clínicos y de los hombres. En esta perspectiva de ayuda a la naturaleza falta, sin embargo, todo el proceso de creación de lazos, vínculos e identidades propios del parentesco. Paradójicamente al ayudar la biotecnología a la naturaleza, el parentesco se convierte en auto-reflexivo, pierde al automatismo de vínculo inmediato entre biología y sociedad. Este vacío auto-reflexivo introduce la incertidumbre en el parentesco. Depende de la “suerte”, como dicen nuestros informantes.

En los contextos de las Nuevas Tecnologías de Reproducción la incertidumbre sobre la naturaleza se traslada en incertidumbre en la sociedad. La perspectiva de “ayudar a la naturaleza” se basa claramente en la división clásica que hay en el pensamiento del

parentesco europeo entre “naturaleza” y “cultura”, entre “nacer y criar” (Edwards, 2000).

Esta división puede ser interpretada, sin embargo, de muchas maneras. Una de ellas, y la que ha prevalecido en los estudios del parentesco, es dar prioridad ontológica a la naturaleza y después a la sociedad, el parentesco social es después del parentesco biológico, o como ha señalado Sthratern (1992:3), que “las relaciones de parentesco son la construcción de los hechos naturales” o como subraya Schneider (1980), para el parentesco americano la sustancia biogenética tiene prioridad sobre las relaciones sociales, las relaciones se hacen en referencia a la sustancia biogenética. Desde esta perspectiva, el conocimiento de una naturaleza frágil conduce a una incertidumbre en la sociedad, no se puede apoyar en los hechos ciertos de la naturaleza.

Al no poder hacer una relación inmediata entre los hechos biológicos de la reproducción y los hechos sociales de la descendencia se produce claramente un dilema: una biología asistida en el laboratorio provoca incertidumbre en el parentesco, las mujeres que reciben un embrión cuyos gametos han sido unidos en el laboratorio tiene que ir apropiándose de él durante el proceso de embarazo. La sustancia biogenética ha sido formada fuera del cuerpo, en el laboratorio. No se trata únicamente de nuevos conocimientos sobre la sustancia biogenética. En este sentido no se produce ningún cambio en la relación entre parentesco y naturaleza. Como nos recuerda Schneider (1980: 23), al referirse al parentesco en la cultura americana, el parentesco es lo que la relación biogenética es: “Si las ciencias descubren nuevos hechos sobre las relaciones biogenéticas, entonces esto es lo que es el parentesco y lo que fue siempre el parentesco”. En los conocimientos producidos por la biotecnología se trata, sin embargo, de la intervención sobre la sustancia biogenética que considerábamos como el referente externo y cierto del parentesco.

Ello produce claramente un desplazamiento en la relación entre naturaleza y sociedad. Por una parte, se da un énfasis en los idiomas de la biología para hablar de las relaciones del parentesco (relaciones genéticas, gametos propios y recepción de gametos) y un

énfasis en el idioma del mercado para hablar de la reproducción humana (elecciones, riesgos y suerte). Por otra parte, se da un colapso de la división entre naturaleza y cultura. Como indica Rabinow (1996: 93), refiriéndose a los nuevos conocimientos de la biotecnología, “el objeto por ser conocido –el genoma humano- se conocerá de tal manera que pueda ser cambiado”. Al ser ayudada la naturaleza, se produce una “inter digitación” (Edwards y Strathern, 2000) de diversos tipos de lazos entre los hechos sociales y los biológicos. Las nuevas tecnologías mezclan las distinciones categoriales entre lo técnico y lo orgánico, entre el dominio de la cultura y el de la naturaleza (Rheinberger, 2000).

La naturaleza asistida difícilmente puede convertirse en el fundamento de lo social. Es manipulada en el laboratorio, instalada en el cuerpo y apropiada como una relación de identidad. Esta relación es simultáneamente social y natural. Como señala Thomson (2001) ambos idiomas son usados estratégicamente en los contextos de la reproducción asistida, sin que necesariamente uno fundamente al otro ni que la identidad biológica tenga preeminencia sobre la relación social. Estas Nuevas Tecnologías de Reproducción, al instalar la incertidumbre en el proceso de construcción biológica de una relación de parentesco, no permiten el moderno proceso de “purificación” (Latour, 1991) entre naturaleza y cultura típico tanto de los análisis sociales como de los biológicos sobre un hecho dado. Obligan, por el contrario, a tener en cuenta como ambos idiomas se relacionan en la construcción de las relaciones de parentesco. Las incertidumbres que provocan las Nuevas Tecnologías de Reproducción no permiten la reducción a dominios sobre los que habíamos considerado que descansaban las verdades primordiales de la naturaleza humana. Visto así, las certidumbres aparecen como algo del pasado y en el presente se sitúa en la sociedad la incertidumbre de la naturaleza.

5

CONOCER Y RELACIONAR

En este capítulo analizaré la forma mediante la cual ciertos elementos de la biotecnología se vuelven comprensibles para el público. Por 'público' entiendo aquello que en antropología generalmente se entiende por 'cultura', esto es, el establecer relaciones significativas entre varios dominios en distintos contextos sociales. El contexto etnográfico son las Nuevas Tecnologías de la Reproducción y el principal centro de atención está en cómo los gametos cobran sentido. Mi punto de partida es la asunción metodológica de que un objeto se vuelve significativo en su relación con otros objetos. La comprensión pública de cuestiones científicas no está basada en el contenido de la cuestión en sí misma, sino en las relaciones que establece con otras entidades heterogéneas. Entiendo el parentesco como una matriz que nos permite comprender algunas de estas entidades, relacionándolas con otras materialidades no vinculadas a ellas, por ejemplo, una red que relacione un gameto, una mujer donante, una madre, un nombre, una ciudad y una identidad. Situado de este modo, un gameto se vuelve un elemento dentro de una red de relaciones. Insistiendo en la importancia relacional del parentesco para la comprensión pública de la nueva genética, me gustaría poder ofrecer nuevas ideas con relación a afirmaciones hechas por críticos de la ciencia, alrededor de la progresiva genificación del comportamiento humano detectada en la comprensión pública de la Nueva Genética.

Antes de comenzar mi discusión etnográfica, querría definir lo que entiendo por relaciones de parentesco y cómo podemos relacionarlas con la comprensión pública de la Nueva Genética desde un punto de vista analítico.

Considero el parentesco como una herramienta que nos permite analizar la capacidad que tienen ciertas ideas sobre la naturaleza humana y la transmisión de sus substancias para construir relaciones sociales. La ventaja de este tipo de herramienta analítica se encuentra en el hecho que no está ni en el dominio de la naturaleza, ni en el dominio de la cultura, sino entre ambos, haciendo de esta intermediación un dominio propio, que no está ni dentro ni fuera; es decir, un conjunto de redes que relacionan entidades inconexas, como podría ser una red conectando gametos, donaciones, parientes, nombres, localidades, identidades y propiedades (Edwards, J. y Strathern, M. 2000). La ventaja de concebir el parentesco en términos de redes es que no implica ningún tipo de determinismo, tal como el determinismo de los genes en el comportamiento, o el de la cultura en las relaciones, etc. En lugar de expresar el problema en términos de dos trascendencias puras ("naturaleza" y "cultura"), el parentesco nos permite acercarnos etnográficamente a la existencia de redes en los dos dominios. En lugar de explicar el parentesco como una mezcla de trascendencias puras, la actividad de intersección del parentesco se convierte en el origen del cual surgen los dominios de naturaleza y cultura (Latour 1991). Obsérvese que el camino analítico del parentesco se aleja de las ideologías modernas que mezclan dominios y atribuyen determinismo a uno de ellos, tal y como hacen las ideologías del esencialismo genético. Este foco nos permite situar etnográficamente ideas sobre la naturaleza humana dentro de la formación de relaciones sociales.

Con relación a la comprensión pública de la genética, no me refiero al público general, ni a un público profano como oposición a los expertos. Hago referencia a un público situado etnográficamente, en otras palabras, parejas que desean tener hijos a través de las técnicas de reproducción asistida (Bestard, Orobítg, Ribot y Salazar, 2003). Por comprensión pública, hago referencia básicamente a aquello que en antropología es entendido por cultura, es decir, la capacidad para establecer relaciones significativas entre distintos dominios. Esto hace referencia, más a la racionalidad substantiva de los debates, que a la racionalidad formal de los debates provenientes de las comisiones consultivas de los diferentes gobiernos (Evans, 2002).

Por Nueva Genética entiendo los nuevos conocimientos basados en el reciente trazado del genoma humano. Estos conocimientos han abierto nuevas posibilidades en la predicción y el tratamiento de enfermedades. También han abierto nuevos caminos para relacionar los genes y el comportamiento humano así como nuevas maneras de entender la naturaleza humana y la sociedad. Cruzan los límites entre dos dominios (sujetos y objetos) que la modernidad había aislado. Con la llegada de nuevas entidades híbridas provenientes de la nueva genética, es difícil mantener la oposición moderna entre naturaleza y cultura. Lo "natural" y lo "social" ya no serán vistos como ontológicamente diferentes (Rheinberger, 2000). La inmensa y compleja organización del genoma humano pueden ser comparadas con la complejidad que nosotros, los antropólogos, hemos hallado en la sociedad y la vida cultural. La complejidad del parentesco, con sus pocos elementos recombinantes, pero gran cantidad de significados distintos en las sociedades, podría ser comparada con elementos simples, pero con la compleja organización del genoma humano. Tal como dijo François Jacob: La naturaleza trabaja para crear diversidad a través de la combinación ilimitada de elementos, las cuatro bases del DNA. Nuevas redes han sido descubiertas entre genes y sociedades, entre material reproductivo proveniente de laboratorios y otros materiales provenientes de otros sistemas sociales.

Partiendo del hecho que existe una homología estructural entre transmisión genética y genealogía del parentesco analizaré como, en el contexto de la reproducción asistida, el parentesco puede ser usado para dotar de sentido a la carga genética del gameto. En el contexto de la donación de gametos, intentaré responder a las preguntas siguientes: ¿Qué es lo que se entiende por gameto? ¿Con qué otras materialidades está relacionado?

EL SIGNIFICADO ETNOGRÁFICO DE UN GAMETO

La cuestión que querría plantear etnográficamente, entonces, es simplemente ¿qué se entiende por gameto? Y, en particular ¿qué se entiende por ovocito?

Rocío es una mujer de una ciudad del sur de España. Cada año viaja a Cataluña por un periodo de seis o siete meses para seguir un tratamiento de fecundación *in vitro*. Ella y su marido toman trabajos temporales en la Costa Brava en el sector servicios. Cuando la entrevistamos ella tenía un trabajo en la lavandería de un hotel. Su marido tenía un trabajo temporal en la construcción. El resto del año tienen trabajos temporales en la agricultura en su pueblo en el sur de España. Los doctores le sugieren que recurra a una donación de ovocitos. Le han pedido que busque una donante de la cual ella no recibiría los gametos. Debido a la escasez de donantes de óvulos, esta petición es un procedimiento habitual en las clínicas de reproducción asistida. Rocío rechaza buscar una donante, con el pretexto que viene de un pueblo pequeño. En efecto, contra más fuerte es la idea de comunidad en un pueblo, más fuerte es la sensación de que todos se conocen y están emparentados entre sí. Esta identidad de mutuo conocimiento viene precisamente del hecho que todos ellos nacieron y se criaron juntos. Conocimiento, crianza y parentesco se convierten en uno y la misma cosa. Refiriéndose a la posibilidad de una donación, Rocío comentaba:

“A lo mejor opino malamente, pero lo que pasa que... si yo busco una mujer... y además si la busco de aquí medio, a lo mejor no se enteran en mi pueblo... Pero si yo buscara una donante de allí de mi pueblo, me estarían toda la vida, porque es un pueblo pequeño, y toda la vida diciendo... que el crío éste, por ejemplo, no es mío. A lo mejor lo pensaría más por el decir de la gente. Pero si yo viniera aquí y me dijeran: “Mira, si quieres yo (...) yo te los doy, y si quieres te los...”, a lo mejor lo haría. Pero tenerla yo que buscar no. (...) y más saber yo, por ejemplo, dicen que la que yo busque no va a ser... de los que me ponen a mí”.

Rocío argumenta que si la donación de óvulos no fuera anónima, la donante podría ser considerada la madre. En su pueblo, donde ella nació y se crió y donde el anonimato es imposible, reconocerían inmediatamente a la donante con sólo mirar al niño o niña, y por consiguiente, establecerían una relación de filiación, puesto que en el parentesco una relación biológica es también una relación social, y la relación de pertenencia se hace a través del modelo de

reconocimiento propio del parentesco. En este caso, solamente manteniéndose la donante anónima pueden ser diferenciadas la relación de parentesco y la relación genética sin reconocimiento social.

Obsérvese también que ella está pensando en una donante hipotética que no proviene de su pueblo natal donde todo el mundo se conoce y está relacionado con el otro. Ella tiene en mente a alguien de la ciudad, otro tipo de conglomerado social donde el conocimiento personal de cada uno de sus miembros es imposible, que ofrece el anonimato que ella busca. Nuestra informante busca una donación fuera de las relaciones específicas de mutuo conocimiento que para ella son relaciones de parentesco. Si la donación hace posible el establecer relaciones de parentesco, tiene que ser a un nivel distinto del conocimiento concreto del parentesco. Esta es la razón por la que ella asocia la donación de ovocitos con el anonimato de la ciudad, y no con la comunidad de mutuo conocimiento de su pueblo. Si llegara a saberse en su pueblo, la gente diría que el niño no es suyo. La donación de gametos supone identidad, y la donación es una alienación de algo que lleva consigo la identidad del donante. Por contraste, en la ciudad la identidad se mantiene anónima y las relaciones abstractas. Esta es la razón por la que ella considera que es más sencillo encontrar una donante abstracta y anónima en la ciudad. Así, ella se acerca con más facilidad a los bienes que circulan libremente en un mercado, que a una donación en la cual se establece una relación particular entre donante y receptora a través de un don. Sin embargo, el parentesco es el modo de establecer una relación, en este caso, una relación de filiación.

La paradoja de Rocío está en cómo comprender esta relación proveniente de una donación, y cómo el gameto de otra mujer puede convertirse en un elemento de su propia descendencia. Aquí querría señalar el modo cómo una cuestión relacionada con la genética puede conducir a una serie de asociaciones entre entidades heterogéneas —un gameto, una donación, el pueblo, la ciudad, una identidad y la propiedad. ¿Cómo logra la relación de identidad entre un gameto y una determinada persona convertirse en la identidad entre la receptora y su descendiente? Para Rocío, la

donación por parte de una mujer en su pueblo natal supondría una identificación entre la persona y el objeto donado. Este es el motivo por el cual el anonimato de la ciudad es para ella un recurso que le sirve para pensar sobre esta transformación.

Esta asociación de identidad entre el gameto y el donante es repetida por una pareja de origen Marroquí que vive en Cataluña ante la posibilidad de una donación de esperma. "*Pienso que el hijo sería de otra persona*" dice el marido e insiste en la identidad entre la descendencia y la "sangre". "*Seguro (...) un niño, sí, pero de mi propia sangre, Insisto, "mi propia sangre"*". Considera la asociación entre su hijo y su propia sangre, y una donación y la relación con otra persona, como una conexión cultural: "*Quedaría gravado en mi mente que este hijo no es mío*". Es como si no pudiera reconocerse él mismo en una posible descendencia a través de una donación. La discontinuidad genética nos exige reconsiderar la continuidad de la descendencia expresada en la idea de "la propia sangre". Cuando hablo de cultura no me estoy refiriendo a un sistema de significados que diferencian un grupo étnico de otro, sino a las relaciones que se establecen a través de la posibilidad de la donación: gametos relacionados con un donante, como opuesto a la sangre, la descendencia y la mente.

Esperanza, quien recientemente ha dado a luz a un niño gracias a una donación, sintió el rechazo de una amiga hacia su hijo porque "*consideraba que faltaba mi parte... Le ha sido muy difícil relacionarse con mi hijo*". Relacionar es el trabajo de la cultura, a través de la cual se establecen asociaciones para establecer relaciones entre un gameto, una receptora, y su descendencia. No siendo capaz de relacionar inmediatamente, la amiga de Esperanza percibe dos cuerpos separados y no puede establecer una conexión porque no puede visualizar físicamente la relación entre madre e hijo. La descendencia se percibe como el resultado de la relación física entre dos personas. "*Es un poco de cada uno*", decía Isa quien, con dos hijos de su anterior relación, deseaba tener uno con su nueva pareja. Si el vínculo con el ovocito no se conoce, es difícil establecer una relación de identidad entre madre e hijo. El anonimato de la donación produce una paradoja inmediata. "*Como los genes son de un origen desconocido*" y "*no sabemos de donde*

proviene los genes", y tú "no lo consideras completamente como tuyo. Yo lo veo como ajeno". De este modo, los ovocitos donados son colocados en el campo de las relaciones de parentesco. Un gameto es también una relación. No es solamente una sustancia biológica que hace posible nuevos individuos, sino que además se encuentra situado en el campo de las relaciones de parentesco. Como es relacional, tiene que ver con la donante. En nuestra investigación, el término "madre genética" nunca fue mencionado, pero en el caso de la donación de ovocitos, los genes provienen claramente de otra mujer y, por tanto, de una cadena relacional desconocida. Este vacío de conocimiento plantea problemas de tipo práctico como el no saber qué decir al o la pediatra cuando nos pregunta sobre la historia clínica familiar del niño o la niña, o no saber qué decir al niño o niña en el futuro.

LENGUAJES DE LA PERTENENCIA: TENER EL HIJO PROPIO

Hasta aquí, he tratado con un aspecto importante relativo a la forma como está organizado el conocimiento del parentesco. Es una relación que mira atrás hacia el pasado. Memoria, historias del pasado, herencias, son todos ellos elementos vinculados con el pasado. Las personas son nuestros parientes porque los relacionamos con un antepasado común. Sin embargo, el parentesco también tiene que ver con el presente y con el futuro. Las relaciones de parentesco no provienen solamente del pasado, sino que se construyen también en el presente y miran hacia el futuro (Bestard, 1998). La descendencia no sólo implica antepasados, sino también descendientes. En este caso, la descendencia se construye de tal manera que está claramente deseada y planeada. Este elemento de agencia en las relaciones de parentesco está muy presente en los contextos de tecnologías de reproducción asistida. Después de todo, involucra a hombres y mujeres que desean tener un hijo. Es decir, han imaginado descendencia y buscan, en las tecnologías de reproducción asistida, la posibilidad de hacer realidad su "sueño de descendencia". En este contexto, un "gameto donado" no significa una conexión con otra persona, pero sí la posibilidad de una nueva relación. "Entonces me sentí embarazada", dice una mujer que tenía dudas

sobre la identidad del embrión fruto de una donación. En este momento ella establece relaciones con su futuro hijo. A partir de este momento, las conexiones se hacen hacia el futuro, es decir, el modelo de conocimiento del parentesco construye lazos entre diversas entidades: gametos, embarazo, crianza, apropiación e identidad.

Este elemento de agencia en el establecimiento de relaciones lo encontramos bien expresado en Esperanza, quien guarda un diario en forma de carta a su futuro hijo antes de empezar un ciclo de fecundación *in vitro*. En primer lugar, el descendiente es concebido en la mente y entonces este deseo se materializa en el cuerpo. El diario comienza así:

*“Querido hijo,
Te he estado esperando desde hace tanto tiempo que ahora se me hace difícil pensar en ti como una realidad, aunque todavía estemos lejos de este momento. (...) Quizás tendría que introducirme primero a mí misma: si todo va bien, seré tu o vuestra madre – podría ser que haya más de un solo tú -. Hoy todavía me parece difícil – aunque posible – que alguien me pueda llamar de esta manera, aunque lo quiera tan fuertemente! (...) En realidad, he tenido este deseo de ser madre dentro de mí desde hace tanto tiempo que no puedo recordar el primer momento que lo sentí (...) Ahora de alguna manera ya estás aquí entre nosotros, como un pensamiento, como una construcción de futuro.”*

Este diario se convierte en un proceso altamente reflexivo sobre el modo de establecer nuevas relaciones de parentesco. Constituye un proceso reflexivo que, por otro lado, es muy característico de la gente que está entrando en ciclos de reproducción asistida, ya que estas personas deben dar sentido y establecer una conexión con las sustancias reproductivas que la clínica manipula en el laboratorio, fuera del contexto de relaciones que dan significado a los cuerpos y a las sustancias reproductivas. Enfrentándose con la donación de ovocitos, Esperanza refleja en su diario el modo de explicar la donación a sus amigos:

"Durante algunos días debatí en mi mente si decirlo a todo el mundo o solamente a mis amigos más íntimos, aquellos que podrían entender mejor que tú nacerías de mi vientre, aunque con la dotación genética de otra mujer. Es verdad que dudé si decirselo o no, porque era incluso difícil que yo misma lo aceptara. Había empezado a pensar secretamente en ti desde hacía tanto tiempo que había empezado a proyectar mis deseos; por ejemplo, que tú heredarías mi nariz, que es la marca distintiva de la familia, que tú podrías tener los ojos azules de mi padre – tu abuelo que ya no conocerás. También tenía miedo de que tu padre pudiera un día argumentar que tú eras genéticamente su hijo para separarte de mi."

Enfrentándose a la donación, con un futuro hijo "con la carga genética de otra mujer", ella se ve obligada a cuestionarse distintas formas de relaciones, identidad y pertenencia. Con un poco de nostalgia – ¿por continuidad con el pasado?- ella piensa que él/ella no tendrá esa nariz tan característica en su familia, ni los ojos de su padre. Piensa también que esta discontinuidad hará posible que él/ella no "herede ciertas cosas que a mí no me gustan en toda mi familia". Obsérvese que la herencia familiar es totalmente amoral, tú heredas "para lo bueno y lo malo". Cualquier discontinuidad abre, por consiguiente, la posibilidad de una gran diversidad y variabilidad en el futuro. Sin embargo, la continuidad genética es una poderosa herramienta cuando uno piensa sobre pertenencia. Se debate ante la pertenencia inmediata que hace posible la continuidad genética - homóloga a la continuidad genealógica: "La primera cosa que pensé," nos dice, "fue que sería suyo, no mío". Su marido puede establecer una continuidad genética, pero ella tiene que reconstruir esta discontinuidad. Su marido, un emigrante latinoamericano de origen español, me dijo la primera vez que nos conocimos que su familia en Latinoamérica estaba muy contenta por el nuevo bebé, porque sería el primer nieto nacido en España después de tres generaciones. La continuidad es genética y territorial. El *ius sanguinis* del derecho de ciudadanía se encontró de nuevo con el *ius solis* después de un intervalo de tres generaciones. Esperanza, sin embargo, lo veía desde un ángulo distinto: ¿cómo se convertirá el niño en "mío"? En otras palabras, ¿cómo establecer una continuidad entre presente y futuro? Cuando su hijo nació, ella explicaba –no sin ironía- que la gente que iba a

visitarlos y sin saber nada de su donación de gametos, hablaba del parecido entre ella y el niño. Ellos estaban estableciendo conexiones de semejanza a través de las líneas familiares de ella. Ella sacó la conclusión de lo muy importante que es el embarazo para identificarse con el hijo, la carga genética se desdibuja en el medio biológico del embarazo y la crianza. Ella ha estado embarazada, ha dado a luz y ha alimentado a su hijo. A través de estas acciones tan biológicas y culturales ella ha transmitido sustancias de su cuerpo y se ha identificado con el niño. Por consiguiente el niño se parece a ella y ella piensa en términos de continuidad. Se puede argumentar desde el punto de vista biológico (Silver, 2001) que la relación genética no implica ninguna relación física entre padres e hijos - los genes son información -, aunque exista el sentimiento instintivo de esta relación física. La cuestión etnográfica – tal como aquí la hemos presentado – radica precisamente en cómo establecer esta conexión física a partir de una discontinuidad genética, es decir, como establecer la conexión con una información de otro, pero desarrollado en un medio físico y cultural propio.

Existe una serie de metáforas en parentesco que hacen posible esta conexión —metáforas que a menudo surgen en contextos etnográficos de reproducción asistida cuando aparece el tema de qué quiere decir “tener un hijo”, incluso cuando se está haciendo referencia a la descendencia con gametos propios “nacen y se crían”, “se tienen y se crían”, “los hijos no sólo lo son, se hacen”, son expresiones comunes. No pienso que estas metáforas signifiquen que la naturaleza (nacer) da paso a la cultura (criar), pero sí hacen referencia al elemento interactivo de las relaciones de parentesco. El parentesco, tal como hemos visto, no pertenece al dominio de la naturaleza ni al de la cultura, sino que se encuentra entre ambos, haciendo de la intermediación un dominio propio, ni dentro ni fuera, sino más bien como redes uniendo entidades distintas.

Aunque el parentesco usa a menudo el lenguaje de las sustancias naturales - gametos, genes, sangre – está haciendo referencia a relaciones entre personas y establece vínculos entre entidades heterogéneas, - no sólo gametos con genes, sino también gametos con identidades; cuerpos y sustancias con propiedades -.

Estas relaciones de pertenencia e identidad acaban relativizando el lenguaje de las sustancias naturales. En el proceso de apropiación y de identidad, como dice Esperanza, "*uno acaba pensando que la carga genética no es tan determinante*", y la identidad no se reduce a un conjunto de genes, sino que es un elemento relacional. La ventaja de concebir el parentesco en términos de redes es que no implica un determinismo de un aspecto de la relación sobre otro. Por otro lado, la propiedad aparece como un proceso interactivo. Tal y como dice Esperanza: "*Llevaré al niño/niña nueve meses en mi vientre, cómo no puede ser mio/mia? Lo has llevado dentro de ti, lo has alimentado, lo has criado .. le has pasado tus sentimientos, tus pensamientos, emociones durante nueve meses, le vas a dar a luz, ... bueno, no se de quien puede ser, si no mío. Lo sé, la carga genética ... al final se relativiza. No es así?*" La relación de parentesco implica una apropiación y por consiguiente un proceso en el cual tú logras tener "un hijo propio". Aquí, la propiedad no significa un derecho exclusivo entre dos personas, o entre una persona y un gameto, ni tampoco la cosificación de un elemento (genes, por ejemplo) que determina apropiación. Es, mejor dicho, una relación que vincula un nuevo objeto de la ciencia con nuevas identidades. Parafraseando a Strathern (1999: 161) podríamos decir que el objeto de conocimiento de Esperanza – el gameto donado- ha sido apropiado por ella de un nuevo modo y su intención al usarlo es el indicador de su creatividad y capacidad para anticipar su futuro como madre.

Para concluir, querría hacer referencia a la idea de la creciente genificación de las conductas humanas y de la familia que la nueva genética aparentemente ha hecho posible (Finkler, 2001). Hay, por supuesto, un discurso público —de los medios de comunicación, básicamente— que intenta reducir la persona a un conjunto de genes y convertir los genes en el factor determinante, no sólo de las dolencias físicas, sino también de los 'males de la sociedad'. Teniendo esto en cuenta, se ha observado que con la llegada de la nueva genética se da una progresiva genificación del concepto de naturaleza humana, con un consecuente determinismo atribuido a los genes, el cual, sucesivamente, no sólo ofrece la posibilidad de prevenir la enfermedad, sino también los

rasgos de comportamiento, - un proceso por el cual el ser humano se reduce a un puñado de genes. Los críticos lo llaman "esencialismo genético"; es decir, la reducción de una persona a cualidades heredadas que influyen el curso de su vida. Esta ideología relaciona atributos individuales con problemas sociales hasta tal punto, que éstos pueden ser tratados en el campo del diagnóstico genético. Como resultado, la identidad de una persona se define mejor en términos biológicos que sociales. El punto de vista relacional desaparece del discurso de identidad y queda reducido a un conjunto de caracteres heredados.

La idea de una progresiva genética no parece corresponderse, sin embargo, con los hechos etnográficos que acabamos de presentar, en los cuales los genes son vistos en el contexto de la reproducción asistida. Esperanza admitió que ella siempre había pensado que "la genética deja una marca", pero enfrentada con los "hechos de la reproducción asistida" y pensando en ellos en el contexto de las relaciones básicas de parentesco, ella acabó por "relativizar los genes". En otras palabras, ella los ve dentro de una red de relaciones de entidades heterogéneas. En su diario, ha creado un nuevo paisaje moral (Pálsson y Hasdardóttir, 2002) para situar la donación de gametos.

En este paisaje moral el uso de metáforas tales como "sangre" o "genes" puede parecer muy determinista, pero pueden ser también muy flexibles. La flexibilidad de estas metáforas surge cuando no hay una distinción marcada entre los dominios de naturaleza y cultura, y son movilizadas entidades heterogéneas —gametos, información, donación, concepción, maternidad, crianza, propiedad, etcétera. En este caso, las identidades se forman a través de la relación. No es un modelo rígido. Un niño, tal y como hemos visto, nace y se cría. Ambas actividades están estrechamente vinculadas con el parentesco; no implican necesariamente un paso de la naturaleza a la cultura. Una madre que ha gestado a su hijo a partir de una donación puede decir que el niño es "suyo". La apropiación tiene lugar durante la gestación y la crianza; es decir, como parte de un involucramiento activo en la relación, y esto pertenece tanto al campo de la naturaleza como al de la cultura. Si esto es cierto, ni la naturaleza ni la cultura son esencializadas, sino

que se convierten en metáforas para pensar e imaginar la relacionalidad del parentesco. El hecho que un niño/a se asemeje a sus padres no implica necesariamente determinismo genético, sino una relación que es formada a través de la naturaleza en interacción constante. Estas ideas no provienen de los discursos públicos acerca de la ciencia, sino del ámbito de la experiencia sobre las relaciones de parentesco. En mi trabajo de campo previo llevado a cabo en Formentera, la gente decía que un niño se parecía al padrino espiritual (Bestard, 1991). Esto no contradecía la semejanza física con sus padres, ni que los caracteres morales y físicos que heredó provenían de la casa a la cual él pertenecía.

Tenemos que ser conscientes de que el proceso de establecer vínculos entre dominios heterogéneos es más complejo de lo que la biologización, o la genetificación de las relaciones sociales, sugerirían. Es mucho más impreciso; es un proceso de conexión entre elementos heterogéneos y puede colonizar distintas áreas de la vida social sin referirse necesariamente a la biología o a la cultura en el sentido estricto del término. Funciona dentro del área de la cual surgen las ideas que hacen referencia a las sustancias transmitidas y las relaciones, una área indefinida donde las cosas — rasgos, atributos — se naturalizan y culturalizan al mismo tiempo.

Las historias de nuestras informantes con relación a la genética y la herencia son mucho más complejas y contradictorias de lo que los críticos del proceso de genetificación generalmente afirman. Diría que son tan complejas como el discurso teórico de la biología, la antropología y la genética. En su conversación podemos detectar puntos de vista que pueden definir distintos modos de relacionar elementos heterogéneos. Mientras, desde un punto de vista, muchos aspectos del comportamiento humano son reducidos a la acción de unos genes específicos, desde otra perspectiva el rol de la interacción es central. La matriz de esta compleja cuestión se puede encontrar en las ideas culturales del parentesco. Es decir, en el lugar en el cual la gente atribuye un significado a las sustancias biológicas en la construcción de relaciones sociales, y en la capacidad que tienen las redes de parentesco para cambiar puntos de vista.

Esto nos conduce al modo de funcionar de la cultura en antropología y a cómo analizar su comprensión pública. La cultura no es simplemente el reconocimiento de las diferencias, ni mucho menos la naturalización de éstas. Es esencialmente un camino para analizar las asunciones de la gente en cuanto al significado y valor que ellos dan a cierto comportamiento (Strathern, 1997). Por ejemplo, “ser de la misma sangre” es un aspecto de la cultura que significa que una sustancia biológica común corre por las venas de todos nuestros parientes. Por otro lado, esta afirmación es muy imprecisa, no puede ser interpretada literalmente. No quiere decir necesariamente que los miembros de una familia determinada compartan los mismos genes. Tal y como hemos visto, reducir el parentesco a la genética se vuelve absurdo y paradójico en ciertos contextos de la reproducción asistida.

La cultura, no solamente abre el camino a las asunciones, sino también a las implicaciones de estas asunciones. No sólo trata cómo se movilizan los valores, sino también con el modo mediante el cual se construyen cadenas de ideas en áreas complejas de la vida social. Por ejemplo, los valores que las técnicas de reproducción asistida movilizan llevan a una nueva reflexión del rol que juega la biología en el establecimiento de relaciones sociales. Las ideas siempre funcionan en el contexto de otras ideas. Los contextos forman dominios semánticos que separan las ideas y al mismo tiempo las conectan. Finalmente, la cultura conduce a la reflexividad. No sólo analiza las asunciones de la gente con respecto a ciertas facetas de la vida social, sino también las asunciones analíticas que usamos para hacer nuestro análisis.

Esto me lleva a mi última caracterización de la cultura. Cuando hablamos de cultura, hacemos referencia a formas específicas que ocurren en un lugar determinado y en un momento determinado. Esto significa que son hechos empíricos, lo cual implica que no puede explicarse de antemano lo que son y como funcionan, sino que es el resultado de la investigación. En lugar de tomar la gran narrativa de la naturalización o la genificación del emparentamiento como punto de partida, la cultura nos enseña a investigar los ámbitos de contacto entre distintas entidades para

hablar de las relaciones. Según mi parecer, las redes que son construidas a través de vínculos con objetos heterogéneos dan más conocimiento de los procesos sociales que el acercamiento lineal de la genética. Ello no sólo nos permite hacer una crítica de las ideologías de la genética de las relaciones sociales, sino también un análisis de cómo las personas usan imágenes de la naturaleza y la cultura para dar sentido a sus interacciones cotidianas. En estos contextos la experiencia del parentesco nos proporciona un conocimiento básico que nos permite relacionar las nuevas entidades generadas por la ciencia con otras entidades producidas por la interacción social.

6

SOBRE ALGUNAS CONEXIONES ENTRE CULTURA Y NATURALEZA

LA CULTURA COMO UNA FORMA DE RELACIÓN

Bruno Latour (1991) inicia su libro *No hemos sido Modernos* con la descripción de una lectura de la prensa cotidiana. Destaca como en nuestra vida han ido proliferando los híbridos, es decir, nos confrontamos constantemente con noticias que no son puramente de ciencia, ni puramente de economía ni puramente de política. Las divisiones con las que habíamos compartimentado el mundo moderno parecen borrarse cuando hablamos de embriones congelados, clonaciones, alimentos genéticamente modificados, etc. ¿Es ciencia? ¿Es política que interviene en la ciencia? ¿Es economía? ¿Estamos en una nueva era o es que nos despertamos de la ilusión moderna? Por ilusión moderna entiendo aquella que establece diferentes compartimientos de nuestros conocimientos y acciones. Estamos acostumbrados a pensar en términos de divisiones disciplinarias y de objetos de pensamiento y de la acción específicos, pero sabemos también que en el ámbito de las prácticas los híbridos forman parte de nuestras vidas.

Hubo un tiempo que en que en antropología teníamos un concepto, el de cultura, que servía para relacionar los diferentes dominios a través de los que habíamos compartimentado las prácticas. Si bien la disciplina se iba especializando en diferentes dominios – economía, política, parentesco, etc. -, cualquier etnografía se dedicaba básicamente a interrelacionar dominios. Hasta el más racionalista de los antropólogos tenía necesidad de relacionar economía y visiones del mundo, poder con parentesco, etc. Estábamos acostumbrados a trabajar con la idea que existe un todo que regido por los principios que interrelacionan las partes. A este

todo que tiene esta capacidad de relación lo hemos denominado cultura.

¿Sigue la cultura teniendo esta capacidad de interrelación? Durante estos últimos años hemos ido observando una proliferación de entidades que tienen cultura. Se habla de cultura a muy diferentes niveles. Algunas veces parece que sólo las minorías tienen cultura. Se reifica el concepto de cultura como un todo – pierde su capacidad relacional – y se adscribe toda la persona a su cultura. Identidad cultural o grupo étnico son normalmente las palabras que se usan para hacer esta adscripción. Por otra parte, a nivel de las mayorías cultura se refiere a formas de vida que tienen lugar en espacios claramente determinados o en corporaciones definidas por su actividad – cultura urbana, cultura de empresa, las dos culturas – las humanidades y las ciencias - de Snow (2000). Hay otra forma de hablar de cultura que es en términos de estilos de vida. Son estilos que, a diferencia de las formas de vida de los grupos étnicos, se definen por la elección. La persona no es adscrita, sino que tiene un papel activo – elige – en su identificación con la cultura y no define toda su identidad.

Lo que quiero señalar en este breve recorrido por los usos de la palabra cultura es que el acento se pone en la diferencia. Más que relacionar, compartimentamos diferentes formas de ver el mundo, diferentes formas de conducta, de estilos de vida, etc. Quizás esos usos tengan un determinado aire de familia, con el concepto de cultura que estamos acostumbrados a utilizar en Antropología, pero es evidente que la semejanza es muy lejana. No creo que el concepto de cultura que usan Obekeyeree (1992) y Sahlins (1995) , por ejemplo, en su polémica sobre el capitán Cook y Lono tenga nada que ver con estilos de vida o diferencias étnicas. Como mínimo podemos decir que es más sofisticado, una sofisticación que de alguna manera le concede el estatus de concepto analítico.

En primer lugar la cultura nos abre a un contexto, es decir, a los presupuestos a partir de los que se hacen determinadas afirmaciones y se llevan a cabo determinadas acciones. Por otra parte, el contexto implica relaciones. Las ideas conducen a otras ideas y el contexto es el dominio semántico que relaciona diferentes

ideas y establece conexiones entre diferentes conjuntos de ideas. El contexto de un lector atento a la prensa diaria es, según Latour, el de la conexión de dominios claramente definidos y separados. Las noticias de ciencia son también noticias de política - ¿cómo privatizar una base de datos genética de una nación?- , de economía -¿quién tiene los derechos de propiedad de los conocimientos genéticos? – y de parentesco - ¿cómo hacer familias con embriones congelados?.

CULTURA Y NATURALEZA

De estos dominios semánticos voy a plantear una conexión que tiene que ver intuitivamente con las relaciones entre cultura y genética. Se trata de la relación entre naturaleza y cultura. ¿Qué sucede cuando estos dominios entran en contacto? ¿Qué tipo de conexiones hace la nueva genética entre naturaleza y cultura?

En el ámbito institucional parece que las cosas siguen igual, es decir, que es más factible hablar de separación que de conexiones. Por una parte, tenemos el desarrollo tecnológico que ha acompañada al desciframiento del genoma humano y, por otra parte, tenemos el desarrollo de comités de bio-ética que regulan las condiciones morales y jurídicas de la producción de los desarrollos tecnológicos aplicados a la vida. Es decir, por una parte valores – un elemento central en el concepto de cultura – y, por otra parte, conocimientos sobre la vida – una parte importante de los que entendemos por naturaleza.

¿Qué tipo de conocimientos y qué tipo de valores proporciona la nueva genética?

François Jacob (1997) da una clara definición del tipo de conocimiento. Por una parte, hemos aprendido que a nivel del código genético todos los seres vivos son materialmente los mismos. Es decir, una ruptura definitiva con la escala de los seres y una mayor conciencia que los seres humanos formamos parte de la naturaleza. Por otra parte, F. Jacob (1997: 145) indica que las técnicas que han hecho posibles estos conocimientos han “hecho posible intervenir en el corazón de las cosas”. Se trata, pues, de un

conocimiento que implica una intervención en la vida; una culminación del sueño ilustrado del dominio sobre la naturaleza.

Dworkin (2000) da también una clara definición del tipo de valores a partir de los que juzgamos los hechos de la nueva genética. La base de nuestro sistema moral se encuentra en la posibilidad de discernir entre el “azar” y la “elección”, lo que nos viene dado y asumimos como nuestro destino y lo que elegimos y asumimos como nuestra responsabilidad. Con las aplicaciones de los conocimientos de la nueva genética – este conocimiento que nos obliga a una intervención en el “corazón de las cosas” – la línea divisoria entre “azar” y “elección” se está desplazando. Podemos tomar decisiones que sin este conocimiento tenían que dejarse al azar evolutivo. La cuestión es que las elecciones se hacen a partir de valores (cultura) y se hacen en un dominio propio del azar evolutivo (naturaleza). Establecemos conexiones entre dominios que estábamos acostumbrados a tratar por separado. A nivel del conocimiento nos encontramos con una intervención técnica sobre la naturaleza y a nivel de valores nos vemos obligados a elegir sobre cuestiones que estábamos acostumbrados a dejar al azar del destino.

¿Ha cambiado ello la distinción entre naturaleza y cultura o lo que ha cambiado es la posibilidad de establecer nuevas conexiones entre naturaleza y cultura?

Para cualquier pensador moderno no se trata de un cambio, como máximo es la culminación de un proceso o el desplazamiento de unos límites. La distinción es demasiado fundamental como para abandonarla. La proliferación de híbridos (*cyborgs* en el lenguaje de Haraway) no nos tiene que hacer renunciar a las ideas claras y distintas. Las distinciones son analíticas y se mezclan en los usos y prácticas cotidianos. ¿Estamos, sin embargo, dispuestos a seguir viviendo en un mundo lleno de ideas claras y distintas que contraste con la complejidad del mundo real o tenemos posibilidad de comprender mejor la complejidad, es decir, conocer mejor como hacemos conexiones entre partes de diferentes dominios? Como he dicho anteriormente, la antropología nos enseña a establecer relaciones entre partes y conexiones entre dominios. Ello, no sólo

en un mundo holístico de las supuestas sociedades tradicionales, sino en todo intento de conocer las diferentes ramificaciones de un hecho ¿No nos introducimos a nosotros mismos en esta relación entre las partes y los todos a los que nos han acostumbrado las etnografías?

Veamos con más detalle qué significa la sugestiva metáfora de Jacob de que con la nueva genética es posible intervenir “en el corazón de las cosas” o la metonimia de Dworkin que los hechos de la nueva genética desplazan los límites del “azar” y la “elección”.

Reinhberg (1997) usa una expresión cercana al lenguaje de la biología molecular para anunciar el “cambio radical de perspectiva”. “El *momentum* de la tecnología genética, dice (1997: 19), está basado en la perspectiva de una representación intercelular de proyectos extracelulares – la potencialidad de ‘re-escribir la vida’”. El organismo, sigue diciendo más adelante (1997: 25), se convierte en un “*locus technicus*” y por primera vez “es a nivel de la instrucción que los procesos metabólicos se están convirtiendo en sujetos de manipulación”. El “corazón de las cosas” son instrucciones, informaciones que pueden manipularse a partir de un “proyecto extracelular”. A nivel celular la elección sustituye al azar y el organismo comprueba la viabilidad de las instrucciones introducidas. La famosa oveja Dolly es la comprobación de la viabilidad técnica de clonación (Franklin 2003b), es la viabilidad de un proyecto extracelular. De alguna manera, un hecho de la cultura se convierte en hecho de la naturaleza. La misma palabra bio-tecnología indica la conexión entre dominios, de la misma manera que bio-ética indica la introducción de valores en el dominio de la biología. La vieja distinción aristotélica entre los productos del arte y los organismos vivos basados en el principio de la generación – una silla no genera a otra silla, pero un caballo genera a otro caballo – se colapsa en el mundo de la bio-tecnología que hace posible la intervención en el “corazón de las cosas”.

Paul Rabinow (1996) señala también este sentido de intervención a la iniciativa del Genoma Humano. En este proyecto tecnocientífico, dice (1996: 93), “el objeto por conocer – el genoma humano – será conocido de tal manera que pueda ser cambiado”.

Se trata de una forma de conocimiento que está en la base de la racionalidad moderna, donde la representación conceptual implica intervención, el conocimiento está relacionado con el poder y la comprensión de un fenómeno con la posibilidad de su reforma. Como ya señaló Foucault (1984) a través del concepto de bio-poder en la modernidad la gestión de la vida ha sido un poderoso instrumento del poder, es decir, un proyecto social: a través de la higiene para disciplinar el cuerpo, la eugenesia para controlar la reproducción y la clínica para controlar los síntomas, los cuerpos y las poblaciones han sido objeto de diferentes proyectos sociales. De alguna manera, la biología ha sido una metáfora de la sociedad y las ciencias sociales han utilizado profusamente esta metáfora para definir claramente su objeto de estudio: un conjunto de relaciones que pueden ser analizadas empíricamente y pueden ser cambiadas. La sociedad – al menos la sociedad moderna - era no sólo objeto de conocimiento, sino también objeto de reforma. Todo reformista o revolucionario moderno ha necesitado de una ciencia de la sociedad para emprender cambios y revoluciones. La biología ha sido una metáfora de la sociedad, la vida se ha gestionado como un proyecto social, pero el objeto de cambio ha sido la sociedad, no la vida en el sentido biológico. La naturaleza ha sido lo que queda inmutable frente a los cambios sociales. La “elección” tiene que ver con sujetos sociales y el “azar” con la naturaleza.

¿ Qué sucede cuando la biología deja de ser metáfora de la sociedad y lo que es objeto de conocimiento y cambio es la vida misma? Téngase en cuenta que cuando hablamos de vida a nivel molecular hablamos de códigos y de información. Esto es lo que puede ser cambiado. Cuando hablamos de sociedad, sobre todo de sociedad global, la información se convierte en el centro de la representación. No precisamente para cambiarla – la información fluye constantemente en una sociedad global -, sino que parece que es el flujo constante de esta información lo que cambia a la sociedad. Lo que quiero señalar es que a este nivel – códigos, información, recombinación – la vida no es la metáfora de la sociedad - ¿quién piensa ya que la sociedad es como un organismo? – y que utilizamos la misma metáfora de la información para señalar la vida y la sociedad. Al perder la vida capacidad metafórica, en cierta manera se mezclan los dominios, se colapsan

las distinciones entre biología y sociedad y lo que encontramos son redes de relaciones entre nuevos lugares donde los organismos son *loci tecnici*, las relaciones de parentesco se geneticizan y las identidades se forma a través de nuevos conocimientos sobre nuestros genes. Es lo que P. Rabinow (1996: 99) ha denominado la “bio-socialidad”. “Si la socio-biología es cultura constituida sobre la base de una metáfora de la naturaleza, entonces en la bio-sociabilidad la naturaleza será modelada sobre la cultura entendida como práctica. La naturaleza será conocida y remodelada por la técnica y finalmente se convertirá en artificial, de la misma manera que la cultura se transforma en natural. Si tal proyecto se realizara, sería como la base para superar la división de naturaleza y cultura”. Rabinow señala también que un paso crucial para superar esta división sería la disolución de la categoría de “lo social”. Sociedad es entendida aquí en el sentido de un conjunto de relaciones entre individuos susceptibles de ser transformadas, cambiadas y mejoradas. La intervención sobre el dominio de los lazos sociales parece dar paso a la intervención sobre el dominio de la vida. Lo que parece más susceptible de cambiar es la vida, no la sociedad. El impulso del contrato social – definir, conocer y cambiar los lazos sociales –, parece ser sustituido por otro contrato – definir, conocer y cambiar la vida. Ahora se gestiona la sociedad – en ello el concepto de riesgo es fundamental – y se cambia la vida. Los sujetos de cambio no son cuerpos ni poblaciones, son estructuras moleculares.

Para el análisis de estos cambios que sin duda afectan nuestras formas de vida, podemos tomar dos actitudes. Una, que de alguna manera busca el sentido de la historia en una narrativa de la disolución en un mundo post (moderno, humano, etc), y otra, que busca el sentido de la historia en diferentes contextos donde se producen interacciones entre los conocimientos de la Nueva Genética y determinados colectivos, es decir, en la etnografía de la bio-sociabilidad. Aquí me remito a un elemento metodológico del concepto de cultura en antropología. Toda cultura es específica – es una forma de vida – y, por tanto, tiene que ser estudiada empíricamente. Para hacer afirmaciones generales necesitamos análisis de procesos específicos.

Veamos, pues, como se producen las conexiones entre naturaleza y cultura en contextos donde intervienen conocimientos de la Nueva Genética. Se trata de conexiones que anulan las distinciones puras entre dominio y establecen relaciones “híbridas”. Para ser más específico voy a referirme a etnografías que tienen que ver con el parentesco en el contexto de la Nueva Genética. Al fin y al cabo el parentesco tiene que ver con la reproducción y la Nueva Genética hace referencia a la herencia y a los mecanismos de reproducción. Por otra parte, el parentesco es la forma de relación a través de la cual establecemos conexiones entre naturaleza y cultura. Es una relación “después de la naturaleza”, de la misma manera que la “bio-sociabilidad” es también “después de la naturaleza”. Voy a señalar algunas conexiones entre naturaleza y cultura que indican claramente la relación entre ambos dominios, cuando unimos ideas que forman parte de totalidades diferentes. En este caso, ideas provenientes del campo de la genética con ideas provenientes del campo de la familia.

LA “NATURALEZA” DIRIGE UNA “FORMA DE RELACIÓN”

La etnografía de Finkler (2000), basada en el análisis de las relaciones de parentesco que establecen mujeres que han tenido o están en riesgo de tener una enfermedad de transmisión genética – el cáncer de pecho -, muestra como las historias clínicas que hace un consejero genético y los test genéticos reactivan relaciones de parentesco que habían sido olvidadas. En un caso el descubrimiento de compartir una herencia genética “provoca memorias de familia y de antepasados – tías y abuelas -, es muy posible que uno no hubiera pensado en ello hasta que no se enfrentara a la enfermedad” (Finkler, 2000: 81). En otro caso es el grupo de primos el que se reúne por compartir una enfermedad hereditaria. “Todos los primos, dice una informante de Finkler (2000: 94), empezamos a pasar mucho tiempo hablando sobre ello y nos dimos cuenta de la extensión del problema en la misma familia. Cuando realmente te sientas y desarrollas el árbol de familia, muchos de nosotros hemos sufrido la enfermedad en cada una de nuestras unidades familiares con nuestros padres y primos. Entonces da un poco de miedo. No las pusimos todas juntas como en un puzzle hasta que mi generación empezó a estar enferma”.

Las unidades familiares separadas encuentran una sustancia común que las une a través del árbol familiar. Una “familia genéticamente defectuosa” renueva lazos de parentesco y “el hecho de tener los mismos genes ha creado un lazo estrecho” (Finkler, 2000: 64)

Relaciones que se habían evitado se reconstruyen a través de las historias médicas. En este contexto el individuo autónomo no es el dueño de su cuerpo y las técnicas de diagnóstico incorporan al parentesco. No es solamente una experiencia de sufrimiento común, es el hecho de compartir la herencia de una enfermedad genética lo que une lazos dispersos de parentesco. Se trata, pues, de una nueva forma de “compartir una sustancia bio-genética” que encontramos en las ideas del parentesco americano. Téngase en cuenta que la conexión se hace a partir de lo que dice la ciencia que es el parentesco, dado que, como señala Schneider (1980), en el parentesco americano la conexión con la biología es central y el parentesco es lo que la ciencia de la genética dice que es.

Téngase en cuenta que nos hallamos ante un conocimiento abstracto y objetivo –la relación genética- que entra en contacto con un conocimiento íntimo, concreto y subjetivo que es el conocimiento del parentesco donde las relaciones incluyen elecciones, afinidades y valores. No es un conocimiento – el genético – que invada todo el conjunto de relaciones. Desde el punto de vista de las relaciones de parentesco como un todo es un conocimiento parcial. Por ello encontramos otras conexiones. Una, es la idea religiosa de predestinación. Conocer la herencia genética tiene un valor moral. Obliga a aceptar el “azar” de los genes y a “elegir” medidas que minimicen los riesgos. Ello conduce a otro tipo de explicaciones. El medio (comida, polución, etc.) no se descarta como una de las causas posibles de la enfermedad. Lo que sí es claro es que la explicación genética es siempre más simple y elegante y, sobre todo, es moralmente neutra. No se culpabiliza a los antepasados por transmitir la enfermedad. El medio está más cercano a las elecciones y a la intencionalidad y, por tanto, sujeto a juicios de valores. Su explicación es siempre más compleja que la explicación genética. Al introducir intencionalidades está entre el

“azar” y la “elección”. Es un tipo de conexión diferente a la que se establece entre compartir genes defectivos.

Lo que tratan las mujeres descritas en la etnografía de Finkler (2000) es dar sentido a su experiencia de enfermedad. Para ello establecen conexiones entre un conocimiento abstracto y objetivo de la naturaleza y los valores de la cultura – sus genes defectivos se convierten en predestinación -; o bien relacionan un conocimiento abstracto y técnico con su experiencia concreta e íntima de su identidad – sus genes son la sustancia común compartida del parentesco. Téngase en cuenta, sin embargo, que la explicación genética a este nivel de la experiencia es siempre parcial, de la misma manera que es parcial la reducción de las relaciones de parentesco a la reproducción y a la consanguinidad.

LOS LÍMITES DE LA NATURALEZA PARA ESTABLECER CONEXIONES CON LA CULTURA

Uno de los elementos centrales de la búsqueda de historias clínicas familiares es la obtención de información para establecer líneas de transmisión de una enfermedad y del gen causante de la enfermedad. En el caso anterior la “sustancia genética compartida” que forma parte del conjunto de conocimientos técnicos de la medicina, se convierte también en un vehículo de transmisión de experiencias familiares compartidas. Pone en marcha la memoria genealógica y activa relaciones que no se han elegido. Los genes sirven de analogía para hablar de relaciones y valores. Un elemento – el gen – que forma parte de un sistema de conocimiento – la biotecnología -, entra a formar parte de otro sistema de conocimiento – la cultura – y da sentido parcial a la experiencia de la enfermedad.

Podemos encontrar otros contextos en que la naturaleza no establece conexión con la cultura. Me refiero a la etnografía sobre donantes de óvulos hecha por Orobitg y Salazar (2003). En la clínica donde hicieron trabajo de campo las biólogas que atendían a las donantes claramente establecían la separación entre lazos biológicos y lazos sociales, es decir, usaban la clásica separación

entre natural y cultural que la antropología del parentesco nos tiene acostumbrados. Les preguntaban “si estás dando gametos con tu material genético, pero piensas que las características de los seres humanos no son el resultado exclusivo de su dotación genética, sino que la familia y el contexto social es más importante”. Una afirmación contra el determinismo genético hecha en el contexto clínico de la reproducción asistida y una perfecta formulación de lo que Franklin (2002: 83) ha denominado el “vacío genético”, el presupuesto que “los genes nos hacen lo que somos es al mismo tiempo demasiado verdadero para ignorarlo, y demasiado parcial para ser suficientemente verdadero por sí mismo”.

Las donaciones de óvulo en nuestro país son legales, tienen que ser anónimas y son altruistas, es decir, hay una compensación económica por las molestias que conlleva, pero no entran en el terreno de la comercialización. Las donantes dan sus gametos para hacer posible que otra mujer pueda ser madre. En el contexto de dar sentido a su donación, Orobí y Salazar (2003: 12) dicen que cuando “las donantes de óvulos quieren separarse a sí mismas emocionalmente de su experiencia buscan un sentido puramente biológico y médico a su donación”. En este contexto de donaciones de gametos en la reproducción asistida los genes no constituyen por sí mismos un lazo. No son significativos culturalmente porque se mantienen al nivel del dominio de la naturaleza y al nivel abstracto del conocimiento biológico y técnico de los médicos y biólogos que practican la reproducción asistida. Las donantes de óvulos ponen el énfasis en el principio moral que ordena las relaciones de parentesco como un todo – la gestación, las relaciones diarias, la intimidad, la intencionalidad. Desde la perspectiva de las donantes los gametos son un elemento parcial de un todo – la biología reproductiva – que sirven para establecer distancia con los valores culturales del parentesco – el dominio donde la reproducción opera dentro de un marco moral. Como indican Orobí y Salazar (2003), “la genetización de la cosa dada (*los gametos*) es usada para justificar o expresar la ausencia de un lazo social, sirve para justificar la ausencia de cualquier inversión emocional con el futuro hijo”. Aquí claramente las donantes devalúan los genes como elementos significativos del parentesco.

Son biología, pero no son una parte que por analogía entra a formar parte del conjunto de lazos sociales que forman el parentesco. En los contextos de donación de óvulos de la reproducción asistida la “sustancia bio-genética” es separada por la tecnología clínica y sus diferentes fragmentos – en este caso los gametos – no operan dentro de un marco moral general tal como ha sucedido tradicionalmente en las relaciones entre naturaleza y cultura del parentesco. Los gametos son una parte de esta sustancia que al fragmentarse no sugiere por sí misma ningún lazo moral. Son gametos que hacen posible la reproducción y contienen información genética. Los genes no sugieren nada sobre las relaciones sociales. Son simples datos, tal como reconoce la ley que sólo en el caso de enfermedades genéticas de los descendientes puede desvelarse el anonimato. No obstante ello no implica que se establezca un lazo de filiación.

Este sentido de separación de la naturaleza como un elemento incapaz de dirigir los lazos sociales basados en la intimidad y el sentimiento, lo podemos encontrar en afirmaciones de madres subrogadas, una práctica de reproducción asistida legal en algunos estados de EE UU. T. W. Laqueur (2000) subraya la respuesta de una mujer ante la pregunta de si tiene dificultades en dar al niño que ha ido gestando durante nueve meses. La respuesta es una clara afirmación de la alineación entre la madre subrogada y el niño. Así contesta: “Sabes, pienso que durante todo el tiempo se asienta en tu mente que no es mi hijo. Sólo le estoy dejando mi cuerpo. Lo estoy criando para alguien que no puede” (citado por Laqueur, 2000: 75). Evidentemente una donante de óvulos no tiene que desarrollar este trabajo continuado de separación tal como lo hace esta madre subrogada. Se trata claramente de un trabajo cultural - “ello se asienta en mi mente” – y que impide una transferencia emocional del tipo madre e hijo en el feto que lleva en su cuerpo. Parece más simple incluso mantener la separación en el caso de la donación de un gameto que en el hecho de la gestación para otro. Al menos la legislación definía la maternidad unívocamente a partir de la naturaleza. Es de hecho menos polémica la donación que la subrogación como lo muestran las diferentes legislaciones y los casos donde los contratos de subrogación son contestados. Sin embargo, ambos implican el

mismo trabajo cultural, conexiones que no se hacen entre el dominio de la naturaleza y el dominio de la cultura. Voy a fijarme simplemente en la afirmación de que “se asienta en tu mente que no es mi hijo”. Aquí parece que este híbrido que es el parentesco tiene que purificarse y mantenerse en el dominio de la naturaleza. Nos quedamos en un solo dominio, el de la naturaleza que no es significativa. Lo que “se asienta en la mente” es precisamente la separación entre ambos dominios y la imposibilidad de establecer analogías entre algunas partes de ambos dominios. En este caso la gestación y el parto no son símbolos suficientes para establecer una transferencia emocional y un lazo duradero. En realidad en este caso, así como en otro citado por el mismo autor, la separación se hace en el proceso de la fertilización *in vitro*. Los gametos fertilizados no eran los de la mujer gestante. Hay, pues, una separación entre concepción y gestación. En este caso son los gametos los que se convierten en símbolos de lazos duraderos. Como dice la otra mujer “si hubiera sido mi óvulo, habría habido una diferencia real. Pero con esto (la fertilización *in vitro*) no hay conexión conmigo. Ha habido una separación del niño desde el primer día” (citado por Laqueur, 2000: 90). Aquí, a diferencia de las donantes de óvulos la genetización se convierte en elemento para establecer vínculos. Como dice la sentencia de un juez (citado por Laqueur, 2000: 90) , “la herencia puede proporcionar la base de conexión entre individuos durante toda una vida”. Los genes son permanentes, mientras que la gestación es temporal. En este sentido se convierten en parte de un todo – la reproducción – que simboliza una conexión duradera – la relación.

Lo que queda claro en estas viñetas etnográficas es la tensión que existe en nuestro sistema de parentesco entre la naturaleza y la cultura. Claramente no son reductibles unos a otros y la “sustancia bio-genética” que hemos utilizado como símbolo de conexión ha sido susceptible a diferentes interpretaciones. “Ser de la misma sangre y de la misma carne” no tiene una traducción literal en la herencia biológica. Como máximo es una parte de un todo regido por principios y obligaciones morales entre personas. La naturaleza nunca ha determinado unívocamente a la cultura. La nueva genética y la tecnología asociada a ella hacen explícitas estas conexiones entre dominios. En unos contextos, abren las

posibilidades de nuevas conexiones y en otros establecen separaciones. Nos encontramos con nuevos híbridos (la genétificación sería uno de ellos) que nos recuerdan que las separaciones entre dominios son históricas y que toda reducción de un dominio a otros es siempre parcial.

LA CIENCIA COMO VOCACIÓN O LA ÉTICA DE LA CIENCIA

Max Weber (1947) en su conferencia sobre “La ciencia como Vocación” señalaba como la ciencia moderna básicamente no da respuesta a cuestiones básicas de la vida: “¿Qué tenemos que hacer y cómo tenemos que vivir?”. El proceso de intelectualización y racionalización ha descartado las antiguas ilusiones de que la ciencia es el “camino al verdadero ser”, “al verdadero arte”, “a la verdadera naturaleza”, “al verdadero Dios” y a “la verdadera felicidad”. La pregunta que hay que hacer, pues, es en términos de la crítica kantiana de los límites de la ciencia. ¿En qué sentido, se pregunta, la ciencia no da respuesta a la cuestión de qué hay que hacer y cómo hay que vivir? En relación a la medicina – “una tecnología práctica, dice (Weber, 1947: 144), que está muy desarrollada científicamente” – plantea cómo la ciencia puede dominar la vida, pero no puede contestar al sentido de esta voluntad de dominio. Señala Weber (1947: 144): “Las ciencias naturales no dan una respuesta a la cuestión de lo que tenemos que hacer si queremos dominar la vida técnicamente. Deja de lado, o lo asume para sus propósitos, si tendríamos o queremos dominar la vida técnicamente y si en el fondo tiene sentido hacerlo”. Ha sido precisamente la cuestión sobre el sentido de “dominar la vida técnicamente” y cómo actuar ante las diferentes posibilidades de este dominio técnico-científico que ha surgido la bio-ética. Weber, que plante la cuestión en términos kantinos, se refiere básicamente a un ethos crítico de auto-clarificación y sentido de responsabilidad de quien sigue la vocación de la ciencia y al sentido crítico de los límites de los conocimientos de la ciencia.

Está muy claro que las condiciones de producción de la ciencia han cambiado desde que Weber dictó su conferencia en 1918 y también

que el sentido del dominio de la vida ha tomado otro significado cuando la vida se conoce a nivel molecular. Los cambios han sido a nivel de escala, tanto a nivel del capital que se invierte como del número de personas que han tomado la ciencia como una vocación. Nuevos actores promueven la ciencia que de cada vez es más transnacional y nuevos actores producen los valores que rigen el sentido del control de la vida. También se han desarrollado un conjunto de comisiones de bio-ética que delimitan los principios de valor a partir de los que regir conductas en laboratorios y clínicas y establecer un nuevo contrato social entre la ciencia y la sociedad. Estos actores son también transnacionales y los valores éticos aparecen como universalistas, es decir, atraviesan las culturas y las relaciones concretas de ideas sobre las que regimos la vida en una cultura particular. Ha cambiado también la relación que mantenemos con la naturaleza. Los límites entre naturaleza y cultura han ido cambiando tal como vemos con la nueva aparición de híbridos, es decir, nuevas conexiones entre naturaleza y cultura. También ha cambiado la actitud de dominio de la naturaleza que va paralela a la de protección de la vida. Como indica P. Rabinow (2003: 115), “el punto pertinente es que el principal modo de regulación es ahora “ético”. En principio, y por principio, la regulación ética opera ahora a la escala de los seres vivientes (*le vivant*) y toma como su tarea la protección de la vida – la vida y los seres vivos que se supone que están amenazados y en peligro”. El malestar en la cultura que había planteado Freud parece expresarse a través de la debilidad de la naturaleza e ir tras la biología parece tener otros sentidos que el significado unívoco que habían planteado los teóricos del parentesco. “La sustancia biogénica” se ha dividido, no es la base a partir de la que se construyen relaciones primordiales y nuevas conexiones parciales entre naturaleza y cultura son posibles. A pesar de todos estos cambios, la pregunta planteada por Weber sobre la relación entre las verdades producidas por la ciencia y los valores morales sigue teniendo sentido. Como es sabido la tesis de Weber sobre la modernidad era la de la intelectualización y la racionalización y como consecuencia de ello la del desencanto del mundo. Al final de su conferencia, después de haber afirmado que el destino de nuestro tiempo es el de tener un mundo desencantado, señala que en el mundo moderno “los valores más sublimes y últimos se han

retirado de la vida pública o bien hacia el ámbito trascendental de la vida mística o bien hacia la hermandad de las relaciones humanas directas y personales” (Weber, 1947: 155). Uno de estos ámbitos de relaciones humanas donde hemos visto que se produce sentido a partir de verdades sobre la naturaleza es en el de las relaciones de parentesco. Hemos visto etnográficamente como se establecen nuevas conexiones parciales entre naturaleza y cultura ante nuevas verdades de la ciencia y también hemos visto como es el mismo modelo cultural del parentesco – son parientes los que tienen una sustancia bio-genética común – el que impulsa el interés por conocer la verdad de una relación genética. Como dice F. Jacob (1997) lo que demuestra el genio genético es que todos los seres vivos estamos emparentados. A un nivel más particular, las personas van a la reproducción asistida porque quieren tener un hijo/a propio/a y en nuestro modelo cultural del parentesco ello significa biológicamente relacionado. Las personas medicalizan las relaciones de parentesco porque el modelo genealógico es análogo al modelo de herencia genética. Son los valores en este modelo los que dan sentido a la voluntad de dominio de la naturaleza de que habla Weber. Estos presupuestos culturales que según Weber se habían refugiado en la intimidad de las relaciones humanas, se hacen explícitos en determinados contextos de la reproducción asistida y del consejo genético clínico. El modelo del parentesco valoriza los hechos biológicos de la procreación y valoriza la intervención sobre estos hechos. Al intervenir fragmenta estos hechos y establece nuevas conexiones entre ellos y el sentido de la cultura - ¿qué significa una relación basada en algún aspecto de la naturaleza asistida? Como indica Strathern (1997: 50) “es un modelo genético de relaciones que ha en parte conducido al desarrollo de tales técnicas, y este modelo genético es parte del sistema de parentesco de una cultura particular (la Euro-Americana), que las intervenciones científicas parece que apoyan. Pero la aceptabilidad de tales intervenciones, el apoyo cultural que reciben, a su vez, de estos modelos Euro-Americanos, serán a la larga un desafío para las mismas intervenciones. Examinarán los presupuestos de la gente sobre el lugar de la biología en la creación de relaciones”. Este examen sobre la capacidad de las sustancias biogenéticas de simbolizar una relación de parentesco conduce a nuevas conexiones entre naturaleza y cultura y a nuevos objetos

híbridos que explicitan relaciones entre diferentes dominios. Subraya el aspecto relacional del parentesco que permite establecer relaciones entre diferentes dominios.

EL SIGNIFICADO DE COMPARTIR SUSTANCIAS BIOGENÉTICAS

Jacques Testart, uno de los primeros científicos detrás de las Nuevas Tecnologías de la Reproducción en Francia y el "padre" del primer bebé probeta francés, en un humor muy irónico y crítico imagina el futuro de la reproducción humana en términos de consumo de sustancias biogenéticas de reproducción: "Mis queridos genitores, la Fertilización *in vitro* por Transferencia de Embriones (FIVETE) se alegra en anunciarles que pronto será posible ofrecerles células reproductivas a la carta; el laboratorio le garantiza el género que usted ha elegido y los estándares de calidad. Con un poco más de progreso, ustedes serán capaces de elegir entre una gama, como en una tienda de mascotas: color del cabello, longitud de las piernas, forma de las orejas y certificado de buena salud" (Testart, 1986: 31). La ironía de Testart proviene del hecho que los cambios no vienen del parentesco, pero sí de las sustancias biogenéticas del parentesco. Como señala Strathern (1992: 194) la naturaleza ha perdido el poder de relacionar el individuo con la sociedad porque ha perdido la capacidad de fundamentar el parentesco. Son las elecciones de los consumidores las que parecen decidir la base invisible del parentesco. Gracias al desarrollo científico, la reproducción biológica se vuelve parte de las elecciones individuales como consumidores en un mercado global de células reproductivas. Las sustancias biogenéticas pueden ser seleccionadas para compartir el hecho de la parentalidad.

En este capítulo comparo la idea de que los cambios en el parentesco provienen de los cambios en la naturaleza con la idea de naturaleza presentada por Schneider en su explicación cultural de

las nociones nativas de parentesco entre las clases medias Nordamericanas de los años sesenta (Schneider 1980). De acuerdo con Schneider, estas nociones consideran la “sustancia biogenética” como “auto-evidente” y los hechos de la naturaleza son datos objetivos de sociabilidad (“la solidaridad duradera y difusa”). “La sangre, dice Schneider (1980:23), es así un estado de sustancia física compartida. Esta sustancia física compartida es un “hecho objetivo de la naturaleza”, un fenómeno natural, una parte concreta o substantiva de la naturaleza”. Los hechos del parentesco son hechos externos y objetivos para ser descubiertos por la ciencia. Tal como expone Schneider (1980: 23), “El parentesco es lo que es la relación biológica. Si las ciencias descubren nuevos hechos sobre las relaciones biogenéticas, entonces esto es lo que es el parentesco y lo que fue siempre el parentesco”. En la descripción etnográfica de Schneider los nativos nordamericanos de clase media dan por supuesto que hay un vínculo entre la biogenética como una sustancia permanente y externa y la solidaridad duradera y difusa del parentesco. La sustancia biogenética compartida en la reproducción tiene el poder constitutivo para crear parentesco. Esta tesis “primordialista” implica que la base sólida de los lazos naturales son la condición para establecer vínculos de solidaridad social.

En la descripción etnográfica del *Parentesco Americano* Schneider señala que para los americanos en el dominio de la familia la naturaleza dicta las relaciones sociales. En este capítulo considero la descripción de Schneider como una descripción etnográfica de las ideas modernas del parentesco (Bestard 1998), principalmente la idea que en el dominio privado de la familia la naturaleza dicta los lazos sociales, mientras que en el dominio público de la sociedad es el contrato social que dicta las relaciones sociales. Sin embargo con las tecnologías reproductivas la naturaleza pierde capacidad para dictar las relaciones sociales del parentesco. Las personas donantes de gametos y las receptoras no pueden invocar a la naturaleza para afirmar una relación de parentesco. La naturaleza equivoca de sus sustancias biogenéticas claramente desdibuja “la verdad biológica” de un lazo de parentesco. Como afirma T. W. Laqueur (2000: 80) “nuestra creencia en el poder de la naturaleza para dictar relaciones sociales es como mínimo equívoca y se ponen

a prueba sus límites en el mismo momento que la biología molecular parece apoyar un nuevo reduccionismo”. Siguiendo a Strathern (1997: 50) sugiero que los idiomas del parentesco basados en la noción de compartir una sustancia biogenética han conducido al desarrollo de las nuevas tecnologías reproductivas, pero, al mismo tiempo, la intervención en el dominio de laprocreación “pondrá a prueba los presupuestos de la gente sobre el lugar de la biología en la creación de relaciones de parentesco”

Por motivos de mi argumento subrayo tres aspectos relacionados del modelo etnográfico de Schneider. En primer lugar, la idea que la sustancia biogenética es fija y permanente; en segundo lugar, que que la sustancia biogenética viene dada por la naturaleza y, por lo tanto, es moralmente neutral; en tercer lugar, que la comprensión no experta de compartir sustancias biogenéticas sigue a la comprensión científica de la biogenética. Voy a examinar estas nociones a la luz de la etnografía hecha en dos clínicas de reproducción asistida en Barcelona (Bestard et alia, 2003). Me centro principalmente en narrativas de personas donates y receptoras de gametos, y sobre la forma como entienden y dan sentido a las sustancias que dan y reciben. Analizo como las personas usuarias de las clínicas de reproducción asistida racionalizan sus presupuestos sobre el lugar de la biología en el parentesco. Confrontadas a la tecnología y al conocimiento clínico de la reproducción, se ven obligadas a pensar en términos de la capacidad de los “hechos de la naturaleza” en simbolizar relaciones de parentesco. Cuando las tecnologías de la reproducción interaccionan con el parentesco, como indica Carsten (2004: 164), podemos observar como “se ponen en marcha procesos complejos, impredecibles y creativos”

LA SUSTANCIA BIOGENÉTICA ES FIJA Y PERMANENTE

En el análisis cultural de Schneider, compartir sustancia biogenética quiere decir básicamente compartir genética. Dice Schneider (1980: 23), “la madre y el padre contribuyen en los mismo tipos y cantidades de sustancia biogenética en el niño”. El descendiente recibe su herencia genética de la madre, del mismo

modo que del padre. El sistema bilateral de parentesco refleja este modelo genético. Es también un modelo muy individualista. Dos individuos engendran otro nuevo individuo, la carga genética del cual es nueva y única. Los genes hacen a las personas como individuos y los relacionan con otros individuos con los que comparten parte de su carga genética.

Schneider piensa también en esta sustancia como un hecho inmutable y fijo de la naturaleza externa. La ciencia puede descubrir nuevos hechos y esto es lo que es el parentesco. Siempre hay la posibilidad de descubrir nuevos hechos y también, como hace la ciencia actualmente, manipular y cambiar los hechos biogenéticos de la reproducción. Uno de estos nuevos hechos es la manipulación de los cuerpos y sustancias reproductivas en el contexto de las Nuevas Tecnologías de Reproducción. Aquí, parafraseando la idea de biosociabilidad de Rabinow (1996: 99), la reproducción humana no está modelada en la naturaleza, sino que está “modelada en la cultura entendida como práctica”. En la práctica de las clínicas de reproducción no es suficiente con describir o comprender la biología de la reproducción; lo más importante es modelar la reproducción humana. El resultado de esto, un lazo de parentesco, no está, por lo tanto, modelado en la naturaleza, al contrario, las ideas culturales del parentesco de todas las personas implicadas en las tecnologías de la reproducción son un sistema de conocimiento para colocar las sustancias biogenéticas dedicadas a la reproducción. En la práctica de las clínicas de reproducción, la sustancia biogenética no es tan fija y permanente como supuestamente era.

Las donantes de óvulos dan a otras mujeres parte de las sustancias de sus cuerpos para aumentar su posibilidad de tener progenie. Las donantes dan la sustancia genética; mientras tanto la receptora proporciona las otras sustancias biológicas. El vínculo se divide en componentes genéticos y biológicos. Lo genético por sí solo no crea un lazo. Por el contrario es desvalorizado a fin de crear un lazo biológico basado en la gestación y el cuidado. Sangre, alimento, sentimientos que lleva el feto, son la sustancia biológica compartida con el niño.

Cuando a una futura donante de óvulos, la bióloga de la clínica le pidió una fotografía suya para tener su aspecto físico, ella pensó en la posibilidad de un niño parecido a ella. Aún así, ella dice, "Nunca será una persona que se haga como yo. Esto no depende de los óvulos, depende de la otra parte. ¿No es así?". Esta "otra parte" se refiere a la gestación y al cuidado del recién nacido. No se trata de algo relacionado con formas de ser, es decir, sustancias que provienen de la naturaleza, sino de algo relacionado con formas de hacer: acciones que se hacen para crear y mantener una relación de parentesco.

Todo sucede como si la sustancia biogenética hubiera sido partida en dos sustancias: una, genética, la donante y la otra gestacional, la receptora. Compartir la sustancia con el niño es un proceso activo, que está claramente activado en el caso de la receptora, pero que está casi suprimido en el caso de las donantes. Haciendo uso de una formulación de Schneider en su crítica a los presupuestos biologicistas en los estudios del parentesco, para las receptoras "el parentesco no es una forma de ser sino una forma de hacer" (Schneider 1984: 13). "Hacer", en este caso, implica una intervención en los hechos naturales de la reproducción y, por tanto, del parentesco. La biología sostiene la relación entre la madre y su hijo, pero es una biología modificada, un hecho de la naturaleza modelado por la práctica de las clínicas.

Es interesante ver cómo las donantes desvalorizan su sustancia genética como un medio para crear vínculos. Ellas están de acuerdo en el anonimato de la relación, como propone la ley Española. Es difícil para ellas imaginar cómo la genética por sí sola puede crear un vínculo permanente. Incluso si ellas piensan que pueden transmitir algunos caracteres físicos y morales al futuro descendiente, ellas consideran sin importancia crear un vínculo. Juegan con la idea de transmitir algunas partes de su temperamento a ellos, pero suprimen la idea de que compartirán sustancia biogenética con la descendencia anónima. Es difícil para ellas imaginar relaciones de parentesco sin un vínculo concreto de descendencia. Óvulos y su material genético aparecen como entidades abstractas, condiciones de posibilidad dadas a otra mujer anónima para tener descendencia, pero sin ningún lazo concreto de

parentesco. Es la relación cotidiana la que crea el vínculo. En ausencia de una relación concreta y física prefieren no pensar demasiado en la relación abstracta de un niño anónimo con sus características, pero sin ningún vínculo concreto con ellas. Dan su material genético a otra madre y el don es la condición para crear un vínculo, pero la identidad de compartir sustancia biogenética no viene de las donantes, sino de las receptoras. Un vínculo muy individualista y concreto – el genético- es socializado y se convierte en abstracto debido a la idea del altruismo. Un altruismo anónimo que hace posible un vínculo biológico a otra mujer, no crea conexiones, simplemente da algo para ser usado por otros. La misma donante nos habló de su donación de óvulos en términos de este altruismo: *“La motivación para dar es el principio de solidaridad. Yo la siento (la donación de óvulos) como un acto de amor a otra mujer”*. Esta donante, que tiene la experiencia de ser madre, incluso si ella piensa sobre la maternidad de otra madre (la receptora de óvulos), no piensa que da sus óvulos para que esta otra mujer pueda compartir su propio sentimiento de ser madre. Es una experiencia muy personal y concreta, difícil de compartir con una mujer desconocida. Solamente una motivación pragmática aparece como importante en esta relación abstracta de donar óvulos: *“Simplemente los doy (a los óvulos) para que pueda tener un hijo. Más allá de esto, es una cuestión muy personal”*. No imagina futuras relaciones debido a su donación y hace una analogía de la donación con su periodo. *“Cada mes tengo el periodo, pierdo un óvulo. Quiero decir ... ¿cuál es la diferencia (entre donar óvulos o tener el periodo)? Lo siento de esta manera. De lo contrario, lo pierdo, no sirve para nada, y de esta manera lo doy y es útil para otra mujer. Lo siento de esta manera; lo demás me parece muy exagerado”*. Su donación no cambia su ciclo de vida, pero podría cambiar a otra mujer: *“Es algo que no necesito, y que gastaré durante el periodo, y lo produzco de nuevo cada mes. Quiero decir ... Esto (la donación) no cambia mi vida, pero cambia absolutamente la de la mujer que va a recibirlo”*. Es algo no percibido como “propio” –los óvulos son completamente distintos de un embrión-, pero sí algo que será perdido y no usado en la reproducción.

La visión pragmática de dar algo que, si no se da, será perdido, está ligada con la idea del altruismo y la reciprocidad en la solidaridad humana. El lenguaje del don aparece como el mediador entre una relación abstracta – el proceso de manipular la sustancia biogenética en el laboratorio de la clínica de reproducción - y una relación concreta – el proceso de crear parentesco. En este proceso, la donante es suprimida como persona que crea relaciones – solamente sus óvulos son valiosos -, la receptora, sin embargo, tiene el derecho del parentesco, porque ella es la que tiene la intención de ser madre y ha solicitado los servicios de la clínica de reproducción. Ella compartirá la sustancia biogenética del parentesco con sus descendientes incluso si biogenética no significa literalmente genética. La solidaridad duradera y difusa del parentesco puede ser simbolizada por la apropiación de los embriones creados en el laboratorio biológico y por sustancias biológicas como gestación, cuidado y sangre. Las donantes de óvulos no son visibles socialmente en una relación concreta de reciprocidad con sus receptoras. Las donantes no están situadas en una relación social concreta de reciprocidad con las receptoras. Son donantes anónimas y altruistas, personas abstractas que dan una valiosa sustancia, que es la condición de posibilidad para hacer la sustancia biogenética de otra relación de parentesco. No es un don para hacer una relación duradera entre donante y receptora, sino que es un don para crear un nuevo servicio a través de la mediación de la clínica de reproducción. La sustancia biogenética del parentesco es para quien paga por el servicio. El don anónimo se asemeja a un objeto alienado de las relaciones sociales, algo más cerca de las mercancías sin obligaciones recíprocas, que los dones que implican una reciprocidad concreta. No obstante, las receptoras prefieren pensar que la motivación de las donantes es altruista, no sitúan los óvulos en el dominio de las comodidades, sino en el dominio de los dones. Se imaginan a las donantes como personas que desean ayudar a mujeres infértiles. La alteridad de la sustancia recibida es incorporada en el cuerpo por la idea de altruismo y reciprocidad. Por otra parte, inician el proceso de “emparentamiento” (Howell, 2003) acentuando el deseo, la gestación y el cuidado.

Según la Ley Española las sustancias reproductivas (óvulos y semen) no pueden venderse, tienen que ser donados. Los pagos monetarios son considerados como una compensación económica por las molestias causadas por la donación. Las donantes de óvulos tienen muchos problemas organizando su tiempo para las revisiones médicas, inyección de hormonas, ecografías y aspiración de óvulos. Esto significa citas repetidas con el hospital, dolor físico y control de su tiempo familiar y personal. Ellas consideran que este pago por las molestias que les causa la donación de óvulos es justo. Recibir dinero por sus donaciones no es contradictorio con la idea de una solidaridad altruista con mujeres infértiles. Como sustancias reproductivas los óvulos están relacionados con los genes, también están relacionados con altruismo, servicio y dinero. Sin embargo, no son capaces de crear lazos, no son símbolos para una solidaridad duradera y difusa. Acentuando los aspectos biológicos de la donación y el aspecto abstracto de la donación, las donantes de óvulos no entran en el proceso de “emparentamiento” (Howell, 2003). No transforman la “sustancia biogenética” de sus donaciones en un símbolo de una relación de parentesco. Como Orobitz y Salazar (2003) señalan en su estudio de donantes en una clínica de Barcelona, cuando las donantes acentúan el aspecto genético de los gametos donados, subrayan la ausencia de cualquier lazo de parentesco con el futuro niño nacido gracias a su donación. Aquí, la “sustancia biogenética” no es ningún símbolo del parentesco. Por el contrario, las receptoras se centran en su deseo de tener un hijo y en su lucha por superar los “obstáculos naturales” a su fertilidad, e inician su particular proceso de “emparentamiento” después de haber recibido la sustancia biogenética que los convierte en personas que pueden constituir relaciones de filiación. Aquí, el deseo, la gestación y el cuidado son los símbolos del parentesco.

LA SUSTANCIA BIOGENÉTICA VIENE DADA POR LA NATURALEZA Y, POR LO TANTO, ES MORALMENTE NEUTRAL

Hemos visto como el significado de la sustancia biogenética puede ser alterado para simbolizar un vínculo de parentesco. La

sustancia de parentesco es el resultado de quién pregunta por los servicios de una clínica de reproducción. Quiero analizar ahora cómo en las prácticas del día a día de las clínicas de reproducción “azar” y “elección” están entremezclados. Cambian la distinción dada por supuesta entre azares de la naturaleza y elecciones de los individuos. La moralidad del parentesco se introduce en los hechos de la vida, cambiando su destino y su neutralidad como valores morales. Como ha indicado Serres (1985), el división que desde los tiempos de Poincaré separó al científico del moralista ha cambiado con el advenimiento de la nueva genética. Antes estábamos acostumbrados a la idea que en ciencia no podíamos decidir lo que el objeto tenía que ser a partir de su descripción, sin embargo en la nueva genética “el conocimiento implica ya una intervención. El conocimiento de las posibilidades antes de una elección no tiene nada que ver con un mundo donde las elecciones son a ciegas ... El biólogo se convierte en un moralista, cuando el conocimiento es igual a la elección” (Serres 1985: 3). Como vemos continuamente la biología necesita ser regulada por la ética y la ley. Como también señaló Rabinow (2003: 115) la regulación ética opera a la escala de los seres vivos. La verdad de la biología no es moralmente neutra cuando la elección se introduce en la naturaleza.

En uno de nuestros estudios de caso una mujer con una enfermedad genética decidió tener un hijo con donación de óvulos, porque ella no quería transmitir a su línea de descendencia la responsabilidad de tener que elegir la carga de transmitir una enfermedad genética. Cuando ella piensa en la línea de descendencia y la transmisión de la enfermedad genética a través de esta línea, siente la responsabilidad de la línea de filiación genética, no solamente de su acción individual. Ella expresa la idea de “jugar a las cartas” – como una lotería genética-, pero ella juega con cartas vistas. Aunque pudiera tener hijos sanos, sabe que ellos pueden transmitir genes con la enfermedad a sus descendientes. ¿Cómo tomar esta responsabilidad por ellos? ¿Cómo decírselo a ellos? Ésta es su preocupación moral frente a los hechos de la naturaleza. El parentesco no es sólo una relación dentro de la familia nuclear (padres e hijos), es una relación en la línea de la descendencia. Ella cree que es la primera persona en su familia que tiene la enfermedad – *“Yo soy la primera. Siempre hay alguien*

que tiene que ser el primero”- y siente responsabilidad sobre esta nueva línea de descendencia, una línea genitizada muy clara, y decide romperla. “*Era yo, él (su marido), el niño y lo que vendá después de él; demasiada gente*” para llevar esta responsabilidad para el futuro.

La fecundación *in vitro* también es la elección de un número importante de parejas o mujeres que de otra manera no podrían tener hijos. El destino de la infertilidad puede ser superado por su elección de usar la biotecnología. Una vez dentro del proceso, tienen que tomar decisiones en relación con la sustancia biogenética – ¿Cómo emparejar el fenotipo de la donante de óvulos con el de la receptora? ¿Cómo seleccionar embriones adecuados? -. Cuando introducimos decisiones a lo hechos dados por la naturaleza, introducimos valores a la naturaleza. La neutralidad moral de la naturaleza cambia si añadimos la elección humana y, entonces, responsabilidad a la naturaleza. La sustancia biogenética no está fuera del campo de la moralidad y de la responsabilidad. Este es uno de los problemas principales de la bio-ética (Buchanan, A. et alia, 2000) frente a los cambios de la biotecnología en la reproducción humana. ¿Cómo será nuestra identidad si nuestra sustancia biogenética es el resultado de las decisiones tomadas por nuestros padres?

Quizás he presentado un escenario futurista de modificación de las líneas germinales en el genoma humano, pero, como Stock (2000) indica, las prácticas de las clínicas de reproducción ayudan a imaginar futuras intervenciones para la línea germinal de los embriones. Una prueba de ello la encontramos en las discusiones públicas y los debates sobre el futuro de los embriones congelados y almacenados en los bancos de estas clínicas para la investigación científica. Incluso si los doctores y biólogos de estas clínicas están ocupados ejecutando ecografías, controlando los niveles hormonales de pacientes y donantes, monitorización del ciclo, induciendo la ovulación y recuperando ovocitos, fertilizándolos en un plato de *petri* y colocando los embriones de aspecto más “bello y sano” en un útero, y esperando al azar, tienen que tomar decisiones referentes al futuro de la “sustancia biogenética” del parentesco. Ellos

emparejan los fenotipos de donantes y receptoras, clasificando algunos de sus caracteres anatómicos y biológicos.

La clasificación es en términos de raza (color de piel), color de ojos, rasgos faciales, forma y color del cabello, tamaño del cuerpo y grupo sanguíneo. Hacen estas clasificaciones mezclando valores culturales de “uniformidad” con hechos de la biología. También analizan las historias genéticas de las donantes, analizan los embriones y los seleccionan. Hay mucho azar que se atribuye a la naturaleza, pero la idea de elección es presente en el proceso. Los pacientes también toman decisiones y atribuyen azar a la naturaleza. El azar después de las elecciones está bien expresado en la idea de “lotería”, cuando una mujer entra en un ciclo de la fecundación in vitro, supera todos los obstáculos y espera el desarrollo de los embriones introducidos en su útero. Según las estadísticas la probabilidad de quedarse embarazada es baja y la “lotería” –como una lotería genética en nuestra estructura genética- ayuda a volver a la naturaleza –azar- tras un proceso biotecnológico –elección-. También ayuda a tener una visión más realista de la ciencia, donde las incertidumbres de sus resultados finales son muy visibles. El azar, sin embargo, aparece después de la elección individual para jugar a la “lotería” a través de los medios de la ciencia.

La idea de “azar en la naturaleza” da sentido a los resultados de la ciencia y es un modo de dar significado al proceso de reproducción medicalizada de las clínicas de reproducción. Después de un proceso artificial guiado por la biotecnología, esa idea de lotería convierte a la reproducción en natural y por lo tanto moralmente neutral. Durante el proceso, sin embargo, se toman decisiones sobre la naturaleza y las responsabilidades en la reproducción son traducidas a la historia futura de su descendencia. Los padres están preocupados de no ser capaces de tener un “árbol genético” de sus hijos cuando el pediatra pregunta por las enfermedades de la familia, en su práctica de hacer la historia clínica de los pacientes. En este contexto, como Finkler (2000) indica, la “genetificación” del parentesco se hace evidente, mientras que en el proceso de fecundación in vitro con donante de gametos estaba desvalorizado. La continuidad de las líneas de parentesco aparece distinta de las

líneas genéticas. Los padres también están preocupados sobre a quién decírselo de la familia, cuando la sustancia genética es distinta de las sustancias compartidas del parentesco. Un padre nos contó que tuvo dificultades para explicar a su padre la donación de esperma de sus dos hijos gemelos que acababan de nacer. El abuelo podía ver semejanzas físicas entre ellos y la línea de su padre. Los miembros de la familia buscan semejanzas físicas en el recién nacido. Como Pina Cabral señala (2002: 146), forma parte de la práctica del parentesco diferenciar a los nietos por semejanza con distintas ramas de la familia. Es un tipo de diferenciación de los individuos ligado a la herencia, con otros individuos del árbol genealógico que no se corresponde con el parentesco genealógico y la herencia genética. La constitución de los parecidos de “temperamento” entre miembros de la familia es una práctica del parentesco, que se da durante el proceso de maduración de un niño. Cuando hay un recién nacido, es crucial establecer estas semejanzas, que subrayan continuidades más allá del parentesco bilateral. Su hijo tuvo dificultades para introducir discontinuidades genéticas en las continuidades del parentesco percibidas por su padre. Siendo la donación anónima, el vínculo genético puede esconderse, incluso si la genética tiene un creciente significado en la sociedad.

LA COMPRENSIÓN NO EXPERTA DE COMPARTIR SUBSTANCIAS BIOGENÉTICAS SIGUE A LA COMPRENSIÓN CIENTÍFICA DE LA BIOGENÉTICA

Vamos a considerar ahora el relato sobre el tema de la genética de una mujer que tiene dos hijos por donación de óvulos. ¿Cómo piensa ella con relación a la genética en el contexto de las semejanzas físicas entre ella y sus hijos? Ésta es una cuestión que se repite cuando la gente relaciona a los hijos con distintas líneas de la familia.

“Tengo, dice, una idea muy elemental de la genética. No leo más sobre ello, no quiero conocer más. Quiero decir. No pienso como una persona de la calle. Él (el niño) no puede parecerse a mi. Es imposible. Si necesita gafas es porque necesita gafas, no porque yo también necesito gafas. Yo pienso así; quizás no es así; pero

*ello (la comprensión de la genética) me obliga a pensar que no es como yo, porque me 50% no está allí ... Sucede que cuando se lo digo a mi esposo, me dice que no puede ser “como tú lo estas diciendo, porque lo has llevado dentro de tí, lo has elevado, and se ha alimentado de tí”. Lo que sucede es que no quiero ir más allá. Pero esto no me preocupa; no son cosas que me intranquilicen, porque lo más importante es que para mi **ellos son ellos**, y esto es todo”.*

A partir de esta declaración, querría subrayar la importancia del parecido físico para crear identidad, cómo esta cuestión normalmente surge cuando la gente compara y relaciona a distintos miembros de una familia, y cómo esta cuestión es también relevante cuando pensamos en términos de raza, etnicidad y nación. La comprensión de la genética conlleva inmediatamente la pregunta de las semejanzas de las personas. También está relacionada con algún tipo de comprensión medioambiental de la identidad. Sus dudas sobre genética están complementadas por lo que ella cuenta que su marido le dice. Sin embargo, al final, la cuestión de la identidad no se resuelve ni por la comprensión de la genética, ni por la comprensión medioambiental, se resuelve por una tautología –“ellos son ellos”-. Obsérvese que esta tautología no es una afirmación de razón; es el resultado de las relaciones concretas tan importantes en el pensamiento del parentesco. Para llegar a esta tautología de identidad, ella usa distintos caminos disponibles de su paisaje de pensamientos, como diría Merleau-Ponty (1969), para crear su relación con sus hijos.

Es evidente que la gente comprende los hechos básicos de la reproducción biológica y que las personas que siguen un tratamiento de fecundación *in vitro* tienen un conocimiento muy preciso de la fisiología de la reproducción, debido a su experiencia del día a día con la medicina de la reproducción. No es tan evidente todavía que cuando las personas utilizan el parentesco como un sistema básico de conocimiento, hacen una clara divisoria entre los hechos de la naturaleza y los significados de la cultura. Hemos visto cómo donantes de óvulos no hacen ninguna relación de identidad entre los vínculos genéticos y los lazos de parentesco. Cuando ellos piensan sobre la transmisión no hacen ninguna gran

distinción entre los aspectos culturales y biológicos de la persona. La identidad de un niño es su “temperamento”. Se transmite, no solamente por los genes, sino también por las relaciones de cuidado. Es solamente en casos muy especiales de enfermedades heredadas que la composición genética del niño importa. En otras circunstancias son las relaciones de parentesco lo que importa. Un hombre, que tiene hijos gemelos de una donación de esperma, no considera necesario explicarlo a su abuelo. Su abuelo les quiere y también encuentra muchas semejanzas físicas con él.

También hemos visto cómo los biólogos en los laboratorios emparejan óvulos y esperma según ideas culturales de “semejanza”. En estas circunstancias, la clasificación racial de los fenotipos necesita ser explícita para hacer la concepción en un plato de petri del laboratorio y emparejar los embriones con el receptor. Mientras tanto fuera de los laboratorios estas categorías sociales son implícitas. La gente se reproduce con una pareja “no demasiado lejana, tampoco demasiado cercana” y la raza es una categoría social de diferenciación dentro de una ideología de igualdad. Como han demostrado demógrafos y antropólogos la homogamia es la norma estadística de los matrimonios en Europa y la endogamia de lugar y clase es recurrente en la historia de Europa (Goody 1985).

En los contextos de las nuevas tecnologías de reproducción no es tan evidente la división entre los hechos de la naturaleza y el significado de cultura y aún es menos evidente que la naturaleza asistida en los laboratorios es el hecho fundamental de los significados del parentesco. En los laboratorios los biólogos disponen de instrumentos para materializar significados culturales, y la gente no experta dispone también de herramientas para la semiótica de estas materialidades. Las incluyen en su experiencia diaria. El parentesco es una de estos instrumentos básicos. Las donantes dan sus óvulos a los laboratorios para cumplir los deseos de descendencia de otras mujeres. Las clínicas existen para dar servicios a estos deseos individuales. Los principios del parentesco aparecen en ambos contextos, laboratorios e individuos. La ciencia intenta llevar a cabo los derechos de reproducción de la gente y usan la ciencia como medio

para lograr su reproducción. Esto hace más explícita la relación entre ciencia y sociedad y sucede que la ciencia se vuelve contextualizada. Es el movimiento, tal como Nowotny et alia (2001: 96) dicen, desde un modelo de la ciencia “segregado” a otro en el cual la ciencia se vuelve más “integrada” con sus contextos sociales.

El parentesco no es solamente un sistema de significado que usa los hechos de la naturaleza para dar significado a relaciones sociales; también es un instrumento de traducción entre naturaleza y cultura. Siendo así, ¿de qué modo este instrumento podría distinguirse del conocimiento especializado de la ciencia? Usaré la bien conocida distinción de Lévi-Strauss (1962) en *El Pensamiento Salvaje* entre el “*bricoleur*” y el “ingeniero”, paralela a la distinción usada arriba entre relaciones concretas y abstractas y análogas a las prácticas de hibridización y purificación usadas por Latour (1991).

Como “*bricoleurs*”, la gente utiliza el parentesco para pensar acerca de relaciones concretas sin ningún proyecto previo. Conectan distintos tipos de materialidades, óvulos, ayuda, cuerpos, y dinero para dar significado a su experiencia como donantes de óvulos. Crean un marco específico de significado a través de una relación entre distintos tipos de realidades concretas. Esta relación concreta implica valores y juicios morales, dando significado a sus elecciones y a los hechos de la reproducción, así como a los hechos tal como vienen dados en los laboratorios de reproducción. Es un conocimiento dirigido a alguien. Biólogos, doctores y pacientes comparten este tipo de conocimiento. Ellos deciden cómo emparejar óvulos con cuerpos. También hacen posible que una pareja que lo solicita pueda tener su propio hijo. En las prácticas de los laboratorios de reproducción se puede observar un proceso de continua traducción entre cultura y naturaleza. No obstante, cuando la gente se comporta como “ingenieros” con un conocimiento especializado, usan conceptos abstractos con un plan de proyecto previo. Definen un dominio de la realidad y usan conceptos libres de valores humanos, distantes de la experiencia humana y transparentes a los hechos – un gen es un concepto y un hecho-. Los conceptos hacen la realidad más visible y más transparente para ser conocida y cambiada. Con la ayuda de los conceptos el

ingeniero construye instrumentos para cambiar los hechos. Ellos los cambian siguiendo un plan previo. Este conocimiento especializado se encuentra con la gente que los usa y con ellos dan significado a su experiencia. Los óvulos se vuelven transparentes en el laboratorio como un hecho relacionado con otros hechos de la misma naturaleza reproductiva, pero también son parte de una cadena de pensamiento concreto cerca de la experiencia de la donante de óvulos. Estas dos cadenas de pensamiento no son paralelas ni la reflexión de una a otra. El parentesco no refleja vínculos biogenéticos. Es un modo de pensar la biogenética y otros vínculos en el contexto de las relaciones humanas.

¿ES LA BIOLOGÍA LA VERDAD DEL PARENTESCO?

En este capítulo he examinado el significado de sustancias biogenéticas del parentesco en el contexto de las nuevas tecnologías de reproducción y las he comparado con la etnografía de Schneider sobre el significado cultural del parentesco en los años sesenta, así como con su análisis del significado de parentesco, etnicidad, religión y nación. Si pienso en términos de cambios, esto es porque, siguiendo a Schneider, he intentado comprender qué significan las sustancias biogenéticas del parentesco a la luz de la Nueva Genética, comparando con la biología y la antropología de los sesenta. “Temperamento”, tal como la usaba la madre de nuestro caso anterior, es la idea utilizada para relacionar las características físicas y psicológicas de un niño con otros miembros o ramas de la familia; “temperamento” es también una mezcla de caracteres que hacen al niño ser un individuo y diferenciarse de otros miembros de la familia. Esto implica la idea de identidad de una persona como un nuevo individuo y al mismo tiempo relacionado con otros como individuo. Esta individualidad especial de la persona se transmite biológicamente y socialmente. El problema, como hemos visto, es pensar separadamente y atribuir significado solamente a uno de ellos. Aunque los óvulos transmiten genes, no son suficientes para crear un lazo, no transmiten temperamento y no constituyen a una persona como individuo. Para pensar en una conexión es necesario incluir la interacción social, tener una relación concreta. Los genes por sí solos no relacionan con otra persona y son incapaces de crear temperamento. Como un hecho fragmentado del proceso de

reproducción, son incapaces de simbolizar la solidaridad difusa y duradera de las relaciones de parentesco. El modo de relacionar des parentesco es concreto y los genes son una abstracción del proceso de reproducción. El temperamento constituye una persona. Es una mezcla de distintas interacciones sociales y biológicas.

En este capítulo he utilizado el parentesco como un instrumento de traducción entre naturaleza y cultura. En las nuevas tecnologías de reproducción biólogos y médicos producen hechos de la naturaleza a fin de materializar significados culturales – las demandas de las parejas para tener su propio hijo – y los usuarios los traducen en cosas que serán pensadas de acuerdo con su experiencia del parentesco. También he opuesto el pensamiento concreto del parentesco al pensamiento abstracto de la ciencia. Uno cruza distintos dominios para crear nuevos significados; el otro define un dominio a fin de crear nuevos hechos en el laboratorio. Uno está relacionado con el significado, los valores y los juicios morales, el otro está desprovisto de significado y valores. No obstante, cuando ambos modos de pensamiento se juntan, como ocurre en los laboratorios de reproducción, donde los hechos producidos por los biólogos tienen inmediatamente significado para los usuarios, la ciencia es contextualizada inmediatamente, pierde la imagen de ciudadela de encontrar por sí sola hechos de la naturaleza. Éstos son integrados en el campo del parentesco. Los genes pierden su carácter universal de ser un hecho de la naturaleza – el genoma humano – para ser integrados en el aspecto relacional del parentesco. En las clínicas de reproducción los hechos de la naturaleza ya no crearán consenso universal para ser un símbolo de relación social, como suponía el modelo de Schneider. Dado que la ciencia descubre nuevos hechos de la reproducción y crea nuevos objetos en el laboratorio, es más posible introducir mayor disenso sobre qué es el parentesco. La “verdad” del parentesco no puede ser resuelto haciendo referencia a los hechos de la biología, tal como estábamos acostumbrados pensar en nuestra sociedad. Tal como Thompson (2001) ha señalado, en las clínicas de reproducción es posible ver distintas perspectivas enfatizando la genética para crear parentesco, o eludiendo los genes y enfatizando el embarazo y el cuidado para crear parentesco. Dado que la reproducción es más visible, el óvulo

es más transparente y las parejas pueden ver cómo se hace la reproducción en el laboratorio, se vuelve menos un hecho oculto de la naturaleza desprovisto de significado – el mundo externo de los hechos de la ciencia – y adquiere el carácter de las cosas producidas por la ciencia según procedimientos, normas, leyes y significados culturales.

LAS PARADOJAS DE LA CLONACIÓN HUMANA

En un libro de bioética (Buchanan, Brock, Daniels and Wilker, 2001) sus autores para hacernos sensibles a las perplejidades que nos prepara la nueva era de la biotecnología presentan el escenario de lo que ellos denominan el Comunitarismo Genético. “Un miembro, dicen (2001: 2), de lo que los medios de comunicación refieren como una secta anuncia que el grupo trata de ejecutar su visión de una sociedad buena produciendo en masa embriones clonados de los líderes del grupo. Mantiene que el grupo tiene su propio laboratorio genético y espera adaptar para el uso en humanos técnicas para la clonación de embriones usadas normalmente en la producción comercial de animales. Algunos miembros del Congreso expresan indignación y urgen para que el Gobierno lleve a cabo una acción contra el grupo religioso. Un representante del sindicato americano a favor de las Libertades Civiles dice que si valoramos la libertad reproductiva y la libertad de religión, tenemos que respetar el derecho de las comunidades religiosas de intentar transmitir sus creencias y formas de vida a las generaciones futuras, tanto por los métodos tradicionales de enseñar y adoctrinar como por la aplicación de la tecnología genética”.

Este escenario dejó de ser un mero ejercicio de la razón para especular sobre futuras perplejidades éticas y tomó cuerpo efímeramente a principios del año 2003, cuando un miembro de la secta raeliana anunciaba al mundo el nacimiento del primer niño clónico. Era el primero, dijo, de una serie de nacimientos en diferentes partes del mundo a través de la técnica de clonación. Tales nacimientos tienen que ver con las ideas sobre el genoma humano que esta secta defiende. Las reacciones fueron inmediatas.

Fueron reacciones contrarias o escépticas con relación a los resultados. Algunos científicos, sobre todo los partidarios de la clonación reproductiva humana, manifestaron su total escepticismo ante tal experimento. La secta presentó ninguna prueba concluyente sobre la clonación. Los políticos manifestaron su total repulsa a dicho hecho, calificándolo de crimen contra la humanidad y de atentado contra la dignidad humana. Urgía una prohibición universal para tal tipo de prácticas. La Casa Blanca declaraba solemnemente que “el presidente estima, como la mayoría de americanos, que la clonación humana es profundamente inquietante, y es muy favorable a una legislación que prohíba toda forma de clonación humana”.

Esta misma reacción ya se había dado a raíz del anuncio de la clonación de la célebre oveja Dolly, ya fallecida, por cierto. El Parlamento Europeo (Resolución sobre la Clonación, Marzo 1997) declaró su “firme convicción de que clonar seres humanos es (...) anti-ético, moralmente repugnante, contrario al respecto de la persona, y una violación grave de los derechos humanos fundamentales (...) Bajo ninguna circunstancia puede ser justificado o tolerado por ninguna sociedad, porque es una seria violación de los derechos humanos fundamentales y es contrario al principio de igualdad de los seres humanos en cuanto permite una selección eugenésica y racista de la raza humana, ofende a la dignidad humana y requiere experimentación entre los humanos”. Clinton, en aquel momento presidente de EEUU, había instado un informe sobre la clonación humana por un comité de expertos y decretó que el presupuesto federal no podía financiar ninguna investigación sobre la clonación humana. En sus conclusiones la Comisión propuso una moratoria para la clonación reproductiva humana y recomendó la prohibición legal “de intentar, tanto en lugares de investigación como en clínicas, crear un niño por clonación a través de la transferencia somática de células nucleares” (Shapiro, 1997: 109). A pesar de la insistencia por parte de los científicos (Lewontin, 2000) en la falacia del determinismo genético y, por tanto, la falsa identidad de los clones, - ¿no es más bien una ofensa grave a los gemelos monocigóticos declarar que la clonación humana atenta a la dignidad humana? -, es evidente que si nos atenemos a estas solemnes declaraciones la clonación

humana provoca una aversión profunda que produce imágenes de clones de Adolf Hitler como en la novela y posterior película *Los Niños del Brasil* de Ira Levin o despierta la pesadilla de la eugenesia nazi ahora convertida en eugenesia comunitarista. Nótese, sien embargo, que la eugenesia no fue un proyecto exclusivamente de los Nazis. A principios del siglo XX fue una idea muy generalizada en Europa y América entre los partidarios de la planificación familiar, muchos de ellos con claras ideas progresistas y de izquierdas. ¿Qué hay de éticamente repugnante en buscar unos hijos mejores?

Sólo si prescindimos del determinismo genético implícito en muchas fantasías sobre la clonación como una copia virtual y matizamos las diferencias entre clonación reproductiva y clonación terapéutica podemos empezar a imaginarnos beneficios futuros para la humanidad. No obstante estos beneficios enseguida se desvanecen ante el hecho de la clonación humana. ¿Qué hay de revulsivo para que pueda ser declarado un crimen contra la humanidad en el deseo de unos padres que han perdido a su hijo en un accidente y buscan una clonación reproductiva de dicho hijo? ¿Es contrario a la dignidad humana que unos padres quieran reproducir por clonación a un hijo para que éste pueda donar células de su médula a su propio hermano? ¿Es contrario al respecto de la persona el que una pareja de lesbianas quiera acogerse a esta técnica reproductiva para tener descendencia, en vez de recurrir a un tercero (el donante de esperma) tal como ocurre actualmente con las técnicas de reproducción asistida? Prácticamente muchas de las objeciones a la clonación humana pueden ser razonablemente rechazadas si aceptamos el principio de pluralidad de valores (Steinbock, 2000 y Harris, 1999 y 2004). ¿Es jugar a ser Dioses? ¿Acaso toda intervención médica no representa de alguna manera una interferencia a los designios divinos? La *hubris* producida por los triunfos tecnológicos no impide necesariamente el disfrute de sus beneficios. ¿Es ir contra la individuación y la diferencia? ¿Tanto determinismo concedemos a los genes? Incluso así, los clones son menos idénticos que los gemelos monocigóticos debido a la contribución genética del DNA del mitocondrio del óvulo fecundado. ¿Es una copia exacta del otro? No somos lo que son nuestros genes. La biología molecular nos ha

enseñado la complejidad en la interacción entre genes y la interacción entre los genes y el medio en que se desarrollan. En pocas palabras, no es posible hacer una copia exacta de uno mismo. Los clones ¿son medios y no fines? ¿Acaso no utilizamos muchas veces a las personas como medios? ¿Miedo a la Eugenesia? La pasada historia con la Eugenesia relacionada con el racismo y el nazismo no implica que los intentos por manipular el genoma o mejorar la herencia genética sean intrínsecamente malos. ¿Una ataque a las relaciones familiares? Si los clones no pueden distinguir entre hermana y madre, por ejemplo, ¿por qué darle a estos términos un sentido puramente genético y no social? Si encontramos actualmente como moralmente permisibles diferentes formas de familia ¿por qué no incluir la que tiene un clon entre sus miembros?

Es evidente, sin embargo, que a pesar de las objeciones razonables contra una reacción aparentemente tan irracional contra la clonación y que más allá de consideraciones pragmáticas sobre la inseguridad de dicha técnica, morales por la necesidad de recurrir a muchos embriones para que tenga éxito la clonación, o sociales por el acceso de unos pocos a dichas técnicas, la clonación humana provoca una repulsa moral profunda. El principio kantiano de que los seres humanos son fines en sí mismos parece haberse roto ante el diseño de la clonación reproductiva humana. “Si son diseñados, son medios, no fines”, parece intuir la gente cuando se imagina un escenario futuro con la posibilidad de una clonación reproductiva al alcance de cualquiera. Como dice Putman (1999: 2) la reacción surgida después del nacimiento de Dolly y la posibilidad de la clonación reproductiva humana es un tipo de reacción que da lugar a una moralidad, más que el producto de una reflexión precisa. Es como si se hubiera traspasado un límite que requiere, como señalaron algunos políticos, una prohibición universal. Si así es, vale la pena preguntarse por este límite infranqueable y por qué la clonación humana se ha convertido en icono de una trasgresión de unos límites que van más allá de lo humano.

Hace un tiempo en antropología social solíamos enseñar que la única prohibición verdaderamente universal que existía en las culturas humanas era la prohibición del incesto. También

enseñábamos que la violación de esta prohibición implicaba una profunda repulsa moral derivada básicamente del desorden simbólico provocado por la unión de lo idéntico, dado que el orden de las cosas se basa en la relación entre diferencias. Actualmente hablar de incesto en estos términos parece que no está de moda, excepto, supongo, en el diván del psicoanalista - ¿Cómo nos imaginamos las pulsiones edípicas de los clones, estos seres sin filiación, como señala Augé (1999)? ¿Acaso matando al doble?-. Nos hemos acostumbrado a leer noticias en la prensa sobre incestos en la forma de abusos sexuales a menores que, si bien producen aversión moral, no parecen provocar un desorden simbólico sobre el orden de las cosas tal como desafió Edipo en el mito griego. Mi sugerencia es que el incesto – tema central en el imaginario colectivo de finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Twitchell, 1987) - ha sido sustituido por la clonación humana – tema central en el imaginario de principios del siglo XXI-. ¿Por qué este cambio? En las sociedades industriales de finales del siglo XIX y principios del XX han sido esencial la distinción entre naturaleza y cultura. La moralidad se basaba en conocer y aceptar nuestra naturaleza y hacer uso de la libertad y la elección en los aspectos que iban más allá de la necesidad o el azar que imponen la naturaleza. La modernidad trató de controlar y dominar a la naturaleza, pero mantenía la distinción entre los hechos naturales y culturales. Unos eran incontrovertibles y universales, los otros sujetos de opinión y particulares. La prohibición del incesto aseguraba una línea de demarcación clara entre naturaleza y cultura; la línea divisoria la marcaba la reproducción en promiscuidad o la reproducción según las normas de la filiación y la alianza. Sólo los animales y los dioses podían permitirse el lujo de ir más allá del universo de las reglas que cada cultura elegía para los simples humanos.

A principios del siglo XXI esta distinción entre naturaleza y cultura se ha ido desvaneciendo. En un mundo de cyborgs, de alimentos genéticamente modificados y de especies protegidas la naturaleza se hace evanescente. La biotecnología, esta nueva alianza entre empresas privadas, universidades públicas, ciencias básicas y ciencias aplicadas, conduce a una nueva era donde es posible conocer y manipular las funciones básicas de las diferentes

formas de vida natural. Al poderse manipular y recombinar la vida, la distinción entre natural y artificial se desvanece. En este nuevo orden de las cosas la clonación humana se convierte en el icono de un límite, más allá del cual la naturaleza es substituida completamente por la cultura. Todo lo que nos habían enseñado los mitos relativos a la prohibición del incesto, que la humanidad se basaba en el reconocimiento de las diferencias – de sexos, de generaciones y de individuos- parece envanecerse ante los hechos de la clonación humana – la reproducción es asexual, las generaciones se confunden (un padre es un hermano y una madre es una hermana) y los individuos son idénticos entre sí, copias de sí mismo; tienen el mismo genoma que ha sido elegido técnicamente y no es fruto del azar tal como sucede en la reproducción sexual.

Sucede con los clones humanos lo que sucedía con los gemelos bisexuados de muchas mitologías africanas, tal como las parejas de gemelos de dos sexos de los Dogon (Augé, 1999). Simplemente que ahora hemos invertido el orden temporal de la narración. Mientras que en estas mitologías estos personajes gemelares se situaban en el principio de los tiempos como intermediarios entre el caos inicial y la diferenciación que caracterizaba las sociedades humanas, en la actualidad los clones se sitúan en el presente como intermediarios de una indiferenciación futura y una individuación absoluta del ser humano. ¿Tiene realmente parientes un clon humano? ¿Cómo se diferencia de los otros? ¿Reconoce la relación con el otro? Si nos queremos imaginar un individuo absolutamente aislado tenemos en el clon humano al mejor candidato. En él podemos proyectar nuestros fantasmas sobre la soledad y nuestros temores sobre la pérdida de la diferencia, la relación con los otros y, por tanto, la posibilidad de dar sentido al mundo. Si así son las cosas, entre la realidad y la ficción, es evidente que estas imágenes fantásticas de los clones humanos se han convertido en el icono de la trasgresión de un límite: los humanos hemos empezado a jugar a ser dioses y los dioses, tal como los mitos apuntan, se pueden permitir el lujo del incesto. Sin embargo, esta voluntad de poder siempre ha producido vértigo incluso en nuestro futuro post-humano (Fukuyama, 2002). El control de la naturaleza ha encontrado siempre respuestas negativas cuando se percibe que va en contra del orden natural de las cosas. El límite de este orden es variable,

pero el límite existe. Lévi-Strauss en las conclusiones a su célebre obra, *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, cita un mito Andaman que claramente indica cual es la condición humana y su reverso. “La vida futura, cuenta el mito, será la repetición de la vida terrestre, excepto que todo el mundo se mantendrá joven, la enfermedad y la muerte serán desconocidas y nadie se casará ni será dado en matrimonio” (Lévi-Staruss, 1967: 525). Vale la pena señalar que en este mito la senectud, la enfermedad y la muerte están situadas al mismo nivel que el matrimonio. De lo que habla el mito es de una vida futura sin filiación ni alianza, sin muerte ni sexualidad reproductiva, sin normas matrimoniales ni reglas de relación social. Es decir, una vida que se reproduce automáticamente – la inmortalidad -, pero sin la dificultad y el riesgo del intercambio matrimonial. Al abolir la alianza matrimonial se borra la diferencia del otro, la alteridad, y se pierde el sentido de la prohibición del incesto con su capacidad de producción simbólica – si todos somos idénticos, ¿por qué preocuparse? ¿Cómo distinguir? -. Este mito Andaman de una vida futura es el que vislumbramos también a través de las fantasías actuales sobre la clonación humana. Lo que encontramos en estas narraciones, y ello nos produce un cierto horror y una cierta repulsa moral, son individuos sin filiación y, por tanto, sin capacidad de alianza matrimonial – la forma elemental de relación social, tal como nos recordó Lévi-Strauss (1967).

CIENCIA Y MORALIDAD

Planteando la cuestión de la actitud ante la verdad en la modernidad, voy a analizar cómo se ha ido transformando la relación entre la cultura y la naturaleza. De un mundo de la cultura sujeto a la pluralidad y al disentimiento y un mundo de la naturaleza sujeto a la unicidad y el consenso, hemos pasado a unas verdades de la naturaleza que de cada vez producen mas disentimiento que consenso. Tales son por ejemplo las verdades que nos proporciona la Nueva Genética, tanto las derivadas de la investigación sobre el genoma humano como las derivadas de la aplicación de estos conocimientos a la reproducción humana. Describo etnográficamente como estos nuevos hechos que no producen univocidad son un signo de los cambios que se dan actualmente en la relación entre naturaleza y cultura. Acostumbrados a pensar en términos de la división entre ambos dominios, vemos la necesidad de pensar en términos de los lazos que unen materialidades heterogéneas que recorren tanto el dominio de la naturaleza como el de la cultura; desde gametos hasta paternidades, así como datos genéticos y propiedades. Por último quiero subrayar el aspecto relacional del parentesco que nos ha acostumbrado a pensar en términos de relaciones entre personas y cosas provenientes de ambos dominios.

Ernest Gellner (1995) en un artículo titulado “La Unicidad de la Verdad” presenta la situación triangular de la actitud moderna hacia la verdad. Una, es la de los Relativistas; otra, la de los Fundamentalistas, y la tercera, la de los Puritanos Ilustrados.

El relativista repudia la verdad exclusiva y única, a cambio de ello tiene de su parte la virtud; sobre todo la virtud de la tolerancia en la medida que afirma la igualdad de todas las visiones del mundo, es decir, de todas las culturas. Para el relativista, la verdad existe

internamente a cada cultura y sus normas. No parece estar interesado en la unicidad de la verdad, sino en la pluralidad de mundos. Hay verdades locales, afirma el relativista. Está más interesado en la virtud que en la verdad, puesto que el relativista consigue su integridad a base de tolerar dichas verdades parciales. Al fundamentalista, en cambio, le interesa la verdad. Contra el “ecumenismo relativista, que asegura la tolerancia y la compatibilidad mutua mediante el vaciado de la fe de sus contenidos”, el fundamentalista afirma que “la fe y sus contenidos tienen que tomarse en serio” (1995: 5). El puritano ilustrado, por su parte, comparte con el fundamentalista la presunción de que la verdad es única, aunque no cree que la posea. No tiene la fe del fundamentalista, sino la virtud de la tolerancia del relativista. El mundo tiene que ser investigado en términos de competencia entre ideas y de igualdad entre datos. Aunque manifiesta que hay un estilo de cognición que es inconmensurablemente superior a sus rivales, mantiene una ética cognitiva igualitaria: todas las ideas, datos e investigaciones tienen que ser tratados cognitivamente en términos de igualdad, de la misma manera que los hombres y mujeres tienen que ser tratados moralmente en términos de igualdad. Si bien la historia de la ciencia da claramente la razón al Puritano Ilustrado, ¿Cuál es su debilidad frente al relativista y al fundamentalista? “Su doctrina, dice E. Gellner (1995: 7), es un poco demasiado estrecha, demasiado abstracta, demasiado alejada de lo mundano y de lo concreto, para ser un mundo atractivo para las masas o para mantener a alguien en una crisis genuina”. La verdad de que habla es la verdad que pueden ofrecer las ciencias naturales con su empirismo y atomización de las cosas, no es la verdad revelada que da fe al fundamentalista ni la verdad de una forma de vida que un relativista encuentra en cada cultura. Lo que Gellner proponía, poco antes de morir y contemplando los procesos de transición del post-socialismo, era una ambigua, inestable, difícil relación entre la fe del fundamentalista, la indiferencia del relativista y la seriedad del puritano ilustrado. Una especie de amalgama entre un orden científico y, por otra parte, una fe en una comunidad moral y cultural. Por una parte, nuestro mundo “es plural, pero está basado en la unicidad de la verdad, en el sorprendente poder tecnológico de un estilo de vida cognitivo, es decir, la ciencia y sus aplicaciones” (1995: 3). Por otra parte, este

estilo cognitivo sólo opera “convincientemente en una esfera de la vida humana, sin delimitar claramente las fronteras de su propia aplicabilidad”. Esta situación de estrechez cognitiva da pie a la virtud del relativista y a la fe del fundamentalista. En el mundo de la naturaleza prevalece el estilo cognitivo que tan eficazmente conduce a la verdad, mientras que el mundo de la cultura y de la moralidad está sujeto a la opinión relativista o a la fe fundamentalista. Nos encontramos, pues, ante dos mundos aparentemente opuestos, un mundo de la naturaleza unificado, ya completamente desencantado y, por tanto, vaciado de sentido; y un mundo de culturas inconmensurables, con diversas representaciones simbólicas y muchos puntos de vista. Nuestro puritano ilustrado trata de aplicar a la cultura el estilo cognitivo que tanto éxito ha tenido sobre la naturaleza. No obstante, sus argumentos no aparecen tan convincentes y constantemente se tiene que mover entre la tolerancia relativista y la fe fundamentalista. La razón, hay que reconocerlo, tuvo éxito para desenmascarar la mentira de las supersticiones culturales o la eficacia de las tradiciones sin fundamento empírico, pero no tanto para construir identidades y imaginar comunidades, ni para establecer el reconocimiento entre identidades culturales. Ante el relativista, le es difícil refutar la inconmensurabilidad de los mundos culturales y ante el fundamentalista su actitud acaba siendo la de un “anti-anti-relativista” (Geertz, 2000: 42) que trata de trascender la inconmensurabilidad de las culturas. El estilo cognitivo que tiene tanta eficacia para producir el consenso ante la verdad de la naturaleza, se transforma en disensión al plantear la verdad de las culturas. Nuestro puritano ilustrado se siente tranquilo ante el “mono-naturalismo” de las ciencias naturales, pero se siente traicionado ante el multiculturalismo de las ciencias de la cultura. Ante el disentimiento que provocan los significados culturales, mira con nostalgia el consenso provocado por los hechos de la naturaleza. Incluso se siente tentado a recurrir a los hechos de la naturaleza para producir consenso entre culturas. Siempre tendrá, no obstante, a un relativista transformado en constructivista que le recordará que sus hechos de la naturaleza son construcciones particulares. La ciencia que nuestro puritano ilustrado atribuye a un especial estilo cognitivo de la razón, acaba siendo adjetivada como ciencia occidental por el relativista. Por su

parte, el fundamentalista le recordará que las cuestiones culturales son cuestiones de fe y de identidad y no tienen nada que ver con el estilo cognitivo que propone el puritano. La circularidad argumentativa, la literalidad interpretativa y la tautología son propias de las afirmaciones relacionadas con la fe y la identidad. Nada que ver con el estilo cognitivo austero que el puritano ilustrado propone.

DEL MULTICULTURALISMO AL MULTINATURALISMO

Así las cosas, nuestro puritano ilustrado se puede sentir decepcionado ante el panorama de desacuerdos que produce hoy en día la nueva genética. Él siempre había creído que si bien ante la cultura y la moralidad es necesario la negociación y el contrato para conseguir el consenso, ante la naturaleza el consenso lo daba la verdad de la ciencia. El consenso de las comunidades científicas, al menos en los momentos de una ciencia normal, era una prueba de ello. No obstante ahora asistimos a conflictos sociales, desacuerdos políticos y ansiedades morales en relación con los hechos que nos proporciona la nueva genética. ¿Es que ya no hay consenso ante los hechos de la naturaleza? ¿Es que el mundo del pluralismo cultural se ha trasladado a la naturaleza? ¿Es que no solamente tenemos multiculturalismo, sino que ya hemos entrado en una fase de multi-naturalismo, para usar un concepto de Latour (2002: 17)?

No parece, no obstante, que asistamos a un cambio de paradigma que permita explicar tanto desacuerdo; al contrario, con la nueva genética el paradigma evolucionista se va confirmando. Lo que sí parece claro, es que ha habido un cambio de relaciones entre ciencias de la naturaleza y sociedad. Los hechos de la ciencia no son exclusivos del mundo de la naturaleza; sus verdades tienen repercusiones morales y políticas en el mundo de los significados culturales. Por ello, conceptos como el de riesgo e incertidumbre se apoderan de la comprensión pública de la ciencia; las verdades de la ciencia se expanden más allá de las comunidades científicas y se discuten en términos morales y políticos. Como dicen Nowotny, et alia (2001) “El consenso o la disensión en atribuir causas o efectos, reemplaza el consenso sobre una realidad externa”, es decir, las

verdades de la naturaleza que provocaban consenso ante las opiniones sociales. Casi sin darnos cuenta al mismo tiempo que se ha ido transformando la sociedad se ha ido transformando la ciencia. El modelo actual no es la ciencia, sino los programas de investigación científica. Con ello, el contexto ha vuelto a la ciencia. Con la nueva genética la naturaleza se mezcla con la política, el capital, la moralidad y la identidad. El mundo separado de la naturaleza, que tanto consenso había provocado entre pequeñas comunidades científicas de austeros puritanos cognitivos, al menos en el campo de su disciplina, parece haber sido invadida por las redes de la política, la moralidad y la cultura. Es difícil mantener la división entre naturaleza y cultura, tal como estaba acostumbrado a hacer nuestro puritano ilustrado.

Para resumir brevemente la situación, con relación a la nueva genética, los hechos de la naturaleza provocan más disensión que consenso: Requieren procedimientos legales y políticos para conseguir un consenso sobre estos hechos. La comunidad científica necesita de comisiones bioéticas para conocer exactamente los límites de sus investigaciones y la sociedad necesita nuevas legislaciones para hacer uso de estos nuevos hechos de la naturaleza. Me refiero a la necesidad de legislar sobre la propiedad de las nuevas bases de datos genéticas, sobre la clonación reproductiva humana, la investigación sobre embriones humanos, la modificación genética o sobre la reproducción asistida. El mononaturalismo al que estaba acostumbrado nuestro puritano ilustrado se ha ido transformando, casi sin darnos cuenta, en un multi-naturalismo que crea más disensión que el multiculturalismo de nuestro relativista. Ante los hechos de la naturaleza no podemos tomar, sin embargo, una actitud de tolerancia y reconocimiento como ante las identidades culturales. Siguen siendo objetos, no son sujetos intencionales. Estos hechos se han convertido en causas de controversia y la cuestión de la verdad de estos hechos no causa consenso, sino que son causa de debate político y moral. Precisamente porque son verdaderos, estos nuevos hechos naturales provocan nuevos debates sociales.

Es evidente que no podemos tratar estos nuevos hechos de la naturaleza de la misma manera que tratamos las viejas tradiciones

culturales. No son frutos exclusivos de una determinada cultura. Son, más bien, fruto de un determinado estilo cognitivo que trata a todos los hechos de la misma manera. Se trata de un estilo cognitivo que se ha ido expandiendo por todas las culturas. Incluso grupos tan conservadores desde el punto de vista cultural como los Amish promueven la terapia genética con la esperanza de seguir practicando su cultura sin los efectos negativos causados por la continuada endogamia de su población. Los anti-luditas del pasado no se enfrentan de la misma manera ante los hechos producidos por este estilo cognitivo. La utopía de Erewhon que tan bien describió Samuel Butler en 1872, no es la que sueñan ahora los nuevos “románticos” de la post-industrialización. Así hablaba un antiguo líder de Erewhon sobre la diferencia de ritmo de cambio de las máquinas y el ritmo de la evolución natural: “Reflexiona sobre el extraordinario avance que las máquinas han hecho durante los últimos cien años y nota lo lentamente que avanza el reino animal”. En la época de la industrialización estaba claro que el ritmo del progreso humano era diferente al lento ritmo de la evolución natural. Uno estaba sujeto a las elecciones e intencionalidades de los humanos, el otro era fruto del azar de la reproducción natural. Uno estaba sujeto a disensiones, revoluciones y guerras civiles – la que condujo, por ejemplo, a la tierra civilizada de Erewhon-, el otro era fruto de la selección natural y del azar; una selección ante la cual no intervenía la intencionalidad humana. Sólo con la domesticación de animales y plantas se podía reconducir la selección natural a partir de una intencionalidad humana, pero era evidente, como decía nuestro viejo líder de Erewhon, que el ritmo del cambio de las máquinas diseñadas por la mano humana era superior al ritmo de cambio del reino vegetal y animal inducido por la domesticación. La inmovilidad de las viejas civilizaciones agrarias así lo atestiguan. Esta diferencia de ritmos temporales marca la división clara entre naturaleza y cultura a la que los pensadores de la modernidad nos tienen habituados. En resumen, tal era el mundo tanto para nuestro puritano ilustrado como para el antiguo líder de Erewhon: Un mundo de la cultura, sujeto al cambio, donde existe la pluralidad, el disentimiento, la revolución y la guerra; y un mundo de la naturaleza, sujeto a la continuidad, donde existe la unicidad, la verdad y el consenso. Para llegar a un consenso entre culturas

podíamos olvidar el mundo de la naturaleza y buscar aprobación en el mundo de las opiniones. La paz era posible sobre la base de la tolerancia de soluciones parciales. Incluso soluciones como las de Erewhon, que impone a sus miembros una férrea abstención de los frutos de las máquinas modernas, podían caber en un mundo multicultural marcado por la inconmensurabilidad de culturas y el reconocimiento de las soluciones parciales. La tolerancia con relación a las opiniones y a la fe era la condición para la paz. En este esquema de cosas, sin embargo, hay algo que nuestro puritano ilustrado no había previsto: que la disensión podía venir de parte de la naturaleza y que el poder de la verdad para provocar consenso no provenía de las ciencias de naturaleza. Todo lo contrario, las verdades de la naturaleza se han convertido en asuntos controvertidos que producen más desacuerdo que consenso. El desacuerdo no proviene de algunas disensiones sobre algunos valores o intereses humanos, el desacuerdo se hace a partir y en nombre de los hechos de la naturaleza. Las soluciones a las que nos habíamos acostumbrado para llegar a acuerdos ante disensiones culturales, la negociación, el contrato, la tolerancia y el reconocimiento, no sabemos si funcionan ante los hechos de la naturaleza. Estábamos tan acostumbrados a recurrir a la naturaleza como recurso para el consenso que ahora no sabemos a qué apelar cuando los hechos naturales que nos produce la ciencia provocan disentimiento en torno a su uso y significado. La naturaleza conocida por la razón y la experiencia empírica ya no unifica. Al ser usada y aplicada se llena de la misma intencionalidad y sentido que los hechos culturales. La naturaleza ha vuelto a ser encantada y no está vacía de sentido como nuestro puritano ilustrado había soñado. De repente nos hemos dado cuenta que los objetos que nos proporciona la ciencia son hechos objetivos, pero también tienen el aspecto de materialidades construidas tal como la antigua antropología cultural nos había enseñado a mirar bajo la denominación de cultura material. Son objetos construidos por la mano humana y cargados de intencionalidades humanas. Son objetos de la naturaleza hechos con instrumentos materiales propios de un determinado estilo cognitivo que investiga a la naturaleza en los laboratorios.

LOS HECHOS DE LA NATURALEZA

Me voy a referir básicamente a algunos hechos que la nueva genética hace posibles con relación a los hechos naturales de la reproducción humana, tanto las ya habituales técnicas de reproducción asistida, como otros hechos posibles como las modificaciones germinales, la clonación y la investigación con embriones humanos. Mi objeto es examinar etnográficamente algunas incertidumbres, ansiedades morales y disentimientos que la nueva genética provoca con relación a la reproducción humana.

En la reproducción humana, al menos en la zona Euro-Americana (Strathern, 1992 y Schneider, 1980), parece que había una distinción clara entre los hechos incontrovertibles de la reproducción biológica y los hechos culturales de la reproducción. Eso que en antropología social denominamos las relaciones de parentesco tenía su correlato en la biología de la reproducción. Ser “carne de la misma carne” o “ser de la misma sangre” tenía –al menos en la época moderna de la zona Euro-Americana- un sentido literal. A diferencia de la época Griega tal como la presentan las Tragedias Clásicas, en que Apolo dice a Orestes que no ha matado a una persona de su misma sangre al matar a su madre, o de un pasado medieval monogenista donde “la sangre” provenía exclusivamente del semen masculino; en la época moderna “la sangre y la carne” provienen literalmente del padre y de la madre. Las relaciones de parentesco en este contexto conectan la cultura con el mundo natural y una generación con la siguiente. Como indica Laqueur (2000) tienen que ver con los hechos naturales de la reproducción y tienen que ver también con la identidad, el concepto de persona, el concepto de cuerpo, el reconocimiento de uno en la imagen del otro y son el fundamento de las relaciones de comunidad. Todos estos conceptos culturales han sido considerados como cargados de sentimientos, susceptibles de variación, son la base para metáforas culturales y, por tanto, son sujetos de disentimiento y disputa. En este dominio, sin embargo, había un medio muy eficaz, aunque austero, para producir univocidad y verdad. Ante las dudas de paternidad se podía recurrir a la biología. La madre era siempre considerada cierta (*mater semper*

certera est, dice el adagio latino) en la medida que la naturaleza explicitaba claramente su maternidad a través del embarazo. El padre, por su parte, era quien reconocía al hijo como propio (*pater est quem nuptiae demostant*, dice también el adagio latino). Sin embargo, se puede recurrir a la prueba genética para determinar la relación entre padre y genitor. Lo que quiero señalar es que la relación biológica ha dirigido la relación social de parentesco; y que una relación biológica ha implicado automáticamente una serie de derechos y obligaciones, es decir, una relación jurídica.

LA REPRODUCCIÓN ASISTIDA

Las nuevas técnicas de reproducción asistida, en la medida que son tecnologías biológicas, han trastocado la situación. La aparición de un nuevo hecho de la naturaleza aplicable a la reproducción humana supone una nueva regulación jurídica para conseguir univocidad en el hecho de las relaciones. La verdad no proviene de la naturaleza, proviene de la ley. Con la donación de gametos y la subrogación la biología produce incertidumbre a la hora de definir la paternidad y la maternidad. La paternidad y la maternidad se fraccionan y estos fragmentos entran en colisión. Son famosos algunos casos jurídicos en EEUU sobre quien es la madre en la subrogación. En Europa –donde la subrogación está prohibida explícitamente por la ley en la mayoría de países, excepto en Italia y Inglaterra- las donaciones de gametos se hacen anónimamente y la ley regula estos hechos de la reproducción. Podríamos decir que se “desparentizan” los gametos para que puedan tener una nueva identidad. Gametos sin nombre producen niños sin nombre. Por el contrario, el que ha concebido un plan para estos niños personaliza al niño y le da las relaciones de parentesco. Volvemos a una especie de neo-aristotelismo en que lo determinante es la forma, no la materia. El zapatero hace el zapato, pero no hay nada de la materia del zapatero en el zapato, como acostumbraban a decir los escolásticos, o como decía una mujer que deseaba a un hijo, pero sus intentos ciclos de fecundación *in vitro* habían fracasado. “Mi cuerpo va separado de mi mente”, es decir, en el contexto de la reproducción asistida parece que se puede separar de alguna manera la cuestión del cuerpo de la cuestión de la mente. Aparentemente una victoria de la cultura sobre la naturaleza,

aunque utilizando hechos de la naturaleza para obtener efectos sociales. Por ello, la naturaleza no tiene ningún papel para dirimir la verdad de una relación.

Nótese, por otra parte, que la naturaleza pierde poder para dictar relaciones sociales en un momento en que la nueva genética sugiere la importancia de los genes tanto en las patologías como en las conductas humanas. El anonimato de la donación, si bien resuelve cuestiones de continuidad legal de paternidad o maternidad, produce dudas en torno de la continuidad genética de la descendencia. En un momento en que se genetican las relaciones de parentesco en contextos de enfermedades hereditarias, las mismas tecnologías aplicadas al contexto de la reproducción hacen posibles discontinuidades genéticas en las relaciones de parentesco. Tenemos, pues, al mismo tiempo un parentesco geneticado y un parentesco que anonimiza la carga genética de los gametos. De ahí que en las clínicas de infertilidad podamos observar etnográficamente constantes estrategias de naturalización o socialización de rasgos y sustancias naturales en la formación de las relaciones de parentesco (Thompson, 2001). Por una parte, en las donaciones de gametos se minimiza la genética – los gametos son anónimos- como elemento para la construcción de la identidad del parentesco. Por otra parte, se naturaliza al parto y la lactancia como las sustancias biológicas que marcan dicha continuidad. En nuestro contexto legal la madre es cierta con relación al parto, no con relación a la “carga genética”. Nos encontramos, pues, ante la paradoja que en contextos altamente biologizados hay una indeterminación de las vías biogenéticas de determinar las relaciones de parentesco. No hay una base natural fija o única que sea relevante para la determinación de las categorías sociales del parentesco. Todo lo contrario, tenemos diferentes alternativas para dar sentido a la genética, los gametos, la unión de sustancias biogenéticas, el embarazo y el parto. Al ser fragmentada, la sustancia biogenética no puede ser considerada como el referente unívoco de una relación de parentesco. Los hechos de la naturaleza no son ya los hechos objetivos que se convierten en la base incontrovertible de “la solidaridad difusa y duradera” de una relación social. Todo lo contrario, son los hechos de la naturaleza los que son controvertidos y discutidos. En el

contexto de las donaciones de óvulos, por ejemplo, las donantes minimizan el valor de la genética como elemento para constituir una relación de identidad de parentesco; por su parte, las receptoras subrayan el hecho biológico del embarazo como constitutivo de la identidad del parentesco. Sin embargo, cuando se constituyen las semejanzas físicas y morales de los recién nacidos en el contexto de una genealogía de parentesco, la discontinuidad genética se pone en contradicción con la continuidad biológica. Las discusiones en torno al determinismo genético o el ambientalismo para determinar rasgos y conductas, se reproducen en estas discusiones sobre las semejanzas de los recién nacidos en el contexto del parentesco, es decir, en el proceso de reconocimiento de un cuerpo en el otro. Nos encontramos ante una fragmentación de la sustancia biogenética del parentesco. Tenemos sustancias genéticas en forma de gametos donados que constituyen conexiones genéticas y sustancias biológicas en forma de receptores que constituyen conexiones biológicas: Las donaciones se hacen anónimas para “desparentalizar” el vínculo, en este caso, genético, sin embargo este vínculo es un hecho, existe y el estatus de este hecho natural es objeto de controversias éticas y políticas. El recurso a la naturaleza, sin embargo, no resuelve las controversias políticas, provoca simplemente más disensiones entre diferentes perspectivas plurales ante un hecho de la naturaleza. Las discusiones en torno a las políticas sobre el anonimato de las donaciones son un claro ejemplo de que no hay un elemento independiente, unívoco y externo al juicio moral que decida la mejor solución política (Cfr. Pnnings, 1997; Frith, 2001; McWhinnie, 2001).

Lo que quiero subrayar es que, en estos contextos de reproducción, la “naturaleza” externa ya no puede ser el recurso para determinar unívocamente la verdad de una relación social. La ley substituye este recurso a la univocidad de la naturaleza, determina la filiación así como los límites de combinaciones sobre sustancias biogenéticas del parentesco que la ciencia ha hecho posibles. No hay, sin embargo, homogeneidad en las leyes. Todo lo contrario, hay diferencias derivadas de situaciones históricas particulares y de diferentes paisajes morales que hacen aceptables diferentes tipos de intervención en la reproducción humana. Aunque las leyes se

basan en principios generales de tipo universalista, entre cada país aparecen grandes divergencias. Las posiciones más estrictas se encuentran en Alemania, les sigue Noruega, donde las parejas que practican un ciclo de FIV tienen que estar casadas o en una relación estable y no está permitida la donación de óvulos ni de embriones, hasta Italia que no tiene una ley especial y que siguen el principio que todo lo que no está prohibido es legítimo. En medio está la ley Británica y la Española que permite el FIV a mujeres solteras y las donaciones de óvulos y embriones. La discusión se centra ahora sobre la investigación con células madre y qué hacer con los embriones congelados de los bancos de las clínicas de infertilidad.

La rica variedad de sistemas de parentesco en las culturas humanas a la que nos habíamos acostumbrado los antropólogos ante los mismos hechos de la naturaleza, ahora se introduce en la variedad de leyes para determinar cuáles son los hechos de la naturaleza relevantes para especificar las relaciones de parentesco. Son leyes particulares, pues, las que dirimen discusiones que provienen del mundo de la naturaleza. El particularismo parece introducirse tanto en la naturaleza como en la cultura y nuestro ilustrado puritano parece ceder terreno al relativista que señala la virtud y la autenticidad de los diferentes puntos de vista.

LA CLONACIÓN HUMANA

Hay una cuestión, sin embargo, que parece producir consenso inmediato. Me refiero, como hemos visto anteriormente, a la clonación reproductiva humana. En este ámbito parece que el fundamentalista gana terreno tanto al relativista como al puritano ilustrado. La repulsa moral parece ser unánime y la verdad es unívoca. Al relativista le cuesta admitir el “comunitarismo genético” en nombre de la libertad reproductiva y de la libertad de creencias entre comunidades. El puritano ilustrado busca en vano razones en la naturaleza para oponerse a la clonación humana. Es una cuestión que afecta a valores fundamentales y a la dignidad humana. Es evidente que más allá de consideraciones pragmáticas sobre la inseguridad de dicha técnica, consideraciones morales por la necesidad de recurrir a muchos embriones para que tenga éxito

la clonación, o consideraciones sociales por el acceso de unos pocos a dichas técnicas, la clonación humana provoca una repulsa moral profunda. Es como si se hubiera traspasado un límite que requiere una prohibición universal. Es, como he sugerido, una nueva versión de la prohibición del incesto.

Nos encontramos aquí, como indica Dworkin (2000: 429), ante valores independientes, intrínsecos a los objetos o a los acontecimientos. No son valores derivados del interés de un grupo de personas que pueden ser resueltos como problemas de eficiencia y justicia – es decir, por consenso social. La clonación humana ofende a valores intrínsecos como la dignidad humana o el valor de la vida. Cuestiones que ni el relativista ni el ilustrado puritano están preparados para defender de forma congruente, pero que al fundamentalista le pueden parecer como auto-evidentes. Ante los clones aparece una repulsión moral, aunque no necesariamente se articulen los fundamentos de dicha repulsa. Muchas veces se articula diciendo que es malo “jugar a ser Dios”, a pesar de todo la retórica ilustrada sobre los beneficios que las técnicas bio-genéticas puedan aportar sobre la humanidad. ¿Acaso desde la Ilustración no hemos jugado con fuego como Prometeo? Otras veces, se articula en escenarios futuros en que se confunden generaciones, sexos e individuos, es decir, escenarios en que parecen desaparecer los fundamentos de las relaciones de parentesco humanas. La diferenciación y la variabilidad parecen desvanecerse hacia la nada; no porque se desvanece la cultura tal como magníficamente había descrito Lévi-Strauss al final de las *Mitológicas*, sino porque la naturaleza se hace cultura, tal como Baudrillard (2002) ha señalado recientemente en un artículo titulado “La solución final: la clonación más allá de lo humano y de lo inhumano”. Los clones se sitúan en el presente como intermediarios de una indiferenciación futura y una individuación absoluta del ser humano. Si nos queremos imaginar un individuo absolutamente aislado tenemos en el clon humano al mejor candidato. En él podemos proyectar nuestros fantasmas sobre la soledad y nuestros temores sobre la pérdida de la diferencia, la relación con los otros y, por tanto, la posibilidad de dar sentido al mundo. Si así son las cosas, entre la realidad y la ficción, es evidente que estas imágenes fantásticas de los clones humanos se han convertido en el icono de

la trasgresión de un límite. La frontera entre el azar y la elección, como dice Dworkin (2000: 448) es uno de los pilares de nuestra ética y de nuestra moralidad. De repente las imágenes sobre la clonación humana nos han hecho conscientes de las posibilidades de tales transgresiones y, por tanto, de la dislocación de nuestro sentimiento moral.

LA MODIFICACIÓN DE LAS LÍNEAS GERMINALES

Ello me conduce a mi última cuestión: las discusiones en torno al futuro de las modificaciones de las líneas germinales. Aunque la técnica de selección y manipulación de las líneas germinales no está al alcance de la medicina actual, el debate es público y en este debate se movilizan diferentes valores culturales. El debate se ha planteado en términos de las formas de regulación de dichas técnicas. De hecho, una vez más, una cuestión relativa a la naturaleza se discute en términos normativos y la naturaleza difícilmente proporciona una verdad unívoca para dirimir tal cuestión. O bien el mercado va a regular dichas técnicas o bien los Estados están obligados a intervenir para regular las posibilidades de la biotecnología. La eugenesia liberal se opone a un intervencionismo estatal. Unos insisten en un fuerte control estatal si no queremos desaparecer como especie, otros argumentan que con un mínimo de regulación gubernamental el mercado es el que mejor está situado para determinar el mejor uso de las biotecnologías aplicadas a la reproducción humana. Ambos, sin embargo, están de acuerdo que la cuestión radica en la relación entre “azar y elección” en la definición de la identidad de la persona. En última instancia lo que se discute es la cuestión de las fronteras entre la necesidad y la libertad, es decir, “el azar” de la evolución biológica y “la elección” de los actos humanos intencionales. Para unos hay una continuidad entre ambos elementos, para otros la frontera es radical. Los partidarios de la eugenesia liberal señalan que al fin y al cabo no hay una diferencia radical entre mejorar a una persona por la educación o mejorarse a través de una modificación genética. Los partidarios de la regulación, por el contrario, argumentan que hay una diferencia radical entre los que “somos por naturaleza” – el reino de la casualidad en la teoría de la evolución- y lo que “somos por

elección” – el reino de la libertad en la teoría kantiana de la moralidad- . El desplazamiento de dicha frontera afecta a los fundamentos morales de la auto-comprensión de la persona y, por tanto, la tecnología que hace posible este desplazamiento no puede seguir el curso de las elecciones individuales en un futuro mercado de biotecnología reproductiva. La solución a estas perplejidades morales difícilmente se satisface con un conocimiento más perfeccionado de la genética humana. Todo lo contrario, es este conocimiento el que produce las incertidumbres y las perplejidades morales actuales.

Nótese que esta relación entre “azar y elección”, como dice Dworkin (2000) o “lo crecido y lo hecho”, como dice Habermas (2002), la encontramos en nuestra concepción cultural del parentesco. Como se dice para definir nuestra identidad, somos “nacidos y criados” en una determinada familia. En nuestra ética del parentesco hay unos elementos que nos vienen “dados”, son los elementos que atribuimos a la naturaleza y unos elementos que son “elegidos”, en el sentido que son fruto de relaciones. Unos, decimos, son naturales y otros son culturales. El parentesco nos sirve precisamente como instrumento para establecer relaciones entre ambos dominios, más que en separar el dominio de la naturaleza del dominio de la cultura. Media entre ambos dominios, da sentido a los hechos de la biología y es un instrumento para pensar la biología reproductiva en términos de relaciones entre materialidades heterogéneas – desde gametos sin nombre, hasta cuerpos e identidades.

LA VERDAD Y EL MULTINATURALISMO

Analizando el lugar de la cultura con relación a la naturaleza he planteado diferentes maneras de considerar el problema de la verdad en el mundo moderno. La del relativista que considera las verdades parciales de los mundos culturales; la del fundamentalista que basa la verdad en la fe y la autenticidad y la del puritano ilustrado que basa la verdad en un estilo cognitivo que trasciende las culturas particulares y se basa en los hechos de la naturaleza. Los primeros están más cercanos al multiculturalismo y a la pluralidad de significados culturales y son partidarios del reconocimiento de identidades colectivas; los segundos están más

cercanos al literalismo en la cultura y son partidarios de la univocidad de la identidad; y los terceros están más cercanos a la verdad sobre la base de la igualdad de pruebas y son partidarios de la pluralidad individualista. En los primeros la cultura es identidad; en los segundos es autenticidad y en los terceros es tradición. Sólo los fundamentalistas sitúan a la verdad en la cultura; a los relativistas no les interesa la univocidad de la verdad y para los puritanos ilustrados la verdad está fuera de la cultura. Para unos, la comunidad es cultural; para los otros la comunidad es religiosa y para los terceros la comunidad es científica. El consenso se da sobre la base del reconocimiento, la trascendencia religiosa o la naturaleza. He señalado, sin embargo, que con el advenimiento de la nueva genética la naturaleza ha dejado de ser el soporte de la verdad fuera de los significados culturales y que en el campo de la reproducción humana la naturaleza presenta más perplejidades morales que consensos sobre la verdad de los hechos de la naturaleza. La solución ante estos hechos de la naturaleza es la misma que podíamos esperar ante los hechos de la cultura, es decir, una difícil relación entre la fe fundamentalista, la indiferencia relativista y la seriedad puritana ilustrada. Es decir, los significados culturales aparecen como centrales para llegar a un consenso sobre las disensiones que producen los hechos de la naturaleza.

LAS TECNOLOGÍAS Y LOS HECHOS DE LA VIDA

Los debates públicos en torno a las tecnologías de la reproducción humana son la mayoría de ellos debates en torno a si las innovaciones tecnológicas con relación a la reproducción son buenas o malas, es decir, un debate ético a partir de valores, o bien como las tecnologías pueden ser reguladas públicamente, es decir, un debate jurídico y político en torno a los límites de las posibilidades que abren las innovaciones tecnológicas. Hay, sin embargo, otras posibilidades de conocimiento en la relación entre estas tecnologías y la sociedad, una de ellas es muy simple y clara: ¿Cómo la gente experimenta y da sentido a estas tecnologías? Esta pregunta es básicamente etnográfica y pretende buscar el punto de vista de las personas que usan dichas tecnologías. Los valores que se discuten públicamente en torno a estas tecnologías están claramente relacionados con la forma como la gente interacciona con ellas.

De esta cadena de valores he resaltado el cuidado como el valor central que da sentido a muchas de estas acciones. Se trata de una virtud relacional que implica básicamente el reconocimiento del otro y tiene el mismo aire de familia que el principio de reciprocidad que en antropología social siempre lo hemos considerado como la base de la construcción de las relaciones de parentesco. El cuidado está relacionado con la propia identidad – el cuidado de sí como sujeto – y con el reconocimiento del otro – la solicitud por estar con el otro. Implica una relación con el propio cuerpo – este escrutinio constante del propio cuerpo y de los “hechos de la reproducción” a la que se someten constantemente los usuarios y usuarias de estas tecnologías -, y un deseo de relación con el otro – esta constante búsqueda por una nueva relación de filiación que hemos encontrado en las

narrativas de la reproducción asistida. Se trata de una relación que encierra en sí misma una paradoja moral: por una parte, la tecnología objetiva al sujeto y, por otra, el sujeto se convierte en agente activo gracias a la tecnología. Hemos visto como el cuerpo se convierte en objeto de la mirada clínica, es visto como un instrumento que hay que poner en concordancia con los deseos del sujeto y el mismo deseo de filiación es objeto de un constante escrutinio. Hemos visto también como el tratamiento “coge” a las personas y se convierte en el centro de su vida. Por otra parte, hemos comprobado también como ante los “hechos de la reproducción asistida” el sujeto se hace “auto-reflexivo” en torno al significado de las relaciones de parentesco. No son relaciones que vienen dadas o que son un reflejo de los hechos naturales, sino relaciones que se construyen activamente y que explicitan claramente la fragilidad de los hechos de la vida. Si uno de los hechos del parentesco, al menos del parentesco occidental, es el de la individualidad, la reproducción asistida lo explicita claramente. La intencionalidad individual, gracias a la tecnología, trata de superar los obstáculos de la naturaleza. La voluntad individual, por otra parte, es objeto de otras voluntades individuales – conocimientos científicos previos, decisiones en el laboratorio, donaciones de otras personas. Por una parte, es un individuo aislado ante su propia naturaleza física, por otra parte, es un individuo en una red que contiene otras individualidades, intencionalidades y materialidades. De ahí, la importancia del lenguaje del don y del anonimato en el establecimiento de relaciones entre individuos que reciben y dan ayuda mediante la tecnología. El don convierte a los hechos de la tecnología en una relación concreta. Son los individuos los que establecen la relación. Por el contrario, el anonimato los convierte en una relación abstracta. Es gracias al interés de uno que yo recibo un beneficio. Un lenguaje, el del interés y el beneficio, que es muy cercano al del mercado y muy alejado del principio de “solidaridad difusa y duradera” que según Schneider (1982) era el carácter moral de la familia de clase media americana de los años sesenta. En este modelo de familia la dimensión biológica y moral del parentesco estaban relacionadas. La familia se diferenciaba de la sociedad global en la medida en que mantenía un principio de solidaridad alejado del contrato. En la familia los lazos biológicos eran considerados como la base cierta de los lazos de solidaridad social. La presunción jurídica

de que el hombre es el padre de los hijos de su esposa - *pater est quem nuptiae demonstrant* -, dependía de la certeza de la maternidad biológica - *mater semper certa est*. La biología de la reproducción en la medida que fundamentaba las relaciones de parentesco se convertía en el símbolo de una solidaridad moral, el principio que sustentaba una comunidad basada en el cuidado y la reciprocidad. Compartir la “misma sustancia biogenética” anunciaba un principio de solidaridad muy particular, peculiar de un tipo de familia basada en los “hechos de la reproducción”.

¿Qué sucede cuando la “sustancia biogenética” es el resultado de los “hechos de la reproducción asistida”, es decir, cuando la biología de la reproducción es asistida por la tecnología?

Busquemos un caso que ha aparecido reiteradamente a lo largo de estas páginas. Una pareja que busca resolver la fragilidad de su propia naturaleza mediante la ayuda de la tecnología de la reproducción asistida. Recibe gametos de una persona que no conoce. La relación es con un objeto de la ciencia, no es una relación de reciprocidad entre personas. Elige de acuerdo con su comprensión de los hechos de la reproducción aquellos gametos que se adecuan mejor a sus caracteres fenotípicos. Ello implica una serie de cambios en las analogías culturales que dan sentido a la “formación de las relaciones de parentesco”. Si la familia estaba basada en los hechos ciertos y seguros de la naturaleza, la experiencia de la reproducción asistida manifiesta la fragilidad y la incertidumbre de la naturaleza. Una naturaleza asistida difícilmente puede convertirse en la base sólida para imaginar la construcción de los hechos sociales. Si la maternidad se definía en términos biológicos, los hechos de la reproducción asistida manifiestan claramente la primacía de la intencionalidad sobre la biología. Al poderse distinguir entre madre genética y madre gestacional, la madre no es tan cierta como los antiguos juristas afirmaban. Los hechos naturales no se transforman inmediatamente en derechos sociales. Una familia entendida como un conjunto de individuos autónomos - las familias que escogemos - no solamente se refiere a diferentes estilos de vida y a diferentes formas de familia, sino al hecho de poner a la elección - el sujeto intencional -, la intención de tener descendencia, en la base del principio de filiación. Madre es quien ha concebido primero a su hijo

en su mente. La paradoja de la reproducción asistida es que a medida que interviene en la naturaleza, el poder en dictar relaciones sociales se convierte en ambiguo. Difícilmente podemos pensar en una naturaleza como base para la construcción social, si esta naturaleza es asistida por la sociedad. Esta ambigüedad de la naturaleza para dictar relaciones sociales la hemos encontrado como una transformación de un tema central de nuestro sistema de parentesco, la capacidad que tiene en establecer conexiones entre naturaleza y cultura. Los hechos de la vida tienen significado cultural y conocimientos y valores sobre la identidad, la persona y las relaciones hacen referencia a los hechos de la vida. Elementos de la naturaleza son símbolo de conexiones sociales – como cuando decimos que la “sangre nos une” – y la naturaleza es objeto de conocimiento – como cuando decimos que heredamos caracteres de nuestros antepasados. No se trata tanto de que la naturaleza determine la conducta humana – el dilema naturalista – o que la cultura delimite la naturaleza – el dilema constructivista -, como establecer conexiones entre ambos dominios. En nuestro sistema de parentesco ni la naturaleza delimita las relaciones sociales ni la cultura de limita los hechos naturales. De ahí, la ambigüedad de los hechos de la naturaleza en dictar relaciones sociales. Un sistema de parentesco no es un reflejo literal de los hechos de la reproducción, es más bien un mediador que estructura la conexión entre los hechos de la vida y las relaciones sociales. En este libro he resaltado este aspecto de mediación del parentesco como uno de los principales instrumentos que tiene la gente para pensar y dar sentido a las tecnologías de la reproducción ¿Cómo dar sentido a un gameto? ¿Cómo entender la filiación a través de las donaciones? ¿Cómo entender la herencia? ¿Cómo comprender las posibilidades que la nueva genética nos proporciona?

Esta ambigüedad de los hechos de la naturaleza se manifiesta claramente en la disensión social que proporcionan los conocimientos actuales de las ciencias de la vida. Difícilmente podemos recurrir a los hechos de la vida para provocar consenso social. La inmediatez de la conexión entre compartir una “sustancia bio-genética” y establecer un “vínculo social” parece que se ha roto cuando no hay consenso sobre la verdad de la sustancia biogenética.

Las investigaciones y las aplicaciones científicas están reguladas por comités de bio-ética, por legislaciones específicas y por derechos de propiedad, que ponen límites a lo que habíamos imaginado sin límites – el progreso constante de los conocimientos científicos. Al mismo tiempo que abren nuevas posibilidades, buscamos poner límites a determinadas consecuencias sociales de dichos conocimientos y aplicaciones. Claramente los hechos naturales no son la verdad de los significados culturales.

La ambigüedad de los hechos naturales con relación a los hechos sociales es lo que nos ha enseñado la antropología social con relación a los sistemas de parentesco. No hay una correspondencia unívoca entre ambos dominios, más bien es una excepción cultural buscar en la naturaleza la verdad de los hechos sociales. Lo que encontramos es una variedad de sistemas que no tienen una relación directa con los hechos de la reproducción. Muchos antropólogos incluso han dicho que no tienen ninguna: son categorías que estructuran relaciones. Fue en nuestra sociedad europea donde la división entre cultura y naturaleza se hizo explícita y, con ello, la posibilidad de recurrir a la naturaleza para buscar las verdades de las convenciones sociales. Lo que la ciencia descubre sobre la biología de la reproducción es tomado como la verdad de las relaciones de parentesco. Ello sugiere un modelo biológico de las relaciones de parentesco – el ideal de la familia nuclear considerada como familia natural - . Sabemos, sin embargo, que la correspondencia no es literal, que el parentesco no se reduce a las conexiones biológicas, que va más allá de la biología y que hay conexiones de parentesco que no tienen que ver con conexiones biológicas. No es lo mismo la familia definida según el modelo biológico que la familiaridad definida en términos de interacción y cuidado. Piénsese, por ejemplo, en las variedades de familias actuales, desde las monoparentales, las recompuestas hasta las familias gays. Los mismos hechos de la reproducción asistida nos demuestran que la biología no define al parentesco ¿Establecemos acaso relaciones de parentesco con un gameto donado? ¿Con el donante anónimo? ¿Una madre genética es realmente una madre en el sentido relacional? Conocer el origen biológico no implica establecer derechos y obligaciones entre personas, tal como vemos en historias de búsquedas de padres biológicos.

La misma biología actual desdibuja los contornos entre naturaleza y cultura. El *cyborg*, este híbrido de tecnología, biología y cultura, es el icono de nuestro futuro. Sin recurrir a estas imágenes de futuro, he insistido en el aspecto híbrido de las relaciones de parentesco. A través de ellas pensamos conexiones entre gametos y personas; entre genes, herencia y continuidad y, al mismo tiempo, introducimos valores y sentimientos a estos vínculos. A través del parentesco hemos visto como la gente introduce límites significativos a los hechos de la reproducción asistida, así como juicios de valor a partir de la idea de persona, cuidado del cuerpo y reconocimiento del otro. Nociones básicas en la constitución de una relación social primaria, la relación de parentesco. A ello he denominado la ética del parentesco, es decir, la capacidad de hacer significativas determinadas relaciones con las nuevas entidades y conocimientos de la ciencia, atribuirles un valor e introducirlas en la propia experiencia. La paradoja etnográfica que ha surgido de la descripción de estas experiencias podría resumirse así: aunque surja claramente la idea individualista de personas que buscan superar un obstáculo natural para conseguir unos fines – el parentesco como un conjunto de individuos autónomos –, aparece al mismo tiempo la idea de cuidado y del reconocimiento de la imagen del otro – el parentesco como un conjunto de relaciones. Esta idea relacional del parentesco es la que hace posible una ética.

BIBLIOGRAFÍA

- AUGE, Marc (1999) "Des individus sans filiation", in Altan, Henri, et alii, *Le Clonage Humain*. Paris: Seuil
- BAUDRILLARD, Jean (2002) *La Ilusión Vital*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- BECKER, Gay (2000) *The Elusive Embryo. How Women and Men Approach New Reproductive Technologies*. Berkeley: University of California Press.
- BECK-GERNSHEIM, Elisabeth (2002) *Reinventing the family. In search of new lifestyles*. Cambridge: Polity Press.
- BESTARD, Joan (1991) *What's in a Relative? Household and Family in Formentera*. Oxford: Berg. (1998) *Parentesco y Modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BESTARD, J., G. OROBITG, J. RIBOT and C. SALAZAR (2003) *Parentesco y Reproducción Asistida: Cuerpo, Persona y Relaciones*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona. Estudis d'Antropologia Social i Cultural.
- BOURDIEU, Pierre (1994) *Raisons Pratiques*. Paris : Seuil.
- BUCHANAN, Allen; BROCK, Dan W.; DANIELS, Norman, and WILKER, Daniel (2000) *From Chance to Choice. Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARSTEN, Janet (1997) *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. Oxford: Oxford University Press. (2004) *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARSTEN, Janet (Ed), (2000) *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DELANEY, Karol (1991) *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of Chicago Press.
- DUMONT, Louis (1967) *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- DWORKIN, Ronald (2000) *Sovereign Virtue. The Theory and Practica of Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- EDWARDS, Jeanette (2000) *Born and Bred: Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*. Oxford: Oxford University Press.
- Edwards, Jeanette and Marilyn Strathern (2000) "Including our own", in Carsten, Janet (ed), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, pp. 149- 66. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emslie, Carol; Hunt, Kate, and Watt, Graham (2003) "A chip off the old block? Lay understanding of inheritance among men and women in mid-life", *Public Understanding of Science*, 12: 47-65.
- EVANS, John H. (2000) *Playing God?. Human Genetic Engineering and the Rationalization of Public Bioethical Debate*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- FINKLER, Kaja (2000) *Experiencing the New Genetics. Family and Kinship on the Medical Frontier*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. (2001) "The Kin and the Gen. The Medicalisation of Family and Kinship in American Society", *Current Anthropology*, Vol. 42, Number 2:235-263.
- FUKUYAMA, Francis (2001) *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books.
- FIRTH, R., HUBERT, J. and FORGE, A. (1970) *Family and their Relatives*. London: Routledge.
- FAUBION, James D. (2001) *The Ethics of Kinship. Ethnographic Inquiries*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- FORTES, Meyer (1969) *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Morgan*. London: Routledge and Kegan Paul.
- FOUCAULT, Michel (1984) *Le souci de soi*. Paris: Gallimard
- FRANKLIN, Sarah (1997) *Embodied Progress: a Cultural Account of Assisted Conception*. London: Routledge. (2003) "Rethinking nature-culture. Anthropology and the new genetics", *Anthropological Theory*. Vol. 3(1): 65-85. (2003) "Kinship, Genes and Cloning. Life after Dolly", A. H. Goodman, Heath, D. And Lindee, M. S. (eds) *Genetic. Nature/Culture*. Berkeley: University of California Press.
- FRITH, Lucy (2001) "Gamete donation and anonymity. The ethical and legal debate", *Human Reproduction*. 16 (5): 818-824.

- GEERTZ, Clifford (2000) *Available Light. Anthropological Reflections of Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.
- GELLNER, Ernest (1995) *Anthropology and Politics. Revolution in the Sacred Grove*. Oxford: Blackwell.
- GIBBONS, Michael (1999) "Science's new social contract with society", *Nature* 402
- GILLIGAN, Carol (1982) *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- HABERMAS, Jünger (2000) *El Futuro de la Naturaleza Humana. ¿Hacia una Eugenesia Liberal?.* Barcelona: Paidós.
- HARRIS, John (1999) "Clones, Genes, and Human Rights" in Burley, Justine (ed), *The Genetic Revolution and Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1998*. Oxford: Oxford University Press. (2004) *On Cloning*. London and New York: Routledge.
- HIDEGGER, Martín (2003) *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta.
- HOLY, Ladislav (1996) *Anthropological perspectives on kinship*. London: Pluto Press.
- HOWELL, Signe (2000) "Self-conscious kinship: some contested values in transnational adoption", in Franklin, Sarah and Susan McKinnon (eds), *Relative Values: New Directions in Kinship Studies*. Durham: Duke University Press.
- (2003) "Kinning. The creation of life trajectories in transnational adoptive families", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9: 465-487.
- INGOLD, Tim (2000) *The Perception of Environment*. London: Routledge.
- JACOB, François (1997) *La Souris, La Mouche et l'Homme*. Paris. Odile Jacob.
- KLEINMAN, Arthur (1995) *Writing at the Margin. Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley: University of California Press.
- KONRAD, Monica (2003) "From Secret of Life to the Life of Secrets: Tracing Genetic Knowledge as Genealogical Ethics in Biomedical Britain", *Journal of the Anthropological Institute* (N.S.) 9: 339-358.

- LAQUEUR, Thomas W. (1990) *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (2000) "From Generation to Generation": Imagining Connectedness in the Age of Reproductive Technologies", in Brodwin, Paul E. (ed), *Biotechnology and Culture. Bodies, Anxieties, Ethics*. Bloomington: Indiana University Press.
- LATOUR, Bruno (1991) *Nous n'avons pas été Modernes*. Paris: La Découverte. (2002) *War of the Worlds: What about Pace?*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- LE BRAS, Hervé (1997) "Fertility: the condition of self-perpetuation. Differing trends in Europe" in Gullestad, M. et Segalen, M.(eds) *Family and Kinship in Europe*. London: Pinter
- LEVI-STRAUSS, Claude (1962) *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon. (1967) *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. 2^a ed. Paris - La Haye: Mouton.
- LEWONTIN, Richard C. (2000) "Cloning and the Fallacy of Biological Determinism", in MacKinnon, Barbara (ed), *Human Cloning. Science, Ethics and Public Policy*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- LÓPEZ de LERA, Diego (2001) "Estudio de la información estadística sobre reproducción humana asistida en España" in Cambrón Infante, Ascensión, *Reproducción asistida: Promesas, normas y realidad*. Madrid: Trotta, pp. 91-132.
- MALINOWSKI, Bonislaw (1932) *The Sexual life of savages in north-western Melanesia: an ethnographic account of courtship, marriage, and family life among the natives of Trobriand Islands*. British New Guinea. London: George Routledge and Sons.
- McWHINNIE, A. (2001) "Gamete donation and anonymity. Should offspring from donated gametes to be denied knowledge of their origins and antecedents?", *Human Reproduction*, 16 (5): 807-817.
- MANNING, Rira C. (2001) "A Care Approach", in Kushe, Helga and Singer, Peter (eds), *A Companion to Bioethics*. Oxford: Blackwell, pp.98-105
- MEHL, Dominique (1999) *Naître. La controverse bioéthique*. Paris: Bayard.

- NEEDHAM, Rodney (1971) "Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage" in R. NEEDHAM, R. (ed), *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock, pp. 1-34.
- NATIONAL BIOETHICS ADVISORY COMMISSION (EEUU) (1997) *Cloning Human Beings. Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*. Wisconsin: Gary E. McCuen Publications, Inc.
- NOWOTNY, Helga, Peter SCOTT and Michaels GIBBONS (2001) *Re-Thinking Science, Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press.
- OBEKEYEKERE, Gananath (1992) *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- OROBITG, Gemma and SALAZAR, Carles (2003) "Biology and kinship as symbolic languages: A cultural analysis of egg donors' narratives", Paper presented to the ASA Conference. Manchester.
- OKIN, Susam Mooler (1989) *Justice, Gender, an the Family*. New York: Basic Books.
- PÁLSSON, Gílsi and Kistín E. HARDARDÓTTIR (2002) "From Whom the Cell Tolls. Debates about Biomedicine", *Current Anthropology*, Vol. 43, Number 2: 271-301.
- PENNINGS, Guido (1997) "The "double track" policy for donor anonymity", *Human Reproduction*, 12 (12): 2839-2844.
- PINA-CABRAL, Joao (2002) *O homen na família. Cinco ensaios de antropologia*. Lisboa: ICS.
- PUTNAM, Hilary (1999) "Cloning People" in Burley, Justine (ed), *The Genetic Revolution and Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1998*. Oxford: Oxford University Press.
- RABINOW, Paul (1999). *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press. (2003) *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton: Princeton University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. and FORDE, D. (eds) (1950) *African Systems of Kinship and Marriage*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.
- RAPP, Rayna (1997) *Testing Women, Testing the Fetus. The Social Impact of Amniocentesis in America*. New York and London: Routledge.

- RHEINBERGER, Hans-Jörg (2000) "Beyond nature and culture: modes of reasoning in the age of molecular biology and medicine", in Lock, Margaret, Allan Young and Alberto Cambrosio (eds), *Living and Working with the New Medical Technologies. Intersection of Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RIDLEY, Matt (2003) *Nature via Nurture. Genes, Experience and What Makes Us Human*. London: Fourth Estate.
- SAHLINS, Marshall (1995) *How "Natives" think. About Captain Cook, for example*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SANDELOWSKI, Margarete (1993) *With Child in Mind. Studies of the Personal Encounter with Infertility*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SCHNEIDER, David M. (1980) *American Kinship: A Cultural Account*. 2nd edn. Chicago: University of Chicago Press.
- (1984) *A critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SERRES, Michel (1985) "Don et utilisation de sperme et d'ovocytes", *Actes du colloque, génétique, procreation et droit*. Arles: Actes du Sud. Hubert Nyssen.
- SHAPIRO, Harold (ed) (1997) *Cloning Human Beings. Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*. Hudson, Wisconsin: Gary E. McCuen Publications, Inc.
- SHILS, Edward (1957) "Primordial, personal, sacred and civil ties", *British Journal of Sociology*. 8 (2): 130-145.
- SILVER, Lee M. (2001) "Confused Meanings of Life, Genes and Parents", *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, Vol. 32, No. 5, pp. 647-661.
- SNOW, C. P. (2000) *Las dos culturas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- STEINBOCK, Bonnie (2000) "Cloning Human Beings: Sorting through Ethical Issues", in MacKinnon, Barbara (ed), *Human Cloning. Science, Ethics and Public Policy*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

- STRATHERN, Marilyn (1992). *After Nature*. Cambridge: Cambridge University Press. (1997) "The work of Culture: An Anthropological Perspective", in Clarke, Angus and Evelyn Parsons (ed) *Culture, Kinship and Genes*. Macmillan. (1999) *Property, Substance and Effect*. London: The Athlone Press.
- TESTART, Jacques (1986) *L'oeuf Transparent*. Paris: Flammarion.
- THOMPSON, Charis (2001) "Strategic Naturalizing: Kinship in Infertility Clinics" in FRANKLIN, Sarah and McKINNON, Susan (eds), *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham and London: Duke University Press.
- TWITCHELL, James B. (1987) *Forbidden Patterns. The Incest Taboo in Modern Culture*. New York: Columbia University Press.
- VERNIER, Bernard (1999) *Le Visage et le Nom*. Paris : PUF.
- WADE, Peter (2002) *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. London: Pluto Press.
- WEBER, Max (1947) "Science as a Vocation", in H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds), *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd. Originalmente una conferencia en la Universidad de Munich, 1918, y publicada en 1919 por Duncker and Humbold, Munich.
- YANAGISAKO, S. J. and C. DELANEY (1995) "Naturalising Power", in Yanagisako, S. J. and C. Delaney (ed), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York: Routledge.

Ante los debates en torno a las tecnologías de la reproducción humana, el autor hace una pregunta básicamente etnográfica ¿Cómo la gente experimenta y da sentido a estas tecnologías? Para resolver la cuestión analiza diferentes aspectos de las relaciones de parentesco en contextos de la reproducción asistida, desde la fragilidad vivida de los hechos de la reproducción, la incertidumbre ante los conocimientos de la reproducción, hasta las conexiones cambiantes que se establecen entre naturaleza y cultura. Resalta el aspecto de mediación de los conocimientos del parentesco como uno de los principales instrumentos que tiene la gente para pensar y dar sentido a las tecnologías de la reproducción ¿Cómo dar sentido a un gameto? ¿Cómo entender la filiación a través de las donaciones? ¿Cómo entender la herencia? ¿Cómo comprender las posibilidades que la nueva genética nos proporciona? Se pregunta por las implicaciones de las tecnologías para analizar cómo la gente piensa las relaciones de parentesco del futuro ¿Qué sucede cuando la "sustancia biogenética" es el resultado de los "hechos de la reproducción asistida", es decir, cuando la biología de la reproducción es asistida por la tecnología? ¿Cuáles son las transformaciones de las relaciones de parentesco actuales? Estableciendo un diálogo con las nuevas teorías del parentesco, analiza los valores que sustentan las prácticas de las relaciones de parentesco ¿Cómo las tecnologías de reproducción humana son un elemento para pensar y hacer explícitos valores surgidos a partir de la división moderna entre naturaleza y cultura? ¿Qué sucede a la cultura cuando la naturaleza es asistida? ¿Qué pueden decirnos otros sistemas de parentesco que no se fundamentan en la división entre naturaleza y cultura?

www.publicacions.ub.es

Publicacions i Edicions



UNIVERSITAT DE BARCELONA

