

CUERPO, SUSTANCIA Y TECNOLOGÍAS REPRODUCTIVAS

MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA

Sin duda, la introducción de la dimensión del cuerpo en el discurso de las disciplinas humanas que se ha venido desarrollando a partir del último tercio del siglo XX ha producido un vuelco en terrenos considerados clásicos como el de las concepciones sobre el parentesco. Dicho vuelco tiene como correlato transformaciones acaecidas en algunos países de la Comunidad Europea y de los Estados Unidos, tales como cambios drásticos en la nupcialidad –matrimonios entre personas del mismo sexo– y la apertura a la discusión civil, jurídica y religiosa sobre ciertos procesos que se venían gestando desde la segunda mitad del siglo XX, tales como el incremento y reconocimiento legal de las familias mono y homoparentales, la adopción transnacional, el uso masivo de nuevas tecnologías reproductivas, la posibilidad cercana de prácticas eugenésicas gracias al proyecto genoma humano, la necesidad de regulación de la eutanasia, los nuevos significados que la pandemia del VIH-SIDA trajo consigo en términos de concepciones acerca del cuerpo y la sexualidad y, finalmente, las nuevas preguntas que en términos culturales plantea la clonación.

Este contexto socio-histórico va, pues, de la mano con la idea de que el cuerpo, espacio en que tiene lugar, hasta ahora, la reproducción humana, se organiza como un campo eminentemente simbólico, mitológico; podría decirse que no sólo ordena y ubica la reproducción humana, sino que provee un lenguaje que define la articulación primaria del hombre con su propia naturaleza (Héritier 2000; Strathern 1992).

De manera que, muy poco resta de aquella concepción que circunscribía el estudio del parentesco a los contextos etnográficos y a sus aspectos clásicos tales como los derechos y deberes, la herencia y la propiedad. Por el contrario, los estudios del parentesco en la actualidad sacan a relucir las concepciones que cada cultura posee sobre el cuerpo. Este cuerpo –origen y destino de placer– en ningún caso queda contenido por la piel, pues posee partes, sustancias, humores y elementos, por demás variados, que sirven de materia prima para la simbolización (Douglas 1970 [1973]).

En otras palabras, el parentesco hoy es un lenguaje que utiliza signos del cuerpo humano para representar relaciones sociales. Así, en el ámbito de los fluidos en gran número de sociedades, la sangre simboliza descendencia y germanidad, esto es, consanguinidad; el semen simboliza alianza; la leche materna, germanidad; pero entre los pueblos islámicos esta misma leche representa exclusivamente patrilinealidad; así como la médula ósea entre los samo de Alto Volta es el significante de lo agnaticio; mientras que para los yaquis de México son las lágrimas derramadas en el parto las que establecen el lazo entre una madre y su descendencia.

Pero no sólo intervienen los fluidos; algunas partes del cuerpo humano, sobre todo las desprendibles, juegan un papel similar. El hecho de cortar el cordón umbilical entre los campesinos del sur de Rumania establece el parentesco de comadrona, lo que significa que todos aquellos cuyo nacimiento fue precedido por la misma mujer no sólo adquieren un sentido de pertenencia común, sino que no pueden establecer alianza o relación sexual sin infringir el tabú del incesto. Por no hablar de componentes intangibles, como el espíritu que interviene en las relaciones de compadrazgo y padrino, institución de origen mediterráneo tan extensamente conocida y practicada en Latinoamérica. La reencarnación entre los kurdos, el epónimo de los inuit o la semejanza del rostro entre las poblaciones griegas estudiadas por Vernier (1999), son ejemplos ilustrativos de cómo se establecen relaciones.

Rodney Needham (1971) había señalado ya que la lógica de las relaciones de parentesco no es una lógica de clases sino una mereología, esto es, una lógica de articulación de porciones o trozos que se juntan en una especie de *patchwork*, una lógica de operadores basada en la relación de la parte con el todo. Esta idea tan extendida en la antropología contemporánea, traducida por Héritier (2000: 21-38) como articulación de sustancias y por Carsten (1995: 223-241) como *relatedness*, si bien no son equivalentes entre sí, abrevan ambas de la noción durkheimiana de consustancialidad. En Durkheim (1965 [1915]), la naturaleza contagiosa de lo sagrado explica la razón por la cual diferentes clases de objetos se agrupan en la misma categoría, la cual una vez establecida, da lugar a los sistemas rituales de prohibiciones y prescripciones. En las clasificaciones corporales, si los fluidos y partes constituyen signos metonímicos, entonces el incesto se concibe como un medio para regular la circulación de fluidos entre cuerpos.

Dumont (1971), y más explícitamente Pitt-Rivers (1973:92), retomaron la noción de consustancialidad, al definirla como “el nexo primario entre individuos respecto a la

extensión del yo”. No obstante, la simbólica del cuerpo no sólo distingue una más de las posibles formas de “relacionarse socialmente”, *social relatedness*, sino que mantiene una especificidad en todas las sociedades conferida por la presencia del tabú del incesto.

Al profundizar en el estudio del sistema espiritual mediterráneo y latinoamericano, Pitt-Rivers (1973:93, traducción mía) llega a una conclusión sorprendente en su forma: “sangre, saliva, semen, leche, carne, fruta, vegetales o cerveza pueden volver consustanciales a quienes no lo están por medio de útero, vagina o seno”. La consustancialidad religiosa no sería más que una expresión local de la noción de sustancia. El acto de amor genera consustancialidad. En el cristianismo, un matrimonio no se consume hasta que no la hay. El Corán provee otra idea: un enemigo se vuelve inmune al tocar el seno de la madre de su agresor.

Desde la perspectiva de los cognitivistas, esta idea ha sido desarrollada desde que Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro (1979) rechazaron la idea de usar acríticamente el modelo de cuerpo humano basado en el estudio de sociedades africanas, hasta entonces predominante en los estudios antropológicos. Dichos autores propusieron, por su parte, que la noción de persona en las sociedades de las tierras bajas sudamericanas están estructuradas en términos de lenguajes simbólicos —nombres, esencias— que se relacionan con la construcción de la persona y del cuerpo.

En el discurso occidental, el signo más importante para establecer consustancialidad es, sin duda, el flujo biogenético representado por la sangre (Schneider 2004:257-274). La sangre es el resultado de la relación sexual que une el espermatozoides y el óvulo y crea un niño. La sangre es un estado de sustancia física compartida, la cual se expresa mitológicamente como un “hecho objetivo de la naturaleza”, un “fenómeno natural”, y quienes la comparten son en cierta medida idénticos.

La noción de *kinning*, entendida como el proceso por el cual se introduce a un feto, un recién nacido o cualquier agente no conectado previamente, dentro de una relación significativa y permanente o temporal con un grupo expresada a través de un término de pariente, consiste en un proceso que comprende al menos tres dimensiones: la filiación instituida que reconoce la convención social, la ley, donde el nombre del padre juega un papel fundamental; la filiación biológica, dada por la naturaleza con la madre y la incertidumbre de la paternidad únicamente comprobada por una prueba de ADN y, por último, la filiación narcisista, que se sitúa en la dimensión imaginaria y afectiva que surge del reconocimiento del deseo de los hijos hacia los padres (Freud 1914 [1982]). Este proceso implica en todos los casos una transustanciación de la esencia de los agentes —su ser no fisiológico—, de la misma manera a través de la cual los padres adoptivos inscriben a sus hijos en una trayectoria que se superpone a la propia.

Por otro lado, si en la década del 60 las tecnologías anticonceptivas posibilitaron el “derecho a la vida sexual sin procreación”, la congelación de espermatozoides, la inseminación artificial con o sin donante y la fertilización *in vitro* posibilitaron en la década del 80

el “derecho a la procreación sin vida sexual”. En este punto, adopción y reproducción asistida empatan. La circulación de mujeres y niños ha sido parcialmente sustituida por la circulación de sustancias, más específicamente, de gametos.

En la circulación de mujeres y niños existe aún una “lógica del parentesco” que no es, aun en el caso de la adopción, puramente administrativa. Sin embargo, en la circulación de gametos está presente una “lógica” puramente mercantil, se trata de una de las pocas industrias que opera prácticamente sin reglas. Además del *baby bussiness* ampliamente documentado por Spar (2006), las instituciones médicas y los laboratorios “blanquean” los gametos: el espermatozoides y los óvulos son purificados –de dinero– y desexualizados –de coito– y juegan un papel ritual al permitir su circulación, su inserción en el circuito de dones y contradones.

Cuando se habla de estos productos del cuerpo, espermatozoides, ovocitos, leche, no hay por qué pensar que se trata de cosas. Más que la secreción de una glándula, se trata de secreciones sociales inmediatamente reinterpretadas y digeridas culturalmente con una existencia fantasmal, fetichizada incluso. Se trata de artefactos, significantes en sentido saussureano, que pueden compartir significados culturales, tanto económicos como psicológicos, pero sobre todo mágicos.

En este circuito de gametos están presentes principios básicos de la teoría levi-straussiana de la alianza: los usuarios –parejas hetero u homosexuales, individuos o parejas infértiles ubicados en la posición de tomadores– y los productores –laboratorios e institutos– como dadores. Igualmente, impera la relativa escasez de mujeres: mientras en Estados Unidos cada muestra de espermatozoides cuesta aproximadamente 66 dólares, un óvulo fértil de calidad superior puede alcanzar un valor de 50.000 (Spar 2006: 13). En virtud de que estos fenómenos operan en el nivel mundial, no debe olvidarse que en nuestros días las mujeres no sólo son relativamente escasas sino que, en términos absolutos, hay un faltante de 20 millones de mujeres en China, 23 en la India y 60 millones en el resto del mundo, debido a las más variadas prácticas de discriminación cultural y social que tienen como fin revertir la superioridad biológica de las mujeres en el momento del nacimiento (Sen 1992:587-588).

Aparecen categorías como las de donantes de espermatozoides y de óvulos, quienes en ningún caso se consideran madres o padres de sus potenciales hijos genéticos; pero al mismo tiempo, no puede negarse que al donar sus gametos surge una especie de maternidad o paternidad por metonimia. Según la ley vigente en el estado de California, tanto la donante de óvulo como el útero subrogado tienen derechos respecto del niño, pero en caso de disputa, aquella que “cría” el niño gana: crianza prevalece sobre genética.

En el contexto de la medicina de *boutique*, los padres no siempre escapan a la fascinación del hijo milagroso, brotado de la última oportunidad que les ha permitido restaurar su integridad social y sexual amenazada por la infertilidad. Las técnicas de procreación asistida representan así una exacerbación de la idea de fabricación *maîtri-*

sée de un niño, que de no estar fundada sobre principios ético-culturales, conduce a la idea del niño *gadget*, el niño accesorio, que se adquiere como animal de compañía en una perspectiva centrada en el bienestar de un individuo o pareja. La dinámica del dar y el recibir entre padres e hijos se ha invertido, desplazado...

El niño ya no es más, como lo fue en el siglo XIX, objeto de un beneficio primario —dos brazos que trabajan, alguien que se ocupará de los padres viejos...—, sino que se ha convertido en objeto de beneficio únicamente secundario, destinado por el sólo hecho de su nacimiento y por su desarrollo precoz a gratificar a sus padres.

Al representar la fusión simbólica o unidad de la pareja, la cuestión del parecido físico del niño con sus padres cobra particular importancia. Las semejanzas entre cuerpos están allí desde siempre y sólo esperan un reconocimiento social. El parecido físico es una representación visual concreta en el cuerpo de otro de la verdad de una relación. La evidencia sobre las semejanzas no se encuentra en la genética, se halla en la forma de situar al nuevo cuerpo en el conjunto del cuerpo familiar. Se trata de construir al cuerpo como persona. 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 1999:300).

El interés en el parecido de los hijos es una forma de construir relaciones en una red de parientes ya existente mediante rasgos físicos particulares —color de ojos, forma de la nariz, etcétera—, de constitución (peso, longevidad, etc.) o formas de comportamiento —genio, inteligencia, manías o personalidad. Un recién nacido “sale” a tal otro pariente, indicando una consustancialidad.

Incluso los padres adoptivos encuentran semejanzas físicas como una forma de reforzar las conexiones a las que por lo general se les asigna funciones positivas. Así, las familias adoptivas ‘transustancian’ sus identidades en el cuerpo del adoptado mediante semejanzas, denominaciones y comportamientos. ¿Cuál es entonces el poder de esta imagen? Que se convierte en el icono de una relación futura y, por ‘abducción’, convierte en verdadera una relación de descendencia que ha sido imaginada (Peirce 1987). A partir de aquí, la relación se hace concreta y la identidad posee un dato sobre el cual desarrollarse.

Mientras los principios legales y médicos en que se sustenta la reproducción asistida tienden a privilegiar los aspectos biológicos de la persona en demérito de los elementos relacionales; el énfasis en las semejanzas físicas como un elemento central en la construcción del cuerpo familiar, constituye una prueba más de la presencia de una lógica relacional, de una mereología.

Las imágenes de los niños puestos en adopción —como pueden verse en algunos diarios guatemaltecos, por ejemplo— y la constitución a través de estas imágenes de semejanzas con los adoptantes, demuestra claramente cómo el reconocimiento de una relación es una cuestión que va más allá de la constitución de la persona basada

exclusivamente en un sustrato físico o un conjunto de genes. Si filiación y sexualidad son los registros principales que intervienen en la identidad, el cuerpo como constitutivo de la persona juega un papel fundamental. No se pueden aislar las prácticas de emparentamiento de sus respectivos procesos imaginarios como la novela familiar y el fantasma transexualista. Tales representaciones se expresan esencialmente en la reconstrucción del estatus genealógico de los individuos, por lo general más ilustre que el real y de su sexo social, en razón del epónimo que se atribuye a los recién nacidos, su nombre, el estatus parental y el sexo de sus parientes por filiación ascendente o por germanidad..

Hasta ahora no se ha hecho sino marcar las conexiones en las cuales, además del flujo biogenético, de la imagen física, del nombre y del espíritu ya mencionados, están presentes los flujos simbólicos de los sentimientos y la manutención. Igualmente importante resulta la mundialización del modelo de familia nuclear = pareja + hijos sobreentendida como biológica frente a las diversas formas que adquiere la pluriparentalidad producto del reconocimiento de diversas figuras simultáneas implicadas en prácticas de crianza (Olavarría 2010).

Hace falta una noción *souple* –suave, sutil, maleable– de cuerpo y persona, basada en la ética relacional; urge una noción de individuo que admita, como entre los inuit, el juego intergeneracional y genérico. El caso paradigmático que permite pensar estas perspectivas en su conjunto es el inuit documentado por Saladin d'Anglure (1985: 139-176). Entre los inuit o esquimales, cada pareja adulta, sin importar su edad y estado de desarrollo, intenta asegurar la presencia de al menos un hijo y una hija, lo que produce efectos determinantes en la transferencia de niños. Alrededor del 30% de los niños inuit no vive con su familia biológica gracias a la manipulación simbólica de los sexos, estatus, roles, a través de la adopción, la eponimia, el travestismo, que al combinarse, permiten todas las transformaciones y adaptaciones en el momento que la estructura familiar se siente amenazada por cuestiones vitales como desproporción entre sexos, duelos, separaciones y partida de los hijos.

Dado que el nombre personal inuit carece de género, el sexo biológico del último portador del nombre se transmite con él y en virtud de que el sexo del feto se predice durante el embarazo, a partir de ciertos signos, sueños y prácticas adivinatorias, puede suceder que el sexo cambie durante el alumbramiento transformando a un niño en niña si el trabajo de parto se prolonga. Tal creencia en la inestabilidad del sexo del feto proviene del mito según el cual la primera mujer inuit fue creada gracias al canto mágico de un hombre que transforma a su compañero varón, a quien había preñado, en mujer. Se trata de los dos primeros humanos de quien descienden todos los inuit. Esta manipulación de las fronteras entre generaciones y sexos juega un papel esencial en el universo inuit al posibilitar la comunicación y la mediación entre los humanos y los diversos componentes del universo.

En el horizonte ideológico judeocristiano constituido por la ciencia, la medicina, la jurisprudencia y la moral occidentales, las categorías de filiación, identidad, así como la frontera entre los sexos y las generaciones, es sumamente rígida. Valdría la pena preguntarse si así como compartimos con los inuit un mismo sistema terminológico de parentesco, por qué no compartir también una concepción ampliada de la persona y el cuerpo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARSTEN, J. (1995) "The substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood and Relatedness among Malays of Pulau Langkawi" en *American Ethnologist*, 22 (2), 223-241.
- DOUGLAS, M. (1970) *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Great Britain: Pelican, 1973.
- DUMONT, L. (1967) *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar, 1970.
- DURKHEIM, E. (1915) *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press, 1965.
- FREUD, S. (1914) "Introducción al narcisismo" en *Obras completas*. Vol. I. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- HÉRITIER, F. (2000) "Articulations et substances" en *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, N° 154-155, avril/septembre, 21-38.
- NEEDHAM, R. (1971) *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique*. París: du Seuil.
- OLAVARRÍA, M. E. (2010) "Sobre las formas de tener un hijo en el DF en el siglo XXI" en *Parentescos en un mundo desigual: adopciones, lazos y abandonos en México y Colombia* de F. Lestage y M.E. Olavarría (comp.). México: Porrúa/UAM.
- PEIRCE, C. S. (1987) *Obra lógico-semiótica*. Sercovich, A. (ed.) Madrid: Taurus.
- PITT-RIVERS, J. (1973) "The Kith and the Kin" en *The Character of Kinship* de Goody J. (ed.). Cambridge: Cambridge UP.
- SALADIN D'ANGLURE, B. (1985) "Du projet PAR.A.DI au sexe des anges: notes et débats autour d'un 'troisième sexe'" en *Anthropologie et Sociétés*, 9 (3), 139-176.
- SCHNEIDER, D. (2004) "What is Kinship all About?" en *Kinship and Family. An Anthropological Reader* de R. Parkin y L. Stone (Eds.). Oxford: Blackwell.
- SEEGER, A. y VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979) "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" en *Boletim do Museu Nacional*, N° 32.
- SEN, A. (1992) "Missing women. Social inequality outweighs women survival advantage in Asia and North Africa" en *British Medical Journal*, N° 304, 7 de marzo, 587-588.
- SPAR, D. (2006) *Baby Business. Cómo el dinero, la ciencia y la política condicionan el negocio de la infertilidad*. Barcelona: Tendencias.
- STRATHERN, M. (1992) *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge.
- VERNIER, B. (1999) *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*. París: PUF.