CARMEN LÓPEZ, DIANA MARRE Y
JOAN BESTARD [EDS.]

MATERNIDADES, PROCREACIÓN Y CRIANZA EN TRANSFORMACIÓN

edicions bellaterra

Los trabajos se realizaron en el contexto del proyecto de investigación «Adoptions and fosterages in Spain: tracing challenges, oportunities and problems in social and family lives of children and adolescents», proyecto coordinado I+D (CSO2012-39593-C02-00). Ministerio de Economía y Competitividad. Investigadora principal: Diana Marre.

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

© Edicions Bellaterra, S.L., 2013
Navas de Tolosa, 289 bis. 08026 Barcelona
www.ed-bellaterra.com

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, http://www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 978-84-7290-000-0
Depósito Legal: B. 0.000-0000

Impreso por Global Solutions. Tres Cantos (Madrid)

De «chocolatinas» y «princesas de ojos rasgados»: sobre la diferencia «fisonómica» en la adopción transracial en España[1]

Beatriz San Román y Diana Marre

> (…) physical variations in the human species have no meaning except the social ones that humans put on them.
>
> American Anthropological Association Statement on «Race» (17 de mayo de1998) <http://www.aaanet.org/stmts/racepp.htm>

Raza, etnicidad, adopción

La adopción transnacional se inició en España en la segunda mitad de la década de 1990. Casi veinte años después, cerca de 50.000 niños y niñas nacidos en otros países viven con sus familias adoptivas en su territorio. Buena parte de ellas adoptaron inicialmente en Latinoamérica, luego en Europa del Este y en países asiáticos como China —el país donde más adopciones realizaron las familias españolas durante la primera década del siglo XXI— y, más tarde y de forma creciente en los últimos años, en África, donde Etiopía se ha ido convirtiendo, a partir de 2006, en uno de los destinos preferentes de quienes desean iniciar o ampliar su familia a través de la adopción (en 2011, se realizaron 712 adopciones en la Federación Rusa, 677 en China, 441 en Etiopía, 178 en Vietnam y 148 en Colombia). Se puede decir, por tanto, que la mayoría de las adopciones transnacionales —y de forma creciente también las nacionales en la medida en que una parte de los niños y niñas adoptables provienen de familias inmigrantes— son

1. Este capítulo y parte del trabajo de campo que lo sustenta se realizó en el contexto de los proyectos I+D *Adoptions and fosterages in Spain: tracing challenges, opportunities and problems in social and family lives of children and adolescents* (CSO2012-39593-C02-00; 2013-2015) y *Domestic and International Adoption: Family, Education and Belonging from Multidiscplinar and Comparative Perspectives* (CSO2009-14763-C03-01, subprograma SOCI; 2010-2012) ambos financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad de España.

transraciales,[2] porque unen a niños y niñas «no blancos» con familias adoptivas «blancas».

	Adopciones transnacionales	Adopciones nacionales
1997	942	849
1998	1.487	875
1999	2.006	868
2000	3.062	964
2001	3.428	1.075
2002	3.625	1.028
2003	3.951	896
2004	5.541	828
2005	5.423	691
2006	4.472	916
2007	3.648	728
2008	3.156	652
2009	3.006	883
2010	2.891	793
2011	2.573	s/d
TOTAL	49.211	12.046

Evolución de las adopciones desde 1997 (año del que constan las primeras estadísticas oficiales estatales de las adopciones transnacionales) hasta 2011.
FUENTE: Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad; Instituto Nacional de Estadística.

En España, la adopción transracial no se nombra como tal en la legislación, las normas y los procesos, en los que se distinguen únicamente tres tipos de adopción: nacional, internacional y de necesidades especiales.[3] Las autoridades autonómicas (competentes en materia de

2. En este artículo utilizamos el término «raza» no para referirnos a una organización jerárquica de grupos en la especie humana, sino en tanto que categoría socialmente construida que atribuye determinados significados sociales a ciertos rasgos fenotípicos.
3. Dado que las competencias en materia de adopción están transferidas a las comunidades autónomas, cada una de ellas legisla y regula los procedimientos. No obstante,

adopción) hablan de «diferencias étnicas» para referirse a las diferencias físicas, aun cuando los estudios sobre etnicidad no suelen subrayar como rasgos definitorios de una etnia la apariencia física, sino la memoria histórica compartida y rasgos culturales como la religión, las costumbres o la lengua (Hutchinson y Smith, 1996; Wade, 2002) o el reconocimiento de una diferenciación cultural o una ascendencia común (Barth, 1969/1976; Jones, 1997). Así, por ejemplo, la web del ICAA,[4] señala que «Les persones que sol·liciten una adopció al Vietnam han de tenir presents les característiques ètniques pròpies dels infants d'aquest país»,[5] incluso cuando la mayoría de los niños y niñas adoptados en Vietnam suelen tener menos de seis meses en el momento en que son asignados a sus familias adoptivas.

A través de datos etnográficos provenientes de diversos trabajos de campo realizados entre 2002 y 2012 con familias adoptivas españolas, este artículo analiza cómo se negocia en la adopción transracial en España la diferencia y la pertenencia en relación con la dificultad para nombrar (y pensar) la raza, en tanto que categoría socialmente construida pero con consecuencias sobre la vida de las personas.

Raza, etnicidad, adopción

El concepto de raza aplicado a la diversidad de la especie humana fue cuestionado por la ciencia, especialmente a partir de la segunda guerra mundial y sus devastadoras consecuencias. En este sentido, suele citarse el artículo del genetista Richard Lewontin «The apportionment of human diversity» —publicado en 1972— que sostenía que, puesto que las variaciones en el interior de las denominadas «razas» eran mayores que las que se encontraban entre dos de ellas, el concepto carecía de validez taxonómica. Como el propio Lewontin explicaba en una

todas coinciden en distinguir estas tres categorías. Para más información respecto a la categoría de adopciones con «necesidades especiales», véase Marre, 2010.

4. Institut Català de l'Acolliment i l'Adopció, organismo dependiente de la Generalitat de Catalunya que gestiona las adopciones y acogimientos.

5. «Las personas que solicitan una adopción en Vietnam deben tener presentes las características étnicas propias de los niños y niñas de este país».

entrevista realizada muchos años después, en 2003,[6] la cuestión no es si algunos rasgos físicos, como el color de la piel o la forma del cuerpo, son heredados genéticamente, lo que está fuera de duda. El tema es que, más allá de estas diferencias físicas, las denominadas «razas» no son determinantes en aquello que «realmente importa», como el carácter de la gente, su inteligencia o su comportamiento, por lo que Lewontin abogaba, al menos desde el punto de vista de la genética, por abandonar el uso del término.

Aunque no exentos de cierta controversia (véanse Edwards, 2003 o Herrnstein y Murray, 1994), los argumentos de Lewontin —que otorgan una base biogenética a la separación entre raza y cultura que el antropólogo Franz Boas (1945) había avanzado tres décadas antes— gozan hoy de un amplio consenso. No obstante, que la raza como predictor de características como la inteligencia, la personalidad o el comportamiento sea —como el género o la etnicidad— una construcción sociocultural carente de correlato empírico (en el sentido de responder a *hechos naturales*), no significa que no tenga efectos en las formas en que se construyen las posiciones de sujeto y consecuencias prácticas en la vida de las personas.

Frente al pretendido objetivismo de las ciencias naturales, las ciencias sociales permiten comprender los significados compartidos en el seno de una cultura que conforman el mundo social de las personas y les ofrecen —o les niegan— las condiciones de posibilidad para construirse de una u otra manera. La negación de que ciertas diferencias fenotípicas llevan asociadas determinados significados compartidos socialmente contribuye a eclipsar el modo en que determinados rasgos se utilizan para mantener las jerarquías entre grupos sociales, así como las estructuras de poder y opresión entre los mismos. Como se ha señalado desde la llamada *Critical Race Theory*, la concepción racialmente jerárquica de la sociedad sirve a los intereses, tanto psíquicos como materiales, de quienes se sitúan en lo alto de la jerarquía (Delgado y Stefancic, 2001).

En la tradición anglosajona las ciencias sociales tienden mayoritariamente a definir la raza en función de la apariencia física —en

6. Consultable on line en: <http://www.pbs.org/race/000_About/002_04-background-01-04.htm>.

tanto que rasgos *naturales* y heredados— en oposición a la etnicidad, que se define en términos de cultura, historia y orígenes (Wade, 2002). En España el término, aplicado a la especie humana, apenas se utiliza, habiendo sido sustituido por el de «etnia», «etnicidad» o «cultura» (Marre, 2007; Marre, 2009; Wade, 2002). Esto es así no solo en el lenguaje coloquial, sino también en buena parte de la producción académica, donde la raza se considera una «construcción social de la teoría racista» (Grau, 2010, p. 73) y, por tanto, su uso es visto como una reificación del concepto. Este bienintencionado giro terminológico no solo obvia o ignora que a determinados rasgos, como el color de la piel, se le siguen atribuyendo significados sociales, sino que impide pensar y profundizar en el papel que esos rasgos desempeñan en la (re)producción de las diferencias y en sus consecuencias en la vida de las personas.

Tanto en Reino Unido como en Estados Unidos, diversas investigaciones se han centrado en analizar el papel de la familia —fundamentalmente de madres y padres— en la transmisión de información y valores con respecto a la etnicidad y la raza. En la revisión realizada por Hughes *et al.* (2006), se subraya la importancia de las llamadas «prácticas parentales de socialización racial o étnica» en el desarrollo de los niños y niñas, en su autoestima, en su capacidad de hacer frente a la discriminación, en su bienestar psicosocial y en la construcción de su «identidad étnica y racial». En esos países, la adopción transracial ha sido objeto de estudio y controversia (Harris, 2006; Lalonde *et al.*, 2007; Lee, 2003; Perry, 1994; Simon y Alstein, 1992), dando lugar a profundos debates sobre la conveniencia de que niños y niñas «no blancos» fueran adoptados por familias «blancas». En Estados Unidos, por ejemplo, la National Association of Black Social Workers (NABSW) se opuso a las adopciones transraciales —a las que llegó a calificar como una forma de genocidio racial y cultural—, porque impedirían a las niñas y niños negros formarse una «identidad racial» fuerte y desarrollar las habilidades necesarias para vivir en una sociedad racista (Griffith E., 2006; Howell y Melhuus, 2007).[7] En

7. En una publicación más reciente, Briggs (2012) señala que, si bien el manifiesto de la NABSW de 1972 que se suele citar en referencia a este tema mostraba una fuerte oposición a las adopciones transraciales por las razones mencionadas, el mismo debe leerse primordialmente como una reacción a las políticas públicas que retiraban la

España, no solo la adopción transracial no ha sido objeto de debate, sino que tampoco ha sido objeto de la necesaria reflexión sobre sus implicaciones.

Asimismo, como ya señalara Duncan (1993), en los países receptores de la adopción transnacional, esta se ha construido sobre el principio de «ruptura limpia» con el pasado —a imagen y semejanza de la adopción nacional— o, como afirmara Théry (1998), sobre una lógica de sustitución: la adopción no solo devuelve al niño o la niña la posibilidad que supuestamente había perdido de crecer en un entorno familiar, sino que produce «la cancelación de una identidad y su reemplazo por otra» (Yngvesson, 2009, p. 109). Howell (2006) explica este proceso con un paralelismo con la transustanciación de la liturgia católica, en la que el vino y el pan se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo, conservando sus accidentes o cualidades externas. Tras esta forma de entender la adopción se encuentra la convicción de que tanto la familia como la nación son ámbitos de pertenencia exclusiva y excluyente (Ouellette y Méthot, 2003; Yngvesson, 2000).[8]

La adopción transracial, en este sentido, añade un plus de complejidad. Aunque jurídicamente las personas adoptadas son ciudadanas españolas y miembros de pleno derecho de sus familias adoptivas, su apariencia física evidencia que no nacieron en ellas. Esto genera una tensión que se manifiesta de diversas formas en los discursos de las familias españolas que han adoptado transracialmente o van a hacerlo.

La primera noticia —y decisión— sobre la «diferencia»: la preparación para la adopción

En los procesos de adopción transnacional, una de las primeras decisiones que deben tomar las familias es la del país de procedencia de

---

custodia parental de niños y niñas afroamericanos en una proporción mucho mayor de lo que ocurría cuando las familias eran «blancas».

8. En España, donde desde la Ley 21/1987 (BOE n.º 275, de 17 de noviembre de 1987) la adopción simple quedó suprimida, las adopciones son siempre plenas, esto es, implican la escisión total de los vínculos jurídicos con la familia de nacimiento.

sus futuros hijos o hijas. Esta elección implica asumir (o no) que estos tendrán una apariencia física «muy diferente» a la del resto de su familia (adoptiva). En esta primera fase, no son infrecuentes las dudas centradas en la capacidad de vincularse a, como señalaba una mujer que había iniciado los trámites para adoptar en China, «una personita tan distinta a nosotros físicamente». Una vez superado este temor inicial, son excepcionales las ocasiones en que la cuestión de la raza surge en las entrevistas o en las participaciones en foros de Internet de personas que inician un proceso de adopción. Cuando aparece, el tema suele ser despachado con alusiones a lo mucho que está cambiando España, gracias a la inmigración, la cantidad de niños y niñas de «diferentes culturas» que conviven en los centros escolares y la confianza en que, para cuando sus hijos e hijas sean adultos, habrá muchas personas «no blancas» en la sociedad española.

La marcada tendencia a minimizar los retos de la adopción transracial podría atribuirse a la necesidad de encontrar una solución a las dificultades para engendrar y convertirse en madres y padres de muchas de las personas que deciden adoptar. Sin embargo, encontramos posiciones similares entre quienes, desde la condición de profesionales «expertos/as» en la materia, aconsejan o forman a quienes adoptan. Un ejemplo de ello es el «cuaderno pedagógico» que acompaña al cuento *Lila tiene un hermanito*. En él se tratan los temores a que el futuro hijo o hija «sea objeto de una discriminación racista» (Estivill y Domènech, 2006, p. 30) con la siguiente única referencia al tema de la transracialidad:

> Vivimos en una sociedad cada vez más multicultural (…). Hace apenas veinte años, era muy poco común ver a una familia con un niño de otra *etnia*. Hoy en día en cambio, hay muchas familias europeas que tienen hijos adoptivos de países como China o Nepal, entre otros. En los patios de las escuelas encontramos niños y niñas de *culturas* muy diferentes, pero que se entienden perfectamente entre sí. Si sus padres no les inculcan ideas racistas, los niños son naturalmente abiertos y disfrutan de la diferencia (*ibid.*; el subrayado es nuestro).

Será difícil hallar otra cita que reúna en un solo párrafo las dificultades para diferenciar entre raza, etnia y cultura en la adopción transracial. La mayor parte de los niños y niñas provenientes de la adopción

transnacional comparten la cultura de sus familias adoptivas porque, generalmente, han llegado a edades muy tempranas. No sucede exactamente lo mismo con los niños y niñas de familias migrantes, que comparten con los niños y niñas adoptados espacios de socialización pero mantienen, a través de su familia, vínculos con la cultura/etnia del lugar de la que esta procede.

Las personas candidatas a convertirse en madres y padres adoptivos reciben la misma formación obligatoria, independientemente de las características de sus futuros hijos e hijas. En ella se insiste en que las familias adoptantes deberán mostrar respeto por «los orígenes» (de sus futuros hijos o hijas), expresión cuyo significado —como ya hemos señalado en otros lugares (Marre, 2007; San Román, 2013a)— es ambiguo. «Los orígenes» sirven tanto para hablar de lo ocurrido antes de la adopción (incluida la familia o madre de nacimiento) como del país de procedencia y «su cultura», que con frecuencia se solapa o confunde con diferencias fenotípicas como el color de la piel. El tema de la transracialidad suele aparecer solo de forma tangencial, y ligado la mayoría de las veces a lo que significa para los y las adoptantes:

> Nos dijeron que debíamos tener claro que la «fisonomía» de la familia extensa cambiaría para siempre debido a la adopción y que era algo que teníamos que tener hablado entre nosotros [se refiere a ella y su marido] y nuestra familia. Aparte de eso, nada más,

recordaba una madre adoptiva.

> Cuando hice el cursillo, nadie mencionó el tema racial a pesar de que todas las familias íbamos a China. Nos tuvieron toda la mañana haciendo un *role-play,* divididos en grupos pequeños y el tema era nada más y nada menos cómo reaccionaríamos si en la adolescencia nuestros hijos se enteraban de que eran adoptados. Auténticamente kafkiano teniendo en cuenta que todas serían niñas chinas,

contestaba otra.

Así pues, ya desde el inicio, la cuestión de la transracialidad queda soslayada, incluso en la formación obligatoria. Además, la mayor parte de las personas que adoptan ha crecido en una sociedad que se con-

sideraba blanca y homogénea —la inmigración y la adopción transnacional se desarrollaron en España al mismo tiempo y provenientes ambas de las mismas zonas geográficas (Marre, 2009; San Román, 2013b)—. Por tanto, ni siquiera han contado con referencias cercanas, como podrían ser las proporcionadas por familiares, amistades o compañeros/as de trabajo «no blancos», sobre su experiencia vital en una sociedad como la española.

El primer contacto con la diferencia «fisonómica»: la incorporación de un cuerpo «no blanco» al cuerpo familiar

Expresiones como «mi princesita china», «mi chocolatina» o «mi bombón de chocolate» —que señalan una y otra vez la diferencia aunque de forma pretendidamente afectiva— conviven con otras en las que se oponen o disocian rasgos físicos —que remiten al origen y el pasado— de lo que ahora *son* —su *esencia*—. «Yo a mi hija siempre le digo que nació en China y ahora es española», remarcaba una madre adoptiva, tras explicar su disgusto porque en el colegio algunas compañeras de clase se referían a su hija como «la china». «Si no fuera porque es marrón, como ella dice, pensarías que ha estado toda la vida aquí», explicaba otra al comentar el estado de su hija un año después de la adopción.

Como han demostrado investigaciones con personas adultas adoptadas transracialmente en otros países (Hübinette, 2004; Hübinette y Tigervall, 2009 en Suecia; Trenka, Oparah y Shin, 2006 en Australia) y en España (San Román, 2013b), en el espacio público sus cuerpos «no blancos» se perciben como señales de alteridad, por lo que los incidentes de discriminación o racismo son parte de su cotidianeidad. En el seno familiar, como ha señalado Andersson (2012) para el contexto sueco, esos cuerpos «no blancos» son símbolos —y recordatorios— no solo de la pertenencia a otra nación, sino también a otra familia. El pasado, el hecho de haber nacido en otro lugar o de no haber estado «toda la vida aquí», se hace presente en las evidentes diferencias «fisonómicas» —como señalaba la madre adoptiva antes citada— con su familia de adopción.

Quizás por ello, quienes han adoptado transracialmente —a dife-

rencia de lo que sucede en las adopciones de niñas y niños «blancos» procedentes de Europa del Este y la antigua Unión Soviética— ponen un gran énfasis en que sus hijos e hijas conozcan o «mantengan» *su* cultura de origen, con la que se asume «una conexión automática» (Marre, 2007, p. 89), lo que se traduce en el consumo de bienes culturales como libros, música o comida típica de los lugares de procedencia. La «cultura de origen» se construye a partir de un «conocimiento» desde la distancia —geográfica, pero también relacional— que pone el énfasis en la historia o en el folclore. Así, por ejemplo, las alusiones a la «cultura milenaria» de China o la costumbre de reunirse con otras familias adoptivas para celebrar el Año Nuevo chino son frecuentes en quienes adoptaron o van a adoptar en ese país. Sin embargo, insisten en que sus hijos e hijas «no tienen nada que ver» con los portadores de esa cultura que tienen más cercanos, las personas inmigradas procedentes de esos mismos países, como ilustra la siguiente cita de una madre adoptiva: «Por mucho que nuestros hijos hayan nacido en otro país serán españoles, o catalanes o lo que queráis, y lo único es que tendremos que enseñarles a sentirse orgullosos de sus orígenes».

Una misma cultura, la del país de origen de unos y otros, es exaltada como algo de lo que sentirse orgulloso, al mismo tiempo que —transformada en «diferencias culturales»— sirve para explicar —y justificar— la discriminación de la población inmigrante (Howell y Melhuus, 2007; San Román, 2013b). En un contexto social donde el uso del término «raza» está deslegitimado, el recurso a la «cultura de origen» parece ser la única manera de pensar e integrar las diferencias raciales en el interior de la familia; cuando se hace referencia a los llamados inmigrantes extracomunitarios, «las diferencias culturales» se utilizan para señalar —y reificar— los límites entre grupos étnicos y legitimar las desigualdades sociales.

Las familias confían en que el orgullo de la diferencia —enunciada a veces como «sus orígenes» y otras como «*su* cultura»— servirá para proteger a sus hijos e hijas del racismo que, como la mayor parte de la población española, identifican únicamente con los discursos de los grupos más radicales y los incidentes aislados de agresión física o verbal a los inmigrantes (Santamaría, 2002; Dixon, 2005). Los primeros incidentes de discriminación racista suelen producirse en el ámbito escolar y tienden a ser considerados similares a los que se dan por «llevar gafas» o «ser gordito». Una madre adoptiva explicaba que,

cuando su hijo le contó llorando que en el colegio le llamaban «negro», ella le explicó que era por envidia: «la gente va a la playa para ponerse morena porque quieren ser como tú». Una segunda, madre de una pequeña nacida en China, añadía: «Yo creo que la clave está en que se sientan orgullosos de cómo son. A mi hija la llamo "mi princesita de los ojos rasgados", porque quiero que se sienta orgullosa de sus rasgos, que lo vea como algo positivo». «Los niños siempre han sido crueles con los diferentes, lo mejor es no darle importancia, porque si nosotros no se la damos, ellos tampoco se la darán», aconsejaba un padre en otra conversación sobre el tema.

Si bien, como ya hemos señalado en otro lugar (Marre, 2007), muchas familias adoptivas expresan su sorpresa al ver la cantidad de atención que reciben por parte de desconocidos en el espacio público, así como por las preguntas de carácter intrusivo sobre el origen de sus hijos e hijas, son relativamente escasas las ocasiones en que padres y madres perciben a sus hijos e hijas como víctimas de racismo. No obstante, algunas/os profesionales que trabajan en clínica con niños, niñas y adolescentes adoptados señalan que los incidentes de racismo son parte de su cotidianeidad. Como ha señalado Docan-Morgan (2011) en su estudio con personas adoptadas en Corea por familias estadounidenses, es posible que ello se deba en parte a que las barreras raciales operan también en el interior de las familias adoptivas, a diferencia de lo que ocurre en el seno de las familias migrantes. Los padres y madres de las personas adoptadas no siempre pueden ofrecer el apoyo adecuado —ya que no conocen de primera mano la experiencia de la discriminación racial— y podrían, por tanto, tener dificultades para reconocer el racismo o para establecer cauces de comunicación sobre el mismo con sus hijos e hijas. Por otra parte, durante la primera infancia, la presencia de los padres y madres «blancos» junto a sus hijos e hijas pareciera actuar como factor de protección contra la discriminación, tal y como ilustra la siguiente cita de una entrevista con una madre adoptiva de una niña nacida en Haití:

> Estaba en unos grandes almacenes con Chantale. Ella iba un poco por delante de mí, como unos tres o cuatro metros. De pronto, se para… empieza a toquetear nosequé. En cuanto la dependienta la vio, salió de detrás del mostrador con el ceño fruncido y se dirigió hacia ella como una flecha. Chantale me mira y me dice: «Mamá, mira qué chula esta

linterna». La expresión de la dependienta cambió como de la noche al día. Con la mejor de sus sonrisas me mira y me dice: «¿Es tu hija? ¡Qué ricura!».

Explicar —y asumir— la diferencia «fisonómica» a través de la familia de origen

Algunas familias que han adoptado transnacionalmente buscan y localizan a las familias de origen de sus hijos e hijas, con lo que desarrollan prácticas que cuestionan la idea hegemónica de que la ruptura total con el pasado supone una garantía para la inclusión del niño o la niña en su nueva familia y su nueva nación (Yngvesson, 2002). Quienes han llevado o están llevando a cabo estas búsquedas son en su mayoría familias que adoptaron transracialmente (en nuestro trabajo de campo, la proporción con respecto a aquellas que adoptaron niños «blancos» es aproximadamente de 20 a 1). Las motivaciones para hacerlo varían, al igual que la forma en que se obtiene y gestiona la información y la posibilidad de contacto entre ambas familias.

La búsqueda se explica habitualmente por la voluntad de obtener información que podría ser de interés para sus hijos e hijas en un futuro. Algunas familias que han adoptado en países como Nepal o Etiopía, de donde ha habido noticias recurrentes sobre adopciones realizadas sin el consentimiento informado de los progenitores,[9] la justifican en la necesidad de contrastar la veracidad de los datos sobre la historia previa a la adopción contenidos en la documentación oficial recibida. Otras —las menos— señalan que la motivación de la búsqueda es médica: «Lo de necesidad médica también ha sido mi razón de buscar en China… a veces y por desgracia, solo los familiares directos son compatibles a la hora de trasplantes o donaciones», afirmaba una madre adoptiva que ha contratado un buscador en el país de origen de su hija.

Mención aparte merecen las familias que han adoptado niños o niñas de mayor edad, y que tratan de reconectar con un pasado del que sus hijos e hijas tienen recuerdos. En estos casos, desde el origen de la

9. Para una recopilación de las mismas, véase la página web del Schuster Institute de la Brandeis University: <http://www.brandeis.edu/investigate/adoption/>.

búsqueda, está presente la posibilidad —y muchas veces la decisión— de recuperar el contacto:

> No sé cómo será para los niños adoptados de bebés, pero para los que llegan con más edad, creo que volver es fundamental. Para nosotros ha sido una experiencia muy positiva. A Alem, que tenía muchos recuerdos sobre todo de su hermano, se la ve mucho más tranquila desde que fuimos. Ahora dice que el año que viene quiere ir a estudiar al Liceo Francés de Addis. Ya veremos… [risas].

Generalmente, estas familias que han buscado a las familias de nacimiento de sus hijos e hijas se encuentran con la incomprensión —cuando no la censura— no solo de su propio entorno, sino también de profesionales que trabajan en el ámbito de la posadopción. Así lo explica una madre adoptiva, que consultó buscando orientación sobre cómo gestionar la información que había recabado sobre los orígenes de sus hijas:

> (…) hablando con la psicóloga de nuestras adopciones, yo saqué el tema de la familia biológica de mis hijas y le comenté que no sabía muy bien si mantener un contacto con ellas o qué. Ella me comentó que le parecía algo aberrante para el niño, que no lo entendía, que la adopción rompía lazos con la familia biológica, que por qué nosotros nos empeñábamos en buscar algo que no debíamos y un sinfín de cosas más. Yo me quedé petrificada pues siempre pensé que era algo bueno para mi hija recabar datos ahora que podía por si en un futuro los necesitaba.

El contacto entre familias adoptivas y de nacimiento cuestiona tanto el principio de ruptura limpia con el pasado como, en cierto sentido, la familia y la nación como ámbitos de pertenencia exclusiva. Las relaciones se limitan a veces al intercambio de cartas y fotos, pero también hay experiencias de contactos presenciales y de reencuentros con la familia de nacimiento, de los que participan tanto los padres y madres adoptivos como los niños y niñas, algunos de ellos todavía en la primera infancia. Para referirse a los progenitores de sus hijos e hijas cuando hablan con ellos/as, todas las madres entrevistadas utilizan el lenguaje propio del parentesco: «madre/padre de Etiopía/Nepal/etc.»; en las entrevistas, los nombran como «su madre» o «su padre». Sin embargo, como ya apuntara Modell (2001) para las adopciones nacio-

nales abiertas[10] en Estados Unidos —e Inhorn y Birenbaum-Carmeli (2008) para las gestaciones subrrogadas—, dada la asimetría de las posiciones de poder entre unas y otras, no es posible hablar de relaciones de parentesco entre ambas familias. Son las familias adoptivas quienes deciden cuándo, cómo y si buscar y mantener el contacto.

Que sean, precisamente, las familias de la adopción transracial quienes están protagonizando, mayoritariamente, estas búsquedas y contactos podría interpretarse tanto como una resistencia al discurso dominante de la ruptura total con el pasado como una voluntad de subrayar la fortaleza del parentesco adoptivo. En este sentido, podría establecerse un paralelismo con el análisis de Howell (2009) sobre los viajes «a las raíces» —en los que las familias noruegas acompañaban a sus hijos e hijas adoptados adolescentes al lugar en el que nacieron—. La visita al lugar de procedencia durante la adolescencia y el reencuentro con las familias de origen durante la infancia, estimulada por padres y madres —pero fundamentalmente por estas últimas, de acuerdo a nuestro trabajo de campo—, serviría para constatar la distancia —emotiva e identitaria, a pesar de las similitudes físicas— con el país y las familias de origen y, por tanto, reafirmar —a pesar de las diferencias «fisonómicas»— el parentesco y la identidad emergentes de la adopción.

Consideraciones finales

Como ya señalara Lewontin y el estudio sobre el genoma humano ha respaldado (Long, Li y Healy, 2009), la raza es una construcción social que no tiene un correlato genético. La sustitución del término «raza» por «etnicidad», «etnia» o «cultura» supone un intento de señalar que las diferencias entre los grupos humanos no se deben a características *naturales* —y, por tanto, esenciales e inamovibles— sino a características culturales o adquiridas. Sin embargo, como señalara Marre (2007), en las narrativas de las familias adoptivas sobre los

10. Por adopciones abiertas se entiende aquellas en las que, tras la adopción, la familia de nacimiento y la adoptiva mantienen algún tipo de relación o contacto.

«orígenes culturales» de sus hijos e hijas, la frontera entre lo biológico o «natural» y lo cultural es difusa: las características culturales tienden a naturalizarse, como si de características esenciales y biológicas se tratara.

Cuando administraciones, profesionales y familias hacen referencia a las «diferencias étnicas» de los adoptados y adoptadas, es pertinente preguntarse si se trata de una forma de nombrar las evidentes diferencias «fisonómicas» con sus familias de adopción o si, por el contrario, se está asumiendo —aunque sea parcialmente— que ciertas características no físicas (como el «ritmo africano» o «el genio haitiano») son heredadas genéticamente. Cabe recordar que, en su gran mayoría, los niños y niñas adoptados transnacionalmente por familias españolas llegaron a edades muy tempranas. De acuerdo a los datos publicados en una nota de prensa del Ministerio de Educación, Política Social y Deporte el 22 de julio de 2008, de quienes fueron adoptados en el año 2007, el 71 por 100 tenía entre cero y dos años, el 19 por 100 entre tres y cinco años, el 7 por 100 entre seis y ocho, y solo el 2 por 100 tenía más de nueve años en el momento de la adopción. En otras palabras, casi todos ellos fueron socializados en la cultura (y la etnia) de sus familias adoptivas.

No tenemos dudas acerca de la capacidad de las personas de realizar cambios sustanciales en el modo en que se autoperciben y construyen sus identidades. No obstante, si como ya subrayara el psicoanálisis, la infancia es un periodo esencial en la creación/construcción de un sustrato contra el cual las transformaciones posteriores deben tener lugar, el modo en que la cuestión de las diferencias se reproduce o se obvia durante la misma en el interior de las familias adoptivas y en el espacio público cobra un papel esencial en las posibilidades de construcción de las personas adoptadas transracialmente. En general, los niños y niñas adoptados transracialmente en España están creciendo en entornos primariamente «blancos», tanto por la composición de sus familias como por el hecho de que —al menos en nuestro trabajo de campo, realizado fundamentalmente en centros urbanos— la mayor parte de ellos asiste a escuelas concertadas donde la diversidad *racial* prácticamente se reduce a la que aporta el alumnado procedente de la adopción transnacional o a escuelas públicas con un porcentaje muy bajo de niños y niñas de familias migrantes.

Howell (2009), en un provocador análisis comparando el fenó-

meno de la diáspora en los movimientos migratorios y el colectivo de personas adoptadas transnacionalmente, señalaba que, mientras que para quienes protagonizan los movimientos migratorios el lugar de origen está ligado a la relación con personas concretas, para quienes fueron adoptados/as la conexión con el país donde nacieron y su cultura —que se estimula desde las familias adoptivas y buena parte de los y las profesionales especializados como un componente necesario para completar «su identidad»— constituye un fenómeno de muy diferente índole. La pretendida relación se supone que debe establecerse con un lugar con cuyos habitantes, más allá de algunas similitudes físicas, muy poco tienen en común. En nuestra investigación, la recurrente alusión al «orgullo de sus orígenes» como la principal estrategia para contrarrestar el efecto del racismo evidencia, además, cómo la confusión entre raza, etnia y cultura ha puesto a las familias adoptivas ante el reto de negociar la incorporación de «cuerpos diferentes» (Marre y Bestard, 2009) —y reconciliarlos con la idea de que tanto la familia como la nación son ámbitos de pertenencia exclusiva— sin preparación específica para ello.

El no reconocimiento de la diferencia «racial», enmascarada unas veces a través de su exaltación positiva, y otras eludida presentándola como «cultura», dificulta la reconciliación entre la diferencia y la pertenencia, en el ámbito familiar y también en los procesos de autoconstrucción de las personas adoptadas (San Román, 2013b). En otras palabras, las personas adoptadas transracialmente crecen en un entorno de «lógica blancocéntrica» (Frankenberg, 1993) en el que ser «blanco» es considerado *lo normal, lo normativo* (McIntosh, 1988), al tiempo que se remarca —con las mejores intenciones— su color y su diferencia.

Asimismo, mientras que en la cultura anglosajona se reconoce que el racismo no solo moldea la vida de las personas «no blancas» sino también la de aquellas que lo son a través del «privilegio blanco» (McIntosh, 1988), en la sociedad española no hablar de raza impide reconocer dicho privilegio y sus consecuencias. En la misma línea, tampoco se reconocen las acciones, intencionadas o no, que transmiten una visión hostil, despectiva o negativa de la gente «no blanca» a las que Pierce *et al.* (1977) llamaron «microagresiones» y entre las que Sue *et al.* (2007) incluyeron los desaires cotidianos, verbales, comportamentales o ambientales, como tampoco se reconocen sus consecuen-

cias en la vida de las personas «no blancas» y en la construcción de subjetividades y de sus identidades asociadas.

El hecho de que la genética haya echado por tierra la división de la especie humana en diferentes razas en tanto que características esenciales de los seres humanos no debe ocultar que dicha división tiene consecuencias para quienes son incluidos o excluidos según esos parámetros (Goldberg y Solomos, 2002; Haney López, 1994; del Olmo, 2004). Al eludir el término «raza» en los discursos sobre la adopción transracial y las personas adoptadas transracialmente, se corre el riesgo de minusvalorar u obviar esas consecuencias. Dicho de otro modo, dado que las palabras de las que disponemos limitan lo que somos capaces de pensar (Rorty, 1982/1996), la dificultad para hablar (y pensar) en la raza limita la capacidad de comprender el alcance de los significados sociales asociados a la misma y reconocer sus perniciosos efectos.

Referencias bibliográficas

Andersson, M. (2012), «Seeing through the White Gaze: Racialised Markings of (Un)familiar Bodies in Swedish Transnational Adoption Policy», *Graduate Journal of Social Science*, 9 (1), pp. 65-83.

Barth, F. (1969/1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de Cultura Económica, México.

Boas, F. (1945), *Race and democratic society*, J. J. Augustin, Nueva York.

Briggs, L. (2012), *Somebody's children: the politics of transracial and transnational adoption*, Duke University Press, Durham.

Delgado, R. y J. Stefancic (2001), *Critical Race Theory: An Introduction*, NYU Press, Nueva York.

Dixon, K. (2005), «Sketches of Spain: Race, justice and the struggle for human rights», en S. Stephen (ed.), *ACES cases 2005*, American Consortium on European Union Studies, Washington, pp. 1-32.

Docan-Morgan, S. (2011), «"They don't know what it's like to be in my shoes": Topic avoidance about race in transracially adoptive families», *Journal of Social & Personal Relationships*, 28 (3), pp. 336-355.

Duncan, W. (1993), «Regulating intercountry adoption: An international perspective», en A. Bainham y D. Pearl (eds.), *Frontiers of family law*, John Wiley & Sons, Londres, pp. 46-61.

Edwards, A. W. (2003), «Human genetic diversity: Lewontin's fallacy», *BioEssays*, 25 (8), pp. 798-801.

Estivill, E. y M. Domènech (2006), *Lila tiene un hermanito*, Beascoa, Random House Mondadori, Barcelona.

Frankenberg, R. (1993), *White women, race matters: The social construction of whiteness*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Goldberg, D. T. y J. Solomos (2002), *General introduction. A companion to racial and ethnic studies*, Blackwell, Malden, Mass., Oxford, pp. 1-12.

Grau Añó, M. A. (2010), «Inmigración extracomunitaria en España: realidad social y gestión política», *El Cotidiano*, 161, pp. 69-74.

Griffith E., B. R. (2006), «Cultural stereotypes die hard: The case of transracial adoption», *Journal of Academy of Psychiatry and the Law*, 34(3), pp. 303-314.

Haney López, I. F. (1994), «The social construction of race», *Harvard Civil Rights — Civil Liberties Law Review*, 29, pp. 1-62.

Harris, P. (2006), «No longer alone in this grief: Service user led support for transracial adoptees» en J. J. Trenka, C. Oparah y S. Y. Shin (eds.), *Outsiders within: Racial crossings and adoption politics*, South End Press, Cambridge, pp. 267-284.

Herrnstein, R. J. y C. Murray (1994), *The bell curve*, Free Press, Nueva York.

Howell, S. (2006), *Kinning of foreigners: Transnational adoption in a global perspective*, Berghahn Books, Nueva York.

— (2009), «Return journeys and the search for roots: Contradictory values concerning identity», en D. Marre y L. Briggs (eds.), *International adoption: Global inequalities and the circulation of children*, New York University Press, Nueva York, pp. 256-270.

Howell, S. y M. Melhuus (2007), «Race, biology and culture in contemporary Norway: Identity and belonging in adoption, donor gametes and immigration», en P. Wade (ed.), *Race, ethnicity and nation. perspectives from kinship and genetics*, Berghahn Books, Nueva York y Oxford, pp. 53-71.

Hübinette, T. (2004), «Adopted Koreans and the development of identity in the "third space"», *Adoption & Fostering Journal*, 28 (1), pp. 16-24.

Hübinette, T. y C. Tigervall (2009), «To be non-white in a colour-blind society: Conversations with adoptees and adoptive parents in Sweden on everyday racism», *Journal of Intercultural Studies*, 30 (4), pp. 335-353.

Hughes, D., J. Rodríguez, E. P. Smith, D. J. Johnson, H. C. Stevenson y P. Spicer (2006), «Parents' ethnic-racial socialization practices: A review of research and directions for future study», *Developmental Psychology*, 42, pp. 747-770.

Hutchinson, J. y A. D. Smith (1996), «Introduction», en J. Hutchinson y A. D. Smith, *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York, pp. 1-14.

Inhorn, M. C. y D. Birenbaum-Carmeli (2008), «Assisted reproductive technologies and cultural change», *Annual Review Anthropology*, 37, pp. 177-196.

Jones, S. (1997), *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*, Routledge Press, Londres, Nueva York.

Lalonde, R. N., B. Giguere, M. Fontaine y A. Smith (2007), «Social dominance orientation and ideological asymmetry in relation to interracial dating and transracial adoption in Canada», *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 38 (5), pp. 559-572.

Lee, R. M. (2003), «The transracial adoption paradox: History, research, and counseling implications of cultural socialization», *The Counseling Psychologist*, 31, pp. 711-744.

Lewontin, R. (1972), «The Apportionment of Human Diversity», *Evolutionary Biology*, 6, pp. 391-398.

Long, J. C., J. Li y M. E. Healy (2009), «Human DNA sequences: more variation and less race», *American Journal of Physical Anthropology*, 139, pp. 23-34.

Marre, D. (2007), «"I want her to learn her language and maintain her culture": Transnational adoptive families' views of "cultural origins"», en P. Wade (ed.), *Race, ethnicity and nation: Perspectives from kinship and genetics*, Berghahn Books, Nueva York, Oxford, pp. 73-94.

— (2009), «"We do not have immigrant children at this school, we just have children adopted from abroad": Flexible Understandings of Children's "Origins"», en D. Marre y L. Briggs (eds.), *International adoption: Global inequalities and the circulation of children*, New York University Press, Nueva York, pp. 226-243.

Marre, D. y J. Bestard (2009), «The family body: Persons, body and resemblance», en J. Edwards y C. Salazar (eds.), *European kinship in the age of biotechnology*, Berghahn Books, Londres, Nueva York, pp. 64-78.

McIntosh, P. (1988), *White privilege and male privilege: A personal account of coming to see correspondences through work in women's studies*, Wellesley College, Center for Research on Women, Wellesley, MA.

Modell, J. S. (2001), «Open adoption: Extending families, exchanging facts», en L. Stone (ed.), *New directions in anthropological kinship*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, pp. 246-263.

Olmo, M. del (2004), «Trading with Differences: Racism from Race to Culture», *Cuadernos del Sur. Historia*, 33, pp. 9-23.

Ouellette, F. R. y C. Méthot (2003), «Les références identitaires des enfants adoptés à l'étranger: entre rupture et continuité», *Nouvelles pratiques sociales*, 16 (1), pp. 132-147.

Perry, T. (1994), «The transracial adoption controversy: An analysis of dis-

course and subordination», *Review of Law and Social Change*, 21, pp. 33-108.

Pierce, C. M., J. V. Carew, D. Pierce-Gonzalez y D. Wills (1977), «An Experiment in Racism: TV Commercials», *Education and Urban Society*, 10 (1), pp. 61-87.

Rorty, R. (1982/1996), *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid.

San Román, B. (2013a), «De los "hijos del corazón" a los "niños abandonados": construcción de "los orígenes" en la adopción en España», *Papeles del Psicólogo*, 34 (1), pp. 2-10.

— (2013b). «"I am white… even if I am racially black"; "I am Afro-Spanish": Confronting belonging paradoxes in transracial adoptions», *Journal of Intercultural Studies*, 34 (3).

Santamaría, E. (2002), «Inmigración y barbarie. la construcción social y política del inmigrante como amenaza», *Papers*, 66, pp. 59-75.

Simon, R. J. y H. Alstein (1992), *Adoption, race, and identity: From infancy through adolescence*, Praeger, Westport, Connecticut y Londres.

Sue, D. W., C. M. Capodilupo, G. C. Torino, J. M. Bucceri, A. M. B. Holder, K. L. Nadal y M. Esquilin (2007), «Racial Microaggressions in Everyday Life: Implications for Clinical Practice», *American Psychologist*, 62 (4), pp. 271-286.

Théry, I. (1998), *Couple, filiation et parenté aujourd'hui: le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, Odile Jacob, La Documentation Française, París.

Trenka, J. J., J. C. Oparah y S. Y. Shin (2006), *Outsiders within: Writing on transracial adoption*, South End Press, Cambridge, Mass.

Wade, P. (2002), *Race, nature and culture: An anthropological perspective*, Pluto Press, Londres.

Yngvesson, B. (2000), «"Un niño de cualquier color": Race and nation in intercountry adoption», en J. Jensen y B. Sousa Santos (eds.), *Globalizing institutions: Case studies in regulation and innovation*, Ashgate, Aldershot, pp. 247-305.

— (2002), «Placing the "gift child" in transnational adoption», *Law & Society Review*, 36 (2), pp. 227-256.

— (2009), «Refiguring Kinship in the Space of Adoption», en D. Marre y L. Briggs, *International Adoption: Global Inequalities and the Circulation of Children*, New York University Press, Nueva York, pp. 103-118.