AURORA GONZÁLEZ ECHEVARRÍA
JORGE GRAU REBOLLO
MARÍA VALDÉS GÁZQUEZ
(EDITORES)

CULTURA, PARENTESCO Y PARENTALIDAD

PARENTALIDAD III

Parentalidad III.

Cultura, Parentesco y Parentalidad.

|

González Echevarría, Aurora
Grau Rebollo, Jorge
Valdés Gázquez, María.
(Editores)

2020

Getp-GRAFO.

Universitat Autònoma de Barcelona

ESTRUCTURA DEL LIBRO

PARENTALIDAD III.- CULTURA, PARENTESCO Y PARENTALIDAD

I. APROXIMACIÓN TEÓRICA

CAPÍTULO 1. CULTURA, GÉNERO Y PARENTESCO
(Aurora González Echevarría, Jorge Grau Rebollo, María Valdés Gázquez)

A. Un punto de partida. Nuestro concepto de cultura
(María Valdés Gázquez)

B. Los estudios de género
(Jorge Grau Rebollo)

C. Contexto histórico de nuestra aproximación al parentesco
(Aurora González Echevarría)

D. Propuesta de definición del dominio analítico del parentesco del GETP (Desde la Antropología)
(Aurora González Echevarría)

CAPÍTULO 2. PARENTESCO Y PARENTALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA Y DESDE LA PERSPECTIVA TRANSDISCIPLINAR
(Aurora González Echevarría, María Valdés Gázquez.)

1ª parte El concepto de parentalidad en la etnografía y en la teoría antropológica.

(María Valdés Gázquez)

2ª parte. Del parentesco a la parentalidad. Influencia de los cambios teóricos y sociales en la antropología del parentesco actual.

(Aurora González Echevarría).

3ª parte De los usos del término "parentalidad" en distintas disciplinas. Primera aproximación a la parentalidad como dominio teórico transdisciplinar.

(Aurora González Echevarría).

II. IDEAS, NORMAS Y USOS RELATIVOS AL PROCESO PROCREATIVO

CAPÍTULO 3. NOCIÓN DE PERSONA, IDENTIDAD Y REPRESENTACIONES DEL PROCESO PROCREATIVO

(Virginia Fons Renaudón, Anna Piella Vila).

1ª parte. La noción de persona y el proceso procreativo ilustrados con un ejemplo etnográfico.
(Virgínia Fons Renaudón).

2ª Parte. El proceso procreativo y sus representaciones entre los aborígenes australianos. Procreación, parentesco, identidad y territorio.
(Anna Piella Vila).

III. ADSCRIPCIÓN Y CIRCULACIÓN DE NIÑOS

CAPÍTULO 4. LA CIRCULACIÓN DE NIÑOS COMO FENÓMENO CUASIUNIVERSAL.

(Jorge Grau Rebollo).

CAPÍTULO 5. EL CAMPO ADOPTIVO CHINA-CATALUNYA.

(Júlia Vich Bertran).

Introducción
(Aurora González Echevarría).

Del itinerario adoptivo entre China y España y de su contexto (2012).
(Júlia Vich Bertrán).

Circulación de menores en y desde China. Una etnografía multisituada.
Júlia Vich Beltrán

IV. CUIDADO DE LOS NIÑOS HASTA QUE ALCANZAN LA MADUREZ SOCIAL y PROCESOS DE PARENTALIZACIÓN

CAPÍTULO 6. MANIFESTACIONES DEL PARENTESCO PLURAL.

(Clara Carme Parramon Homs, Anna Piella Vila).

Introducción.
(Clara Carme Parramon Homs y Anna Piella Vila).

1ª parte. La importancia de la coparentalidad en los procesos migratorios
(Clara Carme Parramon Homs).

2ª parte. Parentesco, infecundidad y parentalidad. Hijos sin hijos y cuidados parentales
(Anna Piella Vila).

CAPÍTULO 7. LAS INSTITUCIONES DEL ESTADO COMO AGENTES PARENTALES
(Sarah Lázare Boix, Irina Casado i Aijón)

Presentación.
(Irina Casado i Aijón).

1ª parte: Crítica a la medicalización del parto y el embarazo. Reivindicación del nacimiento humanizado.
(Sarah Lázareh Boix).

2ª parte : El cuidado de l@s niñ@s en Noruega. Pasajes históricos: hacia el pacto social entre individuo, comunidad y Estado.
(Irina Casado i Aijón).

V. REPRESENTACIONES CULTURALES VINCULADAS A PROCESOS DE PROCREACIÓN, ADSCRIPCIÓN Y CRIANZA

CAPÍTULO 8. FORMAS EMERGENTES DE PARENTALIDAD.
(Miren Elixabete Imaz, María Isabel Jociles Rubio, Consuelo Álvarez Plaza).

Introducción

(Jordi Grau Rebollo)

1ª parte: Proyecto de maternidad y recurso a tecnologías reproductivas en las parejas de mujeres.

(Miren Elixabete Imaz).

2ª Parte: Representaciones asociadas a la monoparentalidad: el caso de los profesionales que intervienen en el proceso de adopción internacional.

(María Isabel Jociles Rubio).

3ª parte: Ideas y usos asociados a la donación de gametos en España en los últimos años.

(Consuelo Álvarez Plaza).

ÍNDICE.

ESTRUCTURA DEL LIBRO 3

CAPÍTULO 1. CULTURA, GÉNERO Y PARENTESCO 10

UN PUNTO DE PARTIDA: NUESTRO CONCEPTO DE CULTURA. 10

LOS ESTUDIOS DE GÉNERO 19

CONTEXTO HISTÓRICO DE NUESTRA APROXIMACIÓN AL PARENTESCO. 28

PROPUESTA DE DEFINICIÓN DEL DOMINIO ANALÍTICO DEL PARENTESCO DEL GETP (DESDE LA ANTROPOLOGÍA).....41

BIBLIOGRAFÍA 46

CAPÍTULO 2.PARENTESCO Y PARENTALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA Y DESDE LA PERSPECTIVA TRANSDISCIPLINAR.....53

1ª PARTE. SOBRE EL CONCEPTO DE PARENTALIDAD EN LA ETNOGRAFÍA Y EN LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA 53

A MODO DE CONCLUSIÓN.....71

2ª PARTE. DEL PARENTESCO A LA PARENTALIDAD. INFLUENCIA DE LOS CAMBIOS TEÓRICOS Y SOCIALES EN LA ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO ACTUAL 72

CONCLUSIÓN: ESTRUCTURA, ARTICULACIÓN Y EXTENSIÓN DE LAS ETNOGRAFÍAS 84

EPÍLOGO. ¿PARENTESCO O PARENTALIDAD? 85

3ª PARTE DE LOS USOS DEL TÉRMINO “PARENTALIDAD” EN DISTINTAS DISCIPLINAS. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA PARENTALIDAD COMO DOMINIO TEÓRICO TRANSDISCIPLINAR 88

BIBLIOGRAFÍA.....101

CAPÍTULO 3. NOCIÓN DE PERSONA, IDENTIDAD Y REPRESENTACIONES DEL PROCESO PROCREATIVO.....107

1ª PARTE. LA NOCIÓN DE PERSONA Y EL PROCESO PROCREATIVO ILUSTRADOS CON UN EJEMPLO ETNOGRÁFICO. 107

2ª PARTE. EL PROCESO PROCREATIVO Y SUS REPRESENTACIONES ENTRE LOS ABORÍGENES AUSTRALIANOS. PROCREACIÓN, PARENTESCO, IDENTIDAD Y TERRITORIO. 123

BIBLIOGRAFÍA.....134

CAPÍTULO 4. LA CIRCULACIÓN DE NIÑOS COMO FENÓMENO CUASIUNIVERSAL.....137

VINCULACIÓN DE LA PROPUESTA CON LA DEFINICIÓN DEL DOMINIO ANALÍTICO DEL PARENTESCO DEL GETP. 137

DE LA"ADOPCIÓN" A LA "CIRCULACIÓN DE NIÑOS/AS".....138

COMPARACIÓN TRANSCULTURAL: TIPO DE PROCEDIMIENTO COMPARATIVO UTILIZADO. 142

LA CIRCULACIÓN DE MENORES COMO FENÓMENO CUASI UNIVERSAL. 148

CONCLUSIONES.....156

BIBLIOGRAFÍA.....157

CAPÍTULO 5. EL CAMPO ADOPTIVO CHINA-CATALUNYA. 162

INTRODUCCIÓN.....162

DEL ITINERARIO ADOPTIVO ENTRE CHINA Y ESPAÑA Y DE SU CONTEXTO (2012). ... 166

CIRCULACIÓN DE MENORES EN Y DESDE CHINA. UNA ETNOGRAFÍA MULTISITUADA (2014). 169

DEBATE 182

BIBLIOGRAFÍA.....187

CAPÍTULO 6. MANIFESTACIONES DEL PARENTESCO PLURAL. 189

INTRODUCCIÓN.....189

1ª PARTE. LA IMPORTANCIA DE LA COPARENTALIDAD EN LOS PROCESOS MIGRATORIOS 191

2ª PARTE. PARENTESCO, INFECUNDIDAD Y PARENTALIDAD. HIJOS SIN HIJOS Y CUIDADOS PARENTALES 210

DEBATE.....224

BIBLIOGRAFÍA 226

CAPÍTULO 7. LAS INSTITUCIONES DEL ESTADO COMO AGENTES PARENTALES .. 230

PRESENTACIÓN.....230

PRIMERA PARTE: CRÍTICA A LA MEDICALIZACIÓN DEL PARTO Y EL EMBARAZO. REIVINDICACIÓN DEL NACIMIENTO HUMANIZADO.....232

SEGUNDA PARTE. EL CUIDADO DE L@S NIÑ@S EN NORUEGA. PASAJES HISTÓRICOS: HACIA EL PACTO SOCIAL ENTRE INDIVIDUO, COMUNIDAD Y ESTADO.....246

BIBLIOGRAFÍA 263

CAPÍTULO 8. FORMAS EMERGENTES DE PARENTALIDAD. 264

INTRODUCCIÓN.....264

PRIMERA PARTE. PROYECTO DE MATERNIDAD Y RECURSO A LAS TECNOLOGÍAS REPRODUCTIVAS EN LAS PAREJAS DE LAS MUJERES. 266

SEGUNDA PARTE. REPRESENTACIONES ASOCIADAS A LA MONOPARENTALIDAD: EL CASO DE LOS PROFESIONALES QUE INTERVIENEN EN EL PROCESO DE ADOPCIÓN INTERNACIONAL.....278

DEBATE.....292

TERCERA PARTE. IDEAS Y USOS ASOCIADOS A LA DONACIÓN DE GAMETOS EN ESPAÑA EN LOS ÚLTIMOS AÑOS. 298

DEBATE 315

BIBLIOGRAFÍA 323

CAPÍTULO 1. CULTURA, GÉNERO Y PARENTESCO[1]

Aurora González Echevarría,
Jorge Grau Rebollo,
María Valdés Gázquez

GRAFO.
Departament de Antropologia Social i Cultural
Universitat Autònoma de Barcelona

UN PUNTO DE PARTIDA: NUESTRO CONCEPTO DE CULTURA.

(María Valdés Gázquez).

Cultura: concepto central de la Antropología.

> ¿Por qué ser tan audaz como para involucrarse con una palabra sobre la cual Williams (1976: 87) declaró que era una de las dos o tres más complicadas del idioma inglés y que en la antropología británica, norteamericana y europea ha tenido historias complejas, disputadas y muy diferentes?
>
> Susan Wright (2006: 7).

[1] Nuestra participación en el Seminario de Parentalidad Humana, organizado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas (Universidad Nacional Autónoma de México), forma parte del proyecto Parentescos: Formas de Parentalidad y Articulaciones Disciplinarias (CSO2012-39041-C02-01), financiado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad. Investigadora Principal: Anna Piella Vila.

En esta publicación colaboran los siguientes autores: Aurora González Echevarría, María Valdés Gázquez, Jorge Grau Rebollo, Virginia Fons Renaudon, Anna Piella Vila, Júlia Vich Bertran, Carmen Parramon Homs, Irina Casado Aijón, Sárah Lázare Boix (todos ellos desde el mencionado proyecto), además de Consuelo Álvarez Plaza, Elixabete Imaz Martínez y María Isabel Jociles Rubio (como autoras invitadas).

El concepto de cultura es, para la mayoría de los antropólogos, la noción central de su disciplina y, a pesar de ello, comparte el lamentable sino de multitud de conceptos de las Ciencias Sociales: no existe una única definición operacional sino una infinidad, más aún que escuelas antropológicas. Los antropólogos estadounidenses Kroeber y Kluckhohn (1952) llevaron a cabo hace ya más de sesenta años un inventario de las definiciones de cultura desde su aparición en textos de pensadores sociales (1750) en el que se recogían 164 definiciones al respecto (Wright, 2006: 7). Según ellos, el primer uso científico del término se remontaba a la definición de E. B. Tylor en *Primitive Culture* (1871). Desde la famosa caracterización de Tylor hasta 1903, no encontraron estos autores ninguna otra que pudiera calificarse de científica. De 1903 a 1916 contabilizaron seis nuevas definiciones (dos del químico Ostwald, dos del antropólogo Wissler y dos de otros tantos sociólogos). Por último, de 1920 a 1940 pudieron registrar cincuenta y siete definiciones más y el récord lo alcanzó la década de los cuarenta con unas cien. Hay definiciones para todos los gustos: las que proceden por enumeración de los contenidos de la cultura, las que insisten en la noción de herencia social, las que ponen el énfasis en las reglas de vida, los valores y los ideales, las que subrayan su carácter simbólico, las que destacan su función adaptativa, las que se centran en la noción de aprendizaje. Como muestra, véanse algunos botones:

Enumeración de contenidos:

"La suma total de lo que un individuo adquiere de su sociedad, es decir, aquellas creencias, costumbres, normas artísticas, hábitos alimenticios y destrezas que no son fruto de su propia actividad creadora, sino que recibe como un legado del pasado, mediante una educación formal e informal". (R. H. Lowie).

Énfasis en la herencia social: “La herencia social es llamada cultura. Como término general, cultura significa la herencia social total de la humanidad, mientras que como término específico una cultura significa una forma particular de la herencia social” (R. Linton).

Énfasis en el aprendizaje: "Todas las actividades del hombre adquiridas por aprendizaje" (C. Wissler).

Énfasis en la organización: "Una organización del entendimiento convencional manifestado en actos y en instrumentos que, persistiendo a través de la tradición, caracteriza a un grupo humano" (R. Redfield).

Énfasis en su función adaptativa: "Suma total del equipo material e intelectual por medio del cual satisface un pueblo sus necesidades biológicas y sociales y se adapta a su medio" (R. Piddington).

Énfasis en reglas de vida, valores e ideales:

"Aquí, pues, reservaremos el término cultura para lo que se aprende, para las cosas que se necesitan saber con objeto de cumplir las normas de los demás. Y nos referiremos concretamente a las manifestaciones materiales de lo que se aprende como artefactos culturales" (W. H. Goodenough).

Énfasis en los símbolos:

> "La categoría o el orden de fenómenos que llamamos cultura está constituida por los sucesos o hechos que dependen de una facultad peculiar a la especie humana, a saber, de la habilidad o capacidad de usar símbolos. Estos sucesos o hechos son las ideas, las creencias, el lenguaje, los instrumentos, utensilios, costumbres, sentimientos e instituciones que funcionan en contextos caracterizados por la simbolización y componen la civilización o cultura de un pueblo cualquiera, sin consideración de tiempo, lugar o grado de desarrollo"
>
> (L. White).

Sin embargo, el panorama no es tan desolador. El grado de concordancia es mayor del que cabría esperar de esta reiterada redefinición del concepto, los antropólogos saben usar el término sin dificultad y sólo cuando se paralizan en el concepto pergeñan definiciones que difieren en las palabras pero, en la mayoría de los casos, coinciden en el sentido.

Tomaremos como punto de arranque la mentada definición del concepto que diera E. B. Tylor en su Primitive Culture (1871), durante mucho tiempo considerada por muchos de nuestros colegas la definición fundadora de la Antropología[2] y tomada como referencia por la mayoría de los antropólogos que han ensayado su personal definición:

[2] G. W. Stocking se refiere a este fenómeno como uno de los “mitos de origen” de la disciplina: Tylor habría fundado nuestra ciencia definiendo su objeto. Es muy significativo que el título del capítulo con el que el antropólogo británico abría *Primitive Culture* sea “La ciencia de la cultura” y que su famosa definición de cultura constituya precisamente el párrafo con el que arranca ese primer capítulo.

> “La Cultura o la Civilización, en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes [incluyendo la tecnología], la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”.
>
> (Tylor, 1977: 19; original de 1871: 1)

Es muy habitual en el ámbito de nuestra disciplina considerar esta definición como la que franquea la frontera entre las definiciones "pre-científicas" y las definiciones "científicas" de cultura, o, expresado de forma más modesta, la que inaugura el uso antropológico del término diferenciándolo del uso común. En el lenguaje común, cuando decimos de una persona que es "culta" estamos refiriéndonos a su dominio de ciertos contenidos de saber humano tenidos por excelentes (artes, ciencias), dominio propiciado por horas de estudio y de reflexión (y de contemplación). En su uso antropológico, en cambio, la cultura no es patrimonio de los estudiosos sino de todos los seres humanos. Y lo es, como recuerda Díaz de Rada (2010), no tanto como resultado del acopio de elementos singulares (materiales o no) sino como el conjunto de reglas que ordenan las relaciones humanas de un modo preciso y distinto a otros.

La definición de Tylor tiene aún otra virtud, cual es la de no limitarse a dar una lista heterogénea de lo que se pueden considerar contenidos culturales (pues heterogénea es una enumeración que coloca en el mismo rango la tecnología y la moral, pongamos por caso), sino ofrecer el rasgo común que permite agruparlos. La clave de la definición está al final: "cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad". Así, la cultura es comportamiento aprendido, más no cualquier comportamiento aprendido, sólo el adquirido por el hombre[3] en tanto que miembro de una sociedad. El ser humano, en comparación con la generalidad de los mamíferos, tiene un nacimiento inmaduro. Esto significa que algunos desarrollos anatómicos y fisiológicos que en otros animales tienen lugar antes del nacimiento, en el hombre se producen o continúan en los primeros meses de la infancia. Esa maduración lenta es especialmente propicia para que complete su proceso de aprendizaje. Su herencia genética es pobre comparada con la cantidad de información para su comportamiento que adquirirá a través del aprendizaje, a través de la imitación de la conducta de personas con las que entra en contacto o a través de

[3] Utilizamos aquí un sustantivo doblemente problemático: 1) excluye a aproximadamente la mitad del género humano, 2) asocia el fenómeno de la cultura únicamente al género humano (excluyendo la posibilidad de dicho fenómeno entre otras especies). Debemos señalar que disentimos de esa concepción: aquí estamos moviéndonos en el marco conceptual ofrecido por la definición de Tylor.

la inculcación de esa conducta en un proceso de enseñanza deliberado y consciente (la educación en sentido amplio) dirigido por las generaciones mayores. Aunque este proceso de aprendizaje es extraordinariamente rápido e intenso en los años de la infancia, prosigue hasta cierto punto en la vida adulta conforme el individuo va alcanzando nuevas posiciones: hay que aprender a ser adolescente, a ser adulto, a ser padre, a ser anciano.

La cultura consistiría, así, en el patrimonio heredado, transmutado, incrementado, compartido y transmitido de generación en generación por los miembros del grupo: tanto las técnicas de subsistencia como los términos aplicados a determinados parientes o la conducta a observar con ellos, tanto la clasificación de las plantas y los animales como la veneración debida a los dioses, tanto la conciencia de un "nosotros" excluyente como las actitudes hostiles o amables frente a los otros.

La clave de esta definición mínima son los términos subrayados: el patrimonio heredado, compartido y transmitido por los miembros de un grupo. Todas las definiciones que habíamos presentado anteriormente contienen, de una forma u otra, esta noción de heredar, compartir y transmitir a través del aprendizaje[4]:

Lowie	*"La suma total de lo que un individuo adquiere de su sociedad...".*
Linton	"La herencia social es llamada cultura".
Wissler	"Todas las actividades del hombre adquiridas por el aprendizaje".
Redfield	Una organización del entendimiento... que, persistiendo a través de la tradición, caracteriza a un grupo humano".
Goodenough	"Aquí reservaremos el término cultura para lo que se aprende".

Naturaleza Vs. Cultura.

Es esta una dicotomía que en los últimos tiempos está haciendo aguas, siendo criticada y abandonada por los miembros del gremio, pero no puede soslayarse el hecho de que buena parte de las definiciones de cultura formuladas por antropólogos la delimitan en su periferia segregándola de la naturaleza: cultura es lo que no es naturaleza. Si el comportamiento cultural queda definido como comportamiento aprendido, adquirido a través del aprendizaje, ello implica que el ser humano nace preprogramado, que parte de su comportamiento está predeterminado. La cultura se opondría a la naturaleza como lo adquirido a lo innato, lo extrasomático a lo intrasomático, la herencia social a la herencia genética, el

[4] respecto a Goodenough: sólo los enunciados de Piddington y de White no hacen referencia explícita al aprendizaje, pero es obvio que el "equipo material e intelectual" con el cual un grupo humano satisface sus necesidades biológicas y sociales es la serie de recursos materiales e intelectuales transmitida de generación en generación. La definición que da White de la cultura como conjunto de símbolos presupone la noción de aprendizaje, ya que para actuar competentemente en el grupo debemos ser instruidos en el significado y el uso de esos símbolos.

comportamiento cultural al comportamiento instintivo (y, para algunos, la persona al animal y el alma al cuerpo).

Sin embargo, la virtud heurística de tales dicotomías queda en entredicho desde el momento en que se trata de una frontera móvil, tanto que en ocasiones ha sido desplazada hasta hacerla desaparecer: en un extremo, los sociobiólogos sostendrán la posición maximalista según la cual "todo es biología", en tanto que, en el otro, los antropólogos culturalistas defenderían la máxima contraria, "todo es cultura". Para E. O. Wilson, el padre de la sociobiología, la xenofobia es una respuesta humana que tiene un claro paralelismo con la respuesta de los animales a los extraños y ambas son instancias de la tendencia innata a la agresividad, una tendencia de clara eficacia adaptativa que ha sido diseñada en la selección natural como forma de competir por recursos ambientales escasos. Los antropólogos culturalistas, en cambio, no admitirían ninguna explicación de los fenómenos culturales en términos de adaptación al medio, ni siquiera fenómenos tan directamente ligados a las actividades de subsistencia como la reciprocidad y la cooperación en las bandas de cazadores-recolectores.

Razón práctica vs. Razón simbólica

En Cultura y razón práctica, su apasionado alegato contra los utilitarismos en la teoría antropológica, Marshall Sahlins[5], uno de los más notables apóstoles del culturalismo norteamericano, formuló una dicotomía que muestra bien la movilidad de esa frontera imaginaria entre naturaleza y cultura. La razón práctica y la razón simbólica serían, según Sahlins, los dos polos entre los que habría ido oscilando la teoría antropológica desde la emergencia de la disciplina en el siglo XIX:

> “Las alternativas que caracterizan este venerable conflicto entre el utilitarismo y una explicación cultural pueden expresarse, en términos generales, del siguiente modo: se trata de saber si el orden cultural será entendido como la codificación de la acción real del hombre, intencional y pragmática, o bien si, inversamente, debe entenderse que la acción humana en el mundo es mediada por el proyecto cultural, que imparte orden a la vez a la experiencia práctica, a la práctica consuetudinaria y a la relación entre ambas. (...) En definitiva, la cultura, en lo que tiene de específica, será remitida a una u otra lógica dominante: la lógica “objetiva” de la ventaja práctica, o la lógica significativa del “esquema conceptual”. En el primer caso, la cultura es un sistema

[5] Argumentación presentada en el capítulo 2 de Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica, titulado “Dos paradigmas de teoría antropológica” (1988 [1976]: 61-128).

> instrumental; en el segundo, lo instrumental está sujeto a sistemas de otro orden".
>
> (Sahlins, 1988 [1976]: 61)

La opción entre lógica práctica y lógica simbólica se habría debatido "en una docena de campos de batalla a lo largo de cien años de guerra antropológica" (p. 63). Sahlins llega incluso a afirmar que esa controversia "entre lo práctico y lo significativo es la cuestión decisiva del pensamiento social moderno". No es nuestro propósito hacer incursión en esa docena de campos de batalla (a los que habría que añadir los de los últimos cincuenta años de existencia de la disciplina), nos limitaremos a sacar partido a la dicotomía planteada por Sahlins para terminar de perfilar el concepto de cultura que está en el trasfondo de la propuesta del getp-GRAFO (en adelante GETP).

Caractericemos, en primer lugar, los dos bandos en conflicto.

Los defensores de la razón práctica parten de una premisa fundamental: el ser humano, como todos los demás organismos, vive en un mundo material y las culturas humanas se constituyen a partir de la actividad práctica en ese mundo material y del interés utilitario subyacente a ésta. ¿Cuál sería la característica esencial de la cultura? Su utilitarismo: la cultura es el producto de la actividad racional de los individuos persiguiendo sus propios intereses; su lógica: la maximización en la relación medios-fines. En estas filas encontraríamos un grupo variopinto de autores y orientaciones teóricas; estos son los seleccionados por Sahlins: el evolucionismo de L. H. Morgan, el funcionalismo individualista de Malinowski, el neofuncionalismo ecológico de A. Vayda y Roy A. Rappaport, G. P. Murdock, la ecología cultural de Julian Steward.

Los partidarios de la razón simbólica declaran que lo que distingue al hombre no es vivir, como todos los demás organismos, en un mundo material, sino el hecho de habitar un mundo material según un esquema de sentido de su propia creación. Para ellos la característica esencial de la cultura no es que deba ajustarse a imperativos materiales, sino que lo haga según un esquema simbólico definido que nunca es el único posible. Sahlins pone a la cabeza de este bando a Boas –quien formuló el concepto de cultura como estructura de significado–, e incluye a todos sus discípulos, de Lowie a Benedict, y también a A. R. Radcliffe-Brown, L. White y C. Lévi-Strauss. A esta lista cabría añadir a los representantes de la antropología cognitiva (H. Conklin, W. H. Goodenough), los de la antropología simbólica (D. Schneider, C. Geertz) y, por supuesto, al propio Sahlins.

Un concepto restringido de cultura

O bien la cultura es el producto de la inteligencia humana actuando sobre el mundo (la cultura como instrumento, como mecanismo de supervivencia), o bien la acción humana en el mundo se ve mediada por el proyecto cultural. Más allá de adscripciones a uno u otro bando, lo que nos interesa de esta dicotomía es que pone de relieve cómo ha emergido en la disciplina un concepto restringido de cultura. Adviértase que los defensores de la razón simbólica subrayan la autonomía de la cultura, la segregan de la naturaleza. La cultura sería un fenómeno específicamente humano (lo que implicaría que otras especies biológicas carecen de cultura), la mediación del esquema cultural liberaría al género humano de las constricciones a las que están sometidas otras especies y puede estudiarse el fenómeno de la cultura haciendo completa abstracción de los aspectos bioecológicos, dado que su lógica es otra.

Carlos Reynoso (2008) ha explicado maravillosamente de dónde procede, en particular, el concepto de cultura manejado por los antropólogos simbolistas norteamericanos –que tanto han influido en la Antropología de las dos Américas–, y en qué medida podemos considerarlo un concepto restringido. Según Reynoso, los simbolistas norteamericanos se formaron en un departamento interdisciplinario[6] orientado por la perspectiva integradora de las Ciencias Sociales del sociólogo Talcott Parsons que trataba de crear una "teoría general de la acción social". El modelo de Parsons era funcionalista: consideraba la sociedad como un sistema constituido por instituciones cuya función era perpetuar el propio sistema, mantenerlo en un estado de equilibrio. En su modelo macroscópico de la sociedad como sistema, Parsons había previsto un lugar para el sistema cultural, que definió como de naturaleza completamente ideal: consistía en ideas, significados, símbolos y valores. El estudio de ese sistema no sería tarea de los sociólogos, sino de los antropólogos. Así es cómo se habría generado un concepto "ideacional" de la cultura, segregado de los aspectos biológicos, pero también de los sociales, que muy diligentemente abrazó la generación de antropólogos simbolistas. No es este concepto restringido de cultura el que manejamos en el GETP.

El concepto de cultura implícito en la propuesta del GETP[7]

Ese concepto restringido de cultura aboca a perspectivas particularistas y militantemente anticomparativistas y si, como veremos, algo distingue la propuesta del GETP es su vocación

---

[6] El *Department of Social Relations* de la Harvard University en la década de los 50. Véase el testimonio en primera persona escrito por el propio Geertz: "An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times" (en *Annual Review of Anthropology*, 2002, vol. 31: 1-19).

[7] El Grupo de estudio transcultural del parentesco (GETP) es un equipo de investigación que forma parte del *Grup de recerca en Antropologia fonamental i aplicada* (GRAFO), reconocido como grupo consolidado de investigación por la Generalitat de Catalunya (2014 SGR 587).

comparativista. Estamos convencidos de que la comparación es necesaria y deseable, que renunciar a la comparación es renunciar a la teoría y que es posible hacer comparación sin caer en meras proyecciones etnocéntricas si nos dotamos, eso sí, de los instrumentos analíticos adecuados. Por eso hemos puesto todo nuestro empeño en definir el dominio analítico de la Antropología del parentesco.

Nuestra propuesta tiene un precedente claro: la reflexión sobre las necesidades básicas y derivadas que deben satisfacer todas las culturas, incluida en el libro de B. Malinoswki A Scientific Theory of Culture and Other Essays (1944). Pese a que la formulación teórica concreta fue abandonada con el funcionalismo, nosotros consideramos que contiene aspectos nada desdeñables.

Buena parte de la reflexión teórico-metodológica de Malinowski en ese volumen tiene como trasfondo la concepción de la antropología como ciencia comparativa y, como objetivo, hallar los instrumentos de los que debemos dotarnos los antropólogos para realizar con garantías una comparación entre diferentes aspectos de las sociedades humanas. Malinowski lo tiene claro: para comparar "es indispensable una clara y común medida de comparación" (1944: 46). Tal medida común la da la humanidad compartida. Nos preguntamos: ¿qué es lo que hace comparables las culturas humanas? Y la respuesta no puede ser otra que el hecho de que todas ellas deben hacer frente a ciertos problemas universales, los que tienen que ver con la constitución biológica de la especie. Y es que para Malinowski el punto de partida de toda teoría de la cultura deben serlo los hechos biológicos relativos a la especie Homo. Esa es la base de su concepción de la cultura: “un vasto aparato, en parte material, en parte humano y en parte espiritual, con cuya ayuda el hombre es capaz de enfrentarse a los problemas específicos que se le plantean”. (Malinowski, 1944: 42).

Como ya hemos tenido ocasión de aclarar en publicaciones anteriores[8], no suscribimos tanto la letra como el espíritu de esta formulación: los supuestos ontológicos que la sustentan. Estos son los que suscribimos y los que sustentan nuestra propia concepción de la cultura:

A. Su definición de “naturaleza humana” ligada al hecho de que toda persona tiene el impulso de respirar, comer, beber, satisfacer su apetito sexual, alternar periodos de actividad y descanso, eliminar sustancias superfluas de su organismo y responder al temor y al dolor donde quiera que vivan y cualquiera que sea la civilización a la que

[8] Véase por ejemplo, González Echevarría *et al* (2010) y González Echevarría (2011, en Grau, Rodríguez y Valenzuela [eds.]).

pertenezcan, impulsos básicos humanos que se satisfacen en un marco cultural y que tienen, por tanto, una codeterminación cultural[9].

B. El supuesto de que en el organismo humano, en el marco cultural y en la relación de ambos con el ambiente físico se dan una serie de condiciones suficientes y necesarias para la supervivencia del grupo y de la especie[10].

C. El supuesto respecto a los imperativos instrumentales e integrativos a los que estarían sometidas todas las culturas (producción del patrimonio cultural, regulación de la conducta humana, formación del elemento humano, definición de la autoridad y sus poderes renovados y transmisión a través del lenguaje y de la tradición) cuyas concomitantes culturales serían la economía, el control social, la educación, la política y el simbolismo.

Así, el GETP maneja un concepto de cultura amplio, no restringido, que toma en consideración el hecho de que la especie Homo es una especie biológica más. Antes de explicitar cuales son nuestros puntos de partida para estudiar el parentesco son necesarias ciertas consideraciones acerca del concepto de género, estrechamente vinculado la de parentesco.

LOS ESTUDIOS DE GÉNERO

(Jorge Grau Rebollo)

> "Las relaciones de género son fenómenos socio-culturales que estructuran la perpetuación de la vida humana en sociedad de modo tan fundamental y enigmático como, por ejemplo los sistemas de parentesco. Una historia del concepto de género implica y refleja, por lo tanto, la concepción cambiante de la cultura en relación a la naturaleza." (V Stolcke, 2003: 69)

Sexo(s) y género(s)

---

[9] Nos parece especialmente sugerente el término que Malinowski elige para consignar esa codeterminación en la tabla de necesidades derivadas: él habla de *concomitantes culturales*. La concomitancia se refiere a la "acción y efecto de acompañar una cosa a otra, de obrar juntamente con ella". Esta concepción, que trasciende la dicotomía naturaleza vs. cultura, invalidaría la clasificación que hace Sahlins de este autor en el bando de los defensores de la razón práctica, a nuestro juicio algo precipitada.

[10] El propio Malinowski señala como una de esas condiciones necesarias la de la reproducción del grupo, que está en la base de la propuesta del GETP: una necesidad básica de todo grupo es reproducirse en la proporción necesaria para llenar los claros producidos en la comunidad.

El género aparece en los años setenta en el panorama académico feminista para subrayar el carácter construido de las desigualdades entre hombres y mujeres en las sociedades humanas. No se trataba de negar las diferencias biológicas que conforman anatomías distintas, sino más bien de poner de manifiesto que el dimorfismo sexual no explica ni puede legitimar otro tipo de desigualdades, específicamente aquellas que afectaban de manera recurrente a las mujeres en su relación social con los hombres. En una conferencia impartida en la Universitat Autònoma de Barcelona en el marco del Seminario de Parentalidad Humana de la UNAM Verena Stolcke (2014) subrayaba, a partir de los trabajos germinales de Kate Millett (1969) y Germaine Greer (1970), tres rangos de diferencia a este respecto:

- En primer lugar, las diferencias inevitables, evidentes e innegables: refieren a las singularidades anatómicas que dan lugar a dimorfismos específicos en la especie humana y que se manifiestan, por ejemplo, en funciones reproductivas distintas (las mujeres gestan y dan a luz, mientras que los hombres aportan el esperma con el que se fecunda el óvulo).

- En segundo lugar, las diferencias escogidas: aquellas que pueden moldearse durante la vida de la persona y que en buena medida responden a directrices culturales. Estarían en este nivel las orientaciones sexuales, en la medida que son susceptibles de diversificarse y pueden cambiarse o revertirse en función de la decisión del sujeto.

- Y en tercer lugar, las diferencias impuestas: señalando a todas aquellas que son consecuencia de distintas formas de coerción derivadas del ejercicio asimétrico del poder y que se legitiman frecuentemente recurriendo a las diferencias anatómicas. Esta justificación construye un fundamento falaz de la desigualdad sobre la base de una diferencia que, aun siendo real, no determina en modo alguno la disposición sociocultural en que se traduce. Así, que la mujer sea quien biológicamente esté conformada para dar a luz y que durante el periodo de gestación y puerperio pueda encontrarse en una situación más vulnerable, no equivale a que en otros momentos u órdenes de la vida (o, peor aún, que en todos ellos) deba estar sujeta a tutela y protección.

Estos tres órdenes de la diferencia se entrelazan estrechamente en lo que Héritier considerará un universal humano leído en clave biológica (aunque interpretado de forma distinta en función de las culturas concretas en que se examine): la existencia de únicamente dos sexos. Será tanto en su distinción como en su valor social asimétrico donde se encontraría el fundamento de todo pensamiento, «tradicional» o «científico» (1996: 19). En *Masculin / Féminin* (1996), Héritier profundizará en el alcance social universal de la concepción diferencial de los sexos que ya desarrollaba a comienzos de los ochenta en

L'exercise de la parenté (1981) y se extiende sobre presupuestos teóricos que estructurarían el incesto de segundo tipo[11] en *Deux soeurs et leur mère* (1994) en cuanto a la lógica social de las representaciones simbólicas del parentesco), la «jerarquía social» de los fluidos y su peso en las concepciones folk de «filiación», «identidad» o «estatus» (1996: 143 y ss.), y la transmisión y transformación de fluidos como marcadores simbólicos de los universos de permisividad y prohibición (Ibid.: 153 y ss., y 277 y ss).

Occidente construye el primero sobre la base del segundo, y esta concatenación se entiende esperable y necesaria. Los individuos se conciben universalmente sexuados, por cuanto los aparatos genitales se basan directamente en la configuración genética del ser humano. El riesgo –y me atrevería a decir el error– estribaría en asumir que en todas partes se construyen roles de género únicamente sobre la premisa de la genitalidad, y que estos se entienden igualmente irreversibles, exclusivos o inmutables. El error sería más grave si se esperase que esa supuesta correspondencia se ajustase a la convencionalidad euroamericana. Parece claro que esta actitud se instala a modo de a priori en la etnoconcepción occidental de los sistemas relacionales y no parece tan evidente que tal expectativa se someta siempre a control en la aproximación a otros sistemas culturales.

Pero Héritier da un paso más y se interroga acerca de la recurrencia de ciertos rasgos organizativos en sociedades muy distantes entre sí. Para ella, la base de toda estructura del parentesco es la relación estructuralmente asimétrica entre hermano y hermana (diferencia de sexos sobre una misma línea generacional), que acabará traduciéndose en el ámbito social global en una desemejanza entre parientes de mismo sexo y parientes de sexo distinto (diferencia de sexos también a nivel colateral). Una vez entran en juego las reglas de la exogamia, por encima de la alianza establecida entre dos grupos de individuos, tan enfatizada por Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1949), opera un principio de alcance universal: la solidaridad cruzada nunca es más fuerte que la solidaridad paralela (Héritier, 1981).

Ya tenemos, por tanto, dos variables fundamentales en la organización social: la dominación masculina sobre la mujer y la asimetría entre hermanos de distinto sexo. La combinación de ambas explica la exclusión de algunas de las posibilidades de organización del parentesco que formarían parte del conjunto original indiferenciado basado en el substrato biológico. El siguiente paso será la constatación de la extensión de esta dominación masculina a un nivel intergeneracional (tanto por lo que se refiere a la relación padre-hija / madre-hijo, como a la que se refiere a la relación entre un hermano mayor y su hermana pequeña). Los sexos, en definitiva, están sujetos a una valoración diferencial.

[11] Entre, por ejemplo, dos hermanos que tienen relaciones sexuales con la misma mujer.

Como ejemplo de esta asimetría, Héritier se refiere al sistema terminológico dogon, en el cual los hombres siempre se refieren a las mujeres como cadettes (menores). Independientemente de la edad relativa entre dos hermanas, respecto a un hermano común varón siempre serán n'suputche ("mi hermano femenino pequeño"):

> "Toute femme chez les dogon est conceptuellement et statutairement une mineure par rapport à l'ensemble des hommes; tout femme epousable ne peut étre désignée en adresse que comme soeur cadette ou comme fille". (1981: 54)

En el caso omaha, la terminología identifica a la hija del hermano de la madre con la madre y a los hijos de la hermana con los hijos de la hija (Héritier, 1981: 22). En consecuencia, Héritier está convencida que:

> "[…] les grands types des systèmes terminologiques dérivent de choix idéologiques opérés sous l'influence de facteurs à déterminer, entre les différents combinaisons possibles de trois relations de base: entre sexes, entre générations consécutives, entre aînés et cadets" (1981: 66).

Es decir, la distinción entre anatomía y rol puede ser considerada un rasgo, cuanto menos, cuasiuniversal, pero no necesariamente opera siempre del mismo modo ni tiene las mismas consecuencias. Como bien advierte Stolcke (2003), la adopción de género como categoría analítica arranca con el propósito de analizar críticamente la vinculación conceptual (y cambiante) entre cultura y naturaleza, así como para exponer un ingrediente esencial en todo sistema social: la asimetría en el ejercicio del poder.

La denegación de la anatomía como determinante último de la identidad ya está presente en Le deuxième sexe de Simone de Beauvoir (1949), donde se presentaban las relaciones entre hombres y mujeres como factores contingentes en el seno de contextos sociohistóricos determinados: en la medida que estos contextos cambian, también pueden hacerlo los roles de género. De este modo:

> "De Beauvoir nos enseñó que la opresión de la mujer no se debe a factores biológicos, psicológicos o económicos sino que ella fundió la explicación económica y "reproductiva" en una interpretación psicológica de ambas. A lo largo de la historia la mujer había sido construida como el "segundo sexo", "la otra" del hombre". (Stolcke, 2004: 81-82)

Esta alterización de la mujer comportaba su subordinación, pero tal condición no derivaba de la conformación biogenética de unas y otros, sino de la concepción androcéntrica

dominante en la sociedad occidental y que, en último término, perpetuaba un décalage entre ambos que podía llegar a la invisibilización y al sometimiento.

Así pues, desde los años setenta, los movimientos feministas y la Antropología del género han ido enfocando las relaciones sociales como relaciones de poder, traducidas en una relación asimétrica y jerárquica entre hombres y mujeres. Desde la Antropología social, autoras como Moore (1988), Ortner (1996), o Yanagisako y Delaney (1995) insistían en que los sistemas de parentesco reflejaban las desigualdades de género vigentes en cada sociedad, y las realimentaban en su inserción con otros ámbitos de ejercicio de poder que generaban nuevas formas de desigualdad.

Los fundamentos de esta intersección encuentran sus raíces en el principal mito de origen de Occidente: el Libro del Génesis, en el cual el pacto (covenant) entre Dios y Abraham glosa la esencia de la diferencia desigual entre los géneros (Grau Rebollo, 2006: 73-74):

> "Formó, pues, el Señor Dios al hombre del lodo de la tierra, e inspiróle en el rostro un soplo o espíritu de vida, y quedó hecho el hombre viviente con alma racional / Había plantado el Señor Dios desde el principio un jardín delicioso, en que colocó al hombre que había formado (...) / Tomó, pues, el Señor Dios al hombre, y púsole en el paraíso de delicias, para que le cultivase y guardase (...) / Dijo a sí mismo el Señor Dios: No es bueno que el hombre esté solo: hagámosle ayuda y compañía semejante a él (...) / Por tanto, el Señor Dios hizo caer sobre Adán un profundo sueño; y mientras estaba dormido, le quitó una de las costillas y llenó de carne aquel vacío. / Y de la costilla aquella que había sacado de Adán, formó el Señor Dios una mujer: la cual puso delante de Adán./ Y dijo o exclamó Adán: esto es hueso de mis huesos y carne de mi carne: llamarse ha, pues, hembra, porque del hombre ha sido sacada. / Por cuya causa dejará el hombre a su padre, y a su madre, y estará unido a su mujer: y los dos vendrán a ser una sola carne." (Génesis, 7, 8, 15, 18, 21-24).

Una diferencia que, en ciertos contextos históricos, se ha usado para fundamentar y legitimar buena parte (cuando no la totalidad) de las diferencias culturalmente específicas entre géneros –véase, por ejemplo, el periodo nacional-católico en España (de Ussel y Meil, 2001; Grau Rebollo, 2002; Murillo, 2008; Neuschäfer, 1994)–.

Mujer y mujeres.

Sí "género" se incorporó, como concepto teórico, a la Antropología Social y Cultural en los años cincuenta, de la mano de la Psicología y la Sexología (Stolcke, 2003), la diversificación

interna de la categoría mujer tardó algo más. Fue durante los años setenta cuando la clase o la raza social irrumpen de lleno en la agenda feminista. Fue especialmente de la mano de feministas negras que se libró una dura batalla para reconocer que la condición subalterna no era un estado unívoco de la mujer, sino que se modulaba notablemente en función de la clase social, la raza (tal y como se ha manejado –y maneja– el concepto en los Estados Unidos) y otros factores como puedan ser la filiación ideológica y la identidad afectivo-sexual. Si la posición social de una mujer blanca de clase media frente a un hombre blanco del mismo estrato social tendía a minorizarse, la condición de la mujer negra, lesbiana, pobre y/o militante activa de ciertos movimientos políticos, por ejemplo, podía llegar a ser mucho peor. Dicho de otro modo: la alterización de las mujeres podía desdoblarse –y llegar a multiplicarse– en función de cómo se combinasen estos factores.

En el seno de las sociedades occidentales que abrigaron la eclosión de los movimientos feministas a finales de los años sesenta y durante toda la década de los setenta del siglo pasado, la condición social de las mujeres se fraguaba en torno, al menos, a tres variables: (a) la ideología androcéntrica de la sociedad norteamericana y europea, (b) el sesgo heterocéntrico en las ideologías culturales (muy presentes, por ejemplo, en los estudios sobre la familia y el parentesco) y (c) la consideración social de la mujer, atendiendo a criterios fenotípicos, étnicos / raciales y sociodemográficos.

Es evidente que en ciertos contextos sociales, no tiene la misma consideración una mujer que un hombre (pensemos en ciertos escenarios del ámbito laboral, por ejemplo); pero también lo es que tampoco gozan de idéntico miramiento en esos mismos contextos la mujer blanca de clase media que la mujer negra de clase trabajadora.

Más allá de la conformación biogenética de una persona, la posibilidad de elección se va acentuando y diversificando a medida que nos aproximamos a factores más socioculturales que biológicos. Si bien la dotación genética se ve como un legado material frente al cual tenemos , como individuos, escaso margen de intervención, la cosa cambia a nivel del propio fenotipo –esto es, la manifestación particular y visible de un determinado genotipo–, donde podemos intervenir consciente e intencionalmente para modificarlo (aclarar u oscurecer la piel, modificar los rasgos faciales, etc.). Este margen de intervención se acentúa en todos aquellos aspectos que están fuertemente relacionados con el contexto sociocultural y que, a la postre, influirán en la clasificación social de cada individuo en función de su identidad afectivo/sexual (hablo aquí de aquella con la que cada uno/a se sienta mejor identificado, no de la que pueda adscribirse socialmente y que puede no tener en cuenta la libertad individual).

Es precisamente esta ubicación social la que ha merecido una especial atención por parte de los movimientos feministas, también desde la Antropología Social, en la medida que:

> “No clasificamos porque hay cosas que clasificar, sino que al clasificar escogemos (e incluso inventamos) elementos para hacerlo". (Pouillon, 1998, en Stolcke [2014]: 186)

Entender los sistemas de género como ámbitos socioculturales de ejercicio del poder conlleva examinar la relación entre los distintos géneros en su asimetría respecto a la capacidad de detentarlo y ejercerlo. Hablo aquí de distintos y no de dos porque, como bien señala Nanda (2000), la extrapolación de conceptos en el panorama etnográfico debe hacerse con enorme cautela ya que puede inducir distorsiones conceptuales notables: en algunas sociedades, por ejemplo, no existen identidades homosexuales o heterosexuales, y en otras las relaciones sexuales entre individuos del mismo sexo (entendido aquí en la vertiente tradicional de diferencia biológica entre machos y hembras) sólo convierte en homosexual al que mantiene un rol sexual contrario al que culturalmente se atribuye a su genitalidad. Nanda trabaja con casos etnográficos que en su momento se consideraron de «homosexualidad» bien documentada (Berdaches, Hijras, Aliyha y Hwama, etc., en culturas tan diferentes como la Omaha, la Mohave o la India hindú), poniendo de manifiesto, una vez más, el riesgo de establecer comparaciones a partir de rasgos que presenten únicamente un vago “aire de familia” (Grau Rebollo, 2004 y 2006: 194-195) (Grau Rebollo, 2006: 194 - 195).

Sin embargo, en nuestro entorno sociocultural se reconocen únicamente dos sexos y, salvo contadas excepciones, también dos géneros:

> “The contemporary Euro-American view that there are only two sexes and two genders and that the distinction between male and female, man and woman, are natural, unchangeable, universal, and desirable, is reflected in both popular culture and the biological and social sciences” (2000: 87).

Hasta cierto punto, Alemania puede considerarse una excepción en este sentido. En el año 2013 la prensa se hizo eco de una modificación legal que permitía reconocer como un “tercer sexo” a:

> “a las personas que nacen sin que sea fácil determinar si son hombres o mujeres […] Como sucede en España, en Alemania los padres estaban hasta ahora obligados a registrar el sexo del recién nacido como masculino o femenino. A partir de noviembre, podrán dejar en blanco la casilla del sexo —la

> ley también elimina de los certificados de nacimiento la clasificación de hermafrodita o intersexual—". (Müller y de Benito, 2013)

Aunque es especialmente relevante el párrafo siguiente de la noticia:

> "La nueva norma hará posible que la gente que aún no sabe si es hombre o mujer, el llamado "ser humano intersexual" pueda, en el momento en que lo desee, decidirse por el sexo masculino o femenino. El cambio tiene una importante connotación humana. 'Uno de los objetivos más importantes es evitar la presión a los padres de someter a sus hijos a una intervención quirúrgica, para establecer el sexo'". (Ídem, la cursiva es mía)

Géneros y ciencia.

Debemos, pues, ser hombres o mujeres, puesto que la conformación anatómica –y por consiguiente la diferencia inevitable– así lo dispone. Y aunque existe un cierto margen para la elección –la diferencia escogida–, no conseguimos despojarnos de la diferencia impuesta; es decir, de aquella obligación que deriva directamente de la legitimación de los presupuestos ideológicos que subyacen a las diferencias inevitables. Y convendría en este punto recordar que, como ya puso de relieve Gayle Rubin (1975), pese a sus diferencias, hombres y mujeres son mucho más similares entre sí que frente a cualquier otra cosa. En su opinión, el género no es otra cosa que la imposición social de la diferencia sexual, encontrándose en la base de los patrones históricos de relación entre hombres y mujeres que han conducido a la opresión femenina.

Sin embargo, Judith Butler (1990, 1993) irá un paso más allá al proponer que la propia noción de sexo es históricamente cambiante y, por consiguiente, resultado de una construcción cultural determinada. En la raíz de la naturalización de los sexos descansan presupuestos ideológicos que en el entorno cultural occidental tienen un fuerte sesgo heterosexual, lo que tiñe de heterocentrismo cualquier ejercicio epistemológico que no cuestione críticamente los presupuestos culturales de los que parte y en base a los cuales se analiza, clasifica y da cuenta de las relaciones humanas. De este modo, androcentrismo y heterocentrismo serían ideologías culturales sobre las cuales la selección de hechos de la naturaleza obedecería a un propósito en último término político, por cuanto orientaría las directrices que regularían las relaciones sociales y las fundamentarían sobre una supuesta inevitabilidad biogenética.

En esta fundamentación descansa en buena parte la imbricación profunda entre naturaleza, sociedad y género. No se trata, pues, de negar la naturaleza biogenética de los individuos

sino de deconstruir los supuestos en base a los que se interpreta. De este modo, como sostuvo Haraway (1988), la ciencia se impregna de la sustancia intelectual de su tiempo tanto como del barniz ideológico que la recubre. En consecuencia, todo conocimiento científico es resultado de coordenadas socioculturales e históricas concretas. Así, el ser humano es culturalmente sexuado y el sujeto social dominante se identifica comúnmente como un hombre blanco, burgués y heterosexual (ídem). Este principio dominante se reproduce y extiende también mediante el ejercicio de la violencia simbólica de los hombres contra las mujeres (Bourdieu, 1998). El carácter simbólico de la dominación y la violencia (no siempre física) que ejercen unos sobre otras –y aun sobre otros hombres–, a veces de forma imperceptible para sus víctimas, se reviste de tintes biológicos y se esencializa sobre lo que podría llamarse el principio sexuado (no sexual) que dicotomiza la percepción y configuración social del mundo (Grau Rebollo, 2006: 118):

> "What I think tends to happen in most if not all cultures is that the two oppositions easily move into a relationship of mutual metaphorization: gender becomes a powerful language for talking about the great existential questions of nature and culture, when and if it is articulated, can become a powerful language for talking about gender, sexuality, and reproduction, not to mention power and helplessness, activity and passivity, and so forth. The particular articulations of the relationship will vary greatly across cultures, with surprising and unexpected shifts and alignments, But the chances that the two sets of issues will be interconnected in specific cultural and historical contexts still seem to me fairly high". (Ortner, 1996: 180)

Esta parcialidad del conocimiento sólo puede prevenirse si se toma consciencia de su carácter situado y se someten a control los sesgos ideológicos que lo yugulan. En caso contrario, estaríamos ante un ejemplo de "mala ciencia", en palabras de la antropóloga Dolores Juliano (2000); mala por androcéntrica y por acrítica. Y mala también en contraposición a lo que González Echevarría considera "buena ciencia":

> "[…] aquella que es consciente de los límites de la falsación, la verificación y la comparación de teorías, de la no neutralidad del conocimiento y de su relación con el poder […] un conocimiento que se autocorrige […]". (2010: 337-338)

Es en este sentido que la Antropología del género es una parte del corpus teórico de la Antropología feminista, que constituye en sí misma una matriz disciplinar en el sentido de Kuhn (Gonzaléz Echevarría, 2010: 345). Y es desde esta parte que la etnografía ha puesto de relieve una y otra vez en las últimas décadas la diversidad cultural en las formas de concebir los géneros y de traducir socialmente las relaciones entre ellos. Además, desde las distintas

contribuciones de los pensamientos feministas a distintas disciplinas (la Antropología, la Psicología, la Historia, la Filosofía, etc.) van emergiendo otras formas de aproximar el género y sus implicaciones sociales. Así, se ha tenido en cuenta esta dimensión desde la Prehistoria –véase por ejemplo, Sanahuja y Escoriza (2005), o Hachuel y Sanahuja (2007)–, la Historiografía –como con los recientes trabajos de Morant, Segura y Febo (2013) o Díaz (2015), entre muchas otras–, la Psicología –desde Urgen y Crawford (1992) hasta Pilar Díaz (2015), por ejemplo– o la Filosofía –a través, entre otros, de los influyentes trabajos de Celia Amorós (1985, 1994a, 1994b, 2000).

En definitiva, buena parte de las teorías de género en las últimas décadas se han orientado a desentrañar las razones de la naturalización de la desigualdad social y su articulación con las jerarquías de género culturalmente específicas (Verena Stolcke, 2000: 48). El carácter socio-histórico de la concepción de la "naturaleza" y los "hechos naturales" no reniegan de la evidencia empírica, sino que exponen las consecuencias de su interpretación:

> "[…] no son las diferencias "de hecho", potencialmente infinitas, las que engendran distinciones y desigualdades, sino que son las voluntades discriminadoras las que recurren o inventan diferencias para justificar esas voluntades descalificadoras". (Verena Stolcke, 2010: 329)

Es esta conversión perversa de la diferencia en desigualdad lo que conviene desentrañar.

CONTEXTO HISTÓRICO DE NUESTRA APROXIMACIÓN AL PARENTESCO.

(Aurora González Echevarría).

La Antropología clásica del parentesco

La Antropología clásica del parentesco ha desarrollado teorías que podríamos agrupar en dos conjuntos. En el primero entrarían las relativas a fenómenos a los que los antropólogos consideraron comparables a los de su propia cultura porque les resultaban familiares prima facie y para los que utilizaron los mismos términos: "parentesco", "incesto", "matrimonio", "familia", "padres", "hijos". En los segundos, situaríamos dos grandes teorías de la antropología: las relativas a los grupos de filiación y las que desarrollaron los sistemas elementales y semicomplejos de alianza matrimonial.

Las teorías sobre la familia se centraron en el siglo XIX en las secuencias evolutivas que conducían a la familia nuclear constituida por un hombre y una mujer unidos por matrimonio, y sus hijos, es decir la que se supuso propia de la "civilización" occidental. Aunque fueron muchos los modelos evolucionistas podríamos hacer referencia al de Morgan, en Systems of Consanguinity and Affinity (1871) que estableció como grandes tipos sucesivos la familia promiscua, la familia punalúa, constituida por un grupo de hermanos y un grupo de hermanas –no las propias– y la familia nuclear, que corresponderían a tres grandes etapas evolutivas, el salvajismo, la barbarie y la civilización. El supuesto de una promiscuidad inicial fue congruente con la atribución a las sociedades humanas del pasado características antitéticas a las de la sociedad del XIX. El paso de la primera etapa a la segunda lo vinculó al descubrimiento de algo que se consideraba firmemente establecido: las consecuencias negativas para la descendencia del matrimonio entre consanguíneos.

La aproximación a la familia en el siglo XX fue el producto de dos factores clave. El primero fue la publicación, en 1891, del libro de Westermarck The History of Human Marriage, que defendió la universalidad de la familia nuclear como producto de la institucionalización de dos instintos, el que lleva a la hembra a proteger a sus crías y el que hace que el macho proteja a la hembra y las crías de ésta. El segundo fue el descubrimiento de familias nucleares entre poblaciones que habrían sido clasificadas de salvajes o bárbaras dentro los esquemas evolucionistas, como los aborígenes australianos. Abandonados los esquemas evolutivos, la discusión se centra en la formas de familia, nuclear o polígama, con las variantes de poliginia (matrimonio de un hombre con varias mujeres) y poliándrica (matrimonio de varios hombres con una mujer) y simple o extensa, cuando agrupaba a varios núcleos maritales, de una o varias generaciones. Diversas publicaciones de Murdock (1949, 1957, 1967) permitieron cuantificar la incidencia de los distintos tipos de familia, desde la escasa presencia de la poliandria al predominio de las familias poligínicas, entendiendo por sociedad poligínica la que presentaba en torno a un 20% de matrimonios poligínicos. Junto a los datos transculturales que permitieron cuantificar la incidencia de las distintas formas de familia, Murdock furmuló una tesis más discutible: que todas estaban compuestas por familias nucleares que eran las que desarrollaban en último término las funciones sexual, reproductiva, económica y enculturativa.

No vamos a entrar en este momento en esta discusión, aunque parece obvio que las funciones reproductivas y enculturativas, las más vinculadas a cualquier propuesta sobre

parentalidad, se realizan de manera muy distinta en familias nucleares y poligínicas, o nucleares y extensa, sin discutir por el momento con más profundidad estos tipos.

Siempre dentro del primer ámbito que hemos establecido para la teoría clásica del parentesco, cuando en algunas culturas el equivalente a la "familia" no era tan obvio, las discusiones han sido interminables. Sucedió esto a propósito del kibbutz israelí y del taravad nayar, un grupo de hermanos y hermanas que se reproducía a través de relaciones sexuales exógamas que las hermanas podían sostener después de participar en un rito llamado tali. Aunque ninguno de los partenaires sexuales tenían un papel identificable con el de "padre" o "esposo", que el rito tali incluyera a un muchacho de la clase de los compañeros sexuales elegibles ha dado lugar a un largo debate sobre si se trataba de un rito de pubertad o de "matrimonio" (Gough, 1959). Algo parecido a lo que sucede en las últimas décadas acerca de las familias reconstituidas con "hermanos" que tienen sólo un progenitor o ninguno en común, los "matrimonios" homosexuales o los roles "parentales" que derivan de procesos de reproducción asistida[12] (estas comillas iniciales precautorias son epistemológicas, no ideológicas).

Vayamos ahora al segundo conjunto de teorías, que constituyen los dos grandes programas de investigación de la Antropología clásica del parentesco. Situaré esta época clásica entre 1851 y 1949, aunque algunos de sus desarrollos teóricos se extiendan otro medio siglo. En estos cien años de estudios que selecciono se pueden diferenciar dos fases, la que de Morgan y Maine a Rivers discute sobre derecho paterno y derecho materno y la que en la primera mitad del siglo XX desarrolla las dos grandes aproximaciones teóricas: la teoría de la filiación y la teoría de la alianza.

1949 me parece un punto de inflexión más por Murdock que por Lévi-Strauss. Si las Estructuras Elementales del Parentesco coronan un siglo de estudios sobre endogamia y exogamia, Social Structure muestra a la incidencia estadística de las instituciones invocadas hasta entonces, tales como "parentesco", "familia", "matrimonio", "filiación", "terminologías" e "incesto". y establece correlaciones entre ellas. Pero al mismo tiempo, abre paso, por los efectos de las comparaciones estadísticas, a la crítica a las deficiencias de esos mismos conceptos. La debilidad teórica de los conceptos propios de la Antropología del parentesco nunca alarmaron dispersos en las monografías que llenan los estantes de las bibliotecas etnográficas. Se disponía del contexto, del significado en el uso. Pero los intentos

[12] Se pudo leer en la prensa de 2014 una crónica sobre la apertura del testamento de Nelson Mandela, que como se sabe no tuvo hijos con su última esposa, Graça Machel, viuda del que fue presidente de Mozambique, Samora Machel. Y había que releer el párrafo para entender que los destinatarios de uno de los legados de Mandela, eran hijos de Samora Machel con una esposa distinta a Graça. (Véase por ejemplo *El País*, 2014).

de comparación a gran escala de Murdock pusieron de manifiesto la debilidad conceptual del andamiaje antropológico, incluida los supuestos sobre la generalidad de la filiación unilineal. Entre 1950 y 1971 la Antropología, y en particular la Antropología del parentesco, trabaja después de Murdock. Son años de crisis de procedimientos, de búsqueda de mecanismos formales de descripción y de aprehensión de significados, de polémicas interminables sobre los términos del parentesco americano, o sobre la naturaleza del parentesco, o sobre el nacimiento de una virgen y la paternidad, que darán paso a la crisis de los 70 y los 80.

Las dos grandes teorías de la Antropología del XX tienen raíces en el XIX. Empecemos por la teoría de la filiación[13]. Podemos situar sus inicios en los albores del S.XX, cuando Rivers precisa en 1914 el concepto de descent ("filiación" en su traducción al castellano, como indicamos) y media en la polémica evolucionista sobre "matriarcado" y "patriarcado" como etapas sucesivas. En todos los modelos de sociedad primitiva que se construyen en el XIX hay dos supuestos cruciales: el carácter básico de las relaciones de parentesco y la inmediatez de la relación madre-hijo. La paternidad es una construcción gradual que exige alguna forma de matrimonio monógamo, visto como una progresiva adquisición por parte de los hombres de derechos sobre los hijos de las mujeres. Sólo a finales del XIX traza Westermarck un panorama alternativo, haciendo del matrimonio monógamo una institución vinculada a mecanismos selectivos que permitieron la supervivencia de la especie. Pero aun así, el lazo padre-hijo se piensa mediado por la relación entre los progenitores.

A principios del S. XX la antropología cambia su centro de interés de hipotéticas reconstrucciones del pasado al estudio de los "primitivos" (¡ese evolucionismo sociológico nunca superado del todo!) contemporáneos. La síntesis entre la existencia de grupos unilaterales y la universalidad de la familia y el parentesco bilateral parecía difícil. Es aquí donde media Rivers (1914, 1924), para proponer la distinción entre distintos componentes de los sistemas de parentesco: parentesco, filiación (descent), residencia, autoridad, sucesión, herencia, etc. El parentesco, entendido como conexión entre padres e hijos, arguye, es siempre universal. Si se acepta definir filiación como la pertenencia unilineal a un grupo, como principio inequívoco de adscripción al grupo, puede ser patrilineal o matrilineal. Sin dudar de la importancia de los grupos de filiación en muchas de las sociedades "primitivas" –llamadas más tarde "tradicionales, o "ágrafas" o "sin estado"– señala que en esas sociedades debemos diferenciar la filiación, a través de padre o de la madre, la forma de residencia, el ejercicio de la autoridad, la trasmisión de bienes y la sucesión a los cargos. La residencia puede ser matrilocal o patrilocal, la autoridad puede ser ejercida por el padre, la madre o el hermano de la madre, la sucesión a los cargos y la herencia puede ir de padre a hijo o de madre a hijo o de hermano de la madre a hijo de la

13

hermana. Ciertamente, hay sociedades con filiación patrilineal, residencia patrilocal, patria potestad, herencia de padre a hijos varones, y sucesión a los cargos de hermano mayor a hermano menor y/o de padre a hijo primogénito. Podríamos, de manera impresionista, llamarlas "patriarcales". Pero no hay un análogo "matriarcal". Porque hay sociedades matrilineales, sin duda, pero en ellas la residencia no es consistentemente matrilocal, la autoridad puede ejercerla el hermano de la madre, la herencia sigue pautas diversas y la sucesión a altos cargos suele ir del hermano de la madre a otros hermanos clasificatorios o al hijo de la hermana –un campo no muy regulado que con frecuencia es locus de conflictos sociales.

Se disolvió así el concepto de sociedades "matriarcales" y la idea de dos etapas sucesivas, y años más tarde, cuando los estudios etnográficos mostraron múltiples configuraciones del llamado "puzzle matrilineal", se formularon algunas hipótesis que relacionan el complejo filiación matrilineal y residencia matrilineal con adaptaciones tardías a medios sociales particulares (Divale, 1975)[14]. Para hacer un primer guiño a lo que ya se ha visto en ediciones anteriores de este seminario, las ventajas de la residencia patrilocal con matrimonio exógamo se vincula a la eficacia reproductiva de lo que Lévi-Strauss iba a denominar la circulación de mujeres. Las sociedades matrilocales, o como Meillassoux diría más tarde ginecoestáticas, dependen para su reproducción del azar del número de mujeres fértiles, o de la captura de esposas, mientras que las ginecomóviles pueden alcanzar el número óptimo de reproductoras a través de distintos arreglos.

El principio de filiación, la adscripción unilineal a través del padre o de la madre, pasa a ser el principio mayor explicativo en la Antropología británica del parentesco. Este principio permite realizar una partición lógica del grupo y constituir grupos corporativos inequívocos: cada persona pertenece a un grupo y sólo a uno y se inserta, dentro de él, en la sociedad. Los grupos de filiación se articulan en estructuras segmentarias o jerárquicas, y constituyen en muchas sociedades el armazón de la estructura política. La exogamia, que prohíbe el matrimonio dentro del propio grupo, garantiza la vinculación entre las partes. El principio de filiación da cuenta de otros fenómenos: la diferente relación interpersonal entre parientes, por ejemplo la relación avuncular, que sería de respeto en las sociedades matrilineales y jocosa en las patrilineales, o las terminologías de parentesco de tipo crow u omaha, variantes de la terminología unilineal iroquesa (dakota), que además de identificar «padre» y «hermano del padre», y «madre» y «hermana de la madre» (esto es, parientes que pertenecerían siempre al mismo linaje) presentan otros rasgos específicos, entre ellos la

[14] Divale proporciona la única explicación convincente que conocemos sobre la matrilocalidad, vinculándola a migraciones hostiles, y a la solidaridad que instaura entre hombres exógamos que deben enfrentarse a los propietarios de las tierras que han sido desplazados.

identificación entre la madre y la hija del hermano de la madre en el caso omaha y entre el padre y el hijo de la hermana del padre en el caso crow (Radcliffe-Brown, 1924,1935; Forde y Evans-Pritchard,1940).

La teoría de la filiación se desarrolló durante más de 50 años, sin más problemas que las sucesivas especializaciones internas: estructuralismo, estructural-funcionalismo, teorías del conflicto, procesualismo. Se ocupó así, entre otros temas, de la filiación patrilineal, la filiación matrilineal, la doble filiación, la filiación complementaria (complementary descent), que vincula a una persona con el linaje del progenitor que no le trasmite su pertenencia al grupo, la descendencia complementaria (complementary filiation) entendida como las relaciones extensas de parentesco matrilaterales en sociedades con grupos de filiación patrilineal o con parientes patrilaterales en las matrilineales, y de la tensión entre la adscripción al linaje propio y el del cónyuge y su relación con el divorcio y la estabilidad matrimonial.

Los problemas de la teoría de la filiación empezaron en los años cincuenta, cuando la confrontación entre alianza y filiación penetra en la Antropología británica. Pero se agravaron cuando la multiplicación, en los cincuenta y los sesenta, de etnografías hechas en el Pacífico puso de manifiesto que difícilmente su dominio de aplicación podía extenderse a las sociedades oceánicas. La distribución de las poblaciones que viven en pequeños archipiélagos no es compatible con grupos rígidos que no pueden fisionarse cuando aumenta la presión demográfica, por lo que deben hacer frente a las constricciones del espacio flexibilizando la adscripción a los grupos.

Por su parte, la teoría de la alianza matrimonial tuvo un desarrollo más uniforme y una decadencia más autónoma. La teoría de la alianza tiene también su origen en el XIX. Tylor,1889 establece una vinculación entre la organización dual y la dicotomía que separa a los primos hijos de las hermanas de la madre y de los hermanos del padre (paralelos) y los cruzados (hijos del hermano de la madre y de la hermana del padre). En una sociedad dividida en mitades, tanto si la adscripción al grupo se hace a través del padre como si se hace a través de la madre, los primos paralelos pertenecen al propio grupo y los primos cruzados al contrario. La prohibición del matrimonio entre primos paralelos y la obligación de casarse con primos cruzados fuerza a la interrelación entre mitades. Lévi-Strauss hará de la exogamia la explicación de la prohibición del incesto. El incesto sería una política –inviable– de aislamiento. La exogamia una política de alianza.

En un artículo de 1956 estableció Lévi-Strauss una contraposición notable entre la división sexual del trabajo y la prohibición del incesto. Al igual que la división del trabajo, formulada en términos positivos, encubre una prohibición de tareas que fuerza a la unión entre

hombres y mujeres, la prohibición del incesto tiene una contrapartida positiva al obligar a las familias a abrirse, a vincularse entre sí. Desde esta vinculación entre prohibición del incesto y organización de la exogamia. Lévi-Strauss se ocupa en Las Estructuras Elementales del Parentesco de un tipo específico de sociedades: aquellas que establecen a qué parientes afecta la prohibición del incesto y a la vez prescriben el matrimonio con otros tipos de parientes. Se trata de los sistemas de intercambio directo y los sistemas de intercambio asimétrico, caracterizados respectivamente por el matrimonio con la prima cruzada (clasificatoria) bilateral y la prima cruzada unilateral. Los sistemas de intercambio directo desarrollan la exogamia de mitades descubierta por Tylor. De entre los sistemas asimétricos, que suponen el matrimonio de un ego varón con una de las primas cruzadas, la hija del hermano de la madre o la hija de la hermana del padre, el matrimonio con la prima cruzada matrilateral es el más fecundo, puesto que abre un ciclo de intercambio circular, en el que siempre pueden insertarse otros grupos, de manera que cada uno cede y recibe mujeres con grupos partenaires establecidos.

En el extremo opuesto al de las estructuras elementales, los sistemas de parentesco complejos se limitarían a establecer la prohibición del incesto, dejando a otros mecanismos ajenos al parentesco la elección del cónyuge. En las conclusiones de 1949 Lévi-Strauss hace una sugerencia que iba a resultar muy fructífera. A “mitad de camino” entre los sistemas elementales, que aparecen en Australia y en el extremo oriental asiático, y los complejos occidentales, hay un tipo de sistemas de parentesco, con terminologías de tipo crow-omaha, que se caracterizan porque aunque enuncian prohibiciones y no prescripciones matrimoniales no lo hacen en términos de relaciones individuales de parentesco sino de grupos a los que una persona está vinculada, con lo que aparentemente dejan abierta la elección en un campo más restringido. Lévi-Strauss pensaba que estos sistemas, a los que años más tarde Héritier denominaría semi-complejos, podían servir de puente entre los sistemas elementales y los complejos.

Algo así iba a suceder. Héritier desarrolló el estudio de los sistemas llamados semi-complejos, al descubrir entre los samo del antiguo Alto Volta –actual República de Burkina Faso– la tendencia a casarse con los primeros parientes no prohibidos (bouclage matrimonial o restablecimiento de alianzas). Confirmó así la intuición de Lévi-Strauss (1949) que adelantó que en ciertas sociedades de bajo nivel poblacional y una gran extensión de las prohibiciones del incesto podrían encontrase pautas matrimoniales subyacentes. Héritier puso en marcha un programa de investigación sobre los sistemas semicomplejos, que parecen caracterizar a un gran número de sociedades tribales y campesinas, que prevaleció en la antropología del parentesco francés hasta los 90. Podríamos decir así la teoría de la alianza alcanzó sus límites por razones teóricas internas.

Poner el énfasis en estas dos grandes teorías, como se hace tantas veces, lleva a olvidar que junto al matrimonio, la filiación, y la transmisión unilineal de derechos (autoridad, sucesión, herencia) vinculada a los grupos de filiación, la Antropología clásica del parentesco prestó atención, desde Rivers y antes de él, a las relaciones bilaterales de parentesco. Y esta atención puede buscarse en los "heterodoxos", en Malinowski, por ejemplo, interesado en las tesis de Westermarck y en la universalidad y la diversidad de la familia desde su trabajo de 1913 sobre Australia, que llamó su atención sobre las distintas formas de paternidad. Pero puede buscarse también en los "ortodoxos", en Radcliffe-Brown y en Evans-Pritchard. Sin duda alguna, trabajos clásicos de Evans-Pritchard dentro de la teoría de la filiación son su edición con Fortes de African Political Systems y su propio análisis de un sistema político segmentario, The Nuer. Pero igual de clásico es Kinship and Marriage among the Nuer. Aún más, desde el estudio del parentesco, Kinship and Marriage among the Nuer es la lectura más obligada para quien no quiere hacerse, ni transmitir, una visión distorsionada del "modelo africano".

He optado por esta visión a vuela pluma y manifiestamente esquemática de la Antropología clásica del parentesco para mostrarla como blanco de las críticas radicales de los setenta y los ochenta que son el referente de la definición del dominio de la Antropología del parentesco con la que trabajamos en el GETP. También para dialogar con las últimas intervenciones que respecto a la evolución de los homínidos se hicieron en el seminario de 2013. Pero antes de entrar en las críticas radicales queremos indicar que el trabajo de Héritier fue más allá de estudiar una nueva estructura de alianza matrimonial, al vincular el bouclage con la concepción de la persona y de sus elementos componentes, de manera que el matrimonio se hace con una persona con la que se comparten antepasados cuyas trazas corporales heredadas han terminado por desvanecerse. Así, desde la perspectiva de las representaciones en el matrimonio en los sistemas semi-complejos se trataría no tanto de casarse con el primer pariente no prohibido como con el que acaba de dejar de ser pariente. Desarrollos de Héritier más recientes son deudores de las críticas de Needham al estudio clásico del parentesco (ver Porqueres, 2012, en González Echevarría, 2012).

Las críticas radicales a la antropología clásica del parentesco

La división de los objetos de estudio de la Antropología clásica del parentesco que precede está vinculada a nuestra posición sobre la adecuación de las críticas radicales que siguieron. Como veremos a continuación estas críticas, que insisten en el etnocentrismo de muchos enfoques, nos parece más pertinente para los caminos más vinculados a instituciones propias de nuestra sociedad, parentesco, familia, matrimonio, que para los que trataron de dar cuenta de fenómenos que no se daban entre nosotros, como los grupos de filiación o los

sistemas elementales de alianza matrimonial. No se trata de que estas teorías estuvieran libres de preconcepciones, sino de que obviamente eran más inmunes a las proyecciones etnocéntricas. Como he señalado, a partir de 1950, al tiempo que Dumont, Needham, Maybury-Lewis y Leach desarrollan la teoría de la alianza, asistimos al comienzo de la crisis de la teoría de la filiación. Leach critica su empeño en no considerar las relaciones de afinidad Y propone la hipótesis de que frente a las creencias en una substancia común, que simbolizarían las relaciones de descendencia, la alianza podría estar simbolizada por la influencia mística (Leach, 1961). Como en otras ocasiones (González Echevarría et al, 2010; González Echevarría, 2012) pondremos el énfasis en tres críticos: Needham, Sperber y Schneider.

Needham, 1971 y Sperber, 1985 se han ocupado particularmente bien de la consecuencia del uso en Antropología de los términos propios de la cultura de los antropólogos. Porque la Antropología del Parentesco se ha desarrollado desde hace siglo y medio acercándose a fenómenos e instituciones que se parecían a los nuestros con términos y conceptos que tienen su origen en las culturas de los antropólogos, como tales polisémicos y cambiantes. Se trata de términos como “parentesco”, “incesto”, “matrimonio”, “familia”, “padres”, “hijos”.

Me detendré en estos autores. Pero antes quiero explicitar mi postura. A pesar de las críticas de los 70, los 80 y los 90, la Antropología clásica generó mucha más teoría de la organización social de la que se reconoció en estas décadas y produjo magníficas etnografías preñadas de teoría que son las que siempre salvan a nuestra disciplina.

Pese al interés de las críticas radicales, creo que carecen de una teoría de los procesos de desarrollo científico que les permita evaluar las dos grandes teorías del periodo clásico que pueden ser consideradas programas de investigación, en el sentido de Lakatos: la teoría de la filiación y la teoría de la alianza matrimonial. Pese a mi interés por Needham y de Schneider, la teoría de la filiación siempre me pareció perfectamente aplicable en los casos etnográficos que me resultaban más próximos, el de gitanos españoles estudiados por T. San Román, el de los ndowé de Guinea Occidental estudiados por V. Fons y el de los nuer, para los que el análisis de Evans-Pritchard siempre me pareció coherente sobre todo si además de The Nuer se lee Kinship and Marriage among de Nuer y se lee a Murdock respecto a las comunidades

locales como resultado de un compromiso entre filiación, exogamia y constricciones de la residencia[15].

La crítica radical confundió el final de un proceso, la completud de un programa, con su falta de validez. Porque lo que sí me parece una idea central es que la Antropología clásica del Parentesco ya ha terminado su trabajo. Las teorías sobre la alianza matrimonial y los grupos de filiación ya están hechas: en términos de Latour en La vida en el laboratorio, son enunciados de tipo 5, de los que los científicos dan por buenos y se recogen en los libros de texto.

De hecho, la teoría de la filiación se completó antes que la teoría de la alianza, tras el estudio de los grupos de afiliación bilaterales restrictivos (que limitó el ámbito de aplicación de la teoría) y de los grupos de filiación endógamos (parentesco árabe, gitanos) que lo refinó. Mientras que la teoría de la alianza ha sido completada en los 90 bajo el impulso de Héritier, cuando el estudio de las estructuras complejas, sin solución de continuidad con las semicomplejas, extendió definitivamente el ámbito de aplicación de la teoría de la alianza a una buena parte de las sociedades campesinas. Aunque queden cosas por hacer, como el estudio de los sistemas dravidianos en Amazonía o las diversas formas y significados y usos sociales de la endogamia y la exogamia, renovados ahora en los estudios sobre migraciones internacionales.

Volvamos a las críticas radicales. Needham. en 1971, al revisar los conceptos entonces claves de la Antropología del Parentesco (el propio concepto de parentesco, o los de matrimonio, filiación, terminologías, incesto), concluyó que se trataba de categorías polisémicas, no teóricas, que se construyen transculturalmente agrupando fenómenos que presentan entre si un aire de familia, a la manera de lo que estableció Wittgenstein para los lenguajes naturales y, tras un análisis muy ilustrativo de las normas y representaciones de otras culturas que se engloban bajo "prohibición del incesto", concluye que no puede haber una "teoría general del incesto" porque el concepto sociológico de incesto es erróneo y no tiene nada de universal (Needham, 1977 [1971]: 127). Un recorrido semejante le lleva a concluir que no existe nada como el matrimonio, o como el parentesco, de manera que no puede haber una teoría del parentesco ni del matrimonio.

No es que Needham niegue la utilidad de estos términos. Dice que sería difícil pasar sin ellos, porque se utilizan para traducir nociones nativas que son muchas veces politéticas e

[15] Mi propia experiencia en una estancia realizada en Mozambique en 2003 en la Universidad Eduardo Mondlane de Maputo me permitió comprobar la omnipresencia de la división entre el sur patrilineal y el norte matrilineal que aparecía no sólo en la literatura etnográfica (en particular, la generada por el WLSA, Grupo *Women and Law in South Africa*, que trabaja en varios países del África austral), sino también en las conversaciones cotidianas, en la artesanía, en los trabajos de curso de los estudiantes, en la literatura.

indican aproximadamente de qué va uno a ocuparse y de qué no. Así el término "matrimonio":

> "(…) es por tanto una palabra "para todo uso", muy cómoda en cualquier tipo de descripción, pero más que engañosa en el uso comparativo y desprovista de toda utilidad para el análisis". (Needham, op.cit.:108)

Sperber, 1985, considera que, en su uso etnográfico, estos términos folk desarrollan una terminología interpretativa ad hoc cuando se introducen estipulando que van a traducir un término nativo. Y coincide con Needham en que el problema surge cuando se usan como términos teóricos, cuando trasladan a la Antropología cuestiones teóricas mal planteadas. Junto a la afirmación de Needham de que no puede haber ni una teoría general del incesto, (ni una teoría del parentesco), porque el concepto sociológico de incesto es erróneo y no tiene nada de universal, Sperber no es menos contundente:

> "No hay razones a priori para asumir que estos términos se correspondan con clases distintas y homogéneas de problemas, i.e con objetos potenciales de investigación científica". (Sperber, op.cit.: 29-30.).

Schneider (1984) también puso en cuestión la Antropología del Parentesco como estudio teórico y comparativo. De sus tesis, tres tienen especial relevancia para nosotros:

- La primera sostiene que los postulados básicos de la Antropología del Parentesco, entre ellos el peso de la sangre, son los de la sociedades europeas donde se originó.

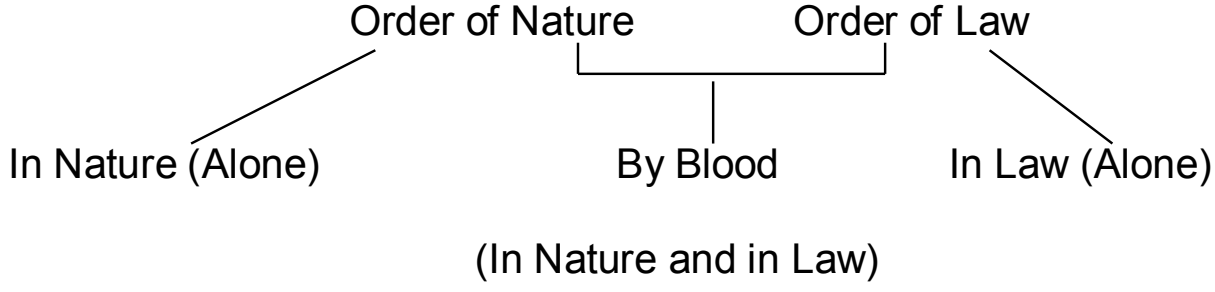
- La segunda, que los dominios clásicos de la Antropología: Economía, Parentesco, Política y Religión, no son más que proyecciones etnocéntricas.

- La tercera, que la primera tarea del antropólogo –previa a todas las demás– es el estudio de singularidades culturales.

Veámoslas una a una, aunque no en el mismo orden. En la segunda hay un eco de las tesis de Needham. Si las referencias de "parentesco", "política", "religión" son las de nuestro lenguaje folk, no puede haber una Antropología del parentesco del mismo modo que no puede haber una teoría del "parentesco". Otra cuestión es que propongamos definiciones teóricas, basadas en nuestra humanidad compartida, para distintos dominios analíticos de la Antropología. Es lo que haremos a continuación proponiendo como dominio analítico de la Antropología del parentesco la organización de la reproducción humana.

Desde esta perspectiva, en efecto, no todas las sociedades tienen que pensar que la sangre pesa más que el agua, o es más espesa que el agua, en otra variante del dicho, aunque también es cierto que dados los hechos fisiológicos vinculados a la fecundación, al embarazo y al parto no sería sorprendente que en representaciones vinculadas a la reproducción de distintos grupos aparezcan elementos recurrentes.

Por último, respecto a la necesidad de empezar por analizar singularidades culturales. Schneider parece tomar aquí como modelo su propio estudio de 1968 sobre el parentesco americano como sistema cultural[16], que le llevó a sostener que lo que caracteriza el parentesco en EEUU es la diferenciación entre las nociones folk de parentesco natural, legal y consanguíneo y la caracterización del "verdadero" parentesco por relaciones de solidaridad difusa y duradera. Ser consanguíneo significa a la vez compartir una substancia biogenética común y tener un cierto tipo de relación. El parentesco por sangre sería la forma más completa de relación al aunar la relación biológica y la legal. Cuando falta uno de aquellos dos rasgos tenemos parientes naturales o políticos:



(Schneider, 1968: 36 y ss.)

Se puede discutir la adecuación de este esquema a las representaciones comunes en Norteamérica en la década de los sesenta, pero sobre todo cuestionar que se limite a la "cultura" en el sentido restringido. El esquema es ininteligible si no tenemos como referencia relaciones y situaciones del orden de lo social, por ejemplo la diferenciación entre los hijos naturales o bastardos, cuando el matrimonio era exigencia para su legitimidad, los hijos adoptivos, para quienes consideraban que los "verdaderos" hijos eran los biológicos dentro del matrimonio, y los hijos nacidos dentro de un matrimonio legalmente reconocido, dentro de las muchas formas de "matrimonio" posibles en la norteamérica de los sesenta.

[16] Schneider utiliza el concepto restringido de cultura que corresponde a la división académica propuesta por Parsons que se discutió en la primera parte

Pero se puede discutir, sobre todo, que la diferencia entre las representaciones culturales, como las diferencias entre el "linaje" nuer (el *thok dwiel*) y el "linaje" yap (el *tabinau* yap) que desencadenan el trabajo de Schneider, 1984[17], permitan sostener que en Antropología es imposible la comparación. Seguramente el thok dwiel nuer y el tabinau yap, como instituciones polisémicas y poliédricas no pueden de ninguna manera corresponderse en cada uno de sus contenidos, incluso si comparten una adscripción normativa unilineal. Pero sobre todo, para discutir sobre comparación en Antropología es necesaria una concepción más sofisticada tanto de las teorías que se construyen en las etnografías como de la posibilidad de extender su dominio de aplicación más allá de comparar fenómenos que clasificamos como "parentesco" y aproximamos entre sí porque presentan un "aire de familia".

Sin embargo, pienso que el impacto de estas críticas radicales proporciona parte de la clave histórico- teórica de dos desarrollos que considero paralelos, el concepto de dominio teórico de la Antropología del parentesco con el que trabajamos en el GETP desde 1994-95 y la substitución en mucha de la literatura antropológica actual de los estudios sobre "parentesco" por los estudios sobre "parentalidad". Desde luego en nuestro caso se trató de un propósito explícito de responder a las críticas de Needham, explorando la fecundidad de proponer dominios analíticos bien definidos para las teorías antropológicas.

[17] Schneider estudió a los yap, un pueblo de la Micronesia entre 1947 y 1948 (Hunt, Schneider, Kiddler y Steven, 1949). Veinticinco años despues, Labby realiza un reestudio con resultados dispares que en 1984, a título de autocrítica, Schneider explicó como consecuencia de la inadecuación de la teoría de la filiación.

PROPUESTA DE DEFINICIÓN DEL DOMINIO ANALÍTICO DEL PARENTESCO DEL GETP (DESDE LA ANTROPOLOGÍA)[18].

El dominio analítico del Parentesco. Supuestos básicos

La propuesta de definición analítica del dominio de la Antropología del parentesco con la que trabajamos en el GETP, sigue a Weber como modelo para salvar las críticas de Needham, Sperber y Schneider:

Weber escribió en 1904 que:

> "[…] un fenómeno tiene la cualidad de "económico" sólo en la medida y por el tiempo en que nuestro interés se dirija de manera exclusiva a la significación que posee respecto de la lucha por la existencia material". (Weber, 1973 [1904]: 54).

Procediendo de manera análoga, proponemos como **dominio transcultural específico de la Antropología del parentesco la perspectiva** de la regulación sociocultural de la procreación, la adscripción y la crianza de los niños.

Es central insistir en que lo que define el dominio no es un conjunto de fenómenos, sino la perspectiva desde la que se estudian los fenómenos. Pensemos en la "familia" como institución de nuestra propia sociedad, con sus variaciones, y sus transformaciones

---

[18] Desde la Antropología, añadiría ahora, transcurridos ya dos años desde la preparación de la versión inicial de este texto y cuatro desde el inicio de esta colaboración transdisciplinar. La propuesta tiene su punto de partida en las conclusiones de un proyecto de investigación que desarrollé a comienzos de los noventa (y que cristalizó en la publicación en 1994 de *Teorías del Parentesco. Nuevas aproximaciones*), está en el origen del GETP, que tuvo como primer objetivo poner a prueba su adecuación a la etnografía, y se desarrolló hasta su formulación final entre 2006 y 2010, dentro del proyecto SEJ2006-10864 (González Echevarría *et al.* 2010). En la medida en que el GETP sigue trabajado en parentesco está abierta a modificaciones, y más aún porque lo hace ahora en colaboración con especialistas de otras disciplinas. Al escribir la primera versión, discusiones anteriores con M. Lagarde y L. Solís sobre el carácter recíproco de la parentalidad nos llevaron a añadir "y procesos de parentalización" en el punto 3 de la definición substantiva. Dos años más tarde, las sugerencias de colegas antropólogas y no antropólogas, entre ellas M. Lagarde, C. García y P. Chiappa, nos llevan a reflexionar sobre algunos ítems, entre ellos el alcance de los "cuidados" y su vinculación con la extensión de las relaciones establecidas durante procreación y la crianza a lo largo de la vida –lo haremos en una jornada interuniversitaria sobre este tema prevista para abril de 2016– y el concepto de "reposición", cuyo uso critica C. García por sus connotaciones de estatismo. Si debíamos introducir ahora ciertas modificaciones ha sido objeto de debate en el GETP. Concluyendo que es más congruente con la dinámica del seminario sobre parentalidad humana de la UNAM que las objeciones se incluyan en las interpretaciones y que eventuales cambios en la propuesta se hagan en el momento de la concertación.
Y todo esto, pensando en el dominio analítico de la Antropología del parentesco. Otra cuestión sería abordar la definición de un dominio analítico transdisciplinar de la parentalidad, problema al que trataré de hacer una aproximación cultural en el capítulo 2.

históricas, y en los trabajos reproductivos y productivos que se realizan en ella. La familia no sería desde esta perspectiva una institución "de" parentesco, sino que desde la perspectiva del parentesco analizamos algunos de los aspectos de la familia, no todos. Lo mismo sucedería con él *thok dwiel* nuer o con el *tabinau* yap. Las instituciones específicas de cualquier cultura son multifuncionales. Uno de los errores de la Antropología clásica fue sobreestimar el papel del parentesco en la cultura al considerar instituciones "de parentesco" a las que compartían algo con el nuestro, incluyendo así en el parentesco todos sus componentes. Otra cuestión es que fenómenos de orden económico, o político, o religioso deban reintroducirse para dar cuenta del parentesco en una sociedad particular en el momento de la elaboración teórico-etnográfica.

El supuesto central para pensar que se le puede atribuir a la Antropología del Parentesco un dominio analítico es que ninguna cultura dejó al azar, o a la creatividad, o a la improvisación de los individuos, su reproducción biológica. Aún más: ningún grupo humano dejó al azar la reposición de sus miembros, sea ésta por procreación, adscripción y crianza de niños o por incorporación de adultos de otros grupos. Y es la perspectiva de la organización sociocultural de la reproducción por procreación, adscripción y crianza la que proponemos como dominio específico de la Antropología del Parentesco.

Para definir de manera precisa este dominio la clave está en lo que se entienda por "crianza". Los niños comparten con las crías de otras especies animales el nacer indefensos, lo que exige que se los envuelva en cuidados perinatales y que después, de manera también continuada, se los alimente, se los preserve, se garantice la satisfacción de sus necesidades básicas. Y ello teniendo en cuenta que en la especie humana, el entramado social y la cultura son muy complejos y el objetivo de la crianza no es la viabilidad de individuos aislados, sino su inserción en el grupo social, su "instalación en la vida" en los términos de los protocolos indios para la adopción. Extender el ámbito de la crianza de todos los procesos de "cuidado" a todos los procesos de enculturación y socialización es imposible, sería extenderlo a todo el sistema sociocultural. Pero sí es necesario incluir la responsabilidad última sobre los procesos de enculturación y socialización hasta que los niños son "viables" socialmente.

En la definición del dominio, se cruzan otros dos supuestos de distinto rango. El primero, que es posible el establecimiento de un concepto transcultural de madurez social. Las etapas que conducen a la madurez social se construyen en el proceso etnográfico atendiendo a los cambios en el cuidado y las responsabilidades hasta que se deja de ser dependiente; de manera que el concepto de madurez social puede corresponderse o no con un concepto *folk*. El segundo supuesto es que los lazos que se establecen durante esta situación de dependencia son particularmente fuertes y tienden a mantenerse después de alcanzar la

madurez. Ambos supuestos deberían considerarse como hipótesis y ponerse a prueba en el trabajo etnográfico.

Esta cadena de supuestos, respecto al valor heurístico de la definición de Weber, respecto a la universal regulación de la procreación, la adscripción de los niños y de las niñas y su crianza, la extensión de los cuidados hasta la madurez social y la prolongación de las relaciones, nos lleva a proponer las siguientes definiciones substantiva y enumerativa del dominio, de sus límites y de sus intersecciones con otros ámbitos de la Antropología.

Definiciones sustantiva y enumerativa del dominio

Definición sustantiva:

El dominio de la Antropología del Parentesco está constituido por los fenómenos socioculturales en tanto, y sólo mientras, los vemos desde la perspectiva de la reproducción del grupo por procreación y crianza de los niños, entendida como la reposición de los seres humanos que lo integran a través de la conceptualización y regulación de la generación, la adscripción de los niños, su cuidado, la atribución de la responsabilidad última de su socialización y enculturación hasta su madurez social y las relaciones que a partir de estos procesos se pueden desarrollar a lo largo de la vida.

Definición enumerativa:

De este modo, el estudio del parentesco se ocuparía de:

1. Ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo.

    1a Ideas respecto a la formación de los seres humanos.

    1b Ideas, normas y los usos relativos a la sexualidad reproductiva y a las formas alternativas de procreación.

    1c Normas y usos relativos al embarazo, el parto y el período perinatal.

2. Adscripción de los niños

    2a Normas y usos relativos a la adscripción de los niños a grupos sociales.

    2b Cambios en la adscripción: formas de circulación de niños.

3. Cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social y procesos de parentalización

    3a Especificación social y cultural de madurez social.

3b Personas, grupos o instituciones que se ocupan del cuidado de los niños o son responsables de ellos[19].

3c Personas, grupos o instituciones que son responsables últimos de su socialización y enculturación.

3d Normas, usos y modelos de comportamiento relativos al cuidado de los niños y al ejercicio de la responsabilidad última sobre su socialización y enculturación.

4. Representaciones que vertebran los procesos de procreación, adscripción y crianza.

5. Relaciones, sentimientos culturalmente pautados y representaciones que se generan e instituyen a partir de los procesos de procreación, adscripción y crianza entre las personas implicadas en ellos, y que se desarrollan a lo largo de la vida.

Límites, intersecciones y relaciones con elementos externos al dominio

Límites:

Del mismo modo que la economía de Weber no trata de estudiar los fenómenos económico-sociales sino los aspectos económico–sociales de los fenómenos, la Antropología del Parentesco entendida como estudio de la organización sociocultural de la procreación, la adscripción y la crianza de los niños, deja fuera parte de lo que habitualmente estudiamos en Antropología bajo "parentesco" e introduce otros aspectos del continuo sociocultural, por ejemplo, la legislación de los Estados respecto al cuidado de los niños hasta que alcanzan la mayoría de edad.

De manera particular, entre los campos externos a la Antropología del Parentesco tal como la definimos se encuentran:

- La biología, en particular la biogenética y la etología.
- La representación y el ejercicio de la sexualidad desvinculada de los procesos reproductivos.
- Las funciones económicas, políticas o rituales de los grupos de filiación y de la alianza matrimonial.

---

19 No se da por supuesto que las personas, grupos o instituciones implicadas en los cuidados son parejas casadas o no, madres, padres, etc. para no proyectar lo que conocemos del parentesco en nuestra sociedad. Pese al papel evolutivo que haya podido tener la configuración de parejas heterosexuales estables y el papel que históricamente ha tenido el matrimonio en la tradición occidental, su importancia transcultural es una cuestión empírica, no analítica.

- Los aspectos de los sistemas de género y de los sistemas educativos no vinculados a los procesos de procreación y crianza.

- Los procesos psíquicos que se desarrollan en cada individuo en el contexto de la procreación y la crianza.

Intersecciones:

Aunque lo que define el dominio de la Antropología del Parentesco que se propone no es un conjunto de fenómenos, sino una perspectiva, son particularmente interesantes las conexiones o intersecciones que se producen con otros ámbitos de estudio antropológico cuando los mismos fenómenos, o una parte de ellos, son estudiados desde otras perspectivas teóricas. Entre ellos destacarían:

- Los sistemas de creencias.

- La representación y el ejercicio de la sexualidad.

- Los sistemas de género.

- Las instituciones especializadas en salud infantil y materno-infantil.

- Los sistemas educativos.

- El cuidado institucionalizado de adultos y ancianos.

Sobre la importancia de las relaciones de género:

A diferencia de otras posibles determinaciones generales, los sistemas de género presentan una especificidad que los vincula directamente al dominio del parentesco: su construcción, más allá de los ámbitos económicos y políticos, también tiene lugar en el ámbito del parentesco social que define el dominio. Por esta razón el estudio de los procesos de procreación, adscripción, crianza y cuidados recíprocos que pueden extenderse a lo largo de la vida proporciona datos valiosos sobre la construcción de las relaciones de género (preferencia por niño o niña, aborto diferencial, cuidados diferenciales a la madre en función de si ha tenido un niño o una niña, cuidados perinatales diferenciados, dedicaciones y orientación distinta en función del género de la criatura, etc.).

A su vez, el estudio del parentesco social que define el dominio presenta otra especificidad: en todas las culturas las prácticas femeninas han sido y continúan siendo predominantes en los procesos de procreación y crianza, de tal forma que su estudio ilustra las estrategias femeninas que los hacen posibles. Y es necesario prestar especial atención a los grados de

consonancia o disonancia de esas estrategias femeninas respecto al tipo de relaciones de género en que se enmarcan, porque el ámbito del parentesco, por el papel que en él tienen las mujeres, puede ser un escenario que contribuya a transformar el sistema de género.

Articulación con elementos externos al dominio:

No se debe perder de vista que aunque el punto de partida sean los elementos del dominio y sus relaciones, estos elementos entran en relación con otros elementos de la cultura (en determinaciones más o menos fuertes, co-variaciones, paralelismos, incompatibilidades, etc.), y que en la construcción de los modelos no sólo hemos de tener en cuenta los elementos del dominio y las relaciones que se establecen entre ellos, sino también las relaciones más importantes con elementos externos al dominio, que en muchas ocasiones pueden ser las fundamentales desde el punto de vista de la explicación.

A título de ejemplo, cuando se hable de adopción internacional en los capítulos 4 y 5, se verán elementos que inciden o determinan estos procesos, algunos del ámbito del parentesco, ciertamente, como los distintos motivos que llevan a determinadas personas a tratar de establecer por esta vía relaciones de paternidad o maternidad, otros del legislativo, y muchos otros de la economía y la política, entre ellos las presiones de las asociaciones de padres adoptantes, los intereses de grupos profesionales que se configuran o desarrollan alrededor de los procesos de adopción y los acuerdos interestatales en los que cupos de niños de un país determinado adoptables desde otro país pueden intercambiarse por otras prestaciones.

Hablando de reproducción humana resulta tentador ponerla en relación con el dominio más amplio de la reproducción social y, estos, con el más inclusivo de reproducción cultural. Pero renunciamos a cualquier perspectiva holista que no sea la exigida por cada modelo teórico-etnográfico, al construir el predicado de estructura que constituye la etnografía.

BIBLIOGRAFÍA

Amorós (ed.), C. (2000). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Síntesis.

Amorós, C. (1985). Hacia una crítica de la razón patriarcal. Barcelona: Anthropos.

___(1994a). *Feminismo: igualdad y diferencia*. Universidad Nacional Autónoma de México: Libros del PUEG.

___(1994b). *Historia de la teoría feminista*. Madrid, Dirección General de la Mujer: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

Beauvoir, S. (1949). Le deuxième sexe (2 vol.). París: Gallimard.

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. París: Editions du Seuil.

Butler, J. (1990). Gender trouble and the subversion of identity. Nueva York y London: Routledge.

Butler, J. (1993). Bodies that matter: on the discourse limits of "sex." Nueva York y Londres: Routlege.

de Ussel, J. I., y Meil, G. (2001). *La política familiar en España*. Barcelona: Ariel.

Díaz, P. (2015). "Historia social e Historia cultural de las mujeres. Apuntes para un debate". *Revista de Historiografía, 22*(1), 13–23.

Díaz de Rada, Á. (2010). Cultura, Antropología y Otras Tonterías. Madrid: Trotta.

Divale, W.T. (1975). The Causes Of Matrilocal Residence: A Cross-Ethnohistorical Survey. Ann Arbor: University Microfilms.

El País (2014) "Mandela repartió su fortuna entre la familia, el partido y las escuelas", Edición electrónica: http://www.elpais.com.uy/mundo/mandela-repartio-fortuna-familia-partido.html.

Evans-Pritchard, E.E. (1941) The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people. Oxford: Clarendon Press.

___(1951), Kinship and Marriage among the nuer, Oxford: Clarendon Press.

Firth, R. (1956), Two Studies of Kinship in East London, Londres: Athlone, L.S.E.

Fortes, M. y Evans-Pritchard, E.E. (1940), *African Political Systems*, Oxford: Oxford University Press.

Geertz, C. (2002). "An Inconstant Profession: The Anthropological Life in Interesting Times". *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, pp. 1-19.

González Echevarría, A. (1994). Teorías del Parentesco. Nuevas aproximaciones. Madrid: Eudema.

___(2010). "Parentesco y género: intersección y articulaciones". En V. Fons, A. Piella y M. Valdés (Eds.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad.* (pp. 335–357). Barcelona: PPU.

___ (2011). “La Antropología del Parentesco. Dominio analítico, modelos teóricos y comparación cultural”. En Grau J., D. Rodríguez y H. Valenzuela [eds.], 2011:, pp. 27-57.

___ (2012). “El parentesco después de Needham. La Antropología entre la singularidad cultural y la comparación”. *Ankulegi,* 16, pp. 89-108.

González Echevarría, A. *et al* (2010). “Sobre la definición de los dominios transculturales. La Antropología del Parentesco como teoría sociocultural de la procreación”. *Alteridades,* 20 (39), pp. 93-106.

Gough, K. (1959) “The Nayar and the Definition of Marriage”, Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland; 89; pp: 23-24.

Grau, J.; Rodríguez, D. y Valenzuela, H. [eds.] (2011). *ParentescoS. Modelos Culturales de Reproducción*. Barcelona: Ediciones PPU.Grau Rebollo, J. (2002). *La familia en la pantalla*. Oviedo: Septem ediciones.

___(2004). "A propósito de DM Schneider". Quaderns-E de l’Institut Català d'Antropologia, 03/a, 1–20.

___(2006). Procreación, género e identidad: debates actuales sobre el parentesco y la familia en clave transcultural. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Greer, G. (1970). *The Female Eunuch*. Londres: Paladin.

Hachuel, E. y Sanahuja, M. E. (2007). "La diferencia sexual y su expresión simbólica en algunos grupos arqueológicos del Paleolítico Superior". *Duoda: Revista D’estudis Feministes, 33*, 61–76.

Haraway, D. (1988). "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective". *Feminist Studies, 14*(3), 575–599.

Héritier, F. (1981). L’Exercice de la parenté. París: Seuil.

Hunt, E.H:, Schneider; D. M., Kidder; N.R. y Stevens, W. D. (1949). The Micronesians of Yap and Their Depopulation: Report of the Peabody Museum Expedition to Yap Island, Micronesia [Final CIMA Report No. 24 Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology, 1947-1949]. Cambridge: Peabody Museum, Harvard University.

Kroeber, A. L. y C. Kluckhohn (1952). *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology Papers, Harvard University, vol. 47, nº 1.

Labby, D. (1976). The demistification of the Yap. Dialectics of Culture in a Micronesian Island. Chicago: Chicago University Press.

Latour, B. y Woolgar, S. (1979). La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos. Madrid. Alianza.

Leach, E.R. (1971 [1961]), Replanteamiento de la Antropología Social, Barcelona: Seix Barral.

Lévi-Strauss, C. (1949). Les structures élémentaires de la parenté. París: PUF.

___(1956). "The Family". En Shapiro, H. [ed.] *Man, Culture and Society*. London: Oxford University Press, pp. 333-357.

Malinowski, B. (1963 [1913]), The Family Among the Australian Aborigines: A Sociological Study. Nueva York: Schocken.

___(1944). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hills: University of California Press. [Traducción al castellano: Malinowski, B. (1970). *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Barcelona: Edhasa].

Millett, K. (1969). *Sexual Politics*. Londres: Virago Press.

Moore, H. (1988). *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Morant, I., Segura, C. y Febo, G. di. (2013). "Arenal y la historiografía feminista española e hispanista en las dos últimas décadas". *Arenal: Revista de Historia de Mujeres*, *20*(1), 81–105.

Morgan, L.H. (1871). Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

Murdock, G.P. (1949). *Social Structure*. Nueva York: The Free Press.

___ (1957). "World Ethnographic Sample". *American Anthropologist*, 59, pp. 664-687.

___ (1967). "Ethnographic Atlas. A Summary". *Ethnology*, VI (2), pp. 108-236.

Müller, E. y de Benito, E. (2013). "Alemania "crea" un tercer sexo". *El País (Edición Digital)*. Dirección *online*: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/08/19/actualidad/1376938559_453077.html.

Murillo, J. L. (2008). "Eros y "nacionalcatolicismo". La doble moralidad en la España de posguerra". *Confluencia*, *24*(1), 89–100.

Nanda, S. (2000). Gender Diversity. Crosscultural Variations. Illinois: Waveland Press inc.

Needham, R. (1977) "Remarques sur l'analyse de la parenté". En Rodney Needham (dir.), *La parenté en question*. (pp. 103-131). Éditions du Seuil: París [original de 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, publicado en Tavistock].

Neuschäfer, H.-J. (1994). Adiós a la España eterna: la dialéctica de la censura: novela, teatro y cine bajo el franquismo. Barcelona: Anthropos.

Ortner, S. B. (1996). "So, Is Female to Male as Nature is to Culture?". En S. B. Ortner (Ed.), *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture* (pp. 173–180). Boston: Beacon Press.

Porqueres, E. (2012). "La persona mediadora: el parentesco a la luz de la cosmología". *Ankulegi,* 16, pp. 11-27.

Pouillon, J. (1998). Appartenance et identité. *Le Genre Humain, 2,* 189–198.

Radcliffre-Brown, A.R. (1924 [1972]), "El hermano de la madre en África del Sur". En A.R. Radcliffre-Brown, *Estructura y función en las sociedades primitivas*. (pp. 25-41). Barcelona: Ed. Península [Original de 1952, *Structure and Function of Primitive Society*, publicado en Glencoe: The Free Press] .

—(1935), "El estudio de los sistemas de parentesco". En A.R. Radcliffre-Brown, *Estructura y función en las sociedades primitivas*. (pp. 63-106). Barcelona: Ed. Península A.R.RADCLIFFE-BROWN, 1972: 63-106.

Reynoso, C. (2008). Corrientes teóricas en Antropología. Perspectivas desde el siglo XXI. Buenos Aires: SB.

Rivers, W. H. R. (1914). Kinship and Social Organization. Londres: Constable

—(1924), *Social Organization,* (ed. W.J.Perry), London: Kegan Paul.

Rubin, G. (1975). "The traffic in women: Notes on the "Political Economy" of Sex. En R. Reiter (Ed.), *Towards an Anthropology of Women* (pp. 157–210). Nueva York: Monthly Review Press

Sahlins, M. (1988). Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica. Barcelona: Gedisa. [Original de 1976, Culture and Practical Reason, publicado en University of Chicago Press].

Sanahuja, M. E. y Escoriza, T. (2005). La prehistoria de la autoridad y la relación: nuevas perspectivas de análisis para las sociedades del pasado. En M. Sánchez (Ed.), *Arqueología y género* (pp. 109–140). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.

Schneider, D.M. (1953). "Yap Kinship Terminology and kin Groups". *American Anthropologist*, 55; pp. 215-236.

___ (1968). American Kinship. A Cultural Account. New Jersey: Prentice Hall.

___ (1984) *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sperber, D.(1985) *On Anthropological Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.

Stolcke, V. (2000). "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad.. y la naturaleza para la sociedad?" *Política Y Cultura (14)*, 25–60.

Stolcke, V. (2003). "La mujer es puro cuento". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (19), 69–95.

Stolcke, V. (2004). La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Revista Estudos Feministas*, *12*(2), 77–105. doi:10.1590/S0104-026X2004000200005

Stolcke, V. (2010). "¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?" En V. Fons, A. Piella y M. Valdés (Eds.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad.* (pp. 319–334). Barcelona: PPU.

Stolcke, V. (2014). "La muer es puro cuento". En el *Seminario Permanente de Parentalidad Humana* (31 de marzo de 2014.). Universiat Autònoma de Barcelona /Universidad Nacional Autónoma de México, España / México.

E. B. Tylor, (1871). Primitive Culture. Researches in the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Customs. Londres: John Murray. [Traducción al castellano: E. B. Tylor (1977). Cultura primitiva. Madrid: Editorial Ayuso.]

Unger, R., y Crawford, M. (1992). Women and gender: A feminist psychology. Filadelfia: Temple University Press.

Weber, M. 1973 [1904] "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social". En *Ensayos sobre metodología sociológica*, 1973 (1967) Buenos Aires: Amorrortu.

Westermack, E. (1891) The History of Human Marriage. Londres: Macmillan and Co.

Yanagisako, S., y Delaney, C. (eds.) (1995). Naturalizing power: essays in feminist cultural analysis. Nueva York: Routledge.

CAPÍTULO 2.PARENTESCO Y PARENTALIDAD DESDE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA Y DESDE LA PERSPECTIVA TRANSDISCIPLINAR[20]

Aurora González Echevarría.
María Valdés Gázquez.

GRAFO.
Departament de Antropologia Social i Cultural
Universitat Autònoma de Barcelona

1ª PARTE. SOBRE EL CONCEPTO DE PARENTALIDAD EN LA ETNOGRAFÍA Y EN LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA

(María Valdés Gázquez).

*I*ntroducción: una investigación en su fase preliminar.

Comenzaré advirtiendo de que lo que presentaré a continuación no es un trabajo concluido, sino una investigación en curso: mi contribución al proyecto I+D que lleva a cabo actualmente el GETP. Lamentablemente no he podido ir más allá de los preliminares: mi exposición se centrará en describir algunos aspectos de mi investigación y en ofrecer algunos resultados tentativos que puedan resultar útiles para su discusión en este seminario sobre Cultura y Parentalidad.

Como se recoge en el capítulo 1º, en proyectos anteriores el GETP se centró en definir el dominio analítico del parentesco con una propuesta que permitía salvar los estudios de

20 Los textos que constituyen este segundo capítulo han sido preparados dentro del proyecto "Parentescos: Formas de Parentalidad y Articulaciones Disciplinarias". CSO2012-39041-C02-01. Dirección General de Investigación Científica y Técnica. Ministerio de Economía y Competitividad. Investigadora responsable: Anna Piella Vila.

parentesco de las críticas a la teoría clásica en los años 70. Características de la definición que hemos propuesto: no-etnocéntrica y, a la vez, adecuada para la comparación transcultural. El foco de atención no son ciertas instituciones de parentesco (matrimonio, familia, clan, linaje), sino los procesos de procreación y crianza y todo lo que hay involucrado en ellos, desde concepciones a prácticas e interrelaciones (las que se dan en el propio proceso y las que se generan a partir de él), en el bien entendido de que en cada sociedad esas concepciones, esas prácticas y esas interrelaciones pueden variar. En el proyecto actual del GETP, centrado en la parentalidad, recibí un encargo expreso: explorar los usos del concepto de parentalidad en la etnografía y en la teoría antropológica, trazar la genealogía del concepto.

Empezaré por señalar alguna de las dificultades con las que he tropezado para acometer la empresa. La primera de ellas, el carácter "híbrido" del concepto de parentalidad. En la habitual distinción entre conceptos folk y conceptos teóricos[21], la noción de "parentalidad" está en un terreno intermedio.

- **Francés:** "parentalité": crianza de los hijos. Se trata de un neologismo que fue creado en los años 60 por los profesionales (pedo-psiquiatras, juristas y sociólogos) para referirse -con total neutralidad, sin juicio de valor- a los nuevos modelos de familia que iban apareciendo (familias monoparentales, al principio, hasta todos los modelos actuales) y designa "el hecho de ser padres" con todo lo que este hecho conlleva (vínculo afectivo, jurídico, social...). Es un término que empieza a formar parte del lenguaje común en los años 90 y tiene un uso cada vez más expandido en los medios de comunicación, aunque más frecuentemente en revistas especializadas.

- **Castellano:** El término no aparece en el diccionario de la Real Academia Española. Es uno de esos casos en los que se ha vertido directamente de lenguas extranjeras, probablemente del francés. Hasta hace poco sólo aparecía en los textos especializados y podía considerarse un concepto de uso exclusivo en lenguaje experto. Ahora que su uso se ha generalizado en el discurso público, también puede considerarse un término del lenguaje común.

---

[21] A. González, *La construcción teórica en antropología*, Barcelona, Anthropos, 1987 (pp. 109-118); A. González, *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología*, Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1990 (pp. 164-172).

- **Inglés:** La voz "parentality"[22] –ni el *Oxford Dictionary* ni el *Cambridge Dictionary* lo recogen– ha seguido una evolución parecida a la de "parentalité" en francés y la de "parentalidad" en castellano -de término de lenguaje experto a término de uso común-, pero existe otro término, "*parenthood*", que forma parte del léxico de la lengua inglesa. Su significado remite tanto a paternidad como a maternidad y en las definiciones de diccionario encontramos los siguientes significados: *state of being a parent* (cualidad de ser padre/madre), *role of a parent* (papel de un padre/madre), siendo "*parent*" cualquiera de los dos progenitores, el padre o la madre. Así, en el caso de la noción de "*parenthood*" nos encontramos con un término que en sus orígenes era exclusivamente *folk* al que los especialistas le han dado un nuevo uso convirtiéndolo también en término teórico.

La segunda dificultad estriba en lo que podríamos llamar también el carácter "híbrido" de mi propia investigación. Esta no es únicamente una investigación sobre la genealogía de un concepto teórico.. El encargo que se me ha hecho no se limita a explorar los usos que se han dado a esta noción, en textos teóricos y etnográficos, a lo largo de la historia de la disciplina, sino que también me obliga a indagar en esos mismos textos sobre el fenómeno de la parentalidad tal y como lo contempla el GETP

Hay, así, dos estrategias de búsqueda diferenciadas: 1) a partir del término tal y como lo usen los propios investigadores: en este caso hay que explorar los estudios antropológicos que manejen el término y 2) a partir de aquellos aspectos del parentesco que el GETP considera pertenecen a la noción de parentalidad que manejamos: en este caso habría que explorar los estudios antropológicos que se ocupen de esos aspectos, los denominen parentalidad o no.

Mi perspectiva como historiadora de la antropología congenia mejor con la primera de las dos estrategias, la genealogía del concepto de parentalidad (neologismo): tratar de reconstruir el camino que ha llevado a la constitución del campo de estudio de la parentalidad en la Antropología del parentesco. Se trata de una indagación que se inscribe en la línea de la historia conceptual. Mi objetivo será identificar las principales problematizaciones llevadas a cabo en el seno de la disciplina conducentes a la construcción

---

[22] Pese a tratarse de un término de introducción reciente en las publicaciones en inglés, hay un precedente curioso: Jeremy Bentham lo usó profusamente en su *An Introduction of the principles of morals and legislation*, 1780. "Taking them then all together, the offences to which the condition of a parent is exposed will stands as follows: 1. Wrongful non-investment of parentality. 2. Wrongful interception of parentality, 3. Wrongful divestment of parentality. 4. Usurpation of parentality. 5. Wrongful investment of parentality. 6. Wrongful abdication of parentality. 7. Wrongful detraction of parentality. 8. Wrongful imposition of parentality. 9. Mismanagement of parental guardianship. 10. Desertion of parental guardianship. 11. Dissipation in prejudice of filial wardship. 12. Peculation in prejudice of wardship. 13. Disturbance of guardianship. 14. Breach of duty to guardinas. 15. Elopment from guardians. 16. Wardstealing. 17. Bribery in prejudice of wardship." (pp. 251-252)

del concepto de "parentalidad". Aquí, la metodología que emplearé no puede dejar de expresar su deuda con los trabajos de historia conceptual de Bachelard y Canguilhem: ir del concepto a la teoría, y no a la inversa, examinar las condiciones de aparición de los conceptos, esto es, las condiciones que hacen formulable el problema, para proceder, a partir de ahí, a su contextualización –teórica y extrateórica–.

A propósito de la metodología: la moderna historia conceptual.

Existen, de hecho, tres tradiciones distinguibles en la historia conceptual: la francesa (Bachelard-Canguilhem-Foucault), la británica (Pocock-Skinner) y la alemana (Koselleck-Brenner-Conze). Aunque su origen no es reciente, todas ellas han seguido vivas en el trabajo de los investigadores actuales sobre la historia de los conceptos, advirtiéndose en los últimos tiempos una tendencia a la internacionalización de un modus operandi que implica a multitud de investigadores de diferentes países europeos y norteamericanos y que hace confluir los intereses en la pragmática social de la escuela inglesa y los intereses semánticos de la escuela alemana.

He aquí, muy brevemente expuestos, los elementos de contraste entre unos y otros enfoques:

- La tradición francesa, representada por autores como Bachelard, Canguilhem, Foucault y, más recientemente, Rosanvallon, contiene una preocupación y una reflexión epistemológicas. Parte del rechazo de cualquier visión evolucionista de un progreso continuo de la ciencia y promueve una investigación de las configuraciones conceptuales e institucionales que han hecho posible tal o cual delimitación conceptual. Se produce, así, un desplazamiento del interés de la historia intelectual tradicional por los orígenes al interés a propósito de las condiciones de enunciación del saber científico. En sus investigaciones estos autores trascienden las fronteras entre disciplinas para encontrar coherencias epistémicas en un mismo período.

- La tradición anglosajona, conocida como "escuela de Cambridge" y encarnada por autores como John Pocock, Quentin Skinner o John Dunn, pone el acento en los elementos contextuales, en la singularidad de las situaciones históricas que hacen emerger los conceptos, incorporando el linguistic turn a partir de las aportaciones del segundo Wittgenstein -el lenguaje en una perspectiva pragmática-. Parten de un reconocimiento de los últimos desarrollos de la filosofía del lenguaje y de la reactualización de la tradición hermenéutica. Sitúan los textos en sus contextos, eludiendo las trampas de los enfoques internalistas, pero tomando al mismo tiempo en serio lo que los textos dicen. En sus investigaciones se proponen encontrar las intenciones iniciales de los autores situados en

un contexto histórico preciso, dando especial importancia al aspecto performativo del lenguaje: quién habla, a quién, cuándo, en qué circunstancias.

- La escuela alemana, o de la Begriffsgeschichte, impulsada por Reinhart Koselleck, pone el énfasis en los aspectos semánticos de la historia conceptual. Trata los conceptos como entidades plenamente históricas, sin ningún núcleo definicional fijo, sin ningún conjunto de atributos eternos que los identifiquen. Si bien los conceptos experimentan cambios significativos fundamentales a lo largo de su historia, a través de ellos se va tejiendo una cierta malla semántica por la cual las distintas definiciones de las distintas épocas se entrelazan entre sí. De ahí su carácter inevitablemente plurívoco. Cada uno de los usos concretos de un concepto reactiva esa malla de significados que se hallan sedimentados en él. De forma muy expresiva: los conceptos no tienen una identidad, sino una historia que hay que reconstruir.

Por formación yo estoy mucho más familiarizada con la tradición de la historia conceptual francesa, cuyos rudimentos he tratado de poner en juego en alguna modesta investigación sobre conceptos que he realizado hasta la fecha. Tal vez sea este el momento de familiarizarme también con las otras dos tradiciones y explorar en qué medida los distintos enfoques pueden resultarme provechosos en la investigación actual. Ésta, la de terminar de perfilar una opción metodológica que tome los elementos aprovechables de las diversas tradiciones de la historia conceptual para esta investigación concreta, será una de las tareas que me ocupen próximamente.

El concepto de parentalidad en la etnografía y en la teoría antropológica: 3 textos, 3 contextos, 3 usos.

Pero volvamos al título de esta charla y a mi misión principal en el proyecto del GETP: la genealogía del concepto de parentalidad en la etnografía y en la teoría antropológica. Lamentablemente todavía no estoy en condiciones de ofrecer más que un esbozo de esa genealogía. A continuación anticiparé cuatro trazos de ese boceto y los ilustraré con 3 textos que representan 3 usos del concepto en nuestra disciplina.

Formas diversas de cuidados parentales se han descrito en la Antropología Social clásica casi desde los orígenes de la disciplina: es cierto que en las descripciones etnográficas las costumbres relativas a "parenthood" (entendida en su acepción común: ser padres, ser madres) aparecen de antiguo. No es de extrañar que, dado que uno de los tópicos sobre los que más les interesaba indagar a los etnógrafos occidentales era la institución familiar, se incluyesen en sus descripciones las nociones y usos locales del parenthood.

El primer abordaje teórico del tema probablemente haya que situarlo en el periodo de entreguerras. la época en la que Malinowski publicó sus más famosas monografías trobriandesas. Fue precisamente el descubrimiento de la "ignorancia de la paternidad fisiológica" de los aborígenes australianos (ya en 1913, en The Family among the Australian Aborigines) y su indagación en profundidad sobre el caso concreto de los trobriand lo que le dio pie para criticar el etnocentrismo de los estudios antropológicos del parentesco que identificaban a éste con los vínculos de sangre. La maravillosa descripción etnográfica que tejió en La vida sexual de los salvajes de la Melanesia, que incluye prácticamente todos los aspectos de la definición del dominio del parentesco que ha establecido el GETP, representa una contribución memorable.

En esas mismas fechas y en otro contexto, el estadounidense, un grupo de autores seguía los pasos trazados por Boas para estudiar la vinculación entre las configuraciones socioculturales y las características psíquicas individuales. Inevitablemente estos autores pusieron el foco en el proceso de enculturación que se produce durante la crianza, por lo que ofrecieron descripciones detalladas de cómo se producía ese proceso y qué papel jugaban en él los padres. Las tempranas monografías de Margaret Mead sobre la adolescencia en Samoa o en Nueva Guinea (años 30), o los estudios del carácter nacional emprendidos, entre otros, por la propia Mead y dirigidos por Ruth Benedict en su Grupo de Investigación sobre Culturas contemporáneas en la Columbia University (años 40-50) y el seminario interdisciplinar dirigido por Abram Kardiner y Ralph Linton en el que confluyeron psicoanalistas y antropólogos son buena muestra de este interés.

En los años 70 del pasado siglo cabe situar los primeros intentos de detenerse en el concepto y formularlo como concepto teórico, en los trabajos de la antropología del parentesco post-crítica disolvente de Schneider. Existía entonces cierta preocupación de algunos especialistas en el ámbito del parentesco por eliminar la carga etnocéntrica de los conceptos de la disciplina, por la definición de conceptos útiles para la comparación transcultural. En ese marco se sitúan esos primeros intentos de formular una definición antropológica del concepto de "parenthood". W. H. Goodenough fue de los antropólogos más involucrados en estas definiciones de conceptos para su uso transcultural. Uno de ellos fue precisamente el de "parenthood".

En los años 80, en el contexto de los estudios sobre adopciones y acogimientos ("fostering") y con la acumulación de abundante etnografía a propósito de las nociones y usos característicos de diferentes culturas, aparece alguna contribución que comienza a desglosar los roles parentales, disociando esos roles de las figuras concretas del padre y de la madre.

Esther Goody es seguramente la antropóloga que hizo la aportación más relevante a esta línea.

Finalmente, en los años 90 los antropólogos se subieron al carro de la nueva noción de "parentalidad" acuñada por profesionales del Derecho, la Psiquiatría o la Sociología para referirse a los nuevos modelos de familia que han ido apareciendo en las últimas décadas. Es el caso de Anne Cadoret, una antropóloga francesa especializada en el estudio de esas nuevas formas de familia, sobre todo las familias homoparentales.

a) W. H. Goodenough: "parenthood" como concepto transcultural.

Ya he mencionado que, tras la crítica disolvente de Schneider, una de las reacciones fue la de depurar los conceptos manejados en la teoría clásica del parentesco para aliviar, en la medida de lo posible, su fuerte carga etnocéntrica. De lo que se trataba era de construir conceptos teóricos que dejasen de ser asociados a las connotaciones de los de uso común y, sobre todo, de que, desprendidos de esas connotaciones, fuesen susceptibles de ser utilizados en la investigación transcultural.

El texto: "Parenthood", tercer epígrafe del capítulo 1 "Marriage and Family" del libro de W. H. Goodenough Description and Comparison in Cultural Anthropology, publicado por Aldine Publishing Company en 1969.

Quién habla: Un autor que jugó un papel muy especial en ese empeño fue W. H. Goodenough. Goodenough tuvo una trayectoria muy particular: había participado en el proyecto de los HRAF dirigido por Murdock en Yale y había experimentado sobre el terreno la incomodidad de aproximarse al estudio de otra cultura armado con nociones basadas en distinciones conceptuales que son extrañas a las que hacen los propios indígenas[23].

Cuándo y en qué circunstancias: Se trata de una versión ampliada de la serie de conferencias que ofreció Goodenough en el contexto de las Lewis Henry Morgan Lectures, del 2 al 11 de abril de 1968. Los conferenciantes recibían una única instrucción: las conferencias tenían que rendir un homenaje a la figura de Lewis H. Morgan, al hombre y su obra. De ahí que el tópico esencial de esas conferencias fuese el parentesco, que fue el ámbito esencial de la contribución de Morgan al conocimiento antropológico.

---

[23] Su desacuerdo con Fischer es uno de los casos clásicos de controversia etnográfica. Tras viajar a las islas Truk en Micronesia para realizar trabajo de campo bajo la dirección de George Peter Murdock, en la segunda posguerra mundial, Goodenough advirtió que su recogida de datos sobre las reglas de residencia difería de lo que había registrado John Fischer tres años antes entre los mismos informantes. Un estudio más riguroso del asunto evidenció que era imposible recolectar información cultural_consistente: las preguntas sobre las reglas de residencia no se avenían a ser contestadas de una manera uniforme porque no tenían nada que ver con la manera en que los actores culturales categorizaban esa problemática.

Para quién habla: Goodenough se dirige, así, a un público académico, de profesores y estudiantes universitarios, no necesariamente antropólogos.

Aproximación al tema del *parenthood*:

Siguiendo muy de cerca la argumentación de Malinowski[24], Goodenough sitúa el parenthood en el centro de cualquier intento de definición intercultural del parentesco: "La consideración de la familia inevitablemente conduce a la consideración del parenthood y la consideración del parenthood es obviamente la clave para cualquier definición de parentesco útil transculturalmente, como Malinowski (1930:146) vio claramente." (p. 23)

La centralidad del *parenthood* en cualquier sistema de parentesco obedece, según Goodenough, al patrón universal de dependencia de los niños hacia sus padres y al reconocimiento cultural que obtiene en todas las sociedades humanas la cadena de procreación y crianza (*childbearing and child-begetting*):

> “Ha habido alguna discusión sobre la naturaleza del parentesco, revisada por Schneider (1964). Claramente lo que define el parentesco como tal no es el contenido de las relaciones de sangre, sino el hecho de que las relaciones, sea cual sea su contenido, están basadas en una **cadena socialmente reconocida de procreación y crianza**. La cadena en sí misma es un fenómeno natural, pero todas las sociedades hacen algo con ella culturalmente. Lo que hagan con ella está necesariamente relacionado con el **patrón de dependencia de los niños humanos con respecto a sus adultos criadores** y todo lo que se sigue de ello”. (p. 23, en n. p. p.) (traducción mía - todas las traducciones lo son) (negrita mía)

Aún hay, a juicio de Goodenough, otra tendencia universal involucrada en el fenómeno del parenthood: la tendencia a la dominación masculina sobre las mujeres y los niños.

“Esta tendencia da a los hombres un interés de propiedad en la sexualidad de las mujeres y en el trabajo y los servicios que las mujeres y los niños pueden proporcionar. Los hombres tienden a considerar estas cosas como una forma de propiedad”. (p. 22)

Definición de parenthood:

---

[24] Cita un texto que aún no he podido conseguir, "Parenthood, the Basis of Social Structure", capítulo con el que contribuyó Malinowski a una publicación colectiva de 1930: V. F. Calverton & S. D. Schmalhausen (eds.), *The new generation. The intimate problems of parents and children*, New York, The Macaulay Company, 1930. De todas formas, el argumento que emplea en este texto Goodenough coincide básicamente con el desplegado por Malinowski en una publicación aún más temprana, *The family among australian aborigines*, de 1913.

La definición de parenthood que ofrece Goodenough se centra en los aspectos jurídicos, en los derechos y obligaciones vinculados a la paternidad/maternidad: la trata como un tipo de relación jural (*jural*[25] *relationship*[26]), la que se reconoce socialmente entre los progenitores (padre/madre) y sus hijos. En la medida en que se trata de una forma de propiedad, esos derechos pueden ser heredados, vendidos, donados o rentados. La amplia extensión de la práctica de la adopción y el acogimiento (*fosterage*) le parece a Goodenough un claro indicativo de cómo son de comunes las transacciones[27] de los derechos de parenthood.

Con esto en mente, Goodenough desdobla el parenthood en sus dos componentes esenciales, la maternidad y la paternidad, centrándose en los derechos y obligaciones culturalmente asignados y socialmente reconocidos: lo que define es, así, la *jural motherhood* y la *jural fatherhood*.

La maternidad jural se basa en última instancia en la maternidad fisiológica, en el vínculo especial que existe entre madre-hijo: los niños nacen de mujeres y son dependientes de ellas durante el primer año de vida. A esa circunstancia biológica hay que añadirle la maternidad psíquica, que es el producto de esta vinculación especial.

> "La maternidad jural consiste en los **derechos y deberes que una mujer puede reclamar en relación a su hijo por el hecho de haberlo tenido**, siempre que sea idónea para engendrarlo y que no concurran circunstancias descalificadoras en su nacimiento. El estar casada puede afectar o no a su idoneidad; y si está casada, la aceptación del hijo por parte del marido puede entrar o no en consideración. Los derechos y deberes varían transculturalmente, pero no existe ninguna sociedad en funcionamiento en la que mujeres consideradas cualificadas en otros aspectos no tengan derechos de algún tipo sobre sus hijos. Estos derechos pueden ser **delegados** a otras

---

[25] Tras consultar con algunos colegas y con un traductor, he optado por mantener este adjetivo de difícil traducción en la lengua original, como he advertido que hacen algunas otras publicaciones vertidas del inglés al español (véase la introducción de Radcliffe-Brown a *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*, Barcelona, Anagrama, 1982).

[26] ¿Qué entiende Goodenough por relación *jural* (*jural relationship*)?

"Aquella relación en la que una parte -sea esta un individuo, un grupo, o la comunidad- puede ejercer una demanda sobre otra parte, y existe acuerdo público de que la otra parte está obligada a atender esa demanda. Este acuerdo entre demanda-derecho y deber deriva de la tradición oral (así como del derecho consuetudinario), de acuerdos contractuales escritos o no escritos, de decretos escritos u orales por una autoridad reconocida o a partir de un veredicto judicial precedente (escrito o no escrito)". (n. p. p., p. 22)

[27] A juicio de Goodenough, los problemas de definición de matrimonio, familia y parentesco característicos de nuestra disciplina obedecen en buena medida a que los especialistas no han tenido suficientemente en cuenta la naturaleza transaccional de las relaciones sociales -especialmente en sus aspectos jurídicos-, en los que están involucrados derechos y obligaciones.

> mujeres en caso de acogimiento, pueden ser plenamente **transferidos** a otro en caso de adopción o **entregados** en caso de divorcio. Es evidente, no obstante, que allí donde la adopción es permitida, los derechos de la madre adoptante se basan en los derechos que se reconocen a las madres que los han tenido". (p. 25) (negrita mía)

Existe una clara asimetría entre la maternidad y la paternidad jural: mientras la maternidad implica de alguna manera el vínculo especial que se da entre la madre y el hijo que ha alumbrado, la paternidad se asienta sobre vínculos mucho más inciertos y cambiantes. Dicho de otro modo: la paternidad fisiológica no implica paternidad jural, por lo que en este caso el reconocimiento de derechos y obligaciones es crucial para considerar que existe un vínculo.

> "La paternidad jural consiste en los derechos y deberes en relación a un niño que puede reclamar una persona en virtud de estar casado con la mujer que lo ha tenido, siempre que ella sea idónea y no existan circunstancias descalificadoras que concurran en el nacimiento del niño. (...) Los derechos y deberes de la paternidad, así definidos, pueden ser muy pocos; y pueden incluso llegar a desvanecerse, como entre los nayar. No obstante, la única constante transcultural que proporciona un punto de partida para el estudio sistemático comparativo la proporciona el matrimonio y la relación jural de un hombre para con los hijos que concibe una mujer mientras está casada con él". (pp. 28-29)

Casos etnográficos que trae a colación:

Son multitud los casos etnográficos que refiere, aunque sólo se detiene especialmente en algunos, los que considera especialmente ilustrativos para su argumentación, dando una descripción detallada:

- **Casos etnográficos reveladores sobre el fenómeno de la paternidad**: los casos de "ignorancia de la paternidad fisiológica" por parte de los aborígenes australianos, los trobriand o los yap. El caso de los rukuba de Nigeria (Muller, 1969), poliándricos, es ilustrativo sobre cómo la imperiosa necesidad de establecer claramente el vínculo biológico entre padre-hijo lleva a muchas sociedades a establecer mecanismos que aseguren la paternidad biológica.

- **Casos etnográficos reveladores sobre el fenómeno de la maternidad**: las mujeres clasificadas como nikiranroro en las Islas Gilbert, que pueden mantener relaciones

sexuales con los hombres, pero no tener hijos con ellos, siendo el aborto el medio de control de la natalidad; la idoneidad basada en mínimos de las Truk -cualquier mujer que tenga la edad para concebir puede hacerlo y ser considerada madre de su progenie, con todos los derechos y obligaciones asociados.

- **Casos ejemplares**: Goodenough refiere en más detalle algunos casos especialmente ilustrativos para su concepción del parenthood.

  - El caso etnográfico de los tiwi de las islas Melville en Australia. La relación suegra-yerno entre los tiwi. Cuando una niña alcanza la menarquia entra en relación con un joven que tiene la responsabilidad de suministarle caza; a cambio él tendrá derechos sexuales y económicos sobre cualquier hija que tenga esa mujer en el futuro. Ella será su suegra y las hijas que ella tenga serán sus esposas. Mientras tanto ese hombre hereda los derechos sexuales sobre las mujeres sobre las que ya tienen derecho su abuelo y sus hermanos mayores, así que tiene mujeres suficientes de las que disponer. Un hombre puede continuar adquiriendo suegras durante toda su vida; lo más probable es que no viva lo suficiente para conocer a todas sus esposas, por lo que sus hijos y sus hermanos jóvenes heredarán sus derechos. (pp. 25-26)

  - El caso etnográfico de los mota de las islas Banks en Melanesia, descritos por Rivers (1940) y analizados por Scheffler (1970). Cuando una mujer mota pare un hijo, su marido puede reclamar una serie importante de derechos, incluyendo derechos de propiedad, sobre el recién nacido. Estos derechos constituyen la paternidad (fatherhood) en la cultura mota. La mujer que ha dado luz al niño también puede reclamar importantes derechos sobre él en virtud de que es ella quien lo ha parido. Pero ni la mujer ni el marido pueden ostentar esos derechos hasta no haber pagado a la comadrona que la asistió en el parto. Si no son capaces, los derechos parentales pueden ser reclamados por otros; otro hombre puede pagar a la comadrona y obtener para sí mismo y su mujer los derechos de paternidad y maternidad sobre ese hijo. Rivers relata casos en los que ha habido un acuerdo previo entre las partes y la pareja genitora ha cedido voluntariamente sus derechos de propiedad sobre los hijos a la pareja adoptante. Pero también relata otros casos en los que hombres ricos se han aprovechado de la pobreza de la pareja genitora para usurparle esos derechos sin un acuerdo previo.

b) Esther Goody: "parenthood" y roles parentales.

El texto: Esther Goody, "A framework in the analysis of parent roles" en misma autora, Parenthood and Social Reproduction. Fostering and Occupational Roles in West Africa, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Quién habla: Esther Goody, antropóloga británica, profesora emérita de la Universidad de Cambridge. En 1956 realizó su primer trabajo etnográfico en Gonja, norte de Ghana, África occidental, estudió especialmente las instituciones parentales y su papel en la socialización. Quedó sorprendida por la prevalencia en dicha sociedad del acogimiento: casi la mitad de los niños eran transferidos a otros hogares en su adolescencia y finalizaban allí su periodo de crianza hasta alcanzar la madurez. Ese fue el inicio de una línea de investigación que se prolongó durante más de dos décadas.

Cuándo y en qué circunstancias: Publicado en 1982, este libro representa la difusión de las investigaciones llevadas a cabo por E. Goody sobre este tópico en diversos enclaves de África y de Gran Bretaña (se ocupa también del fenómeno del *fosterage* a través de las familias africanas que enviaban a sus hijos a alguna familia residente en Gran Bretaña para culminar allí su educación y la entrada en el mundo adulto). Se ha convertido en un clásico de los estudios sobre adopciones.

Para quién habla: Africanistas en general. Antropólogos: africanistas y especialistas en parentesco. Estudiosos del fenómeno de las adopciones (la circulación de los niños, siguiendo a Jordi Grau) en general.

Aproximación al tema del *parenthood*:

Descontenta con los estudios antropológicos previos sobre el tema, que tienden a centrarse en las instituciones formales -precio de la novia, ritos de iniciación- o con el carácter de las relaciones emocionales tempranas y el aprendizaje del control de los impulsos, Goody plantea un enfoque totalmente nuevo de la cuestión.

En su aproximación al tema, tratará de dar respuesta a las siguientes preguntas: 1) ¿cuáles son las tareas críticas que deben llevarse a cabo para producir nuevos miembros de una sociedad y criarlos de forma que puedan asumir efectivamente roles de adulto en ella? y 2) ¿qué es, en términos muy amplios, lo que hacen los padres?

He aquí una noción implícita de parenthood: consiste en las tareas que deben llevarse a cabo para producir nuevos miembros de una sociedad y criarlos de forma que puedan asumir roles de adulto en ella. Parenthood es lo que hacen los padres. La fórmula taxativa que emplea es: "Parenthood is about social reposition" (el parentesco tiene que ver con la reposición social). Su propuesta es, así, centrarse en el amplio abanico de problemas a que

se debe hacer frente para reproducir una nueva generación. Así, traslada la cuestión de la definición de parenthood a la delimitación y caracterización de los roles parentales.

Los roles parentales:

Goodenough se había ocupado de estos roles parentales limitándose a analizar las transacciones de derechos y obligaciones implicados; Goody propone centrarse en las tareas que deben llevarse a cabo para garantizar la reposición social, tareas que también pueden ser objeto de esas transacciones:

> "Significativamente, lo que he llamado las tareas del parenthood parecen recibir reconocimiento social, así como una respuesta pautada, institucionalizada, en todas las sociedades. Hasta el momento los claros candidatos a problemas universales de reemplazo social parecen ser: 1) concebir y/o engendrar, 2) dotar de estatus cívico y de parentesco, 3) crianza/alimentación, 4) educación/formación y 5) promover la llegada a la edad adulta. Cada uno de estos aspectos del parenthood puede, individualmente, ser separado del resto y hecho objeto de una o más transacciones de las que habla Goodenough -puede delegarse, compartirse, cederse, tantearse y transferirse". (p. 8)

Esos roles parentales: los pueden desempeñar los padres o no, o no sólo ellos; tienen un reconocimiento social; tienen una respuesta institucionalizada y pautada en todas las sociedades. Goody segrega y agrega los roles parentales atendiendo a algunos rasgos característicos:

- Concebir y engendrar: asociados a hechos fisiológicos a los que se otorga una significación cultural, pero que tienen siempre una connotación física. Las transacciones relativas a concebir y engendrar se dan siempre en el mundo de las ideas, son más culturales que sociales. No se puede transferir el parentesco fisiológico, pero sí se pueden manipular socialmente sus consecuencias a través del reconocimiento social.

- El resto de los roles parentales (identidad por nacimiento, crianza, educación y apoyo para llegar a adulto) pueden dividirse en dos grupos: a) aquellos cuyos derechos y deberes recíprocos se generan en el propio nacimiento: la dotación de estatus depende exclusivamente de la posición de los padres en el sistema social; b) aquellos cuyos derechos y deberes recíprocos están condicionados al cumplimiento del rol (crianza, educación y apoyo).

Definición de parenthood:

> “Parenthood consiste en las actividades de engendrar, parir, criar, educar, apoyar y dotar de estatus civil. ¿Cómo definimos entonces a los padres? Porque el quién lleve a cabo concretamente esas tareas varía de una sociedad a otra y a menudo gente diversa es responsable de aspectos diferentes de la crianza de un mismo niño”. (p. 16)

Podemos concluir que existen diversos "tipos" de parenthood -fisiológica, jural, educacional- que tienen diferente peso en diferentes sociedades. Esta ponderación no es arbitraria: responde a un equilibrio entre rasgos culturales e institucionales en un sistema social dado.

Más que seleccionar uno de los roles parentales como la base del parenthood "real", Goody defiende una aproximación dual al problema de una definición del parenthood universalmente aplicable: por un lado, hay que partir de la definición emic de parenthood en cada sociedad, definición que proporciona información esencial sobre la estructura y el valor de cada sistema de parentesco; por otro lado, tenemos que ser capaces de comparar la forma en que los roles parentales son gestionados en cada sociedad, cosa que puede hacerse "mapeando" la distribución de los roles parentales. El método de representación que propone permite mostrar cómo se sitúan las cinco tareas de los roles parentales en cada sistema particular.

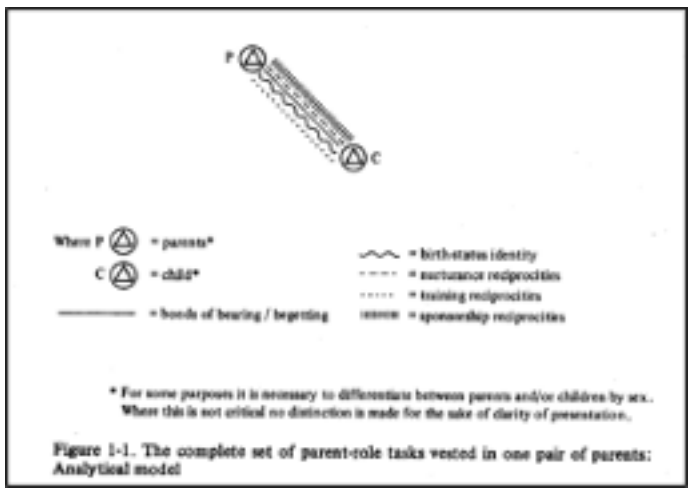


Figure 1-1. The complete set of parent-role tasks vested in one pair of parents: Analytical model

Figura 1-1 (pág. 20) representa el caso más común, el de una pareja de padres asumiendo la serie completa de roles parentales. Modelo analítico.

Casos etnográficos que trae a colación:

Una vez ha propuesto el sistema de mapeado, Goody ilustra con diversos casos etnográficos varias situaciones de delegación de roles parentales, transacciones equilibradas, acogimiento o patrocinio ritual.

Figura 1-2 (pág. 22) Situación de acogimiento de un aprendiz entre los hausa de Ibadan - Relación triangular P-C (niño)-PP (Pro-parent masculino):

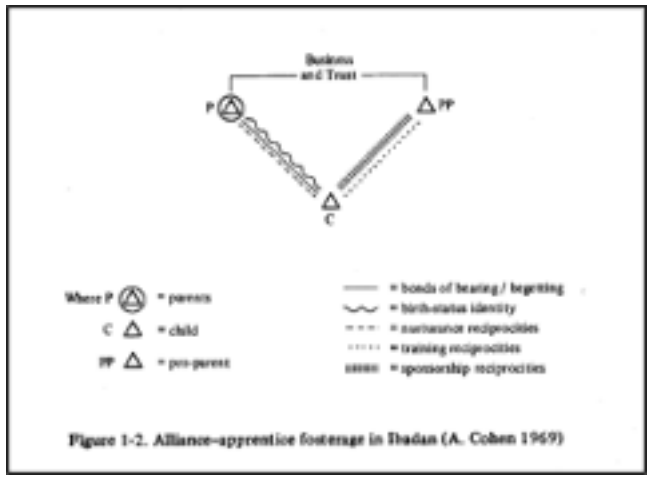


Figure 1-2. Alliance–apprentice fosterage in Ibadan (A. Cohen 1969)

Figura 1-3 (pág. 24) El caso de las nodrizas en Europa - Relación triangular P-C-PP (pro-parent femenino):

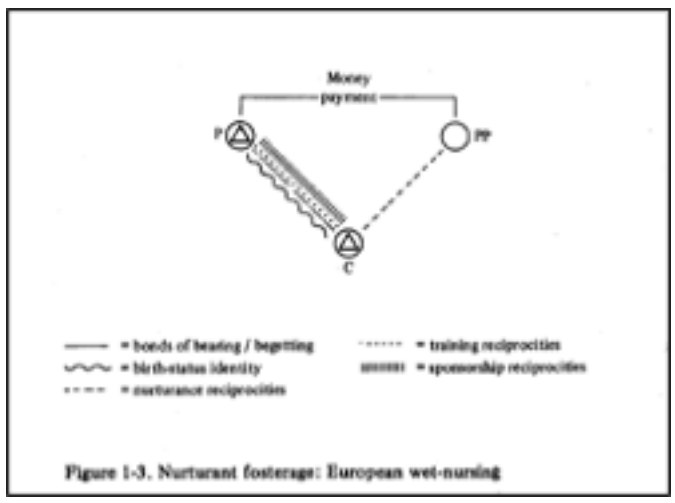


Figure 1-3. Nurturant fosterage: European wet-nursing

Figura 1-4 (pág. 26) Acogimiento dentro del parentesco entre los gonja - Relación triangular P-C-PP (dentro del parentesco):

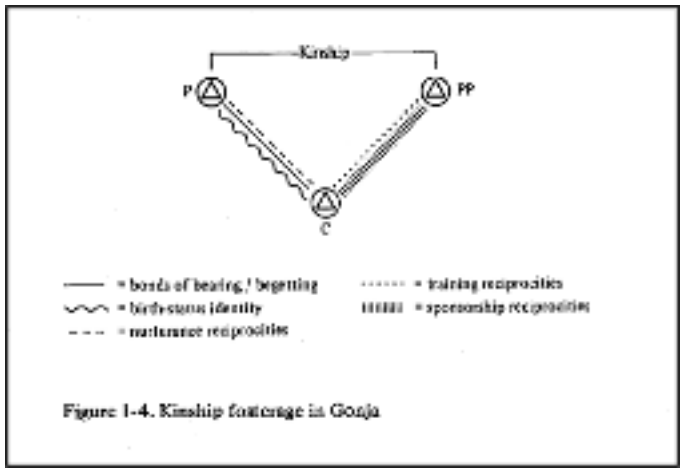


Figure 1-4. Kinship fosterage in Gonja

Figura 1-5 (pág. 28) Patrocinio ritual en los Balcanes - Relación triangular P-C-PP (relación jerarquizada):

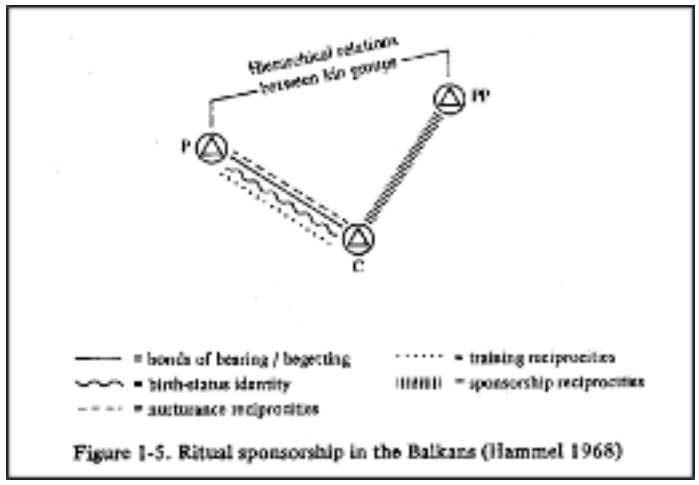


Figure 1-5. Ritual sponsorship in the Balkans (Hammel 1968)

Figura 1-6 (pág. 30) Adrogación (Roma Imperial). Adquisición de nuevo estatus e identidad por adopción - Relación triangular P-C-PP:

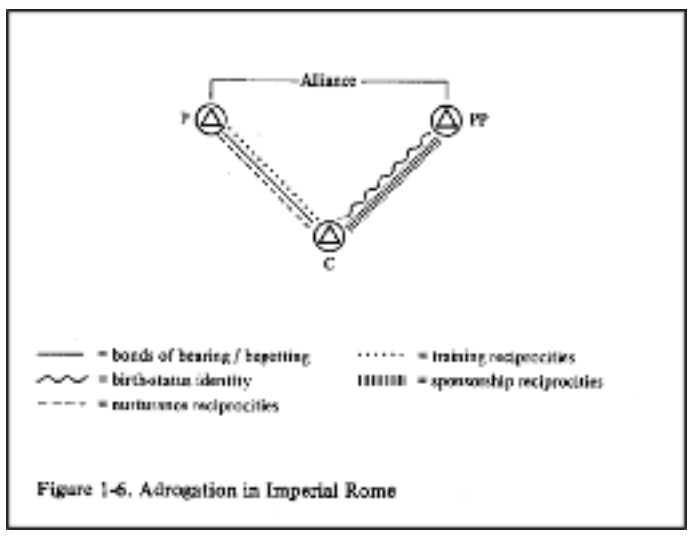


Figure 1-6. Adrogation in Imperial Rome

Figura 1-7 (pág. 32) Adopción - Relación triangular P-C-PP. Se rompen algunos vínculos con P y se transfieren a PP:

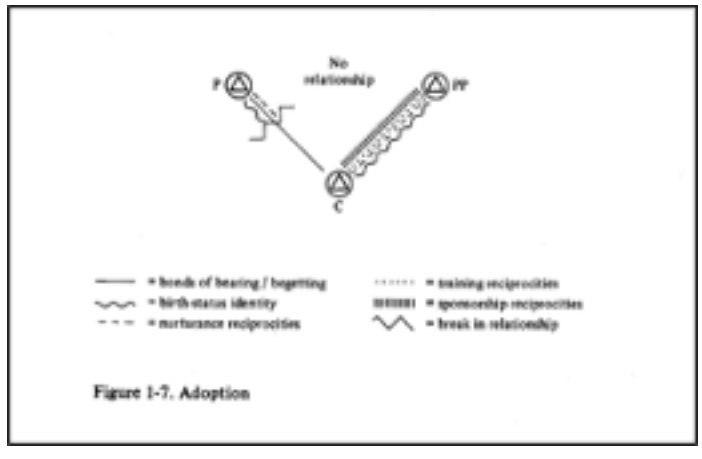


Figure 1-7. Adoption

c) Anne Cadoret: la (homo)parentalité.

El texto: Anne Cadoret, "L'apport des familles homoparentales dans le debat actual sur la construction de la parenté", L'Homme, 2007/3, nº 183, págs. 55-76.

Quién habla: Antropóloga del Centre National de Recherche Scientifique de París, y especialista en parentesco, Anne Cadoret se ha dedicado durante muchos años al estudio de las nuevas configuraciones familiares preguntándose cómo estas configuraciones están desafiando las reglas del parentesco.

Cuándo y en qué circunstancias: Contribución al debate naturaleza-cultura y al debate sobre las nuevas configuraciones familiares y su incidencia en la construcción del parentesco en el contexto occidental.

Para quién habla: Antropólogos especialistas en parentesco, estudiosos del fenómeno de la parentalidad, estudiosos de las nuevas configuraciones familiares.

A diferencia de los otros dos textos que hemos analizado, en éste Anne Cadoret no se detiene en el concepto de parentalité, sino que lo usa, pero a través del uso que hace de él podemos obtener el significado que le atribuye.

Aproximación al tema de la parentalité:

En su artículo y dando por buena la constatación de Schneider sobre la base biológica de la construcción del parentesco en las sociedades euroamericanas, Cadoret se propone desvelar "la topografía metafísica que movilizamos cuando fundamos nuestro sistema de parentesco en el hecho biológico".

Estudiar la "naturaleza" del parentesco occidental nos lleva a estudiar su anclaje biológico y la manera como se evoca a fin de revelar el orden simbólico subyacente.

Producción/reproducción: el parentesco tiene que ver con la reproducción, pero Cadoret emplea la distinción establecida por Marilyn Strathern entre producción y reproducción: el parentesco productivo estaría anclado en la biología y sus manipulaciones, el parentesco reproductivo es el que puede vincularse con la reproducción humana. Es el parentesco reproductivo (entiendo) el que constituye la construcción del parentesco en cada sociedad.

La primera, el parentesco productivo, proporciona una individualidad y una personalidad al embrión constituidas por sus sustancias genéticas. La segunda, la reproducción, indica un nuevo comienzo.

Durante mucho tiempo, en nuestras sociedades producción y reproducción del niño se han repartido entre los mismos actores, el padre y la madre, en el interior de la unidad familiar (ése es el modelo que estudió y analizó Schneider): el padre y la madre eran los responsables de la producción y la reproducción del niño. En las últimas décadas, la evolución de las

configuraciones familiares –con el desarrollo de la adopción, las familias recompuestas y las nuevas tecnologías reproductivas– ha roto ese vínculo estrecho entre producción y reproducción: los genitores del niño no son obligatoriamente sus padres.

Uso de parentalité:

- Los roles parentales:

> "Pero el ejercicio del parentesco no se limita a la procreación, sino que implica otras tareas indispensables para la construcción de la persona humana, tales como la alimentación del niño, la educación, la dación de un nombre, la transmisión de un estatus. Tareas que nuestra sociedad ha asignado a personajes que hacen de genitores."

- La asignación de los roles parentales que transforma producción en reproducción:

> "Veo en esta atribución el famoso truco de prestidigitación que transforma una producción en reproducción, que oculta la reproducción en la producción, en el hecho de que un niño tiene un solo padre y una sola madre. Esta asignación se hace a través de nuestras reglas de filiación: el niño debe tener dos padres que le dan un nombre y unos apellidos, que tienen la patria potestad, que le introducirán en sus líneas respectivas."

- Los "arreglos familiares" que pueden trastocar esa asignación:

> "Pero esta atribución puede pasar por diferentes arreglos familiares, como las familias adoptivas, donde los padres toman el lugar de los genitores, las familias que utilizan la inseminación artificial con donante desconocido para que el padre social pueda hacer de genitor, o incluso las familias homoparentales."

- El interés de estudiar las familias homoparentales:

> "Si en algunos de estos arreglos los padres pueden ser representados aún como posibles figuras progenitoras de sus hijos, pudiendo así funcionar la ficción filiativa, ello es imposible para las familias homoparentales: los dos padres del mismo sexo no pueden producir hijos ni, por tanto, hacer de genitores. Las familias homoparentales no pueden imitar una familia compuesta de padre, madre y sus hijos. Me parecen muy interesantes para "diseccionar", dado que

> presentan situaciones de reproducción que nos revelarán sin duda la manera en que lo social hace el parentesco." (p. 63)

Casos etnográficos que trae a colación:

Únicamente dos y con dos objetivos diferenciados: el caso de los samo de Burkina Faso descritos por Françoise Héritier lo utiliza para mostrar cómo se construye la identidad del individuo en una sociedad extraña (para interrogarse a continuación sobre cómo lo hace la suya) y el caso de la familia homoparental, constituida por Maria e Isabelle y sus tres hijas, Claudia, Sofia y Lucia, para analizar un caso práctico de construcción de la filiación en nuestra sociedad.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En estos tres textos hemos tenido ocasión de apreciar dos definiciones (las de Goudenough y Goody) y un uso del concepto de parentalidad. Hay algo que los tres textos tienen en común: todos ellos tienen como trasfondo el debate sobre la naturaleza del parentesco y la aproximación que hace cada uno de estos tres autores al tema de la parentalidad (parenthood/parentalité) deja un saldo que constituye su aportación particular a ese debate.

¿Qué elementos de discontinuidad podemos apreciar entre unas aproximaciones y otras? Hay dos elementos fundamentales: 1) la manera de abordar la oposición naturaleza/cultura y 2) el campo de sociedades sobre el cual se construye la propuesta analítica.

La manera de abordar la oposición naturaleza/cultura:

Creo que los planteamientos de Goody y Goodenough están muy próximos. Los dos autores comparten en buena medida su visión del parenthood en esa oposición naturaleza/cultura. Para Goodenough está claro que existe una parentalidad física (así como una parentalidad psíquica), aunque él se centra en la definición de la parentalidad jural. Para Goody el primero de los roles parentales, concebir y engendrar, tiene una clara connotación física y depende en última instancia de lo que denomina el parentesco fisiológico.

Cadoret, inspirándose en la distinción que hace Strathern entre parentesco productivo y parentesco reproductivo, disocia claramente la construcción del parentesco (reproductivo) de la producción de un nuevo ser como acto fisiológico (productivo).

El campo de sociedades sobre el cual se construye la propuesta analítica:

La propuesta analítica de Goodenough y Goody abarca todo tipo de sociedades, pretende ser apta para su empleo en la comparación transcultural. Goodenough emplea únicamente datos

de sociedades no occidentales, trayendo un buen número de casos a colación y deteniéndose en la descripción de dos o tres casos especialmente interesantes para su argumentación. Goody presenta casos de todo tipo, del pasado y del presente, de sociedades no-occidentales y occidentales.

Cadoret, en cambio, centra su propuesta analítica en las sociedades de nuestro campo geográfico. Aunque trae a colación el caso etnográfico de los samo, lo hace únicamente para que ese caso le dé pie para interrogarse sobre esos mismos aspectos en su propia sociedad. Este tipo de artículos escritos a partir de una disquisición general y un análisis de un caso en detalle se han convertido en un estilo expositivo muy común en la antropología del parentesco actual.

Durante mucho tiempo la Antropología volvió sus ojos hacia sociedades distantes para analizar la diversidad de las expresiones socioculturales. Hoy la diversidad, como muestra bien el ámbito del parentesco y la noción de parentalidad que se ha acuñado para abordarlo, está en nuestra propia sociedad.

2ª PARTE. DEL PARENTESCO A LA PARENTALIDAD. INFLUENCIA DE LOS CAMBIOS TEÓRICOS Y SOCIALES EN LA ANTROPOLOGÍA DEL PARENTESCO ACTUAL[28]

(Aurora González Echevarría).

Escribía en el capítulo primero que la crítica radical a la Antropología del parentesco entre los años 60 y los 90 del siglo XX constituye una de las claves teóricas de dos desarrollos que considero paralelos, el concepto de dominio teórico de la Antropología del parentesco con el que trabajamos en el GETP desde 1994-95 y la substitución en mucha de la literatura antropológica actual de los estudios sobre parentesco por los estudios sobre parentalidad. En mi aproximación al parentesco tomo las críticas de Needhan y de Schneider, particularmente las de Needham, como punto de partida. Pero no querría llevar este enfoque a un extremo que me obliguen a forzar los datos para que encajen. Esa influencia de las críticas radicales es perceptible, más directa y generalmente en el caso de Schneider. Pero sin duda, junto con las transformaciones teóricas, son los cambios que se producen en las propias relaciones de parentesco, usando ahora parentesco como concepto folk, como noción

[28] Este texto, con alguna modificación, forma parte de la cuarta sesión del seminario El parentesco y la parentalidad en Antropología Social y Cultural y sus contextos: Ontología, orientaciones metodológicas, procedimientos de investigación, impartido en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM en agosto de 2014. www.iia.unam.mx/media/videos/seminarioParentalidad. El epílogo ha sido añadido en 2016.

de sentido común, los que han resultado fundamentales para este giro del parentesco a la parentalidad.

1. La focalización progresiva en el parentesco euroamericano

a) Schneider

Para rastrear la influencia de Schneider en los estudios actuales sobre parentalidad es necesario volver a la Antropología del Parentesco de los 50 a los 70, en particular de las críticas a la teoría de la filiación y los debates sobre el significado de las terminologías que desde Morgan habían sido consideradas terminologías de parentesco, es decir, vocabularios para designar parientes. Schneider contribuye a este período de replanteamientos con varias propuestas, de las que dos me parecen centrales: preguntarse por la especificidad del parentesco en las sociedades donde éste aparece menos contaminado por funciones económicas, políticas o religiosas y preguntarse por la especificidad del parentesco como sistema cultural.

Se trata de los 60 en América, de aquel reparto académico entre la sociología y la antropología que hará de los subsistemas del sistema de la acción humana de Parsons dominios específicos para disciplinas distintas. La distinción entre subsistemas social y cultural la aceptaron muchos, antes y después de Parsons, muchos más pusieron un énfasis de *hecho* mayor en uno que en otro, pero los más se basaron en el postulado de que era necesario estudiar uno y el otro y las relaciones entre ambos. No fue el caso de Schneider, que aunque cuando empezó a buscar la especificidad del parentesco en el parentesco americano (Schneider y Homans, 1955) habla de rasgos sociales específicos como el matrimonio monógamo, la residencia neolocal, la herencia por disposición testamentaria y la ausencia de sucesión, a medida que avanza su proyecto dejan de interesarle los correlatos funcionales de los símbolos culturales llamados parentesco, para centrarse en cómo se diferencian del conjunto del sistema simbólico-cultural y cómo un conjunto de símbolos —los términos de parentesco— se relacionan con otro conjunto de símbolos —las normas de relaciones entre parientes— (Schneider, 1965b: 294 y ss.).

Por eso de lo que Schneider habla cuando se aproxima de lleno al parentesco americano es de nociones culturales. Ser consanguíneo significa a la vez compartir una substancia biogenética común y tener un cierto tipo de relación (lo que significa una pauta de comportamiento y un código de conducta). Cuando falta uno de aquellos dos rasgos tenemos parientes naturales o políticos. En la familia hay dos clases de amor, el amor conyugal y el cognaticio, pero lo que caracteriza a uno y otro es que se trata de relaciones de solidaridad difusa y duradera (1968: 59).

Pero la cultura es compleja y flexible. En primer lugar, el pariente es una persona, de manera que además de los rasgos distintivos que lo definen como pariente, está formado por otros atributos que proceden de otros subsistemas o dominios simbólicos (sexo, edad, etc.). Así, la familia además de un grupo de parientes es un grupo de personas y en la medida que el amor es el más flexible de los símbolos, puede ser expresado de formas diversas por mujeres y hombres, por adultos y niños. Y no sólo el amor es flexible, lo es también el sistema normativo en el que los símbolos del parentesco, como todos los sistemas de símbolos y significados que constituyen los sistemas culturales, se incrusta. La norma para el parentesco (una persona es un pariente si está vinculado por sangre o matrimonio y si se mantiene con ella una relación suficientemente próxima) es lo bastante ambigua para permitir que una persona sea clasificada o no como pariente en función de rasgos que le pertenecen globalmente como persona (fama, lugar de residencia, etc.).

Cuando Schneider encuentra que los símbolos que definen a una persona como pariente se usan también para quienes comparten la misma religión y/o nacionalidad, establece su conclusión más fuerte: la inexistencia de un dominio específico, el parentesco, susceptible de ser analizado y de proporcionar una vía para acercarse a cómo está estructurada la cultura en su conjunto. Esa es la conclusión que, en 1984[29] aplica a la segunda descripción de los yap, y generaliza después a todas las culturas.

Pero ahora nos interesa la línea que, iniciada por Firth y por Schneider en los cincuenta, y por razones distintas, se centra en el parentesco euroamericano, dentro de la tendencia a una Anthropology at Home uno de cuyos muchos contextos es la descolonización[30].

b) El experimento docente de Richards y Leach en Elmdom

En la postdata a *Kinship at the Core; An Anthropology of Elmdon. Essex,* el libro que M. Strathern publicó en 1981, Audry Richards explica como en 1962 E. Leach y ella decidieron ofrecer a sus alumnos la posibilidad de hacer unas prácticas de entrevistas y elaboración de notas etnográficas, antes de partir para el trabajo de campo, en Elmdon, un pueblecito a pocos kilómetros de Cambridge al que estaba vinculada. Tras descubrir que los habitantes de

[29] Recojo aquí lo ya indicado en el capítulo 1. Schneider estudió a los yap, un pueblo de la Micronesia, a finales de los años 40 (Hunt, Schneider, Kiddler y Stevens, 1949). Veinticinco años después, Labby realiza un reestudio con resultados dispares. En 1984, Schneider explicó las diferencias entre su primera descripción de los yap y la de Labby 1975 como consecuencia de la inadecuación de la teoría de la filiación que utilizó en su trabajo etnográfico entre 1947 y 1948. Se trataba de una tesis de doctorado dirigida por Murdock, al que Schneider crítica duramente al final de su vida en unas conversaciones biográficas con Richard Handler (Schneider, 1995).

[30] En los años 50, al tiempo que Schneider estudió terminologías de parentesco entre los estudiantes de Harvard, Firth iniciaba sus estudios de parentesco en Londres. En los 60 proyectaron dos estudios paralelos en Londres y en Chicago, con un propósito inicialmente comparativo, aunque los enfoques de Schneider y Firth, que mantuvo una orientación funcionalista, llevaron a resultados incomparables (Schneider, 1968; Firth, Hubert y Forge, 1970

varios *cottages* llevaban el mismo apellido, se preguntaron si los lazos de parentesco, incluso los grupos de parentesco, sobrevivían en 1962, tan cerca de ciudades y centros de comercio importantes. Las comparaciones con África, Ceylan y Birmania, donde ellos habían hecho trabajo de campo, y con informes etnográficos sobre otras partes del mundo escritos por otros colegas, eran constantes.

En las páginas de esta posdata, Richards desgrana las peculiaridades de las practicas docentes, pero también especificidades del trabajo de campo en terrenos próximos que son ya tan familiares en Antropología como la dificultad de hacer observación participante en sentido estricto, el compromiso continuado con la comunidad, la mayor posibilidad de hacer estudios longitudinales dada la facilidad para regresar al campo. Son unas refrescantes páginas en las que Strathern aparece en 1962 haciendo una semana de prácticas, antes de viajar a Papúa Nueva Guinea, y reaparece a finales de los setenta poniendo orden en notas dispersas que se habían acumulado producto del trabajo de los estudiantes en prácticas y de la propia A. Richards. El foco del análisis es uno de los temas que emergió: las características de las personas que se proclamaban a sí mismas los verdaderos habitantes de Eldmon. Ecos de este tema reaparecerán en el estudio que J. Edwards, discípula de Strathern, publicó en 2000 sobre Bacup, una ciudad industrial próxima A Manchester, *Born and Bred. Idioms of Kinship and New Reproductive in England*. También se revitalizó en los 90 el tema del capítulo 7, "Ideas about Relatedness".

c) M. Strathern sobre parentesco inglés

Lo que en 1962 fueron unas prácticas, después un experimento, estudiar el parentesco en Inglaterra, convirtió en los 90 en práctica habitual. Sin tratar de limitar el fenómeno a la influencias de Schneider, repito, *American Kinship* fue fundamental para los nueves estudios sobre parentesco europeo. Lo fue también la crítica posterior de Schneider a las proyecciones etnocéntricas realizadas por la Antropología, que pareció dejar abierta una sola vía para el estudio del parentesco entendido como la elaboración cultural de las relaciones de consanguinidad y afinidad: limitarlo al estudio de la sociedad occidental. Y, efectivamente, un camino emprendido en los 90 por quienes aceptaron la crítica de Schneider fue el reestudio del parentesco euroamericano, dando lugar a trabajos como los de Strathern (1992a), *After Nature. English Kinship in the late Twentieth Century*, (1992b), *Reproducing the future. Anthropology kinship and the New Reproductive Technologies*, Bouquet, (1993), *Reclaiming English Kinship*, 1993) o el ya citado de Edwards (2000) *Born and Bred: Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England*.

Los trabajos que M. Strathern publicó en los primeros 90[31] sobre el modelo reproductivo inglés dan prioridad teórica a la organización de la procreación desarrollando una serie de temas básicos que tienen su punto de partida en la tesis de que el parentesco tiene su origen en la reproducción (biológica) de la persona (1992a: 119). Para M. Strathern en el siglo XIX se produce una divergencia entre los modelos de parentesco folk y los modelos teóricos de la Antropología. Mientras que el modelo reproductivo inglés (folk) del XIX tenía como eje la exaltación del individualismo la Antropología desarrollaba la nostalgia por un mundo relacional. Pero al mismo tiempo, mientras la sociedad se imaginaba a sí misma basada en hechos naturales la Antropología veía en esa construcción simbólica un microcosmos de la relación entre naturaleza, sociedad y símbolo (1992a:198).

En este contexto cultural, que se prologa a lo largo del S. XX, las nuevas tecnologías reproductivas inducirían cambios a los tres niveles. Aunque pensadas a través de ideas que ya forman parte del repertorio cultural, constituirían a la vez nuevos hechos culturales que modelarán las ideas sobre el parentesco. Mientras la Antropología del Parentesco, cuyo destino es para M. Strathern constituirse como nostalgia, abogaba por una sociedad plural, en la que el resultado del individualismo sería la diversidad, las nuevas tecnologías y los avances en la investigación, con la elección, el consumo, el mercado como ejes fundamentales, evocarían clonación (individualidad sin diversidad) y manipulaciones genéticas (diversidad sin individualidad) (Strathern, 1992a: 192).

En la pasada década J. Edwards ha dirigido el proyecto europeo PUG (Public Understanding of Genetics), que ha prestado un interés particular a los cambios en las concepciones folk del parentesco debidos a fenómenos emergentes o en expansión como las nuevas tecnologías reproductivas y las adopciones.

2. La ciencia de los usos (y de los problemas sociales). La influencia de Needham y las transformaciones en el parentesco folk: nuevas tecnologías reproductivas y nuevas formas de parentalidad.

Podemos ahora recupera la influencia de Needham sobre estos estudios recientes sobre parentesco europeo, que tienen como tema las nuevas tecnologías reproductivas (NTR), la clonación, las familias transnacionales, los roles parentales en familias reconstituidas, monoparentales, homoparentales.

---

[31] Los libros ya citados de 1992a, 1992b, y dos textos de 1993, «Introduction. A question of context» y «Regulation, substitution and possibility», en Edwards, J., S. Franklin, E. Hirsch, F. Price, M. Strathern, eds, 1993:1-19, 132-161.

La crítica de Needham sobre los intentos de definir de manera precisa los términos usuales de la Antropología del Parentesco la hace suya Fassin (2000) cuando critica el recurso a definiciones expertas de «matrimonio» o de «familia» en la discusión sobre el PACS, el «pacto civil de solidaridad» que en la legislación francesa contempló hasta 2003 las uniones entre parejas del mismo sexo. La crítica la hace en dos planos, el político y el epistemológico. En el plano político entiende que la apertura del matrimonio y de la filiación a las parejas del mismo sexo no es una cuestión científica, sino política, y que el problema de las definiciones expertas está en lo que excluyen en nombre de la naturaleza o de la cultura, por ejemplo cuando dicen, como Théry (1997) siguiendo a Héritier, que el matrimonio es la institución que articula la diferencia de sexos y de generaciones. Más pertinentes aquí son sus consideraciones epistemológicas, en las que defiende que las ciencias sociales son ciencias históricas que no deben ocuparse en definir ni en extensión ni en comprensión ni la familia ni ningún otro grupo social, porque los grupos son definidos en un proceso histórico y el objeto de investigación es el trabajo social de definición (E. Fassin, 2000: 395).

Argumenta Fassin que el científico no debe tratar de imponer a los actores su representación del mundo social, lo que constituiría tanto un error político como un error metodológico. Y que puesto que las definiciones no son instrumentos científicos objetivos y neutros sino producto de las imposiciones del Estado y de la lucha política, el objeto de las ciencias sociales debe ser la historia política de las definiciones (ibídem: 396).

Es en este punto donde Fassin invoca con mayor o menor fortuna usos sociales diversos, como el matrimonio de mujeres nuer, y donde se vuelve hacia la crítica a las definiciones de Needham (y antes de Leach) y también de Bourdieu. Tras aceptar que clasificamos juntos fenómenos que tienen entre sí un aire de familia, y que después buscamos inútilmente una definición que los englobe, Fassin concluye que la Antropología debería inspirarse en Wittgenstein y, más que buscar los invariantes, tomar como objeto de estudio «la gramática de los usos sociales» (ibídem: 403). Procediendo así se evitarían definiciones como la de *Notes and Queries*, criticada por Leach ya en 1955, que hacía del matrimonio la unión entre un hombre y una mujer, de forma que los hijos nacidos de esta unión son reconocidos como descendientes legítimos de ambos. Definiciones, añade, que, como denunció Bourdieu, se convierten en consignas por sus efectos prácticos:

> "Anthropologues ou sociologues, il ne faudrait pas nous tromper de vocation: nos définitions ne sont jamais définitives, parce qu'elles sont toujours descriptives. L'histoire nous impose donc des révisions régulières, pour rendre compte d'une réalité en mouvement. Mieux vaudrait renoncer à imaginer que nos définitions sont au principe de la réalité: le métier de sociologue ou

> d'anthropologue, c'est d'étudier la grammaire des usages sociaux. Si les sciences sociales pouvaient ainsi modifier leur définition de la définition, il est permis de penser qu'elles échapperaient plus facilement à la tentation normative de fixer le 'bon usage'". (Fassin, 2000: 406 y ss).

No parece muy arriesgado suponer que esta concepción de la Antropología como ciencia de los usos sociales está detrás de muchos de los desarrollos de investigadores e investigadoras actuales sobre parentalidad, que de manera explícita sostienen su desinterés por las definiciones de parentesco y se centran en la construcción social de instituciones de parentesco actuales, con aportaciones llenas de interés.

3. Diversidad etnográfica. ¿Es posible una teoría de la parentalidad?

a) Héritier como antecedente

Voy a partir de un texto de Héritier, de 1985, que se adelanta a constataciones posteriores. En el momento en el que se empiezan a discutir en Francia las nuevas tecnologías reproductivas. Héritier realiza un recorrido etnográfico en el que muestra que si bien todas las sociedades humanas reposan sobre la exigencia común de la reproducción, que supone la reposición de sus medios, lo hacen sin atenerse necesariamente a la procreación biológica y que la única exigencia es que las normas estén culturalmente establecidas con claridad.

Este es el comienzo de su argumentación:

> "Toutes les sociétés humaines reposent sur une commune exigence : celle de leur reproduction, qui passe par celle de leurs membres. Autant dire que toutes sont confrontées aux problèmes qui, de tout temps, ont fait l'objet de la réflexion des hommes : définir, au moyen de règles particulières de filiation, ce qui garantit la légitimité de l'appartenance au groupe, statuer sur ce qui fonde l'identité de la personne humaine en tant qu'elle est enserrée dans un continuum biologique et social, réglementer les droits et les devoirs de l'individu, et même apporter une solution à leur mesure au problème de la stérilité. En ces domaines chaque société suit un usage cohérent qui lui est propre et qui est la loi du groupe". (p.5)

Siguen las variaciones etnográficas, de las que recojo en primer lugar el caso de los Haya, de la región de los lagos de África oriental, sobre los que Audrey Richards (1954) describe una situación en la que la compensación matrimonial y la consumación del matrimonio otorgan al marido legítimo los derechos sobre los hijos que nazcan de la unión, a condición de que ese derecho se actualice por la primera relación sexual posparto. Esa relación designa al

padre del siguiente niño que nazca, de manera que si tras ella los esposos se separan el primer nacido de la nueva relación será hijo del marido precedente.

Pero A. Richards precisa que es la esposa la que manifiesta públicamente con quien ha tenido esta relación, y que puede mentir, por lo que la declaración puede ser objeto de transacciones. Por ejemplo hombres casados sin progenitura puede obtener descendencia por medio de un acuerdo con una mujer fecunda, mediante una contrapartida económica. De manera que Héritier concluye:

> “On peut voir dans cette institution aussi bien l'équivalent d'une insémination avec donneur (qui serait le mari légitime) que l'utilisation monnayée d'un ventre au profit d'un homme ou d'une couple”. (p.15)

Recoge también Héritier, entre las prácticas de “don d´enfants”, la de la Antigua Roma donde un hombre que tuviera una esposa fecunda podía cederla provisionalmente a un hombre cuya esposa fuera estéril o diera a luz niños muertos (p. 16).

Y la indiferenciación en el cuidado de los niños nacidos de distintas madres, esposas del mismo hombre, entre los Tupi-Kawahib del Brasil. Estas esposas pueden ser consanguíneas, dos hermanas, o incluso una madre y una hija de un matrimonio precedente. Y cita a Levi-Strauss:

> “Les enfants sont élevés ensemble par les femmes, qui ne semblent pas se soucier beaucoup de savoir si l'enfant dont elles s'occupent est le leur ou non”. (Lévi-Strauss, 1956)

Otro ejemplo más es el del don de niños entre esposas no consanguíneas del mismo hombre entre los mossi de Yatenga (Burkina Fasso) . En las grandes familas polígamas se reparten los niños entre las mujeres, de manera que la genitora es pocas veces la maroka, la “madre” social :

> “ […] qui prend soin de l'enfant, le porte, l'aime et l'éduque. Les enfants n'apprennent souvent qu'à l'âge adulte l'identité de celle parmi les épouses du père (qu'ils appellent toutes « mères ») qui les a mis au monde. Les femmes véritablem esttériles et celles dont les enfants ne survivent pas ont donc toujours leur part de maternité aimante et responsable, et bénéficient en retour de l'amour des enfants dont elles ont eu individuellement la charge“. (p.17)

De estos y otros casos concluye que las fórmulas que ahora nos parecen nuevas son posibles socialmente y se han dado en sociedades particulares. Pero que para que las formas de relación se conviertan en instituciones:

> “ […] il faut qu'elles soient soutenues sans ambiguïté par la loi du groupe, inscrites fermement dans la structure sociale et correspondent à l'imaginaire collectif : aux représentations de la personne et de l'identité. La loi du groupe doit désigner clairement les éléments qui fondent la filiation, le droit à succéder et à hériter“. (p.19).

El recorrido etnográfico sobre estas y otras variaciones en la parentalidad le lleva a concluir el informe experto que se le había solicitado sobre las NTR sosteniendo que lo que se debe garantizar es la seguridad jurídica y social:

> “ L'homme qui a accepté l'insémination artificielle avec donneur, la femme qui a accepté le don d'ovocyte ou d'embryon, par un accord librement consenti entre les deux parties, ne devraient ni être spoliés ultérieurement de leurs droits, ni être en mesure de spolier ceux de leur conjoint et de l'enfant“. (p.19)

b) Particularidad etnográfica y teorización.

Cuando Jordi Grau, María Valdés y yo misma empezamos a preparar el tercer año del proyecto de aproximación transdisciplinar a la parentalidad que dirigen Vargas y Lagarde en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, fuimos conscientes de que desde la Antropología Social y Cultural no podríamos ofrecer un enfoque teórico articulado como se hizo en los dos años anteriores desde la teoría de la Evolución y la Antropología Física[32].

Lo que desde 1985 se han multiplicado son los trabajos etnográficos sobre formas distintas y complejas de parentalidad. Desde entonces, numerosas publicaciones hablan de diversidad en el ámbito de la parentalidad: familias homoparentales, establecimiento simbólico de lazos parentales, familias transnacionales son solo algunos de los temas. Otros nuevas formas de organizar la procreación (fecundación in vitro a partir de gametos de padre y madre, donación de esperma o de óvulos para parejas heterosexuales u homosexuales, maternidad subrogada), nuevas formas de emparejamiento, nuevas estructuras domésticas, nuevas formas de establecer la descendencia, nuevos roles parentales, nuevas redes de apoyo, coparentalidad.

---

[32] El primero, *Parentalidad 1. Concierto con la vida,* coordinado por M. Lagarde, L.A. Vargas y M.G. Mendez, ya ha sido publicado.

ParentescoS, como se recoge en el título de Grau, Rodríguez y Valenzuela, 2011 o Parentescos en plural, como en el coordinado por Olavarría en 2013 que recoge estudios recientes sobre la Ciudad de México, en cuya introducción, "Parentescos en el espejo de la ciudad", cita a Olavarría a a Cadoret, 1995 Parenté plurielle. Anthropologie du placement familial, como uno de los textos precursores. Esta pluralidad podemos entenderla tanto por la diversidad de agentes parentales como por la multiplicidad de agentes implicados en las formas plurales de parentalidad,

La parentalidad es con frecuencia objeto de simposia internacionales, y las ponencias o comunicaciones después se publican, pero se generen o no en un congreso, los libros típicos sobre el tema recogen varios capítulos resultado de investigaciones etnográficas sobre algunos de los temas de entre los que he enumerado de manera no exhaustiva.

Estas publicaciones típicas, de las que pondría dos ejemplos por su proximidad académica, la coordinada por Olavarría en 2013 ya citada, o la hecha desde el GETP por Fons, Piella y Valdés 2010, apuntan a la diversidad cultural, pero aunque capítulos concretos no estén exentos de consideraciones teóricas, no constituyen teorías. No pueden serlo, debido a su estructura. Me detendré en el libro del que este capítulo forma parte. Nosotros hemos presentado en el seminario permanente un conjunto de intervenciones que tratan de obtener coherencia a partir de los ítems que integran el dominio de la Antropología del Parentesco que defendemos. Se trata, una vez más, de una serie de análisis etnográficos acompañados de algunas reflexiones teóricas La propuesta de dominio teórico del parentesco lo que proporciona es una ordenación teórica. Solo eso. Lo mismo sucede con la parentalidad, un dominio teórico que, como discutiré al final, puede coincidir o no con el del parentesco, en cuyo interior se pueden construir teorías específicas. Pero esto solo puede hacerse en modelos etnográficos complejos, que eventualmente puedan extenderse más allá del ámbito para el que han sido formulados. Discutiré mi concepción de las teorías antropológicas a partir de tres modelos teórico-etnográficos.

c) Modelos teórico-etnográficos ejemplares: Anne Cadoret, 2002, Howell, 2006, Pedone, 2006.

Anne Cadoret en 2002 en Parents comme les autres. Homesexualité et parenté, llega a conclusiones parecidas a las de Héritier, 1985. Cadoret ha sido pionera en el estudio de la pluralidad parental en la historia europea, con la investigación sobre emplazamientos de niños bajo tutela estatal en el Morvan, una saludable región francesa no muy alejada de París, desde principios de siglo XIX hasta los años 70 del siglo XX. Esta forma de acogimiento familiar, provocado por la alta mortalidad de los niños institucionalizados, dio lugar al uso de expresiones del estilo "es como si hubiera nacido aquí", "es como una

hermana para mí". Usos terminológicos que también encuentra Carme Parramón, colega del GETP, en sus estudios entre inmigrantes andaluces a Catalunya en los 50 y sesenta, entre los que el emplazamiento de niños con parientes fue un fenómeno frecuente, dadas las circunstancias migratorias y la precariedad económica[33].

Esta forma de parentesco plural da paso a trabajos en los que somete a consideración muchas otras variaciones de la parentalidad. En Parents comme les autres defiende las formas de parentesco vinculadas a las familias homosexuales, que recordemos fueron tema de debate de Francia antes y después de las reformas legislativas de 2000 y 2010. Lo que sostiene Cadoret es que ni los niños necesitan criarse en una "sagrada familia" (heterosexual y monógama) ni con frecuencia se han criado y/o se crían en este contexto . Contra los prejuicios frente a niños criados con dos padres o dos madres, en parejas gays o lesbianas, tras estudiar a parejas homosexuales con niños concluye que lo que estos necesitan es seguridad generacional, y que ser hijos y nietos es más importante que la orientación sexual de sus padres.

También se acerca a Héritier, 1985 al sostener que en nuestra sociedad el divorcio da lugar a distintas configuraciones familiares, pero que también en muchas otras culturas se han dado y se dan distintas formas de filiación[34]. (En castellano, en el contexto de la teoría de la filiación, el término técnico sería "descendencia". Pero los usos actuales derivan más del contexto jurídico en el que la filiación es la vinculación al padre y a la madre, ahora ya también en España a dos padres o dos madres tras el reconocimiento del derecho de los matrimonios homosexuales a adoptar a un niño conjuntamente a adoptar al hijo o hija de la pareja).

Si analizáramos con detalle la obra de Cadoret veríamos como al tiempo que sigue ocupándose del parentesco en familias homoparentales y de otras formas de pluriparentalidad[35] no abandona la reflexión sobre las consecuencias de esas nuevas configuraciones parentales en el debate sobre la naturaleza del parentesco al que hizo

---

[33] Ver capítulo 6

[34] V. Fons, colega del GETP, analiza desde hace años los "parentescos" plurales en sus estudios sobre ndowe de Guinea Ecuatorial, con residencia patrilocal pero en los que la proximidad de los asentamientos facilitan la relación ente las hermanas y sus hijos y la participación de todas en el cuidado de sus descendientes. Los niños reservan un término para dirigirse a su madre biológica, pero denominan a las otras "pequeñas madres".

[35] (2009a) «Parentesco y figuras maternales, El recurso a una gestante subrogada por una pareja gay », *Revista de Antropologia Social* 18, pp.67-82, (2009b) "Parenté et familles homoparentales: un grand chahut", in Porqueres, E. (ed.), *Les defis contemporains de la parente,* Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp.151-170. 2011 Congreso Afin, Vigo, conferencia sobre "Adopción y pluriparentalidad".

referencia María Valdés a propósito de su artículo de 2007 "L'apport des familles homoparentales dans le debat actual sur la construction de la parenté"[36].

Signe Howell, 2006 The Kinning of Foreigners. Transnational Adoption in a global Perspective.

De este texto ha resultado muy influyente el capítulo cuarto, “Kinning and Transubstantiation: Norwegianisation of Adoptees”. El proceso de Kinning – traducido como “emparentamiento”- consiste en introducir en el campo social y en las representaciones del parentesco a una persona que no pertenecía previamente a él, como es el caso de los niños adoptados. Proceso simbólico particularmente necesario en las adopciones internacionales, como fue el caso de los niños coreanos integrados en familias noruegas, cuando los rasgos fenotítpicos son distintos, y, estudiado más tarde en las familias homoparentales.

El proceso de “emparentamiento” se produce a través de lo que Howell denomina transustanciación, es decir, el esfuerzo de las familias adoptivas por hallar y construir una conexión con su hijo –o futuro hijo- adoptivo mediante la “construcción” de semejanzas. En el caso noruego es central el uso ceremonial de los vestidos regionales típicos. Habría que considerar aquí vinculaciones como las que los padres adoptantes de niños y niñas chinos simbolizan con el tema del “hilo rojo”, que les predestinaba a encontrarse con sus hijos.

Howell ha ido desarrollando otros temas en los últimos años, entre ellos la crítica a la invisibilidad de las familias biológicas. Un papel importante en esa visibilización ha sido el activismo académico y político de hijos de origen coreano de familias noruegas, los primeros en aparecer, por la fecha de esta circulación de niños, en la arena pública[37].

Claudia Pedone, 2006, Estrategias migratorias y poder. Tu siempre jalas a los tuyos

Me detendré ahora en el libro el de Claudia Pedone, editado por Abya-Yala en Quito, que recoge su tesis doctoral presentada en la UAB en 2003. Estudia en él la emigración ecuatoriana a España, con un estudio ejemplar sobre cómo se constituyen cadenas migratorias encabezadas por mujeres. El correlato es que muchos niños permanecen , temporal o permanentemente, en el lugar de origen, cuidados por parientes sobre todo maternos, madres, hermanas, a veces sus hermanos mayores, en transacciones que con

---

[36] Cadoret , A. y J. Wilgaud, 2007 “L´apport des familles homoparentales dans le debat actuel sur la construction de la parenté”, . *L, Homme* 2007/3 , nº 183, pp 55-76, Cadotet, A. “La nature de la parenté”, *Quaderns* (2011) 27, pp. 81-96. M. Valdés, 2014, se ocupó de esta cuestión en su análisis sobre Cadoret

[37] Vich, en el capítulo 5 de este libro, participa de esta reivindicación de la faimilias biológica llegando a proponer que se estudien las familias de los hijos adoptados como familias transnacionales.

frecuencia envuelven contrapartidas económicas. De estas situaciones se subraya el cansancio de los parientes que se ocupan de los niños, ciertas situaciones e desatención y el malestar psíquico de madres que emigran para garantizar el bienestar propio y el de sus familias pero sienten que no desempeñan bien su rol[38].

En estos últimos años Pedone ha escrito un buen número de artículos en los que explora nuevos elementos vinculados a estos procesos migratorios. La investigación en origen posterior a la tesis le ha llevado a poner en cuestión algunos de los estereotipos sobre el abandono de los niños que quedan en Ecuador al cuidado de familiares. Pone especial énfasis en las nuevas TIC, que permiten a los padres ausentes un mejor seguimiento del crecimiento de sus hijos, tanto en el ámbito doméstico como en el escolar.

CONCLUSIÓN: ESTRUCTURA, ARTICULACIÓN Y EXTENSIÓN DE LAS ETNOGRAFÍAS

A partir de estos tres ejemplos etnográficos, Cadoret 2002, Howell 2006 y Pedone, 2006, voy a explicitar las tesis que defiendo respecto a la posibilidad de construir teorías no sobre la parentalidad sino en el dominio teórico de la parentalidad. Se trata de dos tesis, una metateórica y otra procedimental.

Defiendo en primer lugar que las etnografías pueden analizarse como predicados de estructura de acuerdo con la metateoría de Suppe, Sneed, Stegmüller y Ulises Moulines: predican, proponen relaciones, no necesariamente causales, entre elementos socioculturales. Estos modelos etnográficos no se limitan a una parte de la cultura, en nuestro caso parentesco o parentalidad, sino que se articulan con otros elementos del sistema sociocultural, sin que se pueda proponer a priori estas articulaciones, que serán el resultado de la investigación etnográfica. Esto es lo que hemos tratado de hacer en el libro editado por J Grau, D. Rodriguez y H. Valenzuela, en 2011, *ParentescoS: modelos culturales de reproducción,* que recoge resultados de las investigaciones realizadas en el GETP entre 2006 y 2010

Los doce capítulos que constituyen la parte etnográfica central se ocupan de la presentación de modelos etnográficos, más o menos completos, más o menos conclusos, construidos de acuerdo con la propuesta de dominio teórico con la que trabajamos en grupo desde 1995. En ningún caso se limitan a datos del dominio analítico, porque no siempre, o pocas veces, es posible establecer las conexiones teóricas en el interior del propio dominio. Cuando los discutíamos, bromeábamos con la vieja consigna marxista de buscar los factores determinantes en última instancia.

38

Por otra parte defiendo, desde el punto de vista de los métodos de comparación transcultural, que cuando una etnografía tiene éxito se utiliza como paradigma para el estudio de otras sociedades parecidas prima facie. Por poner algún ejemplo: sucedió así con dos realizaciones de Evans-Pritchard, la estructura de creencias y acusaciones de brujería construida en 1937 en su etnografía sobre los azande, y la estructura de linajes segmentarios tal como la definió en 1941 en su estudio sobre los nuer.

Podríamos aducir también la proliferación de estudios sobre el contenido específico del parentesco occidental que derivaron del estudio de Schneider del parentesco americano, para discutir la extensión de las dos condiciones que en la cultura americana definirían el parentesco pleno, sustancia física compartida y obligaciones morales difusas, y las relaciones entre ellas. Lo mismo sucedió con los estudios sobre sistemas de parentesco semicomplejos que siguieron en los 80 y los 90 al trabajo de Héritier sobre los samo. Se ilustra así el camino en el que un modelo teórico se construye en la etnografía, y al aplicarlo a otras sociedades que a primera vista son compatibles con el modelo éste se modifica al tiempo que se delimita su dominio de aplicación.

EPÍLOGO. ¿PARENTESCO O PARENTALIDAD?

En noviembre de 2015 el GETP organizó en la Universitat Autónama de Barcelona un simposio internacional con el título: *¿Parentalidad o Parentesco?. Perspectivas antropológicas e interdisciplinares*. Resumo aquí las reflexiones que presenté sobre la parentalidad como programa de investigación de la Antropología del Parentesco.

1. *Definición de parentesco*

Como ya he señalado, toda mi reflexión en Antropología del parentesco ha sido hecha pensando contra Needham. Contra aquellas demoledoras páginas de la introducción de 1971 a *Rethinking Kinship and Marriage* en las que muestra de manera convincente que los conceptos de la Antropología clásica del parentesco, incesto, matrimonio, familia, grupo de filiación, parentesco, no son conceptos teóricos sino palabras *odd-job* en el sentido de Wittgenstein, palabras polisémicas sin definición precisa que adquieren su significado en el uso por lo que todos las entienden, como silla, libro, repollo. No es que sean inútiles en Antropología, nos tranquiliza Needham de inmediato, nos indican de qué se va a ocupar un capítulo de un libro, poco más o menos. Pero son conceptos teóricos mal construidos que hacen imposible la existencia de teorías sobre la prohibición de incesto, el matrimonio o el parentesco.

En 1994 pensaba contra Needham en un libro sobre teorías del parentesco cuyo capítulo final titulé “Del parentesco como variable cultural a la definición teórica del parentesco”. Escribía en él que después de los debates de las décadas anteriores, mi interés estaba en el Malinowski de 1913, que en su tesis sobre la familia entre los aborígenes australianos, dejaba claro que en Australia habrá que buscar una familia que solo podía ser análoga a la europea en términos metafóricos (Malinowski, 1963 [1913]: 8), y que aunque defiende la universalidad del matrimonio y de la familia, es consciente de que cada institución varía de acuerdo con el contexto social y que lo que tenemos que determinar es cuales son los hechos esenciales invariantes y cuales los elementos variables.

Las constantes eran en Malinowski la existencia de la familia individual como unidad social basada sobre los hechos psicológicos de la maternidad y diversos factores sociales, en especial el matrimonio; pero la existencia de estas constantes la propone a título de hipótesis, que sólo podría ser decidida después de mucha investigación. La conclusión de todo el razonamiento es que parentesco parental, el *individual parental kinship*, es el lazo personal entre los miembros del grupo parental o la familia individual, y que su contenido debe de ser establecido para cada sociedad a partir de los sentimientos e ideas colectivas que en cada grupo determinado constituyen su significado (171-176).

Fue en ese momento cuando me interesó buscar los elementos invariantes. No para entrar el juego de redefinir la familia o el matrimonio, como se había hecho repetidamente desde Gough, sino para buscar una «fórmula algebraica» que, a la manera de Malinowski (1913) nos permita hablar de variables con respecto a algunas constantes. Mejor aún, para hacer una nueva definición teórica de parentesco, pensándolo como la organización sociocultural de la procreación.

2. *Del parentesco a la parentalidad*

El término “parentalidad” ha substituido al término “parentesco” en muchas publicaciones y encuentros académicos antropológicos recientes. Los referentes históricos canónicos son el epílogo de Goodenough (1970) al libro editado por Carroll, *Adoption in Eastern Oceania,* y las “Transactions in Parenthood" que Esther Goody (1971) deriva de la frecuencia con la que en algunas sociedades de África occidental los niños eran emplazados para su crianza en familias distintas a las suyas.

En los seminarios del GETP hemos discutido y seguimos discutiendo sobre los usos de los términos “parentesco” y “parentalidad”, en particular si es posible y teóricamente útil, diferenciar un concepto de parentalidad dentro de la definición del dominio del parentesco con el que trabajamos; también hemos discutido, iniciada ya nuestra colaboración con los

colegas de la UNAM, respecto al interés de elaborar una definición transdisciplinar de parentalidad.

En el caso de la Antropología y tal como entendemos el dominio de la Antropología del parentesco, lo que se debatió era si debíamos definir un subdominio integrado por "el comportamiento, las relaciones socialmente pautadas y las representaciones asociadas a la procreación y a la crianza", es decir, analizar una parte del contenido del parentesco en términos de parentalidad

Pienso ahora que nuestro enfoque, que tuvo en la organización sociocultural de la procreación su punto de partida, y en los postulados ontológicos de Malinowski su referente último, se inscribe en ese campo de estudios sobre parentalidad que constituye una alternativa a la Antropología del parentesco clásico, excesivamente interesada durante un siglo en las funciones políticas de los grupos de filiación y de la alianza social que construyen, como dijera Dumont hace 50 años, dos grandes teorías de la organización social de las sociedades tradicionales.

Que los padres no son los únicos actores de la parentalización era tan evidente en 1970 cuando escribieron Goodenough y Goody como lo es ahora, aunque en el 70 la antropología siguiera atrapada en el parentesco entendido como filiación. Esther Goody no problematiza la noción de *Kinship*; así escribe que ´ "the descent groups play a very important role not only in kinship but in political, religious and economic affairs" (p.2). Desde esta perspectiva lo que inicia su estudio sobre *parenthood* es un nuevo programa de investigación dentro de la Antropología del parentesco que se añade al programa cásico de la teoría de la filiación.

Esa concepción acumulativa, que añade al Kinship la parentalidad, se refleja bien en el libro de Godelier, 2004, *Métamorphoses de la parenté* Habla en él de todo: de *filiation* y *descent*, de alianza y residencia, de terminologías de parentesco, de las funciones del parentesco y el campo de la parentalidad, y del cuerpo sexuado, la prohibición del incesto y otros "malos usos" del sexo, introduciendo aportes de la Etología y del Psicoanálisis. La parentalidad sería así un programa de investigación que se une no ya al de teoría de la filiación, como en el caso de E. Goody, 1970, sino a todos los programas de investigación desarrollados históricamente por la teoría ortodoxa del parentesco, frente a la heterodoxia teórica de Malinowski.

Por eso en mis "Reflexiones Finales" al simposio de 2015 sustuve que la respuesta a la pregunta "¿Parentalidad o Parentesco?" que daba título al simposio tiene desde la Antropología Social y Cultural dos respuestas, porque de cómo definamos teóricamente el dominio analítico del parentesco dependerá el que consideremos el análisis de la

parentalidad un nuevo y complementario programa de investigación o la renovación del propuesto por Malinowski en 1913.

3ª PARTE DE LOS USOS DEL TÉRMINO "PARENTALIDAD" EN DISTINTAS DISCIPLINAS. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA PARENTALIDAD COMO DOMINIO TEÓRICO TRANSDISCIPLINAR[39]

(Aurora González Echevarría).

Parenthood en la teoría psicoanalítica

En la versión on line del *International Dictionary of Psychoanalysis*, Gale Group, Inc, bajo la entrada "parenthood", puede leerse:

> "The term "parenthood" has acquired a semitechnical sense in anthropology and psychoanalysis, and it has the same connotations in both disciplines. Ethnologist began using the term in the 1970s (Goodenough, 1970; Carroll, 1970; Goody, 1971). It specifies one of three kinds of social relation that make up kinship: the relation between parents and children (the other two kinds of kinship systems govern blood relations and relations by marriage)".

Y más adelante: "For psychoanalysis, parenthood consist of a process of psychic maturation that begins at conception for both mother and father" (lo que remite al pensamiento de T. Benedek, que muestra que hombre y mujer comparten las dos fuentes de *parenthood*, su bisexualidad biológica y su común dependencia de una madre o figura materna).

Siguen referencias a la introducción y el uso de "motherhood" por T. Benedek, G. Bibring-Lehner y, en Francia, Paul-Claude Racamier, y a como se abrió paso con mayor dificultad la noción de "fatherhood" (en conexión con los cambios psicológicos que también se dan en el padre) por la ideología implícita en occidente de que lo esencial en cuanto al "parenthood" son los momentos esencialmente femeninos tal como el embarazo, el parto y el amamantamiento.

Volvamos al término "Parenthood". No parece que sus connotaciones sean iguales en Psicoanálisis y en Antropología. En 1959, Benedek parte de que, en la teoría de la libido, la integración del impulso sexual desde sus comienzos pregenitales a la primacía de la

---

[39] Primera parte *ampliada* de la Sesión "Alteridades disciplinares y alteridades políticas. De la quiebra a la interpretación y de la salvaguarda a la subyugación de los otros". *Seminario permanente sobre parentalidad humana,* IIA, UNAM. 28/02/2014 *www.iia.unam.mx/media/videos/seminarioParentalidad*.

genitalidad es el proceso en el que se produce la organización de la personalidad, y que puesto que se supone que esta integración la alcanza el individuo en la adolescencia no incluye los procesos psicodinámicos de reproducción y parentalidad *(parenthood)* como motor de desarrollos ulteriores.

La razón para remontarme a Benedek, despues de leer a Lagarde y a Solís-Pontón, estuvo en el interés por hacer, aunque fuera de una manera muy preliminar, una genealogía del concepto, o de los conceptos, porque nada asegura que el término "parentalidad" no sea un término polisémico que engloba desde su origen distintas conceptualizaciones.

De Benedek algunos puntos fundamentales. El primero es el carácter simbiótico de la relación madre-hijo. Entiendo que es una forma de cualificar la fase de narcisismo primario de Freud. El infans no es consciente de inmediato de la separación postnatal. Solo tras sucesivas experiencias de necesidad seguidas de satisfacción percibe que:

> "the source of his need associated with hunger, pain and discomfort is within and the source of gratification is outside the self. It is then that separation in a psychological sense begins to exist for the infant". (p.390).

Ciertamente, hay en la madre una tendencia a la maternidad y a las actividades maternales, pero la necesidad es relativa, no absoluta como la del hijo, es desigual. Y sin embargo, en el proceso simbiótico, "the mother is not only a giver, byth also a receiver" (p. 390). En el infans se producen procesos primarios de introyección e identificación, placenteros o no. Pero el proceso es también bidireccional:

> "The mother´s gratification in satisfying her infants´ needs as well as her frustration when she is unable to do so affect her emotional life and again reciprocally that of the child. Thus there develops a spiral of interpersonal processes which I refer to as an "emotional symbiosis" describes a reciprocal interaction between mother and child which, though the processes of "introjection-identification", creates structural change in each of the participants". (p. 392).

En este proceso la madre, "through introjecting the gratifying experience of successful mothering establishes self.confidence in her motherliness" (p.393). Se produce así una nueva integración de su personalidad.

Pero eso no es todo. Cada fase de maternidad, embarazo., lactancia, es acompañada por una regresión a la fase oral de desarrollo. De manera que en la relación con el hijo se dan energías psíquicas que se originan en dos niveles de organización psicosocial. Si la empatía

del *infans* hacia la madre se sitúa al nivel de los afectos primarios no sucede lo mismo con la madre:

> "The mother, however, having been a child and having introjected the memory traces of being fed, nursed, cared for, in her own mothering experiences relives with her infant the pleasure and pains of infancy". (p. 395)

Al mismo tiempo, una maternidad feliz puede resolver conflictos orales previos con la madre y llevar a una reconciliación intrapsíquica con ella. Benedek sostiene que esto no sucede solo en los procesos simbióticos de embarazo y fase oral, si no que se repiten con cada periodo crítico del hijo que revive en el padre "los conflictos de desarrollo relacional" (p.397).

Todo esto no afecta solo a la madre., sino también al padre. DE ahí la utilización del término *parenthood*. .En las sociedades donde la organización de la familia se basa sobre la unidad biológica, padre-madre-hijo, la interacción entre padre e hijo ocurre a través del proceso de introyección e identificación, como entre madre e hijo:

> "The father, like the mother, repetas with each child, in a different way, the steps of his own development, and under fortunate circumstances achieves further resolution of his conflicts". (p. 400)

Hasta aquí, la normalidad o la resolución de viejos conflictos. En el terreno de la parentalidad las patologías se producen cuando la demandas iniciales o posteriores del niño se dirigen a padres que, a causa de sus propios conflictos de desarrollo, son incapaces de responder al niño de acuerdo con los estándares culturalmente aceptados (p. 400).

En Francia, de acuerdo con Leticia Solis-Ponton, Racamier, psiquiatra y psicoanalista, reagrupó en 1961 los términos "maternalidad" y "paternalidad" bajo el término "paternalité". En cuanto a Lebovici, cuyo trabajo teórico y clínico conocemos bien a través de Solís-Pontón y está presente desde el origen en estos seminarios, utilizó el termino *parentalité* para distinguirlo de la paternidad biológica y puso el énfasis en la trasmisión transgeneracional del psiquismo. El "árbol de la vida" en el que se inscribe el niño, tomado de los árboles genealógicos o familiogramas (p.24), es la historia transgeneracional integrada por elementos de los padres y de los abuelos (Solis-Pontón, 2004: 5) . Volveré sobre esto.

Parenthood en la teoría antropológica

En la aproximación preliminar a este tema que realicé en mi propia aportación al seminario de 2014[40] señalaba que el uso actual en antropología apunta a formas distintas de ejercer los roles parentales, y que la reflexión sobre este tema, más allá del uso del término *parenthood* disponible en inglés para englobar paternidad y maternidad, surge cuando se multiplican las evidencias etnográficas sobre formas de cuidado de los niños distintas de las más próximas a la unidad biológica padre-madre-hijo que invocaba en 1959 Benedek.

En 1970, Goodenough, en el epílogo al libro editado por Venn Carroll *Adoption in Eastern Oceania* (Honollulu, University of Hawaii Press, 1970) parte de la afirmación de Carrol de que en el estudio de la adopción puede hacer una contribución importante a la teoría del parentesco. Y añade que los antropólogos se han manejado bien al identificar ciertas relaciones culturalmente pautadas y reguladas normativamente como relaciones de parentesco, porque han reconocido en todas las sociedades algo a lo que confiadamente llamaban "parenthood" (p.e. Radcliffe-Brown , 1950: 5)[41] , siendo las relaciones de parentesco relaciones que de una u otra manera se derivan de una cadena de conexiones "parent-child".

Por qué, entonces, se pregunta qué es "parenthood" en las páginas 391-392. Porque su epílogo está precedido por casi cuatrocientas páginas con artículos que describen pautas de adopción, tradicionales y modernas, en sociedades de la Polinesia oriental, la occidental, Micronesia, y otras sociedades de la Oceania oriental. Demasiada etnografía sobre la adopción para seguir hablando de "parentesco ficticio". Tanta etnografía que Goodenough titula su epilogo *Transactions in Parenthood*[42]. Es entonces cuando atribuye a *parenthood* dos significados, uno psicológico y otro jural. El primero lo deriva de la capacidad humana de establecer vínculos emocionales y el segundo de la necesidad humana de ordenar las relaciones humanas de acuerdo con reglas de conducta.

M. Valdés, en la primera parte de este texto, sitúa el punto de partida de las reflexiones de Goodenough sobre *Parenthood* en el capítulo que lleva este título en *Description and Comparison*

---

[40] A. González Echevarría , "Alteridades disciplinares y alteridades políticas. De la quiebra a la interpretación y de la salvaguarda a la subyugación de los otros", Febrero 2014.

[41] "Where there are truly polyandrous marriages, as among the Todas of south India, a family may consist of a woman with two or more husbands and her children. But we should distinguish from this an arrangement by which the oldest of two or more brothers takes a wife, of whose children he will the father (pater) , and access to the wife for sexual congress is permitted to the man´s younger brother until such time as he in turn is married. For it is nor sexual intercourse that constitutes marriage either in Europe or amongs savage peoples. Marriage is a social arrangement by which a child is given a legitimate position in the society, determinated by parenthood in the social sense" (A.A. Radcliffe-Brown, "Introduction" a Radclliffe-Brow y Forde, 1950: 5).

[42] Vale la pena añadir que entre la bibliografía citada está un artículo de Kirk 1959, sobre problemas psicológicos asociados a la parentalidad adoptiva en EEUU.

in Anthropology, también publicado en 1970, que constituye una versión expandida de las Lewis Henry Morgan Lectures pronuncidas por Goodenough en la University of Rochester en abril de 1968. Y sitúa estas conferencias en los debates sobre "la naturaleza" del parentesco que se produjeron en los sesenta- la época del centenario de las primeras grandes realizaciones de la teoría del parentesco- y en las que la tesis de Schneider resultaron tan influyentes.

Aunque la última palabra la tengan los resultados más detallados de la investigación de Valdés, me he detenido en esta "discrepancia" porque tal vez nos situe ante el verdadero punto de partida de los estudios actuales sobre parentalidad, en el que crisis de la teoría clásica del parentesco y emergencia etnográfica de la extrema variabilidad en el ejercicio de los roles parentales confluyen.

En cuanto a Esther Goody, 1971, las "Transactions in Parenthood" a las que se enfrenta son las que derivan de la frecuencia con la que niños en algunas sociedades de Africa occidental son emplazados para su crianza en familias distintas a las suyas, aunque con frecuencia emparentadas.

No voy a volver sobre esta autora, sino a concluir que si bien *parenthood*, *parentalité*, *parentalidad* son términos de uso cada vez más común, no parece que las referencias iniciales en Antropología y psicoanálisis sean las mismas. En el primer caso apuntan a una fase del desarrollo de la personalidad, a la parentalización recíproca entre padres e hijos, a la trasmisión transgeneracional. En el otro, al menos en los 70, a la diversidad de los agentes que asumen las funciones parentales.

Parentalité en Francia: psicoanálisis, sociología, trabajo social

No estoy segura, en este momento, de si se trata de una confluencia interdisciplinar más intensa que en otros países, quizás con la excepción de México, o de un artefacto de la lectura de Solis-Pontón 2004 (2002) y Solís-Pontón y otros, 2004. En ambos casos se complementan los capítulos teóricos, el análisis de casos clínicos que ponen de relieve la influencia de la trasmisión transgeneracional en los procesos recíprocos de parentalización, la discusión de situaciones de diversidad cultural parental que pueden suponer mayores riesgos psíquicos y la defensa de una cultura de la parentalidad, de una cultura de apoyo a la parentalidad en las situaciones que pueden resultar más vulnerables.

Quiero prestar atención especial al capítulo 4 de Solis- Ponton, 2004, el de Didier Houzel sobre "Los retos de la parentalidad" (pp. 27-31). Habla de un grupo de trabajo cuyas investigaciones llevaron a definir "tres ejes alrededor de los cuales parecía que podía

articularse el conjunto de funciones atribuidas a los padres" (p. 28). Estos tres ejes de la parentalidad, que han sido citados muchas veces, son los siguientes.

- El ejercicio de la parentalidad, que "en nuestras sociedades de derecho escrito está definido por los aspectos jurídicos de parentesco y de la filiación, aunque estén en plena revisión debido al cambio de las costumbres y al desarrollo de la procreación medicamente asistida (p.28).

- La experiencia de la paternidad, que comporta según el autor numerosos aspectos entre los que subraya como emblemáticos el deseo de tener un hijo y el proceso de transición hacia la parentalidad o parentificación (p. 29).

- Y la práctica de la parentalidad, que designa las prácticas cotidianas que los padres deben realizar con su hijo, identificadas con frecuencia con los "cuidados maternales" pero respecto a los que precisa:

> "Sería más conveniente decir cuidados parentales que maternales, porque sin lugar a dudas cada uno de los padres tienen un rol a desempeñar en estas tareas." Añadiendo "Es importante recordar que se entiende por cuidados no sólo los de tipo físico, sino también los psíquicos". (p.29).

Y sin embargo, me interesa más una información preliminar, en la que se dice:

> "El punto de vista que se presenta aquí es el resultado de de un grupo de investigación sobre la parentalidad , del cual el Ministére de l´Emploi et de la Solidarité francés confió la responsabilidad al autor de este capítulo, con el objeto de precisar las consecuencias, tanto para el niño como para cada uno de los padres, de situaciones de ruptura total o parcial de los lazos padre-hijo". (p.28)

Es en este encargo de una investigación sobre parentalidad del Ministerio francés de Empleo y Solidaridad en el que quiero poner el acento. O al informe preparado para el "Haut Conseil de la population et de la famille" por Claude Martin en 2003 *La parentalité en questions. Perspectives sociologiques*, indicios todos ellos de una vinculación entre la teoría psicoanalítica, la práctica clínica **y las políticas de bienestar social**. Subrayo este último punto porque la confluencia de desarrollos teóricos, variabilidad psico-socio-cultural y problemas sociales

relevantes no sólo parecen estar en la base del giro hacia la parentalidad en la Antropología sino también de otras disciplinas[43].

Parentalidad y Biología evolutiva

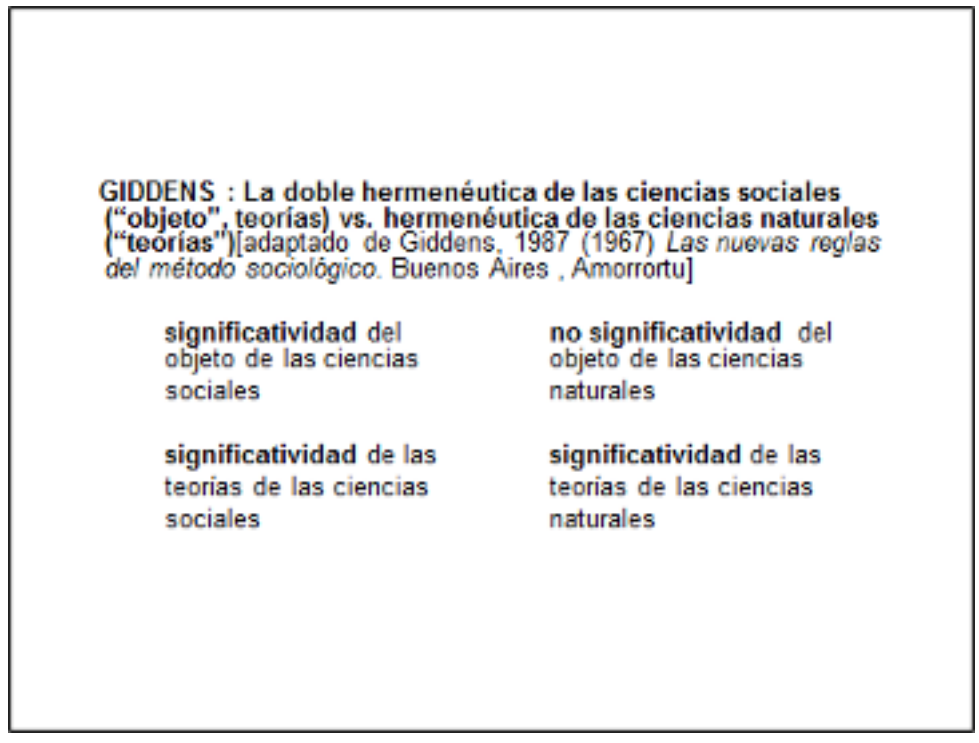
Si, como he dicho muchas veces haciendo un guiño a las competencias en informática que aducen los cv de los jóvenes investigadores, mi familiaridad con el Psicoanálisis es a nivel de usuaria, lo que por otra parte me ha hecho evitar conscientemente lecturas sobre teoría psicoanalítica durante muchos años, mi exposición a los enfoques sobre parentalidad en Paleoantropología y Biología es consecuencia directa de mi participación desde 2011 con el Seminario de Parentalidad Humana de la UNAM[44].

Este proceso, que supuso salvar desde el primer momento dificultades conceptuales, me ha permitido- me está permitiendo- llevar a mi práctica investigadora tesis epistemológicas que defiendo desde hace mucho tiempo. Tienen que ver con las implicaciones que extrae Giddens, 1968, de las tesis de Kuhn. Se trata del carácter cosmovisivo (de *Weltanschauung*) de los paradigmas en los que se inscriben las teorías, que lleva a Giddens a hablar de hermenéutica en las ciencias naturales, porque sus teorías son mundos de significación, y doble hermenéutica en las ciencias sociales, porque tanto sus teorías como su objeto de estudio son mundos de significación.

---

[43] A. Cadoret, 2006, en su contribción a la 3e conférence internationale sur l'homoparentalité, París, octubre de 2005 "De la parenté a la parenatlité" ", cita a Knibiehler y Neyrand que en *Maternité et parentalité,* Rennes, ENSP, 2004:5 sostienen que el éxito del término "parentalité" viene "de la constitution du fait sociale en question sociale, si ce nést pas en probléme social". En el volumen dirigido por Knibiehler y Neyrand también colabora c. Martin.

[44] Estas notas sobre los enfoques evolutivos (de la primatología, la neurociencia y la etología) sobre parentalidad son deudoras en buena parte del volumen 2 (en preparación) sobre Parentalidad humana. Y de una feliz consecuencia del Seminario: la participación de Carmen de Jesús García, del Departamento de Antropología Física de la Universidad de Granada, en el proyecto en curso del GETP. En *el I Congreso Internacional de Antropología AIBR*, que tuvo lugar en Madrid, en julio de 2015, A. Piella coordinó un panel vinculado al proyecto de investigación que estamos desarrollando. El panel llevaba por título "Parentalidad y parentesco. Diálogos interdisciplinares. Antropología del Parentesco, Biología y Derecho". Uno de los dialógos, "Parentalidad: Procesos de crianza bioculturales", fue un intercambio que mantuve con C. García.



En términos metodológicos he precisado que las Ciencias Sociales, la Antropología entre ellas, son subculturas pero subculturas específicas, que además de procesos enculturativos por los que un estudiante se inscribe en una escuela, o paradigma, o matriz disciplinar o estilo de pensamiento[45], poseen procedimientos para poner a prueba las interpretaciones que hacen de los mundos de significación que constituyen su objeto de estudio. En términos epistemológicos, que si las teorías- tanto de las Ciencias Naturales como de las Ciencias Sociales- son mundos de significación, aprehenderlas supone sumergirse en una subcultura, para familiarizarse con ella primero y después para tratar de conocer y explicar sus claves, utilizando de nuevo aquí procedimientos interpretativos Uniendo epistemología y método: si como Kuhn sostuvo teorías que forman parte de distintos paradigmas son inconmensurables no son mutuamente ininteligibles

En el caso de las Ciencias Naturales tendríamos dos momentos de elucidación hermenéutica: la forma experiencial en la que los científicos naturales se insertan en sus tradiciones teóricas y la comprensión y eventualmente la comparación de distintas tradiciones. En el caso de las Ciencais Sociales cuatro: la forma experiencial en la que el miembro de una sociedad determinada toma conocimiento de su mundo sociocultural, la comprensión por parte del científico social de esos mundos socioculturales, la forma experiencial en que los científicos sociales se insertan en sus tradiciones teóricas y la comprensión y eventualmente la comparación de distintas tradiciones[46].

Ciertamente pasar de distintas teorías en el interior de una disciplina a teorías de distintas disciplinas supone una diferencia, que sitúo no tanto en la forma de comprender distintas tradiciones sino en que no se trataría aquí de "comparar distintas tradiciones" sino de

---

45

46 En 2003: 320 y ss.

integralas. Para contribuir a este propósito me arriesgo a aducir las conclusiones de algunas de mis lecturas sobre Antropología física (Yañez 2012, Terrazas, 2013), Neurociencias (Díaz 2013, Ferreira 2014) y de la tesis de Holland, (2014) que trata de mostrar la congruencia entre enfoques culturales y biológicos de la parentalidad[47]. Estas fuentes suponen la combinación de tres familias de datos- datos sobre primates fósiles, datos etológicos sobre grandes simios (gorilas y chimpancés) y datos sobre humanos- y comparten una perspectiva evolucionista.

Lo que me permite hacer una breve alusión al primer libro sobre Parentalidad humana. Para una antropóloga, oír hablar a los biólogos de un parentesco común a todos los seres vivos constituyó la primear quiebra, porque los esquemas de nuestra disciplina y en particular los que guían el trabajo del GETP ponen énfasis en las relaciones sociales procreativas y de crianza y en las conceptualizaciones, unas y otras propias de cada cultura. Poco a poco, tomé conciencia de que remontarnos a un ancestro común, a la célula, a los carbohidratos, nos sitúa en una dimensión temporal y ontológica tan grandiosa que nos convierte en un mera especialización de la vida. Un relativismo cosmológico más potente que el relativismo cultural.

Elementos del modelo paleoantropológico

Los elementos del modelo paleontropológico que nos proporcionan Yáñez y Terrazas son los siguientes:

- Bipedismo, inicialmente con ventajas adaptativas de antepasados arbóreos quienes podían desplazarse más lejos para consumir/ acarrear alimentos,obligado después por los cambios climáticos de selva a sabana en Átrica oriental.

- Transformación del canal de parto consecuencia del bipedismo.

- Dificultad en el parto. Necesidad de ayuda del macho y/o de otras hembras genéticamente emparentadas o no.

- Altricidad secundaria (crías inmaduras) que requieren cuidados parentales o aloparentales (en lo sucesivo utilizaré cuidados parentales sin presuponer que los proporcionan personas genéticamente emparentadas excepto cuando la discusión se centre en parentalidad genética versus aloparentalidad). La menopausia haría posible la participación de las hembras mayores en el cuidado de crías propias o ajenas.

---

47 Los textos de Terrazas, Yañez y Diaz serán publicados en el volumen *Parentalidad 2, Antropogénesis y parentalidad ,* en preparación.

- Conducta menos agresiva y cooperación social entre machos (inferida de la disminución de los caninos y de la neotenia. –rasgos infantiles conservados por individuos adultos) asociada a las vinculaciones estables de un macho y una o varias varías hembras, que a su vez se vinculan con la supuesta ovulación críptica.

- Asociación entre apareamiento estable y participación del macho en los cuidados parentales, al menos en forma de la protección de la cría, porque se hipotetiza que se genera a partir de la proximidad entre macho y hembra.

- Encefalización y cultura. Se supone un proceso dialéctico entre comportamiento social y desarrollo del cerebro.

Geary y Flinn, 2001, plantean la discusión a partir de las características únicamente humanas o inusuales entre mamíferos, que consideran resultado de una adaptación evolutiva y cuyo origen se proyectan hacia el pasado. Estos autores vinculan las coaliciones con la competencia social en la evolución de los homínidos y éstas con pautas de parentalidad y formación de familias. Parten del modelo gorila de harem y del modelo chimpancé menos agresivo, con menos dimorfismo sexual y grupos multimacho-multihembra, atribuyen a los austropolitecos un modelo gorila por su alto dimorfismo sexual (en el tamaño) y sostienen que la evolución iría del modelo gorila de los austrolopitecos a un modelo más parecido al de los chimpancés pero que retiene la estructura familiar de los gorilas, lo que sería favorecido por la ovulación críptica y la sexualidad continuada. Coexistirían la parentalidad masculina y la derivada de la cooperación entre mujeres, incluso no emparentadas. La menopausia supondría una ventaja adaptativa tanto por la posibilidad temporal de cuidar a los hijos más pequeños como a los hijos de los hijos.

Neurofisiología

Otra aproximación a los procesos evolutivos sería la de la neurociencia social, en la que la etología interacciona con la neurofisiología y la investigación cerebral. Jose Luis Diaz 2013, habla de los correlatos cerebrales de distintas formas de organización social en primates no humanos, desde los solitarios orangutanes y los pocos casos en los que aparecen familias monógamas, a los grupos multimacho-multiembra, con o sin machos dominantes, y de la intervención de hormonas como la oxitocina, la prolactina, el estradiol, la progesterona en el cerebro parental, asociadas a los procesos de embarazo, parto, lactancia y crianza.

Ferreira, 2014, revisa mucha de la bibliografía sobre la neurofisiología de la parentalidad en mamíferos. Entre las muchas investigaciones aducidas están las que asocian la sensibilidad de las madres a las señales emitidas por los recién nacidos a procesos biológicos.

El perfil hormonal del parto no sería el único mecanismo por el que se desarrolla en los mamíferos el comportamiento parental, como muestran los comportamientos tanto de padres biológicos como de individuos que no lo son en situaciones de adopción y cooperación en la crianza, tanto en humanos como en muchas otras especies de mamíferos. (p. 108). De hecho, experimentos de laboratorio muestran que las crías pueden suscitar comportamientos parentales en ausencia de los mecanismos endocrinos de la gestación y el parto, y que la interacción con neonatos produce cambios endocrinos tanto en el cerebro como en el plasma de los cuidadores. (p. 109), lo que le hace concluir que "es probable que la base de la parentalidad resida justamente en esa potencialidad que tienen los mamíferos para cuidar a individuos frágiles e indefensos." (p. 115).

Pero respecto a la incidencia de la evolución en la especie humana es muy cauta:

> "A pesar de que muchos procesos y mecanismos de control estarían conservados evolutivamente entre especies, no debe olvidarse que la conducta parental humana es infinitamente más variable que la de los animales no humanos, observándose todas las posibles variantes de cuidado parental y formas de «familia», lo que pone de manifiesto la enorme plasticidad del cerebro humano". (p. 110).

De manera más general, del artículo de Ferreira me interesa señalar dos cosas. Una tiene que ver con el vector de los lazos parentales. La Antropología ha puesto énfasis en la relación que va de los padres a los hijos, el psicoanálisis de Lebovici en el carácter bidireccional de los lazos parentales. Para la neurobiología son los recién nacidos "los que activan en los padres los circuitos neuronales relacionados a la afectividad, motivación y cognición para ajustarlos a sus necesidades físicas y psicológicas" (p. 106)"

La otra con el peso de la aloparentalidad. Porque los recién nacidos activan estos circuitos en los padres pero también en otros cuidadores. Ciertamente distintas especies animales, incluida la humana, han desarrollado formas sociales para hacer viables las crías. Sin duda en muchas ocasiones quienes se ocupan de las crías pueden estar genéticamente emparentados con ellas. Pero los procesos hormonales que se desarrollan en contextos de gestación, parto, cuidados perinatales y crianza no parece que se vinculen necesariamente al parentesco biológico.

El contexto social de los lazos biológicos.

Holland, 2012 es una versión digital de una tesis presentada en 2004 sobre la compatibilidad entre los enfoques biológicos y culturales del parentesco. La tesis trata de reconciliar estas dos dimensiones del parentesco asumiendo las críticas de Schneider 1984 al parentesco entendido como fenómeno transcultural vinculado a las conexiones genealógicas al tiempo que critica el peso de las conexiones genealógicas, del parentesco biológico, en las teorías evolucionistas.

Se trata esencialmente de la revisión de la tesis de Hamilton, 1964 sobre la eficacia biológica inclusiva, que mediría el éxito reproductivo no en términos individuales, sino de pervivencia de genes compartidos por parientes biológicos (p.71).

El correlato de la teoría de la eficacia biológica inclusiva sería algún mecanismo de "reconocimiento de parientes", junto con mecanismos de seguridad en la paternidad.

Es en este punto donde Holland propone sus tesis alternativas, que pasan de suponer la evolución de dispositivos de comportamiento social que lleven a cooperar con parientes genéticos reales, a las situaciones y contextos en los que los individuos coexistieran típicamente con parientes genéticos (p. 120).

[Aunque no es mi propósito derivar hacia la Antropología del parentesco no puedo evitar la evocación de algunas críticas al modelo de Héritier, 1981 sobre los mecanismos que harían posible el matrimonio con los primeros parientes no prohibidos dentro del sistema semicomplejo de los samo del antiguo Alto Volta, entre ellos el famoso *bouclage*. Los críticos se planteaban cómo, ante la endogamia en un aislado matrimonial y político compuesto por varias pequeñas comunidades, es difícil distinguir si la preferencia es casarse con un pariente o con el vecino de la casa de al lado]

Si volvemos a Holland sirviéndonos de los críticos a Héritier para la metáfora, se diría que la situación en la que el vecino de al lado es un pariente genético es una que considera típica de los mamíferos: el grupo formado por una hembra y sus crías.

En estos contextos sociales, los lazos sociales podrían deberse a la proximidad. Entran aquí los numerosos datos observados en grupos de grandes simios en los que no se requiere una conexión genética para que se desarrollen comportamientos sociales maternales (p. 169 y anteriores), y, consecuentemente, para que se establezcan formas de apego[48].

[48] Otro tema, que no tengo capacidad para abordar, sería el de la trasmisión de estos comportamientos. No sé si se explicaría por cambios epigenéticos y su eventual consolidación- por supervivencia diferencial- y trasmisión genética.

Esto lleva a Holland a aproximar los hechos de la biología a las descripciones etnográficas que, como Schneider en 1984, en la segunda descripción de los Yap, hablan de: "kinship bonds' being mediated through *"the doing of*" nurturant behaviours, rather than existing by virtue of *"being*" a blood relatives *per se"*

Y nos lleva a nosotros a pensar en una integración transdisciplinar en la que el nacimiento inmaduro de las crías, la necesidad creciente de prolongar los cuidados para que adquieran las competencias sociales necesarias para formar parte como adultos de organizaciones sociales complejas, la interrelación entre competencias sociales y aumento del cociente de encefalización, las modificaciones neurofisiológicas que acompañan a los procesos de embarazo, parto y crianza, los lazos afectivos de apego y la organización sociocultual de la procreación y la crianza junto con las representaciones culturales que permean estos procesos y los sentimientos culturalmente pautados que los acompañan que los acompañan se entrelazan.

La parentalidad como dominio transdisciplinar

Desde hace más de 70 años autores de distintas disciplinas hacen uso del término "parentalidad" y/o de sus contenidos. En diversos foros recientes, el Seminario permanente sobre parentalidad humana de la UNAM, el proyecto en curso del GETP, el simposio que organizamos en la UAB en noviembre de 2015 cuyo título completo fue: *¿Parentalidad o Parentesco? Perspectivas antropológicas e interdisciplinares*, se nos han mostrado aproximaciones a la parentalidad desde la Medicina, el Derecho, la Prehistoria, la Biología evolutiva, la Psicología, el Psicoanálisis. Hemos visto de manera preliminar usos – distintos- del concepto de parentalidad en distintas disciplinas. La cuestión que quiero plantear es si es posible una definición transdisciplinar de parentalidad.

Si tomamos como modelo la definición del dominio teórico del parentesco con la que trabajamos, y que como he tratado de defender podría ser considerada una definición del dominio teórico antropológico de la parentalidad, veo posible definir para la parentalidad un dominio teoríco transdisciplinar. Una definición substantiva preliminar podría apuntar a "los procesos biológicos, socioculturales o psíquicos asociados a la procreación y el cuidado de las crías". O tal vez de manera más simple a "los contenidos biopsicosociales de las relaciones bidireccionales entre las crías y sus cuidadores".

La definición enumerativa exige el concurso de distintas disciplinas. Creo que será una de las conclusiones del Seminario que dirigen desde hace años Margarita Lagarde y Luis Vargas en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM y que tendrán como producto final cuatro libros sobre Parentaliad y teoría evolutiva, Parentalidad y antropogénesis,

Parentalidad y cultura y Psique y parentalidad humana. Podríamos ir pensando en las definiciones substantiva y enumerativa de parentalidad como Epílogo a las cuatro publicaciones que resultarán de las ponencias y discusiones del Seminario. De hecho, mi propósito al detenerme en las aproximaciones de Teresa Benedeck, en los modelos paleontológocos de Yáñez, Terrazas y Geary y Flinn y en los textos sobre neurociencias de Díaz y Pereira es hacer un inventario preliminar de items pertinentes, pero ir más allá en la definición me parece impertinente, sin el concurso de los colegas de las otras disciplinas, y prematuro, cuando todavía se está esbozando el programa para las sesiones de 2017 sobre "Psique y parentalidad humana" .

En cuanto las investigaciones transdiciplinares solo puedo pensarlas volviendo a utilizar como modelo la diferencia entre el dominio teórico del parentesco y las teorías que puedan construirse sobre parentalidad. Tal como escribía al final de la segunda parte, y con más detalle en la conclusión a un artículo para la revista de AIBR que se publicará en 2016, "un modelo etnográfico de parentesco, o de parentalidad, se elabora en una investigación o en investigaciones sucesivas y está en construcción mientras no cambia radicalmente el objeto de interés del etnógrafo. Puede aplicarse exclusivamente a una sociedad, pero también es posible que se aplique a otras sociedades que compartan muchas características comunes. Las modificaciones que se deben introducir supondrán un desarrollo de la teoría, vinculado a la ampliación de su campo de aplicación, porque precisarán y ampliarán las relaciones que se establecen entre los distintos elementos del modelo".

Por analogía, pienso que lo más productivo teóricamente será trabajar temas concretos de este dominio transdisciplinar en construcción, como las adopciones o los ideales de belleza femenina o el aborto o la homoparentalidad. Y hacerlo en contextos socioculturales concretos. Estos estudios podrían ampliarse posteriormente y extenderse a otros contextos *prima facie* comparables. Las investigaciones teórico- empíricas y la sofisticación de definiciones analíticas se irán entrelazando, como sucede siempre en cualquier dominio.

BIBLIOGRAFÍA

Benedek, T. , (1959). "Parenthood as a developmental phase". *Journal of the American Psychoanalytic Association, 7,* 389-417.

Bouquet, M. (1993). Reclaiming English Kinship: Portuguese Refractions of British Kinship Theory. Manchester: Manchester Uuniversity Press.

Bruel, A., J. Faget, L. Jacques, M. Joecker, C. Neyrinck y G. Poussin (2001) *De la parenté à la parentalité*. Ramonville- Saint-Agne: Editions Érès.

Cadoret, A. (1995). Parenté plurielle. Antropologie du placemente familial, París: L ´Harmattan.

___(2002) *Parents comme les autres. Homesexualité et parenté*. París: Editons Odile Jacob, 2002 (traducido en GEDISA en 2003)

___(2006 [2005]). "De la parenté à la parentalité". En A. Cadoret, M. Gros, C. Mecary et al. (eds.), *Homoparentalités: approaches scientifiques et politiques*. (pp. 29-41). París: PUF.

___(2007). "L'apport des familles homoparentales dans le débat actuel sur la construction de la parenté", *L'Homme* 3, nº 183, pp. 55-76.

Calverton, V. F. y Schmalhausen, S. D. (eds.) (1930). *The new generation. The intimate problems of parents and children*. New York: The Macaulay Company.

Diaz, J. L. (2013) "Neurociencia social. Gestación y alcance de una disciplina", *Seminario permanente sobre parentalidad humana 2013*, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. www.iia.unam.mx/investigacion/sem.php

Edwards, J. (2000) Born and Bred. Idioms of Kinship and New Reproductive Technologies in England. Oxford: Oxford Uuniversity Press.

Edwards, J., Franklin, S., Hirsch, E., Price, F., Strathern, M. (eds) (1993). *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Manchester: Manchester University Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1977 [1937]) Brujería, magia y oráculos entre los azande. Barcelona: Anagrama.

___(1941). The Nuer. A Description of the Model of nuelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press. (Trad. castellana en Anagrama).

Fassin, E. (2000). "Usages de la cience et cience des usages", *L´Homme*, 154-155, pp. 391-407.

Ferreira, A. (2014). "Neurobiología de la parentalidad", *Revista de Teoría Psicoanlítica,* T. VIII, nº 3, pp. 103-122.

Firth, R., Hubert, J. y Forge, A. (1970) Families and their Relatives. Kinship in a Middle-Class Sector of London. Londres: Routledge and Kegan Paul

Fleck, L. (1986 [1935]). La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento. Madrid: Alianza Editorial.

Fons, V., Piella, A. y Valdés, A. (2010). Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad. Barcelona: PPU.

González Echevarría, A. (1987) La construcción teórica en antropología, Barcelona: Anthropos.

___(1990). *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología,* Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

___(2003). Crítica de la singularidad cultural, Barcelona/ México DF: Antrhopos/ Universidad Autónoma Metropolitana.

Godelier, M. (2004). Métamorfhoses de la parenté, París: Fayard

Goodenough, W. H. (1969). Description and Comparison in Cultural Anthropology, Chicago: Aldine Publishing Company.

___(1970). "Epilogue: Transactions in Parenthood". En Carroll, V. (ed.) *Adoption in Eastern Oceania.* ,Honollulu, University of Hawaii Press.

Goody, E. N. (1982). Parenthood and Social Reproduction. Fostering and Occupational Roles in West Africa. Cambridge: Cambridge University Press

Houzel,D. (2002). "Los retos de la parentalidad", en Solis-Pontón, 2004: 27-31

Gough, K. (1959). "The Nayar and the Definition of Marriage". Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 89, pp: 23-24.

Grau J., Rodríguez. D. y Valenzuela, H. (eds.) (2011). *Parentescos: modelos culturales de reproducción*. Barcelona: PPU

Héritier, F. (1985). "La cuisse de Jupiter". *L´Homme*, tomo 25, nº 94, pp. 5-22

___(1981). *L´exercice de la parenté*. París: Editions du Seuil.

Holland, M.P. (2014). *Social Bonding and nurture Kinship: Compatibility between cultural and biological approaches*. (Versión *online* y modificada de la tesis presentada en 2002 en la London School of Economics and Political Science). Londres: LSE.

Houzel, D. (2002). "Los retos de la parentalidad". En Solis-Pontón (2004 [2002]). *La parentalidad. Desafío para el tercer milenio*. (pp. 17-31). México: Editorial El manual moderno.

Howell, S. (2006). The Kinning of Foreigners. Transnational Adoption in a global Perspective. New York, Oxford: Berghahn Books.

Hunt, E.H:, Schneider; D. M., Kidder; N.R. y Stevens, W. D. (1949). The Micronesians of Yap and Their Depopulation: Report of the Peabody Museum Expedition to Yap Island, Micronesia [Final CIMA Report No. 24 Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology, 1947-1949]. Cambridge: Peabody Museum, Harvard University

Kirk, D.K. (1959). "A dilemma of adoptive parenthood: incongruous role obligations". *Marriage and family Living,* 21, pp. 316-328.

Labby, D. (1976). The demistification of the Yap. Dialectics of Culture in a Micronesian Island. Chicago: Chicago University Press.

Lagarde Lozano, M., Vargas, L.A., Méndez, M.G, (Coords.) (2015). *Parentalidad 1. Concierto con la vida.* México: Castellanos Editores

Malinowski, B. (1963 [1913]). *The Family Among the Australian Aborigines: A Sociological Study*. Londres: University of London Press. [Reeditado en 1963 en Nueva York: Schocken].

___(1930). "Parenthood, the Basis of Social Structure". En V. F. Calverton y S. D. Schmalhausen (eds.), *The new generation. The intimate problems of parents and children*. (pp. 113-168). New York: The Macaulay Company.

Martin, C. (2003). *La parentalité en questions. Perspectives sociologiques*. Rapport pour le Haut Conseil de la population et de la famille, www.ladofrançaise.gouv.

___(2005). "Parentalidad: controversias en torno de un problema público". *Revista de estudios de género: la ventana,* 3 (22), pp. 7-34.

Needham, R. (1977). "Remarques sur l'analyse de la parenté". En Rodney Needham (dir.), *La parenté en question*. (pp. 103-131). Éditions du Seuil: París, [original de 1971, *Rethinking Kinship and Marriage*, publicado en Tavistock].

Olavarría, M.E. (ed.) (2013). *Parentescos en plural*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Pedone, C. (2006). Estrategias migratorias y poder. Tu siempre jalas a los tuyos. Quito: Ediciones ABYA-Yala

Radclliffe-Brow, A.R. y Forde, D. (1950). *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford: Oxford U.P

Schneider, D. M. (1965). "American Kin Terms and Terms for Kinsmen: A Critique of Goodenough's Componential Analysis of Yankee Kinship Terminology", *American Anthropologist* 67, 5(2), pp. 288-308.

___(1980 [1968]). *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago: Chicago University Press.

___(1986 [1968]). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

___(1995). Schneider on Schneider: The Conversion of the Jews and Other Anthropological Stories by David Schneider, as told to Richard Handler. Ed. Richard Handler. Durham, N.C.: Duke University Press.

Schneider, D. M. y Homans, G. (1955). "Kinship Terminology and the American Kinship System", *American Anthropologist*, 57, pp. 1194-1208.

Sneed, J. (1971). The Theorical Structure of Mathematical Physics. Dordreath (Holanda): Reidel

Stegmüller, W. (1981 [1973]) La concepción estructuralista de las teorías. Madrid: Alianza.

Solís-Pontón, L. (2004 [2002]). La parentalidad. Desafío para el tercer milenio, México: Editorial El manual moderno

Solís-Pontón, L., Lartigue Becerra, T. y Maldonado-Durán, M. (2004). La cultura de la parentalidad. Antídoto contra la violencia y la barbarie. México: Editorial El manual moderno .

Strathern, M. (1981). Kinship at the Core. An Anthropology of Elmdon, a Village in North-west Essex in the Nineteen-Sixties. Cambridge: Cambridge Uuniversity Press.

___(1992a). After Nature. English Kinship in the late Twentieth Century, Cambridge: Cambridge University Press.

___(1992b). Reproducing the future. Anthropology kinship and the New Reproductive Technologies, Manchester: Manchester University Press.

Suppe, F. (ed.) (1979). La estructura de las teorías científicas. Madrid: Alianza

Terrazas, A. (2013). “Diversificación de *Australopithecus* y el comportamiento social”. *Seminario permanente sobre parentalidad humana,* Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. www.iia.unam.mx/investigacion/sem.php.

Ulises Moulines, C.L. (1983). *Exploraciones metacientíficas,* Madrid: Alianza.

Yañez, B. (2013). “Origen de la bipedestación en los homínidos y su relación con la parentalidad”. *Seminario permanente sobre parentalidad humana,* Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México. www.iia.unam.mx/investigacion/sem.php.

CAPÍTULO 3. NOCIÓN DE PERSONA, IDENTIDAD Y REPRESENTACIONES DEL PROCESO PROCREATIVO[49]

Virgínia Fons Renaudón
Anna Piella Vila.

GRAFO
Departamento de Antropología Social y Cultural
Universitat Autònoma de Barcelona

1ª PARTE. LA NOCIÓN DE PERSONA Y EL PROCESO PROCREATIVO ILUSTRADOS CON UN EJEMPLO ETNOGRÁFICO.

(Virgínia Fons Renaudón).

Quisiera agradecer al Seminario Permanente sobre Parentalidad Humana del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, el brindarnos la oportunidad de poder participar y debatir cuestiones que giran en torno al parentesco humano.

Esta ponencia trata de la noción de persona y el proceso procreativo de la población ndowe de Guinea Ecuatorial del África central, con el propósito de hacer comprensible la propuesta de definición analítica del dominio de la Antropología del parentesco con la que trabajamos en el Grupo de Estudio Transcultural del Parentesco (GETP) de la Universitat Autònoma de Barcelona y, muy especialmente, en el proyecto I+D+i *Parentescos: Formas de Parentalidad y Articulaciones Disciplinarias* (CSO2012-39041-C02-01), dirigido por Anna Piella, en el que un

[49] Este texto corresponde a dos intervenciones presentadas el 31/03/2014 en la sesión "Noción de persona y grupo" del Seminario sobre *Cultura, parentesco y parentalidad,* dentro del Seminario Permanente sobre Parentalidad Humana del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
www.iia.unam.mx/media/videos/seminarioParentalidad

conjunto de etnógrafos (Irina Casado, Virginia Fons, Elixabete Imaz, Sarah Lázare y Meritxell Sáez) se ha dedicado a temas procreativos en distintas poblaciones.

Esta propuesta de definición del estudio del parentesco defendida por Aurora González Echevarría ya en los años 90, centra su perspectiva en la regulación sociocultural de la procreación, la adscripción y la crianza de los niños. En su intervención en el seminario de 2014, recogida en el capítulo 1, página 29, escribe:

> "El supuesto central para pensar que se le puede atribuir a la Antropología del Parentesco un dominio analítico es que ninguna cultura dejó al azar, o a la creatividad, o a la improvisación de los individuos, su reproducción biológica. Aún más: ningún grupo humano dejó al azar la reposición de sus miembros, sea ésta por procreación, adscripción y crianza de niños o por incorporación de adultos de otros grupos. Y es la perspectiva de la organización sociocultural de la reproducción por procreación, adscripción y crianza la que proponemos como dominio específico de la Antropología del Parentesco".

El dominio analítico del parentesco así definido abre una nueva perspectiva tratando de comprender las distintas fórmulas socio-culturales creadas por las sociedades humanas para la preservación de sus hijos/as y la reposición de su especie. Como en el caso del mundo animal, los modelos procreativos son muy diversos. Cito a colación, el ejemplo del modelo procreativo del pingüino emperador bellísimamente ilustrado en imágenes en el Documental *El viaje del Emperador* del director Luc Jacquet (2005). Las poblaciones humanas añaden una amplia variabilidad en la procreación, desarrollando numerosos modelos procreativos que hace falta etnografiar. Y a partir de ellos puede entenderse todo aquello de interés que entra en el dominio del parentesco: cuestiones relativas a los componentes de la persona y su formación, los cuidados durante el embarazo y período perinatal, las formas de parentalidad que emergen de estos cuidados y las que juegan un rol predominante, así como el nivel de experiencia vinculada a estas nociones. Es sobre todo esta experiencia y la manera de conceptualizarla que trato de ejemplificar a través del modelo procreativo ilustrado en la población ndowe[50] situada en la costa atlántica de Guinea Ecuatorial. Es la evidencia etnográfica que debe permitirnos entrever la propuesta de definición analítica del dominio de la Antropología del Parentesco.

---

[50] Grupo minoritario de Guinea Ecuatorial, tradicionalmente sedentario dedicado a la caza y la recolección, la pesca y la agricultura (sin transformación y almacenamiento de las especies cultivadas).

Un preliminar necesario: Aproximación al fenómeno de la definición de la noción de persona y grupo en África

La variedad de significaciones otorgadas a la noción de persona debe dilucidarse si lo que se pretende es comprender algo sobre la formación del hijo y el establecimiento de relaciones de parentesco que están encaminadas a su supervivencia y cuidados, tema de este seminario. Dicha perspectiva pretende mostrar cuál diversa puede llegar a ser esta noción según el planteamiento ontológico propio de cada cultura. Dicha diversidad expresará la negación del presupuesto que concierne la supuesta universalidad de la creencia en un dualismo de la persona, basado en una distinción entre cuerpo (material y mortal) y alma (inmaterial e inmortal), entre cuerpo y pensamiento, etc. propios de nuestra cultura (tal como ha mostrado magníficamente bien Marcel Mauss en su capítulo "Sobre una categoría del espíritu humano: La noción de persona y la noción del yo" (1979 [1938]: 307-333). Si bien la existencia de componentes no materiales de la persona está ampliamente descrita en la etnografía, también lo está el que estos componentes pueden llegar a ser numerosos y sustancialmente diferentes. Ni la ciencia llega a unificar criterios sobre lo que es el ser. Es un ente siempre significado, por una multiplicidad de sistemas ontológicos.

Algunas ideas sugerentes nos permiten entrever un sistema de pensamiento macro-estructural en África que otorga sentido a las nociones más micro sobre procreación y persona articuladas en distintas sociedades. Así, por ejemplo, una de las premisas clave del pensamiento en África, macro-estructurales, es que la totalidad es importante, pero sus partes también lo son (Bastide, 1993 [1973]). Por un efecto metonímico una persona es una parte del conjunto social al que pertenece. El concepto de lo individual o del individuo, como un ser separado del todo, regido por un pensamiento omnisciente, no existe. Los elementos de un sistema siempre están en relación con el todo o con un conjunto que a su vez forma parte del todo. A partir de este principio fundamental se producen todas las variaciones culturales posibles, las particularidades culturales por parte de cada una de las poblaciones.

Tomando el ejemplo de lo que argumentó excelentemente Lévi-Strauss (1958), pero en relación con nuestra manera occidental de pensar, el proceso de conocimiento que tenemos del mundo siempre es parcial. Nuestra mirada no puede contemplar la totalidad sino sus partes. Sin embargo, cuando observamos una obra de arte, como objeto de representación de la realidad, el primer efecto que provoca en nosotros es que entrevemos la totalidad antes que las partes. En este caso, se produce una inversión del conocimiento.

Ingres, Half-Figure of Bather 1807

Siguiendo con la argumentación anterior, el sistema de pensamiento africano consideraría de facto la totalidad y sus partes, sin prelación, posibilitando sólo la relación entre ambas. Detengámonos un instante en el ejemplo de Jomo Kenyatta que ilustra muy bien esta idea en su obra *Au pied du Mont Kenya* (1969 [1937])[51] cuando describe a los gikuyu:

> "Familia y sociedad
>
> [...]
>
> La clave de esta civilización es el sistema tribal, que descansa en el grupo familiar y los grupos de edad en los que están integrados los hombres, las mujeres y los niños que componen la sociedad Gikuyu. No hay individuo aislado: es ante todo el pariente y el ciudadano de un gran número de personas; la conciencia que puede tener de su "unicidad" le aparece como secundaria. La existencia del individuo está ligada a la vida de la comunidad: sus responsabilidades morales y sus obligaciones sociales son determinadas por el trabajo cotidiano efectuado en función del grupo. Tampoco puede satisfacer sus necesidades personales (físicas o psicológicas) si no es asumiendo su rol en el seno del grupo familiar. No olvidemos que en la lengua gikuyu la noción de individualismo está relacionada a la magia negra y que un hombre o una mujer se sienten verdaderamente honrados cuando son considerados parientes de alguien. Constatamos cómo las relaciones familiares son fundamentales, y hasta qué punto determinan la noción del bien y del mal. Los Europeos no deben olvidar nunca que el grupo familiar, realidad viva, es la base de toda la organización económica y social de los Gikuyu. Es así que la tribu difiere esencialmente del Estado nacional europeo; no es un grupo de individuos

[51] Cita traducida y tomada de la publicación de Lilyan Kesteloot (1992: 236-237).

organizados colectivamente, al no ser el individuo considerado una célula social, pero un conjunto de familias. Los Gikuyu participan en los asuntos de la tribu como miembro de una familia y las funciones que asume en el dominio social refleja la posición que ocupa en el círculo familiar.

Sin darse cuenta, la mayor parte de los Europeos toman como criterio su propia manera de pensar y de vivir. Imaginando que la tribu debe entenderse como un Estado europeo soberano, concluyen que la autoridad debe recaer en el jefe como si fuera un presidente o un primer ministro cometiendo así un grave error que les impide entender a los Gikuyu; no se dan cuenta que el poder recae en la familia".

Por consiguiente, esta concepción de persona puesta en relación con otras totalidades contradice la idea de individualidad propia de la noción de persona en *Occidente*[52]. Porque es un ser consciente de sí mismo aunque siempre puesto en relación con otras dimensiones sociales, míticas o jurídico-morales. Ello no debe conducirnos a lo que ya teorizó Lévy-Bruhl (*L'âme primitive,* 1927), que la concepción de la persona de las "sociedades primitivas" (denominadas así por este autor) se caracteriza por una ley de participación, no siendo la persona un sujeto radicalmente distinto de las cosas que lo rodean, y estar ligada a su grupo y a su entorno, muestra de una "mentalidad primitiva, prelógica" (ídem). Por el contrario, debería permitirnos llegar a la profunda comprensión de una filosofía de pensamiento que nos puede brindar el conocimiento de la dimensión relacional de esta participación[53], social y simbólica.

La noción de la persona en África ha sido abordada por numerosos antropólogos. De hecho en 1971 un Coloquio Internacional organizado por el CNRS reunió a numerosos investigadores que podían aportar conocimiento etnográfico sobre la diversidad de la noción de persona en el contexto africano (actas publicadas por Dieterlen en 1973 y 1993 bajo el título *La notion de personne en Afrique Noire*). A mi entender, uno de los capítulos centrales de esta publicación es el de Bastide (1993 [1973]) que expone los anti-principios de la

---

52 He optado por este ejemplo porque ayuda a distinguir uno de los supuestos de la propia ontología africana. La contribución sobre los gikuyu de Kenyatta, al igual que otras muchas aportaciones etnográficas y de la literatura de la época, especialmente en los años previos a las independencias y justo después en los años 60, entendía que era necesario mostrar el contraste entre lo africano y lo procedente de Occidente para así evidenciar su existencia y la defensa de una identidad atacada a lo largo de la colonización. A lo largo de este periodo, el uso de datos culturales por parte de autores africanos pretendió ilustrar la diferenciación entre África y Occidente, el distanciarse de una manera de pensar el mundo y las relaciones, y tomar conciencia de todo un sistema de pensamiento y de acción que los definía.

53 Se trata de comprender, tal como intentó hacer Leenhardt (1947) en el caso kamo de Melanesia, tomando como referente a Mauss (1929, 1938).

individuación en África y el de Thomas (1993 [1973]) que debate extensamente sobre la pluralidad y la variabilidad de los componentes de la persona. De hecho, este sería otro de los aspectos definitorios de la noción de persona en África expresivo de la multiplicidad de dimensiones con la que ésta podría conectarse y que le permite ser variable, incluso en el tiempo. Al albergar una pluralidad de elementos, está relacionada con una multiplicidad de dimensiones. Existe y es lo que es por la acción de los ancestros, de sus parientes y sus «genitores», de los espíritus y otras fuerzas que convergen... En realidad, la idea de fusión o de *contínuum* resume perfectamente cómo la persona está conectada con diferentes dimensiones que lleva en sí porque, en palabras de Saghy (1993 [1973]), es "un lugar de participación".

El corpus etnográfico sobre esta noción de persona en África se ha gestado gracias a algunos teóricos con algunas orientaciones dispares (Rabain-Jamin, 1996: 583-585). Los estudios de Griaule (1948) y Dieterlen (1951) en las sociedades dogon y bambara de Mali y los de Héritier (1977) sobre los samo de Burkina Faso, han mostrado que la pluralidad de componentes de la persona (huesos, carne, sangre, esperma, substancia ancestral, aliento, sombra, etc.) guarda relación con un corpus de representaciones míticas y modelos de representación propias de cada una de las sociedades. En cambio, otros estudios propios de la antropología británica (Ortigues, 1981; Fortes, 1987), influenciados por Mauss, se han centrado más en demostrar cómo a partir de una organización social dada surge una noción de persona y en definir las coordenadas sociales de los componentes constitutivos, puesto que estos juegan un papel preponderante en la adquisición del estatuto de persona (personhood) al que se llega a través de grados sucesivos, en ciertos momentos de la vida social y a través de rituales.

Un ejemplo ilustrativo de la noción de persona y sus aspectos procreativos en relación con el dominio del Parentesco

La ontología ndowe de Guinea Ecuatorial habla de la existencia del ser en el mundo y cumple con las premisas macro-estructurales que hemos detallado en el apartado anterior. Según una formulación metonímica, el ser es una parte de un todo. No se le puede individualizar ni separar del conjunto, sea del grupo familiar u otros grupos (de edad, sexo, etc.), al conectarse con una multiplicidad de dimensiones de las que es portador. El cuerpo (nyolo) es conceptualizado como un envoltorio y en su interior se encuentran diferentes instancias invisibles o no, vitales o auxiliares, variables o inmutables; incluso, a veces, exteriores al cuerpo (como sería el caso de la placenta, la sombra o el soplo). Su singularidad depende de la fórmula de sus pertenencias puesto que éstas son distintivas posibilitando un haz de combinaciones. Incluso, tal como expone Thomas (1993 [1973]), la pluralidad de los

componentes y su organización conlleva todo tipo de mutaciones, cambios y alteraciones a lo largo de la vida. Pueden ser adquiridos (a través de un ritual, por ejemplo) o se nace con ellos, vitales o auxiliares, mutables o inmutables, deseados o rechazados, etc. La variabilidad es tan grande que pueden darse todas las formulaciones posibles.

Para atestiguar la pluralidad de componentes constitutivos de la persona según la concepción ndowe, su composición interior y su relación con diferentes dimensiones, veamos este cuadro:

Noción de persona de la población Ndowe de Guinea Ecuatorial

Componentes	Definición	Dimensiones con las que está conectada	Tipología
Un principio espiritual o sustancia ancestral llamada ***ilina***	Se designa al ancestro con el término *edimo* –término que procede de *edidi* y viene a significar doble o sombra–, al considerarse que se desdobla desde sus orígenes, desde que fue un antepasado primordial. En el momento de la concepción, un ancestro *vuelve* a la dimensión visible, al vientre de una mujer del grupo, convirtiéndose en un ser vivo, un *ilina*, representación del ancestro (su doble)	Noción del doble que conecta con los ancestros del grupo	Vital, inmutable
Una fuerza denominada **evusu**	Ésta es gradualmente potente. Acompaña el ilina y es, incluso, capaz de desplazar el ilina fuera del cuerpo	Alberga una fuerza como cualquier otro elemento existente en el mundo. Pueden interrelacionarse entre ellas	Vital, mutable
Espíritus diversos **muendi o mindi** que le otorgan habilidades especiales	Estos suelen habitar en el agua (pantanos y ríos). Permanecen en estos lugares. Incluso suelen sentarse en los troncos que emergen de sus aguas. Aunque para actuar necesitan introducirse en un cuerpo	Espíritus de toda clase. La persona puede llegar a hospedar numerosos espíritus	Auxiliares, mutables
Otros poderes: **iganga, elemba, mosunga, monyongo**	Permiten conectar con todo tipo de fuerzas del entorno (espirituales, vegetales o animales)	Poderes que conectan con todo tipo de fuerzas o seres espirituales que están representados en el mundo	Auxiliares, mutables

Fuente: Elaboración propia

Siguiendo la propuesta de Godelier y Panoff (en su obra *La production du corps*, 1998: 11-25) existen sustancias en el cuerpo, que son significadas de tal manera, que no son sólo soporte de la vida y/o de la personalidad, sino símbolos y vehículos de las solidaridades más intensas establecidas entre los miembros del grupo u otras entidades. Por tanto, estas sustancias clave que ayudan a formar un ser humano, imprimen su identidad y lo vinculan a un grupo. En este sentido, se formulan las siguientes preguntas clave:

- ¿Qué es lo que hay que añadir para crear un ser humano?

- ¿Cómo dos personas crean una tercera?

Respondiendo a estas preguntas, el contexto ndowe nos brinda la posibilidad de entrever cuáles son las personas que colaboran en la creación de una tercera y qué es lo que se necesita para completarla: cómo los elementos constitutivos de la persona actúan como coordenadas sociales, cómo las ideas sobre la formación del hijo son variables, con sus atribuciones de sentido en distintos momentos del proceso –desde la concepción, la gestación y el nacimiento–, cómo los vínculos parentales se construyen a partir de las sustancias impresas en el cuerpo y cómo los cuidados que se le brindan al recién nacido son ámbito del Parentesco. En realidad se trata de etnografiar una estructura procreativa que permita acabar de vislumbrar el entramado de ideas sobre la formación de la persona, las sustancias que la crean, le dan forma y trazan los vínculos de adscripción al grupo del padre, al de la madre o a ambos, así como la designación de figuras parentales y red de parentesco que colaboran en la crianza y los cuidados para su supervivencia.

Son muchos los aspectos sociales y culturales que están articulados en el proceso procreativo, desde la concepción y la gestación del hijo en el vientre de la madre hasta después del parto. El estudio del proceso procreativo permite revelar los principios básicos del modelo de parentesco de una sociedad determinada: sobre cómo se adscribe un nuevo miembro, las normas en torno a los cuidados, las sustancias corporales generadoras de vínculos sociales, los imaginarios gestacionales, los vínculos sociales que se construyen con la incorporación de un nuevo miembro y las premisas relacionadas con la crianza. Son especialmente numerosos los cuidados que recibe el hijo/a por parte de los miembros del grupo de parientes que albergan esta responsabilidad.

Siguiendo con el ejemplo de la población ndowe de Guinea Ecuatorial, su estructura procreativa[54] alberga tres unidades de sentido muy significativas:

[54] Esta estructura procreativa ha sido etnografiada a partir de 100 relatos realizados a mujeres en sus periodos procreativos.

1. La sangre (con la expresión *llenarse de sangre* que significa engordar).

2. El semen (denominado *homo*) forma al espíritu-hijo y traza su vínculo social; esta noción está siempre vinculada a entender que el hijo es un ancestro, siempre un ser consciente ya desde el inicio de la concepción, que entiende, oye y ve.

3. Y la noción de lo contaminante, especialmente el agua que borra cualquier contaminación.

La sangre y el semen son sustancias clave que colaboran en la formación del hijo. La primera, siempre procedente de la madre, tiene la función de formar procesualmente la carne y engordarlo. La segunda forma al espíritu-hijo y traza su vínculo social, permitiendo al padre vincularlo gradualmente a su propio grupo. Está siempre vinculada a entender que el hijo es un ancestro, siempre un ser consciente que entiende, oye y ve ya desde el inicio de la concepción. La tercera noción está relacionada con evitar que cualquier elemento interfiera en su desarrollo.

Sin embargo, no resulta suficiente exponer sólo etnográficamente las nociones clave que articulan el proceso, sino acabar de analizar cómo dichas nociones varían y rigen gran parte de la experiencia, especialmente en lo que se refiere a la formación gradual del hijo y a los vínculos sociales que van trazándose entre parientes que tienen la responsabilidad que éste sobreviva. La estructura interna del proceso ndowe es suficientemente esclarecedora sobre lo que ésta pretende: reclamar un espíritu-antepasado del grupo de padre, completarlo y mimarlo para que no retorne a su mundo de lo invisible, el de los ancestros.

Primera fase: la concepción

En la fase de la concepción, la noción de sangre está vinculada con el hecho de que las mujeres deben haber engordado, según expresión ndowe tienen que estar *llenas de sangre*[55]. Al igual que un árbol lleno de savia es capaz de producir frutos, una mujer *llena de sangre* puede aportar hijos.

La noción del semen está relacionada con el hecho de que la pareja, al mantener relaciones sexuales, provoca que el semen atraiga un antepasado del grupo del padre hasta el vientre de la mujer. Cuando esto sucede la mujer lo expresa diciendo *dibemeni*, "tengo retraso" Esta expresión proviene del verbo edibama (tener retraso) y del término ediba, que se refiere al agua que ha quedado estancada en la época seca formando pequeños charcos. Estableciendo

[55] En el texto, he optado por señalar en cursiva todas las concepciones nativas y entre paréntesis su traducción, de manera a evitar dudosas interpretaciones en la semántica.

una analogía con ellas, ediba también viene a significar que a la mujer embarazada ya no le fluye la sangre.

Nociones	Ámbito de la Experiencia - Prácticas
1. Noción de sangre – Engordar	Descansar. Comer mucho
2. Noción del semen y del ser consciente – Hacer venir un espíritu (*edimo*)	Relaciones sexuales

Segunda fase: la gestación hasta los siete meses

En la fase de la gestación, la noción de sangre rige todo el comportamiento de la mujer: ya no engorda, aporta sangre a su hijo para formar su carne y se refuerza constantemente con preparados medicinales (uno de carne llamado mosuka y un brebaje mbute de agua con cortezas), que también tienen el propósito de fortalecer al hijo y sujetarlo en su interior. Nótese que el agua del mbute procede de un lugar tranquilo (pozo, hendidura de un árbol, liana) que impide que se mueva en exceso; y es introducida en una calabaza (joova), colgada en lo alto y en el interior de la cocina, en representación del hijo que todavía no debe bajar.

Cumple con prohibiciones y prescripciones, especialmente alimentarias, y lo limpia suavemente evitando todo lo que podría alterar su formación, su comportamiento y su físico.

En cambio, el padre-genitor contribuye con su semen en formar los huesos del hijo hasta completarlo a los siete meses. El sistema ndowe de representación gestacional conceptualiza que, en un principio, el hijo es sólo un mbanga, una bola de sangre o líquido. Los huesos sólo se forman a los tres meses con la aportación periódica de semen del padre-genitor, significando que el espíritu deja sus atributos invisibles y el mundo de los ancestros para ser ya visible en el de sus parientes vivos. Además, la carne se adhiere a dicha estructura ósea permitiendo adquirir la misma apariencia del ancestro.

Nociones	Ámbito de la Experiencia - Prácticas
1. Noción de sangre – No engordar	No comer mucho. Sólo varios *mosuka* que refuerza
2. Noción del semen y del ser consciente – – Impresión del *edimo* que pasa de ser invisible a visible	Relaciones sexuales. Calabaza colgada en representación del hijo
3. Noción de lo contaminante – Limpiarse suavemente	Limpiar la barriga con la piedra ilale. Tocar agua tranquila. Prohibiciones y prescripciones alimentarias

Joova, calabaza en la que se introduce agua con cortezas y, colgada en el interior de la cocina, viene a significar al hijo que se está gestando. [Fuente: Virginia Fons].

Tercera fase: dos meses previos al alumbramiento (de los siete a los nueve meses de gestación)

Este tercer tiempo coincide con la abstinencia sexual de la pareja al haber finalizado la formación del hijo (su estructura ósea y su carne). El semen deja de ser una sustancia formativa y se convierte en sucia. Por consiguiente, en esta fase las prácticas de limpieza interior (lavativas y baños de vapor) son especialmente importantes porque tienen el propósito de eliminar cualquier suciedad. Otras prácticas tienen la intención de despertar al hijo y colocarlo en posición: masticando ciertas hojas con algunas cualidades (picantes al sabor, rasposas al tacto o con forma afilada) que tratan de despertarlo, ingiriendo alimentos gelatinosos (caracoles y salsas) que lo conviertan en resbaladizo, realizando masajes que lo colocan en posición, dibujando ciertas señales en el vientre y pronunciando algunas palabras para indicarle el camino a seguir.

La madre sigue sin poder engordar, pero sí debe reforzarse más y prepararse para que el parto sea fácil y rápido: come un último preparado de carne mosuka que refuerza a ambos; deposita la calabaza del mbute en el suelo para que el hijo la imite y así baje de donde está; y realiza un último tratamiento (bumbue) en forma de lavativa con las primeras contracciones, provocándole la dilatación.

Nociones	Ámbito de la Experiencia - Prácticas
1. Noción de sangre – No engordar, para reforzarse más	No comer mucho. Sólo varios *mosuka* que refuerza
2. Noción de semen (ser consciente) – Prohibición sexual	No relaciones sexuales. Masajes. Comer alimentos resbaladizos, picantes. Bajar la calabaza
3. Noción de lo contaminante – Limpiarse mucho	Lavativas. Baños de vapor

Cuarta fase: el nacimiento y la primera semana de vida

La madre da a luz sentada en el habitáculo de la cocina, que desprende calor en contraste con la humedad del bosque, encima de una hoja de banano, y es atendida por dos parientas. Una mujer detrás suyo aprieta sus hombros y le ayuda a pujar. Otra delante le unta su útero con aceite de palma facilitando así la salida del hijo. Cuando el alumbramiento ha finalizado se le corta el cordón umbilical[56] con la hoja muy afilada *kangaka* y se unta el filamento de cordón adherido a él con aceite de palma (*mavule*) y ceniza (*ibu*) para que así cicatrice y caiga rápido. Nótese que mientras este hilillo del cordón no cae, parece estar vinculado todavía al universo de los ancestros.

En esta primera semana, la mujer y el hijo ya deben empezar a engordar. Se les unge el cuerpo con aceite rojo de palma (*mavule mua koi koi*) mezclado con semillas (*pive, peve, ngula*) que desprenden buena olor y eliminan el mal olor del parto. La madre sólo descansa, come (incluso se refuerza con otro *mosuka*) y amamanta a su recién nacido.

Las prácticas de limpieza se relacionan principalmente con el amamantamiento. La madre limpia sus pechos con las hojas *isanguani*[57] para amamantar a su hijo. A él se le realiza el tratamiento llamado *ngundi* (que viene a significar *abrirle la garganta*), colocándole un poco de sal en la boca para provocarle el vómito y la expulsión de toda la suciedad ingerida durante el parto.

Nociones	Ámbito de la Experiencia - Prácticas
1. Noción de sangre – Engordar	Aceite rojo. Comer mosuka que refuerza. Ritual tabamachia, pago por la sangre vertida
2. Noción de semen y del ser consciente – Prohibición sexual	No relaciones sexuales. Calor. Representación del banano. Cuidados del cordón umbilical Semillas pive, peve, ngula. Abrirle la garganta ngundi. Limpiarse los pechos isanguani
3. Noción de lo contaminante – Limpiarse de forma suave	

[56] El padre tira la placenta (*ngombi*) en el mar y planta (no entierra) el cordón umbilical (*itoto*) al pie de un banano joven, que todavía no ha dado frutos, junto con sus excrementos de esta primera semana de vida.

[57] Las utiliza regularmente para limpiar el pecho de las impurezas, provocándole el vómito. También puede masticar ciertas hojas que tienen la cualidad de ser rasposas o tratarse con las cortezas *ikuka* que le ayudan a producir leche en abundancia.

Quinta fase: la primera semana hasta los dos o tres meses después del parto

La quinta fase está significada por traspasar definitivamente al hijo, engordar y limpiarse en profundidad.

La caída del filamento del cordón umbilical (*itoto*) adherido a él una semana después de su corte[58] significa que quiere quedarse definitivamente en esta otra dimensión del mundo, entre sus familiares vivos. Y es sólo a partir de entonces que sus parientes realizan el ritual *ivandye dya dina* ("dador de nombre") para otorgarle el nombre del antepasado patrilineal que él mismo representa. El propósito expreso del ritual es evitar que él piense que su grupo no le quiere, concluir su transferencia definitiva a esta otra dimensión visible y la integración en su patrigrupo[59]. Recordemos que el hijo es considerado un antepasado retornado que se ha *hecho venir* del más allá. Es un ser consciente que entiende, oye y visualiza todo. Por esta razón, una vez transferido a partir de este ritual, gran parte de las prácticas que la madre realiza se relacionan con el hecho de provocar en él las ganas de quedarse y, por tanto, evitar que piense que ella no le quiere, se enfade, se asuste, se debilite y, en definitiva, se vaya: habla con él, le canta, le da a probar lo que come, lo amamanta constantemente evitando así que llore y se debilite en exceso, le coloca barreras simbólicas en las extremidades para evitar que se sobresalte y que "lo de fuera" entre en su cuerpo y que lo que entra no salga (y así engorde), lo limpia, le salpica el cuerpo con una hoja de gran tamaño o gruesa para que sus partes corporales se asemejen a ella, lo masajea fortaleciéndolo y moldeando su cuerpo (con especial atención a su cabeza y su sexo)[60].

En este periodo del posparto los distintivos que lleva la madre y el hijo son principalmente de color rojo (aceite *vitedi* ungido en todo el cuerpo y cuerdas en las extremidades que van tiñéndose de este color y evitan que lo que ha entrado vuelva a salir), guardando relación con el propósito de que ambos se *llenen de sangre*, engorden mucho. El amamantamiento constante cumple también con este propósito mostrando que todo lo que procede de la madre lo acaba de formar y lo engorda. Igualmente, en esta fase la tajante prohibición de estar en contacto con el semen trata de no atraer a ningún otro espíritu ahora que él necesita de todos los cuidados para sobrevivir en su primer año de vida.

---

58 Cuando se desprende se trata sólo con aceite. Aunque también puede añadirse cáscara de caracol asociada al concepto de *dureza* y con una función cicatrizante.

59 Nótese que también debe realizarse otro ritual denominado *tabamachia* que trata de compensar simbólicamente al patrigrupo de la madre por la sangre vertida durante el parto y, sobre todo, por la no incorporación de este nuevo miembro a su grupo.

60 Si es varón, algunas acciones van encaminadas a reducir el tamaño de sus testículos, activar su potencia sexual futura y fuerza en las peleas.

Nociones	Ámbito de la Experiencia - Prácticas
1. Noción de sangre – Engordar mucho	Amamantar constantemente. Aceite rojo. Barreras simbólicas
2. Noción de semen y del ser consciente – Prohibición sexual	No relaciones sexuales. Ritual i*vandye dya dina*. Prácticas que evitan que se enfade
3. Noción de lo contaminante – Limpiarse mucho	Tratamientos de limpieza del pecho isanguani. Barreras simbólicas. Baños

Extracción de las cortezas *ikuka* que ayudan a producir leche en abundancia. [Fuente: Virginia Fons]

Roku mua ikai (hoja elefante). La madre baña diariamente a su hijo, lo masajea fortaleciendo especialmente sus articulaciones y le salpica el cuerpo con esta hoja para que así se asemeje a ésta. [Fuente: Virginia Fons]

En esta imagen están representadas las barreras simbólicas (cuerdas teñidas con el aceite rojo del *vitedi*), el cuerpo ungido de este óleo rojo, alguna señal blanca que ayuda a mimetizarse con los espíritus: elementos que cumplen con la funcionalidad expresa de engordar al recién nacido y evitar que algo le perjudique. [Fuente: Virginia Fons]

Como bien ilustra la estructura procreativa ndowe, la formación del hijo es gradual (véase el cuadro siguiente). Diversas fases distintivas son las que promueven su formación, su vinculación a un grupo de parientes y su supervivencia. Es interesante entender procesualmente las sustancias que lo forman, los vínculos que se hilvanan y los cuidados relacionados con su etapa formativa.

Todo ello nos da a entender que el cuerpo puede llegar a ser expresión y lugar donde se ven significadas las relaciones de parentesco o lo que se entiende por "ser pariente". Resulta especialmente interesante reducir a pedazos la noción de persona para entender sus partes que la vinculan a entes espirituales o fuerzas de todo tipo que son capaces de velar por ella y otorgarle su sentido. Las sustancias formativas que se imprimen en el cuerpo, actúan como coordenadas sociales y regulan las relaciones de parentesco, guardando relación con ciertos componentes. En este caso, la sangre de la madre se conecta con el *evusu* y el semen del padre con el *edimo*. Son sustancias cargadas de sentidos y sobredeterminadas por un cierto número de funciones sociales que suelen ser expresión de vínculos sociales intensos del orden del parentesco, sirven para expresar diferencias entre los grupos, la adscripción del hijo a uno de estos grupos, su identidad futura y sus relaciones parentales.

Sin embargo, las relaciones intensas creadas tienen como intencionalidad máxima, sobre todo, el cuidado y supervivencia de la descendencia en el seno de un grupo de parientes. Porque no se trata sólo de conocer cómo dos personas forman una tercera y cuáles son los elementos sustantivos que la forman (como esbozaban Godelier y Panoff, 1998), incluso cómo se trazan los vínculos, la asignación de parentela o la pura adscripción de un hijo al grupo,… sino de definir muy especialmente los cuidados, las responsabilidades, las obligaciones, las normas, el campo de la experiencia,… que articulan un modelo procreativo etnográfico que tiene por finalidad la crianza, dominio del Parentesco.

Cuadro resumen sobre el proceso formativo del hijo entre los ndowe de Guinea Ecuatorial

	Formación	Formación completa	Posparto (*yae*)
Concepción (*edibama* = *ediba*) "río en que el agua no corre"		Parto Primera semana	

Se hace venir	**Se forma**		**Se vincula**
El semen (*homo*) "hace venir" a un ancestro (*edimo*) del grupo del padre	El semen del padre forma sus huesos, imprime el ancestro, lo torna visible a través de los huesos	La formación se ha completado La aportación de semen ya no es imprescindible y se prohíbe	Integración definitiva a la dimensión visible de sus parientes y conversión en un ser vivo *ilina* El nombre lo adscribe definitivamente al grupo del padre
La madre debe engordar para ser fértil	Es una bola de sangre, pero la sangre (*machia*) de la madre va formando su carne No debe engordar, pero si reforzarse	No debe engordar, pero si reforzarse	Debe engordar

[Elaboración propia].

2ª PARTE. EL PROCESO PROCREATIVO Y SUS REPRESENTACIONES ENTRE LOS ABORÍGENES AUSTRALIANOS. PROCREACIÓN, PARENTESCO, IDENTIDAD Y TERRITORIO.

(Anna Piella Vila).

En esta parte del capítulo se presenta la construcción y representaciones del proceso procreativo entre los aborígenes australianos a partir de la articulación de tres elementos esenciales para su comprensión y que articulan la conceptualización de la persona: procreación, parentesco e identidad. Y todo ello acompañado de otro elemento imprescindible: el vínculo con el territorio; el cual completa el significado grupal de la

identidad individual aborigen, tanto en la época tribal como en los procesos de identificación más actuales.

Breve referencia a los pueblos indígenas de Australia

Cuando hablamos de los pueblos indígenas de Australia nos referimos a dos grupos ubicados en áreas culturalmente diferenciadas pero políticamente formando parte del mismo país: los aborígenes del continente australiano y los isleños del Estrecho de Torres. El contenido de esta sesión se refiere únicamente a los pueblos del continente australiano: los aborígenes de Australia.

Los aborígenes constituyen una minoría numérica en Australia: según el último censo oficial (2011[61]) viven 550.000 aborígenes en Australia, representando un 2.5% población total del país (22.015.576 habitantes). Un elemento a tener en cuenta en el contexto aborigen australiano es la diversidad y al mismo tiempo unidad cultural. El conjunto de grupos aborígenes, a pesar de su gran variedad de pautas culturales y lingüísticas, constituyen un grupo cultural diferente y diferenciado. En el pasado compartían un tipo de organización social, un estilo de vida centrada en la caza-recolección y nomadismo, y una forma de entender el mundo y su relación con él basada en los mitos de origen o *Dreaming*. En el presente, comparten además, una situación política, social y económica similar, resultado de haber sufrido un proceso histórico (colonial) que los ha llevado a constituir el grupo socio-cultural más marginado dentro de su país: Australia.

A pesar de los radicales cambios que han sufrido en los últimos 200 años y su lenta y dramática incorporación al modo de vida occidental[62] (no vieron reconocidos derechos de ciudadanía hasta 1967), los pueblos indígenas de Australia mantienen numerosas prácticas y valores tradicionales. Lo que marca hoy día su aboriginalidad no es tanto qué tipo de actividades llevan a cabo, sino cómo son llevadas a cabo.

En el ámbito del parentesco, las relaciones entre parientes y su significado, actúa como marco social de identificación individual y grupal a través del territorio. En el contexto aborigen el mantenimiento de vínculos de parentesco extensos constituye una autoafirmación constante de identidad colectiva y contribuye a la continuidad socio-cultural y, en cierta forma, también a la socio-económica. Es decir, las redes de parentesco y la

---

61 Australian Bureau of Statistics, *www.abs.gov.au*.

62 Los datos socioeconómicos constituyen una clara muestra de las desigualdades existentes entre población aborigen y no-aborigen, presentando los aborígenes el peor registro de la población australiana en general: las expectativas de vida están entre 15 y 20 años por debajo del resto de la población, la mortalidad infantil es entre 5 y 6 veces más alta, el paro afecta el 38% de los aborígenes (frente al 8,7% del resto de australianos), solo un 33% de los niños aborígenes están escolarizados y la población aborigen representa cerca del 30% del total de población encarcelada en Australia.

afiliación territorial sirven principalmente para garantizar cierta seguridad comunitaria, tanto social como económica.

Persona y representaciones sobre la procreación

El concepto de persona, en el contexto aborigen, se construye en el proceso procreativo, en el cual coexisten diferentes agentes, dimensiones y situaciones que van desde las creencias mitológicas de origen hasta las relaciones sexuales. Todos los ámbitos que participan en el proceso de procreación y construcción de una persona son imprescindibles. No se concibe como posible la creación de un nuevo ser sin la participación de los seres creadores, sin la conexión totémica, ni sin las relaciones sexuales.

- *Dreaming*. Mitos de origen (seres creadores)

El corpus de creencias mitológicas de origen de los aborígenes australianos se expresa en lo que se conoce como Dreaming (Época de ensueño). Momento en que los seres creadores despertaron de su estado letárgico (de ensueño) y dieron vida a personas, animales, plantas, paisaje, organización y normas de conducta. En este periodo –pasado pero indeterminado en el tiempo- no solo la vida, sino el modelo de vida fue establecido por los seres creadores, concebidos como antepasados. Estos seres siguen existiendo en un estado no corpóreo actualmente. Su influencia sigue presente y a través de los rituales se reviven los mitos.

- Child-spirit/dream on babies: soñando niños. Dimensión espiritual.

Uno de los aspectos más destacados de las ideologías tradicionales de procreación entre los aborígenes australianos, es la existencia de *niños-espíritu* (child-spirit). Forma parte del corpus de creencias del Dreaming, ya que fueron los seres creadores quienes dejaron *niños-espíritu* en distintos lugares. Estos *niños-espíritu* se manifiestan a través de los sueños. Por toda Australia existen centros de *niños-espíritu*, generalmente asociados a zonas de agua (y por tanto de vida), vinculados a seres míticos creadores y considerados sagrados. Forma parte del acto procreativo que un hombre sueñe con uno de estos *niños-espíritu* el cual se dirige a él como 'padre' y le pregunte por su 'madre' (Berndt y Berndt, 1992).

No siempre del descubrimiento de un espíritu acontece un embarazo. Deben darse las condiciones apropiadas, por ejemplo de matrimonio. Por ejemplo entre los ungarinyin del noroeste de Australia (Kimberley), un hombre, casado, descubre en sueños un niño-espíritu y se lo entrega en sueños a su esposa, quien soñará a su vez con él. Con este segundo sueño el niño-espíritu entra en el cuerpo de la mujer y se transforma en bebé humano.

- Totemismo y Dreaming

Siguiendo a Cl. Lévi-Straus (1986) y ubicando el concepto en Australia, entendemos por *Totemismo* una relación ritualizada entre una persona o un grupo de personas y seres y elementos de la naturaleza (animales, plantas, lluvia, viento…) a los que se asigna condición de antepasados. El Totemismo constituye un conjunto de símbolos que expresan valores sociales. Está relacionado con una forma de concebir el mundo en el que las personas forman parte integral de la naturaleza y en el que el Tótem actúa de vínculo entre el mundo humano-natural y el mitológico. Se culturaliza la naturaleza, se naturaliza la cultura.

En el caso australiano coexisten Tótems individuales (como el de concepción o el tótem ayudante) y Tótems colectivos (el del clan, por ejemplo). El Totemismo no es solo un mecanismo a través del cual se establece un sistema de solidaridad social entre personas y naturaleza. En Australia el Totemismo constituye una representación del universo como orden social y moral. Como señala Cl. Lévi-Strauss (1986) las referencias totémicas cumplen una función social de clasificación de grupos dentro de una comunidad. Clasifica relaciones sociales a través de elementos naturales.

En la Australia aborigen el nacimiento de cualquier persona está directamente vinculado a las creencias totémicas. El espíritu de los niños aún por nacer está relacionado con el tótem del niño que será. Existen numerosas narraciones que conectan a las personas con algún hecho singular acontecido durante el embarazo, lo cual se interpreta como la manifestación totémica hacia la nueva persona.

La dimensión espiritual de la concepción se expresa en la creencia de una conexión entre los *niños-espíritu*, los antepasados y los tótems (vinculados al territorio).

- Relaciones sexuales: vida mortal

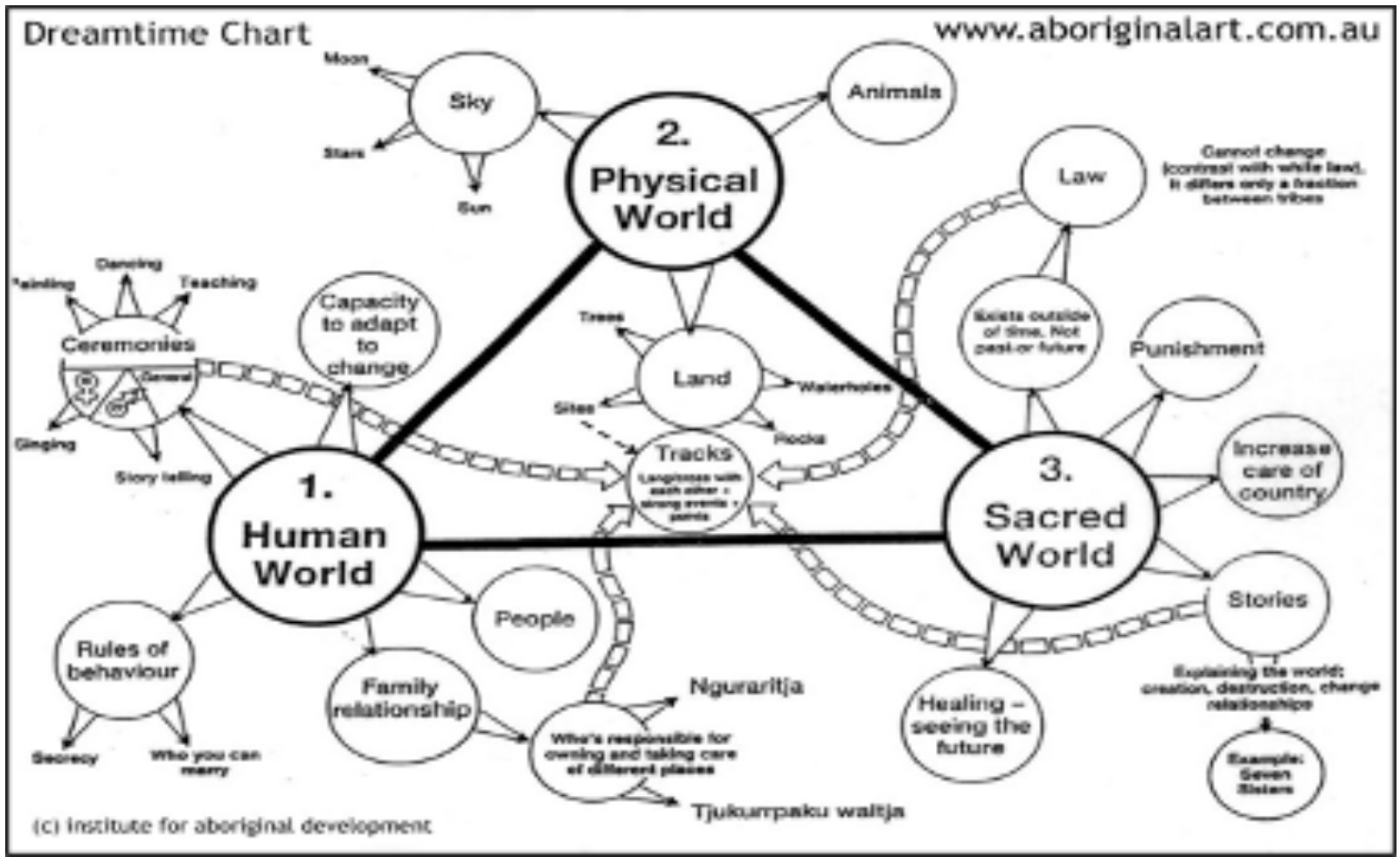
La literatura antropológica interpretó, en un principio, estas manifestaciones como exclusivas a la hora de entender el proceso procreativo. Como si los aborígenes sólo tuvieran en cuenta aspectos espirituales del acto procreativo, desvinculados de las relaciones sexuales. En las conceptualizaciones aborígenes, sin embargo, la parte física y espiritual de las persones eran y son, absolutamente complementarias, una no es posible sin la otra. Se reconoce la necesidad de las relaciones sexuales porqué son estas las que preparan a la mujer para la recepción del espíritu y el nacimiento posterior.

En las explicaciones tradicionales entre la población aborigen, la visión más generalizada es que de las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer se formará un feto que tendrá vida mortal, como los animales, pero en el caso de las personas la dimensión espiritual provendrá de algún antepasado sobrenatural que penetra en el cuerpo de la mujer. La

introducción del espíritu sólo es posible si existe un feto, el cual no podría desarrollarse y crecer sin su parte anímica. De forma que el proceso implica la participación activa de los niños-espíritus, de las mujeres que los reciben y de los hombres que, en sueños, los descubren y los transmiten a sus esposas, además de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres unidos por una relación socialmente reconocida.

En el proceso de formación de una persona, en la ideología procreativa de los aborígenes, la dimensión espiritual coexiste con la sexual. El principal propósito cultural de esta ideología es asociar el recién nacido con el grupo de parentesco al cual queda adscrito. Se asegura que el nuevo individuo sea miembro de la unidad social y el grupo totémico correcto.

En el siguiente gráfico quedan reflejadas (a modo de trayectos, como los trazos de los seres creadores en la Época de Ensueño) estas interconexiones entre el mundo espiritual y sagrado, el mundo físico-territorial y el mundo social de normas y prácticas:



Dreamtime Chart Fuente: www.aboriginalart.com.au

El debate teórico sobre embriología aborigen

Paternidad y maternidad social - B. Malinowski (1913), M.F. A. Montagu (1937) y Ph. Kaberry (1939).

En las primeras descripciones etnográficas de los aborígenes australianos se enfatizaba la falta de conexión en las propias explicaciones indígenas entre las relaciones sexuales y la reproducción. Se interpretaba esta desconexión como una prueba más de la condición pre-lógica (en términos de Lévy-Bruhl) de la mente nativa, incapaz de percibir contradicciones.

B. Malinowski (1913, *The Family among tre australian Aborigines*) basándose en los trabajos previos de Spencer y Gillen (1899) y Strehlow (1907) afirma que los aborígenes no establecen ningún lazo sanguíneo (biológico) entre un padre y sus hijos, que no hay lugar en el folklore aborigen para ideas sobre paternidad fisiológica. La concepción se realiza a través de un niño-espíritu. Según Malinowski la ideología aborigen pone énfasis en la paternidad social a la vez que ignora la paternidad fisiológica. En el sistema australiano, siguiendo a Malinowski, no necesariamente se dan relaciones de consanguinidad entre padre e hijo pero en cambio sí que se reconoce una relación de parentesco. Porqué lo más importante no es el vínculo físico, de sangre compartida, sino el reconocimiento social y la interpretación cultural del vínculo.

Más adelante, M.F. Ashley Montagu publica en 1937 *Comming into being among the australians aborigines*. Montagu también defiende las ideas de Malinowski con información parecida de los arrente (más conocidos en la literatura antropológica como aranda) del Centro de Australia. Pero Montagu va más allá y dice que entre los arrente la creencia es que ni el hombre ni la mujer tienen que ver con la concepción de seres humanos. Las personas no se conciben físicamente y un hombre o mujer particulares no participan en la génesis, en el origen de una criatura. La creación de personas se realiza a través del Dreaming y los niños-espíritu. Cada individuo se contempla como la encarnación del espíritu de un antepasado. Las personas no pueden generar otras personas y por tanto la procreación es necesariamente un hecho puramente social y no biológico.

Según este autor, en la Australia aborigen, la paternidad y la maternidad no son consideradas esencialmente biológicas sino exclusivamente sociales, por lo que se da una total ausencia de cualquier noción de relación de sangre o biológica entre madre e hijo así como entre padre e hijo.

Para Montagu, que las explicaciones anteriores pasasen por alto la negación del vínculo de sangre entre madre e hijo se debe en gran parte, a que la relación consanguínea entre madre-hijo se consideraba tan inevitablemente obvia por los investigadores de la época que cualquier sugerencia de ignorancia de la maternidad física, era recibida con franca incredulidad. En este sentido, Montagu ya alerta sobre los prejuicios existentes, a menudo inconscientes, en los estudiosos de estos temas.

Para los aborígenes, el niño que nace se cree que es un ser mucho más anciano que ninguna de las personas de la tribu, es la reencarnación de un ser ancestral y por tanto perfectamente independiente en origen de cualquier causa fisiológica que pueda operar en el momento de la encarnación. Y utiliza el símil de la incubadora y los pollitos como estrategia pedagógica, así, dice Montagu, cuando millones de pollitos salen de huevos que han estado en incubadoras, nadie cree que la incubadora esté genéticamente ni físicamente relacionada con el pollito que sale, de la manera en que lo está la gallina de la que ha salido el huevo.

Poco después, autores como A.R. Radcliffe-Brown y Ph. Kaberry criticaron duramente a Montagu por estas afirmaciones. Compartían la primera afirmación (ausencia de relación biológica entre padre-hijo en las interpretaciones aborígenes) pero estaban totalmente en contra de la segunda (ausencia de relación biológica entre madre-hijo). La respuesta de Montagu fue que evidentemente cada persona aborigen sabe que una criatura viene al mundo a través de la madre, pero no creen que haya sido creada por la madre.

Ph. Kaberry (1939). *Aboriginal Women*. (La primera tesis doctoral antropológica sobre aborígenes australianos realizada por una antropóloga) aporta como argumento que la misma existencia de tabús alimentarios y sexuales que se activan durante el embarazo constituyen una prueba de que se algún vínculo físico se establece entre mujer-hijo. Además, si no se reconociese ninguna relación física entre mujer y feto, tampoco existirían prácticas abortivas en las que se interviene a nivel corporal.

Procreación e identificación socio-territorial

En los años 80 del siglo pasado, se retoma la discusión, vinculándola a cuestiones de identidad y es Francesca Merlan (1986. "Australian Aboriginal conception beliefs revisited") quien examina el significado de las creencias de concepción en la construcción aborigen de la identidad social y de la diferenciación individual y lo vincula a la territorialidad a través del entramado totémico. Tema este último que había quedado al margen en el debate anterior.

Una característica esencial de la creencia en los niños-espíritu es que la identidad de la nueva vida no se atribuye sólo, ni principalmente a la contribución de los progenitores, sino que la criatura se identifica además con el ámbito totémico-territorial. Así las creencias procreativas juegan un doble papel. Primero, constituyen un componente ideológico que compone categorías socio-territoriales. Y segundo, simultáneamente establecen una "diferencia individual" dentro de estas categorías socio-territoriales. F. Merlan enfatiza el papel de identificador socio-territorial e identificador individual que juegan las creencias sobre procreación. Según esta autora, el totemismo de concepción es una fuente de diferencia entre personas con afiliaciones solapadas.

Francesca Merlan señala que las explicaciones antropológicas, ignorando el contexto social de estas creencias, han llevado a plantear la comparación directa entre creencias espirituales y formulaciones físicas de procreación, para preguntarse una y otra vez si son contradictoras o complementarias o qué tipo de relación mantienen. La respuesta más común ha sido la primera (contradicción), cuando en realidad la concepción así entendida constituye una modalidad de identificación social que expresa al mismo tiempo colectividad e individualidad. Una vez superadas estas discusiones, entre las explicaciones antropológicas, el acuerdo es general en el papel de las creencias procreativas aborígenes para situar a cada persona en la sociedad, para conferir una identidad social e individual.

Parentesco, Identidad y Territorio

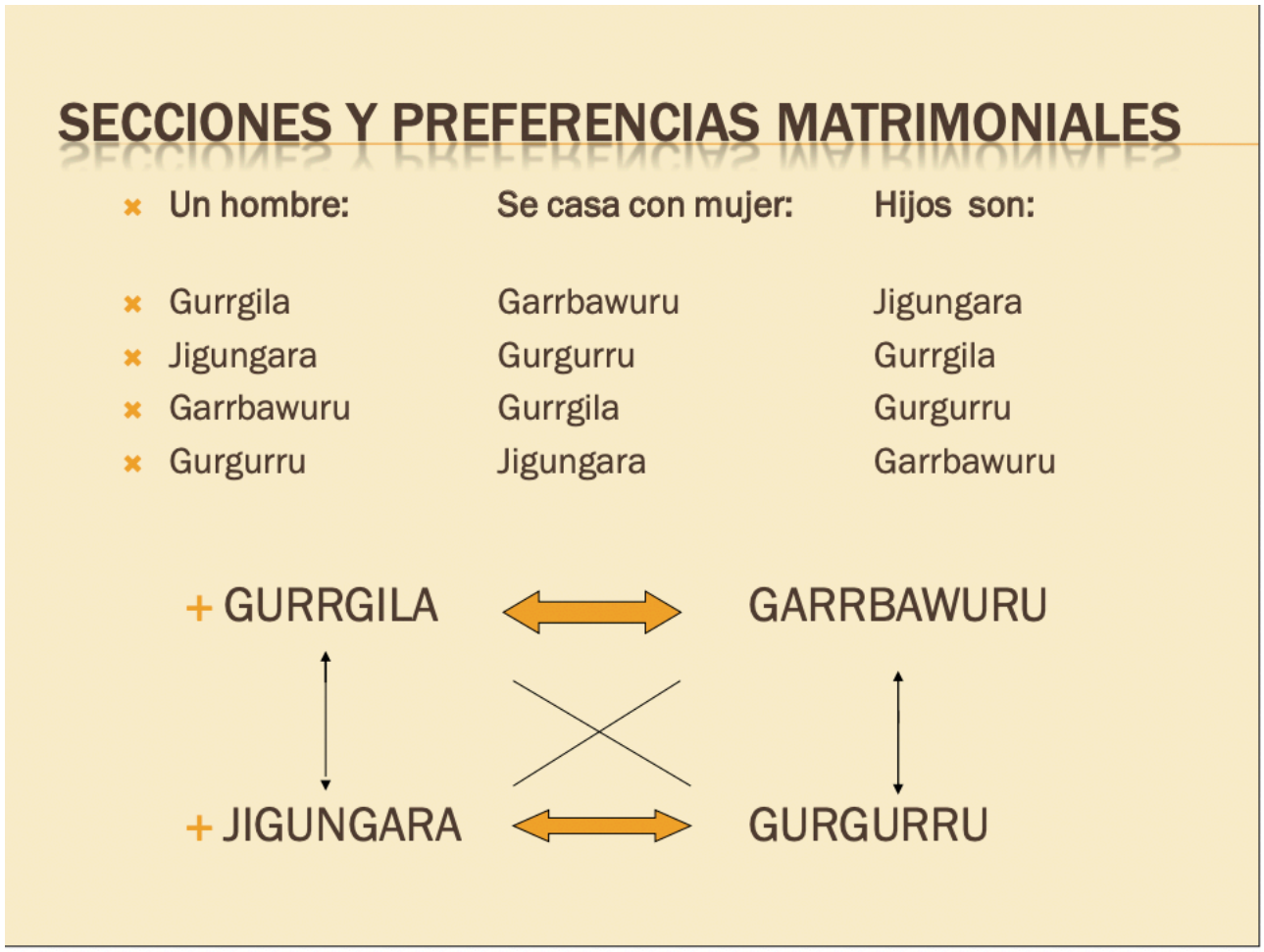
La dimensión grupal de la identidad individual en el contexto aborigen forma parte de los procesos de identificación desde el pasado hasta la actualidad. Existían en la época tribal y siguen existiendo hoy día pero con menos fuerza, todo un conjunto de grupos y categorías sociales que permitían encajar las personas en unidades colectivas.

Dos formas básicas de identificación (Berndt y Berndt, 1992):

1. Un tipo de unidad social que se definía en términos de filiación patrilinial o matrilinial y de asociación mítica con una área territorial: GRUPO DE FILIACIÓN (principalmente patrilineal) – CLAN (grupo matrilineal totémico) – TRIBU (unidad lingüística y territorial, que suele aglutinar distintos grupos de filiación propietarios de un territorio). Se trataba de una identificación múltiple: cada persona pertenece simultáneamente a un grupo de filiación, clan y tribu.

2. El uso de clasificaciones sociales que situaban a una persona dentro de una categoría específica en relación a los demás: MITADES, SECCIONES, GENERACIONES ALTERNAS. Grupos que parten de dos principios básicos: matrimonio exógamo y descendencia patrilineal o matrilineal (Mitades); o directamente patrilineal e indirectamente matrilineal (Secciones)

En el caso de las *mitades* el grupo –patrilineal o matrilineal- se divide en dos partes exógamas matrimonialmente. En el caso de las *secciones*, a una dicotomía basada en un principio unilineal (patri o matrilineal) se superpone la otra línea (matri o patrilineal). El sistema de secciones subsume un sistema de mitades en la que cada mitad se subdivide en dos secciones. Los hijos pertenecen a la misma mitad del padre pero no a su sección. La sección de una persona depende de su madre pero no la comparte. A modo de ejemplo, la siguiente tabla con las secciones y preferencias matrimoniales de los dyirbal del nordeste de Australia:



Sistema de secciones dyirbal (nordeste Australia). Fuente: Elaboración propia a partir de R.M.W. Dixon (1989).

En el caso de las *generaciones alternas*, las personas que ocupan las posiciones de parentesco padre del padre/hijo del hijo (abuelos y nietos) comparten mitad y sección y son por tanto considerados como iguales sociales.Todas estas agrupaciones sociales se encuentran conectadas entre sí en virtud de lazos míticos y rituales que refuerzan los vínculos socioculturales.

Según Berndt (1977) estas dos formas básicas de identificación hacían posible el desarrollo de un sentido de comunidad en el qué ‘ser arrente o pitjantjatjara o walbiri” significaba compromiso y obligación a un sistema particular de creencias. Identificación física y espiritual al mismo tiempo (entre personas y con el territorio). En este análisis los elementos identitarios que se muestran relevantes van desde el parentesco, las creencias, hasta el territorio y la organización social aborigen.

Más adelante, en los elementos de identificación que aparecen en estudios y trabajos antropológicos, Coombs, Brandl y Snowdon, (1983) destacan:

- Ser e identificarse como descendiente de los habitantes originarios de Australia

- Compartir experiencias históricas y culturales

- Compartir la cosmovisión aborigen centrada en el Dreaming
- Mantener relaciones familiares íntimas con la tierra y el mundo natural
- Interacción social en les obligaciones mutuas del parentesco
- Dar importancia a los rituales funerarios y seguirlos
- Hablar y entender más de una lengua

Esta lista plantea la identidad aborigen como la derivación de una interpretación cultural de la descendencia, el lenguaje, el territorio, las experiencias históricas, y las creencias religiosas.

Destacan aquí la filiación, lengua, territorio y vínculos míticos, juntamente con un proceso histórico como elementos identificadores compartidos por la gran mayoría de sociedades aborígenes tradicionales, como elementos constitutivos de su identidad. Pero no de la misma forma ni con la misma intensidad en todos los casos. Diversidad de identidades que coincidiría con límites y áreas territoriales, lingüísticas y míticas.

A partir de los años 90 los trabajos sobre identidad aborigen, recogiendo la propia voz aborigen, destacan como principal elemento constitutivo de identidad el Territorio y como elementos relacionados, las creencias religiosas y la lengua, así como la tradición en general. Esta visión coincide con el momento político histórico en el que el tema principal pasa a ser la lucha por el reconocimiento de derechos territoriales de la población aborigen. Así el Territorio y su dimensión sagrada pasa a ser concebido como el principio organizativo e identificativo

> "Pero nuestra auténtica identidad vive en nuestras palabras y nuestros actos. Los lugares sagrados que vivimos para proteger, los relatos, cantos y poemas que nos apasionan: ésta es la verdadera explicación de nosotros como pueblo. La política de supervivencia no es nuestra cultura. Es una medida de la época en que vivimos. Nuestra verdadera cultura está donde nosotros estamos: en nuestra tierra". (Greg Lehman, líder aborigen)

Numerosos trabajos antropológicos enfatizan la importancia del territorio en la identidad aborigen (Swain, 1993; Davis y Prescott, 1992; Rumsey, 1996; Berndt, 1977; entre otros) y la existencia de una confluencia fundamental entre territorio y grupos unidos espiritualmente a ese territorio. El principio organizativo no es únicamente el espacio, sino

las relaciones que se establecen vinculadas a ese espacio, vertebradas por las relaciones de parentesco.

Un elemento importante que une a parientes, y para siempre, es el territorio heredado del grupo familiar. Una persona tendrá derechos sobre un territorio porqué le serán reconocidos por el resto de la comunidad, por ocupar un lugar en el grupo de parientes propietarios de ese territorio.

La especial vinculación entre personas y territorio se mantenía, antes, a través de ceremonias, rituales específicos y el mismo estilo de vida tradicional que obligaba a visitar con frecuencia los lugares culturalmente significativos. Hoy día, el acceso a sitios de importancia histórico-cultural para los pueblos aborígenes que se encuentran en propiedades privadas, es uno de los temas más conflictivos en Australia.

En los relatos del *Dreaming* (la mítica Época de Ensueño) se da más importancia al lugar que al tiempo. Lo más importante no es cuando sucedió tal hecho, sino dónde. Las creencias embriológicas también resaltan la importancia de la conexión con un lugar. Evidencias de la vinculación y responsabilidad del grupo respecto su territorio aparecen en emblemas rituales, símbolos, canciones, danzas, dibujos, marcas corporales y pinturas que sirven como 'marcadores' de territorialidad.

Finalmente, otro elemento que vincula a las personas con su grupo de parentesco, el significado del territorio y la identidad son los nombres personales aborígenes. No se trata sólo de que las personas pertenecen a lugares concretos, sino que además sus nombres provienen de estos mismos lugares (y de animales o partes de animales que fueron seres creadores y que se manifestaron en esos lugares específicos). Además, al proceder los nombre personales también de antepasados, quedan vinculadas así, las personas con el sistema de parentesco, el territorio tribal, la lengua tradicional y el origen mítico del grupo.

La definición oficial-gubernamental actual de persona aborigen se basa en tres elementos: descendencia, auto-identificación y reconocimiento externo.

> "Un Aborigen o un Isleño del Estrecho de Torres es una persona descendiente de los Aborígenes o de los Isleños del Estrecho de Torres, que se identifica como Aborigen o Isleño del Estrecho de Torres y es aceptado como tal por la comunidad en la que vive"

Desde el punto de vista aborigen, sin embargo, la identificación implica compromiso con modelos de comportamiento particulares. No es suficiente haber nacido en una comunidad para ser miembro. Una persona debe identificarse socialmente y participar socialmente. Ser

miembro de la comunidad aborigen se reconoce por nacimiento si uno de los dos progenitores es de origen aborigen, pero eso no proporciona un referente biológico de asociación, sino una asociación social de conexión a una red de relaciones de parentesco. Estos vínculos de parentesco se inscriben y son vertebrados por otro vínculo: el territorio.

Desde la voz aborigen se enfatiza un sentido familiar dentro de una tradición oral, en la que las relaciones de parentesco actuales están conectadas a los movimientos y vidas de sus antepasados en un territorio a través de la historia colonial. (Anderson, 1997)

Las creencias sobre procreación y su práctica no se mantienen hoy día de la misma manera que en el pasado. Han cambiado algunos aspectos del contenido de esas creencias y del parentesco en general, pero persisten como elementos ideológicos importantes para el mantenimiento de un sentimiento identitario aborigen. En el proceso de construcción del parentesco, las continuidades a lo largo del tiempo representan el marco ideal de referencia en el cual las nuevas pautas se van incorporando y constituyen la base de su especificidad cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, I. (1997). "I, the 'hybrid' Aborigine: film and representation", *Australian Aboriginal Studies*, 1, pp.4-14.

Bastide, R. (1993 [1973]). "Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)". En G. Dieterlen (Ed.), *La notion de personne en Afrique noire*. (pp. 34-43). París: Harmattan.

Berndt, R. (1977). *Aborigines and Change: Australia in the '70,* Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Berndt, R.M., Berndt, C.H. (1992 [1964]). The World of the First Australians. Aboriginal Traditional Life: Past and Present. Canberra: Aboriginal Studies Press. 5a. ed.

Coombs, H.C.; Brandl, M.H. y Snowdon, W.E. (1983). A certain heritage: program by and for Aboriginal people. Canberra: CRES.

Davis, S.L. y Prescott, J.R.V. (1992). Aboriginal Frontiers and Boundaries in Australia. Melbourne: Melbourne University Press.

Dieterlen, G. (1951). *Essai sur la religion bambara*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.

Dieterlen, G. (Ed.) (1993 [1973]). La Notion de personne en Afrique noire. París: Harmattan.

Dixon, Robert M. W. (1972). The Dyirbal Language of North Queensland. Cambridge: Cambridge University Press.

___(1989). "The Dyirbal Kinship System". *Oceania*. 59 (4). pp. 245-268.

Fortes, M. (1987). Religion, morality and person. Essays on Tallensi religion. Cambridge: Cambridge University Press.

Godelier, M y Panoff, M. (1998). La production du corps. Approches Anthropologiques et historiques. Amsterdam : Éditions des Archives Contemporaines.

González Echevarría, A. (2014). "Contexto histórico de nuestra aproximación al parentesco". *Seminario Permanente sobre Parentalidad Humana,* Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Griaule, M. (1987 [1948]). *Dios de agua*. Barcelona: Alta Fulla.

Héritier, F. (1977). "L'identité samo". En: L'identité. Séminaire dirigé par Claude Lévi-Strauss. Paris, Grasser, pp. 51-60.

Kaberry, Ph.M. (1939). Aboriginal woman: sacred and profane. Londres: Routledge and Kegan Pau.

Kenyatta, J. (1969 [1937]). *Au pied du Mont Kenya*. París : Présence Africaine.

Kesteloot, L. (1992). Anthologie Négro-Africaine. Histoire et textes de 1918 à nos jours. Vanves: Edicef.

Leenhardt, M. (1997 [1947]). Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio. Barcelona: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1977)[1958]. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

___(1986). *El totemismo en la actualidad.* México: Fondo de Cultura Económica. Breviarios

Lévy-Bruhl, L. (1974 [1927]). *El alma primitiva*. Barcelona: Península.

Malinowski, B. (1913). The family among the Australian Aborigines. A Sociological study. Londres: University of London Press.

Mauss, M. (1929). “L’âme, le nom et la personne“. En *Oeuvres 2*. (pp. 131-135). París, Éditions Minuit.

Mauss, M. (1979 [1938]). *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

Merlan, F. (1981). “Land, Language and Social Identity in Aboriginal Australia”. *Mankind.* 13 (2). pp. 133-147.

___(1986) “Australian Aboriginal Conception Beliefs Revisited”. *Man*. 21 (3). pp. 474-493

Montagu, M.F.A. (1937). *Comming into being among the Australian Aborigines.* London: Routledge & Kegan Paul. 2ª. edición revisada.

Ortigues, E. (1981). Religions du livre, religions de la coutume. París : Le Sycomore.

Rabain-Jamin, J. (1996). “Persona”. En Izard, M. y P. Bonte (eds.) *Diccionario de Etnología y Antropología*. (pp. 583-585). Madrid: Akal.

Rumsey, A. (1996). “Aspects of Native Title and Social identity in the Kimberleys and Beyond”, *Australian Aboriginal Studies*¸ n. 1, pp.2-9

Saghy, L. (1993 [1973]). “Quelques aspects de la notion de personne”. En G. Dieterlen (Ed.), *La notion de personne en Afrique noire*. (pp. 573-574). París: Harmattan.

Spencer, B. y Gillen, F.J. (1999) The Northern tribes of Central Australia. vol.I Londres yThe Native Tribes of Central Australia. vol. I. Londres.

Strehlow, C. (1907). "Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien" Bearbeitet von Moritz Freihern von Leonhardi; in *Veröffentlichungen aus dem städtischen Museum zu frankfurt*. Frankfort on the Main.

Swain, T. (1993). A place for strangers. Towards a history of Australian Aboriginal being, Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, L.V. (1993 [1973]). “Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle”. En G. Dieterlen (Ed.), *La notion de personne en Afrique noire*. (pp. 385-420). París: Harmattan.

CAPÍTULO 4. LA CIRCULACIÓN DE NIÑOS COMO FENÓMENO CUASIUNIVERSAL.

Jorge Grau Rebollo.

GRAFO.
Departament de Antropologia Social i Cultural
Universitat Autònoma de Barcelona

VINCULACIÓN DE LA PROPUESTA CON LA DEFINICIÓN DEL DOMINIO ANALÍTICO DEL PARENTESCO DEL GETP.

Quisiera comenzar mi presentación de hoy explicitando el lugar que ocupa mi propuesta en el seno de la definición del dominio analítico del parentesco que ha formulado el getp (González Echevarría et al., 2010) y que sirve también de marco a la mayoría de intervenciones de este seminario (véase capítulo 1, páginas 28 y ss), asumiendo las críticas de Needham, Sperber y Schneider que Aurora González Echevarría ya expuso en la primera sesión (28 de febrero), junto con una inequívoca vocación de adecuación transcultural en los procedimientos comparativos y el manejo de conceptos teóricos que estructuran la investigación.

Las intervenciones de Virgínia Fons y Anna Piella (capítulo 3) han dado cuenta de aspectos relevantes del primer ámbito de nuestra definición (ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo), tras un capítulo de Aurora González Echevarría y María Valdes donde, entre otras cosas, se establecían las bases de nuestra aproximación al parentesco y la parentalidad desde la perspectiva antropológica y desde la perspectiva transdisciplinar. En este punto, es necesario plantearse la dimensión normativa, así como las prácticas sociales que envuelven a la vinculación de menores a grupos sociales, mediante la cual se establece su adscripción.

Si un supuesto básico sobre el que se asienta nuestra definición de parentesco como dominio analítico es que ninguna cultura conocida ha dejado al azar o a al arbitrio de sus miembros la reproducción biológica, una consecuencia apreciable en lo que a organización social se refiere es que ningún grupo humano ha confiado a la improvisación la adscripción de nuevos miembros. Cualquier persona debe ser capaz de trazar con nitidez su pertenencia a unidades o grupos bien delimitados en el interior de los cuales adquiere derechos y obligaciones respecto a otros individuos de su propio grupo, y se estipula la naturaleza de la relación que puede mantener con otros. La definición cultural de prescripciones, restricciones o preferencias opera en base a este principio básico de organización social: cada individuo pertenece a aquella unidad a la que está adscrito, corresponda o no con la de sus dos genitores, o acaso con una sola de estas figuras.

Sin embargo, que en todas partes los individuos que nacen sean adscritos a unidades sociales determinadas (sean familias nucleares o grupos de filiación unilineal) no presupone que dicha adscripción se lleve a cabo siempre de la misma manera o que sea un nexo irreversible. Es éste un punto fundamental para comprender la relevancia de la comparación cultural en este ámbito. Una comparación que presupone la diversidad cultural de normas y usos sociales que rigen la inscripción y pertenencia de los miembros de cada sociedad (en virtud de los factores que cada sociedad determine); una diversidad en la que nosotros constituimos un caso más y frente a la cual debemos someter a control las proyecciones etnocéntricas que tanto irritaban, comprensiblemente, a Schneider (Schneider, 1984).

DE LA "ADOPCIÓN" A LA "CIRCULACIÓN DE NIÑOS/AS".

Volvamos a las formas culturalmente específicas de adscripción de menores y fijémonos en aquellos casos en los que ésta se demuestra mutable, aunque no azarosa: los cambios en la vinculación de un/a menor en el seno de una familia –o, en menor medida, un hogar monoparental. La forma más conocida y mejor estudiada desde distintas disciplinas es, sin lugar a dudas, la adopción.

¿Qué es adoptar? En términos jurídicos:

> "Adoption refers to the act by which an adult formally becomes the guardian of a child and incurs the rights and responsibilities of a parent. At the conclusion of the formal process, a legal relationship between child and guardian will have formed. The legal relationship results in the adoptee becoming the legal heir of

> the adopter and terminates any legal rights then in existence with the natural parents". (http://www.law.cornell.edu/wex/adoption).

La Enciclopedia Jurídica online consigna que:

> "Al margen de la legislación de un país determinado, la experiencia jurídica enseña que por adopción suele entenderse aquel acto o negocio de derecho privado por virtud del cual entre adoptante o adoptantes y adoptado surgen vínculos jurídicos idénticos, o, al menos, análogos a los que resultan de la procreación entre padres e hijos". (http://www.enciclopedia-juridica.biz14.com/d/adopcion/adopcion.htm).

En un plano más divulgativo, la Real Academia Española de la Lengua, define adoptar como: "Recibir como hijo, con los requisitos y solemnidades que establecen las leyes, al que no lo es naturalmente". (http://lema.rae.es/drae/?val=adopcion).

Un supuesto cultural subyacente a estas definiciones, entre otros posibles, apunta a la prioridad ideológica conferida a la dimensión biológica de la reproducción humana. Cierto es que, en sí misma, esta preferencia responde a una elección cultural, no biológica, sobre determinados hechos de la naturaleza que consideramos significativos y, consecuentemente, les dotamos de contenido relacional y simbólico (Grau-Rebollo, 2004). Sin embargo, como oportunamente señalara Schneider (1984) este presupuesto cultural que dota de mayor peso simbólico a la sangre que a cualquier otro tipo de vinculación en lo que a perdurabilidad del vínculo se refiere[63], no tiene por qué regir también en sistemas simbólicos distintos a aquel en el cual se ha originado y donde tiene pleno sentido. Dicho de otro modo, la proyección etnoepistemológica de supuestos culturales folk no solo desvirtúa la labor comparativa, sino que desactiva un principio etnográfico esencial: el control del etnocentrismo en la aproximación al conocimiento de lógicas culturales distintas a la propia.

Pero no debemos confundir la definición jurídica de un fenómeno con la dimensión cultural de ese mismo fenómeno, ni con las prácticas sociales diversas en las que puede traducirse en la vida cotidiana. Así, que una legislación estatal sólo contemple como adopción la constitución de vínculos paterno-filiales atendiendo a determinados principios legales

---

[63] Lo que Schneider había ejemplificado con el uso de modificadores como "in-law" o "ex" para delimitar la proximidad relacional entre parientes; así, "father-in-law" o "brother-in-law" son términos que traducen una mayor distancia que "father" o "brother", figuras primarias de gran proximidad en el ámbito (simbólico) consanguíneo. Del mismo modo, que pueda existir un "exmarido" pero no un "exhermano", demostraría, en su opinión, hasta qué punto la terminología referencial del parentesco (norte)americano resolvería operacionalmente los gradientes conceptuales (Schneider, 1968). En el registro popular, Schneider constata que la expresión "Blood is ticker than water" es un buen ejemplo de la primacía ideológica de la consanguinidad; Parkes (2004) recuerda que en algunas sociedades árabes el proverbio varía un poco: "Blood is ticker than milk".

regulados previamente en el mismo cuerpo legal que integra el ordenamiento jurídico del Estado es comprensible; en definitiva, no se hace sino regular, desde el punto de vista de las leyes, determinadas prácticas sociales que no contradicen otras disposiciones jurídicas básicas. Sin embargo, esto no excluye que los presupuestos en base a los que opera esta regulación sean esencialmente ideológicos y no necesariamente universales.

Más aún: que un matrimonio homosexual pueda o no adoptar no depende, en aquellos países que reconocen jurídicamente la posibilidad de que dos personas del mismo sexo contraigan matrimonio, más que de una decisión política, puesto que es el legislador quien establece estas condiciones de posibilidad. Por otro lado, ni en aquellos países donde está establecido el matrimonio homosexual toda la población es favorable a estas uniones[64], ni en aquellos donde no se contempla es imposible encontrar parejas estables del mismo sexo criando conjuntamente a menores (bien sean adoptados por uno sólo de sus miembros, o constituyan la progenie biológica de uno de ellos o ambos por separado).

Los presupuestos ideológicos que han sustentado la adopción en España, por ejemplo, muestran claramente todo lo mencionado hasta este punto:

> "Nuestro derecho admite la adopción individual por un homosexual, aunque no explícitamente, sino de forma implícita, al no prohibirla. Sin embargo, entiendo que la orientación sexual [...] debe ser un dato a tener en cuenta tanto por la entidad administrativa como por el juez, en la medida en que puede afectar al posterior desarrollo del adoptado [...] conviene subrayar, desde el punto de vista biológico, que las uniones homosexuales son uniones estériles, incapaces estructuralmente (todas ellas, no algunas) de reproducirse como consecuencia directa y exclusiva del ejercicio de la sexualidad. Se rompe, de entrada, la concepción de la adopción como imagen de la naturaleza [...] porque dos homosexuales no pueden tener descendencia biológica [...] Todavía hay una segunda cuestión, especialmente relevante: me refiero a la inidoneidad de las uniones homosexuales para proporcionar al niño adoptado un ambiente de humanización y socialización adecuado". (Martínez de Aguirre, 2001: 187-189; la cursiva es mía)

En su momento, me llamó especialmente la atención la asociación entre unión estéril, contravención de las normas naturales (leídas, seleccionadas e interpretadas de un modo

64 Otro asunto, relacionado pero formalmente distinto, es que los partidarios/as de permitir el matrimonio entre personas del mismo sexo lo sean también de que se les permita la adopción.

particular entre otros posibles) y definición de espacios adecuados para la enculturación. En este sentido, escribía que:

> "Mi mayor discrepancia se dirige al primer fragmento en cursiva por cuanto se construye sobre un supuesto erróneo: el punto de vista del que se parte no es biológico, sino cultural. Y es solamente desde cierta selección de hechos leídos en clave biológica que tiene sentido una aseveración de estas características. Circunscribir la práctica procreativa a [la mecánica de] la sexualidad, ésta a la pareja, y aun ésta a la combinación exclusiva y estable entre individuos de dos sexos distintos, es en sí mismo una opción cultural [...] frente a la cual la etnografía nos ha proporcionado numerosos ejemplos discrepantes". (Grau-Rebollo, 2004)

Así pues, podemos afirmar que los supuestos ideológicos que informan el corpus jurídico que envuelve a la adopción se basa en una serie de premisas culturalmente específicas. Podría ser de otro modo, pero ese "otro modo" no tiene cabida en el ordenamiento jurídico, al menos hasta que se modifique. Por consiguiente, no puede autorizarse legalmente en España que se ahíje al vástago de otra persona para asegurar ser cuidado en la vejez. O en ningún caso se permitirá al constituir un acto de adopción plena que se mantengan ciertos derechos u obligaciones respecto a la familia biológica.

Por razones similares, puede autorizarse o no la adopción por parte de una única persona (soltera, divorciada o viuda). Recientemente, la prensa española se ha hecho eco del acuerdo entre España y Rusia para desbloquear los procesos adoptivos en este país y que contempla la no aceptación como posibles familias prospectivas a las parejas del mismo sexo o a padres/madres solteros/as[65]. En otros casos, como China, pueden existir restricciones para esta modalidad:

> "El país acepta la presentación de solicitudes por parte de familias monoparentales femeninas exclusivamente para PASAJE VERDE [Procesos de adopción de menores con necesidades especiales]. En estos casos, las solicitantes deberán tener, preferentemente, entre 30 y 50 años". (Dirección general de política social y familia equipo técnico de adopción internacional de la Junta de Extremadura, 2013: 5; en mayúsculas en el original).

El caso de China (no es el único) específica claramente que la adoptante prospectiva debe ser una mujer. En otros casos, como Filipinas, se declara que las personas solas podrán

[65] Véase, por ejemplo: http://www.elperiodico.com/es/noticias/sociedad/rusia-autoriza- convenio-adopciones-espana-3294016. [Último acceso: 23 de junio de 2014].

adoptar siempre y cuando acepten un menor de entre 7 y 15 años de edad; en el caso de los segundos matrimonios, deberán llevar por lo menos cinco años casados y se aceptará un máximo de dos divorcios[66]. Aún en otras ocasiones, como sucede en Brasil, se permite tanto la adopción monoparental, como por parte de matrimonios o parejas de hecho. Cualquiera de estas situaciones queda convenientemente regulada por tratados nacionales e internaciones, aunque no deja de ser significativa la diferencia en criterios y opciones que sustentan cada uno de estos casos, donde parece evidente que son criterios culturales, no biológicos, los que delimitan las condiciones de posibilidad del proceso.

Por supuesto, no todos los emplazamientos en nuestro propio entorno comportan la transferencia plena y permanente de derechos y deberes sobre un menor. Existe también la posibilidad de acoger temporalmente a un niño o niña cuya tutela ejerce provisionalmente la administración por periodos más o menos prolongados (en el caso de Cataluña, por ejemplo, pueden ser de urgencia, durante los fines de semana o vacaciones, por menos de dos años, por un tiempo superior a dos años, o incluso en acogida permanente)[67]. En cualquier caso, se deja bien claro que en esta modalidad de cuidado temporal: "[...] la separación física entre el menor y su familia no implica que los vínculos afectivos se rompan"[68], matiz que no se recoge en casos de transferencia adoptiva.

Por todas estas razones, "adopción" o "adoptar" pueden ser conceptos inadecuados cuando se usan para dar cuenta de prácticas de emplazamiento formal o informal de menores; literalmente de su circulación. Veamos por qué.

COMPARACIÓN TRANSCULTURAL: TIPO DE PROCEDIMIENTO COMPARATIVO UTILIZADO.

A lo largo de mi inmersión en los estudios que, especialmente desde las Ciencias Sociales, se han llevado a cabo sobre la adopción –singularmente la adopción internacional– me sorprendió una afirmación de Judith Modell a propósito del carácter residual de los estudios en antropología y sociología orientados a la adopción, un tema que –en su opinión– no había recibido prácticamente atención en estas disciplinas (Modell, 1994). Es cierto que el libro se publicó a comienzos de los noventa y que mucho ha llovido (y se ha escrito) académicamente sobre el tema, pero en 2001, la antropóloga noruega Signe Howell constataba que la atención dispensada desde la Antropología seguía siendo muy reciente y desigual (Howell, 2001). Sin embargo, la prospección que llevé a cabo sobre etnografía

66 http://tinyurl.com/zu6a6fw [Último acceso: 23 de junio de 2014].

67 http://tinyurl.com/zuhqguc.

68 Ídem

indexada desde finales del siglo XIX[69] sugería que, si bien los estudios monográficos sobre adopción eran efectivamente escasos, las alusiones y referencias a prácticas más o menos relacionadas con nuestros procedimientos jurídicos de adopción eran considerablemente más numerosas (Grau Rebollo, 2010).

Esta inmersión en la etnografía reveló también la posible insuficiencia del concepto "adopción" para dar cuenta de prácticas de emplazamiento de menores de acuerdo a procedimientos consuetudinarios. Así, advertí que aparentes contradicciones en las apreciaciones de etnógrafos/as distintos sobre una misma sociedad podrían obedecer más a la aplicación del utillaje teórico para dar cuenta de la práctica social que a discrepancias o inconsistencias en la misma. Así, entre los tai centrales, mientas Amyot (1976) afirma que es infrecuente, Hanks sostiene que era habitual. ¿Dónde podía radicar una de las claves para entender la diferencia? Seguramente en una afirmación de esta última a propósito de la duración del vínculo: "Adoption was fairly common, though not always of lasting satisfaction" (Hanks, 1964: 16). Entre los garo, Burling habla con naturalidad de las prácticas adoptivas, llegando a afirmar que: "It should not be concluded from these examples that adoptive kinship ties are unimportant" (Burling, 1963: 222), Marak irá incluso un poco más allá, afirmando que: "Adoption is also another important factor of Garo kinship" (1997: 104); sin embargo, a comienzos de siglo Playfair aseguró que: "With the exception of the adoption of a nokrom in the absence of a sister's son, there is no adoption among the Garos" (1909: 73). Otros autores expresarán diversos matices a la hora de explicar las peculiaridades de la adopción entre los azande, los amhara o los shluh, por ejemplo (Lotar, 1928; Messing, 1985; Hatt, 1974).

Parece que nos hallamos efectivamente ante una discrepancia, pero no parece responder a cambios en las prácticas nativas. Detengámonos un instante en la reflexiones de Lotar a propósito de las adopciones entre los azande africanos:

> "But a preliminary question presents itself, that of justification of the term adoption. Is there in Zande traditional law an act which consists of recognizing as one's own a child, of a third party and causing it to benefit from all the consequences which a purely legal relationship brings? In other words, does adoption.... as we regard it.... exist in Zande tradition and in consequence can one use this term adoption without fear of confusion and error? Yes, without any doubt.

---

69 En el seno del proyecto Teoría transcultural de la reproducción de los grupos humanos la antropología del parentesco como estudio de los modelos socioculturales de procreación y crianza de los niños (SEJ2006-10864), financiado por el Ministerio español de Educación y Ciencia y dirigido por la Dra. Aurora González Echevarría.

> It is only natural that in Zande tradition all the effects of adoption are not the same as those in our legislation or in that of the ancients known to us.... But everywhere and always the essential element of adoption has been the creation of a connection of paternity and of relationship, between the adopter and the adopted. Moreover, in replying below to these questions: 2. who can adopt and 3. who can be adopted? we will have by this fact itself, established that the use of this term is justified here by the identity of the act which envisages on the one hand the Roman law, for example, and our contemporaneous legislation, and on the other hand, the Zande tradition" (Lotar, 1928: 24-29a).

El comienzo del segundo párrafo es crucial para comprender la naturaleza del problema: la comparación de las prácticas tradicionales azande con nuestro sistema legislativo. Roby y Matsumura (2002) o Fonseca (2004) constatarán algunas consecuencias de la confusión de ambas esferas, por ejemplo en la derivación a circuitos de adopción internacional (previa declaración de abandono y concesión del estatus de adaptabilidad) a los menores confiados temporalmente a una institución de cuidado (orfanato o similar) durante periodos puntuales de carencia o imposibilidad de abrigo por parte de las personas responsables de criar a estos menores (frecuentemente las madres biológicas).

Se imponía entonces una búsqueda de fuentes etnográficas que diesen cuenta de todo tipo de emplazamientos de menores, que hubiesen sido catalogados como adopciones en la literatura académica. Igualmente, trataría de buscar otros indicios de transferencia de responsabilidades –temporales o permanentes– que por alguna razón no hubiesen sido consideradas como adopciones y, por lo tanto, pudiesen haber pasado más desapercibidos.

Como es lógico, una empresa de estas dimensiones no puede comenzar por una visita a la biblioteca y una revisión exhaustiva de cada libro o artículo publicado sobre una sociedad humana; metodológicamente debía resolver primero una serie de cuestiones:

I. Localización de referencias.

Un primer problema, y no menor, suponía conseguir las referencias necesarias para el vaciado de datos. A este respecto opté por una doble estrategia: por un lado, una búsqueda convencional de información a través de bases de datos, servidores de bibliotecas, repositorios de revistas (electrónicas y en papel), etc. Por otro, acudí a los *Human Relation Area Files*, archivos de la universidad de Yale (EE.UU) donde desde 1949 se está sistematizando la codificación de etnografías publicadas sobre un conjunto de sociedades del

mundo, articulada a través de un consorcio inicial de cinco universidades (Harvard, Oklahoma, Pennsylvania, Washington, y la propia Yale)[70].

Con el fin de hacer accesibles –y viables económicamente– los HRAF, el consorcio de universidades patrocinadoras se fue ampliando cada vez más, dando también cabida a instituciones asociadas (515 en este momento, entre sponsors y asociadas, sólo en lo que refiere a los fondos etnográficos[71]). Para sistematizar la información y facilitar el propósito comparativo, se elaboró un índice de materiales culturales (*Outline of Cultural Materials*, abreviado: OCM) y un listado de culturas (*Outline of World Cultures*, abreviado: OWC) que han experimentado diversas actualizaciones y que constituyen la base sobre la que puede iniciarse la tarea de recuperación y comparación de información etnográfica[72]. La mecánica es simple, aunque ardua: un equipo de colaboradores se dedica sistemáticamente a codificar cada párrafo de cada fuente seleccionada para ser incorporada al archivo de acuerdo al listado de códigos OCM, organizados numéricamente en base a entradas principales y subentradas anidadas y clasificados posteriormente en archivos monográficos para cada cultura. De este modo, es posible saber cuántos párrafos de cuántas publicaciones académicas refieren a un ámbito tan general como el parentesco (*Kinship*) o tan delimitado como la disolución del matrimonio (*Termination of marriage*).

No me detendré ahora en la historia y características específicas de los HRAF ni de valiosas producciones derivadas, como la *World Ethnographic Sample* (Murdock, 1957), pese a su enorme impacto para los propósitos comparativos en antropología (Véase González Echevarría, 1990), pero sí que desarrollaré en los puntos siguientes algunas cuestiones que me parecen fundamentales en relación al uso de estos archivos en mi investigación sobre circulación de niños/as.

II. Accesibilidad de las fuentes.

La afiliación de la Universitat Autònoma de Barcelona a los HRAF permite el acceso a sus fondos bibliográficos, convenientemente procesados y codificados, sobre 285 culturas de todo el mundo, distribuidas en grandes áreas culturales (Europa, Asia, África, América del

---

70 Cfr http://hraf.yale.edu/about/history-and-development.

71 Dispone también de un fondo documental arqueológico, con 137 entidades patrocinadoras y asociadas en la actualidad.

72 En los años cincuenta la distribución comenzó a hacerse en papel, posteriormente se pasó al soporte en microficha y más tarde al soporte electrónico: en 1993 se distribuyó el primer CD-ROM, soporte que se extendió hasta 2001 cuando fue reemplazado por una versión en línea, operativa desde finales de los 90. Desde 2008 la versión online de los archivos se conoce como *eHRAF World Cultures*: http://ehrafworldcultures.yale.edu.

Norte, América del Sur, América Central y Caribe, Oriente Medio y Oceanía)[73]. Los archivos en línea otorgan acceso a la totalidad de las fuentes, es decir: a todas y cada una de sus páginas, distribuidas por párrafos y con indicación de los temas (OCMs) a los que alude cada uno de ellos. Esto no quiere decir que pueda recuperarse cualquier tipo de información sobre las 285 culturas, sino que puede buscarse esa información sobre las 285 culturas, obteniendo un listado de párrafos donde han aparecido esos OCM prospectados y, a partir de ahí, acceder a la página completa o a la totalidad de la fuente, si así se desea[74].

En lo que refiere a las referencias obtenidas por otra vía (repositorios, bibliotecas, etc.) se seleccionaron todas aquellas fuentes pertinentes accesibles a través de cada una de estas vías.

III.Fiabilidad y calidad de la muestra (repertorio).

Una prospección de esta naturaleza supone necesariamente trabajar sobre fuentes secundarias, elaboraciones de datos etnográficos orientadas a dar cuenta de un fenómeno o de diversos aspectos de la forma de vida de un grupo humano. En su mayor parte, la autoría de estas fuentes remite a académicos y profesionales de la antropología; observadores directos de la realidad, aunque también ellos/as utilicen información proveniente de otros/as colegas dentro y fuera de la disciplina. En consecuencia, a lo largo de la recopilación y vaciado de datos, me he limitado a recabar y procesar la información literal proveniente de estas fuentes, sin someter a cuestión el diseño y ejecución de la investigación que cada autor haya podido llevar a cabo. En consecuencia, el conjunto de mi análisis y de las publicaciones realizadas hasta el momento a este respecto (Grau Rebollo, 2010, 2011a, 2011b, 2013a, 2013b) refiere exclusivamente a la información proporcionada por otros autores; no a un trabajo de campo sobre el terreno (que sí he ido –y sigo– llevando a cabo en Cataluña, pero no es objeto de la presentación de hoy).

Sea como fuere, creo que una investigación de esta naturaleza era necesaria por varias razones: por una parte, para poder establecer con cierta convicción la extensión y frecuencia en el tiempo y el espacio de prácticas de circulación de niños; por otra parte, para conocer mejor qué propósitos alberga y a quiénes implica; por otra, para abrir el campo de visión disciplinar sobre prácticas culturalmente específicas de adopción; y aún por otra, para recuperar el valor de la variabilidad cultural a través también de nuestros propios clásicos.

---

73 Adicionalmente, podemos acceder a unas 350 culturas en microficha, muchas de ellas también incorporadas en la versión online, pero no todas. Puede obtenerse más información en: http://hraf.yale.edu/online-databases/ehraf-world-cultures/cultures-covered/microfiche.

74 También puede hacerse una búsqueda por texto libre, pero es altamente aconsejable una delimitación previa de los temas a buscar (lista de códigos OCM) para agilizar y ajustar mejor los resultados de la búsqueda.

IV. Homogeneidad de las unidades a comparar.

Los datos se obtienen mediante la selección combinada de la totalidad de culturas indexadas (285) y el código OCM correspondiente a adopción (597), que como su propio descriptor indica, se refiere a:

> "Extent to which children are adopted or exchanged; motives and procedure; status of adopted children; reciprocal relations of adoptive parents and adopted children; relations between adoptive siblings; special types of adoption (e.g., adoption of adults, posthumous adoption; ceremonial adoption); etc." (G. P. Murdock, 1987).

Por consiguiente, la información que aparezca en cada una de las fuentes para las que se encuentre información podrá divergir tanto entre sí como corresponda a la singularidad de cada caso o a la forma de abordarlo de su autor/a, pero será homogénea respecto al tipo de información. Es a este respecto que la homogeneidad del repertorio queda asegurada.

Para completar información relevante para la investigación, busqué también datos relativos a: principio de filiación, familia extensa, hogares, familia nuclear, poligamia, disolución del matrimonio o residencia (OCMs 611, 596, 592, 594, 595, 586 y 591). En todos estos casos es aplicable el mismo criterio de homogeneidad referido anteriormente, en la medida que los descriptores de cada uno de estos códigos garantiza que la información de los párrafos seleccionados refiere a los ítems consignados en cada descriptor.

V. Procedimiento de comparación.

La información que se obtiene es susceptible de ser abordada desde una perspectiva cualitativa o cuantitativa. En mi caso, el tratamiento ha sido eminentemente cualitativo y la cuantificación se ha limitado hasta el momento a aspectos puntuales de porcentajes en las distribuciones en base a rasgos culturales concretos –forma de matrimonio, patrón de subsistencia, etc.– (Grau Rebollo, 2013b).

El abordaje cualitativo ha permitido contrastar información obtenida directamente de las fuentes procesadas a partir de estos OCMs sobre un total de 190 sociedades (hasta 2012). En no pocas ocasiones, la información estrictamente relacionada con adopción de acuerdo a la codificación por párrafos, tenía continuación en párrafos (o páginas siguientes) aunque formalmente no se refiriera a la transferencia del menor, o ésta se extendía a lo largo de toda una sección o capítulo; en ambos casos opté por navegar a través de estos párrafos/páginas/secciones, seleccionando todo aquello que me pareció pertinente.

VI. Validez de las conclusiones que pudieran extraerse.

En el próximo epígrafe desglosaré las conclusiones principales de esta investigación, sin embargo quiero dejar claro que la validez de las mismas se limita a las condiciones en las que se ha llevado a cabo el estudio y que he explicitado en los apartados anteriores. La generalización de los resultados se limita al espectro etnográfico para el que he podido recabar información, teniendo en cuenta que:

1. puede haber información potencialmente relevante que no se haya localizado por estar indexada con otro código,

2. las prácticas sociales cambian con el tiempo y es plausible que en algunos casos las formas de emplazamiento descritas puedan no estar ya vigentes o haber cambiado en su frecuencia y extensión,

3. cualquier conclusión extraída lo es en base a las condiciones expresadas en la información obtenida; no es descartable que una búsqueda distinta, combinando OCMs diferentes, pudiese matizar, ampliar o poner en cuarenta las tesis que sostengo tras este estudio.

LA CIRCULACIÓN DE MENORES COMO FENÓMENO CUASI UNIVERSAL.

Antes de entrar más a fondo en las interioridades teóricas y etnográficas del fenómeno, quiero explicitar que defino circulación como la transferencia temporal o permanente, potencialmente reversible, de menores entre personas vinculadas o no previamente entre sí por lazos familiares y que pueden o no compartir responsabilidades sobre su cuidado y la autoridad sobre su comportamiento. Esta transferencia, a menudo referida como “informal”, puede comportar un cambio de residencia, así como tener efectos sobre la adscripción, herencia y sucesión en el seno de los grupos o familias receptores y no supone necesariamente ni la discontinuación de relaciones con los padres biológicos ni la incompatibilidad de filiación entre el núcleo de procedencia y el de emplazamiento.

Ateniéndonos a esta definición, la “adopción”, tal y como se entiende por defecto en nuestro entorno cultural más próximo, sería una transferencia permanente, no reversible[75], de un menor entre personas no vinculadas previamente entre sí por lazos familiares, donde la responsabilidad última y la autoridad sobre el menor la detentan la/s persona/s adoptantes.

[75] Salvo casos extremos de truncamiento adoptivo, tras los cuales se disuelve el vínculo establecido jurídicamente.

Sin embargo, todas aquellas formas de emplazamiento de un menor sin disolución de la filiación previa, por acuerdo previo de los individuos implicados y/o reversible en el tiempo, encajarían bien con el concepto de circulación tal y como lo he definido, pero en ningún caso con el de adopción según se define jurídicamente en nuestro entorno.

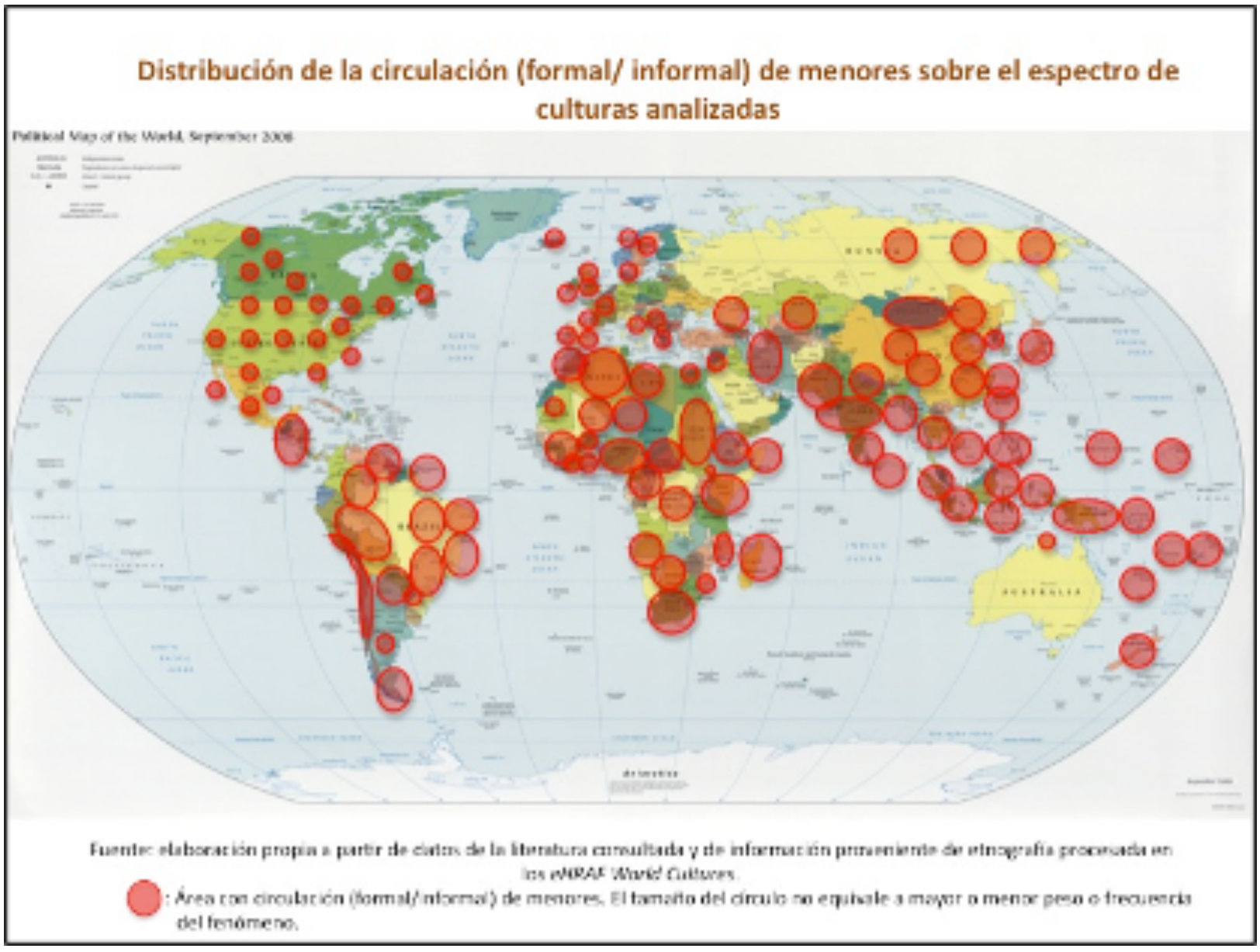
En lo que refiere al espectro etnográfico, la búsqueda combinada del OCM 597 (Adoption) sobre las 285 culturas indexadas en los *ehraf World Cultures* arrojó un total de 4.045 párrafos en 699 documentos correspondientes a etnografía sobre 190 culturas, repartidas del siguiente modo:

Tabla 1. Número y distribución de culturas. Fuente: elaboración propia a partir de los datos obtenidos de los *ehraf World Cultures*.

REGION	NUMBER OF CULTURES
AFRICA	41
ASIA	42
EUROPE	8
MIDDLE AMERICA AND THE CARIBBEAN	9
MIDDLE EAST	4
NORTH AMERICA	45
OCEANIA	21
SOUTH AMERICA	20
TOTAL	190

La heterogeneidad interna en cada una de estas regiones, así como entre regiones distintas es notable y se pone rápidamente de manifiesto al examinar variables como la estrategia de subsistencia, el sistema de filiación, el tipo de unidad doméstica/familia, la forma de matrimonio o la pauta de residencia postnupcial, por ejemplo. Así, en lo que refiere al tipo de subsistencia, encontramos sociedades cazadoras-recolectoras, horticultoras, o agrícolas, con una considerable variedad interna por regiones. Respecto al principio de filiación, aparecen sociedades patrilineales, matrilineales, cognaticias, ambilineales, con filiación paralela, doble filiación, etc. Igualmente, nos topamos con casos de familia nuclear, familias extensas o troncales, monógamas y polígamas (mayormente poligínicas), matrilocales, patrilocales, avunculocales, duolocales, neolocales, etc. (Grau Rebollo, 2013b).

Un vistazo general a la circulación de niños, en sentido amplio, muestra claramente la extensión en la distribución geográfica y cultural del fenómeno:



Mapa 1. Distribución de la circulación de menores (formal e informal) sobre el espectro de culturas analizadas. Fuente: elaboración propia sobre datos extraídos de referencias procesadas en los ehraf World Cultures y otra literatura académica.

Este mapa, aún en proceso de elaboración y ajuste, permite apreciar la cuasi- universalidad del fenómeno. Las áreas coloreadas en rojo son aquellas para las que he encontrado datos respecto a prácticas de emplazamiento infantil fuera del núcleo familiar de origen[76], que obedecen a causas diversas, implican a personas diferentes y presentan otras muchas diferencias, pero que en cualquier caso tienen en común la presencia, en un grado u otro, de movilidad infantil. Así, por ejemplo, en Europa no únicamente encontramos adopción (en su

[76] Siempre sobre la base de la información indexada en los ehraf Wolrd Cultures. Así, por ejemplo, puede sorprender que en Australia no haya prácticamente marcas rojas, pero esto se debe a que sólo hay dos sociedades australianas procesadas en los archivos (aranda y tiwi, de los cuales sólo para estos últimos se obtiene información sobre el OCM 597).

acepción jurídica actual) sino también circulación informal, bien con propósitos de crianza o bien contemplando también otros objetivos, como la servidumbre o el aprendizaje.

Aunque no entraré ahora en detalles al respecto (Véase para más información Grau Rebollo, 2011a y 2013a), acaso baste mencionar algunas de las estimaciones que Burguière hace al respecto. En su opinión, un 5% de los jóvenes ingleses de entre 10 y 14 años en los siglos XVII y XVIII, un 10% de los noruegos a comienzos del siglo XIX, un 20% de los islandeses en el primer tercio del siglo XVIII y más del 30% de los daneses a finales del siglo XVIII servían como domésticos en hogares distintos a los propios:

> "Globalement, on peut estimer qu'un adulte sur deux, dans cette partie de l'Europe, avait fait l'expérience du statut de domestique à un moment de sa jeunesse et que ces 'life-cycle servants' représentaient en permanence plus de 10% de la population". (Burguière, 1986: 642).

Puede objetarse, con razón, que la servidumbre u otras situaciones similares no corresponden stricto sensu con el parentesco, la crianza de hijos o el desempeño de roles parentales; sin embargo, Szoltysek nos recuerda que, pese a que los/as sirvientes podían cambiar regularmente de casa durante los 10 años o más que permanecían en esta condición: "Servants were undoubtedly treated as junior family members in Peasant households" (Szoltysek, 2009: 56). Autores como Ariès (1980), Hajnal (1982), Breen (1983), Lebrun y Burguière (1986), Laslett (1987), Kertzer (1991), Simonton (2011), Youngs (2006) o Sarti (2006) entre otros han insistido en esta cuestión, tratando incluso de diluir la distancia radical entre sirviente y familiar:

> "Servants are a characteristic and, on average, a substantial components of rural preindustrial Northwest European households; but unlike the word "child," the term "servant" and its equivalents in other European languages are apt to be misunderstood. The term refers to an institution that, so far as is known, was uniquely Europeans and has disappeared [...] Servants lived as integrated members of the household; in particular they often participated in meals [...] [and] were regarded as members of their master's household (or "family" in the language of the time)". (Hajnal, 1982: 470, la cursiva es mía).

Un matiz relevante a este respecto: Schneider (1968, 1984) se refería al parentesco ficticio (como el caso de la adopción, por ejemplo) y a la posibilidad de incorporar parientes como si fuesen consanguíneos mediante la vía legal. En el caso de la circulación de menores que rebasa los límites folk del concepto occidental ("americano", en el uso de Schneider), este

"como si" tiene una connotación más amplia, contemplando la extensión de labores de crianza a la integración de un nuevo miembro:

> "One of Hill's informants remarks that 'there is no particular fuss made about adoption. You just take a child and raise it and it is just as if you were the child's father and mother'. His adopted child always keeps its own clan. Adoption from another clan is rare". (Bailey, 1950: 102-103)

De este modo, apreciamos claramente que la incorporación de otros hijos distintos a los biológicamente habidos en el seno de la unidad de procreación de referencia no sólo no supone ningún quebranto social, o siquiera un motivo de extrañeza o sorpresa, sino que se asume la extensión de las tareas y responsabilidades de crianza hacia este nuevo miembro. Pero hay otro matiz significativo en esta cita: el menor adoptado conserva la pertenencia a su propio clan, lo que deja claro que el emplazamiento del menor en este caso no comporta un cambio en su adscripción clánica, algo impensable traducido a filiación jurídica en el seno de familias nucleares en las sociedades occidentales.

Este desplazamiento del menor puede ser un acto voluntario o, como ocurre entre los toraja orientales (en el Sudeste Asiático) resultado de la presión social; puede suceder que el menor incorporado sea asimilado a todos los efectos de herencia, sucesión o trato con la progenie biológica, como pasa entre los amhara africanos o los mongoles asiáticos, mientras que en los bengalíes, por ejemplo, no es así. Es por ello frecuente que en los casos en los que un menor mantenga en cualquier caso la adscripción con el clan de su padre o de su madre (como es el caso de los seminole norteamericanos), se procure llevar a cabo este emplazamiento dentro del clan al que pertenecen sus padres sociales.

Como he mencionado en páginas anteriores, la distribución de emplazamientos a lo largo y ancho del planeta abraza sociedades con prácticas culturales muy diversas. La transferencia de un menor no tiene lugar exclusivamente en un continente determinado, bajo una u otra forma concretas de organización social. Es cierto que el entorno oceánico ha proporcionado numerosos ejemplos de circulación de niños y su emplazamiento en unidades familiares diferentes a la de origen, o que en muchas sociedades africanas encontramos alusiones al cuidado de menores no biológicamente concebidos por aquellos que les cuidan, pero la distribución es, desde una perspectiva global, muy variada.

Si tomamos como referente la circulación de menores, no la "adopción", encontraremos sociedades patrilineales exógamas, como los dogon africanos, organizados en familias extensas que pueden contemplar unidades polígamas y monógamas, donde la incorporación de un menor puede no tener nada que ver con situaciones de precariedad u orfandad, sino

responder a criterios de senioridad: “Une règle veut, en effet, que lorsqu'un frère cadet est père avant que son frère aîné ne le soit, l'aîné est en droit d'exiger un fils ou un petit-fils de son frère cadet, qu'il adoptera comme son propre enfant” (Bouju, 1984: 44). Podemos también toparnos con sociedades matrilineales exógamas, como los chuuk oceánicos, donde: “Almost every woman who has not borne a child of her own has experienced the duties and rewards of motherhood on a temporary or long-term basis” (Fischer, 1950: 109), o como los isleños de Santa Cruz, entre los cuales: “from one-quarter to one-third of all children are adopted and living in other than their biological parents' households” (Davenport, 1964: 68). Los trobriandeses, matrilineales, presentan cotas de movilidad infantil notablemente elevadas: “almost half of all young children are 'adopted', that is transferred more-or-less permanently from one household to another” (Robinson, 1962: 127).

Más allá de la incidencia del fenómeno en una u otra sociedad, ¿qué factor(es) podría(n) explicar la extensión del mismo? Lallemand (1993) sostiene como una de sus hipótesis principales que la movilidad infantil entre unidades sociales básicas es un fenómeno equiparable a la circulación de mujeres en la alianza matrimonial (Cfr. Lévi-Strauss, 1969 [1949]); es decir, que trasciende el mero emplazamiento para apuntar a una condición estructural de la organización social. Su hipótesis me parece sugestiva, no sólo por apuntar a las conexiones entre circulación (de menores) y alianza, sino porque pone en juego una concepción decididamente estratégica de la movilidad infantil. Ciertamente, no es un planteamiento del todo novedoso por cuanto Brady (1976) ya apuntó decididamente a esta conexión al afirmar que:

> “Adoption is a prime example of conscious, volitional engineering in social life –it is a means for resolving conflict, on the one hand, and it is a process that may create conflict, on the other [...] Adoption offers a solution to a broad range of social, economic, and political problems that are likely to develop in small populations attached to island environments, including the insurance of equitable distributions of people relative to the requirements domestic and descent groups may have for heirs, balanced divisions of labor, sibling solidarity, enhanced political power, property alignments, and continuance of the groups themselves as corporate and cooperative entities”. (Brady, 1976: 288- 289),

aunque sí aporta un elemento que me interesa especialmente resaltar aquí y que retoma una tesis defendida por Meillassoux en su célebre libro Femmes, greniers et capitaux (1975): la

reproducción de los grupos humanos requiere de la movilidad de sus individuos adultos[77]. Desde una perspectiva social amplia, tal vez en este juego de estrategias los menores no sean sólo un valor para el futuro del grupo sino que desempeñen un rol más decisivo en la vida ordinaria de una sociedad y sea también a través de su circulación que se compacten y reproduzcan los grupos humanos. Veamos a este respecto algunos ejemplos de la movilidad infantil con propósitos cohesivos. Para empezar, entre los hausa africanos:

> "[...] fondness relationships are the usual basis for adoption. In [unavailable] to those already mentioned, based on kinship, both men and women [unavailable] will sometimes adopt one another's children; this occurs more [unavailable] among kawaye (sing. kawa), women who have entered into a formal bond friendship, than between abokai (sing. aboki, friend, but particularly ban aboki, chief friend), men friends, who more often arrange marriages between their children". (Smith, 1955: 45)

Entre los kapauku melanesios, Pospisil recoge que:

> " [...] an old method of pacification, adoption across political boundaries involving influential families, worked possibly as the best avenue for preserving peace. The Inca emperor used it by adopting sons of conquered chiefs and thus cementing his large empire into a formidable monolith. Similarly among Kapauku adoption of young people was used to bring lasting friendly relations. Thus Jokagaido established an adoption network of friendly relations with several other confederacies, and as a consequence he became the main leader of the valley against the European and Indonesian intruders (six years after my original research". (Pospisil, 1993: 124)

Y en los Yap de Micronesia:

> "[...] adoption and fosterage had been widely practiced as strategies for resource management and the manipulation of social relationships to the advantage of individuals and social groups". (Egan, 1998: 304).

O, a otro nivel, los shluh norteafricanos:

---

77 Esta movilidad respondería más a una necesidad cultural que biológica, en la medida que los individuos no solamente deben reproducirse sino también perpetuar la pertenencia a un grupo, lo que hace imprescindible el control de su descendencia. Para ello existen dos opciones: que las reproductoras circulen entre grupos a los que no pertenecen por filiación –ginecomovilidad– o que permanezcan en el grupo al que estén adscritas y exploten en él su potencial genésico –ginecoestatismo– (Grau Rebollo, 2010; 2011b)

> "The takat -head who has no sons is without the increased "weight" which married sons' "voices" lend to his in the village congregation, and hence he is politically weakened; in addition, he lacks the services of sons to assist him in the critical production tasks within the agudi - group. Without a son, his productive capacity is crippled, however satisfactory his base of property. For a time, he can, of course, enter into dyadio work-contracts with others in order to obtain the requirements of labor services. But, from the Tanani point of view, this is an unsatisfactory arrangement, for, by definition, strangers' interests are not the same as the landowner's; as the Idaw Tanan say, the hired hands will "eat" their employer, that is, shirk their duties and probably steal from him. In any case, they represent a considerable drain on resources, since they "take away" from the ayda, while, at the same time, they do nothing to augment the landowner's "voice" in the village jema't or in any wider territorial political forums. The solution to this dilemma is, in essence, to adopt a son, that is to secure the complete loyalty of a stranger. The only way to do this is to promise him a share or the totality of the ayda". (Hatt, 1974: 383-384).

Y Raymond Firth, en su estudio clásico sobre los Tikopia oceánicos sostiene que el *adhering child*[78] actúa como un factor de unificación social (Firth, 1936: 589) y cita otros casos en sociedades cercanas donde:

> "The specific object of adopting a child from a related group was usually to emphasize the connection against the possibility of war, or to revive a land claim which had grown "cold" through absence of occupation. Adopted children lost their land rights among their own parents people. Here it is the link created by the transference of a child and not the addition to group strength given by the presence of the child that is the important factor." (Ídem, p:589).

A otro nivel, Parkes (2003) se ha referido al peso de las lealtades clientelares y tributarias a partir de vínculos de parentesco adoptivo, fosterage y otros fenómenos culturales como el parentesco de leche (tanto en sociedades islámicas como en el Cáucaso, por ejemplo), conformando políticas tributarias segmentarias (segmentary-tributary polities) donde:

---

78 "There is nothing in Tikopia resembling the ahi ka of the Maori whereby an ancestral land interest is revived by the migration of the child adopted. In this community it is merely a severance for ordinary social and economic purposes, and the child goes frequently to its own family lands to bring back food to its residence. The child so taken is known as a tama fakapiki in its new household, literally an "adhering child." "It is held that I adhere to my father," said one lad; the person to whom he was attached being in this case his true father's elder brother. Altogether I recorded eighteen cases of children clearly seconded for services in this way and living apart from their parents, but there are a number of borderline cases where the separation is not so marked" (Firth, 1957: 204)

> "Serial chains of milk kinship created by infant fosterage constituted factional networks of dynastic allegiance, mobilized as warring parties around rival princes during their internecine succession disputes. Administration was similarly orchestrated through milk kinship connections, whereby fiefs and renders of tribute were represented in a pervasive idiom of fostering gift-exchange: these were, literally, galactic 'polities'". (Parkes, 2006: 360).

De este modo, el acogimiento (fostering) y la crianza se convirtieron en estrategias políticas de primer orden en lo que refiere a la consolidación de vínculos clientelares, lo que en ciertos niveles sociales era indicativo del rango social de un individuo, pudiéndose extender la práctica a cadenas de lealtad entre grados sociales y generaciones diversas[79]. Todo ello no dejaría de constituir otro ejemplo de "ingeniería volicional", en términos de Brady (1976) en un entorno histórico y geográfico que nos es mucho más próximo que el de las sociedades oceánicas a las que se refería en su publicación de referencia.

CONCLUSIONES

A la vista de todos estos datos, podemos preguntarnos por qué razón es tan frecuente y está tan extendida la circulación consentida de niños y niñas. Tras examinar la literatura académica al respecto, queda claro que los motivos de emplazamiento son my diversos. En muchos casos la infertilidad, la imposibilidad de tener embarazos viables o la mortalidad puerperal e infantil explican esta voluntad. En otras sociedades se pretende asegurar el cuidado al llegar a la edad adulta y la vejez. Algunas optan por transferir el cuidado de los niños en situaciones de precariedad, para asegurar su mejora social. En otras es frecuente que este fenómeno se dé en situaciones de desamparo del menor por orfandad, abandono, etc. De hecho, son diversas las culturas humanas en las que pueden darse diversos supuestos a la vez, e incluso combinarse (como entre los hokkien de Taiwán o los tikopia oceánicos).

A lo largo de mi trabajo he dado con al menos una veintena de razones distintas y cualquiera de ellas –y por supuesto todas en su conjunto– podrían responder a esta cuestión. Sin embargo, si tuviese que hipotetizar una motivación común, ésta sería la vertiente estratégica del fenómeno. Se adopta o circula porque conviene. ¿A quién? En ocasiones al menor, en otras ocasiones a los individuos adultos que acuerdan la transferencia o se benefician de ella, a la totalidad del grupo o a una parte de él (linajes, familias), y, en no pocas ocasiones, a un

---

79 "[...] nursing the infant of a social superior might require passing on children to subordinate fosterers, entailing serial chains of foster-kinship between successive status grades, as occurred elsewhere in western Eurasia. It also indicates competitive tenders to gain fostering contracts with influential magnates, and exactions of property deducted from the legacy of fosterers' children". (2006: 369)

conjunto de agentes simultáneamente (incluyendo, por supuesto, a los niños). La justificación de este interés dependerá del caso concreto y no todo el mundo en la misma cultura adopta, acoge o transfiere por la misma razón y con el mismo propósito. Pero en todos ellos, creo, se pone de manifiesto que esta práctica contribuye de un modo u otro a la cohesión social. Dejando de lado, por razones obvias, las prácticas de abducción involuntaria, tráfico de menores o fenómenos análogos, los menores constituyen un valor social de primer orden, también en la esfera de ordenamiento y control social de una sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Ariès, P. (1980). "Two Successive Motivations for the Declining Birth Rate in the West". *Population and Dvelopment Review.*, *6*, pp.645–650.

Bailey, F. L. (1950). Some sex beliefs and practices in a Navaho community: with comparative material from other Navaho areas. Cambridge: The Museum.

Bouju, J. (1984). *Graine de l'homme, enfant du mil.* Nanterre, París: Service de publication du laboratoire d'ethnologie et sociologie comparative, Universite de Paris X.

Brady, I. (1976). *Transactions in kinship: adoption and fosterage in Oceania /*. Honolulu: University Press of Hawaii.

Breen, R. (1983). "Farm Servanthood in Ireland, 1900-40". *The Economic History Review*, *36*(1), pp. 87–102. doi:10.1111/j.1468-0289.1983.tb01225.x

Burguière, A. (1986). "Pour une typologie des formes d'organisation domestique de l'Europe moderne (XVIe-XIXe siècles)". *Annales*, *41*(3), pp.639–655.

Burling, R. (1963). Rengsanggri: Family and Kinship in a Garo Village by Robbins Burling. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Davenport, W. (1964). "Social structure of Santa Cruz". En W. W. Goodenough (Ed.), *Explorations in cultural anthropology; essays in honor of George Peter Murdock.* (pp. 57–93). Nueva York: McGraw-Hill Book Co.

Egan, J. A. (1998). Taro, fish, and funerals: transformations in the Yapese cultural topography of wealth. AnnArbor, Mich.: UMI.

Firth, R. W. (1936). We, the Tikopia; a sociological study of kinship in primitive Polynesia. Londres: Allen & Unwin.

Fischer, A. (1950). *The role of the Trukese mother and its effect on child training.* Washington, D.C.: Pacific Science Board, National Research Council].

González Echevarría, A. (1990). Etnografía y comparación: la investigación intercultural en antropología. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.

González Echevarría, A. y otros. (2010). "Sobre la definición de los dominios transculturales: La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación". *Alteridades, 20*(39), pp. 93–106.

Grau Rebollo, J. (2004). "Parentesco y adopción. Adoptio imitatur naturam. ¿Nature vs. nurture?" *Quaderns-E de l'Institut Català d'Antropologia*. http://www.raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/51421

___(2010). "La circulación de menores desde una perspectiva transcultural". En V. Fons, A. Piella, & M. Valdés (Eds.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad.* (pp. 213-234). Barcelona: PPU.

___ (2011a). "Estrategias socioculturales de procreación y crianza: de la adopción internacional a la circulación de menores". En J. Grau Rebollo, D. Rodríguez García, & H. Valenzuela García (Eds.), *ParentescoS. Modelos culturales de reproducción.* (pp. 445–468.). Barcelona: PPU.

___(2011b). "Parentesco, adscripción y crianza. Elaboraciones culturales de la adopción internacional y la circulación de niños". *Revista de Antropologia Social., 20*, pp.31–54.

___(2013a). Beyond Adoption: The Social Relevance of Informal Child Circulation. *Periferia, 18*(1), pp.4–22.

___(2013b). "Formal and informal child placements: Some considerations from a cross-cultural prospection on their frequency and motivations". *Grafo Working Papers, 2*, pp.1–31.

Fonseca, C. (2004), "Pautas de maternidad compartida en grupos populares de Brasil". En D. Marre & J. Bestard (eds.), *La adopción y el acogimiento: presente y perspectivas* (pp.91-116). Barcelona: Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona.

Hajnal, J. (1982). "Two kinds of preindustrial household formation system". *Population and Development Review, 8*(3), pp. 449–494.

Hanks, J. R. (1964). *Maternity and its rituals in Bang Chan.* Ithaca, Nueva York: Southeast Asia Program, Dept. of Asian Studies, Cornell University.

Hatt, D. G. (1974). Skullcaps and turbans: domestic authority and public leadership among the Idaw Tanan of the western High Atlas, Morocco. AnnArbor, Mich.: University Microfilms.

Howell, S. (2001). "Self conscious kinship: some contested values in Norwegian transnational adoption". En S. Franklin & S. McKinnon (Eds.), *Relative values: reconfiguring kinship studies* (pp. 203–223). Durham, NC: Duke University Press.

Kertzer, D. (1991). Gender ideology and infant abandonment in nineteenth-century Italy. *Journal of Interdisciplinary History*.

Lallemand, S. (1993). La circulation des enfants en société traditionnelle: prêt, don, échange. París: Editions L'Harmattan.

Laslett, P. (1987). The institution of service'. *Local Population Studies*.

Lebrun, F., & Burguière, A. (1986). "Las mil y una familias de Europa". En A. Burguière, C. Klapish-Zuber, M. Segalen, & F. Zonabend (Eds.), *Historia de la familia* (pp. 19–96). Madrid: Alianza.

Lévi-Strauss, C. (1969). Las estructuras elementales del parentesco. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lotar, L. (1928). "Toward the codification of customary law". *Congo, 9*(1), 24–29.

Marak, K. R. (1997). Traditions and modernity in matrilineal tribal society. Nueva Delhi: Inter-India Publications.

Martínez de Aguirre, C. (2001). "La adopción, entre los derechos del adoptado y los deseos de los adoptantes." En A. Polaino, Á. Sobrino, & A. Rodríguez (Eds.), *Adopción. Aspectos psicopedagógicos y marco jurídico.* (pp. 177–193). Barcelona: Ariel.

Meillassoux, C. (1975). Femmes, greniers et capitaux. París: Maspero.

Messing, S.D. (1985), *Highland plateau Amhara of Ethiopia,* New Haven, Conn.: Human Relations Area Files.

Modell, J. S. (1994) Kinship with strangers: adoption and interpretations of kinship in American culture. Berkeley: University of California Press.

Murdock, G. (1957). "World Ethnographic Sample". *American Anthropologist, New Series, 59*(4), pp.664–687.

Murdock, G. P. (1987). *Outline of Cultural Materials* (5th ed.). New Haven, Conn.: Human Relation area Files.

Parkes, P. (2003). "Fostering Fealty: A Comparative Analysis of Tributary Allegiances of Adoptive Kinship". *Comparative Studies in Society and History, 45*(4), pp.741–782.

Parkes, P. (2006). "Celtic fosterage: Adoptive kinship and clientage in Northwest Europe". *Comparative Studies in Society and History, 48*(2), pp.359–395.

Playfair, A. (1909). *The Garos*. Londres: David Nutt.

Pospisil, L. J. (1993). "'I am very sorry I cannot kill you any more'": war and peace among the Kapauku". En S. P. Reyna & R. E. Downs (Eds.), *Studying war: anthropological perspectives* (pp. 113–126). Langhorne, Pa.

Robinson, M. S. (1962). "Complementary filiation and marriage in the Trobriand Islands: a re-examination of Malinowski's material". *Marriage in Tribal Societies*, pp.121–157.

Roby, J.L. y S. Matsumura (2002). "If I Give You My Child, Aren't We Family?", *Adoption Quarterly*, 5, pp. 4, 7-31

Sarti, R. (2006). "Domestic service: Past and present in Southern and Northern Europe". *Gender and History, 18*(2), pp.222–245.

Schneider, D. M. (1968). *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: Chicago University Press.

Schneider, D. M. (1984). *A Critique of the study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Simonton, D. (2011). "'Birds of passage' or 'career' women? Thoughts on the life cycle of the eighteenth-century European servant". *Women's History Review, 20*(2), pp. 207–25.

Smith, M. G. (1955). *The economy of Hausa communities of Zaria*. Londres, England: H. M. Stationery Off. for the Colonial Office.

Szoltysek, M. (2009). "Life-cycle service and family systems in the rural country side: a lesson from historical East-Central Europe". *Annales de Démographie Historique, 1*, pp.53–94.

Youngs, D. (2006). The life cycle in Western Europe, c. 1300-c.1500. Manchester: Manchester University Press.

CAPÍTULO 5. EL CAMPO ADOPTIVO CHINA-CATALUNYA.

Júlia Vich Bertran.
GRAFO.

INTRODUCCIÓN

(Aurora González Echevarría).

En un capítulo del libro *La adopción y el acogimiento,* editado en 2004 por Diana Marre y Joan Bestard, titulado "Pautas de maternidad compartida entre grupos populares de Brasil", plantea Fonseca un problema de la mayor trascendencia social en el tema de las adopciones internacionales. Ciertamente el tema central es la circulación de niños entre familias pobres de Brasil. Una modalidad de ayuda mutua, en sus términos "dar una mano", es que una madre o una familia en situación difícil emplace a un hijo con alguna vecina o alguna mujer emparentada. Esto da lugar a modalidades de parentalidades plurales, no exentas de conflictos de lealtades para los chicos ni de discrepancias entre mujeres que en ocasiones quieren recuperar a sus hijos de mujeres dispuestas a retenerlos.

Pero no es este tema el que quiero resaltar, a pesar del magnífico trabajo de Fonseca. Sino otro que deriva de él. Esta forma tradicional de circulación de niños se completaba a veces con el emplazamiento provisional de un niño en una institución. Podía volver con su familia los fines de semana, en vacaciones o ser visitado en el internado. Para las familias de origen se trataba de una solución reversible, pero no siempre fue así para las autoridades. Tras un tiempo sin contacto con sus familias podía ser declarado "abandonado", y recientemente, susceptible de ser adoptado en circuitos nacionales o internacionales.

Esta dramática situación ha sido replicada en escándalos concretos relacionados con adopciones desde el Tíbet. Y, más recientemente, con niños etíopes adoptados en España que hablan a sus padres adoptivos de sus hermanos, de su familia. Desde un punto de vista "técnico" se trata de la contradicción entre las condiciones de adoptabilidad estipuladas por

organismos nacionales o internacionales y las visiones folk de las familias que no pueden hacerse cargo temporalmente del cuidado de alguno de sus hijos. Desde el punto de vista social da lugar a situaciones muy dramáticas[80].

En 2006 asistí al "I Foro internacional sobre familias homoparentales y adopciones internacionales" organizado en Barcelona por Diana Marre desde el *Instituto de infancia y mundo urbano de Barcelona*. Tenía interés personal y académico en el tema de las adopciones, y presté atención a las intervenciones más críticas. De mi asistencia al foro salió un modelo para el estudio de las adopciones internacionales como "hecho social total" que discutí a fondo con Jordi Grau y Júlia Vich, que iniciaba la investigación de su tesis. El resultado se presentó en el número 12 de *Periferia*, en 2010, cuando la tesis de Vich ya estaba muy avanzada. Los ítems a tener en cuenta en nuestra propuesta eran los siguientes:

- Características sociodemográficas del país de origen, prestando especial atención a la situación de la infancia (familiar, escolar, legal, etc.).

- Circunstancias que reclamarían la protección de un menor. En este sentido, por ejemplo, deberían tenerse en cuenta el marco jurídico, las diversas instituciones que intervienen en los procesos de acogida, cuidado y colaboración en el emplazamiento futuro de los menores (asociaciones religiosas, ONGs, orfanatos…).

- Familias y las instituciones de acogida en el lugar de origen.

- Procesos que conducen a la declaración de adoptabilidad de un menor, con especial atención a los modelos de familia y roles parentales ideales y al papel que puedan ejercer la demanda de adopciones internacionales en los llamados "países receptores", así como la posible influencia de visiones idealizadas de las relaciones Norte / Oeste y en general del Primer Mundo frente a otras áreas del planeta (Sur/ Tercer Mundo…).

---

80 En España el robos de niños es un tema candente, como lo fue en Australia, o en Argentina, al salir a la luz muchas oscuras adopciones realizadas durante el franquismo, y después, donde algunas clínicas supuestamente "vendían" niños padres que los inscribían como hijos biológicos, al tiempo que decían a sus madres recién paridas que habían nacido muertos. Estos episodios, algunos de ellos *sub judice*, parece que se vinculan tanto a contrapartidas económicas como a consideraciones "morales" sobre la inadecuación de las madres, a cargo de personal religioso que trabajaban en esas clínicas. En casos anteriores más próximos la guerra civil española, las prácticas anteceden al modelo argentino. Se trató de arrancar a los niños de madres o familiares republicanos para librarlos de su maléfica influencia.

En este contexto, mientras oía la radio una noche, me encontré con un testimonio que me desveló por completo. Hablaba un hombre asturiano, de mi edad, que pedía disculpas por su falta de instrucción y explicaba como sesenta años antes acompañó a su madre a Oviedo para dejar a su hermano en el hospicio. Cuando al cabo de un tiempo, ante una mejora de la situación familiar, volvieron a recogerlo ya no estaba. El testigo contaba también los años de silencio y como cuando ahora, que afloran testimonios sobre niños robados, trató de hablar con sus hermanos de este tema solo encontró indiferencia ante una experiencia traumática para él y para su madre, ya fallecida.

- Modelos históricos y etnográficos sobre la pluralidad de formas tradicionales de circulación o transferencia de niños/as y de pluriparentalidad, con especial atención a las formas propias del país de origen del menor y del país receptor, así como la influencia de las adopciones internacionales sobre estos modelos. Eventual contraste entre expectativas y prácticas guiadas por visiones etnográficas occidentales y expectativas y prácticas basadas en formas tradicionales.

- Representaciones, históricamente cambiantes, en el país de origen de los niños/as, de la adopción internacional y sus procesos, diferenciando a este propósito entre niveles distintos: medios de comunicación, científicos sociales, administraciones e instituciones públicas y privadas en sus distintos estratos, padres y madres dispuestos a entregar a su hijo/a en adopción, etc.

- Ideologías de distinta orientación que promueven abiertamente la adopción nacional frente a la internacional.

- Comparación de periodos de institucionalización antes y después del auge de estas ideologías favorables a la prioridad de la adopción nacional.

- Estudios sobre los resultados relativos de la adopción nacional e internacional, que comparen los éxitos y fracasos de las formas tradicionales de pluriparentalidad o transferencia plena y las formas occidentalizadas de adopción plena, nacional o internacional.

- Marco jurídico y representaciones institucionales de los organismos internacionales y de los organismos de los países de origen y destino de los menores adoptables. Discursos ideológicos y estudios empíricos que apoyan las aportaciones de los científicos sociales (en particular, psicólogos, juristas, sociólogos y antropólogos) que asesoran a organismos nacionales o internacionales.

- Relaciones generales, económicas y políticas, entre el país de origen y el receptor en las cuales se enmarcan los acuerdos sobre adopción internacional.

- Leyendas y realidad sobre el tráfico de menores.

- Papel mediador de las administraciones, Entidades que colaborar en las adopciones internacionales y Asociaciones de Padres y Madres Adoptantes en cuestiones relativas a la información sobre los procesos, la selección de padres y madres, el acompañamiento en el proceso de adopción y el seguimiento y apoyo (médico, psicológico y sociocultural) post-adoptivo.

- Narrativas de los padres e hijos adoptivos.
- Elaboraciones sobre los orígenes, diferenciando entre individuales o colectivas y entre padres e hijos.
- Análisis de viajes de retorno colectivos, individuales y de turismo Institucionalizado organizados por el país de destino o de origen.
- Estudios expertos sobre la integración y desarrollo de los niños/as, con especial énfasis en la incidencia:
    - Del duelo y la elaboración del abandono en la construcción de la personalidad.
    - Del proceso de adopción en las formas individuales de construcción de la identidad individual.
    - De los grupos de apoyo, formales e informales y de las representaciones de estos grupos sobre los orígenes.
    - Del tipo de familia en que se inserta el niño o la niña.
    - Del racismo y la xenofobia en la integración de menores de fenotipos parecidos a los de las minorías marginadas

La tesis de Júlia Vich, presentada en 2012 en la UAB con el título *Del itinerario adoptivo entre China y España y de su contexto. Patrones tradicionales y tendencias contemporáneas de cuidado institucionalizado y circulación de menores en China,* constituye una espléndida etnografía que cubre ampliamente esos y otros ítems. Tras unos capítulos generales estudia en primer lugar "La Circulación y el cuidado institucionalizado de menores en China: Contexto cultural e histórico", profundizando en las nociones culturales básicas necesarias para entender la circulación de menores en China, reconstruyendo los modelos de tradicionales de parentesco chinos y estudiando la circulación de menores y los sistemas de protección a la infancia en China desde la época pre-moderna a la actualidad. Con la misma exhaustividad estudia lo que denomina "Realidades e Imaginarios sobre el Programa de Adopción Internacional en China". Cómo se institucionalizan las formas de adopción internacional, cuales son las etapas del programa de adopción entre España y China, con el papel que han desempeñado ciertos acontecimientos mediáticos y la elaboración y extensión de estereotipos y los cambios que el auge de las adopciones internacionales han inducido en la circulación interna de niños. No rehúye los temas más difíciles como el endurecimiento local del control de las familias que guardaban más de u hijo, en parte por las presiones de

directores de orfanatos que deseaban aumentar su stock de niños adoptables y el tráfico de menores.

Una de las líneas de investigación postdoctoral de Júlia Vich, desarrollado en la Universidad de Maastricht bajo la supervisión de Valentina Mazzucato, que investiga migraciones trasnacionales– es el estudio de las familias de los niños adoptados como familias transnacionales, situando así en el campo adoptivo, por medio de un trabajo etnográfico multisituado, a las familias de origen, a las familias de adopción y a los numerosos actores y factores sociales, económicos, políticos y culturales que dan forma a este campo. Este enfoque se vincula a una decida lucha política e ideológica dentro de un movimiento por visibilizar a las familias biológicas de origen, que parecen desvanecerse de en las formas occidentales de adopción plena. Este es el tema de su intervención desde la UAB en el Seminario sobre parentalidad humana de la UNAM en 2014. Pero de acuerdo con las tesis que defiendo sobre la elaboración de teorías sobre temas específicos de parentalidad en las etnografías, me parece esclarecedor que su intervención vaya precedida del resumen de la tesis que la propia autora ha elaborado.

DEL ITINERARIO ADOPTIVO ENTRE CHINA Y ESPAÑA Y DE SU CONTEXTO (2012).

(Júlia Vich Bertran).

Los recientes cambios en los patrones demográficos occidentales han contribuido a la introducción e institucionalización de los Programas de Adopción Internacional (PAI) a lo largo y ancho del planeta. A pesar de que España recurrió a esta vía de formación familiar décadas más tarde que la mayoría de países Europeos y Norte-americanos, pronto se convirtió en el primer país adoptante al considerar adopciones por número de habitante.

Desde que España firmó la Convención de la Haya para la Protección de Menores y la Cooperación en materia de Adopción Internacional en 1995, el número de adopciones internacionales creció de 940 menores adoptados en 1997 a 5541 en 2004. Actualmente, España encarna el segundo país con mayor número de adopciones internacionales, sólo después de Estados Unidos. Este fenómeno estuvo estrechamente relacionado con el hecho de que China se convirtiese, entre 2001 y 2007, en el primer país que emplazaba menores internacionalmente. Las concepciones etno-epistemológicas que envuelven el término “adopción” aquí en España sirvieron para legitimar un proyecto adoptivo que además, logró diferenciarse del de países como Rusia, Vietnam, Colombia o algunos Países del Este de Europa en los que la corrupción y la mala praxis habían saltado a la prensa y cuyos menores

no tenían "tan buena fama". China rodeó su Programa de Adopción Internacional de una imagen que atestiguaba su "transparencia" y "corrección" y ensalzaba su organización burocrática. Además, se consideraba "seguro" adoptar en China puesto que el gobierno ofrecía control y preocupación respecto a las menores que emplazaba. Para completar esta imagen ideal, logró ofrecer una experiencia positiva a las familias: garantizaba un proceso relativamente rápido, pautado y sin sorpresas, igual para todos, que acababa confiriendo el cuidado de una bebé linda y sana, relativamente necesitada y, además, huérfana o sin vínculos familiares trazables porque había sido abandonada voluntariamente por su familia por el mero hecho de ser mujer y que, por la misma razón, no tenía ninguna oportunidad de ser adoptada domésticamente.

Desde mediados de la década de los noventa, cuando China abrió su PAI, han proliferado gran cantidad de noticias, investigaciones y discusiones sobre estas niñas "abandonadas", sus condiciones de vida y las casuísticas que les han llevado a los orfanatos. Asimismo, también se ha prestado gran atención a los procesos de adopción transnacionales, especialmente desde China hacia Norteamérica (Traver 2007; Dorow, 2006a, 2006b; Johnson, 2004; Tessler et al., 1998; Rojewski & Rojewski, 2001, entre otros). Sin embargo, existe un gran vacío hacia todos los procesos pre-adoptivos, es decir, aquellos que suceden antes de que la menor se reúna con su nueva familia occidental. Debido a este gran desconocimiento, el Programa Adoptivo Internacional (PAI) se construyó sobre esta serie de idealizaciones que respondían perfectamente a las necesidades de las familias adoptivas y a las agencias de adopción. Después del trabajo "fundacional" de Johnson *et al*. (1999) que ayudó a estereotipar los motivos de los abandonos, algunas de las posteriores investigaciones han aportado datos interesantes sobre las instituciones de bienestar social a partir de visitas puntuales o entrevistas con oficiales y responsables de orfanatos (ver por ejemplo; Johnson, 2004; Dorow, 2006a, Shang, 2001, 2002; Shang et al., 2005 o Wang, 2010). Sin embargo este proyecto, basado en más de cinco años de investigación que incluyen dos años de trabajo de campo intensivo en las áreas rurales de una provincia central de China, se aleja de la dicotomía convencional entre país de origen/destino como dos áreas separadas de estudio y propone otra estructura más comprehensiva y dinámica, que comprende a ambos países y los trasciende, a la que llamo Campo Adoptivo Transnacional (CAT).

El CAT es una nueva aproximación metodológica a los estudios de adopción internacional, basada en casos de estudio multisituados (Marcus, 1995) que analiza los elementos que cada itinerario adoptivo (por ejemplo, China-EEUU, China-España, España-Rusia, etc.) debería tener en cuenta a la hora de explicar la totalidad del proceso. El CAT pretende analizar las experiencias de todas las partes implicadas, integrando aspectos socio-

económicos, políticos e históricos con actitudes, ideas, perspectivas, valores e imaginarios colectivos que fluyen entre el país en el que nacen los menores hasta el país en el que son adoptados (Vich, 2010; González, Grau y Vich, 2010). En definitiva, permite desenmascarar una red particular de construcciones socio-culturales que forman y transforman constantemente cada uno de los PAI. De estos cinco años de trabajo, el primero se centró en explorar las raíces culturales de la circulación de menores en China, durante las Dinastías Ming y Qing (Vich, 2009) para romper con el estereotipo de que a los chinos no les gusta adoptar menores. La idea era volverse hacia las raíces para relacionar los patrones tradicionales de parentesco con las antiguas prácticas adoptivas para poder encontrar divergencias y continuidades con las tendencias actuales durante la fase doctoral posterior.

A partir de esta base teórica histórica, y en una revisión exhaustiva de los trabajos sobre las concepciones occidentales sobre la adopción, la literatura antropológica clásica sobre este tema y el análisis desde la antropología y desde otras disciplinas de las adopciones internaciones desde Occidente, he empezado a desarrollar el estudio de caso (o itinerario adoptivo) entre China y España, para arrojar luz a los cambios sustanciales que han sufrido ambos países a raíz de la instauración del PAI chino. En concreto, he podido llevar a cabo la primera investigación sistemática etnográfica que profundiza en las vías de circulación de menores actuales, tradicionales y nuevas, cuyas familias no quieren o no pueden hacerse cargo de ellos. Es decir, indaga en la diferentes formas en que estos/as menores –normalmente no registrados debido a la Política de Hijo Único– son adscritos a diferentes casas, familias e Instituciones de Bienestar Social, teniendo en cuenta prácticas que abarcan desde las adopciones informales al trabajo doméstico, pasando por el tráfico de menores hasta las adopciones legales internacionales y domésticas.

He tratado de describir las interrelaciones de estas vías informales con las instituciones de bienestar públicas y privadas, los vínculos con otros proyectos gubernamentales y no gubernamentales internacionales y nacionales y las concepciones que subyacen a todos estos procesos. Así, este proyecto incluye las perspectivas de una miríada de actores, desde familias biológicas a oficiales del ministerio, pasando por familias adoptivas y potenciales traficantes de menores. Recuperando la dimensión histórica, mi tesis analiza las formas en que estas vías compiten o cooperan, dependiendo de los intereses y las concepciones de los agentes implicados. Se centra principalmente en las transformaciones acaecidas desde la Era de las Reformas y en las consecuencias de la introducción del Programa de Adopciones Internacionales, que abrió la puerta a actores, recursos, prácticas e imaginarios extranjeros en el parentesco, en las vías de circulación y en el cambio en el valor de determinados tipos de menores. Asimismo, analizo la construcción del itinerario adoptivo entre China y España,

indagando sobre los imaginarios que han permitido fundar y desarrollar uno de los PAIs más relevantes de todo el mundo.

En definitiva, esta investigación ha tratado de ofrecer una nueva perspectiva sobre las consecuencias que la modernización china, insertada en un mundo de interconexiones globales, está teniendo en los ámbitos de la circulación y protección de menores en y desde ese país. De esta manera, me propongo cuestionar las concepciones culturales hegemónicas respecto al cuidado y protección de la infancia, redefinir términos como adopción o abandono y contribuir así en los debates globales sobre el rol de la adopción internacional como medida de protección de menores en el mundo actual.

Además, mi objetivo es arrojar luz sobre el contexto en el que los/las menores chinas adoptados/as internacionalmente pasan los primeros meses/años de sus vidas. Considero de gran valor poder aportar al conocimiento existente, los datos obtenidos en el contexto donde nacen los menores. Lo delicado del tema, la dificultad de acceder a la información y las limitaciones del trabajo de campo previenen frente a la generalización de resultados al conjunto del país. No obstante, un trabajo de este tipo además de necesario, permite enriquecer un discurso que se ha construido unilateralmente, con una etnografía específica que tiene en cuenta, por primera vez, las voces “del otro lado”.

CIRCULACIÓN DE MENORES EN Y DESDE CHINA. UNA ETNOGRAFÍA MULTISITUADA (2014).

(Júlia Vich Bertrán.)

A continuación voy a presentar mi trabajo sobre circulación de menores en y desde China, desde la perspectiva de una etnografía multisituada. Lo que quiero hacer hoy en realidad es intentar presentar como podría estudiarse la adopción transnacional desde una perspectiva más transnacional de lo que se ha hecho hasta ahora. Para ello voy a presentar el estudio de caso en el que he estado trabajando, que es el itinerario adoptivo entre China y España, señalando por qué es importante este caso en concreto. Voy hacer un repaso de cómo la investigación sobre adopción transnacional se ha realizado hasta ahora y voy a presentar qué sesgos metodológicos y conceptuales ha habido y por qué y lo que una perspectiva más transnacional podría aportar a los estudios de adopción entre países. A continuación haré una propuesta de campo adoptivo transnacional y después voy a presentar muy brevemente qué es lo que he hecho concretamente en China como ejemplo concreto sobre de cómo esta perspectiva transnacional aporta otra visión al estudio de las adopciones.

Para empezar quiero romper la idea de la familia adoptiva situada en solo un polo de la línea y presentar la idea de que las familias que adoptan son familias transnacionales, porque esté o no esté presente la familia biológica, siempre lo está de algún modo ya que no desaparece, siempre está aunque sea en el imaginario del menor adoptado o de la familia adoptante, con lo cual las familias adoptivas podrían ser concebidas como familias transnacionales.

El caso que quiero yo presentar es el caso de Mian, que trae toda una nueva perspectiva sobre la adopción en China. En el verano del 2009 yo estaba buscando a la familia biológica de una niña que había sido adoptada aquí en España, la única información que tenía era que en los papeles adoptivos decía que la niña había sido llevada al orfanato por una mujer y que esta mujer vivía en una casa. Entonces fui hasta ese lugar, pero esta mujer no estaba. Los vecinos me dijeron que se había mudado a otra casa. Estuve varios meses intentando localizar a esta mujer, hasta que un día llegué a la casa y me abrió una chica que me dijo que era su nuera, pero que la mujer estaba en los campos. Entonces ella me acompañó a los campos y yo hable con esta mujer, que se llamaba Liu, y le pregunté si había encontrado hacía cuatro años a una niña abandonada en la puerta de su casa y la había llevado al orfanato. Lo que me contestó es que aquí nadie abandona a sus hijos: “los hijos son nuestra sangre y nuestra carne, siempre buscamos a alguien que se haga cargo de ellos”.

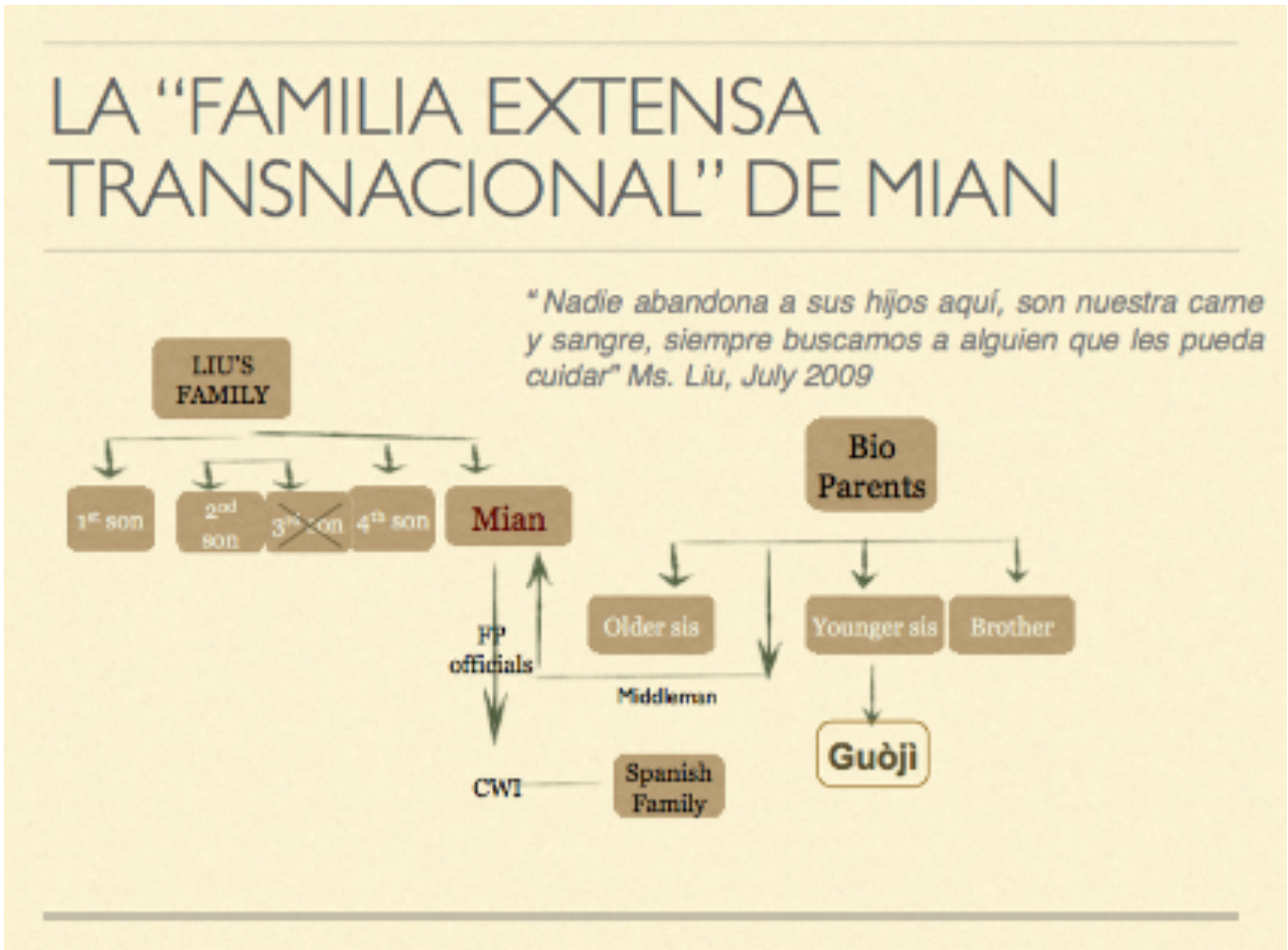
Su reacción me chocó mucho por su carga pasional y le dije que sentía mucho haberla molestado, pero que si sabía algo de esta niña que me llamara porque yo conocía su paradero: había sido adoptada por una familia española. Al cabo de unos meses recibí una llamada que decía que ella no había encontrado esta niña abandonada, sino que había adoptado a esa niña, que había sido su hija, pero que al quererla registrar en la oficina de planificación familiar los empleados le dijeron que era una niña “extra – cuota”, porque ella ya había tenido tres niños. Pero claro, Liu quería una niña precisamente por eso, porque ya había tenido tres niños y pensaba que las niñas están más cercanas a las madres y dan más cariño (que es de hecho una creencia que he encontrado en muchas familias rurales en China: casi todo el mundo quiere tener un niño y una niña).

Entonces, cuando descubrí todo esto, intenté localizar a los padres biológicos de Mian, y primero tuve que pasar por el mediador que había intervenido en esta adopción entre ellos. Este hombre era muy reticente a dejarme ver a la familia porque pensaba que la niña tenía algún problema físico (o algo similar) y queríamos arreglar cuentas, devolverla a la familia biológica. Me costó mucho cruzar este paso, como con muchos otros mediadores que tuve que lidiar, para finalmente encontrar a la familia biológica de Mian, y una vez que conocí a la familia biológica, me contaron que ellos habían tenido una niña primero, pero que el padre de la familia era hijo único, igual que el padre del padre, con lo cual necesitaban un hijo para

seguir la línea biológica. En esos momentos la planificación familiar estaba siendo muy dura y se practicaban abortos forzados y esterilizaciones igualmente forzadas, con lo cual si eran descubiertos lo que ellos temían no era la multa en sí, sino ser esterilizados totalmente y ya no poder tener un hijo varón. Hicieron una ecografía y vieron que era una niña. Desde ese momento empezaron a planificar donde emplazar esta niña para poder encontrarle un sitio donde poder crecer. A través de este hombre supieron que la familia de Liu en lugar de vivir una vida rural muy apartada, vivía como en una pequeña ciudad, con lo que pensaron: "si la cuida Liu la niña va a tener mejores prospecciones socioeconómicas porque va a tener una mejor escuela. Además Liu sólo tiene niños con lo que significa que si tiene una niña la va a cuidar incluso mejor porque es como un pequeño tesoro". Iba a ser considerada como un pequeño tesoro, con lo cual ellos estaban muy contentos. Cuando Liu fue a registrar a la niña, el orfanato vino a buscarla y la llevó.

Liu y el padre biológico intentaron recuperar a la niña juntando todo el dinero que pudieron, pero el orfanato les dijo que no, que no podían recuperarla y les pedían mucho más dinero del que ellos nunca hubieran podido pagar (de hecho les pedían más de lo que pagan los extranjeros para adoptar menores en China) y, claro, perdieron a la niña. Un día el portero del orfanato le dijo: "ya no va a ser falta que vueltas a molestar aquí porque tu niña se la han llevado los extranjeros". Cuando Liu oyó esto no sabía que los extranjeros querían adoptarla para incluirla en su familia, si no que ella tenía entendido que era para donación de órganos, con lo cual pensó que ya nunca más verían a esta niña. Por ello, cuando yo aparecí con las noticias fue un revuelo en la casa y en casi todo el pueblo, porque todo el mundo quiso venir a ver qué pasaba con las niñas que son adoptadas en el extranjero. La mayor parte de gente en las zonas rurales no había oído hablar de esto y todo lo que queda son historias de la época de los misioneros, de lo que los misioneros hacían en sus orfanatos a los niños chinos, que son casi como cuentos de terror casi. Entonces la madre biológica de Mian dijo:

> "No deseo que vuelva a vivir con nosotros, allá donde está, parece contenta y tiene mucho más de lo que nosotros podríamos ofrecerle. Sólo deseo que aprenda chino, para decirle que no la abandonamos: la deseábamos tanto pero no teníamos otra elección. Espero que algún día me perdone, y estoy tan agradecida por lo que sus padres han hecho por ella, Si me mandan fotos suyas de vez en cuando será suficiente para mí. Nunca la olvido, especialmente el día de su cumpleaños no puedo parar de recordarlo todo de nuevo". (Fragmento del diario de campo)



Este tipo de prácticas de confiscar menores por parte de los orfanatos es sólo una de las formas en que los niños chinos llegan allí. Después algunos son adoptados internacionalmente. De hecho, desde 1992, cuando China abrió su programa de adopción internacional, más de 125.000 menores han sido adoptadas en 17 países diferentes, lo que le convierte en el programa adoptivo internacional más importante del mundo (incluso Corea, que fue el primero en importancia, no ha tenido un número tan alto y sostenido de emplazamientos). Todas mayoritariamente han sido niñas sanas, que han sido adoptadas y del 2000 al 2005 hubo un boom adoptivo y todo mundo quería adoptar en China por toda una serie de imaginarios de los cuales ahora hablaré y que lo hacían muy atractivo para mucha gente.

Este programa se ha basado en toda una serie de ideas un tanto salvacionistas que ahora voy a comentar y lo que mi trabajo de campo ha aportado es una visión totalmente diferente, no porque desmonte todas las ideas, ya que algo de cierto hay, pero si presenta otra visión totalmente diferente de la visión unilineal que sólo presenta la adopción desde una perspectiva y rompe toda una serie de dicotomías como ahora voy a presentar.

Estos discursos salvacionistas normalmente están hechos desde la perspectiva Occidental y perpetúan toda una serie de mitos, sesgos y estereotipos sobre las familias biológicas y los orígenes, sobre por qué en estos países dan a los niños en adopción. En China tuvo mucha

fuerza toda esta idea de que debido a la política de hijo único y a la preferencia tradicional por los varones las niñas, y los niños con necesidades especiales, se consideran menos valiosos. Como consecuencia, entonces, todo el mundo les abandona, las niñas son abandonadas. Hay esta idea de que cada año miles y miles de niñas sanas son abandonadas en lugares públicos sólo por el hecho de ser niñas y después también hay esta fuerte idea de que los chinos no quieren adoptar menores, especialmente si son niñas, de ahí la idea es que todas estas niñas acaban en orfanatos donde los cuidados son deplorables y lo mejor que les puede pasar a estas niñas es que sean adoptadas internacionalmente porque así tienen una mejor vida y una familia.

Lo que propongo es que el problema que tiene la investigación sobre adopción es que ha estado afectada por los mismos sesgos etnocéntricos que han afectado al parentesco, al estudio del parentesco de forma antropológica. La investigación que se ha hecho está marcada por estas ideas etnoepistemológicas: por ejemplo, que familia sólo puede haber una, o madre sólo puede haber una y la idea de que a la hora de adoptar necesita hacerse un corte limpio con todo lo que es el origen para que el menor pueda adaptarse a la familia de acogida y asimilarse a la sociedad en la que va a vivir. En consecuencia, todo el tema de la adopción estuvo un poco apartado de la teoría antropológica hasta que llegó el boom de la adopción transnacional y un poco fue ligado a la adopción desde China. De hecho, empezó un poco antes, pero estuvo muy ligado a china y tuvo que ver con la visibilidad fenotípica de niños que se incorporaban mayoritariamente a familias blancas. Todo esto sacó a la luz el tema de la adopción y lo movió del campo del parentesco ficticio.

Ligado a toda la investigación sobre las nuevas tecnologías reproductivas, la adopción fue una forma de cuestionar todo lo que es el parentesco biológico y heterosexual. Desde los años 1960-70, la idea predominante era la de los niños que llegan y son incorporados a la sociedad y lo importante era que el menor se adaptase a esta sociedad adoptiva. Por ello, predominaron estudios psicológicos para ver cómo las familias se adaptaban, cómo los niños se adaptaban, qué era mejor para que los niños se adaptaran más rápido, etc. Todo esto desde la perspectiva psicológica y, claro, todo era de tipo post-adoptivo, desde la sociedad de acogida, olvidando totalmente qué pasaba en los países de origen y sin dar ningún tipo de importancia a las familias biológicas –que quedaron mencionadas en algunos estudios pero como un ente un poco abstracto. La mayoría de las investigaciones se hicieron desde Estados Unidos, más tarde en Europa y en España más tarde aún, y claro todo este tipo de investigaciones estaban muy a favor de las familias adoptantes y de las agencias adoptivas.

Incluso desde la antropología los primeros estudios que se hicieron sobre adopción transnacional estaban enfocados a la construcción social del parentesco, ya sea desde la

identidad o desde la diferencia de razas, pero siempre desde la perspectiva de cómo las familias adoptivas se construyen socialmente en lugar de biológicamente. Incluso cuando se tocaba el tema de orígenes –que es uno de los temas más delicados en la teoría sobre la adopción transnacional–, se miraban los orígenes desde la perspectiva identitaria, cómo el tener unos orígenes diferentes afectaba al menor en su construcción de la identidad, pero no se centraba directamente en los orígenes. Recientemente sí que ha habido más investigación sobre esta cuestión por parte de algunos investigadores, sobre todo en países de Latinoamérica, como Claudia Fonseca, en África o en India que han trabajado con las familias de origen.

Todas estas nuevas investigaciones han puesto a la adopción transnacional como parte de un proceso de globalización que está mezclado dentro de otros estudios históricos o económicos. Se relaciona con campañas militares, por ejemplo –el tema de la adopción de Corea surgió a raíz de la guerra de Corea–, o con los misioneros, desde perspectivas postimperialistas. Otros estudios han demostrado cómo la adopción perpetúa condiciones de desigualdad entre países y también globaliza el modelo occidental, imponiéndolo sobre otros modelos que existen en los países de origen. Estudios aún más recientes han empezado a mirar todas las políticas económicas y globales detrás de estos programas de adopción, y cómo estos programas están influenciando el tráfico de menores y el secuestro de menores en muchos países de origen.

Lo que yo propongo es que hay unos retos metodológicos y conceptuales debidos primero a cómo hemos constituido el fenómeno, después por la preminencia de nuestras normas culturales respecto al parentesco y la circulación de menores y después por la idea de familia que tenemos. Todo esto ha marcado la investigación, por ejemplo en el hecho de que hay un nacionalismo metodológico, se ha investigado desde un país, en origen o en destino; hay una desconexión entre polos, hay siempre una aproximación dicotómica y esto se ha demostrado en los términos que estamos manejando: país de origen / país de destino, pre-adopción / post-adopción, legal / ilegal, etc., siempre en términos dicotómicos. El menor se aísla de la comunidad, pensamos en él como una pieza que se saca de un sitio y se pone en otro y se adapta en otro y no se investiga en su contexto, después se excluyen todos los modelos de parentesco y circulación de menores que existen en los países de origen. La mirada siempre es adultocéntrica (no se investiga desde la perspectiva de menores) y desde la perspectiva de las familias adoptantes.

También se ha puesto en juego otro tipo de formación familiar, por ejemplo: todas las parejas homosexuales han sido incluidas, más que nada por todo el tema de la reproducción asistida. Se ha investigado sobre parejas homosexuales, pero las familias monoparentales

que adoptan casi no aparecen en las investigaciones. Por otro lado, la adopción es un tema súper feminizado: parece que los padres (ni los biológicos, ni los adoptivos) no están en ninguna parte: casi todas son investigadoras y se habla de las madres biológicas, de las madres adoptantes o las familias adoptantes; los padres adoptantes tampoco aparecen en la literatura. Además de todo esto encontramos la exclusión de otro rango de actores: por ejemplo, hay muy poca investigación al respecto de algunas agencias que participan en la adopción transnacional, o de todos los mediadores que participan en origen. Casi nadie habla de estos temas. Por otro lado, hay muy poca interdisciplinariedad. Cada campo que estudia la adopción lo hace desde su perspectiva, pero no hay intercambio.

Lo que propongo, para intentar superar todos estos sesgos, sería aportar una mirada transnacional al estudio de la adopción, sacarla del marco único del parentesco. Es mucho lo que la antropología puede aportar en este campo: hacer investigaciones sobre adopciones de menores en origen, favorecer la interdisciplinariedad y la propuesta de pensar en la adopción como una red social, es decir, investigarla desde la perspectiva de las redes sociales con todos los actores que actúan y las relaciones entre ellos.

Lo que estoy proponiendo es usar una metodología transnacional como lo que Marcus describe como una metodología multisituada que consiste en seguir las personas, las cosas, las metáforas, las historias, las vidas o los conflictos; en este caso sería seguir a los menores, desde que nacen hasta que sean emplazados y más allá, porque después estos menores pues quieren volver a sus orígenes, o buscar a sus familias biológicas. No es un proceso lineal que se termina. Así pues, una de las características del transnacionalismo es simultaneidad y redes, pero normalmente se investiga por pasos.

Incluso en la investigación que yo he hecho, estuve dos años en China, y después sí que estuve investigando paralelamente pero aquí en España, pero ha sido por pasos, primero un sitio y después en otro. Lo ideal sería tener un grupo de investigadores investigando al mismo tiempo en las dos partes, para ver cómo cuándo se modifica una cosa en uno de los países, se modifica en el otro. Esto es lo que Valentina Mazzucato llama el "Simultaneous Matched Sample", que sería utilizar informantes en los países que están vinculados y seguirlos en el mismo tiempo, de ahí la necesidad de estudios antropológicos porque para hacer una cosa de estas necesitas antropólogos bien formados en ambas partes, y esto permite percibir con más acciones cómo los discursos y los procesos en un país afectan a otro y viceversa. Después lo que comentaba: usar como unidad de análisis no al menor o a la familia adoptiva, sino las redes que se crean en la adopción internacional y tener actores y las relaciones que se crean entre ellos como voy a presentar al final, al final de todo, con un ejemplo. La interdisciplinariedad supone añadir estudios cuantitativos, por ejemplo hay muy

pocos estudios cuantitativos en el campo de la adopción fuera de la psicología, casi todo es muy cualitativo y entonces sería ir más allá del parentesco, analizar también todas las condiciones estructurales en el que programa adoptivo está integrado en todo el contexto político, social, económico de cada uno de los países y de las relaciones entre ellos.

Esto permitiría hacer comparaciones transculturales de itinerarios adoptivos, por ejemplo yo no considero que sea lo mismo el Itinerario adoptivo China-España que China-Estados Unidos, porque la relación entre ambos países es diferente, con lo cual las relaciones y acuerdos que se crean y los imaginarios que desde Estados Unidos se tienen hacia China, no son los mismos imaginarios que se tienen desde España hacia China, con lo cual la preferencia de las familias adoptantes para adoptar en un país o en otro también cambian, porque dependen del país y de la perspectiva de un país hacia el otro país.

Para esto propongo el concepto de campo adoptivo transnacional que parte de la idea de Dorow, que describe la adopción como una economía cultural de relaciones de poder y de intercambio que circulan. Así yo describiría el campo adoptivo transnacional como un espacio relacionado dinámico y cambiante a lo largo del tiempo que surge en base a un itinerario adoptivo concreto y por el que circulan una serie de ideas, creencias previas, recursos materiales, en ambas direcciones, además de personas; entonces se establecen estos vínculos entre los países directores implicados, que están influidos por las relaciones de poder y desigualdad global que serían otro contexto y esto generalmente supone procesos de cambio y de valores en ambas naciones y afectan a la situación de los menores y sus comunidades, tanto en el país donde nacen como en el país donde crecen y a las relaciones que se establecen a lo largo del tiempo entre estos actores en ambos países.

Por eso propongo hablar de itinerarios adoptivos transnacionales en lugar de programas adoptivos en general, y entonces la idea que estoy desarrollando - que aún no está del todo desarrollada y que parte de una idea inicial de Jordi Grau y de Aurora González- es encontrar las dimensiones que pertenecerían a distintos niveles de análisis del campo adoptivo. Aquí ya hay sólo unos ejemplos, se construiría el campo adoptivo transnacional a partir de estos elementos teniendo en cuenta tres principios fundamentales: priorizar el estudio de patrones de parentesco y circulación de menores en origen, teniendo en cuenta la evolución histórica de cada uno de estos factores, y después tomando en cuenta que este campo es dinámico y bidireccional, queremos romper con este supuesto dicotómico de origen y destino como áreas separadas de investigación. Alguna de estas dimensiones que estoy intentando organizar serían macro: posible los niveles de parentesco de cada una de las sociedades, los factores socio demográficos desencadenantes de un programa adoptivo, la dimensión temporal histórica, el contexto económico político; micro serían más cosas

concretas como por ejemplo las condiciones de las familias biológicas o la situación de los niños en el país de origen, o el contexto post adoptivo, los estudios sobre cómo se adaptan estos niños, o las ideas que hay sobre adoptar en este país; y después habría otro ámbito intermedio que serían por ejemplo todas estas imágenes que se tienen hacia el otro país o los discursos sobre redes de tráfico, la percepción de que un país es más transparente que otro también afectan a las ideas adoptivas de aquí o ahí o las políticas que se hacen en el país de origen para limpiar esta imagen, y todo esto cambia los itinerarios adoptivos.

Ahora voy a pasar a explicar brevemente mi trabajo, yo estuve más de dos años haciendo un trabajo ininterrumpido en China y un total de cinco años con la investigación doctoral, ahora hace ya casi siete que estoy con temas en China y en España. El hecho de estar ahí dos años me sirvió para llegar a establecer relaciones de confianza y llegar a encontrar familias biológicas, por ejemplo es una de las cosas que no hubiera podido hacer si no hubiera estado allí tanto tiempo. Durante este tiempo hice mucha observación participante y entrevistas con los actores a través de los que los menores circulan, es decir entrevisté desde las familias biológicas a los mediadores informales que se encargan de arreglar entre familias en China, entrevisté a personal de orfanatos públicos y privados- los privados son ilegales en China- en personas de ONGs, facilitadores como las parteras ilegales que existen en China que ayudan a las familias biológicas a tener a los niños fuera del Hospital para que no sean registrados por la política de planificación familiar y que muchas veces son las que se encargan después de emplazar a estos menores a escondidas de Gobierno.

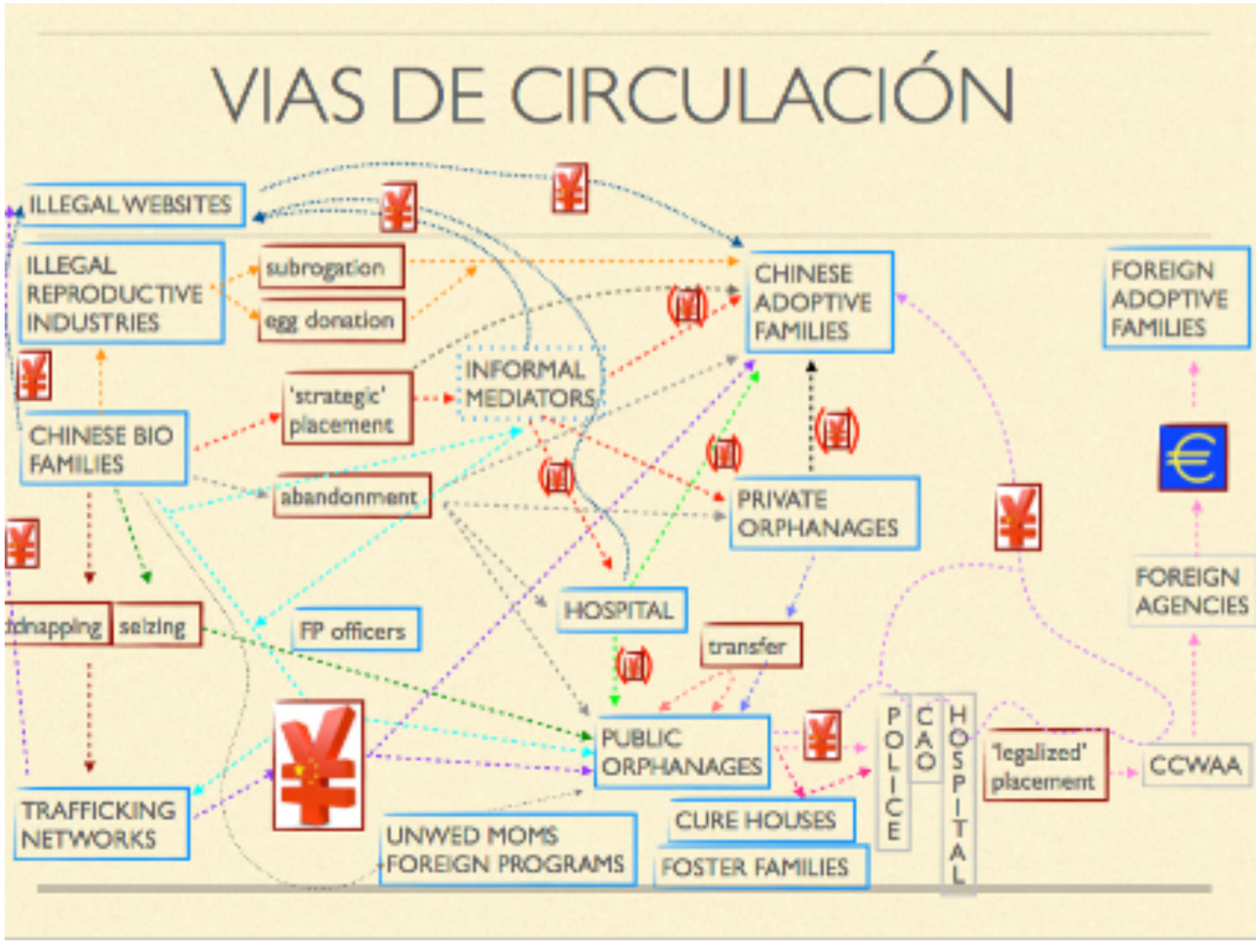
Fui intentando hablar con todos los actores por los cuales los niños circulan, y después toda esta información intenté analizarla y triangularla con otras fuentes como fueron periódicos chinos y extranjeros, páginas web de familias adoptivas y del gobierno, por ejemplo familias que tienen a sus menores raptados y hacen páginas web para encontrarlos, sobre todo los anuncios que los orfanatos ponen cuando se ha encontrado a una niña, documentos oficiales de los orfanatos a los que pude acceder.

Estas fotografías son un poco para que dar una idea de donde he estado investigando, siempre es mejor poder situar el trabajo en un sitio. Estas son las zonas rurales donde he estado trabajando, con familias muy pobres, normalmente dedicadas a la agricultura y que ganan muy poco,

Fuente: Júlia Vich Bertran.

Fuente: Júlia Vich Bertran.

Creo que la contribución teórica que pude hacer con mi tesis es esta etnografía multisituada aunque fue por pasos, no simultánea como la que estoy proponiendo, sino yo estuve investigando en China y cuando estaba en China mantenía contacto con familias en España y con organizaciones en España pero no estaba en España. También aporté toda una etnografía sobre el contexto pre-adoptivo que no se conocía hasta ahora, hice un repaso histórico sobre la circulación y la protección de menores en China para identificar los actores que han estado presentes, y como han sido actores han ido cambiando de rol a lo largo del tiempo. Por ejemplo, hay actores que antes eran legales y pasaron a ilegales dependiendo del Gobierno, después cuando llegaron los misioneros hubo contención y unos eran afectados y los otros no afectados; como todos estos actores van cambiando a lo largo del tiempo me permitieron romper todas estas dicotomías de formal e informal, de lo que es legal y lo que es ilegal, porque me permitieron reconstruir las características de un sistema de circulación de menores y de recursos y discursos basado entre conexiones y tensiones entre los propios actores y su roles y sus intereses respecto a estos menores que circulan. Este es el primer análisis etnográfico, el primer análisis sistemático y su oportunidad está en recoger las diferentes formas en que las menores chinas, la mayoría de ellas nacidas fuera de la política de hijo único y por tanto desprovistas de identidad legal y derechos, circulan a través de las casas, las familias, los orfanatos públicos y privados en China y hacia el extranjero. Integré este sistema de circulación en su propio contexto político, social, cultural y económico en cada uno de los países y entre ambos.



Lo que quería demostrar es la idea de que considerar la adopción como un sistema de redes puede aportar mucho conocimiento en este campo, lo que he intentado hacer es presentar a todos los actores que participan en este proceso y los métodos por los cuales circulan las dos mentes que usan para circular menores, entonces por ejemplo; tenemos actores como las familias biológicas las familias adoptivas o sea los orfanatos públicos, los orfanatos privados, hay hospitales también, por ejemplo; hay los oficiales de planificación familiar, pero también hay todas las redes de tráfico en China; después todo un sistema de industria de reproducción asistida ilegal en China, porque en China la reproducción asistida es ilegal, y también hay páginas web ilegales para adoptar niños en China, y entonces hay como toda esta red de actores que están compitiendo para conseguir menores, tanto para la adopción nacional, como para la adopción internacional. Lo que pasa es que al competir el precio de estos menores sube, y estos actores en ocasiones colaboran entre ellos porque en ese momento les interesa y otras veces compiten para conseguir estos menores y esto es lo que estoy intentando enseñar en este gráfico. La primera preferencia para una familia será hacer lo que yo llamo un emplazamiento estratégico en otra familia adoptiva como en el caso de Mian, la familia busca otra familia que quiera al niño o a la niña y saben tienen la tranquilidad que este niño será cuidado, que puede haber un intercambio de dinero o no, o puede haber una cesta de huevos, no es necesario que haya dinero por medio. Puede ser que este intercambio se haga a través de un mediador informal que no tiene por qué ser un profesional, puede ser el amigo que trabaja con el marido que es el hermano de la persona que quiere emplazar el menor, por ejemplo; entonces este mediador informal puede ser que dé el menor a una familia a otra familia china o puede ser que lo lleve a un orfanato privado, o puede ser que lo dejen en un hospital por ejemplo si el niño está enfermo. El hospital por ejemplo puede ser que tenga familias chinas que quieran adoptar que vayan al hospital y que les vendan o sea que el hospital por una cantidad de dinero de al niño a estas familias chinas o puede ser que el hospital lo lleve a un orfanato público del gobierno y que el orfanato pague por este niño, porque desde el boom de la adopción internacional la demanda de niños fue tal que los orfanatos empezaron a pagar para conseguir menores y emplazarlos.

El último recurso de las familias biológicas si no encuentran ningún sitio, es que lo abandonen, pero el abandonado sería dejarlo en un sitio público donde este niño será fácilmente encontrado, si es abandonado puede que llegue a los mismos: puede que acabe llegando a una familia adoptiva o a un orfanato privado, o a un hospital o a un orfanato público, también puede ser que la familia biológica venda este niño a alguien que se dedique por ejemplo al tráfico de menores, hay reclutadores, personas que van de pueblo en pueblo ofreciendo dinero, para las redes del tráfico de niños porque las redes de tráfico en China es

un problema que va en aumento de hecho, y muchos de estos niños también son secuestrados. También hay personas de los orfanatos que van, ciudad por ciudad, o villa por villa ofreciendo dinero para llevar a estos niños a los orfanatos para poder emplazarlos en otros sitios, o también puede ser que las redes de tráficos de menores también secuestran a muchos de estos niños y después las vendan por ejemplo a las páginas web ilegales o que las vendan a los orfanatos públicos o las vendan a otras familias adoptivas chinas, que quieran comprar a estos niños, como descendencia o para alguien. Estas familias chinas también puede ser que vayan a los webs ilegales a buscar estos menores o puede ser que los hospitales que tienen los acaben vendiendo a través de estos webs también ilegales.

También puede ser que sean los orfanatos públicos a través de los oficiales de planificación familiar que roben a los niños de las familias biológicas como en el caso que les contaba, hay también hay casos en que los mismos orfanatos están haciendo programas para madres solteras que se quedan embarazadas y lo que hacen es cuidar a las mujeres y a los niños los llevan después a un orfanato público y los emplazan a través de adopción internacional o se busca a una familia china. Las familias biológicas pueden ser que den por ejemplo gametos u óvulos o lo que sea a toda esta industrial de reproducción ilegal de subrogación o de donación de óvulos, después las familia adoptivas chinas también van a los orfanatos privados a buscar menores, estos orfanatos privados también hacen transferencia a los orfanatos públicos por dinero, los orfanatos públicos se transfieren niños entre sí; todos los orfanatos públicos en China pueden dar en adopción internacional entonces los orfanatos que no pueden dar en adopción internacional dan niños a los que sí pueden y estos niños son procesados como si fueran del segundo orfanato.

Después de todo esto hay una serie de actores que ayudan a legalizar todo este proceso en las adopciones transnacionales; en las adopciones transnacionales por ejemplo a la hora de adoptar un menor en China de forma transnacional necesitas una serie de papeles, uno es el documento de la policía que dice que este niño ha sido encontrado en el lugar X, en el día tal, por la persona tal, después de ahí toda la documentación que la oficina de asuntos civiles tiene que preparar para que este menor pueda ser adoptado, también tiene que haber un documento del hospital con el chequeo del menor que diga todo esto, entonces muchas veces cuando el origen de este menor no es claro, todos estos papeles también son arreglados de forma que se pueda hacer la adopción legal. Incluso los orfanatos públicos dan en adopción a familias chinas en los casos en los que a ellos les interesa sin legalizar la adopción, o sea niños que llegan directamente al orfanato público si vienen familias ricas pidiendo este niño y pagan más que una familia extranjera estos niños también son encajados en China, pero muchos de estos no se hacen papeles, este niño aparece como que ha nacido de estas personas.

Para concluir. El campo de los estudios transnacionales puede aportar aún más al estudiar las adopciones entre países que si nos limitamos sólo al campo de, si sólo vemos las adopciones como una forma de parentesco, tenemos la necesidad de investigar la circulación de menores no como una práctica cultural imperturbable sino como una proceso complejo sujeto a cambios en constante reconstrucción y afectado por circunstancias históricas, políticas, económicas y sociales, debemos cuestionar estas perspectivas simplistas sobre lo bien que los menores de los países del tercer mundo van a estar en el primero y tenemos que ir más allá y mirar más factores que la nueva familia, sino que tenemos que ver quien está interviniendo y tenemos la necesidad de investigar también del origen para entender realmente la globalidad de este proceso. MUCHAS GRACIAS.

DEBATE

ANNA PIELLA.- Muchas gracias Júlia por esta charla tan interesante. Siempre es agradable ver los progresos de investigación y de resultados de la gente, Julia lleva unos cuantos años en este tema y aunque a ella a veces le parece que no hay novedades cuando la escuchamos al cabo de un tiempo hay temas trabajados más a fondo y ampliados y perspectivas que vas incorporando. Me ha gustado mucho la presentación. Seguro que necesitaríamos más tiempo para entender estas vías de circulación tan tremendas que nos cuentas y si bien por el título parece un tema conocido, un tema cercano, un tema el de la adopción sobre el que todo el mundo tiene algo que decir, porque todo mundo conoce a alguien que ha sido adoptado, que va adoptar o que está interesado en la adopción, en cambio la sensación final, al menos la mía, es impactante, por todo el trasfondo que hay que no es visible, y que tu trabajo permite poner de relieve.

Yo tenía dos cuestiones y una tiene que ver con esta perspectiva que me parece muy interesante de plantear las familias adoptivas, o el tema de las familias que adoptan como familias trasnacionales, y que explicaras también la familia extensa, y que explicaras un poquito más cómo los elementos que identifican el transnacionalismo, la simultaneidad y las redes, como se manifiestan en las familias adoptivas, en qué prácticas o en qué tipo de relaciones. Otra es la historia de Mian que es muy interesante y además es el eje que te permitió a ti moverte, conocer y que te conocieran ¿no?. Entonces cuando tu vuelves de China, vuelves a España con toda esa información se la transmites a los padres adoptivos, cuál es su reacción, no sé si lo puedas contar o no. Gracias.

JÚLIA VICH: Cuando yo empecé a buscar, yo empecé trabajando en los orfanatos, y entonces pedí que las familias que habían adoptado en esos orfanatos que si querían podían mandarme cartas o lo que quisieran para que yo las llevara al orfanato y las mostrara a los

directores y a las cuidadoras para mostrarles como las niñas estaban y todo esto; y así suscitar el tema, hablar de la adopción internacional con las cuidadoras y con los directores y ver qué temas salían de ahí. Sin embargo cuando yo pedí esto hubo algunas familias que me dijeron ¿tu no intentarías buscar la familia biológica de mi hija?, y claro yo pensé uff, no sé cómo, y dije bueno mandarme los papeles que tenéis y yo voy a ver qué hago. Entonces como tenía muchas familias que habían adoptado en los mismos orfanatos empecé a ver patrones de documentos, por ejemplo empecé a ver archivos de niñas que habían sido abandonas el mismo día en el mismo lugar, por ejemplo las personas que llaman finders, los que han encontrado a los menores, que eran siempre las mismas y de repente descubrí por ejemplo que era un policía local que tenía que firmar los papeles y se ponía él como quien las había encontrado. Así empecé a encontrar patrones y habían algunos documentos que sí que me permitían ir más allá, por ejemplo como el caso de Mian que ponía el nombre de una persona que no era el policía.

Entonces pensé ¿quién es? Pero el problema es que con la traducción se habían perdido todos los tonos de las palabras y en China los tonos cambian el carácter, con lo cual el nombre de la persona podía ser muy diferente dependiendo de qué carácter fuera, también el lugar y todo. Empecé a buscar por ahí cerca a ver qué podía ver parecido a esto, así busca, busca, busca. Esta familia me había pedido a mí que buscara, pero claro como hay toda esta idea de que los niños son abandonados por las familias y que ya después desaparecen porque no quieren saber nada de ellos, la realidad es que ellos preguntaron para poder decir "nosotros hicimos lo que podíamos", pero pensando eso era imposible, igual que yo pensaba que sería imposible. Y claro cuando yo volví con la historia se quedaron en shock, igual que otras familias que he encontrado también han tenido que digerir todo este tema. También otro tema también muy interesante que me gustaría trabajar es cómo estas familias que he reunido o que han encontrado a su familia de origen con otras familias construyen la relación que yo llamo de familias extensas, transnacionales. Y quiero defender este término porque aunque no haya una relación real, entre la familia siempre hay una relación imaginada y ahora con las menores adoptivas por ejemplo de China que están en la adolescencia ha habido un programa últimamente no sé si lo viste en TV3, sobre la edad de la adolescencia de estos menores y hay otro documental sobre niñas adoptivas chinas, y muchas de ellas hablan de cómo la familia biológica siempre está presente, y siempre piensas quién será mi madre, quién será mi padre y construyes esta realidad que aunque no sea física no haya una familia concreta, sigue siendo podría ser esto como una familia transnacional, porque los orígenes se construyen ¿no?, y en muchos casos el país se transforma un casi en la madre biológica, porque es lo que te vincula a tu país de origen y entonces por eso propongo hablar de familias transnacionales.

Aplicarles el término, o aplicar la visión con la que estudiamos las familias transnacionales a las familias adoptivas, no creo que sean lo mismo pero proporciona otra perspectiva ahora investigada, y en este sentido lo de la simultaneidad las redes vienen por ahí, simultaneidad porque si pudiéramos tener por ejemplo un grupo de investigación sobre adopciones digamos en Estados Unidos, en España y China e intentar investigar lo mismo, investigar las redes de estos actores, por ejemplo tener gente trabajando con familias biológicas, tener gente trabajando con familias adoptivas, tener gente trabajando con mediadores, ya sean oficiales o no oficiales, e intentar intercambiar información sobre todos los que estamos trabajando. Es otra metodología distinta a la de trabajar solo, pero sería otra manera de abordar el tema de las adopciones internacionales que yo creo que traería otra nueva perspectiva y mucha información.

AURORA GONZÁLEZ: Seré breve porque estamos constreñidos a 15 minutos para comentarios. Pero primero si quiero comentar lo mismo que decía Anna, pareciera que estás diciendo lo mismo, pero para nosotros ha sido un placer escucharte, conocíamos el trabajo postdoctoral que estabas haciendo en Holanda, pero no de manera concreta y esto nos permite entender el tipo de conexión de tu trabajo sobre adopciones transnacionales con el trabajo sobre familias transnacionales que se está haciendo en el Departamento de Maastricht donde estás. Respecto a cuestiones concretas:

Ciertamente el gráfico muestra que lo de circulación de niños muestra que no puede ser una terminología más adecuada. En segundo lugar una cosa también que comentaba antes Anna, es muy notable como estás consiguiendo representar gráficamente las cosas que en la tesis te resultaba tan difícil integrar, como el esquema actual recoge el movimiento.

Tendremos que discutir mucho la metodología de investigación con investigadores simultáneos, porque una cosa son estudios paralelos, de hecho hay una propuesta comparativa de los años 50 sobre educación de niños que iba por esta vía, pero sobre los estudios simultáneos tengo dudas que te plantearé precisamente a partir del caso que has presentado. Nunca hubiera resultado tan rico tu trabajo de campo en China si desde China no estuvieras en conexión con familias barcelonesas o catalanas, que adoptaron y que desencadenaron una parte de tus itinerarios. Una cosa es estudiar paralelamente itinerarios China Estados Unidos, China- Cataluña, lo otro habría que discutirlo bastante. En cualquier caso tu exposición me ha encantado.

VIRGINIA FONS.- Tratando de continuar con todos los elogios que te han hecho, déjenme subrayar el enriquecimiento, no creo tanto del debate si no que se nota más el análisis y el haber trabajado mucho con los datos etnográfico. A nivel metodológico me parece muy interesante cuadrar y ver todos los factores que están dentro del proceso y el tema de la

simultaneidad me parece interesante, pero quería añadir algo al esquema, que tuvo que ver con la propuesta que ya te habían hecho Jordi Grau y Aurora González. La simultaneidad no creo que lo resuelva todo sí, corresponde a una presente que se da, pero añadiría que también hay vigilar con todo tipo de nociones que se manejan, porque aunque haya simultaneidad las cosas se entienden en cada de manera distinta en cada uno de los contextos.

CLARA CARME PARRAMON.- Me ha encantado. Y porque no queda tiempo no digo más cosas. En concreto quería que abordaras si hay tiempo la idea ésta que planteas de cómo las nociones en relación a la idea de familia y a las ideas de relación de parentesco aquí, están influyendo o han influido con el asesoramiento que se da aquí respecto a la adopción y si esto es algo que crees que va disminuyendo. Por lo que conozco, y como ha dicho Anna todos conocemos gente que ha adoptado, no creo que vaya disminuyendo, es mi impresión aunque absolutamente externa. Creo que aquí hay un trabajo que es como bastante inmediato, si se quiere es fundamental desde mi punto de visto por todo lo que esto significa o implica en relación a la situación que viven las criaturas. Porque claro tener dos madres o tres madres según el caso que han explicado de Mian es algo como muy inconcebible y entonces los problemas que se crean a las criaturas pues tienen que ser muy considerables.

Al mismo tiempo me parece que la interdisciplinariedad que planteas en cuanto a métodos de trabajar, también hay un problema porque por lo poco que yo conozco no por haberlo estudiado si no por lo que te explican el asesoramiento es de las Instituciones públicas y presentan que las relaciones con el origen pues cuanto más tarde mejor, porque hay toda una idea que corresponde me imagino a unas corrientes determinadas de la psicología. Quiero decir que también vemos cosas de una forma determinada, hay aquí también todo un terreno que es aplicado y que crea problemas que es muy interesante discutir al hablar de disciplinas distintas.

JORDI GRAU.- Iba a decir, aprovechando que tengo el micrófono, muy rápido porque tenemos poco tiempo, que a mí también me ha gustado mucho la sesión. Varias cosas para no repetir. Una tiene que ver con la dimensión “legal”, de algún modo entre comillas: más claro no puede quedar, efectivamente, que cuando hablamos de circulación o emplazamiento lo que entendemos por adopción (y esto ya salió también en la sesión de Virginia) es la “adopción” entre comillas; pero cuando nos referimos a este proceso adoptivo que tú propones, debemos sustituir o reemplazar el concepto (y yo estoy de acuerdo), porque nos estamos refiriendo a un proceso que se instala sobre una relación jurídica donde puede entrar una legislación nacional –o más de una si es internacional– pero no basta ni mucho

menos con la dimensión legal o jurídica para explicarlo. De hecho, es totalmente insuficiente. Entonces el proyecto de campo adoptivo transnacional nos obliga a incluir muchas variables que no son jurídicas, que son culturales en sentido amplio y que con todas ellas, con un conocimiento profundo, sí que podríamos dar cuenta mejor del fenómeno. En segundo lugar también cuando hablas de redes, creo que tiene una importancia especial desde la perspectiva que tú lo haces, porque supone no solamente considerar un agregado de individuos que intervienen en un fenómeno sino un entramado relacional entre esos individuos donde un nodo actúa de una manera y todos los demás se ven afectados, tienen que responder, entonces esta noción reticular para el campo adoptivo transnacional es muy interesante. Y luego la tercera es la importancia de la antropología y la etnografía en todo esto, como han señalado Aurora y también Virginia, porque para un estudio multisituado no basta con hacer la investigación en muchos sitios, sino conocer bien, y en profundidad los contextos. Bueno, y una cuarta cuestión muy rápidamente: de un tiempo a esta parte está saliendo una dimensión en los estudios sobre adopción, precisamente en China, que tiene que ver con estas áreas grises, tirando a negras, de las que hablabas y también tienen cabida en tu planteamiento con lo cual, felicidades.

JÚLIA VICH Muchas gracias a todos por los comentarios. lo que quería decir es muy rápido, a pesar de que la presentación es larga yo siento que he pasado por todo así superficialmente porque hay mucho que explicar y esta propuesta metodológica todo lo que habéis comentado es verdad una de las conclusiones es que la necesidad de la antropología, y la antropología yo diría dialogada, porque si es verdad que yo no hubiera podido llegar a las familias biológicas si no hubiera tenido el contacto con las familias adoptivas pero si fuésemos dos antropólogos coordinados pasándonos mucha información y que por ejemplo yo cuando viniera a Barcelona la otra persona me introdujera a las familias con las que está trabajando y yo pudiera hablar con estas personas: mira yo soy la que estoy en China. Y que la que está trabajando aquí pudiera venir a China y yo le pudiera enseñar: mira estas son las familia biológicas o los orfanatos en los que yo estoy trabajando. Si pudiera haber como un dialogo fluido de equipo… Claro la antropología está pensada como el proceso del antropólogo solo pero el mundo está cambiando y para abordar temas globalizados tenemos que cambiar también las metodologías que usamos para abordar estos temas, creo, y de aquí el querer sacar un poco la adopción del parentesco solo. Hay más en adopción trasnacional que parentesco y por eso creo que lo que puede aportar encuadrarlo de otra forma es mucho de ahí toda esta propuesta pero no he podido profundizar bien en cómo ni de qué manera se llevaría a término; esto sería en otra presentación. Muchas gracias a vosotros.

BIBLIOGRAFÍA

Dorow, S.K. (2006a). Transnational Adoption: A Cultural Economy of Race, Gender and Kinship. Nueva York, NYU Press.

___(2006b) "Racialized Choices: Chinese Adoption and the "White Noise" of Blackness". *Critical Sociology*, 32, 2-3, pp. 360-370

Fonseca, C. (2004). "Pautas de maternidad compartida en grupos populares de Brasil". En D. Marre y J. Bestrad (eds.)*La adopción y el acogimiento*. (pp. 91-116). Universidad de Barcelona: Estudios d´Antropologia Social i Cultural.

González Echevarría, A.; Grau Rebollo, J.; Vich Bertran, J. (2010). "Las adopciones internacionales como 'hecho social total'". *Periferia*, vol. 12. Edición electrónica: http://www.periferia.name.

Jonhson, K. (2004). Wanting a daughter, needing a son: Abandonment, Adoption and Orphanage Care in China. St. Paul, Minessota: Yeong and Yeong Book, Company.

Jonhson, K *et al*. (1998). "Infant Abandonment and Adoption in China". *Population and Development Review*, 24 (3), pp. 469-510.

Marcus, G.E. (1995). "Ethnography in/off the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117.

Rojewski, Jay W y Rojewski, J.L. (2001) Intercountry Adoption from China: Examining Cultural Heritage and Other Postadoption Issues. Westport Conn.: Bergin and Garvey

Shang, X. (2001). "Moving toward a Multi-level and Multi-pillar System: Institutional Care in two Chinese Cities". *Journal of Social Policy*, 30(2), pp. 259-281.

Shang, X., Wu X., Wu, Y. (2005) "Welfare provision to vulnerable children: the missing role of the state". *The China Quarterly*, 181, pp. 12-136.

Tessler, R., Gamache, G. y Liu, L. (1999) West meets East: Americans adopt Chinese children. Westport, CT: Bergin and Garvey.

Vich, J. (2009). "Las raíces de la circulación de menores en China: prácticas durante las dinastías Ming y Qing". *Ankulegi*, 13, pp. 69-82.

___(2010). “Llegar a España: la circulación de menores en y desde China”. En V. Fons, A. Piella y M. Valdés(eds.) *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. (pp. 261-278). Barcelona: Ediciones PPU.

___(2012). Del itinerario adoptivo entre China y España y de su contexto. Patrones tradicionales y tendencias contemporáneas de cuidado institucionalizado y circulación de menores en China. Tesis doctoral presentada en la Universitat Autònoma de Barcelona y dirigida por la Dra. Aurora González Echevarría. Policopiado.

Wong, L. (2010). “Importing Western Childhoods into a Chinese State-Dun Orphanage”. *Qualitative Sociology*, 30, pp. 137-159

CAPÍTULO 6. MANIFESTACIONES DEL PARENTESCO PLURAL.

Clara Carme Parramon Homs
Anna Piella Vila
GRAFO
Departament d'Antropologia Social i Cultural
Universitat Autònoma de Barcelona

INTRODUCCIÓN

Este capítulo se inscribe dentro del apartado relativo al cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social de la definición propuesta por el Getp-GRAFO respecto al dominio de la Antropología del Parentesco y de la Parentalidad. Más concretamente el contenido del capítulo se ajusta a lo relativo a personas, grupos o instituciones que se ocupan del cuidado de los niños o son responsables de ellos, con referencias también a formas de circulación de menores. En el bien entendido de que en ese conjunto posible de personas que participan en los cuidados y crianza de niños y niñas se encuentran los progenitores y parientes allegados, así como otras personas que a raíz de esas relaciones parentales establecen vínculos de parentesco. Porque de lo que tratan las dos partes del capítulo es precisamente de la participación de distintas personas, especialmente mujeres, que llevan a cabo prácticas parentales cooperando o complementando cuidados de crianza, como manifestación de una participación múltiple en las relaciones de parentesco; y lo hacen a partir del contexto migratorio (C. Parramón) y de la contribución parental de los 'Hijos sin hijos' (A.Piella).

De esta forma, el parentesco y la parentalidad se expresan en plural. No solo por la variedad de prácticas y contextos parentales, sino por la pluralidad de agentes, individuos, grupos e instituciones que intervienen o pueden intervenir ejerciendo roles parentales, más allá de los progenitores. A menudo, estos contextos de parentesco plural y pluriparentalidad se conciben como más propios de culturas tradicionales o como situaciones contemporáneas en

el ámbito occidental, fruto de los cambios culturales y movimientos poblacionales del último siglo. Sin embargo, esta visión no contempla la perspectiva histórica que muestra claramente, por ejemplo, la existencia de prácticas de emplazamiento temporal de niños con parientes o en Instituciones, a lo largo del tiempo también en Europa.

De todas maneras, en Occidente y particularmente en España desde finales del siglo XX con la aprobación de la ley del divorcio, no deja de ser una realidad el aumento de entornos familiares con roles parentales distribuidos entre diversas unidades domésticas y ejercidos por diferentes personas que dan lugar a la construcción de nuevos sujetos parentales en lo que llamamos la co-parentalidad y las familias reconstituidas. En este sentido, señala Paloma Fernández-Rasines, los escenarios post-divorcio muestran la emergencia de redes parentales dinámicas que constituyen realidades diversas de la pluriparentalidad. Tal y como indica el estudio de Jociles y Villaamil (2008), la reconstitución de estructuras familiares post-divorcio se convierte en un escenario útil para comprobar la reconfiguración de la maternidad y paternidad encarnada en sujetos parentales nuevos que aparecen en sucesivos arreglos de crianza y convivencia interfilial, interparental e interfiloparental. En el caso de las familias reconstituidas (Rivas 2007), la reasignación de roles familiares que se deriva de la reconfiguración familiar, implica la asunción de responsabilidades parentales por parte de las nuevas parejas de los progenitores, así como la construcción de nuevos vínculos relacionales de los niños y niñas hacia esas nuevas parejas, creando un nuevo espacio bidireccional de relaciones de parentesco.

Otras dimensiones de parentesco plural y pluriparental son las que se presentan en los textos de este capítulo. En el primero, "La importancia de la coparentalidad en los procesos migratorios", Clara Carme Parramón, muestra a partir de un estudio etnográfico de las migraciones interiores del siglo XX en el Estado español y partiendo de la interseccionalidad parentesco-género, cómo las prácticas, sentimientos y representaciones culturales relativas a la circulación de menores y a cuidados parentales compartidos convierten, en origen, el ámbito de la parentalidad en una estrategia vinculada a la subsistencia de las unidades domésticas y a los cuidados primordiales de hijos e hijas; y cómo en la emigración, perdidas las relaciones de apoyo intergeneracional, junto a ciertas continuidades aparecen nuevas formas de parentalidad compartida, en las que las relaciones sociales y de parentesco se reconfiguran construyendo nuevas figuras parentales que contribuyen decisivamente al reequilibrio psicosocial menoscabado tras emigrar. En el segundo, "Parentesco, Infecundidad y Parentalidad. Hijos sin hijos y cuidados parentales" Anna Piella expone el alcance de las relaciones y prácticas parentales dentro del ámbito del parentesco vinculado a la infecundidad, es decir, tomando como eje las personas, hombres y mujeres, y parejas sin hijos en sus relaciones de parentesco, muestra como constituyen una extensión de las redes

parentales que permiten y facilitan la crianza compartida por parientes con o sin descendencia. Los contextos parentales que ilustran el tema constituyen situaciones con diferente grado de complementariedad parental, desde la parentalidad substitutiva, hasta el apoyo parental en momentos de crisis y como ayuda esporádica.

1ª PARTE. LA IMPORTANCIA DE LA COPARENTALIDAD EN LOS PROCESOS MIGRATORIOS

(Clara Carme Parramon Homs)

Buenas tardes. En mi intervención no abordaré la coparentalidad desde los parámetros que hoy en día tienden a presidir el estudio de esas relaciones; es decir, no trataré las relaciones que se derivan de los divorcios y las experiencias diversas que ello comporta para las criaturas de esas parejas, ni tampoco las que pueden relacionarse con las distintas formas de reproducción asistida.

Por mi parte, abordaré el tema de la coparentalidad en relación al estudio de las migraciones interiores españolas de la segunda mitad del siglo pasado; en concreto, en relación al estudio de sus estrategias de integración social y adaptación cultural a la nueva sociedad. El parentesco constituye uno de les principales ejes de estudio y las coparentalidades una estrategia vinculada a la subsistencia de las unidades domésticas y a los cuidados primordiales de hijos e hijas.

Como muy bien explica Teresa San Román (1996), para poder analizar en profundidad esas estrategias es necesario conocer los bagajes de origen de los colectivos inmigrados y estudiar cómo, según sea su operatividad en el nuevo entorno de vida, se adaptan, se conservan, se recrean, se abandonan o se adoptan componentes de la nueva sociedad. Es por ello que la vertiente histórica tiene un peso notable en el enfoque de la investigación. Y, por lo que al parentesco se refiere, ha supuesto el estudio del modelo etnográfico de parentesco, en relación al cual emergieron formas de coparentalidad entre las poblaciones de la España rural del siglo XX, que hasta el último tercio del siglo conservaban un estilo de vida socioeconómica y cultural, con similitudes notables a las de la vida campesina de siglos anteriores. Similitudes que, a grandes rasgos, compartían con las sociedades rurales europeas a las que Jordi Grau (2010) se refiere desde la antropología en sus investigaciones sobre circulación de menores y que desde la historia moderna su estudio se ha abordado con cierta amplitud. La cita de Gail Mummert (2014), referida a la etnógrafa de Jessica

Leinawerver en relación a comunidades indígenas de Perú, permite extender la semejanza a ciertas sociedades, cuanto menos, del continente americano y es muy ilustrativa: "familias quechuas de bajos ingresos han recurrido desde tiempos inmemoriales a esta práctica (…) arreglos informales de "préstamos" de niños entre hogares (…), para asegurar la subsistencia del grupo".

A las coparentalidades que en origen surgían a raíz de "esos préstamos" me referiré en primer lugar y finalizaré mi intervención exponiendo los cambios relativos a las formas de coparentalidad que tuvieron lugar por emigración, en concreto, a raíz de las migraciones españolas hacia Cataluña que fueron reemprendiendo intensidad a partir de 1939, al finalizar la Guerra Civil.

Para contextualizarlas brevemente aquellas migraciones, mencionar que una de las principales características del siglo XX español la constituyen los intensísimos movimientos migratorios que a medida que avanzó el siglo abarcaron todo el Estado y que estuvieron directamente relacionados con las decisiones sobre política agraria e industrial de los poderes políticos y económicos. Fueron migraciones que, al tiempo, se extendieron hacia itinerarios internacionales: principalmente hacia América, que, como ustedes saben, ya habían alcanzado cierta intensidad desde el siglo XIX. Las migraciones transatlánticas, que, al finalizar la Guerra Civil fueron el principal destino de las poblaciones que se exiliaron, remitieron en gran medida a partir de los años 1950, pasando a ser a partir de entonces más concurrido el destino europeo, la Europa reactivada económicamente por el plan Marshall, que Estados Unidos puso en marcha tras la 2ª Guerra Mundial.

La intensidad que adquirieron en el siglo pasado las migraciones interiores españolas –combinadas a menudo, como he dicho, con extensiones internacionales– se relacionaba directamente con el proceso industrializador del conjunto del Estado. Su interrupción fue repentina y tuvo lugar a partir de 1973, a raíz de la entonces denominada "crisis del petróleo", que también comportó rápidamente un retorno importante de la emigración europea que no había regresado con anterioridad.

Se trató, pues, de migraciones del campo a la ciudad, del trabajo en la agricultura y la ganadería a la fábrica, talleres y servicio doméstico, que, iniciadas en la primera década del siglo, su desarrollo alcanzó cotas máximas a finales de los años 20 y los 30 hasta el estallido de la guerra civil. A partir de 1940 continuaron y su intensidad creció exponencialmente a partir de la década de 1950, de tal forma que se caracterizaron de éxodo rural. Los flujos migratorios de los pueblos a las capitales se repartieron por toda España. Los principales centros de atracción fueron Cataluña (y más concretamente Barcelona y su entorno), el País Vasco (Bilbao y su entorno), que entonces eran los principales centros industriales del

Estado; y también fueron muy numerosos los contingentes humanos que emigraron hacia Madrid.

Mi línea de investigación se centra, como he dicho, en las migraciones interiores llegadas a Cataluña durante la dictadura del general Franco (1939-1975). Por lo que a la magnitud de las mismas se refiere, Anna Cabré, una de las principales autoridades académicas en la materia, en 1992 –es decir, previamente a la muy notable llegada de las actuales migraciones de países empobrecidos a España– exponía, refiriéndose a la población de Cataluña: "de los 6 millones de habitantes, 3,6 millones eran fruto directo o indirecto de la inmigración del siglo XX"[81]. Por mi parte, el ámbito de estudio es la ciudad de L'Hospitalet de Llobregat, un municipio sin solución de continuidad con la capital catalana cuyo crecimiento poblacional entre 1900 y 1980 fue del 5.900%.

En los últimos años he centrado mi investigación en las migraciones femeninas residentes en L'Hospitalet y llegadas a Cataluña entre 1940 y 1975. Paralelamente a la consulta de fuentes secundarias, mi trabajo de campo focaliza la realización de historias de vida a mujeres integrantes de aquellas migraciones, así como la observación participante en sus entornos familiares y grupales.

Las coparentalidades que abordaré en esta exposición, tanto las que se practicaban en las sociedades de origen, como las que aparecieron en la emigración, no se dejarían analizar como tales al margen del dominio analítico del parentesco en el que Aurora González Echevarría y el GETP trabajan desde los años 1990 y cuya definición Aurora González presenta en el Capítulo I - C de esta publicación y Anna Piella recoge en este capítulo.

Las coparentalidades relativas a las sociedades de origen de las migraciones estudiadas continuaban vigentes en los años 1970. Para enmarcarlas, expondré brevemente, en primer lugar, el modelo etnográfico de parentesco vigente en las sociedades de origen hasta el último tercio del siglo pasado; describiré a continuación las características de aquellas coparentalidades en origen y finalizaré mi intervención presentando los cambios, al respecto, que el asentamiento en la nueva sociedad comportó.

Por lo que al modelo etnográfico se refiere, en las sociedades de origen del conjunto de las migraciones estudiadas, la organización de las relaciones parentales era de largo recorrido histórico y el modelo etnográfico de parentesco se articulaba en torno a dos factores principales, interrelacionados entre sí. Por un lado, el funcionamiento del grupo doméstico como una unidad económica y, por otro, las relaciones de género. Un funcionamiento muy austero respecto a las necesidades básicas caracterizaba la organización del grupo doméstico,

81 Anna Cabré (1992: 33-55). Traducción del catalán.

así como una división sexual del trabajo, que incluía la doble jornada femenina, y en la que era imprescindible el trabajo de niños y niñas, formando parte de la enculturación de las niñas su pronta incorporación a la doble jornada laboral.

Las normas, prácticas y representaciones del modelo etnográfico de parentesco vigente en la España rural hasta hace unas décadas, organizaban los cuidados y responsabilidades para con la infancia y los deberes de niños y niñas respecto al grupo.

La alta natalidad era un patrón de comportamiento plenamente asumido que se vinculaba a la supervivencia y prosperidad del grupo doméstico, siempre y cuando el número de hijos e hijas no comportase un desajuste económico singularmente grave.

El embarazo no era objeto de cuidados especiales: se trabajaba hasta el último momento y el parto no estaba medicalizado. Se paría siempre en casa, con la ayuda de alguna mujer reconocidamente experta del entorno y por lo general en compañía de mujeres parientes. El médico, si lo había, podía hacer acto de presencia en el último momento. Con el parto en curso, sólo cuando surgían complicaciones muy graves, se valoraba el desplazamiento a un hospital, hecho que social y personalmente se asociaba a peligro de muerte. La madre se reincorporaba rápidamente a los trabajos reproductivos y productivos, y habitualmente amamantaba a la criatura hasta los dos años.

En el necesario equilibrio entre patrimonio familiar y número de hijos e hijas incidía, por un lado, el hecho de que las necesidades consideradas básicas del período de crianza se resolviesen en el seno de la unidad doméstica. Se trataba de la provisión de comida, ropa, calzado y de cuidados en las enfermedades comunes. Éstas eran tareas de las mujeres, a las que las niñas se incorporaban desde la infancia. Y, por otro lado, para el mantenimiento de aquel equilibrio entre recursos y descendencia, era menester que los beneficios del trabajo infantil (pastoreo, ciertas tareas agrícolas a los que niños y niñas se incorporaban prontamente) contribuyesen a compensar los gastos que comportaba la crianza, tales como el calzado, la tela para la ropa, ciertos alimentos... La escolarización infantil, sin embargo, no era considerada un cuidado necesario; de hecho, los aprendizajes escolares no eran relevantes para los trabajos del grupo. La asistencia a la escuela era muy irregular, dependiendo de las necesidades de los trabajos productivos y reproductivos y del número de hermanos y hermanas mayores que pudieran cubrir esas necesidades. Los casos en que la escolarización se prolongaba más allá de los 12-14 años comportaban gastos considerables, eran escasos entre los chicos, muy excepcionales entre las chicas y siempre circunscritos a familias con recursos notables. Por lo que a los cuidados hacia la infancia se refiere, la cantidad y diversidad de la alimentación, junto a la calidad y variedad de las prendas de vestir, así como la escolarización regular y especialmente el hecho de continuar estudiando,

constituían los tres indicadores que, de forma generalizada, son recordados como principales marcadores de las diferencias socioeconómicas en las comunidades de origen.

El peligro de ruptura del equilibrio entre recursos y necesidades básicas de la unidad doméstica se ponía de manifiesto cuando no se podía ni asegurar que los alimentos no escaseasen. El hecho de que para hacer frente a aquel peligro existiesen estrategias bien pautadas y largamente practicadas pone de manifiesto la consistencia del modelo etnográfico de parentesco estudiado. Me refiero a la adscripción de algún hijo o hija, o más de uno, a unidades domésticas distintas a las que habían nacido y a las relaciones de coparentalidad que, a partir de ahí, se generaban y se desarrollaban a lo largo de la vida. Se trataba de una práctica minoritaria, con un largo recorrido histórico; una práctica que en nuestras latitudes fue desapareciendo a partir de mediados del siglo XX.

Durante el trabajo de campo, y sin que se tratase de un criterio previo de selección, se puso de manifiesto que la mayoría de mujeres sabían de esa estrategia en sus comunidades de origen o en el entorno cercano; una estrategia a la que en algunos casos se habían acogido varias familias de un mismo pueblo y que, sorpresivamente para mí, constituía la experiencia personal de algunas entrevistadas o de algunas de sus progenitoras. Y constaté con asombro que en un período tan relativamente cercano, coexistiese en el tiempo el hecho de que en el ámbito urbano tuviesen lugar adopciones formales y en el rural fuesen comunes las adopciones informales, término éste, el de adopción, que en las zonas rurales sólo y exclusivamente se usaba en el caso de familias acomodadas.

Coparentalidades en origen: prácticas, sentimientos y representaciones culturales.

En las comunidades de origen las coparentalidades estaban directamente vinculadas a la circulación infantil y ésta, a su vez, a la precariedad económica a la que los progenitores ya no podían hacer frente. El motivo que comúnmente convertía la precariedad en extrema y abocaba a la decisión de poner en juego aquella estrategia socialmente aceptada, era el nacimiento de un nuevo hijo o hija. No obstante, en algunos casos, a pesar de que el alumbramiento no desestabilizase severamente la subsistencia del grupo, sí generaban escenarios cuya gravedad acababa comportando la imposibilidad de asegurar la crianza de menores: se trataba de la muerte, muy especialmente de la madre, cuando no había hijas o eran demasiado pequeñas para hacerse cargo de las criaturas menores y asegurar al tiempo los trabajos reproductivos necesarios para el resto de miembros del grupo. Tanto en unas como en otras circunstancias la circulación infantil inauguraba procesos relacionales que, con intensidades diversas, configuraban coparentalides, así como los sentimientos y representaciones que las singularizaban.

La adscripción de hijas o hijos a otra unidad doméstica no era objeto de formalización administrativa o jurídica alguna. Se trataba única y exclusivamente de acuerdos verbales entre los progenitores y las personas a las que se lo proponían, tal y como recordaba esta anciana:

> "El otro día dieron un programa de los hijos adoptados y salta mi madre, con noventa y cuatro años, y me dice: 'Pues yo soy hija adoptada: sin papeles y sin nada, pero yo fui hija adoptada, porque a mí me dieron'. (…) Esto se hacía, sí: si una tenía muchos hijos y otra no tenía ninguna, o podía mantenerlos mejor, se los daban, sí." (Fragmento del diario de campo)

Partiendo de que las necesidades básicas de su hijo o hija estuviesen bien cubiertas, entre los criterios de elección de los progenitores biológicos incidía especialmente el hecho de conocer suficientemente a quienes se los cederían, para poder confiar en que estarían bien cuidados, deseo éste que se relacionaba con la poca o nula descendencia.

En base a esas condiciones, por lo general no se primaban las familias acomodadas, criterio de selección, éste, al que más adelante me referiré. Al tiempo, padre y madre debían decidir sobre otro criterio de elección: ¿a qué menor cedían? Sabedores de las necesidades de la posible familia de acogida, las razones, entre otras, tendían a relacionarse con las capacidades físicas para asumir trabajos de cierta dureza, también en el caso de las niñas, o con la destreza para realizar otros. Los motivos más internos al grupo doméstico estaban en la línea de características tales como la edad, por supuesto, –no se tramitaba el acogimiento antes de los 3 o 4 años– y otros factores tales como, por ejemplo, la voracidad del o la menor relativa a la comida.

Muy a menudo era la madre la que iniciaba las conversaciones, para tantear la opinión de la que ejercería futuras funciones maternas. La opción claramente preferente era alguna de sus hermanas u otras parientes, siempre y cuando las condiciones económicas de las posibles receptoras se lo permitiesen, circunstancia ésta que también tendía a relacionarse con el hecho de que tuviera poca o ninguna descendencia. Y si el círculo de parientes no reunía esas condiciones, el conocimiento personal que derivaba de las relaciones de vecindad cotidiana, organizaba la selección. Gail Mummert (2014) expone que entre los miembros de las familias mejicanas emigradas a Estados Unidos, abuela y tía maternas también son consideradas "cuidadoras ideales" de la descendencia que, en su caso, permanece en origen; y explica que esa idoneidad se relaciona con los lazos consanguíneos que las vinculan con la madre y el menor, y con la ideología de género en base a la que se presupone que tratarán amorosamente a los hijos. Ciertamente nuestras representaciones culturales también atribuyen cualidades extra biológicas a los flujos corporales; pero, en mi opinión no puede

ignorarse el peso de la opinión pública: el qué dirán si, pudiendo, rechazo ayudar a mi hermana. Y, por otro lado, quisiera apuntar que el hecho de confiar en los sentimientos amorosos femeninos hacia las criaturas, no sería tanto un supuesto, sin más, de la ideología de género, sino el reconocimiento de una cualidad que tiende a ser más propiamente femenina y que puede relacionarse con la enculturación y socialización seculares de las niñas al respecto, y, en consecuencia, con las prácticas femeninas relativas a las tareas de cuidados que constituyen ejes básicos de la historia de las mujeres. Y ello, sin ignorar, por supuesto, a las mujeres que no participan de esa empatía.

Salvo en el caso de defunción de la madre en el parto, las criaturas, como he dicho, no eran cedidas antes de los 3 ó 4 años, probablemente para asegurar el período pautado de lactancia, al tiempo que concurrían factores tales como la mayor cercanía del tiempo en que niñas y niños podían empezar a ser útiles en el nuevo hogar y el hecho de poderse mejor verificar la ineludible necesidad de la cesión.

Fuesen o no parientes biológicos, la nueva residencia infantil formaba parte del entorno que la criatura ya conocía y ello comportaba que las relaciones con su grupo de nacimiento no desapareciesen, sino que incluso pudiesen ser cotidianas si se trataba del mismo pueblo o aldea. Es decir, no se daban las condiciones para que se desarrollara el bloqueo emocional que puede derivarse de los actuales procesos de adopción formal.

Las relaciones con la familia de nacimiento podían ser buenas:

> "Mi madre se quedó en la casa de sus tíos y cuando murieron, ya mi madre se casó… Sí, y mi madre heredó la casa de su tía. Claro, como la adoptaron, digamos, se fue con cinco años. Pero ¡hay que ver como se daban antes los hijos! Claro, pero su madre sabía también que iba a casa de su hermana, que la iba a estar viendo todos los días. Y que iba a mejorar. Pero esto se hacía entonces, se hacía, ¿eh? O sea, de decir: 'bueno pues, si uno no tiene hijos pues se reparte un poco para que se pueda vivir un poco más'. Ellos estaban más desahogados. Mi madre a su tía, ¡bueno!... ¡No la ha querido, ni nada!". (Fragmento del diario de campo)

Esta mujer se sintió siempre querida por sus dos familias pudo ir a la escuela y aprendió a leer y escribir, combinaba el trabajo en el campo con la lectura, que era una de sus grandes aficiones y a la entrevistada, es decir, a su hija le puso el nombre de su madre adoptiva.

Aquella cercanía del hábitat propiciaba, asimismo, que la relación entre ambas madres fuese habitual, hecho que Claudia Fonseca (2010) analiza en relación a adopciones formales en

contexto brasileño, y que en los procesos aquí estudiados, la organización no institucionalizada de la circulación probablemente tendía a favorecer. Incluso si la adscripción comportaba un alejamiento notable, las relaciones se mantenían:

> "Aquella chica se ve que eran muchos hermanos, se ve que su tía le dijo a sus padres: '¿por qué no me dejáis que me lleve a la Lucía, que aprenda a coser? Y el día que yo no esté, que siga ella de modista?' Y su sobrina vivía allí. Su sobrina iba a ver a su familia y su familia venía allí, que ella nunca perdió contacto con su familia. Pero aquella era como si fuera su madre, sí… No es que fuera una adopción, porque no era legal ni había papeles ni nada; pero era así… Y su hija la llamaba abuela a su tía". (Fragmento del diario de campo)

Sin embargo, si las relaciones entre adultos sufrían algún tipo de deterioro, que en ningún caso he documentado que tuviera relación con los menores donados, ello repercutía en una u otra medida en las relaciones de los menores con su familia de nacimiento:

> "Hay otra familia que si ha cogido [ha empezado a cuidar]; en este caso fueron dos niñas, y sus tíos les han hecho de padres toda la vida y son los abuelos de los niños, o sea, de hecho, para ellas es su familia… Los padres, los verdaderos están allí… ha continuado la relación y todo. Pero su casa es la otra…
>
> A ver, ahora ya son mayores, ya tienen hijos, pero… ni con los hermanos que tienen… tampoco muy bien. Pero, claro, ellas están en mejor situación…". (Fragmento del diario de campo)

Este apunte final orienta respecto a otra posible línea de conflicto. Me refiero al distanciamiento que el ascenso social por circulación podía generar en las relaciones coparentales entre pares.

Por parte de los futuros madre y padre las preferencias tendían a decantarse por las niñas, por la doble posibilidad de que contribuyeran tanto a los trabajos productivos como reproductivos de la unidad doméstica. Ello no quita que, también incidieran en esa preferencia, ciertas representaciones –en particular de la futura madre– relativas a cualidades amorosas atribuidas a las niñas, así como a proyecciones de posibles buenos cuidados en la vejez, especialmente si no había hijas en la nueva unidad doméstica.

Las condiciones económicas del nuevo grupo de adscripción, que acostumbraba a tener poca o ninguna descendencia, eran, por lo general, relativamente mejores, de tal forma que la circulación podía darse cuando los trabajos infantiles aún no compensaban los desembolsos relacionados con la crianza. A menudo, esa mejoría económica se traducía en mejor comida

y vestido, menos habitualmente en una escolarización más regular y en algún caso se relacionaba con la continuidad de los estudios.

Los progenitores biológicos no se planteaban la recuperación de su hijo o hija y, como he expuesto, no tendía a producirse ruptura de las relaciones, hecho que, como he mencionado, la cercanía favorecía. Sin embargo, puede apuntarse que el retorno a la unidad doméstica de nacimiento, sí podía hacerse efectiva por parte de los menores que habían circulado. Sólo he documentado dos casos en el trabajo de campo, que así lo sugieren, ambos de niñas originarias de zonas muy distintas de la península (Andalucía y Galicia), adscritas a parientes maternas. En caso de poderse contrastar en mayor medida, sería plausible plantearse que la decisión de adscribir a una o varias criaturas a otras unidades domésticas podía crear situaciones de coresidencia alternada, tal y como ocurría en uno de los dos casos: coresidencia vinculada a los deseos, en este caso de una niña. Sólo lo menciono, sin describirlo, porque me ha llamado especialmente la atención que se pusiera de manifiesto el respeto de las personas adultas implicadas hacia los deseos de la menor, que podían plasmarse porque la circulación era ajena al ámbito jurídico. Y quizás la comprensión y el respeto de esta libertad infantil por parte de madre y padre adoptivos puede atribuirse a su conocimiento del dolor que la necesaria circulación de un hijo o una hija acostumbraba a acompañar a la madre biológica.

El retorno en edades jóvenes se recuerda con mayor frecuencia:

> "Ha habido de todo, ha habido que se los han pasado y se los han quedado allí para siempre, y ha habido que cuando han sido mayores los niños han vuelto para su casa, se han ido…". (Fragmento del diario de campo)

Parece tratarse de casos en que las relaciones con los nuevos progenitores no fueron suficientemente satisfactorias. No obstante no he obtenido información más precisa, ya que se trata de recuerdos, no personales sino del vecindario más alejado, que se ciñen a estos hechos.

Aunque documentada con menor frecuencia en el trabajo de campo, también existía la circulación de niños y niñas entorno a los 11-12 años, en cuyo caso sí puede afirmarse que existía retorno, que no coresidencia, a la unidad doméstica de nacimiento. Se trataba de una circulación hacia alguna familia adinerada y directamente vinculada a las capacidades laborales del niño o niña, en cuyo caso siempre era el servicio doméstico. Sin embargo, ni ellos ni ellas eran objeto de ningún tipo de remuneración económica. En estos casos los réditos de sus trabajos compensaban al alza los gastos de manutención y vestido; y su

integración en la nueva unidad doméstica podía asimilarse a la de un trabajador agrícola o una sirvienta.

No es de extrañar que los progenitores biológicos consideraran que, por mucho que dejaran de pasar hambre, su hijo o hija serían tratados como personal de servidumbre o poco más, motivo por el cual las familias acomodadas no eran especialmente valoradas para ceder a hijas o hijos. Salvo excepciones, las relaciones con el nuevo grupo no eran de coparentalidad, sino que tendían a ser más propiamente laborables y se prolongaban sólo si el chico o chica no conseguía entrar en el mercado de trabajo. En cambio, si encontraba un trabajo remunerado, en la medida en que ya podía contribuir económicamente a las necesidades del grupo de nacimiento, se daban casos en que retornaba a él, otros en que emigraba. Ello no quita que, aunque se tratase de acontecimientos excepcionales, si esta incorporación tardía a otro grupo doméstico llegaba a generar relaciones y sentimientos atribuidos a la parentalidad, la convivencia podía perdurar a lo largo de la vida, participándose incluso de la herencia.

Y no quisiera dejar de mencionar, aunque sea brevemente, que la precariedad económica extrema podía afectar especialmente a determinadas mujeres: a las madres solteras que no eran acogidas en sus entornos familiares. Tampoco en estas circunstancias, tendían a emerger relaciones parentales satisfactorias a raíz de la circulación de los menores sin padre. La estigmatización social al respecto tendía a ser generalizada y las jóvenes, cuyo embarazo no era asumido por su pareja, a poco que pudieran, emigraban.

Cuando los recuerdos de infancia en el nuevo hogar remiten a buenos cuidados y a estimación manifiesta, por lo general las relaciones se mantenían a lo largo de la vida. Ello no quita que en algunos casos los menores puedan recordarse llorando a menudo durante los primeros tiempos de convivencia con la nueva familia. Y, a pesar de que, como he dicho, no padeciesen el bloqueo emocional que probablemente se hubiese derivado de, a los 3, 4, 5 años, cortar todo tipo de relaciones con su familia de nacimiento, en el terreno de los sentimientos más íntimos, los menores sí podían preguntarse por qué había sido él o ella la escogida para tener que abandonar el hogar de nacimiento y no otra de sus hermanas o hermanos. Las representaciones culturales que sintetiza aquella sentencia popular: “madre sólo hay una y a ti te encontré en la calle”, orientan sobre algunos elementos del trasfondo sentimental que movilizaba aquel interrogante. No obstante, la continuidad de las relaciones con el hogar de nacimiento podía mitigar los sentimientos dolorosos, tal y como, en mi opinión, pondrían de manifiesto recuerdos tales como:

> “…y es que yo era la más comilona y, claro, como no había…”,

recuerdos que incluso permitirían presuponer que aquel por qué de la elección hubiera sido motivo de conversación de los progenitores biológicos con los menores o incluso quizás con los de acogida o simplemente el niño o la niña había escuchado conversaciones entre adultos al respecto.

Es interesante constatar que aquellos interrogantes, no formaban parte del bagaje sentimental de las criaturitas que habían circulado a raíz de la muerte de su madre, quizás porque en alguna medida sus experiencias pueden relacionarse con el hecho de que cuando la niña descubría que aquellos a los que llamaba madre y padre no lo eran biológicamente, no constataba sentimientos relacionados de alguna forma con la definida en 1967 por el psicoanalista y bioquímico Michael Balint como *falta básica*.

¿Cómo nombrar las parentalidades sociales?

En los casos en que las relaciones coparentales se mantienen o se prolongaron hasta la defunción de los progenitores sociales de forma satisfactoria, se valoran especialmente los aprendizajes, los modelos de comportamiento, las ayudas económicas, los cuidados y estimación recibidos en la infancia, adolescencia, juventud, es decir hasta la madurez social; asimismo. En etapas posteriores de grandes cambios de vida, tal y como comporta el hecho de emigrar, a los que más adelante me referiré, también son altamente valorados. Es decir, el conjunto de cuidados que en nuestra cultura conforman las representaciones culturales relativas a los atributos de un buen padre o una buena madre biológicos, se sobrevaloran de forma recurrente en el caso del parentesco social. Y, a pesar de que en nuestra cultura, a menudo, la expresión de los sentimientos no tiende a ser muy fluida, las afirmaciones relativas al cariño hacia los protagonistas adultos de coparentalidad son rotundas, al tiempo que repetitivas, dado que el repertorio de términos para referirse a ello, por lo general es limitado.

Sin embargo, los términos con los que nombrar al padre y la madre que acogen, constituyen un problema no resuelto:

> "…una cosa que se la voy a decir, que eso no sé si se lo he dicho a alguien; que claro yo… A donde se cría una es donde quiere a las personas, porque allí estaban mis tíos que me creo que eran mis padres". (Fragmento del diario de campo)

En mi opinión, esta cita, por un lado, es una buena síntesis de la definición académica de parentesco social desde la que trabajamos, ya que declara sin ambages que a raíz de haberla criado, los sentimientos que la unían a sus tíos eran los que se atribuyen a un padre y una

madre biológicos, y los nombra como tales, sin paliativos. Y, por otro lado, la confidencialidad con que se introduce el hecho de nombrar, de atreverse a nombrar sin encubrimiento alguno la experiencia de parentesco social, sugiere la transgresión que supone poner públicamente en juego esa concepción del parentesco. Es decir, referirse abiertamente a ellos, nombrándoles madre y padre, supondría poner en cuestión la concepción tradicional de parentesco y, de ahí, las bases de uno de los pilares en torno al que se erige nuestra organización social.

La estrategia lingüística utilizada para expresar esos sentimientos transgresores es siempre la misma. El adverbio "como" que en sentido comparativo comunica idea de equivalencia, de semejanza, es con el que se sortea de forma generalizada aquella transgresión sociocultural. Las expresiones:

> "Era como una madre para ella"
>
> "Era como su madre"

refiriéndose a alguien conocido; o:

> "Para mí fue como una verdadera madre"
> cuando se trataba de la propia experiencia,

son las expresiones que se usan en todos los casos. Mediante el adverbio "como" puede expresarse que, a pesar de que no existiese relación biológica, la mejor forma de definir la manera de vivir y sentir aquella relación era el vocablo madre. La ambigüedad subyacente resguarda unos sentimientos y emociones que no pueden expresarse libremente.

En cambio, a los hermanos o hermanas no biológicos, puede nombrárseles indistintamente, anteponiendo o sin anteponer el paliativo "como". Es probable que respecto a las progenitoras social y biológica, ello se relacione, por un lado, con el hondo calado de las representaciones culturales relativas a la figura de la madre biológica y, por otro, con la carga de profundidad que puede caracterizar los sentimientos generados en torno a la madre cuidadora. Las relaciones y sentimientos, así como las representaciones relativas a las relaciones de hermandad presentan otros atributos.

Por lo que a nombrar la adscripción infantil se refiere, la acción se conceptualiza como una donación. No existe intercambio que compense la donación hacia quienes son los donantes, ni por su parte se plantean otras condiciones específicas, más allá de que se asegure la

subsistencia del hijo o hija; una donación que no contempla la aplicación de legislación alguna, sino que se sustenta como tal en una práctica consuetudinaria.

Sin embargo, el término pertinente por lo que a la acción misma se refiere: el verbo "dar", sólo tiende a ser usado por quienes circularon. La narración de los recuerdos de circulación en el entorno movilizan vocablos diversos: "se los han pasado", "se los han llevado", "la ha cogido", "la han cedido"… En contraposición, el verbo más usado tanto por quienes describen un recuerdo, como por quienes reciben al niño o niña es "quedar", "quedarse" con la criatura, que el diccionario de la RAE define como "pasar a la posesión de algo". No obstante, ya he referido que, en casos excepcionales, si se trataba de menores y, más frecuentemente si ya eran adolescentes, la donación podía ser reversible si así lo deseaba el chico o la chica.

Tías convertidas en madres, vecinas convertidas en madres… y la lista podría seguir…

"Deberíamos hablar de 'las madres' y no de 'la madre'" afirma Anne Cadoret (2010), tras haber analizado las prácticas relativas a las distintas formas, hoy en día posibles, de maternidad. Y a continuación cita a Nicole-Claude Mathieu, en relación a las representaciones relativas a la madre, para poner de manifiesto que la representación dominante de la maternidad focaliza a la madre como "lugar psico-biológico para la criatura", y de esta forma la madre ha sido construida como objeto que hace la criatura, frente a las funciones de la madre como sujeto social.

La donación de hijos o hijas que en determinadas circunstancias las madres de las comunidades rurales estudiadas se veían obligadas a llevar a cabo, ponía en juego sus funciones de madre como sujeto social; un sujeto social que primaba la subsistencia de toda su descendencia, a pesar del sufrimiento que ello pudiera conllevarle.

Nuevas formas de coparentalidad en la emigración.

En los procesos de adaptación a la vida urbana que comportó el hecho de emigrar, la circulación infantil desapareció por completo, al tiempo que la escolarización, sin distinción de sexo, se asumió rápidamente como una nueva necesidad básica, desapareciendo también, por tanto, el trabajo infantil en el sector productivo. Sin embargo, no fue así para las niñas en relación al trabajo doméstico y de colaboración en la crianza de hermanitos o hermanitas, tareas en torno a las que a menudo colaboraran antes de ir a la escuela y a su vuelta, o que podían realizar solas si los horarios laborales de la progenitora la requerían fuera del hogar.

El contexto socio económico en que tuvieron lugar las migraciones estudiadas comportó, de forma mayoritaria, un proceso lento, pero regular, de mejora de las condiciones de vida, en base a largas jornadas laborales de los hombres y mujeres jóvenes y adultos. A ello contribuyó mantenimiento del criterio de austeridad respecto a las necesidades básicas en la vida cotidiana, así como la norma relativa a que los y las jóvenes entregaban sus salarios íntegros a la unidad doméstica. Asimismo, la asunción de nuevas pautas relativas a la natalidad, imperantes en la nueva sociedad, comportó una muy rápida reducción del número de hijos o hijas. En este sentido, la referencia de Cadoret a Mathieu, me ha hecho recordar un artículo de esta reconocida antropóloga feminista, fallecida recientemente, cuya lectura me impresionó enormemente: "*Quand céder n'est pas consentir*" (1985). En la emigración la resignación con que las mujeres asumían la ineficacia del coitus interruptus cambió de signo, poniéndose de manifiesto que, en origen, ceder no era consentir:

> "Allí no había o había poca marcha atrás en los hombres…Y aquí ya era otra cosa, aquí ya sabías más, veías más… (…) Hablabas más y la mujer decide más". (Fragmento del diario de campo)

Y así fue también, por lo que a las nuevas coparentalidades construidas en la emigración se refiere. A medida que avanzaba el proceso de inserción social, aquel "saber más" conllevó la toma de decisiones relativas a qué relaciones se optaba para asegurar ciertos cuidados indispensables relativos a la procreación y la crianza. De aquellas decisiones surgieron relaciones que se convertirían en nuevas formas de coparentalidad construidas en la emigración. Me referiré a ellas, tras exponer en primer lugar las que surgieron también en la emigración, pero que formaban en mayor medida parte del bagaje de origen:

> "Me vine a Barcelona con 15 años, (…) el año 62, el 17 de diciembre llegué yo aquí, el año que hubo aquella nevada tan grande. Me mandaron en autocar y aquí me recogieron mis tíos y estuve viviendo con ellos pues casi 29 años… De casada y todo estuve trabajando con ellos, porque ellos tenían un bar…
>
> Estuve en la cocina con mi tía, estuve despachando, estuve en todos los sitios con ellos. Ella, era hermana de mi padre…
>
> Me casé estando con ellos… Como si fuera una hija, ellos me dieron la entrada del piso como si fuera su hija… Ellos tenían una hija nada más. Somos como hermanas, nos criamos como si fuéramos hermanas. Yo tuve mis 2 hijos y se

> criaron juntos los de mi prima y los míos. Criamos a los 4 allí en el bar, entre las dos…". (Fragmento del diario de campo)

Este tipo de coparentalidades no fueron frecuentes en la sociedad de nuevo asentamiento. En las migraciones objeto de estudio la reagrupación familiar no se prolongó más de un año, por lo general; y fueron minoritarias las experiencias migratorias que, al desplazamiento de un joven o una joven que podía recurrir al apoyo inicial de familiares que le habían precedido, no le siguiera la emigración de sus padres y hermanos menores. Sin embargo, dada la progresiva mejora de las condiciones de vida de la gran mayoría de unidades domésticas, la circulación infantil que sí era una opción recurrente en origen, desapareció por completo, como ya he mencionado, en la emigración.

Sin embargo, tal y como tiende a ocurrir en gran parte de los movimientos migratorios, en los casos en que emigró un chico o chica y sus progenitores permanecieron en origen, se movilizaron redes familiares o vecinales que les acogieran. Cuando este acogimiento perduró, convirtiéndose en el hogar del o la recién llegada y generándose prácticas, sentimientos y representaciones culturales propias de las relaciones de parentesco, surgieron coparentalidades de características similares a las practicadas en origen. A pesar de que en la emigración fuesen minoritarias, no quisiera dejar de mencionar un pequeño fragmento del relato de una joven que llegó de recién casada, porque ilustra las representaciones relativas a las relaciones materno-filiales. Se trata de expresiones, referidas a su tía, tales como: "lo daba todo"; y al hecho de que movilice como baremo la muerte de su tía como máximo exponente para contribuir a comunicar la veracidad de unos sentimientos que quizás socialmente no tienden a ser suficientemente comprendidos… o acaso es más preciso decir aceptados:

> "A mí me marcó mucho mi tía ésta, que nos fuimos a vivir a su casa, porque fue para mí como una verdadera madre, porque cuando yo me vine, tenía 20 años.
>
> Era una persona fantástica y me marcó mucho. Cuando murió, o sea… yo tengo… Me marcó mucho más cuando murió ella… que cuando murió mi padre o mi madre. Había convivido, además con mucho cariño, y no sé cómo explicarme era una persona que te lo daba todo." (Fragmento del diario de campo)

Los dos ejemplos expuestos sobre coparentalidad en la emigración relacionan origen y destino, no sólo porque constituyen un ejemplo del mantenimiento de ciertos componentes del bagaje de origen, sino porque antes de emigrar, ambas madres sociales, es decir, tías convertidas en madres, con una u otra intensidad formaron parte del círculo de cuidados

infantiles de ambas jóvenes. No obstante, puede argüirse que el hecho de considerar que las relaciones que se recrean, especialmente a los 20 años, son similares a las que generan cuidados, representaciones y sentimientos atribuidos a la maternidad a lo largo de la crianza, es quizás llevar al límite la definición de parentesco social de la que partimos. ¿O acaso debería contemplarse que a menudo, y especialmente en edades jóvenes –o con redes de apoyo débiles o inexistentes–, las experiencias migratorias llevan al límite las vidas de quienes las protagonizan? Es decir ¿puede proponerse que en tales circunstancias tambalean los atributos que se adjudican a la madurez social, en el sentido de estar en condiciones de afrontar la vida por cuenta y riesgo propios?

Las experiencias de coparentalidad que expongo a continuación no entroncan con relaciones preexistentes en origen; son relaciones coparentales que se generan en edades adultas. Se trata de un tipo de coparentalidades que no son necesariamente exclusivas de mujeres inmigradas, pero que la inmigración propicia especialmente. Como he anunciado, se construyen en la nueva sociedad, respondiendo a necesidades ineludibles referidas a la procreación y a la crianza y que sus protagonistas nombran con términos propios de las relaciones de parentesco.

Como es sabido, tras la emigración las relaciones de vecindad tienden a adquirir de forma muy generalizada una importancia genuina. Otros tipos de redes sociales están por construir y las familiares por vínculo biológico, pueden ser débiles, a menudo por horarios laborales, por lejanía, o pueden incluso ser inexistentes. En esas circunstancias las vecinas, que muy a menudo se encuentran en una situación similar, pasan a ser puntos de referencia cotidianos para pequeñas minucias y también fundamentales cuando, por ejemplo, se requiere pedir, debido a una urgencia sobrevenida, que se asuma por unas horas el cuidado de un recién nacido. Si esta relación prospera en el terreno de la confianza mutua y las coayudas se intensifican, la relación puede ir adquiriendo características que sobrepasan las atribuidas a la vecindad. Para expresar con precisión los sentimientos generados, frecuentemente se recurre a términos del parentesco biológico. En la sociedad de asentamiento las ayudas en el ejercicio de las responsabilidades femeninas relativas a la procreación y a los cuidados de crianza, adquieren, tal y como expresa esta mujer, costurera, una significación singular:

> "Yo ya estaba embarazada, (…) pero aún estuve cosiendo. Incluso le hacía yo la ropita para el bebé. Ella me cortaba las cosas y yo se las cosía, le hacía las puntitas, le hacía todo. Seguí cosiendo casi hasta que nació. Luego, ya cuando nació, me llevaba todo el tiempo el niño: no tenía tiempo para nada. ¡Yo no he visto cómo me quitaba tanto tiempo una criatura! Que te hacías un lío con…

> con aquella cosa, con la otra… Y luego, no tenías… yo que sé… ni madre, ni tenías alguien, ni hermanos, ni nadie.
>
> Ella era más mayor y era, pues, una persona como… yo que sé… Era muy abierta para la gente, además era muy capaz para todo. Yo, cualquier cosilla que le pasaba al niño siempre le preguntaba a ella; y sí, muy bien me fue… Era como, ya te digo, como una hermana grande… Y con esta chica, tengo relación todavía… Sí, porque nos llevamos bien…". (Fragmento del diario de campo)

En torno a las tareas derivadas de la escolarización de hijos e hijas menores, que la gran mayoría de mujeres debía llevar a cabo, también se construyeron relaciones coparentales. Llevarles o recogerles del colegio o cuidar al que por enfermedad no podía asistir a clase, podían ser tareas no compaginables con los horarios de trabajo femenino asalariado que, a pesar de haberlos adaptado al ciclo de cuidados que comporta la maternidad, no permitían "llegar a todas partes", como diríamos popularmente. En estas circunstancias, a partir de la vecindad también surgieron coparentalidades: "… esta vecina es como una hermana para mí" que, como tales, perduran a lo largo de la vida.

Apunte final

Ciertamente, las coparentalidades surgidas en la sociedad de nuevo asentamiento presentan características recurrentes: se relacionan directamente con procesos de crianza y, con mayor o menor intensidad, perduran a lo largo de la vida. Sin embargo, desde la definición de parentesco desde la que trabajamos, estas coparentalidades presentan ciertas anomalías: tías convertidas en madres de sobrinas a partir de que éstas tenían entre 15 ó 20 años; vecinas que inician su relación entre los 25 y 30 años convertidas en hermanas…

Efectivamente, es en torno a cuidados propios del período de la crianza infantil que las relaciones previas de tías respecto a sus sobrinas jóvenes se transforman cualitativamente y lo mismo ocurre respecto a las relaciones previas entre ciertas vecinas cuando comparten los cuidados de crianza de sus hijos e hijas; al tiempo, esas transformaciones comportan la asunción de responsabilidades, antes inexistentes, hacia quienes son sujetos de esos cuidados y atenciones. Se trata, pues, de experiencias de coparentalidad que no se generan en torno a la procreación y a la crianza en edades infantiles, sino que, por un lado, quienes reciben cuidados propios de la crianza pueden rondar edades próximas a la madurez social o encontrarse ya en ella (edades que poco o nada tenían que ver con las que hoy tienden a pautar en nuestra sociedad la asunción de madurez social); y, por otro lado, las relaciones de hermandad surgidas en torno a la crianza compartida de menores no se remontan a ningún tipo de relación infantil entre pares. Sin embargo, desde la experiencia propia, desde los

sentimientos y representaciones que esas transformaciones de relaciones preexistentes generan, es al parentesco al que se requiere para poder dar cuenta de ellas.

A mi entender y tal y como ya he sugerido, las condiciones de vida que caracterizan especialmente el primer período de inmigración, configuran un contexto especialmente propicio para que surjan los tipos de coparentalidades expuestas. Las migraciones estudiadas se desplazaron muy mayoritariamente de medios rurales a urbanos y debían adaptarse a entornos de vida y a pautas culturales brutalmente diferentes, para lo cual sus bagajes de origen podían ofrecerles muy escasos medios. Y si a ello añadimos que los apoyos derivados de servicios públicos en sus zonas de alojamiento eran mínimos o inexistentes, no es difícil imaginar las situaciones de tensión y angustia cotidianas que caracterizaron los primeros tiempos de inmigración. La reconstrucción de sistemas de protección y vínculos afectivos, de los que sí se contaba en origen, se convierte en una necesidad básica, tal y como expone Leticia Solís Pontón (1997) refiriéndose a componentes psicosociales relativos a las masivas migraciones del siglo pasado hacia la ciudad de Méjico –agradezco a Margarita Lagarde el acceso a la publicación–.

Se trata de circunstancias socio-personales frente a las que las personas migrantes más jóvenes tienden a ser especialmente vulnerables y, asimismo, circunstancias en las que se pone claramente de manifiesto la gran importancia que adquieren las redes sociales a las que se tenga acceso, sean o no familiares. Si su eficacia, tanto en el ámbito material como personal, es beneficiosa, según sea la intensidad de las relaciones que se forjen, pueden generarse sentimientos y representaciones tales, que sólo recurriendo a los términos del parentesco consiguen expresarse; es decir, no se trata sólo de la cotidianidad de las relaciones que entre algunas vecinas suele ser habitual, sino de los motivos y las características que forja esa cotidianidad.

No puede ignorarse la trascendencia de los cuidados relativos a sus menores que compaginan mujeres adultas sin vínculo biológico, ya que sin esa corresponsabilidad peligrarían ciertos cuidados básicos de la crianza. Ni tampoco son baladíes los cuidados y atenciones, más propios del período de crianza, que contribuyen a facilitar la adaptación a la nueva sociedad de inmigrantes jóvenes. En mi opinión, sería interesante explorar si en ciertos contextos histórico - personales en los que la precariedad de las relaciones sociales es muy extrema –y las experiencias migratorias son, en sus inicios, un claro exponente de ello–, la significación que adquiere el hecho de poder compartir cuidados de crianza o de recibirlos a edades que no son las habituales, contribuyen a configurar representaciones y sentimientos que se asimilan a los propios del parentesco social tal y como lo definen Aurora González Echevarría y el GETP. El hecho es que para nombrarlos, en los casos

expuestos se seleccionan, según sea su pertinencia, el tipo de relaciones entre pares que designa la hermandad o las correspondientes a la maternidad.

Y no quisiera finalizar mi exposición sin referirme brevemente a otras experiencias de coparentalidad, que no introduje en mi intervención oral por haber agotado en demasía el tiempo convenido. Se trata de coparentalidades que se forjan también en la sociedad de nuevo asentamiento, pero que no son objeto de atención alguna ni se nombran como tales. Tampoco son experiencias sólo susceptibles de emerger por el hecho de emigrar; no obstante, dadas las condiciones socioeconómicas de las comunidades de procedencia de la inmensa mayoría de las migraciones estudiadas, difícilmente se daban las condiciones para que se generaran en origen.

Se trata de nuevas prácticas de parentesco social vinculadas a la crianza de niños y niñas, como tareas que forman parte del trabajo asalariado; es decir, a experiencias positivas relativas al servicio doméstico, cuando se trabajaba durante muchos años para la misma familia. La figura de la asistenta doméstica no forma parte de los estudios y debates relativos al conjunto de personas que se ocupan del cuidado de niños y niñas en nuestras sociedades; al conjunto de mujeres que en su trabajo remunerado se adentran en experiencias íntimas e inicialmente inimaginables para ellas. Nombrarlas les resulta difícil y no tienden a permitirse el uso de vocablos propios del parentesco, sino que ponen en juego ciertas estrategias semánticas para relatar sentimientos que la sociedad, por motivos que a mi entender afectan a disciplinas diversas, no contempla como adecuados o propios de una trabajadora doméstica:

> "La cogí que tenía, Elena, 11 meses y tiene ahora 28 años, ahora, en marzo, hará 29… y sus hermanas, una tiene 27 y la otra va para 24. El otro día la Montse me llamó para decirme que ahora en setiembre nos juntaremos… Muchos años, (son) muchos años… Aún tengo las llaves…". (Fragmento del diario de campo)

En este caso la contención verbal es manifiesta. La alusión al tiempo, a la larga duración de las relaciones, parece querer explicar los sentimientos de cariño y apego, que el mismo uso del verbo "coger" referido a la niña de 11 meses expresa. Son sentimientos que perduran a lo largo de la vida, acompañados del alto grado de confianza que representa la posesión de las llaves de sus viviendas, ya que, en este caso, de mayor también trabajó para aquellas mujeres en cuya crianza había participado activamente.

Otra mujer, madre de cuatro varones, se explica, en parte a sí misma y quizás por ello de forma explícita, los sentimientos que genera la crianza, recurriendo de forma genérica a la

figura de la adopción, es decir, a relaciones de parentesco no biológico aceptadas socialmente:

> "La gente que adopta una criatura (…) tiene que ser muy bonito. (…) Yo creo que los deben de querer. (…) Yo misma donde estaba, a mí me querían las niñas. Si cuando me casé ¡se venían conmigo a mi casa! [ella vivía en la portería]. Ayer, mirando fotos, las tengo a los cuatro…, los cuatro: las tres niñas y el niño. Y yo digo: 'Sí les quería como si fueran algo tuyo…'. Este año aún no las he visto (…) una es la padrina de mi hijo, y de vez en cuando aún viene. Y… no sé, es que las quieres como si fueran tuyas, algo...". (Fragmento del diario de campo)

Sólo añadir que, a diferencia de los otros tipos de coparentalidades, la asistenta, muy probablemente por tratarse de una relación laboral la que acredita su estancia en la vivienda, no es sujeto de ninguna denominación que forme parte del repertorio léxico relativo al parentesco. Las criaturas, tal y como lo hacen su madre y su padre, aprenden de los adultos a dirigirse a ella por el nombre de pila. La persistencia a lo largo de la vida de esas relaciones, sin que exista ya compromiso laboral alguno, no dispone de vocablo alguno para nombrarlas.

Muchas gracias por su atención.

2ª PARTE. PARENTESCO, INFECUNDIDAD Y PARENTALIDAD. HIJOS SIN HIJOS Y CUIDADOS PARENTALES

(Anna Piella Vila).

Buenas tardes, saludo a mis compañeras del GETP, presentes en la sala, al cámara y también compañero del grupo Jordi Grau y a los colegas de México, aunque para ellos sea por la mañana. Lo que me planteo mostrar en esta sesión es la vinculación que existe entre los tres conceptos del título: parentesco, infecundidad y parentalidad. Primero presentando su significado en la investigación, luego definiendo brevemente su contenido y a continuación desarrollando más a fondo cada concepto, para finalmente enlazarlos hasta llegar al objetivo que no es otro que mostrar la articulación existente en este trinomio infecundidad, parentesco y parentalidad, o eso es lo que espero conseguir…

Partimos pues de la presentación mínima de conceptos. *Parentesco*, aquí en la investigación que estoy llevando a cabo y en esta presentación, constituye el marco teórico y temático. Nos situamos en el ámbito de la Antropología del Parentesco y es desde este ámbito desde el que voy a hablar. *Infecundidad* es el tema específico, el tema emergente que vincula los otros conceptos, el de parentesco y el de parentalidad. *Parentalidad* es el objetivo, intentar analizar el alcance de las relaciones y prácticas parentales dentro del ámbito del parentesco vinculado a la infecundidad, y *HsH* es el acrónimo de hijos sin hijos, es la noción que propongo, sería el sujeto de la investigación, es decir las personas, hombres y mujeres, individuos o parejas sin hijos en sus relaciones de parentesco.

Breve definición de conceptos.

A continuación vienen las definiciones. La primera, la de Parentesco, bien conocida por mis compañeros del Getp, y también por los compañeros de México a quienes les ha llegado en forma de artículo. Esta investigación se encuadra dentro de la propuesta elaborada por el Getp-GRAFO que plantea como objeto específico de la Antropología del Parentesco el análisis de los procesos de reproducción del grupo a través de la regulación de la procreación, la adscripción y la crianza de los niños, así como las relaciones y representaciones que se generan y se instituyen entre las personas implicadas en estos procesos y se desarrollan a lo largo de la vida y a lo largo tiempo.

Esta definición en su forma enumerativa se expresa de la siguiente manera:

1. Las ideas, normas y usos relativos al proceso procreativo.
2. La adscripción de los niños.
3. El cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez social
4. Las representaciones que vertebran los procesos de procreación, adscripción y crianza.
5. Las relaciones, sentimientos culturalmente pautados y representaciones que se generan e instituyen a partir de los procesos de procreación, adscripción y crianza entre las personas implicadas en ellos, y que se desarrollan a lo largo de la vida (del tiempo)[82].

Respecto a Infecundidad, el segundo concepto, es necesario primero distinguir entre tres conceptos que están estrechamente asociados pero no significan lo mismo: infecundidad, infertilidad y esterilidad. Básicamente y en términos generales, cuando hablamos de

[82] González Echevarría et al. (2010) "Sobre la definición de los dominios transculturales. La Antropología del Parentesco como teoría sociocultural de la procreación".

esterilidad nos remitimos a la incapacidad de fecundar o de concebir. La infertilidad tiene que ver con la capacidad o incapacidad biológica de tener descendencia, de tener hijos cuando a pesar de que se haya producido fecundación o concepción la gestación no llega a buen término o el feto finalmente no es viable y se asocia a condiciones médicas o de salud. Infecundidad, que es el concepto que nos interesa aquí, remite a la condición de no haber procreado, de no tener hijos, independientemente de poder tenerlos o no. El ámbito de la infecundidad incluye el de la infertilidad y el de la esterilidad pero no los agota, sino que va más allá, incorporando a todas aquellas personas y situaciones en las que de una forma voluntaria o involuntaria no se ha tenido descendencia, es decir, ni todas las personas infecundas lo son por infertilidad o esterilidad ni todas las personas infértiles acaban siendo infecundas ya que a través de las nuevas tecnologías reproductivas o a través de la adopción pueden llegar a tener hijos.

En relación al tercer concepto, el de Parentalidad, se presenta un enunciado inicial que debe entenderse como un punto de partida y que de alguna manera es congruente con la definición de parentesco que se propone también desde el GETP. Esta definición previa se la debemos a Aurora González Echevarría y de alguna forma es la que nos permite situarnos en ese contexto compartido en el que estamos todos trabajando. De esta forma entendemos la parentalidad como *los comportamientos, relaciones sociales, sentimientos culturalmente pautados y representaciones culturales vinculados a la procreación y a la crianza.* La parentalidad entendida como se propone aquí, se centra en diferentes aspectos de maternidad, paternidad, funciones parentales en general, cuidados físicos, alimentación, nutrición, marco de seguridad, psíquico, etc., que pueden ser ejercidos simultáneamente o sucesivamente por distintas personas con o sin ningún tipo vinculación biológica. Debo recordad que la noción de parentalidad que se expresa aquí se sitúa dentro del ámbito de la Antropología del parentesco, otra cosa será una propuesta más transdisciplinar que pueda incluir o incorporar cuestiones que tienen que ver con procesos biológicos y/o psíquicos.

Finalmente el concepto de Hijos sin Hijos, el cual hace referencia a las personas que no tienen descendencia, que no tienen hijos, siempre dentro de su marco de parentesco. El concepto de hijos sin hijos se propone como una expresión de esa vinculación entre infecundidad y parentesco, es decir, el papel que desempeñan las personas sin hijos en sus relaciones de parentesco y los valores asociados. La idea subyacente es que estas personas, los hijos sin hijos, participan de forma activa o más o menos activa en sus relaciones de parentesco, ya sea a través de la solidaridad intergeneracional, de los cuidados compartidos, ya sea a través de aspectos productivos, ya sea a través de aspectos vinculados con la transmisión, etc.

Bien, hasta aquí la definición breve de los conceptos. Vamos ahora a ir enlazándolos.

Infecundidad y Parentesco. El origen de la investigación.

La vinculación entre infecundidad y parentesco forma parte del origen de la investigación y tiene como objetivo establecer el alcance conceptual, relacional, sociocultural de las personas, parejas e individuos que no tienen descendencia directa como miembros del grupo de parentesco. Como en toda investigación se parte de una pregunta de partida. En la definición propuesta por el Getp sobre el dominio de la Antropología del Parentesco, este dominio se centra en la adscripción, la procreación, y la crianza de niños. Así que la pregunta pertinente es: ¿qué pasa cuando no hay niños?. Este interrogante nos lleva a dos perspectivas, por una parte la que se centra en las personas y parejas sin descendencia directa como segmento de población, lo que en inglés se conoce como *childlessness* (sin hijos) y remite al tema de la infecundidad en general que puede ser involuntaria o voluntaria. Y la otra perspectiva es la que nos sitúa en las personas, individuos, parejas sin descendencia directa como miembros del grupo de parentesco. Y aquí reside la vinculación entre infecundidad y parentesco, que es la propuesta: *Childless children,* o hijos sin hijos (no es un término que esté registrado en ningún sitio, es mi propuesta del enfoque).

Si nos detenemos un momento en la primera perspectiva, en el tema de la infecundidad en general, vemos que la infecundidad involuntaria incluye a personas sin hijos por cuestiones que tienen que ver con problemas de fertilidad o con trayectorias biográficas que han dificultado su reproducción, ya sea por cuestiones ideológicas o por contextos de precariedad económica; personas que no han podido o no han querido optar por otras opciones que les habría llevado a esa posible fecundidad (como la reproducción asistida o la adopción). Esta perspectiva suele implicar cierta visión negativa asociada al deseo frustrado y a las dificultades fisiológicas para la reproducción biológica. De la infecundidad involuntaria se ocupan, en estos momentos, disciplinas como la Biomedicina y el desarrollo de las Nuevas Tecnologías Reproductivas. En este ámbito a menudo el término *infertilidad* se equipara al de *infecundidad involuntaria,* no se distingue entre ellos.

Por otra parte, dentro de la misma perspectiva, tenemos la *infecundidad voluntaria* que incorpora aquellas personas sin hijos por propia decisión. Se valora en este caso la maternidad/paternidad como una opción y no como un destino. Se trata de un fenómeno en aumento, un fenómeno emergente, al menos en lo que llamamos sociedad occidental. La mayoría de estudios sobre este tema proceden principalmente de la Demografía, la Sociología, los estudios sobre política familiar y los estudios de mercado (estos últimos porqué se trata de una población que presenta unos altos índices de consumo). Es

interesante destacar algunos de los términos más utilizados para referirse a este grupo o segmento de población: *Childless o Childfree*, el cual ya le da un sentido más de opcionalidad; también *Dinks o Dinkies* (DINK acrónimo de *Double Incomes No Kids)* que serían las parejas con una situación profesional con doble entrada de sueldo, sin descendencia, por lo tanto con una capacidad de consumo interesante; *Singles,* es un término que ha vuelto. Existe en la actualidad todo un mercado para los *singles* que va desde fiestas hasta cruceros y vacaciones organizadas. Se interpreta a los *singles* como individuos sin pareja y principalmente independientes, con hijos o sin hijos, una concepción que desde luego no tiene nada que ver con la idea de soltero o soltera o solterón o solterona de otros momentos y otros contextos. Desde algunos sectores de la sociedad, esta opción, la infecundidad voluntaria es interpretada como un acto cercano al egoísmo que denota falta de responsabilidad y de madurez. En cambio para las personas que eligen no tener descendencia se trata precisamente de un sentido de responsabilidad ya que se interpreta la maternidad y la paternidad como un compromiso total y un sacrificio social y económico que no se está dispuesto a asumir. Desde esta visión el rechazo es hacia la paternidad o maternidad propia no hacia la paternidad y la maternidad del resto de las personas, no es el rechazo hacia los niños en general, es el rechazo a la propia paternidad.

Y la segunda perspectiva, trata estas personas y parejas sin descendencia directa como miembros del grupo de parentesco, que es el sector que nos interesa aquí. En esta segunda perspectiva la ausencia de hijos no implica ausencia de responsabilidades dentro del ámbito familiar; es más, sin hijos no significa sin familia. A menudo las personas sin hijos juegan un papel importante en las redes familiares principalmente en épocas de crisis. Esta cuestión se puso de relieve a lo largo de la prospección bibliográfica histórica que se llevó a cabo al principio de la investigación[83], la participación de los sin hijos ya sea cuidando parientes, ya sea dando apoyo a parientes próximos con hijos que están pasando dificultades, ya sea acogiendo temporalmente a hijos de parientes. Actividades que cumplen de una forma similar a los parientes que tienen hijos. No se trata de poner de relieve que las personas sin hijos realizan más tareas parentales que los parientes que tienen hijos, no es esa la perspectiva. La perspectiva intenta visibilizar la participación de los parientes sin hijos ya que los estudios de parentesco en general no les han dedicado apenas espacio. Desde esta perspectiva los motivos que han llevado a no tener descendencia no son básicos, por lo tanto forma parte de la población a estudiar tanto las personas y parejas sin hijos por motivos involuntarios que los que no tienen descendencia por propia opción.

Infecundidad voluntaria. Un fenómeno emergente.

---

83 Piella Vila, A. (2012) "Infecundidad y Parentesco (hijos sin hijos). Una perspectiva histórica y transcultural" *Ankulegi*

Voy a detenerme un momento en el tema de la infecundidad voluntaria, ya que al tratarse de una cuestión emergente merece algunas consideraciones. Los datos indican claramente que se trata de un fenómeno que va en aumento. La Demografía y la Sociología son las principales disciplinas que más se han interesado por este tema, la Demografía aportando datos y la Sociología perfiles y motivos. También desde la Filosofía han surgido algunas voces significativas que lo que hacen es analizar cambios de los valores en la sociedad en general que permiten entender las transformaciones en los comportamientos respecto a la procreación. Destaco a la conocida filósofa francesa Elisabeth Badinter, quien publicó en 2010 un libro titulado *Le Conflit: la femme et la mère*. En su traducción, al español en 2011, un año después, el título ha pasado a ser *La mujer y la madre: un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud*. Vemos como con la traducción del título el conflicto pasa a ser ya claramente esa esclavitud. Aquí la autora, madre de 3 hijos, no es que se posicione desde la negación a la maternidad ni mucho menos, lo que propone es alzar una voz de alarma sobre la maternidad tal y como está actualmente concebida en nuestra sociedad. La presión que sigue existiendo sobre el tema procreativo supone una nueva esclavitud, en términos de la autora, para las mujeres porqué se antepone el bebé, el hijo, a todo el proyecto personal, al trabajo, incluso a la pareja. Considera Elisabeth Badinter que esta actitud amenaza alguna de las conquistas logradas precisamente por los movimientos a lo largo de la historia en defensa de la liberación de la mujer de los elementos que la tenían más constreñida al hogar.

De los datos demográficos, principalmente de Europa y Estados Unidos, se desprende que la infecundidad, en general, es decir no tener descendencia por el motivo que sea, se mantiene ha mantenido lo largo de la historia en aproximadamente un 20%. ¿Cómo se explica esta constante? En el pasado entre un 10 y un 15% de la infecundidad tenía que ver con cuestiones de infertilidad y/o esterilidad y el resto se debía a contextos sociales que dificultaban la reproducción, ya fueran guerras o migraciones. Después de la segunda transición demográfica, este 20% que de alguna forma se mantiene actualmente en el ámbito general de la infecundidad, resulta de la introducción de las nuevas tecnologías reproductivas. Gracias a ellas la infertilidad se ha reducido a un 3-5% y, sobretodo es resultado de la infecundidad voluntaria, que es la pauta que ha aumentado. Por eso se mantiene el porcentaje de infecundidad porqué lo que ha aumentado es el carácter voluntario de la infecundidad. Se está dando una tendencia que invierte los porcentajes. La infertilidad ya no es la principal causa de infecundidad sino el hecho de decidir no tener descendencia. Se trata, por tanto, de un cambio cuantitativo y cualitativo importante y considerable y por eso creo que la aportación y la mirada antropológica tienen ahí su relevancia.

¿Qué nos dicen los datos demográficos y los sociológicos sobre esas personas? ¿Cuál sería el perfil de los infecundos voluntarios? Se trata principalmente hombres, que deciden no tener hijos, presentan un nivel alto de estudios, tienen empleo, tienden a desempeñar cargos directivos o profesionales, no viven en pareja y residen en áreas urbanas. Ese sería más o menos el perfil. Y los motivos aducidos que aparecen en los estudios, en las cuestionarios, en las encuestas realizadas (El Eurobarómetro 56.2, por ejemplo) van desde la dificultad de encontrar el momento oportuno para la reproducción, hasta la dificultad de conciliar la vida profesional y familiar. Se destaca como la maternidad o la paternidad puede llegar a ser una restricción en la carrera profesional de uno, principalmente las mujeres, o de ambos miembros de la pareja. Otros temas aducidos son encontrar la pareja adecuada como padre o madre de los posibles hijos; la interferencia en la relación de pareja que supone o que puede suponer la maternidad o la paternidad y luego cuestiones económicas. Respecto a este último motivo, es interesante destacar cómo la hipótesis de partida de alguno de los estudios era que las cuestiones económicas serían uno de los motivos principales de opción a la infecundidad, y como después de analizar los datos se encuentran con que las cuestiones económicas pasan a ser las menos citadas. Lo cual nos lleva a plantear que la decisión de no tener hijos está más relacionada con cambios en la propia conceptualización social de la fecundidad y por supuesto de la infecundidad. Procrear ha dejado de ser esencial para la definición de la identidad femenina, la feminidad no pasa necesariamente por la maternidad: No tener hijos no implica una pérdida de estatus, a veces es al contrario, el no tenerlos es lo que permite mantener o alcanzar un estatus más prestigioso. Además, la relación de pareja pasa a ocupar un valor central en la vida de las personas, al margen del posible rol parental, se da una importancia a la relación de pareja por encima de la posible relación parental compartida. A grandes rasgos, estos serían los datos generales que las disciplinas socio-demográficas nos aportan respecto a esa infecundidad voluntaria.

Parentesco e Infecundidad. Hijos sin Hijos

El tema, la vinculación entre parentesco e infecundidad, la perspectiva en la que nos situamos aquí, tiene que ver con las personas y las parejas sin descendencia como miembros de grupos de parentesco. El dominio de la Antropología del parentesco, definido, propuesto por el Getp-GRAFO, no sólo trata de los entornos donde se generan, desarrollan y cuidan niños, sino que las relaciones que se originan a raíz de la existencia, la crianza y la circulación de los niños comprende también el mundo de los adultos sin hijos, es decir, que la ausencia de hijos no implica carencia de relaciones y de responsabilidades dentro del ámbito social del parentesco.

En la literatura académica las experiencias, conceptualizaciones, relaciones de las personas que no tienen hijos es un ámbito que ha sido poco estudiado desde la Antropología. En los trabajos académicos y en la experiencia cultural los individuos que no procrean han sido, de una forma u otra, silenciados socialmente. Desde la Antropología clásica del parentesco la mayoría de los trabajos que incluyen el tema de la infecundidad, se han centrado en las diferentes estrategias culturales que existen precisamente para superar esa infecundidad, para asegurar la descendencia o también el papel de los hijos o hijas solteras en estructuras familiares más amplias[84].

Otra de las cuestiones a destacar es que los modelos de parentesco constituyen marcos referenciales para todos los miembros con o sin hijos de cualquier grupo. Históricamente las personas sin descendencia directa han representado un porcentaje bajo, reducido, han constituido una minoría en la población mundial y en prácticamente todas las culturas y sociedades la alternativa más aceptada al matrimonio y a crear una familia ha sido generalmente la vía espiritual o religiosa. Sin embargo, en la actualidad y no sólo en occidente, las personas sin hijos ya no se encuentran tan silenciadas, diríamos, ni sus participaciones tan diluidas en las redes de parentesco sino que cada vez se perciben más como individuos y grupos con una nomenclatura propia. Los hijos sin hijos forman parte del modelo de parentesco en el que se inscriben, porqué en este caso no se trata tanto del hecho de no tener hijos como de ser hijos y por lo tanto miembros del grupo de parentesco.

Parentalidad y Antropología del Parentesco

Vamos a incorporar ahora el concepto de Parentalidad dentro del de Parentesco y después el de Infecundidad. Sólo voy a destacar dos aportaciones desde la Antropología que han tratado de alguna forma el tema de la parentalidad. Dos autores, E. Goody, cuya obra ya han sido presentada en el capítulo segundo de este libro por María Valdés, y M.Godelier. En los trabajos de ambos autores, más que definiciones de parentalidad lo que encontramos son funciones de la parentalidad, es decir se define la parentalidad como funciones del parentesco.

De esta forma, el trabajo de Esther Goody (1982) *Parenthood and Social Reproduction*: *Fostering and Occupational*. *Roles in West Africa*, señala 5 funciones de la parentalidad:

1. Bear and begetting – engendrar y parir

[84] P. Bourdieu (1962), F. Héritier (1985), A. Barrera (1990), por nombrar unos pocos ejemplos.

2. Endowment with civil and kinship status – Dotar de un estatus civil y de parentesco. Identidad social y familiar.

3. Nurturance – Crianza/alimentación

4. Training – Educación, formación, transmisión de los saberes del grupo

5. Sponsorship into adulthood – Fomentar, promover la llegada a la etapa adulta.

Por su parte, Maurice Godelier (2004) en un capítulo de la Métamorphoses de la Parenté, nos habla también de las funciones del parentesco y el campo de la parentalidad y presenta la parentalidad a partir de sus funciones de parentesco. En este caso, con siete funciones:

1. Concevoir et/ou engendrer – concebir o engendrar

2. Doter l'enfant à la naissance d'un nom et d'une identité sociale – dotar de un nombre y una identidad social-familiar

3. Avoir des droits et des devoirs vis-à-vis de l'enfant - *el campo de los derechos y los deberes vinculados al niño*

4. Élever. Nourrir. Protéger l'enfant – Criar. Alimentar. Proteger al niño

5. Former. Instruire. Eduquer l'enfant – Formar. Instruir. Educar al niño

6. Avoir le droit d'exercer sur l'enfant certaines formes d'autorité – *el ámbito de la autoridad*

7. S'interdire pour certains parents d'entretenir des rapports sexuels avec l'enfant. P*rohibiciones de las relaciones sexuales, nos sitúa en el tabú del incesto*

La idea de base es compartida en ambos autores y si comparamos las dos propuestas podemos ver que son bastante coincidentes. El punto 1 y 2 que presenta Esther Goody coinciden con el 1 y 2 de M. Godelier. El punto 3 de la propuesta de Goody coincide con el cuarto de Godelier, el punto 4 de Esther Goody coincide con el 5 de M. Godelier. ¿Qué es, pues, lo que no coincide? Veamos, por una parte Godelier no menciona el paso a la etapa adulta, por lo tanto no hay una limitación temporal a esa parentalidad y Esther Goody, en cambio, no especifica el tema de derechos y deberes, ni menciona la autoridad, ni la prohibición de relaciones sexuales. Probablemente E. Goody subsume estos aspectos dentro de algunos de los ítems que ella propone, pero no quedan explícitos en su propuesta. Ambos planteamientos atribuyen a la parentalidad la función de dotar de estatus a la persona, es decir, la atribución de identidad social y familiar. Aquí se me plantea una duda sobre si ésta

sería una atribución propia del sistema de parentesco más que una de las funciones de la parentalidad, es decir, hasta qué punto es la crianza en sí la que otorga identidad dentro del grupo o el hecho de ser considerado pariente. Esta es sólo una reflexión inicial pero creo que sería interesante contrastar estas formulaciones con la propuesta con la que estamos trabajando en el GETP, no sólo sobre parentalidad sino también sobre el dominio de la Antropología del parentesco. Pienso que las propuestas de Goody y de Godelier mezclan los dos conceptos, parentesco y parentalidad. Por eso creo que es importante y necesario elaborar definiciones analíticas sólidamente construidas de los dos ámbitos. Si cotejamos las tres propuestas, vemos que prácticamente todos los puntos enumerados por Esther Goody y por Maurice Godelier tienen cabida, de una forma u otra, en la definición del GETP de parentalidad y también en la definición enumerativa de la Antropología del parentesco. No se trata, por tanto, de propuestas que estén muy alejadas. La definición del GETP ensambla parentesco y parentalidad. Definiendo uno se define la otra, de manera que la parentalidad no está tanto subsumida dentro de las funciones del parentesco en general, como constituyendo el punto esencial del parentesco.

Parentalidades múltiples, Parentesco e Infecundidad

Y finalmente, nos situamos en el ámbito de relación entre parentesco, infecundidad y parentalidad. Aquí introducimos la expresión en su forma plural: parentalidades ya que estamos hablando de contextos múltiples de parentalidad en los que personas que no tienen hijos ejercen roles parentales que son compartidos o simultáneos con otros parientes. Se trata de analizar el alcance de estas relaciones y prácticas dentro del ámbito del parentesco, explorar la extensión de las redes de parentesco que permiten y faciliten la crianza compartida por parientes con o sin descendencia. Como decía antes, no tener hijos no excluye de roles parentales y es precisamente dentro del contexto de los vínculos de parentesco donde esta forma de parentalidad mejor se expresa. Por supuesto que existen otros contextos de parentalidad, como puede ser la amistad, pero no formarían parte de esta investigación, los contextos que me interesan específicamente son los que están articulados por relaciones de parentesco. Se parte del supuesto que esta parentalidad múltiple y/o compartida en el contexto del parentesco, se explica por las relaciones, sentimientos culturalmente pautados y representaciones que se generan a partir de los procesos de procreación, adscripción, crianza y que se desarrollan a lo largo del tiempo (punto 5 de la definición enumerativa de la Antropología del Parentesco por parte del Getp-GRAFO).

La infecundidad, los cuidados compartidos y las relaciones intergeneracionales dentro del parentesco, nos ubican en ese quinto punto de la enumeración, pero entiendo que también nos sitúa en el punto tercero: en el cuidado de los niños hasta que alcanzan la madurez

social. Aquí se dan dos situaciones distintas, por una parte cuidados intergeneracionales, que pueden estar dirigidos a niños, ancianos o enfermos sean criaturas, adultos o viejos, es decir las personas dependientes dentro del grupo de parentesco. En este caso, los parientes sin hijos desempeñan roles de cuidados igual que los parientes con hijos pero de una forma menos visible socialmente. Y luego tenemos otra situación que nos lleva a pautas de maternidad compartida. Los casos trabajados por Claudia Fonseca (2004)[85] respecto a Brasil sobre maternidad compartida serían un buen ejemplo. En uno de ellos la autora nos presenta el caso de una mujer soltera que se hace cargo del hijo de una hermana que es muy joven, demasiado joven para criar al niño y entonces lo cría la hermana mayor; en otro, explica el contexto de una mujer también soltera y su sobrina (utilizando terminología del parentesco occidental) en el que la tía se siente obligada a ayudar a la sobrina quien se encuentra en una situación absolutamente precaria, criando a su hijo. Claudia Fonseca explica como esta circulación de niños y esta crianza en ningún momento supone ningún tipo de tensión sobre las responsabilidades o sobre los afectos entre las dos mujeres y las criaturas que están criando.

También podríamos incluir aquí más ejemplos como los que aportaron Gail Mummert y Ana Lucía Hernández en el último congreso de Antropología de la FAAEE (Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español) en Tarragona (2014)[86]. Gail Mummert presentó el caso de las madres migrantes mexicanas hacia los Estados Unidos y las distintas prácticas de maternidad a distancia, y Ana Lucía Hernández quien trabaja también con mujeres migrantes, expuso el caso de mujeres guatemaltecas en España pero con hijos en Guatemala que están siendo criados por otras parientes. Ambos casos coincidían en que la elección primera para dejar hijos a cargo se orienta hacia hermanas o primas sin hijos, hacia mujeres del entorno familiar lo más cercano posible, y también en que esa elección debe entenderse como prácticas específicas de un conjunto de modalidades ya existentes en la sociedad de origen. No es la emigración que de repente crea nuevas situaciones parentales, sino que estas situaciones parentales en que se comparte la crianza entre parientes con o sin hijos existen previamente al escenario migratorio. Ana Lucía Hernández habla de colectivización de cuidados y de responsabilidades ya que coexisten distintas formas de organizar ese reparto de responsabilidades. La misma existencia de términos distintos como *mamá* y

---

85 Fonseca, C. (2004) "Pautas de maternidad compartida en grupos populares de Brasil", en Diana Marre y Joan Bestard (eds.)

86 Hernández Cordero, Ana Lucía (2014) “Madres desde la distancia: el cuidado infantil entre el “aquí” y el “allí”. Guatemaltecas migrantes en Madrid”

Mummert, Gail (2014) “Reacomodos familiares ante políticas migratorias: la “adopción” de hijos migrantes mexicanos por un pariente cercano”.

mamita, muestra esa distribución diferenciada de cuidados. *Mamá* es la que ha emigrado y que está en otro país y con la que un hijo se relaciona a través del teléfono, de skype o de las diferentes posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías y *mamita* es la que cuida cada día, la que viste y lleva a la escuela a los niños, entre otras actividades. Los roles están claramente diferenciados, las cuestiones que tienen que ver con desembolso económico, las que implican riesgo, control y se relacionan con eventos extraordinarios están a cargo de la madre migrante mientras que el resto de temas ligados a las rutinas cotidianas están a cargo de las madres sociales, de las mamitas. Tampoco hay tensión en ese reparto de responsabilidades y de afectos.

En último lugar voy a presentar algunos resultados de mi propia investigación en forma de clasificación de contextos de parentalidad que implican relaciones de parentesco y parientes sin hijos. Dos aclaraciones importantes, primera, se trata más bien de una reflexión en construcción que forma parte del trabajo que se está desarrollando, que de unas conclusiones. Después de una revisión bibliográfica y transcultural bastante amplia el siguiente paso metodológico incorpora una aproximación más etnográfica con información proveniente de personas, hombres y mujeres sin hijos, que están viviendo o han vivido la situación de cuidar, criar, educar, ya sea temporalmente o a lo largo del tiempo a hijos de sus parientes. Segunda aclaración, la clasificación o intento de clasificación que se presenta a continuación no surge de un trabajo etnográfico propiamente dicho, no he realizado entrevistas en profundidad sino que se trata de contactos, conversaciones formales e informales, charlas que de alguna forma permiten describir la diversidad de realidades y reflexionar a partir de ellas.

Contextos Parentales-HsH (Hijos sin Hijos)

- Parentalidad Total – Maternidad (Pro-criar)
    - Substitución
- Parentalidad Complementaria/compartida
    - Familia Monoparental – Familia Monofilial
- Apoyo parental
    - ayuda en momentos crisis
    - ayuda esporádica

Por una parte, lo que he llamado *Parentalidad total*, se trata en realidad de maternidad por substitución. El caso, que no es único ni mucho menos, implica asumir la maternidad por defunción de la madre biológica. En el ejemplo concreto se trata de una mujer que asume la crianza de las hijas de su hermana cuando ésta fallece. Estas niñitas, tenían en el momento en que eso ocurre 4 y 8 años. No se trata de procrear pero sí lo podríamos llamar pro-criar, porqué esta mujer que asume la crianza de sus sobrinas, se ocupa absolutamente de todos los roles parentales de cuidado, de alimentación, de educación y escolarización, de salud, de estabilidad emocional y afectiva, etc. El padre existe, está más o menos presente y además es el que ostenta la patria potestad, sigue teniendo legalmente y oficialmente la custodia y la guarda, pero no vive con las niñas, solo esporádicamente durante parte de períodos vacacionales y algunos fines de semana. La mujer en cuestión actúa como madre a pesar de que entre ellas no se utiliza los términos madre e hijas, siempre se nombran entre sí por su nombre personal. Todas las actividades que tienen que ver con cuidados y crianza son llevadas a cabo por esta mujer. ¿Por ella sola? No, tiene alrededor cierto apoyo familiar: la abuela de las niñas, la madre de esta mujer, y dos hermanos de esta mujer y su familia (tíos, tías y primas de las niñas), pero la principal responsabilidad implicación y desarrollo de prácticas parentales recaen en esta mujer, por eso lo considero parentalidad total.

El segundo contexto está constituido por la *Parentalidad complementaria* o *parentalidad compartida*. Aquí la situación viene dada por una unidad matricéntrica que está compuesta a su vez por dos unidades domésticas, una monoparental y otra monofilial. La unidad monoparental está formada por una mujer soltera con una hija adoptiva. La unidad monofilial está compuesta por la hermana y la madre de ésta mujer. Actualmente las dos residencias están ubicadas muy cerca en la misma ciudad, pero hasta hace poco las unidades residenciales estaban en ciudades distintas. La conceptualización y la movilidad que se da dentro de esta estructura doméstica con doble residencia denotan unidad familiar a pesar de no compartir residencia siempre. La composición de las viviendas varía, pasando de constituir a veces una unidad matricéntrica extensa, a veces una unidad unipersonal, además de las dos variantes mencionadas anteriormente. Así, la niña va circulando de la casa de la tía y la abuela a la de su madre o la abuela es la que reside un tiempo con la hija y la nieta, y luego la otra hermana es la que vive sola un tiempo. A pesar de la versatilidad de las unidades domésticas los roles parentales los ejerce principalmente la madre, es su responsabilidad, pero aparecen a menudo la tía y la abuela ejerciendo también parte de esos roles parentales. Es decir, compartiendo y complementando parentalidad. En esta categoría podríamos incluir perfectamente los ejemplos de maternidad compartida en los casos de migración de madres mexicanas y guatemalteca mencionados anteriormente.

Y por otra parte, otro contexto parental que implica participación de parientes sin hijos es el caso de lo que llamo por ahora, *Apoyo parental* y que se manifiesta en dos escenarios distintos: ayuda en momentos de crisis y ayuda esporádica. Ayuda en momentos de crisis sería el caso de una mujer que vive y se ocupa de su madre, tiene pareja, pero sin convivencia, es decir una pareja LAT (Living Apart Together) y tiene un hermano casado y con dos hijos pequeñitos. En el momento en que el hermano se separa y entra en crisis su unidad familiar es cuando se reactiva el papel de apoyo parental de esta mujer, que siempre ha ejercido ayudas parentales con sus sobrinos, pero esporádicas. Ahora, cuando su hermano tiene a sus hijos a cargo las tareas parentales son compartidas por los dos hermanos, e incluyen asistencia alimentaria, fines de semana, estar pendiente de horarios y deberes escolares, entre otras actividades. La madre también realiza todas las tareas parentales cuando tiene a los niños. Y luego lo que denomino Ayuda esporádica, la práctica más mayoritaria de los casos que he ido encontrando, y que se expresa cuando personas sin hijos forman parte de las redes de apoyo de sus parientes (hermanas/os, primas/os, sobrinos/as…) que tienen hijos. Esta ayuda, iría más allá del simple canguro (baby sitter) y de ocuparse unas horas de vez en cuando del niño, incorporando el ejercicio de prácticas parentales como cuidarlo cuando está enfermo, darle el almuerzo, merienda o cena cuando es necesario, llevarlo de paseo o al parque al salir de la escuela, leer juntos, etc.

Y me pregunto también (no lo he añadido en esta propuesta de clasificación porqué como he comentado esta sesión forma parte de la reflexión en la que me encuentro) por los casos de mujeres y hombres que no tienen hijos propios pero que ejercen roles parentales con los hijos de sus parejas en el contexto de familias reconstituidas. Dependiendo de la intensidad de la relación estarían, creo en consonancia con la situación de Parentalidad compartida o Ayuda en momentos de crisis.

Bien, llegamos al final. Quisiera insistir en que no se trata de sobredimensionar el papel de las personas sin hijos en los grupos de parentesco sino precisamente de dimensionarlo, de darle visibilidad. Por supuesto que otros parientes con hijos comparten roles parentales y ahí están los abuelos hoy en día, las sufridas abuelas o las felices abuelas que están llevando a cabo roles parentales considerables, pero estos casos ya aparecen en los estudios académicos.

Y hasta aquí llega la exposición de esta investigación en marcha, que avanza muy lentamente, demasiado, pero avanza. Muchas gracias.

DEBATE

MARIA VALDÉS.- A ver Ana, muchas gracias, nos ha interesado muchísimo y además has avanzado más de lo que tú dices y reconoces. Ahora mismo estaba intentando localizarlo en las notas y no lo encuentro, pero cuando hablabas de los casos frecuentes de infecundidad voluntaria, si no recuerdo mal, hablabas sobretodo de perfiles masculinos y me ha llamado la atención que cuando has hecho al final ese recorrido por los casos, que más o menos eres capaz de clasificar con esta toma de contacto, todos los que nos has puesto como ejemplo son mujeres y no has hecho ninguna referencia a ningún hombre, entonces no sé si hay algún sesgo ahí o nos puedes explicar un poco por qué ocurre eso.

ANNA PIELLA.- Efectivamente, cuando se analizan los datos de las macro encuestas sobre infecundidad voluntaria en los perfiles destacan que hay más hombres que mujeres. El porcentaje diferencial entre hombres y mujeres no es muy amplio, por ejemplo, cerca de un 10% de mujeres manifestaban que no tenían hijos porqué no habían querido ni los pensaban tener, y en los hombres esta respuesta representaba entre un 13% y un 14%. Cuando vamos a los casos de parentalidad, entonces entramos en el terreno de los cuidados y responsabilidades hacia los niños y temas de crianza y ahí es cuando efectivamente aparecen más mujeres que hombres. En la primera fase de la investigación sobre parentesco e infecundidad en general, no centrado en roles parentales, disponía de una lista de informantes hombres y mujeres, más mujeres que hombres pero una buena representación de cada género, en cambio al centrarnos en la parentalidad la figura masculina prácticamente ha desaparecido de la lista de posibles informantes. De todas formas debemos tener presente que tanto los cuidados como la crianza responden a pautas y prácticas asociadas al ámbito femenino, principalmente, y a pesar de ello, cada vez más hombres asumen pautas parentales y de cuidado. Es otro de los temas poco investigados y que se merece más atención.

CARMEN PARRAMON - A mí también me ha gustado mucho y encuentro que ha sido muy interesante. Una pregunta muy breve. He entendido que decías que los hijos sin hijos cuando realizan roles parentales, o sea las funciones parentales los hijos sin hijos tienden a tener menos visibilización social, y la pregunta es por qué motivos creías que sucede.

ANNA PIELLA.- No tendría una respuesta clara o de peso. Lo que quería poner de manifiesto era que en la literatura existente, en los trabajos sobre familia hay muy pocos estudios específicos sobre las personas que no tienen hijos. Este tema es reciente y en los trabajos antropológicos, sociológicos o incluso de historia de la familia, apenas aparece algún capítulo sobre ellos. Para acceder a información, tienes que ir a través de otros temas a

partir de los cuales van apareciendo esas personas. Constato que la presencia y la actividad de estos parientes quedaba diluida dentro del parentesco en general y más si tenemos en cuenta las obligaciones morales que presupone el parentesco en muchos contextos, en muchas sociedades, dando por buena la participación de un pariente sin hijos en el entorno del cuidado, de las actividades productivas y en las cuestiones de transmisión de herencia. Es un tema que ha sido poco estudiado, tan poco estudiado que entonces la pregunta es ¿por qué tan poco estudiado? Y luego, otra constatación, si parentesco e infecundidad desde la Antropología apenas ha sido trabajado a no ser que sea de forma inferida a través de otros temas, cuando nos vamos al ámbito de la parentalidad, aún aparecen menos. No he encontrado trabajos, no he hecho aún toda la búsqueda bibliográfica pertinente pero no he encontrado trabajos desde la Antropología que trate la cuestión de la parentalidad desde la perspectiva de personas sin descendencia.

IRINA CASADO.- Gracias, Ana, también me ha parecido interesante y además me ha suscitado, yo pensando siempre ejemplos etnográficos, en mi propia investigación y quizás he encontrado que a lo que yo antes le ponía un nombre ahora de pronto no lo sé. Yo quería comentarte un caso concreto, sobretodo de mi etnografía con población rifeña, de Marruecos, que tiene que ver con una práctica que se da habitualmente cuando se da el caso, que es justo con lo que decías de maternidad por sustitución. Una de las prácticas es el matrimonio con la hermana de la madre muerta, de la madre biológica, entonces la explicación que dan los rifeños sobre esto es que quien mejor que una hermana para cuidar los hijos de la madre. Entonces, he entendido que entraría dentro de maternidad por sustitución este caso aunque haya matrimonio, porqué esto en Antropología tiene otro nombre, levirato o sororato,y así lo había clasificado yo, entendido desde la Antropología clásica, pero ahora quizás sería también un ejemplo de maternidad por sustitución, aunque haya matrimonio, esta es la pregunta.

ANNA PIELLA.- No creo que sea exactamente lo mismo, tendríamos que conocer y analizar las implicaciones que se encuentran en esta relación, pero tú estás hablando de sororato, del matrimonio de un hombre con la hermana de la esposa difunta, que es lo que mejor asegura la crianza de los niños. Eso si hay niños, porque si no hay niños también se practica el sororato, bueno no se en el caso de los imazighen, pero se puede practicar en otros casos. Lo que pone de manifiesto este tipo de matrimonio sería la extensión de la fuerza del parentesco más allá de cada uno de los parientes o más allá de cada uno de los individuos, de manera que cuando hay una situación crítica, si fallece un pariente, otro ocupa su lugar y la institución que sea, continua sin alterar las relaciones previas de parentesco que hubieran entre los grupos. El objetivo principal no creo que sea el de asegurar la crianza, puede que sea la consecuencia, pero no necesariamente el objetivo con el que se plantea. Podríamos

entender este matrimonio vía sororato como maternidad por sustitución, probablemente sí, y más si los datos lo refuerzan.

BIBLIOGRAFÍA

Ajuntament de l'Hospitalet (1993). *Anuari estadístic de la ciutat de L'Hospitalet, 1993*. Ajuntament de L'Hospitalet: Àrea d'Alcaldia-Presidència.

Badinter, E. (2010). Le conflit: la femme et la mère. París : Editions Flammarion.

___(2011). La mujer y la madre: un libro polémico sobre la maternidad como nueva forma de esclavitud. Ed. La esfera de los libros.

Balint. M. (1993). *La falta básica*. Barcelona: Ed. Paidós.

Barrera González, A. (1990). Casa, herencia y familia en la Cataluña rural (lógica de la razón doméstica). Madrid: Alianza Universidad.

Bourdieu, P. (1962). "Célibat et condition paysanne". *Etudes Rurales, 5-6,* pp. 32-135.

Cabré, A. (1992). "Les migracions en la reproducció de la població catalana, 1880-1980". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 19-20, pp. 33-55.

Cadoret, A. (1995) Parenté plurielle. Anthropologie du placemente familial. París: L ´Harmattan.

Cadoret, A. (2010). "Maternité et parenté plurielle". En V. Fons, A. Piella y M. Valdés, M. (eds.). *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad.* (pp. 279-291). Barcelona: PPU.

Cardelús, J. y Pascual de Sans, À. (1979). Movimientos migratorios y organización social. Barcelona: Península.

Chancey, L. (2006). Voluntarily Childlessness in the United States: recent trends by cohort and period. Master's Thesis, Louisiana State University.

Fernández-Rasines, P. (2016). "Parentalidad: leyes, normas y prácticas parentales", *Quaderns-e* (en prensa).

Fons, V. (1997). Vora el mar. Organització de la procreació i estructures domèstiques dels ndowe de Guinea Ecuatorial. Universitat Autònoma de Barcelona: Publicacions d'Antropologia Cultural, n. 11.

Fonseca, C. (2004). "Pautas de maternidad compartida en grupos populares de Brasil". En D. Marre y J. Bestard (eds.), *La adopción y el acogimiento. Presente y perspectivas*. (pp. 91-116). *Estudis d'Antropologia Social i Cultural*, 13. Universidad de Barcelona.

Fonseca, C. (2010). "Profit, care and kinship: the de-kinning of birthmothers". En V. Fons, A. Piella y M. Valdés (eds.). *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad.* (pp.191-212). Barcelona: PPU.

Godelier, M. (2004). Métamorphoses de la parenté. París: Fayard.

González Echevarría, A. *et al.* (2010). "Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación". *Alteridades,* 20 (39), pp. 93-106.

Goody, E. (1982). Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational. Roles in West Africa. Cambridge: Cambridge University Press.

Grau Rebollo, J. (2010). "La circulación de menores desde una perspectiva transcultural". En V. Fons, A. Piella y M. Valdés (eds.). *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. (pp. 213-234) Barcelona: PPU.

Héritier-Augé, F. (1985). "La cuisse de Jupiter. Réflexions sur les nouveaux modes de procréation". *L'Homme*, 94, pp. 5-22.

Hernández Cordero, A. L. (2014). "Madres desde la distancia: el cuidado infantil entre el "aquí" y el "allí". Guatemaltecas migrantes en Madrid". En A. Piella, J.M. Uribe y M. I. Jociles (Coords.) *Parentalidades múltiples y articulaciones disciplinarias. De fronteras, encrucijadas y vínculos*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Vol.5: 1432 – 1457. Editorial Universitat Rovira i Virgili. [Publicación en línea: http://digital.publicacionsurv.cat/index.php/purv/catalog/book/123

Jociles, I. y Villaamil, F. (2008) "Estrategias para evitar u obstaculizar la paternidad de los padrastros en las familias reconstituidas", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, L*(204), pp.103-120.

MacInnes, J. (2006). "Voluntary childlessness, fertility 'plans' and the 'demand' for children: evidence from Eurobarometer surveys". *Papers de Demografia*, 287, *Centre d'Estudis Demogràfics*, Universitat Autònoma de Barcelona.

Mathieu, N.-C. (1985). "Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie". En N.-C. Mathieu (ed) *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe.* (pp. 169-245). París : Côté-femmes Editions.

Mummert, G. (2014). "Reacomodos familiares ante políticas migratorias: la "adopción" de hijos migrantes mexicanos por un pariente cercano" En A. Piella, J.M. Uribe y M. I. Jociles (Coords.) *Parentalidades múltiples y articulaciones disciplinarias. De fronteras, encrucijadas y vínculos*. Actas del XIII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español. Vol.5: 1518 – 1540. Editorial Universitat Rovira i Virgili. [Publicación en línea: http://digital.publicacionsurv.cat/index.php/purv/catalog/book/123

Parramon, C.C. (2000). Similituds i diferències. La immigració dels anys seixanta a L'Hospitalet: L'Hospitalet de Llobregat, CELH.

Parramon, C.C. (2011). "Abuelas, madres e hijas. Parentesco y migraciones interiores en España durante la segunda mitad del siglo XX". En J. Grau, D. Rodríguez y H. Valenzuela (2011). *ParentescoS. Modelos culturales de reproducción*. (pp. 189-212). Barcelona: PPU.

Pascual de Sans, À. (1968). "El impacto de la inmigración en una ciudad de la comarca de Barcelona: Hospitalet". En A. Jutglar (ed.) *La inmigración en Cataluña*. (pp. 71-78). Barcelona: Edima.

Piella Vila, A. (2012). "Infecundidad y Parentesco (hijos sin hijos). Una perspectiva histórica y transcultural". *Ankulegi Revista de Antropología Social*, 16, pp.29-42.

Rivas, A. M. (2007) "Las nuevas formas de vivir en familia: el caso de las familias reconstituidas", *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 1, pp.179-202.

San Román, T. (1996). Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía. Barcelona: Editorial Tecnos.

Soler, E. (2011). Lactancia y parentesco. Una mirada antropológica. Barcelona: Anthropos Editorial.

Solís Pontón, L. (1997). "Las interacciones tempranas madre – bebé y la educación de los padres". En L. Solís Pontón (coord.) *La familia en la ciudad de México. Presente, pasado y devenir*.

(pp. 141-158). México: ACPEINAC, Departamento del Distrito Federal, Delegación Álvaro Obregón.

Termes, J. (1984). La immigració a Catalunya. Barcelona: Empúries.

CAPÍTULO 7. LAS INSTITUCIONES DEL ESTADO COMO AGENTES PARENTALES

Sarah Lázare Boix

Irina Casado i Aijón

GRAFO.
Departament de Antropologia Social i Cultural
Universitat Autònoma de Barcelona

PRESENTACIÓN

(Irina Casado i Aijón)

En este capítulo se recogen dos presentaciones que, partiendo de contextos etnográficos distintos, ponen ambas de relieve el hecho de que el Estado y sus diversas instituciones y administraciones son agentes parentales. Entre sus múltiples atribuciones se encuentran el ser los responsables últimos del cuidado, la atención y la asistencia de los niños a la vez de ser las autoridades que desarrollaran aquellos protocolos, aquellas normativas legales, aquellos conocimientos que aplicaran los profesionales que atenderán a esos niños y que, a su vez, se convierten en marcos legales. Las leyes, los protocolos, los discursos institucionalizados parten siempre de la definición de conceptos tales como padre y madre, niñez, parentalidad o cuidados, entre otros muchos. Y estas definiciones suelen estar construidas partiendo de un marco sociocultural específico y moduladas con más o menos acierto por las tendencias políticas de los agentes institucionales.

La primera presentación de este capítulo, escrita por Sarah Lázare se titula “Crítica a la medicalización y el embarazo. Reivindicación del nacimiento humanizado”. En ella su autora pone claramente de manifiesto cómo, a partir de las reivindicaciones para un nacimiento humanizado, el establecimiento institucional de los roles parentales no coincide ni en el

tiempo ni en la forma con la asunción de esos roles por parte de las personas que los van a ejercer. Asimismo, este caso etnográfico es un claro ejemplo del hecho de que aquello que se institucionaliza no recoge la totalidad de las prácticas sociales en la medida en que, tal como afirma Lázare, el ejercicio de la parentalidad va más allá de la práctica del cuidado convirtiéndose en una de las arenas reivindicativas sociales e individuales que pretenden la modificación de protocolos médicos y marcos legislativos constrictivos. La segunda de las presentaciones, escrita por mí, se titula "El cuidado de l@s niñ@s en Noruega.

Pasajes históricos: hacia el pacto social entre individuo, comunidad y Estado". En este texto se pone de manifiesto cómo a partir de reivindicaciones sociales, marcos socioculturales y episodios históricos se construye un Estado de bienestar en Noruega fruto de un pacto social con la ciudadanía que tiene como centro de acción y legislación a los niños. Un estado de bienestar que se erige como responsable último de todos y cada uno de sus ciudadanos ocupando un rol que se ha querido llamar paternalista en la medida en que asume las responsabilidades tradicionales atribuidas a los padres. El Estado y todas sus instituciones se convierten así en agentes parentales en Noruega.

Que las instituciones legalizan prácticas y realidades sociales, es un hecho. Que con esto delimitan lo que se reconoce y lo que no como legalmente aceptado, también. Y con esto, esas prácticas y esas realidades se institucionalizan de forma política dando cobertura legal, derechos y obligaciones, pero que por el mismo proceso, dejan fuera múltiples situaciones y perfiles personales que, siendo igualmente prácticas y realidades sociales, no encuentran en las instituciones el marco donde reconocerse legalmente. Ante esto, las reivindicaciones sociales para la inclusión de realidades no institucionalizadas es constante y activa; la modificación del marco institucional más lento y muchas veces sordo. Paradójicamente, la regulación de prácticas minoritarias con la intención de fomentarlas a partir de incentivos para su generalización social, es un recurso que las instituciones utilizan para la modificación de las formas de hacer y/o pensar de la sociedad. Ante estas propuestas institucionalizadas, las respuestas sociales suelen ser dispares en función de lo que se pide que modifiquen y el coste emocional o en las formas de representación que esto implique.

Déjenme que ponga un ejemplo. A caballo entre el siglo XIX y el XX, el movimiento feminista en Noruega, encabezado por Katti Anker Møller –aunque no sólo-, tuvo como uno de sus pilares reivindicativos que las mujeres debían recibir información sobre el ejercicio de la maternidad, la contracepción y los abortos por parte de otras mujeres, las comadronas. Esta reivindicación surgió ante la evidencia que todos los manuales referentes a la concepción, la gestación, el parto y el puerperio estaban escritos por hombres. Por este motivo, las comadronas debían recibir formación reglada para su tarea profesional en la

medida en que las cuestiones que se consideraban de mujeres debían ser atendidas por mujeres. Con este propósito, Katti Anker Møller abrió clínicas de maternidad en Oslo donde se ofrecían esta formación e información y donde se abogaba por el derecho al parto sin dolor. Un siglo más tarde, entre finales del siglo XX y principios del siglo XXI algunas reivindicaciones han modificado su orientación pero otras se han mantenido, poniendo en cuestión el avance positivo de la institución médica. La etnografía de Sarah Lázare nos ofrece las reivindicaciones asociadas a la humanización del nacimiento surgidas, entre otros motivos, por la evidencia de no sólo la tecnificación y la medicalización del nacimiento sino –y de la misma forma que a finales del XIX- su masculinización. Quizá la novedad en las nuevas reivindicaciones tiene que ver con la representación de aquello que Lázare ha denominado "intervencionismo médico" y "parto normal" aludiendo con esta última noción al parto fisiológico natural que se da de forma espontánea, mientras que las feministas noruegas y la asunción por parte del Estado del bienestar noruego de sus reivindicaciones, fue justamente el parto medicalizado y sin dolor. No cabe duda de que en ambas reivindicaciones, los contextos de mortalidad maternoinfantil tienen una incidencia decisiva.

Ambas etnografías ponen de manifiesto la institucionalización de las prácticas socioculturales pero también de todas aquellas nociones que les están asociadas; la de parentalidad sería una de ellas. La institucionalización de la parentalidad, de lo que con este término se hace referencia, de las personas que están implicadas, de lo que representa y de lo que ejerce, normativiza y legaliza y este marco es dinámico y cambiante, tal como nos permite ver la perspectiva temporal histórica y como nos permitirían ver también las especificidades culturales. Este capítulo, con los dos casos etnográficos que recoge, pretende aportar datos al análisis y al debate de cómo las instituciones ejercen de agentes parentales, cuáles son las problemáticas o los aciertos de esto y, finalmente, cómo la sociedad, las personas, articulan esta institucionalización con sus representaciones, sus formas de hacer y de pensar cotidianas que pueden estar más o menos alejadas las unas de las otras.

PRIMERA PARTE: CRÍTICA A LA MEDICALIZACIÓN DEL PARTO Y EL EMBARAZO. REIVINDICACIÓN DEL NACIMIENTO HUMANIZADO.

(Sarah Lázare Boix)

Agradecimientos, a los de aquí y a los del otro lado del Atlántico. Estoy contenta de poder participar en este espacio con todas vosotras y vosotros. También quisiera dar las gracias a mis informantes y personas que colaboran en mi investigación, sin las cuales hoy no podría estar aquí para explicar lo que voy a presentaros.

Antes de comenzar, quisiera señalar que aunque mi intervención estuvo programada inicialmente con el título de "Crítica a la medicalización del embarazo y el parto. Reivindicación del parto natural", finalmente he decidido introducir cierto cambio, titulándola ahora "Crítica a la medicalización del embarazo y el parto. Reivindicación del nacimiento humanizado" por motivo de una mejor concreción de mi campo de estudio que, como muchos de aquí ya saben, se centra en los procesos de humanización del nacimiento que se han ido dando en Barcelona a partir del año 2000 y que continúan desarrollándose en la actualidad. De eso es, entonces, de lo que voy a hablar en mi intervención: de cómo se ha configurado la filosofía asistencial del nacimiento humanizado en el contexto internacional, de cómo su influencia se ha materializado en Barcelona y de qué y cómo todos estos procesos nos hablan de algunos aspectos relacionados con la parentalidad.

Podríamos decir que, a pesar de que la Obstetricia se configuró como campo médico independiente en la segunda mitad del siglo XIX, el siglo XX ha sido el de la medicalización del embarazo y el parto en las sociedades occidentales. También lo ha sido de otros episodios que se dan o pueden darse en la vida sexual y reproductiva de las mujeres como la menstruación, la anticoncepción, la interrupción del embarazo o la menopausia. Nunca antes hubo una infraestructura médica de tal envergadura desarrollada en torno a la biología femenina como en el siglo XX.

Fue precisamente a lo largo del siglo XX cuando se normalizaron toda una serie de prácticas y se consolidaron nuevas representaciones sobre la gestación y el alumbramiento que nosotras y nosotros hemos heredado y, por ende, interiorizado, pese a que supusieron una ruptura en relación a las prácticas y significados que durante muchos siglos se vinieron dando en nuestro contexto cultural más inmediato. Me estoy refiriendo a cuestiones como que empezara a concebirse como algo natural que las mujeres dieran a luz en los hospitales, y que los nacimientos se produjeran en un espacio como éste, en principio concebido para el tratamiento de la enfermedad y, en los peores casos, para paliar los últimos momentos de la vida de las personas. No es que el nacimiento y la muerte no hubieran compartido nunca el mismo espacio. Todo lo contrario: el inicio y el final de la vida compartieron mismo techo durante largo tiempo, salvo por el hecho de que dicho techo era, por lo general, el de la propia casa. Es en el siglo XX, pues, cuando el parto pasa a trasladarse definitivamente del ámbito doméstico al ámbito hospitalario, lo que paralelamente produce un nuevo cambio, éste ahora relacionado con el espectro de actores presentes en el nacimiento de los hijos y las hijas.

El tradicional círculo femenino que se desplegaba alrededor de la parturienta, compuesto principalmente por la comadrona y sus aprendizas, pero también por abuelas, madres, tías,

hermanas y hasta criadas o esclavas, queda a partir del siglo XX sustituido por el equipo médico, la dirección del cual está conducida por el médico ginecólogo u obstetra. Profesionales especialistas de muchos ámbitos ven en este tránsito lo que denominan «un proceso de masculinización del parto», no sólo porque el núcleo de la asistencia pasó a estar en manos de los hombres médicos y porque las comadronas, que en Europa y Estados Unidos sufrieron intensas campañas de desprestigio, quedaron relegadas a ser, en el mejor de los casos, sus asistentas, sino también y sobre todo porque este relevo de roles implicó un cambio en la asistencia, que de acompañar pasó a intervenir cada vez de un modo más evidente. Obviamente, no es cuestionable que la práctica obstétrica introdujo grandes avances que permitieron reducir los índices de mortalidad materno- infantil en muchas sociedades industrializadas. Los riesgos derivados del parto pudieron ser ciertamente mitigados y se desarrollaron técnicas para actuar ante las situaciones de peligro, logrando que empezaran a salvarse cada vez más vidas de madres y bebés de las que se perdían. Pero al mismo tiempo, también es innegable que este proceso implicó una medicalización cada vez mayor tanto de la gestación como del parto, ya que los riesgos y peligros se vieron reducidos en buena parte porque la medicina obstétrica trabajó en avanzarse a su aparición, lo que significó un aumento de las intervenciones médicas en todos estos procesos antes de que aparecieran problemas y no sólo después.

Así fue configurándose un modelo de atención a la gestación y al parto que aumentaba la seguridad en la misma proporción en que reducía el margen de desarrollo del proceso fisiológico, porque una mayor reducción de riesgos implicaba un mayor control sobre el propio proceso, lo que explica que las intervenciones cada vez fueran más y cada vez más pronto. Por otra parte, tampoco es casual que el intervencionismo médico aumentara ahora que el timón de la asistencia al parto lo dirigían los médicos obstetras. Es conveniente no olvidar que la Obstetricia es el campo de la Medicina que por definición se ocupa de solventar las problemáticas y patologías derivadas del embarazo, el parto y el postparto. Su objetivo, entonces, es el de atender las desviaciones que se dan al proceso normal de la gestación y el parto. Su papel es de entrada el de intervenir, y su metodología la actuación, porque teóricamente su papel empieza en el momento en el que aparece una complicación o una urgencia y hay que desplegar una estrategia de actuación para solucionarla.

Esta especificación de la Obstetricia explica, de hecho, que el circuito formativo de las comadronas y los médicos ginecólogos u obstetras no sea el mismo: mientras que las comadronas realizan una especialidad tras la carrera de Enfermería, la Obstetricia es la especialidad que se cursa dentro de la carrera de Medicina. Matronas y médicos obstetras, por tanto, no estudian lo mismo, y esto es así en la medida en que no se encargan exactamente de lo mismo: en relación al embarazo y al parto, las comadronas son

especialistas en atender el proceso fisiológico, natural y de bajo riesgo, mientras que los médicos son más bien especialistas en atender las contrariedades y enfermedades que se pueden producir durante la gestación, el parto y el puerperio. Insisto en este punto porque tiene sentido que cuando el embarazo y el parto pasó a estar principalmente gestionado por médicos especialistas en atender patologías y complicaciones vinculadas al embarazo y el parto, el embarazo y el parto comenzaran a tratarse más como una patología que como un proceso biológico normal y natural de bajo riesgo. Y en esta misma línea, ello explica que cada vez se monitorizara, controlara, se sometiera a más pruebas, se medicalizara y se interviniera más y más sobre el cuerpo embarazado, ya que en la medida en que la Obstetricia se ocupa de solventar problemáticas, está fundamentada en la percepción de un cuerpo problemático, a menudo disfuncional y casi siempre peligroso al que hay que controlar, medicalizar e intervenir para lograr su correcto funcionamiento y para asegurar su supervivencia. Y fijaos en que es ésta la percepción que se tiene en el siglo XX del cuerpo gestante, y que explica que en el imaginario cultural que hemos heredado se normalizara el rito biomédico del parto hasta el punto de verse como algo natural, casi como un hecho intrínseco al del propio parto, elementos tales como la episiotomía, los fórceps, la epidural o la cesárea. La prueba es que lo más probable es que de los elementos que acabo de mencionar, seguro que entre dos y tres sabéis perfectamente en qué consisten sin que yo tenga que explicarlo. Es una muestra de cómo la cultura biomédica, su lenguaje, su vocabulario y su forma de operar ha influido intensamente en la conciencia colectiva de las sociedades occidentales. Y en gran parte esto explica que no nos alarmemos ni extrañemos ante la imagen de una mujer que está de parto, se encuentra en el hospital vistiendo un camisón de algún color pastel, tiene colocada una vía, le van a poner la epidural, va a dar a luz estirada sobre una camilla y un largo etcétera. En el siglo XX, en resumen, se consolida esta imagen del nacimiento que, además, y no sin motivos, es percibida como una suerte, un lujo y un gran progreso.

Sin embargo, a partir de finales de los años sesenta, y sobre todo a partir de los setenta, empiezan a aparecer voces intermitentes que comienzan a cuestionar los beneficios reales de este modelo de parto medicalizado. Buena parte de estas voces provenían de mujeres simpatizantes de las corrientes feministas, que empezaban a denunciar la falta de control que tenían sobre sus propios partos y el estrecho o directamente nulo margen de decisión que tenían sobre lo que sus propios cuerpos vivían en el momento de dar a luz. Pero también eran voces que pertenecían a médicos ginecólogos y obstetras, comadronas, neonatólogos, neurólogos, psicólogos perinatales, sociólogos y antropólogos, cuyos estudios e investigaciones comenzaban a detectar problemáticas diversas relacionadas, precisamente, con un modelo de atención tan medicalizado e intervencionista. Fueron todas estas las

semillas que indujeron a que en los ochenta germinara con fuerza la idea de que era necesario repensar el modelo de asistencia al embarazo, el parto y el postparto.

Así que a lo largo de los ochenta y los noventa se produjo un revisionismo profundo de la evidencia científica asociada a todos estos procesos, cuyos resultados mostraron que, sorprendentemente, las mujeres y los bebés estaban mucho más sanos cuanto menos se intervenía, en aquellos partos cuyo desarrollo estaba dentro de los parámetros de la normalidad. Se comprobó que los partos normales, sin complicaciones, en un contexto de seguridad higiénica, se producen entre el 85% y el 90% de los casos. Quiere decir que en las sociedades industrializadas, por cada 8 o 9 mujeres que desarrollaban un parto en las condiciones fisiológicas habituales, sólo 1 o 2 presentaban complicaciones graves. O lo que es lo mismo: ratificaron que los partos normales son la mayoría, y los distócicos, los complicados, son una minoría. ¿Qué había ocurrido entonces como para que se diera una situación en la que parecía que era tan necesario intervenir para que los nacimientos llegaran a buen puerto? De forma resumida, podemos decir que se dieron cuenta de que los contextos ambientales en los que se estaban dando los partos no eran los más idóneos para beneficiar el avance fisiológico del proceso (hablaré de esto de un modo más específico más adelante). Y confirmaron que tampoco los protocolos de actuación médica, repletos de buenas intenciones reales por actuar ante el riesgo de que aparecieran peligros, habían ocasionado que una intervención demasiado temprana en un parto produjera otras muchas, que no hubieran sido necesarias en caso de no haber intervenido.

Tras este ejercicio revisionista, la Organización Mundial de la Salud publicó en 1985 la Declaración de Fortaleza y en 1996 el texto Cuidados en el parto normal: una guía práctica, dos documentos nacidos como acuerdo internacional y que se consideran dos de los textos fundacionales de un nuevo paradigma de asistencia sanitaria al embarazo y el parto: el de la humanización del nacimiento. El siglo XX, por tanto, comenzó consolidando el modelo de atención medicalizada del parto y acabó viendo cómo el modelo humanizado de atención al nacimiento daba sus primeros pasos. Esta trayectoria no es exclusiva de la atención sanitaria a la gestación, el parto y el postparto, puesto que traspasado el nuevo milenio, la humanización es el paradigma que se persigue no sólo desde todas las áreas de la atención sanitara, sino también de la intervención social. Si el siglo XX fue el de la tecnificación y medicalización de la salud y de la vida, el siglo XXI tiene la voluntad de buscar un cambio profundo en los fundamentos bioéticos del cuidado. La humanización de los cuidados sociosanitarios es ahora el nuevo modelo y su filosofía asistencial está basada en una serie de principios nuevos, el núcleo de los cuales es la atención personalizada, digna y de calidad. En este contexto hemos sido testimonios contemporáneos de debates públicos e

internacionales relacionados, por ejemplo, con la ética del cuidado en la vejez o con la eutanasia y el derecho a una muerte digna.

Este nuevo paradigma está preocupado por recuperar la artesanía del cuidado y en este sentido se puede percibir cierta tendencia a querer desaprender lo aprendido, porque en el trasfondo de esta nueva manera de pensar la atención a las personas se percibe la sensación de que la euforia producida por los avances tecnológicos y científicos en el campo de la Medicina en el siglo XX, pareció hacernos olvidar que deben ser aplicados no sólo cuando las circunstancias así lo requieren, sino de forma distinta e individualizada en cada caso. Un ejemplo ilustrativo de esto puede verse en cuánto han cambiado en poco tiempo los discursos relacionados con la lactancia materna. La aparición de leches artificiales de fórmula en los mercados de las sociedades capitalistas vino acompañado de un discurso cientifista que quiso convencer a las madres de que ya podían liberarse del tormento de tener que estar amamantando a sus hijos, porque dichos productos cubrían por igual las necesidades nutricionales de los bebés durante los primeros tiempos de vida. Este discurso traspasó incluso las fronteras de las sociedades occidentales y en el siglo XX quiso encontrar también su lugar en los países que seguramente con muy poco respeto denominamos «del tercer mundo».

Virginia Fons, nuestra compañera que ha trabajado durante mucho tiempo sobre cómo estas cuestiones han influido en las sociedades centroafricanas, seguro que después, en el debate, puede hablarnos más y mejor de lo que yo podría sobre este tema ahora mismo. Pero de momento lo que me interesa destacar es que en el siglo XXI, el discurso médico de la lactancia ha dado un giro de 360o grados, y los acuerdos internacionales sobre salud materno-infantil se han posicionado precisamente en el lado opuesto, defendiendo que la evidencia científica muestra que lo más recomendable es que la alimentación de los bebés esté basada en la leche materna de forma exclusiva por lo menos durante los seis primeros meses, y que la lactancia materna hasta los dos años produce grandes beneficios para el crecimiento de los niños y las niñas. El uso de leche de fórmula, por extensión, debería reservarse como segunda opción.

A la cuestión de la lactancia materna volveremos más tarde, pero estos hechos me servían para mostrar que la humanización tiene cierta tendencia a recuperar prácticas que antes de la medicalización estaban ya muy extendidas y normalizadas, y que es como si sólo en el momento en que fueron reemplazadas y eliminadas, se hubiera comprobado cuán eficaces y óptimas eran para la salud de madres y bebés. Hay en el trasfondo de la humanización, por eso, cierta voluntad de desaprender lo aprendido, de reeducarse, de aprender a no-hacer antes de hacer. A principios del 2011, yo estaba presenciando una clase de preparación al

parto durante una de mis etapas de trabajo de campo en el centro de salud Marenostrum, del que hablaré después. Al círculo ya habitual de parejas, un día se sumó la presencia de una chica joven, nueva, del equipo de comadronas. Cuando se presentó al grupo, nos dijo:

> «He venido de Navarra para formarme en parto en casa porque no sé hacerlo, en la especialidad me enseñaron a oxitocina, epidural, cortar y para fuera...pero no sé hacerlo, no vi un parto de verdad hasta que llegué.» (L., fragmento del diario de campo, 2011)

Un tiempo antes, charlando un día con una de las comadronas de este mismo centro de salud sobre su formación como matrona en el Reina Unido, ella me explicó:

> «La primera vez que atendí un parto en casa...fue tan fácil aprender, ¡no tuve que hacer nada!» (M., fragmento del diario de campo, 2010)

El paradigma del nacimiento humanizado está fundamentado en diversos principios, pero hay uno nuclear que rige a todos los demás: la humanización del nacimiento se basa en la idea de que ni la gestación, ni el parto, ni el postparto son una enfermedad. De hecho, los nuevos protocolos que han surgido bajo el paraguas de este nuevo modelo tienen en común el propósito de abordarlos como procesos fisiológicos normales en la vida reproductiva de las mujeres y no como si fueran una patología. Esta voluntad colectiva por normalizar el nacimiento está sensiblemente patente en el hecho de que todos los protocolos y nuevas guías sanitarias, bien sean internacionales, nacionales, autonómicas o locales, sistemáticamente hacen referencia a la noción de «parto normal» para referirse al parto fisiológico, natural, exento de toda medicalización e intervención, que se desarrolla hasta el nacimiento de forma espontánea.

Así que en este marco aparece este concepto de «parto normal», que es altamente conflictivo para nosotros los antropólogos, acostumbrados como estamos a que la normalidad sea cualquier cosa excepto normal. Lo interesante es que en mi investigación esto es exactamente así, porque el término choca de frente con la realidad abriendo ante nosotros un panorama como, por ejemplo, el catalán en el que, si bien el 90% de las mujeres residentes en Cataluña se decanta por la inyección de oxitocina y de analgesia epidural, como mínimo, cuando están dando a luz en el hospital, se está denominando “lo normal” a ese minoritario 10% que prefiere un parto fisiológico.

Lo que es innegable, eso sí, es que la humanización del nacimiento está fundamentada en una clara apuesta por crear las condiciones oportunas en las que la fisiología del parto pueda desarrollarse de manera natural. Ofrecer el tiempo necesario para que el proceso se

desenvuelva, y que en la mayoría de veces implica bastantes horas, especialmente en el caso de madres primerizas, es uno de los elementos clave. También lo es la libertad de movimientos, que permita a la mujer poder moverse durante el tiempo de dilatación, bien sea caminando, bailando o balanceándose, para que así el feto pueda ir colocándose y la pelvis pueda ir abriéndose poco a poco para dejarle paso. Otra noción relevante es la de ofrecer a la parturienta posturas de parto en las que se asegure, en la medida de lo posible, la verticalidad y que, por extensión, la fuerza de la gravedad ayude en el proceso. Se entiende que el parto horizontal, en donde la mujer da a luz estirada sobre una camilla con las piernas alzadas sobre los estribos del potro obstétrico no es la más óptima para la apertura del canal vaginal. El contexto ambiental, por otra parte, también ocupa un papel protagonista en el modelo de asistencia al parto, puesto que se cree determinante para que el proceso fisiológico del mismo pueda ir evolucionando por sí mismo. Voy a servirme de una sección de un estudio de caso en el que estuve trabajando hace ya algún tiempo como parte de mi investigación doctoral para transmitir por qué razones el entorno del parto se concibe como elemento clave de un parto fisiológico.

El estudio de caso al que me refiero estuvo basado en el centro de salud familiar Marenostrum de Barcelona, que antes mencioné, especializado en asistencia al parto domiciliario y en ofrecer una preparación al parto específicamente natural. Durante las sesiones de formación prenatal de este centro, se insistía con asiduidad en la idea de que la evolución natural del nacimiento estaba estrechamente ligada a la segregación de oxitocina. El discurso apuntaba a que el parto, en tanto que acto de amor, estaba claramente vinculado a la oxitocina, también conocida como la «hormona del amor», por ser ésta la que las personas segregamos en momentos de placer, de relajación y de bienestar. La idea era que, por el hecho de que un embarazo se da siempre tras un acto de amor, que en este caso estaría representado en la unión sexual de la pareja, el parto también discurre en unas condiciones de bioquímica similares. Y así se justificaba el hecho de que el proceso de dilatación de la embarazada debía estar dirigido a crear un entorno apto para que la segregación de oxitocina de la madre no se interrumpiera. ¿Y cómo podía lograrse tal cosa? En estas clases de preparación al parto se señalaba que el calor, el silencio, la luz tenue y un ambiente de intimidad, en el que la parturienta recibiera besos, abrazos y caricias de su pareja o de las personas presentes durante el nacimiento, es decir, un entorno que favoreciera la alegría, la ilusión e incluso la risa, eran elementos que indudablemente ayudaban a que se perpetrara la segregación de esta hormona hasta que sucedía el nacimiento.

En el lado opuesto, era habitual que en las sesiones prenatales se advirtiera de que si la oxitocina era por excelencia la hormona protagonista del parto, la adrenalina era presentada

como su antagonista. Se argumentaba que la adrenalina, que segregamos las personas en situaciones de estrés, de tensión y de malestar, provocaba la paralización del proceso fisiológico del parto, y por ello era imprescindible la evitación de cualquier elemento o situación que pudiera afectar a la embarazada en cualquiera de estos sentidos.

Se animaba a que se sortearan las prisas, el frío, la falta de intimidad, el miedo,la preocupación y la luz intensa en el entorno de la embarazada, subrayándose que el parto natural era prácticamente imposible en estas condiciones. Aunque es un ejemplo etnográfico concreto de cómo se justificaba en estas clases la necesidad de un contexto específico y especial para el nacimiento, no hay ningún discurso relacionado con la humanización del nacimiento que no se detenga en la cuestión hormonal. Todas las narrativas vinculadas a los partos humanizados, sin excepción, desde las más cientifistas, recogidas en los protocolos, hasta las de tipo más folk, que emergen en los espacios más informales, todas, tienen en común que ven las acciones de las hormonas como un asunto primordial del nacimiento humano.

El nuevo modelo de atención también se basa en una redefinición de los roles de los sujetos implicados en el nacimiento. La filosofía del nacimiento humanizado pretende otorgar a la mujer un papel activo y no pasivo en el transcurso de dar a luz, asegurando, teóricamente, su autonomía, su autogestión del proceso, cuando no aparecen obstáculos, y su derecho a decidir entre las estrategias médicas disponibles, habiendo estado debidamente informada por el personal sanitario. Se trata de que el protagonismo recaiga en la mujer embarazada y no en el equipo médico. La figura del padre y la pareja, por otra parte, que durante bastantes siglos no tuvo ningún papel relevante, y que en el siglo XX esperó durante años en la sala de espera de los hospitales, cobra en este nuevo modelo un rol importante. La figura del acompañante se empieza a pensar ahora como indispensable, con un papel secundario pero activo, que asegura la preservación de los cuidados de la madre durante todo el proceso y que supone un puente de conexión entre la madre y el contexto hospitalario más o menos extraño, con el que generalmente las personas estamos poco familiarizadas. La humanización del nacimiento, además, tiene el objetivo de recolocar a las comadronas en el epicentro de la asistencia al parto, consolidando su figura profesional como verdadera especialista de la atención al parto natural de bajo riesgo. Por extensión, significa esto que la humanización pretende limitar y delimitar el papel de los médicos ginecólogos y obstetras reservando su presencia para las situaciones que así lo precisen.

En lo que respecta de forma estricta a las prácticas clínicas, todos estos principios se materializan en una serie de procedimientos específicos que, en aras del discurso de la humanización, parecen beneficiar más la salud de la madre y el bebé. Algunos ejemplos son

los siguientes: la limitación de tactos vaginales durante el embarazo y el transcurso del parto y la limitación del número de profesionales que los efectúan a una misma mujer, el pinzamiento tardío del cordón umbilical cuando éste ha dejado espontáneamente de latir, el contacto piel a piel con la madre automáticamente después de nacer y, en caso de que esto no sea posible, el contacto piel a piel con el padre o la pareja, la iniciación de la lactancia materna inmediatamente después del nacimiento, y sobre todo limitar las episiotomías y las cesáreas a los casos que bajo justificación médica así lo requieran, y que la OMS sitúa entre el 10-15%.

El paradigma de la humanización el nacimiento no ha influido por igual y de forma homogénea en todas las sociedades occidentales y en la actualidad el mapa muestra un panorama conformado por un collage de situaciones dispares y de realidades distintas, lo que no es tan extraño teniendo en cuenta que nos encontramos en un periodo de tránsito de un paradigma médico a otro.

En este marco, voy a tratar de esbozar cuál es la situación en Cataluña y, de forma más específica, en la ciudad de Barcelona, en la que se ha centrado mi investigación doctoral. Desde el año 2000 hasta la actualidad, las estructuras sanitarias vinculadas a la atención del embarazo y el parto en Barcelona han experimentado toda una serie de cambios como consecuencia de la aparición de este nuevo modelo de atención a la salud materno-infantil. La entrada en el siglo XXI marcó el punto de partida del surgimiento de todo un aparato científico-teórico relacionado con la asistencia médica a la gestación, el parto y el postparto, que se materializó con el surgimiento intermitente de guías nuevas sobre práctica clínica y protocolos que intentaban aplicar y adaptar las recomendaciones internacionales al sistema de salud catalán. Sobre todo después del 2008, tras un acuerdo de gobierno de la Generalitat en donde se consensuó dirigir las políticas sanitarias a la promoción del parto natural, algunos hospitales públicos de Barcelona presentaron sus propios protocolos de atención humanizada al nacimiento, como en el caso del Hospital Infantil Sant Joan de Déu con el Programa MARE o el Hospital Clínic con el Programa PART. En este contexto, el Colegio Oficial de Enfermería de Barcelona dio un paso más allá y reguló la asistencia al parto en casa haciendo pública una guía que recogía y normalizaba los procedimientos que las comadronas independientes desarrollaban atendiendo a mujeres que habían decidido parir en sus propios domicilios.

Esta regulación fue novedosa y pionera no sólo en Cataluña, sino en todo el estado español. Este conjunto de elementos teóricos son el marco en el que empezaron a desencadenarse transformaciones en los servicios de salud vinculados al nacimiento. Un nombre considerable de hospitales públicos se valieron de subvenciones específicas estatales para

realizar cambios en su modus operandi y, en algunos casos, esto supuso incluso la realización de reformas arquitectónicas. En la medida en que, como hemos visto, el entorno es visto como un factor determinante para el desarrollo del parto fisiológico, diversos hospitales decidieron hacer modificaciones en los espacios que tenían reservado para los partos, y los dotaron de un aspecto nuevo, más íntimo, que recuerda más al de un hogar que al de un quirófano.

Muchos hospitales, tanto públicos como privados, se equiparon con nuevos mobiliarios y materiales que facilitaban la asistencia natural al parto. Las denominadas bañeras o piscinas obstétricas, las sillas de parto, las pelotas obstétricas o los aparatos de monitorización inalámbricos empezaron a formar parte del mobiliario habitual de las salas de dilatación y de parto, donde ahora también se ofrecía a las embarazadas poder vestirse según sus preferencias o disponer de un aparato en donde escuchar música durante la dilatación.

Los servicios de atención sanitaria al parto humanizado se diversificaron tanto en el ámbito de la sanidad pública como en el ámbito de la sanidad privada. Pero es cierto que su presencia es más destacable en los hospitales públicos, y que en el ámbito privado la atención humanizada se concentra de manera más evidente en los centros de salud especializados en parto en casa y en las (escasas) casas de nacimientos, y no tanto en las clínicas privadas, donde generalmente se sigue centralizando la atención de tendencia más intervencionista.

Más allá de las instituciones sanitarias, las nuevas tendencias de humanización del nacimiento han comportado la aparición de una amplísima cartera de servicios relacionados con la preparación al parto natural en Barcelona: desde gimnasia y gimnasia acuática, hasta cursos y talleres de yoga y meditación para embarazadas, pasando por todo un extenso abanico de terapias y tratamientos especializados. La acelerada emergencia de estos servicios, sobre todo durante la primera década del siglo XX, ha tenido como consecuencia que la paleta de profesionales vinculados al cuidado del embarazo y el parto se haya amplificado. Los itinerarios terapéuticos de las mujeres residentes en Barcelona que deciden optar por un parto fisiológico muestran que la atención sanitaria de comadronas y ginecólogos se combina con consultas a osteópatas, acupuntores y homeópatas, entre otros. Barcelona, de hecho, se está consolidando cada vez más como una de las cunas formativas de las doulas, cuya presencia se ha multiplicado rápidamente en la ciudad a lo largo de los últimos diez años. Las doulas son una figura complementaria a la de la comadrona, y su razón de ser tiene más que ver con aportar apoyo emocional y físico (con masajes o ejercicios de relajación) a las mujeres embarazadas en el tránsito de convertirse en madres, haciéndose no pocas veces extensible su apoyo a todo el núcleo familiar de la misma.

Lo interesante del caso barcelonés es que de la combinación de todos estos elementos están resultando fenómenos que nunca antes se habían presentado en el campo de la asistencia al nacimiento. Estoy pensando especialmente en hechos como que algunos hospitales como el de Sant Joan de Déu ofrezcan acupuntura o moxibustión a las mujeres embarazadas para conseguir que sus bebés se coloquen con la cabeza hacia abajo cuando ya está cercana la fecha probable de parto. Hay hospitales, como por ejemplo el de la Maternitat, que también han puesto en marcha la opción de que otra persona, además de la del padre o pareja, pueda actuar como segundo acompañante para la mujer embarazada durante el parto. En un número considerable de ocasiones, este segundo acompañamiento está siendo ejercido por la comadrona o doula que la futura madre ha contratado de manera particular. Es cierto que la presencia de estas profesionales en el medio hospitalario está regulándose y que dentro del hospital se les exige que actúen exclusivamente como acompañantes, pero igualmente cierto es que nunca antes profesionales no vinculados al equipo médico de un hospital habían tenido la posibilidad de tener un espacio propio y regulado. De repente, como decía, el trabajo de campo etnográfico muestra situaciones en las que los protocolos médicos se combinan con las terapias alternativas y en donde los equipos sanitarios comparten espacio con otro tipo de profesionales formados en otros campos de la salud.

Desde que empezara el siglo XXI, también es innegable que en Barcelona se está haciendo cada vez más notorio el activismo social dirigido a defender los derechos de las madres y los bebés en el parto y el nacimiento. Una de las especificidades del paradigma de la humanización del nacimiento es que fue alimentado, promovido y reclamado por grupos sociales activistas que, con la llegada del nuevo milenio, se han convertido en una masa social organizada que tiene la intención de hacer visibles y extensibles sus reclamaciones. Los movimientos sociales pro-humanización del nacimiento están hoy presentes en la mayoría de países de Europa, de centro-América y de Sud- América, en Japón, en China, en Australia, en Canadá y en los Estados Unidos. La médula espinal de sus reivindicaciones está basada en el requerimiento de que las recomendaciones que la OMS establece para la asistencia al nacimiento sean adoptadas y aplicadas por las instituciones sanitarias de todos los países sin más dilación. En el corazón de sus reivindicaciones también tienen el objetivo general de erradicar la violencia obstétrica. La violencia obstétrica es un término muy joven y su conceptualización está todavía en construcción. A pesar de ello, se puede decir que define cualquier tipo de acto violento que se ejerce sobre la mujer embaraza, bien sea durante la gestación, el parto o el postparto, cuando éste viene dado por parte de los profesionales sanitarios. La violencia obstétrica, que puede ser tanto física como psicológica, ha germinado en los albores de este cambio de modelo de atención médica al embarazo y el parto, y en algunos países, como Venezuela o Argentina, y más recientemente en México, se ha tipificado como delito en los últimos años.

En este marco, Barcelona supone un enclave altamente activo. En la última década, se ha ido tejiendo una red cada vez más densa de grupos sociales simpatizantes de la humanización del nacimiento. El estudio etnográfico en el que me encuentro trabajando sobre estos núcleos activistas barceloneses, así como de sus dinámicas y de sus estrategias de actuación, me está permitiendo analizar algunas cuestiones relacionadas con el proyecto que nuestro grupo de investigación está desarrollando en torno a la parentalidad. El trabajo etnográfico de los movimientos activistas de Barcelona se relaciona con este tema en el punto en el que el grueso de personas que se reconocen como activistas pro-humanización del nacimiento son mayoritariamente madres y padres.

Son básicamente dos aspectos los que desde mi campo de investigación pueden aportar luz sobre nuestro debate en torno a la parentalidad. El primero de ellos está intrínsecamente relacionado con el desarrollo de este activismo sobre todo, como decía, en lo que respecta al perfil de sus integrantes. El retrato piloto de las personas que conforman estos círculos sociales suelen ser sobre todo mujeres de clase media, normalmente con estudios superiores o universitarios, que ya han traspasado, como mínimo, la segunda mitad de la treintena y que sin pocas variaciones tuvieron en el pasado alguna experiencia desagradable, decepcionante y a veces traumática relacionada con el nacimiento de alguno de sus hijos. Algunas de ellas se han sabido en algún momento víctimas de la violencia obstétrica, y en no pocas ocasiones se sienten consternadas ante su propia vivencia del parto.

En la insatisfacción de estas experiencias suele encontrarse el motor que las ha llevado a convertirse en lo que ellas mismas denominan «una matriactivista». Por simetría, los padres que se suman a la causa, y que a veces también han sido testimonios directos de episodios violentos relacionados con el nacimiento de sus hijos, se les conoce como «patriactivistas», y tienen un perfil demográfico semejante al de las mujeres: suelen ser hombres con estudios universitarios, de clase media-alta, que como mínimo tienen treinta y muchos o cuarenta y pocos. Las matriactivistas y los patriactivistas comparten la particularidad de que ocupan parte de su tiempo libre, de su ocio y como un hobby, llevando a cabo acciones cuya finalidad última es visibilizar injusticias vinculadas a su condición de madres y de padres como forma de presión para los políticos y otros agentes pertenecientes a la sociedad. La humanización del nacimiento y la asistencia respetada al parto están en el núcleo de sus reivindicaciones, pero también reclaman que, una vez se han convertido en madres y padres, puedan ejercer su maternidad y su paternidad en unas condiciones dignas, que deberían incluir mejores estrategias, por ejemplo, de conciliación laboral y familiar. Es en este conjunto de aspectos en los que se advierte que el ejercicio de la parentalidad en este contexto traspasa el ámbito del cuidado de los hijos para erigirse también como un campo

de reivindicación social e individual, en el que madres y padres buscan realizarse como personas a través de la acción conjunta.

Ante la empresa de definir el dominio de la parentalidad, esta investigación también aporta datos que ayudan a plantear cómo y en qué momento las madres y los padres empiezan a ejercer de forma práctica sus respectivos roles como tales. El cambio de modelo asistencial relativo al embarazo, el parto y los procesos diversos de humanización del nacimiento en Cataluña, ha producido la efervescencia de una serie de fenómenos satélite que están influyendo y determinando los parámetros de las maternidades y paternidades contemporáneas en Barcelona. La popularización de los cursos de educación prenatal y el uso cada vez más extendido de los denominados planes de parto son ejemplos ilustrativos de ello.

Los cursos de preparación al parto nacieron prácticamente a la vez que la atención al parto se trasladaba al hospital con el objetivo de instruir a las madres en las prácticas de higiene y más óptimas para el cuidado de los bebés, sobre todo durante los primeros meses de vida. La educación prenatal actual, sin embargo, muestra una fisonomía mucho más sofisticada y las temáticas que configuran los programas de este tipo de formación quieren atender tanto el aspecto psicoemocional de la madre y el padre o la pareja, cuando lo hay, como el físico y corporal. En la última década, la ciudad de Barcelona, como antes he explicado, ha sido testimonio de cómo la oferta de cursos, talleres y sesiones de preparación al nacimiento y la crianza se multiplicaba y se diversificaba. Esto responde en buena medida al hecho de que la preparación al parto se está constituyendo cada vez más como una estación de parada obligatoria en el tránsito de convertirse en madre o padre.

Los planes de parte, por otro lado, son documentos escritos por la mujer embarazada y su pareja donde se explicitan las preferencias respecto al tipo de atención que la mujer quiere recibir durante el trabajo de parto y el parto en el hospital. Su uso tomó impulso en los setenta y los ochenta, coincidiendo en el tiempo con la gestación de los primeros cuestionamientos críticos con el abuso de intervención y de medicalización de la gestación y del alumbramiento. Aunque su existencia, su utilidad y su eficacia han despertado en los últimos tiempos cierta controversia, lo que es indudable es que los nuevos protocolos internacionales, nacionales y catalanes de atención al parto lo señalan, de forma generalizada, como un instrumento de diálogo entre las familias usuarias y los equipos de profesionales médicos que los atienden.

La idea de que las personas nos convertimos en madres y padres en el momento en el que nacen los hijos se ha sostenido largamente en el tiempo. Este grueso de datos etnográficos muestran, no obstante, un circuito, a medio camino entre social y sanitario, en el que el

ejercicio empírico de los roles maternales y paternales comienza de forma efectiva durante la fase de gestación, puesto que es entonces cuando mujeres y hombres toman las primeras determinaciones como padres y madres.

En este sentido, y con esto acabo, puede afirmarse que es en la asunción de decisiones relativas al nacimiento de los hijos, cuando las personas empiezan a ejercer empíricamente sus roles parentales.

Muchas gracias.

SEGUNDA PARTE. EL CUIDADO DE L@S NIÑ@S EN NORUEGA. PASAJES HISTÓRICOS: HACIA EL PACTO SOCIAL ENTRE INDIVIDUO, COMUNIDAD Y ESTADO.

(Irina Casado i Aijón)

Introducción

Buenas tardes a todas y todos, a los que estáis aquí en Barcelona y también a los que estáis en México. Querría dar las gracias por permitirme este espacio y este tiempo para hablaros de parte de una de mis líneas de investigación surgida de mi trabajo de campo etnográfico en Noruega.

Antes de empezar, querría hacer una aclaración respecto al título de esta presentación. A pesar de que en el programa inicial mi intervención aparecía bajo el título “El Estado noruego como responsable último de los cuidados parentales", he optado por hacer un cambio que responde al intento de acercarlo más a lo que voy a explicar. Efectivamente, en Noruega el Estado es el responsable último del cuidado de todos y cada uno de los ciudadanos, poniendo especial atención y en el centro de sus políticas sociales a los niños[87] y a las mujeres. Pero el Estado noruego surge de un pacto con la sociedad y el individuo siendo así que es en esa tríada donde encontramos las responsabilidades parentales. Con el título “El cuidado de l@s niñ@s en Noruega. Pasajes históricos: hacia el pacto social entre individuo, comunidad y Estado”, mi propósito es hacer un recorrido por episodios concretos de la historia de Noruega que nos permitan entender cómo se construyó el Estado de bienestar noruego y de qué contexto ideológico y sociocultural surgen sus políticas sociales. Porque mi interés último es hablar de quién cuida a los niños en Noruega y de los contextos

[87] Utilizaré el genérico masculino para hacer referencia a niños y niñas.

de cuidado. Y querría hacerlo desde la perspectiva de aquellas personas e instituciones que tienen responsabilidad en su cuidado, es decir, en la confluencia de los individuos, de la comunidad y del Estado, partiendo de la premisa de que los tres responden a figuras parentales con distinta implicación en el cuidado, con distintos grados de responsabilidad pero igual de presentes en la vida de los niños.

Para poder entender el actual contexto sociocultural e institucional de cuidado en el Estado de bienestar noruego, creo del todo necesario ir hasta los inicios de su creación, hasta alguno de los momentos o personajes de la historia que fueron la base a partir de la cual se dieron los principios que vertebraron lo que los noruegos llaman el pacto social. El pacto que pondría los fundamentos del Estado de bienestar actual. Es la historia de una creación –invención– conjunta entre sociedad y Estado y el "descubrimiento" del individuo en el siglo XIX-XX. El Estado noruego se construye paralelamente a la construcción de la noción de ciudadanía (que hereda buena parte de la noción de comunidad) pero también juntamente a una noción de individuo que se identifica de forma diferenciada del resto de la comunidad y que se sitúa como un interlocutor diferenciado no sólo en la construcción de ese estado y de esa sociedad sino como destinatario de sus políticas sociales.

He dividido la presentación en dos partes:

En la primera, querría empezar por abrir 4 ventanas hacia la historia. Creo que, para poder entender bien el contexto actual en el que individuo, comunidad y Estado se articulan para garantizar la supervivencia y el bienestar de los niños, es necesario abrir esas ventanas a algunos de los momentos y hechos históricos que marcan y perfilan decisivamente, a mi entender, el camino hacia el pacto social entre individuo, comunidad y un Estado que, poco a poco, desde mediados del siglo XIX se construye de bienestar.

Las ventanas históricas que voy a abrir, intentan estar ordenadas de forma cronológica, al menos sus inicios, pero alguno de los personajes o de los hechos son coetáneos con otros. Hechos diferenciados aunque relacionados, mi propósito es articularlos de forma coherente con el objetivo de darles la forma que permita entender el contexto de surgimiento del Estado de bienestar noruego y de alguna de sus legislaciones y políticas referentes a los cuidados, responsabilidades y autoridades parentales.

En la segunda, voy a poner de relieve alguna de las nociones culturales básicas de los noruegos para luego detenerme en el análisis más en profundidad de dos nociones concretas: dugnad y, especialmente, la de omsorg.

En el contexto que habré intentado establecer en la primera parte y en el análisis de las nociones culturales, abordaré los contextos, las instituciones y las personas que tienen responsabilidad y responsabilidad última en el cuidado de los niños en Noruega.

Cerraré esta presentación proponiendo una/dos cuestiones para la reflexión y/o debate.

Antes de adentrarnos en la primera parte de esta presentación, quisiera hacer una consideración preliminar. Para entender Noruega hay que ponerla en el contexto escandinavo. No se puede entender la creación del estado de bienestar sin entender que paralelamente a Noruega, Suecia y Dinamarca estaban siguiendo sus propios procesos. A la vez, estos procesos hay que situarlos en un pasado histórico compartido, en movimientos migratorios y en un sustrato cultural también compartido.

1. Génesis, bases y momentos cruciales. *Kvinne –og barnevennligs samkffunn*

Como he dicho anteriormente, en esta primera parte voy a abrir cuatro ventanas a la historia de Noruega. Y, aunque son episodios específicos, todos ellos contribuyeron de una u otra manera a la creación de la confluencia entre Estado, comunidad e individuo como agentes parentales. En el título de esta primera parte aparece una expresión noruega: *Kvinne –og barnevennligs Samfunn* que, literalmente quiere decir "Sociedad amiga de las mujeres y de los niños". A mi entender, esta forma de la sociedad noruega de explicarse y definirse a sí misma que, a la vez se hace extensible a las políticas sociales del Estado noruego, pone de relieve cómo de importantes son los niños para esa sociedad y en consecuencia cómo de importantes van a ser tanto las políticas y las legislaciones para protegerlos como determinar y delimitar perfectamente las figuras parentales.

Katti Anker Møller (1868-1945).

La primera ventana que querría abrir nos lleva a una mujer, Katti Anker Møller, cuya actividad política –reivindicativa y activista– debemos situarla a caballo entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

En los discursos que Katti Anker Møller pronunció, se definía a ella misma como esposa, madre y feminista noruega. Fue activista, articulista e impulsora de políticas y de instituciones que tenían como objetivo las madres y los hijos. Fue una de las mujeres más importantes en estos movimientos de reivindicación de cambio social, político y legislativo. Katti Anker Møller utilizó canales de comunicación e invitación a la acción que fueron más allá de las fronteras noruegas, en un momento en el que el Estado de bienestar no era ni siquiera incipiente. Sus reivindicaciones se sitúan en un contexto en el que la tasa de natalidad vivía una caída vertiginosa (en la mayoría de los países de la Europa occidental),

algo que influyó también en su percepción y convicción de la necesidad de políticas de protección, especialmente de las mujeres madres.

Desde inicios del siglo XX, Katti Anker Møller defendió su idea sobre lo que debería significar la maternidad para las mujeres y también instauró las medidas políticas necesarias a través de las cuales puso en práctica estas ideas. La esencia de sus teorías se recoge en la frase:

> "Amamos la maternidad, queremos apoyar la maternidad pero debe de ser voluntaria y la responsabilidad exclusivamente nuestra". (Blom, 1996: 55)

Es así como sus reivindicaciones tenían como lema "Maternidad voluntaria y responsable" y se fundamentaban sobre dos pilares: el primero, si la maternidad debía ser voluntaria, la mujer debía tener libre acceso a la contracepción y al aborto; el segundo, la maternidad debía ser entendida como una categoría profesional y, como tal, contar con una enseñanza oficial destinada a transmitir todos los conocimientos en torno al embarazo, parto y cuidado infantil. Para esto era necesario un Estado que se encargara, que tuviera la responsabilidad, de garantizar la independencia económica de las madres, garantizando también la subsistencia de madres e hijos sin la necesidad del sustento directo del marido-padre. Es así como las reivindicaciones de Katti Anker Møller sustituían el papel tradicional del padre, por el del Estado que debía asumir esas responsabilidades últimas – lo que décadas más tarde sería llamado el "Estado paternalista".

Basándose en su concepto de "maternidad voluntaria y responsable", Katti Anker Møller defendió con persistencia la abolición de las diferencias entre madres casadas y madres solteras a la vez que reivindicó fervientemente que el Estado debía asumir la responsabilidad económica por todas las madres, remunerando el trabajo que realizaban al tener hijos y criarlos: debía establecerse un salario mensual de financiación estatal – el Estado debía entregar a la madre la misma cantidad de dinero por cada hijo.

El activismo político de Katti Anker Møller tiene sus inicios en el 1900, con su primera reivindicación para las ayudas estatales para las madres solteras. De hecho sus numerosos escritos, discursos, artículos y cartas datados entre 1901 y 1924 ponen en el centro de su interés y de sus reivindicaciones a las madres solteras. Tanto es así que, entre 1902 y 1906, puso en marcha la organización de dos Hogares o Casas para madres solteras.

Sus acciones tuvieron gran repercusión en la sociedad noruega, especialmente en su capital, Oslo –pero no sólo ya que, como hemos visto, cruzaron las fronteras de este país. De hecho, las conferencias, los discursos y los artículos que Katti Anker Møller dictó y escribió, crearon

y fomentaron el debate público. Junto a la estrecha colaboración con su cuñado Johan Castberg (diputado, Ministro de Justicia y Ministro de Comercio y Asuntos Sociales), en 1915 se aprobaron en el Parlamento noruego las leyes por las que los hijos nacidos fuera del matrimonio tenían derecho a recibir el apellido del padre y derecho de herencia. Junto a estas leyes, se aprobó también cierta ayuda económica para las madres solteras en los meses anteriores y posteriores al parto – fue esta la primera ayuda totalmente financiada por el sistema público. Este primer subsidio fue la emergencia de la idea que el Estado debía responsabilizarse de estas madres pero a la vez, también la sociedad se responsabilizaba de ellas mediante el pago de los impuestos que irían destinados a cubrir este pago. En este sentido se entendió que la sociedad debía encargarse de las madres solteras y de sus hijos y no sólo económicamente sino que adquirían con ello responsabilidades en su cuidado indirecto –a veces entendido en términos de vigilancia.

Katti Anker Møller siguió luchando para que esta ayuda económica cubriera también a las madres casadas. Siguió luchando e impulsando sus reivindicaciones a través del Consejo Nacional de Mujeres Noruegas y de la Asociación Noruega para los Derechos de la Mujer. En 1919 consiguió que se implantara en Oslo, por primera vez en toda Noruega, la "pensión de maternidad", gestionada a nivel municipal. En 1923 el Partido Laborista incorporó a sus debates la posibilidad de implantar lo que llamó "salario de madre". En 1924 Katti Anker Møller organizó y abrió la primera Clínica de Maternidad de Noruega para ofrecer a las mujeres educación en este tema. La decepción mayor en esto fue descubrir que todos los libros en esta materia estaban escritos por hombres. En esta clínica se ofrecía información a las mujeres sobre contracepción y aborto a la vez que se preparaba a otras mujeres para ser comadronas bajo la idea de que los asuntos de mujeres los debían atender mujeres. A la vez, se defendía el parto sin dolor.

Efectivamente, no todas las mujeres noruegas compartían las mismas ideas que Katti Anker Møller. Tuvo detractoras que intervinieron en el debate público que estas ideas suscitaron, pero la presión social junto con la acción legislativa y política conllevaron un cambio en la forma de entender la maternidad y el cuidado de los niños que había habido en Noruega.

1905 - "La invención de una tradición".

Como referencia, tengo que decir que he tomado prestado el título de este apartado del libro de Eric Hobsbawm y de Terence Range (1983) *La invención de la tradición*.

Dicho esto, la segunda ventana a la historia de Noruega que abriré, nos lleva a principios del siglo XX, en concreto al año 1905.

Hay dos momentos clave que representaran momentos de inflexión en la historia noruega y en la construcción del Estado del bienestar: 1905 y 1945. Ambos son momentos de inflexión que comportaran fundamentos estructurales para el país: 1905 un estado independiente y 1945 un Estado de bienestar.

El 17 de Mayo de 1905, Noruega se independiza de Suecia. Esta fue más una independencia territorial y un cambio de corona que no una independencia que implicara empezar de cero. De hecho, Noruega había gestionado su propio desarrollo económico, político y social desde antes de 1905. Aun así, la independencia total de Noruega respecto a Suecia puso sobre la mesa la necesidad de oficializar una identidad nacional que diferenciara al nuevo país de aquellos dos, Dinamarca primero y Suecia después, de cuyas coronas habían sido súbditos a la vez que con los que compartía una cultura y una lengua parecidas.

A pesar de que la identidad nacional noruega se había estado forjando desde las revoluciones nacionalistas de 1848, no fue hasta 1905 que se dio el contexto geopolítico para la creación de un país, de un gobierno y de una identidad totalmente propia. Una identidad necesaria no sólo para la diferenciación como país independiente sino porque Noruega estaba formada por un conjunto de fuertes identidades locales referenciales para los individuos: era necesario una identidad nacional que aunara a todos los noruegos. Para crear esta identidad nacional buscaron en su historia aquello que identificaron y representaron como específico noruego y lo encontraron en la naturaleza, en las montañas y en los boques y en la vida en esos entornos pero no en el mar, a pesar de que Noruega tenía una tradición histórica pesquera y viajera, y tampoco en las ciudades porque tanto suecos como daneses se identifican con los entornos urbanos. Pero también encontraron parte de esa identidad en los (norse) vikingos y en *el draccon style* propio de un pasado que se remontaba entre los siglos VIII y XI.

Centraron su identidad en una relación positiva con la naturaleza (que también tienen suecos, a pesar de los intentos de diferenciación) y se identificaron con ese entorno natural que les llevó al traslado de los valores de relación con la naturaleza a los centros urbanos.

También en esta construcción identitaria incorporaron el *Nynorsk* (fusión de las formas de hablar *bokmål* en las diferentes partes de Noruega) que se empezó a crear a mediados del siglo XIX por Ivar Aasen y el *bunad*, el vestido tradicional noruego, que ejemplariza esas fuertes identidades locales y que surgió también con el movimiento nacionalista-romántico del siglo XIX pero cuyos diseños deben datarse a inicios del siglo XX, justo en el momento de la independencia de Noruega.

***Jantelov*: Aksel Sandemose.**

La tercera ventana nos lleva de nuevo a un personaje importante no sólo para Noruega sino también para otros países escandinavos, aunque su impronta marcará fundamentalmente a Noruega.

En 1933 Aksel Sandemose –escritor dano-noruego- escribe una novela que titula *En flyktning krysser sitt spor* [*A fugitive crosses his tracks*]. En ella, Sandemose ofrece un retrato de la vida de la clase trabajadora, un grupo de gente de la misma posición social, en una pequeña ciudad danesa que llamó Jante y que se inspira en su ciudad natal en Dinamarca de principios del siglo XX. Sandemose plantea en esta novela la idea de la existencia de un modelo de comportamiento grupal en las sociedades escandinavas que retrata negativamente y critica el éxito y el logro individual como algo indigno e inapropiado.

En la novela Sandemose describe la ciudad de Jante y a sus ciudadanos regulados por la existencia de unas leyes (*lov*) que se integran y funcionan no sólo para regular la vida en sociedad sino, y más importante todavía, para regular al individuo y su papel en el seno de esa sociedad. Sandemose escribe en un decálogo la *Jantelov*, la ley de Jante:

Jantelovens 10 bud (en danés)	The ten rules state
Du skal ikke tro, du er noget.	You're not to think you are anything special.
Du skal ikke tro, at du er lige så meget som os.	You're not to think you are as good as we are.
Du skal ikke tro, at du er klogere end os.	You're not to think you are smarter than we are.
Du skal ikke bilde dig ind, at du er bedre end os.	You're not to convince yourself that you are better than we are.
Du skal ikke tro, at du ved mere end os.	You're not to think you know more than we do.
Du skal ikke tro, at du er mere end os.	You're not to think you are more important than we are.
Du skal ikke tro, at du dur til noget.	You're not to think you are good at anything.
Du skal ikke le ad os.	You're not to laugh at us.
Du skal ikke tro, at nogen bryder sig om dig.	You're not to think anyone cares about you.
Du skal ikke tro, at du kan lære os noget.	You're not to think you can teach us anything.

Es así como, en la ciudad de Jante las personas –personajes- ven su comportamiento individual y colectivo regulado por esta dura ley ética y moral cuyos principios se enmarcan en el referente sociocultural del Protestantismo. Fue Sandemose quien acuñó el término *Jantelov*, la Ley de Jante, para referirse a estos principios que, como hemos visto, tenían como objetivo enfatizar el valor del colectivo en contraposición al esfuerzo individual, desalentando cualquier iniciativa individual que se apartara del grupo. En la novela, aquellos habitantes de Jante que transgredían esta ley "no-escrita" eran vistos con suspicacia y

hostilidad porque iban contra el deseo colectivo de preservar la armonía, la estabilidad social y la uniformidad.

De la novela se desprende una última norma, la número 11, que quiere ser una forma de control social a la vez que de represalia para los transgresores de la *Jantelov*: *Perhaps you don't think we know a few things about* **you***?*

Se dice de estos 10 principios que forman la "armadura" emocional y sociocultural de los escandinavos. Por lo tanto, no sólo se aplican a Jante sino que son generalizables a los países escandinavos. Sandemose buscaba formular y describir actitudes que ya formaban parte del referente cultural de noruegos, daneses y suecos.

Dos apuntes más sobre la *Jantelov*: el primero, que difícilmente sería aplicable en el contexto sociocultural del catolicismo; y el segundo, que la *Jantelov* se utiliza como categoría conceptual y analítica en sociología.

1945 – pacto social y Estado de bienestar.

La cuarta y última ventana se abre hacia el episodio más importante de la historia reciente de Noruega y de Europa: la II Guerra Mundial y sus consecuencias. Para abordar lo que de importante tiene este episodio en la construcción del estado de bienestar noruego y en el pacto social, voy a estructurarlo a partir de franjas temporales ordenadas cronológicamente.

1. *Entre el 9 de Abril de 1940 y el 8 de Mayo de 1945*.

De este período quisiera destacar dos hechos:

El primero se desata por el hecho de que el 9 de abril de 1940 Noruega fue ocupada por el ejército nazi.

De esta ocupación, me voy a fijar en lo que, desde Alemania, se llamó el Programa Lebensborn. Bajo este nombre, la Alemania nazi orquestó a espaldas de la sociedad noruega, un programa que tuvo como objetivo asegurar la perpetuidad de la "raza aria"; Noruega fue el país escogido para esto precisamente por la estereotipación del fenotipo noruego. Lo que la Alemania nazi pretendía conseguir era la descendencia entre oficiales nazis y mujeres noruegas, que eran el paradigma de la raza aria. Como he dicho, este programa se ideó en Alemania y fue desconocido por aquellas mujeres noruegas que se casaron –o no– con oficiales alemanes.

Después de la IIGM, los llamados "niños Lebensborn", aquellos niños nacidos de estas uniones, serán estigmatizados y marginados socialmente. Este fuerte rechazo conllevó que,

junto con sus madres y familias se exiliaran a Suecia donde la estigmatización no se daba. Lo que interesa de los niños Lebensborn es que, por primera vez, fueron niños no aceptados como miembros de la comunidad, fueron apartados y, los que no se exiliaron, fueron encerrados en sanatorios de salud mental. En ellos se ponía de manifiesto la vergüenza noruega por lo que se entendió como colaboración con la ideología nazi, algo que los noruegos no quisieron ni recordar, ni ver (en la imagen de esos niños y lo que ellos representaban). Es un episodio oscuro de la historia reciente de Noruega.

El segundo hecho que se desató por la ocupación nazi tiene que ver con la usurpación por el nazismo de la simbología y la tradición que se empezó a crear en 1905, tras la independencia de Noruega. Los nazis se apropiaron de la mitología vikinga y escandinava y eso la estigmatizó en cuanto a su aceptación popular. No es hasta hace poco tiempo que no se han vuelto a ver los dioses paganos (Thor, Odín,…) con cierta simpatía.

En el mismo contexto de rechazo a lo que representaban los niños Lebensborn, reivindicar la norueguidad fue reivindicar la libertad respecto de los alemanes (y, en este sentido, por ejemplo, el símbolo de la resistencia era la H, de la inicial del nombre del rey Håkon que fue miembro de la resistencia).

2. *A partir de 1945*.

Después de la ocupación nazi, Noruega retomó aquello que había hecho desde 1905 y lo culminó. El contexto sociopolítico en 1945 y la experiencia de la ocupación proporcionaron un marco fructífero para las instituciones noruegas en la medida en que se abrió el debate político y social en el centro del cual estaba la necesidad pero también la posibilidad de construir, avanzar y culminar un Estado que retomara aquello que se había hecho desde principios del siglo XX y que ya tenía la semilla de un Estado de bienestar. En este contexto de post-ocupación, Noruega se planteó dos cuestiones centrales: (1) ¿Qué iba a ser el Estado noruego? Para lo cual se retoman las políticas anteriores a la ocupación y (2) ¿Cómo se iba a definir la sociedad, es decir los ciudadanos? Y ¿Cómo Estado y sociedad se iban a relacionar?

En este planteamiento se estableció lo que los noruegos llaman el "contrato social" entre Estado y sociedad. Este "contrato social" es la base del Estado de bienestar contemporáneo noruego: establecieron un acuerdo base, asentaron los fundamentos, fijaron unos objetivos comunes y unas condiciones (derechos y obligaciones mutuas) que serían inmodificables a pesar del partido político que gobernara y que cristalizaron en la social-democracia. Aquello que retomaron de finales del siglo XIX y principios del XX fueron las políticas sociales destinadas a madres y niños. Esas políticas sostenían dos de los pilares del Estado de bienestar que se estaba construyendo: la necesidad de protección social de dos segmentos de

población considerados en ese momento desfavorecidos y situar el foco en las madres y en los niños.

Partiendo del contrato social, en 1946 se da un giro en la perspectiva social con la introducción de dos ideas que se convertirían en las bases del Estado de bienestar: la universalidad y la igualdad. Las nuevas políticas sociales establecían que todos los niños y las familias tenían derecho a subsidios estatales, otorgando subsidios universales por derecho desapareciendo de la política social la noción de clase (mientras que antes de la guerra, en la ley de 1915 que hemos visto en Katti Anker Møller, estos recaían en las madres solteras mayoritariamente). Una noción de igualdad que asoció a las familias con las madres, algo que estaba en los orígenes de los subsidios y en las reivindicaciones de Katti Anker Møller pero ya no a la clase social. ¿Qué implicó esta primera reforma en la postguerra? Que aquello que había sido algo privado, el cuidado y manutención de los niños, pasaba a ser un asunto público. De hecho, se vinculó con el cuidado y la crianza en la medida en que los subsidios debían permitir que las madres se ocuparan ellas mismas de sus hijos (se llamó la "economía de la maternidad"). A pesar de esto, todos los grupos políticos estuvieron de acuerdo en que los auténticos beneficiarios de los subsidios eran los niños: a finales de los años 20 del siglo XX en Oslo se instauró un modelo pionero en todo el país basado en la preocupación por los niños que se llamó el Sistema de Cuidado de la Infancia. Fue así como se inició la creación de la "sociedad amiga de las mujeres y de los niños" con un Estado que sustituye al "padre" como responsable del sustento de la familia (aunque esto tuvo algunos detractores en la medida en que se pensó que esto alentaría a los padres a no ocuparse de sus obligaciones). No por esto los "padres" perdían derechos sino que las "madres" los alcanzaban también.

Como parte del contrato, la sociedad noruega se definió incorporando las mismas bases ideológicas que había incorporado el Estado: la universalidad y la igualdad a la vez que ponía en el centro a los niños. Es decir, a pesar de la importancia de las madres, a partir de 1946 estas quedan relegadas a un segundo lugar para centrar el interés en los niños. Aunque las primeras no se pudieran separar de los segundos la ideología de la "maternidad", que guió el activismo de Katti Anker Møller en los años 20, no la legitimaba ya que las nuevas disposiciones se centraban en los niños o en las familias. Aun así los subsidios se pagaban a la madre como reconocimiento por parte de la sociedad, de su trabajo como madres.

Con la incorporación de las nociones de universalidad y de igualdad, la relación entre sociedad y Estado iba a ser una relación entre iguales. No se establecía una relación jerárquica, tampoco coactiva, no hacía falta en la medida en que cada uno cumpliera con su parte del pacto, del contrato social. Es así como la imagen del Estado noruego fue y es

positiva. ¿Qué iba a implicar esta relación entre sociedad y Estado? Que todos los ciudadanos pasaban a ser responsabilidad del Estado, quien debía garantizar el bienestar y la posibilidad de desarrollo personal, el acceso a los recursos, la comodidad, la seguridad y la tranquilidad de todos los ciudadanos por igual. Por su parte, la sociedad noruega se comprometía a participar en el desarrollo del país, del Estado y de todos los ciudadanos mediante el pago de elevados impuestos y la aceptación de la intervención estatal en sus vidas: se convertían así en ciudadanos.

Es en este contexto en el que Estado y Sociedad se convierten a sí mismos en nociones que forman parte de la cultura y del universo de representación noruego.

2. Individuo, comunidad y estado. La noción de *omsorg* y de quién y cómo se cuidan l@s niñ@s en Noruega.

Dejando el contexto sociohistórico preparado y la construcción de la articulación entre Estado de bienestar, comunidad e individuo con sus fundamentos y su pacto establecido, nos adentramos en la segunda parte de esta presentación. En ella me voy a detener en cómo en la confluencia de esta tríada se sitúan los niños: ciudadanos, sujetos de las políticas sociales pero además un valor social al que proteger y cuidar desde la perspectiva de los tres agentes que, con este objetivo, se articularan.

Nociones culturales.

Para entender quién cuida los niños en Noruega y cómo pero también el por qué se hace de esta manera, es imprescindible entrar en el terreno del significado y de las representaciones socioculturales. También en este terreno debemos entender la construcción del Estado de bienestar y del pacto social. Es necesario, por tanto, empezar por lo que en otro lugar he llamado las nociones culturales básicas que definí como

> "[…] por nociones culturales entiendo aquellas ideas –sus conceptualizaciones y presentaciones– que constituyen el sustrato del marco cultural –o referente cultural– y que representan los ejes de referencia a los cuales los individuos, la sociedad y el Estado recurren ante situaciones como la búsqueda de soluciones o estrategias ante nuevos, y viejos, fenómenos socioculturales". (Casado, 2011: 167)

Algunas de las nociones culturales básicas noruegas son previas al proceso de construcción del Estado de bienestar y las políticas sociales, otras se han ido instalando a medida que se desarrollaba. Todas ellas han ido cambiando, se han ido adaptando y modificando acordes a los nuevos escenarios sociales. En algunas de ellas podremos reconocer los movimientos

feministas (y a Katti Anker Møller), en otras podremos reconocer la *Jantelov* y al protestantismo.

Estas nociones culturales básicas actúan, por tanto, en los contextos parentales en la medida en que, en el marco del contrato social entre sociedad y Estado de bienestar, también los individuos –como padres y/o madres, los niños y también las mujeres- están en el centro; es la tríada que se articula para garantizar la supervivencia y el bienestar de los niños. Supervivencia y bienestar que el Estado deberá garantizar a todos sus ciudadanos. Las nociones culturales están presentes en las identidades como padre y madre o en la representación de los niños y también en la forma sociocultural de organización de su cuidado. Los niños son el centro a partir del cual las nociones culturales se articulan para organizar su cuidado

Es de esta forma como las nociones de sociedad-comunidad, Estado de Bienestar e individuo-ciudadano son en sí mismas también nociones culturales, constructos cuya representación, significación y ejercicio son fruto de parámetros socioculturales y de consecuencias sociohistóricas, políticas y económicas tal como hemos visto en la primera parte de esta presentación.

Propias de cada sociedad o cultura, para el caso noruego quisiera presentar aquellas nociones culturales básicas que tienen una especial repercusión en la comprensión, la representación y el ejercicio de la parentalidad.

Bajo el término *egalitær individualisme,* Marianne Gullestad aunó dos nociones culturales que hasta entonces se habían formulado por separado: individualismo e igualdad. Para los noruegos, ambas explican dos de los pilares de la sociedad noruega, de su referente cultural y, en consecuencia, de las políticas sociales. Hemos visto en la primera parte como, a lo largo del siglo XX, se da la singularización del individuo como ciudadano pero a la vez este individuo vive en una sociedad con una fuerte consciencia de comunidad: esa aparición del ciudadano individualizado se da en articulación culturalmente coherente con la *Jantelov*.

La **noción de igualdad** es una de las que articula las políticas sociales: derecho por igual a los recursos pero también igualdad en las obligaciones. Esto supuso la homogeneización de los ciudadanos en dos aspectos clave: hacerlos a todos ellos noruegos en términos de identidad nacional (aquello que se empezó a construir en 1905) y que nadie sobresalga ni por defecto ni por exceso (aspecto este último que nos recuerda la *Jantelov*). Por esta noción, el Estado debía garantizar y evitar que las diferencias se convirtieran en desigualdades socioeconómicas en la medida en que se erigía como responsable último de cada uno de sus

ciudadanos. Paralelamente, la sociedad iba tomando responsabilidades respecto a los individuos siendo así que las desigualdades son representadas como frustraciones colectivas.

Como hemos visto, en el centro de las políticas sociales se situaron los niños de la misma manera que se situaron en el centro de la intersección con la comunidad y el individuo. Esto tuvo y tiene consecuencias en la percepción y la representación de los niños y en la forma de criarlos y educarlos: si la noción de igualdad se hacía extensible entre todos los niños, la transmisión de valores se hace mediante la no fomentación de la competencia entre ellos (en las calificaciones escolares, en los juegos,…). Pero también igualdad para los responsables directos de su cuidado, en la igualdad en las relaciones de género y en las políticas y legislaciones de conciliación familiar o de subsidios por nacimiento o permisos por maternidad o paternidad.

La **noción de individualismo** se conceptualiza como autonomía e independencia. Es la relación con uno mismo. Parecería contraria a la *Jantelov* pero el individualismo se articula de forma coherente con las bases de la *Jantelov* porque la sociedad noruega tiene una fuerte consciencia colectiva: todos forman parte de una sociedad y, como iguales, todos ocupan un mismo lugar. Hay un alto sentido de deber social porque el resultado será beneficioso para todos (veremos más adelante como esta percepción hace referencia a otra noción cultural, el *dugnad*).

Como hemos visto en la *Jantelov*, esta fuerte consciencia colectiva a menudo deja poco margen para el desarrollo individual a pesar de las nociones de individualismo y libertad. Esta consciencia y el contrato social son los que llevan a que el Estado sea aceptado positivamente y que su intervención en todos los ámbitos de la vida, también privada, regulándola y legislándola a pesar de que esto suponga una limitación al individualismo y a la libertad, sea aceptada como cotidiana. Cuando el ejercicio de la libertad sobrepasa los límites socialmente aceptados poniendo en riesgo la noción de igualdad, puede llevar a la exclusión social de la persona aunque tanto Estado como sociedad tienen la obligación siempre de retornarla dentro de esos límites. Tanto el Estado como la sociedad tienen el deber de salvaguardar los límites y, la sociedad siente el deber de recordar esos límites a aquellas personas que los transgreden (*Jantelov*).

Actúan articuladas a la igualdad y el individualismo, otras nociones culturales básicas con presencia e incidencia en la parentalidad

- **Libertad**: del individuo. A pesar de la fuerte regulación y de la presencia del Estado y de la sociedad en la vida cotidiana de las personas, los noruegos reivindican esa libertad

personal en su día a día que debe ser respetada por el resto. Eso sí, una libertad siempre en los límites de lo socialmente y legislativamente aceptado.

- **Tiempo**: esta noción hace referencia a la distribución del tiempo individual de forma equitativa entre todas las actividades y personas con las que el individuo se relaciona, también con los hijos y con uno mismo. Dedicar tiempo a uno mismo es necesario para poder desarrollar el resto de actividades y de relaciones de forma correcta.

- **Equilibrio**: constante en una sociedad dual, de fuertes contrastes. Buscar el equilibrio en todo lo que se hace.

- **Trabajo**: noción protestante. Vinculada a la noción del tiempo y a la de equilibrio: hay que trabajar para poder tener tiempo de descanso y ocio; ambos son un deber.

- Y, finalmente, tres nociones que presento juntas en la medida en que tienen una fuerte presencia en la educación y en la crianza de los hijos y en los roles parentales: **sentido de la justicia**, **consenso** y **paz y tranquilidad**.

Finalmente, querría destacar otras dos nociones que son igual de pertinentes y vinculantes:

- Ha salido ya la noción de ***dugnad***. Esta noción cultural es en la que se basa el contrato social entre Estado y sociedad noruego de 1945. El término *dugnad* proviene del norse antiguo (lengua hablada por los norse-vikingos) *dugnaðr* que, literalmente significa "ayuda". Actualmente se entiende y se usa *dugnad* para referirse a un trabajo voluntario y a un trabajo comunitario organizado y orquestado por la comunidad.

- El *dugnad* se realiza tanto en el ámbito rural noruego como también en las ciudades, en las que los vecinos de un barrio o de un bloque de pisos se organizan con periodicidad para realizar tareas de mantenimiento de las zonas comunales (jardines, parterres, etc.).

- Pero esta noción la encontramos también en la forma de representación del cuidado de los niños porque para los noruegos los niños, como hemos visto, son cuestión individual y estatal pero también social.

- La noción de ***Omsorg*** (en noruego *å vise omsorg* = cuidar –en infinitivo–). La noción de "cuidado", es una noción cultural, esto quiere decir que está conceptualizada y representada de diferentes formas en diferentes sociedades. También puede diferir la estructura de aprovisionamiento de ese cuidado.

- Los estados de bienestar escandinavos se definen como "estados cuidadores". En Noruega (también en el resto de Escandinavia) el término *omsorg* se refiere tanto a afecto como a

actividad, tanto a amor como a trabajo. También en Noruega hace referencia al cuidado de las necesidades materiales de otra persona por la cual el cuidador siente especial preocupación.

Hemos visto ya como, a partir de 1946 (aunque también antes de la ocupación nazi, de hecho desde las reivindicaciones de Katti Anker Møller) el cuidado de los niños desde la perspectiva estatal y social se vincula con el trabajo. Es así como lo entienden los noruegos: el cuidado y la crianza de los hijos es un trabajo en un contexto donde se da una relación personal. De esta manera, a pesar del apoderamiento del cuidado y de la crianza en la arena pública, en Noruega, cuando se dan situaciones donde hay necesidad de cuidado de personas muy dependientes, se espera que las relaciones consanguíneas y por matrimonio se activen a pesar de que el amor se haya perdido.

Y en este sentido, o bien se tiene tiempo para cuidar o bien se tiene dinero para delegar en el plano informal o formal ese cuidado a otra persona. En Noruega la familia puede no aparecer como principal cuidadora (de hecho, generalmente no lo es) sino que, al ser considerado un trabajo, será en el ámbito público y remunerado donde se dará.

¿Qué pasa cuando el cuidado pasa del ámbito privado y se transforma en una preocupación pública? En Noruega, como hemos visto, la responsabilidad del cuidado define a sí mismo el Estado de bienestar y a la feminidad. Se espera del Estado que organice, provea y subvencione los servicios aun así ciertos subsidios, permisos postparto o recursos están vinculados a la cotización que padre y/o madre han hecho previamente de manera que ciertos aspectos del bienestar están ligados al trabajo formal, algo que en Noruega no desvincula a casi nadie porque no hay prácticamente desempleo. Lo importante es que esa universalidad ya no se da sin requisitos aunque estos los cumplan casi la totalidad de la ciudadanía. Ostros recursos sí que siguen siendo universales.

En Noruega la intervención del Estado del bienestar en el cuidado habitualmente se conceptualiza como una extensión de los derechos sociales de ciudadanía. La expansión de estos derechos y reducir la dependencia en lo que llaman la "caridad" privada era parte del diseño de los estados de bienestar escandinavos. A la práctica, el cuidado sigue estando principalmente en el ámbito privado e informal que es desarrollado principalmente por mujeres. Para el cuidado de los niños: o se tiene tiempo o se tiene dinero para poder pagar ese cuidado que, de una u otra manera, se conceptualiza como trabajo.

***Omsorg*: Contextos y responsabilidades.**

En la confluencia entre políticas sociales (el Estado), el individuo (madre o padre) y la comunidad (vecinos, grupos de pares, extraños), en la base del pacto social está garantizar la subsistencia de los niños y también garantizar su bienestar como ciudadanos. Los niños están en el centro a partir y desde el cual todos los agentes se organizan y confluyen para su supervivencia y para garantizar su bienestar.

Como he dicho, tanto el cuidado, *omsorg*, como noción cultural como la forma de organización de este y los agentes implicados, son cuestiones que se enmarcan en el marco de referencia sociocultural. Así, en Noruega, las personas implicadas en el cuidado, la forma de implicación, sus responsabilidades y los ámbitos donde actúan también responden a ese referente cultural del cual he presentado ya algunos aspectos. Pero, aun, debo presentar otro sin el cual sería difícil acabar de entender los contextos de cuidado y crianza: la importancia del grupo de pares para los noruegos.

Ya desde pequeños, los adultos noruegos fomentan una educación y crianza basada en dos principios principales: (1) la intervención del adulto sólo en los casos en los que el niño lo reclame, pauta que tiene como objetivo fomentar el individualismo dejando que el menor experimente y encuentre por si solo las soluciones a los problemas que se le presenten; y (2) la poca intervención de los adultos también tiene como objetivo fomentar y preservar lo que los noruegos llaman “el mundo de los niños”, es decir, la creación de grupos de pares que se cohesionen mediante las relaciones y el descubrimiento conjunto del mundo. El concepto de grupo de pares se mantendrá a lo largo de la vida, algunas veces los miembros del primer grupo, el que se crea en la primera infancia, se mantienen, otras van cambiando pero para un noruego, el grupo de pares es su grupo de referencia.

Cuando llegan a los 18-19 años, tanto los padres como el resto de la sociedad esperan que los jóvenes abandonen sus casas de origen y si no es así los padres “los invitan” a hacerlo. En Noruega la emancipación temprana es cultural pero también fácil: el Estado de bienestar sustenta económicamente a estos jóvenes, ya desde su nacimiento como hemos visto, y a lo largo de sus estudios. La salida de los jóvenes implica salir del entorno familiar para entrar en el entorno del grupo de pares que han ido cultivando, ese grupo de pares con el que se han enfrentado al mundo conjuntamente. Esto implica un alejamiento físico del contexto familiar con el cual el contacto que van a tener serán visitas más o menos esporádicas. Como he dicho, el grupo de pares será, como lo había sido siempre, el grupo de referencia. Y, en este sentido, los procesos vitales se dan de forma paralela entre todos los miembros del grupo: por ejemplo, cuando uno o varios se aparejan, lo hacen los demás, cuando uno de ellos tiene el primer hijo, lo hacen también los demás. Este ritmo paralelo en los ciclos vitales tiene que ver con la noción no solo de igualdad sino con la conceptualización noruega

de la comunidad, de la *Jantelov*: aquél que no sea igual que los demás quedará excluido, aun cuando sea una autoexclusión, del grupo. No tendrá las misma experiencias que los otros, no tendrá las mismas vivencias y, consecuentemente, posiblemente cada vez le sea más difícil participar de las actividades y de las conversaciones. Es así como la cohesión del grupo de pares también se da por las vivencias individuales compartidas en el mismo tiempo.

El acercamiento físico entre padres e hijos se volverá a dar cuando estos se conviertan a su vez en padres. Pero aquello que motiva y que lleva a que esto se dé son los nietos. Es decir, si para los hijos el grupo de referencia era el grupo de pares, también lo es para los padres. Que el grupo de pares de los padres empiecen a ser abuelos implica también la necesidad de los otros miembros del grupo de seguir los pasos, de convertirse en abuelos para no quedar (auto)excluidos.

¿Cuáles son los contextos donde se da el *omsorg* de los niños?

El primer contexto de *omsorg* lo forman padre(s) y/o madre(s). Madre y/o padre son los responsables de su cuidado directo, también las primeras personas con autoridad.

El segundo contexto es la *familie*, entendida como abuelos no acostumbran a tener una implicación cotidiana en el cuidado, todos ellos cultivan su individualismo. La relación se establecerá con los nietos a los que podrán cuidar de forma ocasional o visitar sin que ello implique ninguna obligación por su parte. Los conocimientos sobre el cuidado y la crianza de los niños de esta generación son desestimados por la generación siguiente, la de los hijos, porque los consideran obsoletos.

El tercer contexto recae en el grupo de pares: amigos, *barselgruppa* (literalmente "grupo de nacimiento" que es aquel formado por madres en período de permiso por maternidad),…. Este es el grupo de referencia en el que se da la transmisión de conocimientos más importante sobre el cuidado y la crianza de los hijos, junto con el de las instituciones implicadas (sanitarias, educativas). A partir de las experiencias compartidas, los miembros del grupo de pares aprenden, comparten problemas y soluciones, encuentran el apoyo no sólo sobre el cuidado sino también emocional pero también ejercen una forma de control y de presión hacia sus miembros en el sentido que no da la *Jantelov*.

El responsable último del cuidado es el Estado de bienestar en tanto que ciudadanos. El Estado de Bienestar noruego es el responsable último del bienestar de todos sus ciudadanos, especialmente de las mujeres y los niños hacia los cuales se orientan buena parte de las políticas sociales y subsidios de ayuda, como hemos visto en la primera parte de esta presentación.

Finalmente, la sociedad. Debemos entender el papel de la comunidad en el cuidado y la crianza de los niños desde la perspectiva de la *Jantelov*, es decir, no en el cuidado directo sino en la vigilancia de la moral y de las normas sociales a la vez de la presión y la reprimenda pública de aquellos padres y madres que no siguen las pautas o las normas socialmente aceptadas sobre lo que se considera el buen cuidado de los niños. Muy a menudo la forma de control es la reprimenda pública, que recae especialmente sobre los responsables directos del cuidado y la crianza en la medida en la que la sociedad les otorga la responsabilidad de formar nuevos y buenos ciudadanos.

Extracto para la reflexión.

Querría acabar esta presentación con una cita para invitar a la reflexión o, incluso, al debate. Es una cita de la socióloga noruega Arnlaug Leira:

> "Different forms of welfare state promote different forms of family, and the way in which motherhood, fatherhood and childhood is politically institutionalized". (Leira, 1994)

Habría que ver si también sería aplicable al concepto de parentalidad y crianza

Muchas gracias.

BIBLIOGRAFÍA

Blom, I. (1996). "Maternidad voluntaria, 1900-1930: teoría y política de una feminista noruega desde una perspectiva internacional". En G. Bock y P. Thane (eds.) *Maternidad y políticas de género*. (pp. 51-80). Madrid: Ediciones Cátedra.

Casado i Aijón, I. (2011). "Formando gode nordmenn. Maternidades, paternidades y cuidado de los niños en Oslo". En J. Grau, D. Rodríguez y H. Valenzuela (eds.) *ParentescoS: Modelos culturales de reproducción*. (pp. 161-188). Barcelona: PPU.

Leira, A. (1994). "Combining work and Family: Working mothers in Scandinavia and the EC". En P. Brown y R. Crompton (eds.) *A New Europe? Economic Restructuring and Social Change*. Londres: UCL Press.

CAPÍTULO 8. FORMAS EMERGENTES DE PARENTALIDAD.

Miren Elixabete Imaz
Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social.
Universidad del País Vasco.

María Isabel Jociles Rubio.
Departamento de Antropología Social.
Universidad Complutense de Madrid.

Consuelo Álvarez Plaza.
Departamento de Antropología Social.
Universidad Complutense de Madrid.

INTRODUCCIÓN.

(Jorge Grau Rebollo).

En este capítulo se reúnen aportaciones de tres destacadas investigadoras del parentesco y la familia en España, especialmente en lo que refiere a ámbitos que han experimentado una notable pujanza social y académica. Como bien señala la antropóloga Teresa del Valle:

> "[…] la antropología crítica tiene en la actualidad unas preocupaciones diferentes de las que guiaron al parentesco en el pasado y que son precisamente las nuevas preocupaciones relativas a la captación de problemáticas emergentes, producto a su vez de cambios locales y globales, las que dan una nueva actualidad al parentesco" (2010: 315).

Esta nueva actualidad ha discurrido en las últimas décadas por cauces diferentes pero no inconexos, estableciendo un entramado teórico en el cual se plantean nuevas aproximaciones a fenómenos que no siempre constituyen una novedad absoluta en cuanto a práctica social (por ejemplo, la conexión entre relaciones afectivas estables y ausencia de coresidencialidad o en la conformación de núcleos afectivos homosexuales), pero cuya mayor visibilidad permite considerarlos formas relacionales emergentes con un evidente potencial transformador de la opinión pública –pensemos, por ejemplo, en la

monoparentalidad por elección, de la que nos habla Jociles, los acuerdos coparentales de crianza entre personas del mismo sexo, que aborda Imaz en su contribución, en la donación de gametos, a la que nos aproxima Álvarez, o en la subrogación como vía de entrada a la paternidad/maternidad social– (Grau Rebollo, 2016: 12).

Un eje fundamental de estos cambios pivota en torno al rol de la mujer en las relaciones familiares, tanto en lo que refiere a su vertiente profesional como en la perpetuación de su asignación a roles domésticos. No obstante, aunque la posición de la mujer en el universo familiar ha cambiado apreciablemente en las últimas décadas en España, esta transformación no se ha traducido en una equiparación completa de roles productivos y de crianza con el hombre. Con todo, no puede entenderse esta nueva realidad sin tener en cuenta la flexibilidad relacional que introdujo en España la desvinculación ideológica entre sexualidad, reproducción y matrimonio ocurrida desde los años ochenta –y sobre todo noventa– del siglo pasado. Dicha quiebra permitió, por ejemplo, la extensión de conformaciones familiares monoparentales no como consecuencia directa de la viudez sino como efecto de la disolución matrimonial o de una decisión meditada y consciente.

Otra consecuencia directa de esta desvinculación ha sido la posibilidad de recurrir a tecnologías de reproducción asistida, cuyo impacto en la conformación de nuevas familias y el establecimiento de acuerdos de crianza ha sido considerable. Una vez más, el género es en este ámbito una variable fundamental. Entre las posibilidades que se abren con la reproducción asistida encontramos el acceso a la paternidad y la maternidad sin necesidad de relación de pareja (estable o no) ni la obligación de mantener relaciones sexuales con propósito procreativo.

En un contexto cultural donde, como señala Bestard: “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” (Bestard, 2004), las tecnologías de reproducción asistida permitieron reponer lo que a menudo se concibe como un defecto de la naturaleza: la incapacidad de procrear. Cabe recordar en este sentido la distinción entre dos conceptos próximos en su uso social, pero con matices teóricamente relevantes: la imposibilidad física de engendrar o concebir –infertilidad– y la ausencia de progenie, sea de forma voluntaria o involuntaria –infecundidad–. Así, la infecundidad puede comprender la infertilidad; pero no toda ausencia de hijos/as obedece a razones biológicas o de salud. Por esta razón podemos encontrarnos con personas con plena capacidad biológica para procrear que acaban siendo infecundas y con personas infértiles que acceden a la paternidad o maternidad a través de la adopción o de las nuevas tecnologías reproductivas, por ejemplo (Piella, 2011: 423).

De este modo, la combinación entre la viabilidad social de emprender proyectos parentales sin el auspicio del matrimonio (o incluso de relaciones de pareja estables homosexuales o heterosexuales), de un lado, y la posibilidad tecnológica y técnica de acceder a formas vicarias de reproducción, de otro, han abierto numerosas vías de acceso a la paternidad y maternidad cuyo impacto conceptual va más allá de su incidencia estadística. De entre ellas, se abordan en este capítulo algunas de las que refieren específicamente a la elección consciente y planificada de personas que deciden cumplir su objetivo de ser madres o padres por vías distintas –y también en muchos casos respecto al modelo conyugal heterocéntrico aun imperante en la ideología familiar española.

PRIMERA PARTE. PROYECTO DE MATERNIDAD Y RECURSO A LAS TECNOLOGÍAS REPRODUCTIVAS EN LAS PAREJAS DE LAS MUJERES.

(Elixabete Imaz)

Presentación

MARÍA VALDÉS: Octava Sesión del Seminario sobre cultura, parentesco y parentalidad y hoy nos toca hablar de representaciones y sentimientos culturalmente pautados que vertebran los procesos de apropiación, adscripción y crianza y para esto hemos recurrido a dos investigadoras con las que hemos colaborado en otras ocasiones, que están perfectamente cualificadas para tratar este tema.

La primera de ellas, la que hablará en primer lugar, es Elixabete Imaz Martínez, es licenciada en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid, es doctora en Antropología Social por la Universidad del País Vasco, profesora del departamento de Filosofía de los Valores y de Antropología Social de la Universidad del País Vasco, ha hecho diversas estancias de investigación en la Universidad de Nevada, en la Universidad de Toulouse, en la Universidad de Buenos Aires, en la Universidad Federal de Río Grande do Sul, y en la *l'École des Hautes Études* de París y los ámbitos de investigación prioritarios son: las relaciones de género y la evolución de las formas familiares en especial las transformaciones de las parentalidades, los modelos y el ejercicio de la maternidad y también otras cuestiones relacionadas con género. Por ejemplo, ha estado vinculada con un equipo, con el equipo de Barañi, que se ha ocupado de la problemática de las mujeres gitanas encarceladas.

Como publicaciones recientes, por ejemplo, ha escrito un libro, *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*, que se publicó en 2010 y ella nos va a hablar del proyecto de maternidad y recurso a tecnologías reproductivas en las parejas de mujeres que deciden ser madres.

Y os dejo con Elixabete.

Proyecto de maternidad y recurso a tecnologías reproductivas en las parejas de mujeres

(Elixabete Imaz)

Buenas tardes. Contenta de estar aquí otra vez. Hoy voy a presentar una conferencia que he llamado proyecto de "Maternidad y Recurso a Tecnologías Reproductivas en las parejas de mujeres que deciden ser madres", estoy hablando de parejas de mujeres, de parejas lesbianas, de lesboparentalidades. En alguna ocasión lo he dicho también que son términos a veces en disputa, algunas personas se sienten más identificadas con lesboparentalidad que con maternidades lesbianas, yo suelo usar más por costumbre maternidades lesbianas pero bueno, para mí tampoco es un debate que me preocupe demasiado.

Entiendo las maternidades lesbianas como una modalidad dentro de las que se han denominado nuevas parentalidades que serían las homoparentalidades en general, tanto masculinas como femeninas; las coparentalidades o estos, vamos a decir, acuerdos entre parejas de gays y lesbianas o un gay y una lesbiana que acuerdan tener un hijo conjuntamente; las madres solteras por elección, que en la siguiente conferencia se va a hablar de ellas; y también los padres adoptantes, en especial, las nuevas configuraciones que surgen con la adopción fundamentalmente internacional, que también en otra sesión se ha hablado de estas cuestiones.

Entiendo estas lesboparentalidades, en general, estas nuevas parentalidades, dentro de lo que la antropóloga Kath Weston llamó en su día las familias que elegimos. Tiene un libro que es bastante conocido, *Families We choose* en el que ella, hablando de las familias que se estaban formando en los Estados Unidos, en San Francisco en concreto, dentro de la comunidad gay de los años 80, 90, contraponía de alguna forma las familias que elegimos -aquellas que estaban formadas a partir de la voluntad de los individuos de ser familia- las contraponía a las familias biogenéticas que serían aquellas que se conforman a través del vínculo conyugal y la filiación derivada, vamos a decir, del acto sexual, del coito heterosexual, que sería, siguiendo un poco a Schneider, la metáfora o el símbolo o la condensación del parentesco occidental.

En ese momento, o en este libro, las familias de elección se contraponen a las familias biogenéticas en el sentido de que el elemento de la sangre, de lo genético, lo biológico, en general, es decir la metáfora que usemos para referirnos a lo biológico, se contrapone la idea del amor, del cuidado, la cotidianeidad, como aquello que crea el vínculo de parentesco.

En este libro aparecen estas dos ideas o estos dos tipos de familias como contrapuestas. Este planteamiento de las parentalidades o de las nuevas formaciones familiares vinculadas a esta ideología de la elección -y aquí tomo a otra autora que igual no es tan conocida, que es Rickie Solinger y su libro *Beggars and choosers* serían como una fase más o un derivado más de lo que esta autora, Solinger, llama "el triunfo de la ideología de la elección", es decir, sería un proceso que va desde la idea de ser madre (yo me refiero sobre todo a las maternidades

porque es en lo que he trabajado, no tanto a las paternidades), ser madre sólo si quiero y cuando quiero y que tendría una segunda fase, que sería ser madre aunque mi cuerpo no lo permita o no sea capaz de gestar y una tercera fase o una tercera deriva que sería ser madre, aunque ya no mi cuerpo sino mi tipo de relaciones no me lo permitan serlo.

En esta evolución del triunfo de la ideología de la elección que dice Solinger aparece un elemento que para mí es muy interesante que es que las tecnologías reproductivas se convierten en los garantes de ese derecho a la reproducción, la elección en la reproducción. Aquí utilizo las viejas técnicas reproductivas, que es un término que utiliza Mari Luz Esteban, que contrapone las "viejas técnicas reproductivas" a las "nuevas técnicas reproductivas". Las viejas técnicas reproductivas que buscan no tanto favorecer sino evitar la concepción -es decir, las píldoras anticonceptivas o todos los métodos anticonceptivos que se desarrollaron por los años 70, 80, 90- que luego derivan en la finalidad completamente contraria que es precisamente favorecer la reproducción y ella les llama las nuevas técnicas reproductivas, esto es una idea de Mari Luz Esteban. Tanto las viejas como las nuevas, de alguna forma, se convierten en los garantes de ese derecho a decidir sobre la reproducción que se ha ido, más o menos, consolidando.

Aquí es importante destacar que no sólo tenemos técnicas de reproducción en el sentido de eso que se hace en un laboratorio o por medios desarrollados por la ciencia biomédica sino que tenemos también otra serie de herramientas que consiguen crear familia y parentesco, que son las leyes. Esto es una idea, que exactamente no lo dice Marit Melhuus pero yo la interpreto así. Entonces propongo hablar de tecnologías reproductivas, en las que incluiríamos, por una parte, las técnicas de reproducción asistida que consiguen crear, vamos a decir, seres humanos nuevos, pero también tenemos legislaciones, que también serían tecnologías reproductivas, que crean filiaciones, crean vínculos de parentesco a través de la ley. Aquí, en función del tipo de desarrollo que hemos tenido de estas tecnologías reproductivas podemos encontrar situaciones, contextos, de estas nuevas parentalidades y en concreto, las maternidades lesbianas muy, muy diferentes de un lugar a otro.

Centrándome más específicamente en las maternidades lesbianas hay que distinguir si existen diferentes, vamos a decir, procesos o diferentes formas de llegar a ser madre y hay una serie de variables que funcionan o que de alguna forma crearían esa variabilidad dentro de lo que hemos denominado maternidades lesbianas. Uno, sería la idea de si estas maternidades responden a un proyecto original, es decir: si es una maternidad que es pensada dentro de una pareja de mujeres o más bien es un proyecto sobrevenido, en el sentido de que una pareja de mujeres se une, se vincula afectivamente, con un determinado proyecto vital pero una de ellas ya traía hijos o las dos traían hijos, entonces tenemos por

una parte maternidades lesbianas sobrevenidas y por otra aquellas maternidades lesbianas que responden a un proyecto original.

En segundo lugar, tenemos la cuestión de la variable del componente biológico, es decir, si existe o no existe vínculo genético con una, las dos o con ninguna de los miembros de esa pareja. Y una tercera variable importante y que tiene que ver mucho con esto que os decía antes de las tecnologías reproductivas y el desarrollo que se da en cada uno de los lugares de esas tecnologías reproductivas es si dentro de ese proyecto de maternidad hay una o dos madres jurídicas, es decir, hay una o dos personas que están siendo consideradas desde el punto de vista legal como madres.

Estas serían las diferentes variables que están actuando en que tengamos maternidades lesbianas o lesboparentalidades muy diversas en cuanto a su composición o sus características. Pero en todas las lesboparentalidades o maternidades lesbianas hay algunos elementos comunes que son llamativos y la literatura que hay sobre las maternidades lesbianas han incidido mucho y es que una constante en relación a este tipo de maternidades, es que se insiste constantemente en la igualdad de las dos mujeres respecto a la maternidad, es decir, independientemente del origen o de la forma en que se ha llegado a formar ese grupo familiar, la idea de igualdad entre las dos madres es una constante que aparece en la literatura desde los comienzos, allá por los años 80, en que se empieza a trabajar sobre estas cuestiones. Se habla siempre de una maternidad que "se comparte" y este verbo es fundamental porque aparece ya no sólo en la literatura, aparece en el propio trabajo de campo, en las propias entrevistas y junto a ello, un poquito vinculado a ello, la idea de que el vínculo biogenético es secundario. O sea, no importa tanto de dónde procede este niño, cuál es su origen, lo importante es que somos las dos madres y además somos igualmente madres. Esto tendría mucho que ver, con lo que antes os he dicho, está íntimamente vinculado con este estudio que hizo Weston de las familias de elección, aquí lo que importa es que tenemos voluntad de ser madres de una criatura y no importa tanto cómo llegamos a ser madres de esta criatura.

Esta idea se ha recalcado mucho, ha sido una reivindicación constante de las madres de este tipo de formaciones familiares, la idea de "nosotras somos iguales y la única diferencia que hay entre nosotras, no es una cuestión biológica de quien aporta, vamos a decir, genes o gestación para tener esta criatura, sino que a consecuencia de ella hay una situación jurídica que está discriminando a una de nosotras respecto a la otra". Entonces aunque socialmente o legalmente exista una diferencia, la diferencia no está en el origen mismo sino en las consecuencias que ese origen biológico produce a efectos legales o de vida cotidiana. Aquí aparece la idea de seña de identidad de la maternidad lesbiana como una constante en la

literatura que ha tratado estos temas. Es una idea que aparece ya en Lewin hace muchos años y que también Silvia Donoso que es una antropóloga que conoceréis aquí, también retoma como la característica definitoria de las maternidades lesbianas.

También quería mencionaros la denominación de "madre no jurídica" en vez de "madre no biológica", es decir, la reivindicación de la madre no jurídica, que es una idea que aparece en Nathalie Ricard, que es una autora francesa, que escribió hace varios años.

Entonces, tal y como os decía antes, el desarrollo de las tecnologías reproductivas, es decir, tanto las técnicas de reproducción asistida como la legislación, traen consecuencias muy diversas a los países, o a los contextos. Tal vez, a veces pienso, que las diferencias entre ámbitos ni siquiera son de países. En el caso español me parece que se puede decir que hay diferencias regionales importantes a la hora de configurar estas maternidades lesbianas. En todo caso, para comprender cuál es la situación específica de las maternidades lesbianas en nuestro contexto es necesario hablar de esas tecnologías reproductivas a las que me refería antes.

Voy a hacer un repaso un poco somero por estas tecnologías de la reproducción o de la procreación que he llamado yo misma, en el Estado, para que se entienda también luego cómo se va configurando la maternidad lesbiana en este contexto concreto.

Para conocer las características básicas de las maternidades lesbianas en el Estado español deberíamos saber primero cuales son las características de la Ley de reproducción asistida que es de 1988. Y aquí aparecen ya los rasgos que van a ir conformando las maternidades lesbianas en el caso español. En esta ley, que ya es bastante antigua, se habla de que la donación tanto de semen como la donación de óvulos debe ser siempre anónima. No se puede hacer una donación a personas conocidas o no se puede elegir al donante y se aplica solamente una excepción que es en aquel entonces- el marido. Se establece que la madre es siempre aquella que da a luz, lo que implica de facto quitar legitimidad a cualquier acuerdo comercial o no comercial entre particulares de lo que se ha denominado "vientres de alquiler" o "embarazos subrogados". Es decir, al decir que la madre es siempre la que pare se está de alguna forma eliminando la posibilidad de este tipo de acuerdos que en otros países van a ser acuerdos legales.

En aquel momento, en el 88, se habla de que las técnicas reproductivas pueden recibirse de la Seguridad Social, la sanidad pública, pero siempre y cuando el problema se circunscriba a un problema físico de limitación, de la capacidad de concepción tanto femenina como masculina. Pasaron varios años y en el caso español hay una serie de leyes que va a posibilitar la adopción a personas que no están casadas y también la adopción a personas

que forman parejas homosexuales. Estas son leyes que empezaron a comienzos de los años 2000, que eran leyes de ámbito regional por eso decía antes que en el caso español ya ni siquiera se puede hablar de países, sino que se puede hablar de regiones y que la situación de una región a otra o de una autonomía a otro es diferente-.Entonces, en los comienzos de los años 2000, aparecen una serie de Leyes de parejas de hecho que contemplan por primera vez la adopción en el seno de parejas homosexuales tanto masculinas como femeninas. Es cierto que estas posibilidades estaban muy restringidas, primero porqué fueron leyes que fueron sistemáticamente impugnadas y llevadas al Tribunal Constitucional, pero también porqué la adopción fundamentalmente estaba planteada como adopción internacional y la mayoría de los países no aceptaban como padres adoptantes a parejas homosexuales.

En el año 2005 se aprueba la Ley de matrimonio homosexual en España, lo que en algunos países de América Latina se llama "matrimonio igualitario" y la premisa o el punto básico de esta ley es la idea de que el matrimonio homosexual es igual al matrimonio heterosexual. Esta insistencia de la igualdad entre los dos matrimonios y negarse a hacer ningún tipo de distinción fue una cosa que estuvo muy en el debate y que realmente después de muchas discusiones se dijo que iba a ser igual en todos los sentidos ha sido una cosa que ha tenido muchas consecuencias en España. Ha traído al caso español una situación, vamos a decir, bastante privilegiada respecto a las maternidades lesbianas. Esta es una cosa que los grupos homosexuales probablemente no lo vean así, pero es cierto que el abanico de posibilidades de ser madre de las mujeres en pareja en el Estado es bastante amplio y está basado sobre todo en esta idea de la igualdad, de la igualdad con los matrimonios heterosexuales.

Esta igualación entre el matrimonio homosexual y heterosexual ha ido luego, vamos a decir, subsanándose, los problemas que surgían de esta declaración de igualdad, los han ido subsanando posteriormente. En el 2006 se dio el caso de que una pareja de mujeres consiguió inscribir en el registro civil a un bebé como madres ambas de una criatura. Hasta este momento una pareja de mujeres solamente podía convertirse en progenitora de un bebé, ambas progenitoras de un bebé, a partir de un proceso de coadopción de los hijos de la cónyuge. Aquí, amparándose en la idea de igualdad entre matrimonio homosexual y heterosexual lo que consiguieron fue plantear lo siguiente: si un hombre que está casado con una mujer es padre por la presunción matrimonial, igualmente una mujer que está casada con una mujer por esa misma presunción matrimonial debe ser automáticamente considerada madre de la criatura que va a nacer. Esto implicó un cambio, en la Ley de identidad de género que se aprobó en el año 2008 y se incluyó un artículo que hacía que las parejas de mujeres no tuvieran que hacer todo un largo proceso de coadopción para convertirse en madres ambas de una criatura. Entonces, amparándose en la igualdad,

aplicando el principio de presunción matrimonial, las parejas de mujeres consiguieron que la maternidad de ambas mujeres fuese sino automática, casi automática en el caso español.

Hubo una segunda modificación, en el 2006, de la ley que antes he mencionado, de la ley de reproducción asistida de 1988. Se modificó en el 2006. Para lo que a nosotros nos interesa aquí hoy había dos elementos novedosos en relación a la ley del 88, que es, por una parte que se abría explícitamente el derecho al acceso a las técnicas reproductivas en la sanidad pública a los matrimonios homosexuales. Hasta ese momento, si bien las mujeres que estaban en pareja tenían derecho a recurrir a la reproducción asistida, ésta siempre era en clínicas privadas. A partir de este año la salud pública también debe considerar a este tipo de pacientes o usuarias, como queramos llamarlo. Si bien es cierto que hoy ha habido una serie de recortes económicos que han hecho que en muchas Comunidades Autónomas este servicio a las parejas de mujeres que quieren tener hijos se haya limitado o eliminado, durante unos cuantos años estuvo ahí y sigue ahí pero lo que pasa es que con los recortes económicos el Ministerio, la noticia apareció el 18 de julio del 2013, desde el Ministerio de Sanidad se ha recomendado, no obligado sino recomendado, a las Comunidades Autónomas a que dirijan sus recursos a las parejas que "realmente" lo necesiten, es decir, aquellas que tengan dificultades físicas para la procreación y en el caso de las mujeres solas o mujeres en pareja no tienen reales problemas médicos, tienen un problema, vamos a decir, de relación no un problema en su propio cuerpo para la procreación. Hay Comunidades Autónomas, en concreto en el País Vasco, lo que estoy viendo es que las parejas de mujeres están siendo atendidas en la sanidad pública igual que anteriormente, incluso existe el rumor, que no sé si es cierto, de que se favorece un poco a estas parejas ante la tesitura de que tal vez dentro de unos meses o dentro de un año queden excluidas de las listas de espera. En todo caso, sí que tengo constancia de que este servicio se está dando todavía a las parejas de mujeres.

Y un segundo elemento que aparece en esta modificación de la ley de reproducción asistida es que se establece una comisión nacional de reproducción humana que va a ser el árbitro en las cuestiones que van surgiendo a cada rato en el ámbito de las técnicas reproductivas. Esta comisión nacional de reproducción humana va a convertirse en el árbitro y en el consejero de qué hacer en los nuevos casos que surjan en el futuro en relación a todo el ámbito de la reproducción asistida.

En el 2009 empieza a hablarse de otra cuestión, que es la recepción de óvulos de la pareja o ROPA, como un tema que se plantea a esta comisión, de la que acabo de hablar, la comisión nacional de reproducción humana, a la que se demanda sobre la legalidad o no legalidad de esta práctica que se estaba produciendo en las clínicas privadas. La recepción de óvulos de la pareja, que es una técnica que empieza a ser habitual en las clínicas privadas españolas es

una fecundación in vitro en la que el óvulo que se implanta en el útero de la mujer que va a gestar, es un óvulo que proviene de su esposa. Si recordáis lo que antes había dicho de que la donación, en las técnicas reproductivas, siempre tiene que ser anónima a excepción de la donación de semen por parte del marido a la esposa, de nuevo aquí la idea de la igualdad entre matrimonios homosexuales y heterosexuales, hace que aplicando este mismo principio la donación de esposa a esposa también sea considerada por la misma regla, legal.Este caso fue estudiado por la comisión nacional de reproducción humana y esta comisión hizo un informe positivo respecto al uso de esta técnica, es decir, igualmente que un marido puede donar su semen a una esposa igualmente una esposa puede donar un óvulo a su esposa.

Tabla 1: Resumen de cambios legislativos que afectan a las maternidades lesbianas (España)

1988	Ley de reproducción asistida
2003-2006	Leyes regionales de « parejas de hecho »
2005	Ley de matrimonio homosexual
2006	Revisión de la Ley de 1988
2008	Rectificación de la filiación para las lesbianas casadas
2009	Informe positivo de la CNRH a la ROPA.

En relación que se muestra en la Tabla 1 incorporo un resumen de todo lo que os he dicho para que veáis, no solamente la rapidez de cambios que se han producido durante estos años sino un poquito hacia donde nos llevan estos cambios legislativos, que hacen que realmente las formas de acceso a la maternidad entre las parejas lesbianas en el estado español es muy amplia y es una de las más abiertas que existen en el mundo. Hoy en día tenemos la posibilidad de llegar a ser madres dentro de una pareja de mujeres, por medio de la adopción, por medio de la inseminación con donante, por medio de la inseminación con donante anónimo, es decir, a través de una clínica, incluso la inseminación por compra que es una cosa que cada vez empieza a ser más habitual, dentro de los números de los que estamos hablando, la coparentalidad, la inseminación in vitro con ROPA o recepción de óvulos de la pareja incluidos y cada una de estas posibilidades dentro de las formas de acceder a la maternidad tiene diferentes aspectos prácticos, económicos, legales, emotivos y de valores. Entonces a mí, en realidad, y vinculado al tema de esta conferencia, que son las representaciones de la parentalidad en las parejas lesbianas, a mí lo que me interesa es qué elecciones se están haciendo y por qué se están haciendo esas elecciones.

Tabla 2: Formación de familias lesboparentales

Familia con una madre legal	Familia con dos madres legales (según legislación Española)
Familia reconstituida	
Adopción	Adopción/Coadopción
Coparentalidad	
Donante conocido	(Donante conocido: permisividad)
Compra de semen (no-legal)	Compra de semen (no-legal/ permisividad)
	Donante desconocido IA/IVI
	ROPA

Para quien ya esté un poco perdida o perdido aquí está el esquema de las posibilidades variadas de acceso a ser madre dentro de una pareja de mujeres, en la que tendríamos, por una parte, en la primera columna aquellas familias en las que sólo tenemos una madre legal, una madre jurídica, que serían aquellas familias que derivan de parejas o relaciones anteriores, mujeres que han tenido una relación heterosexual anterior y posteriormente se unen a otra mujer, entonces tendríamos una familia reconstituida en la que dos miembros de la pareja serían mujeres; tendríamos la posibilidad de una adopción individual; tendríamos la posibilidad de la coparentalidad, es decir, hacer un acuerdo con un hombre, en la mayor parte de los casos un hombre gay, en que él asume un papel como padre mientras que las dos mujeres actuarían como comadres de esas criaturas; tendríamos la posibilidad de un donante conocido que puede tener papel de padre o no; podríamos tener una compra de semen en el que también tendríamos una madre jurídica nada más, en principio, esta compra de semen es no legal pero luego realmente se puede decir que hay una cierta permisividad en relación a este tipo de situaciones.

Dentro del grupo de familias en las que tendríamos dos madres legales tendríamos la adopción conjunta o la coadopción de un niño o niña o sea hijo o hija de solamente de uno de los miembros de la pareja y posteriormente se podría coadoptar por la otra miembro de la pareja; aquellos casos en los que tenemos una donación de un donante conocido o también una compra de semen, en las que en principio solamente podríamos tener una madre legal pero como hay cierta permisividad a veces se ha dejado inscribir a una criatura a pesar de que no se hayan cumplido los requisitos.

En principio, una pareja de mujeres para ser madres de una misma criatura tienen que justificar que esa inseminación que ha dado como fruto un niño se ha hecho en una clínica de reproducción, lo cual de alguna forma garantizaría el anonimato del semen que se ha utilizado para esa procreación. Aunque esto es así, legalmente es así, es cierto que muchas

veces las mujeres consiguen inscribir a los niños sin presentar este requisito que es el documento oficial de que esta inseminación se ha hecho en una clínica reproductiva. En consecuencia, podríamos tener casos de mujeres que se han inseminado con un donante conocido o con una compra de semen no legal y que llegan a inscribirse como madres de esa criatura, es una cuestión que tiene que ver un poco con una especie de permisividad que hay con estas cuestiones a veces, pero existen casos. Tendríamos también madres que logran serlo a partir de donaciones de semen desconocidas, es decir, inseminaciones artificiales o inseminaciones in vitro hechos en una clínica de reproducción y por último tendríamos mujeres que acceden a la maternidad, en que no solamente utilizasen la técnica de inseminación in vitro sino que también utilizasen esta técnica de ROPA, es decir, en la que una mujer gesta y la otra dona el óvulo. Espero que a estas alturas la gente no esté medio mareada con todas estas posibilidades, pero a lo que yo quiero ir al final de este periplo, es que de alguna forma, esto que al principio mencionaba de las maternidades o de las familias de elección que se contraponían a las familias biogenéticas, al final se han encontrado de bruces con lo biológico en toda la conformación de esta formación familiar y allí donde se estaba afirmando que lo biológico no es importante, vemos un uso masivo de técnicas que están jugando con las sustancias biológicas que daban lugar al parentesco tradicionalmente.

Os voy a poner ejemplos para que se vea un poquito. Aunque no hay datos precisos sobre estas cuestiones se calcula que al menos, probablemente más del 75% de las maternidades lesbianas proyectadas, quiero decir, que derivan de un proyecto común entre dos mujeres y no son maternidades derivadas de una familia reconstituida, se hacen en clínicas por inseminación artificial, por inseminación in vitro o inseminación in vitro con ROPA. Sin embargo, las adopciones son el 20 por ciento o incluso menos de los casos, solamente un 20 por ciento las parejas de mujeres conseguirían ser madres a través de la adopción. Y luego habría una cuestión residual, que ya os digo que no existen datos sobre estas cuestiones, habría otros medios, que serían las inseminaciones caseras, incluidas entre estas compra de semen por internet que antes os he comentado o la coparentalidades que se calcula que en ningún caso llegarían a ser más del 5 por ciento de los casos en su conjunto.

Esto todo son datos que realmente son cálculos hechos, sin datos muy fiables, pero bueno, la realidad es que cuando tú empiezas a buscar parejas de mujeres que tienen hijos o que han tenido hijos la gran mayoría de ellas han recurrido a la inseminación artificial en clínicas reproductivas.

También os traigo dos noticias de periódico, que no es que sean las primeras pero sí que son los primeros casos que aparecieron en los medios, y más o menos a partir de ahí se empiezan a difundir estas posibilidades. Éstas son las primeras mujeres que aparecieron de

una forma pública en las que se había realizado esta técnica del ROPA, y aquí aparece un poquito la idea de "entre las dos hemos logrado crear algo muy nuestro, fruto de nuestros propios cuerpos", este es el primer caso que salió un poco a la luz de mujer que dona un óvulo a su pareja y es la otra persona la que gesta la criatura. Entonces aquí, hay que recordarlo, que esta técnica tiene un coste no solamente económico grande porqué siempre hay que hacerlo en clínicas privadas, sino también tiene un coste físico importante en la medida en que las dos personas se tienen que hormonar y ahí donde se podía hacer una inseminación artificial sencilla, vamos a decir, pues hay que extraer el óvulo del cuerpo de una mujer, hay que fertilizarlo fuera, hay que incorporarlo al útero de la otra. Es una técnica cara y compleja, con costes físicos para las personas.

Otro elemento, que hasta ahora no he mencionado, pero que me parece importante también y que juega con la idea de lo biológico y las sustancias corporales como creadoras de parentesco, si frecuentáis o tenéis la curiosidad de buscar en los blogs de madres lesbianas lo veréis, es que existen un montón de técnicas para producir leche en las madres que no han gestado, Esta noticia que os muestro es de 2012, son las primeras mujeres que aparecieron así de forma pública, en la que una de ellas dio a luz y la otra, por medio de un combinado de medicamentos y estimulación mamaria, consiguió dar leche a su criatura. Entonces, es una cosa que hoy en día, ya os digo, en estos foros de mujeres en pareja que van a ser madres, es un tema bastante recurrente como conseguir leche de la otra madre, de la que no gesta.

Esta querencia, por lo menos aparente, que se está produciendo en las maternidades lesbianas por los aspectos biológicos de la formación familiar lleva a replantearse aquello que decía Weston de que las familias de elección se contraponen a las familias tradicionales porqué sustituyen de alguna forma el fundamento del parentesco que pasa de ser el fundamento biogenético, -llámese sangre, genes- a ser la voluntad, el deseo, el amor, como sustancia o como sustento de ese vínculo. Da que pensar, si Weston estaba equivocada o las cosas están cambiando o qué es lo que pasa en relación a estas cuestiones.

Realmente para las personas que trabajamos en estas cuestiones es una pregunta. ¿Se están re-biologizando estos vínculos familiares dentro de las familias de elección? Aquí puedes tener dos planteamientos creo. Por una parte, pensar que efectivamente estas nuevas formaciones familiares tienden a imitar a la familia tradicional y a imitar, en la medida de lo posible, el vínculo biogenético que existía en la familia tradicional y esta imitación del proceso biológico natural no sería solamente en el uso de estas sustancias biológicas, el juego con el óvulo, la gestación, sino que también se vería en otras cuestiones como el propio, amamantamiento, o sea, ¿Se estarían imitando todo el proceso de la maternidad en

todas sus fases, en la medida en que somos capaces o que la ciencia nos lo permite? ¿También buscarían estas madres lesbianas estar en su hijo por medio de la transmisión de sus genes, de su leche, de sus sustancias corporales igual que se hacía en el parentesco tradicional? Esto es un planteamiento.

También tenemos la posibilidad de otro planteamiento, y es que de alguna forma esta re biologización, de alguna forma no está despistando, es decir, que lo podamos estar interpretando mal, y yo me pregunto si esta opción por lo biológico no es más bien una especie de intensificación de aquella idea de la igualdad entre las dos madres: "somos iguales y vamos a intentar todavía ser más iguales, compartirlo todo". Por ejemplo, en los foros de madres lesbianas o que están intentando ser madres, se habla a veces de la inseminación in vitro como algo que se puede compartir, no le pasa solamente a una, sino que por ejemplo puedes poner tú a tu compañera las inyecciones de hormonas y así compartir más el proceso, ser más igual a tu pareja. Lo mismo con el ROPA, en la recepción de óvulos de la pareja, hay un proceso simultáneo de hormonación, uno para preparar el óvulo y otro para preparar el útero, entonces sería una intensificación de la igualación entre las dos madres, puede ser, es una hipótesis, sería compartir aún más, compartir eso que se ha buscado compartir, la cotidianidad, el cuidado, el amor, compartir un poco más y compartir también el proceso de gestación mismo.

Tiene un elemento también esta rebiologización de autosuficiencia de la pareja y de no intromisión de otros agentes. Por ejemplo, en una adopción tenemos otros agentes que están juzgando nuestra capacidad de ser madres o no, o si recurrimos a una coparentalidad o una donación de donante conocido hacemos intervenir a otras personas dentro de un proyecto que es de la pareja, entonces esta opción por las cuestiones o estas técnicas que se desarrollan en clínicas reproductivas tendrían que ver también con que el proyecto queda entre las dos mujeres y nada más, no tenemos otros agentes externos que están interviniendo.

Y bueno, otra cuestión que también me hace interrogarme sobre qué sentido tiene esta rebiologización o aparente rebiologización de las parentalidades lesbianas tiene que ver también con que, de alguna forma, una sustancia fundamental en todo esto, que es el semen masculino, aparece en todo el proceso como una cosa totalmente sin identidad. No sé cómo interpretar muy bien esta rebiologización de la que hablo cuando a una sustancia fundamental que se está usando, que es el semen masculino, no se le está atribuyendo ningún significado. Como muy bien dice Silvia Donoso, que antes he mencionado, el semen transmite identidad y solamente deja de transmitirlo cuando es filtrado, vamos a decir, por una clínica de reproducción asistida. Entonces, en cuanto a las representaciones de la

parentalidad que estábamos hablando en esta conferencia, tengo muchas dudas sobre cómo interpretar toda esta cuestión de la aparente rebiologización de las familias de elección, de las maternidades de elección.

Conclusión, conclusión sin concluir, pero bueno: creo que esta inadecuación entre los discursos y las prácticas en este tipo de maternidades, es decir, entre la idea de que lo biológico no importa, es secundario, y las prácticas en las que lo biológico se hace tremendamente presente, nos exige un esfuerzo, tanto en lo metodológico como en lo analítico para intentar entender que uso se está haciendo de eso que llamamos lo biológico o lo genético en estas nuevas familias . Creo conveniente también ver en todos estos usos que se está haciendo de lo genético o lo biológico, qué elemento estratégico hay vinculado a las diferentes dimensiones, tanto de valores, emocionales, económicas, que tiene el uso de estas técnicas. ¿Qué quiero decir con esto? Pues por ejemplo que es mucho más barato hacerse una inseminación in vitro que entrar en un proceso de adopción, es mucho más rápido, probablemente puedas hacerlo gratis y eso es un elemento importante, entonces en la rebiologización ¿Qué está pesando más? ¿Qué quiero que tenga mi carga genética o que quiero que sea rápido y encima sea gratis? Entonces a este tipo de cuestiones me refiero cuando me refiero a las dimensiones estratégicas de esta rebiologización aparente. Por otra parte, asumiendo o considerando, mejor dicho, que sí se puede estar dando una rebiologización de estas familias de elección habría que plantearse esta rebiologización qué significados tiene, es decir, cómo se está interpretando lo biológico, qué sentido se está dando a lo biológico en estas nuevas maternidades, y qué nuevos significados se está dando al vínculo biogenético que contrasten o no, yo creo que sí, que contrastan, que se diferencian del significado que se daba a lo biológico en el parentesco tradicional.

Y ahí dejo mis dudas y mis preguntas y hasta aquí he llegado por ahora.

SEGUNDA PARTE. REPRESENTACIONES ASOCIADAS A LA MONOPARENTALIDAD: EL CASO DE LOS PROFESIONALES QUE INTERVIENEN EN EL PROCESO DE ADOPCIÓN INTERNACIONAL.

(María Isabel Jociles)

Presentación:

MARÍA VALDÉS: El siguiente conferenciante es María Isabel Jociles, es también licenciada en Ciencias Políticas y Sociología en la Universidad Complutense de Madrid, esto no lo sabíamos pero las dos se han formado en el mismo sitio, Doctora en Sociología por la

Universidad Complutense, profesora del departamento de Antropología Social y Cultural de esa misma universidad, ha realizado estancias postdoctorales en la Universidad Tècnica de Oruro, en Bolivia, en la Universidad de Buenos Aires y en Ciesas, y los ámbitos de investigación son: los procesos de socialización, las intersecciones entre parentesco y socialización infantil, y entre sus principales publicaciones, la más reciente es un libro en el que ella ha participado como editora y también con colaboraciones, que se titula *Monoparentalidad por elección. El proceso de construcción de un modelo de la familia*.

Y Maribel Jociles nos va a hablar de las representaciones asociadas a la monoparentalidad y, concretamente, el caso de los profesionales que intervienen en el proceso de adopción internacional.

"**Representaciones asociadas a la monoparentalidad: el caso de los profesionales que intervienen en el proceso de adopción internacional**".

(María Isabel Jociles)

Buenas tardes.

Yo voy a hablar, como es habitual, de monoparentalidad por elección. Entonces, cambio de modelo de familia con respecto al de Eli. Ella hablaba de parejas de lesbianas y yo voy a hablar de mujeres solas, además, de mujeres solas que adoptan, con lo cual paso también de la reproducción asistida a la adopción internacional.

Lo que voy a presentar es el fruto de un trabajo que he hecho en equipo durante unos años, desde el 2006, que empecé con la profesora Ana María Rivas a hacer una investigación exploratoria en Madrid sobre esta temática, y posteriormente hemos desarrollado con otros investigadores dos proyectos centrados en este colectivo de madres solteras.

Dentro de estos trabajos, la metodología que hemos seguido y es la base empírica que voy a utilizar ahora en esta exposición, ha sido el seguimiento de estas familias mediante diferentes técnicas de investigación. Fueron 91 madres solteras, de las cuales 58 lo eran por adopción internacional. Con respecto al resto, que son 33, unas lo eran por reproducción asistida con donante anónimo y otras lo eran mediante donante conocido. El seguimiento ha consistido en hacer entrevistas, observarlas en ciertos contextos, también en foros de internet y, aunque aquí no voy a utilizar estos datos, hicimos igualmente entrevistas y ciertas actividades con los hijos de algunas de ellas.

Al mismo tiempo, también nos interesaba conocer el discurso de los profesionales que trabajan con las madres solteras que adoptan. Entonces, entrevistamos asimismo a 33

profesionales que intervienen en diferentes momentos del proceso de adopción (principalmente internacional), de los cuales la mayoría son psicólogos/as, entre otras razones porque es el colectivo que predomina dentro de este campo, pero también a trabajadores/as sociales, a una educadora social, a abogadas y a otros profesionales, entre ellos a un médico que colaboraba con una ECAI (entidad colaboradora de adopción internacional).

Aparte de esto, hicimos un análisis documental de la legislación española que afecta a la adopción internacional, y estuvimos analizando manuales para la valoración de la idoneidad o para la impartición de cursos pre-adoptivos. Estos manuales son guías que orientan o pretenden orientar el trabajo de los profesionales que la valoran.

Quizás en España hacer una presentación de cómo es el proceso adoptivo es redundante porque es muy conocido, pero lo que sí es verdad es que, en el caso del sistema adoptivo español, las personas (no solamente las mujeres solas, sino cualquier persona que quiera adoptar) se tienen que enfrentar a un proceso de valoración y escrutinio que está mediado por una serie de particularidades. Yo he intentado representarlo mediante un esquema, que imagino no se debe ver muy bien (en la pantalla), porque no me cabía en la diapositiva. Es el proceso que, en este caso, tiene lugar en Madrid, porque sí que varían algunas cosas según las comunidades autónomas, como los profesionales y las entidades que intervienen en cada momento. Los momentos claves del proceso adoptivo, por lo menos hasta que se llega a adoptar, son, por una parte, los cursos de formación o cursos pre-adoptivos y, por otra, la valoración de la idoneidad. Según lo viven las mujeres, este último es posiblemente el momento más crucial, porque la decisión que los profesionales tomen en él es la que va a determinar que puedan ser madres o no puedan serlo y, si no las dejan ser madres, que emprendan a veces un proceso judicial recurriendo esa decisión, porque en España la adopción internacional es un proceso administrativo. Lo digo porque, a diferencia de lo que sucede en otros países, en España la adopción entraña un proceso administrativo, salvo que no se acepte, como he dicho, la decisión tomada por el equipo técnico evaluador sobre la idoneidad de una misma o de uno mismo. También la mayor parte de los solicitantes de adopción internacional tienen que pasar por el contacto con una ECAI, porque hay muy pocos países en que se pueda hacer por protocolo público, y luego algunas de estas personas que han solicitado adoptar y han conseguido hacerlo también participan en los cursos post-adoptivos, aunque esto es totalmente voluntario ya (no así el seguimiento de la familia). Entonces, en todos estos momentos, participan estos profesionales de los que he hablado antes (sobre todo psicólogos/as y trabajadores/as sociales), que son los que van a determinar, por lo menos en ese momento de la valoración de la idoneidad, si la mujer es idónea o no para adoptar (a partir de ahora solamente me voy a referir a madres solteras por

elección) o, más tarde, qué niño o qué niña concretos se le asigna, pero intervienen asimismo posteriormente, desde la comunidad autónoma o desde los TIPAI (ICIF), en el seguimiento post-adoptivo, valorando si la adopción va por el camino que se supone que tiene que ir mientras exista la obligación legal (que está en función de la edad del niño/a, pero que varía según los países de origen) de someterse a ese seguimiento.

Entonces, nosotros partimos de una idea y es que la adopción en solitario, es decir, el hecho de que una mujer quiera adoptar sola, es algo totalmente contemplado en la legislación española. Es más, estuvimos analizando el código civil español, que con pequeñas modificaciones en esta materia es el mismo vigente en el XIX, y pudimos comprobar que desde el siglo XIX hasta la ley de adopción internacional del 2007, se plantea la adopción como un derecho que corresponde a personas individuales, a los individuos. Ello supone que, en principio, la legislación está abierta a la adopción por mujeres solas. Y no solo eso, sino que, en el código civil, la adopción por parte de un matrimonio (esto es, de dos personas casadas entre sí) se plantea como algo excepcional. Luego vimos -a través de un trabajo de Agnès Fine- que este aspecto del código civil español aparece también en Francia y otros lugares; es decir, que la adopción se plantea en buena parte de los países como derecho de los individuos. Por tanto, nos encontramos con un marco legislativo muy abierto, por lo menos muy abierto en el sentido de que permite la adopción a diferentes modalidades de solicitantes, pero que en la práctica está mediado por un conjunto de fenómenos que limitan esta apertura. Por una parte, está mediado por una normativa de carácter autonómico, pues cada comunidad autónoma tiene una normativa específica que afecta a la adopción, muchas veces relacionada con la protección de menores, dado que se considera la adopción como una de las medidas de protección a la infancia. Por otra parte, también está mediado por esos documentos técnicos que son las guías de valoración. Y, finalmente, lo está asimismo por las creencias y las prácticas de los profesionales que intervienen en el proceso de adopción internacional.

En cuanto a la normativa, nos encontramos que ahí empiezan ya las restricciones, no en todas las comunidades autónomas… -pero he estado esta mañana mismo mirando si se mantenían vigentes estas normativas, y he visto que sí, con pequeñas modificaciones-, pero nos encontramos con que, al menos en 3 comunidades autónomas, esta amplitud de la legislación general se restringe de tal manera que se establece la preferencia de las parejas (con diferentes características) sobre los solicitantes individuales. En concreto en Asturias, por ejemplo, tienen preferencia los matrimonios o las parejas de hecho sobre las mujeres solas o los hombres solos. En el caso de Cataluña, una cosa que me ha llamado la atención es que, además de esta restricción, dentro de las parejas, las que tienen preferencia son las parejas constituidas por hombre y mujer, lo cual también supone dejar fuera a las parejas

homosexuales; y he estado comprobando hoy mismo a ver si esto se había modificado a raíz del matrimonio igualitario, y aparece como vigente. Y lo mismo ocurre en Madrid donde, al menos para la adopción de niños de menos de 3 años, se prefiere a cualquier tipo de parejas, pero principalmente a las parejas heterosexuales, sobre los solicitantes solos.

Por tanto, como decía antes, hay una serie de normativas pero también de documentos técnicos, como estas guías de valoración, y también bibliografía de personas que son expertas en temas de adopciones internacionales, en donde la adopción por parte de mujeres solteras se representa de una forma muy específica, de una manera que contribuye a la merma de sus derechos reproductivos (o, mejor dicho, a un trato desigualitario con relación a las parejas heterosexuales, en definitiva, a quienes aspiran a conformar un modelo de familia tradicional), puesto que ponen trabas para acceder a la maternidad adoptiva cuando se trata de mujeres solas.

Estos documentos reflejan representaciones sobre la monoparentalidad que van desde juicios relativamente neutros, que no consideran que la monoparentalidad sea una desventaja de cara a la adopción, pero sí la plantean como conformada por una serie de circunstancias especiales a las cuales los que valoran la idoneidad tienen que prestar una especial atención, hasta posturas abiertamente beligerantes con la diversidad familiar, es decir, no solamente beligerantes respecto a la adopción por parte de mujeres solas, sino incluso respecto a la adopción por parte de cualquier pareja que no sea de hombre y mujer.

Entre los documentos que adoptan el primer tipo de posturas, que tienen esta actitud por lo menos no beligerante, sino abierta a la posibilidad de que otro tipo de familias adopten, pues, nos encontramos con el manual que prácticamente es la biblia de los evaluadores del TIPAI en la Comunidad de Madrid, que es un manual para la valoración de la idoneidad y la adopción internacional, de Casalilla, Bermejo y Romero, en el que, como decía antes, se considera que la monoparentalidad, en principio, no constituye un factor que por sí solo pueda predecir el éxito o fracaso de una adopción, pero sí que plantea que tiene una serie de especificidades, a las cuales hay que prestar atención especial y mirar casi con lupa en algunos casos. Entre esas especificidades, el manual se refiere a las motivaciones que pudieran tener estas mujeres para adoptar, a los apoyos sociales con los que cuentan, a cuál es su red relacional y, de una forma muy particular, a las relaciones con los varones, a sus experiencias con niños y, por supuesto, a sus historias afectivas. En el caso de las obras claramente beligerantes, pongo como ejemplo un artículo de Salomé Adroher, que actualmente es directora de familia en el Ministerio, donde ella defiende de una forma bastante rotunda que la Administración tiene derecho a preferir ciertas formas parentales o ciertas formas de familia sobre otras, y justifica esta preferencia escudándose en el principio

del interés superior del menor. Entonces, ella, basándose en la idea de que no son las personas o los adoptantes quienes tienen derecho a tener un hijo, sino que son los niños los que tienen derecho a tener una familia, de esto deriva que la Administración puede perfectamente defender este interés superior del menor estableciendo criterios que, para Adroher, no suponen discriminación. Insiste mucho en que esto no es discriminar (de modo que no conculcaría el principio de igualdad que está recogido en la Constitución española), sino que es una legítima elección de lo que son las familias mejores para los niños elegibles o adoptables. Y, entre otros muchos, menciona el caso de que la Administración puede preferir perfectamente la adopción por parte de una pareja a la adopción por solteros, pero luego continua y dice que puede preferir y es legítimo que prefiera a una pareja sin hijos sobre una pareja con hijos, o puede preferir a una pareja constituida por hombre y mujer sobre una pareja constituida por dos mujeres o por dos hombres.

Entonces, yo parto de la idea de que tanto la legislación como la normativa, o como este tipo de bibliografía y de manuales, lo que hacen es dotar de un apoyo ideológico al imaginario de los profesionales que intervienen en los procesos de adopción internacional, es decir, que les permite legitimar sus decisiones y los actos administrativos a través de los cuales determinan valorar positivamente una solicitud de adopción sobre otra o, en otros momentos del proceso, que a una familia que ya tiene la idoneidad se le asigne un niño con determinadas características (por ejemplo, con necesidades especiales o de una cierta edad) o no se le asigne ninguno.

Parto también de la idea de que, dentro de estas representaciones de los profesionales, en muchas ocasiones el principio del interés superior del menor, que en su momento fue un avance sobre una concepción patriarcal de la patria potestad (y, por tanto, supuso un avance en el camino de protección de los niños), se usa como un recurso retórico para legitimar decisiones que son discriminatorias, y que se fundamentan en una ideología igualmente patriarcal sobre la familia. A pesar de los intentos de concretar más su sentido, lo que fuere el "interés superior del menor" (y, particularmente, en el caso de las adopciones internacionales) permanece muy indeterminado, siendo un principio que, como se ha dicho, a menudo se utiliza como recurso retórico para apoyar decisiones que están sustentadas en las representaciones y el imaginario que los profesionales manejan sobre cada modelo familiar y, en este caso concreto, sobre la monoparentalidad por elección. También encontramos que ese imaginario o esas representaciones de los profesionales, por otra parte, no son homogéneas. Es decir, existe una cierta tendencia a que se constituyan imágenes negativas sobre la monoparentalidad, pero podemos encontrar una minoría de profesionales -sobre los que hablaré, de tener tiempo, al final- que intenta desproblematizar la monoparentalidad como un riesgo para la adopción. Los profesionales, de este modo,

sostienen posturas algo distintas que varían según diferentes factores, como la formación previa que han tenido, el tipo de teoría a la que se adhieren de forma explícita o implícita, las experiencias previas que han tenido, pero sobre todo las posiciones que han ocupado y que ocupan en el proceso de adopción (formación preadoptiva-valoración de la idoneidad, ECAI, asignación, seguimiento o formación postadoptiva, etc.).

Así, los psicólogos/as que valoran la idoneidad en la Comunidad de Madrid no se dedican a ello a tiempo completo, sino parcial, pues conservan su consulta y durante un tiempo complementan su trabajo con este tipo de valoraciones. Por otro lado, nos encontramos a otros profesionales, entre los cuales hay psicólogos/as y trabajadores sociales, pero también, por ejemplo, abogados/as o médicos, que trabajan en las ECAIS y que tienen un papel importante en lo que es la asignación de los niños a las familias, es decir, una vez conseguida la idoneidad. Y, finalmente, encontrábamos profesionales que presentan un discurso un tanto distinto, una imagen distinta, de las monoparentales: son aquellos que trabajan para la Administración (no en el TIPAI o para las ECAI) y que, por lo general, han recorrido diferentes posiciones a lo largo de su carrera, es decir, no solamente conocen la adopción internacional desde la valoración de la idoneidad o desde una ECAI, sino que muchas veces han participado, además de lo anterior, en la impartición de cursos de formación preadoptiva y/o posadoptiva o han trabajado en centros de menores, por ejemplo.

Como decía antes, esto supone que nos hayamos encontrado con tres núcleos representacionales sobre la monoparentalidad o, dicho de otro modo, sobre las solicitantes individuales de adopción. El primero es el que tiende a convertir en un objeto de sospecha el hecho de ser soltera y querer adoptar, viendo en la soltería un signo de inmadurez emocional y de aislamiento social. Estas ideas son las nuclean los discursos de la mayoría de los/as profesionales entrevistados por nosotros, y pensamos que parte de ellas derivan o, cuando no, se ven apoyadas por la bibliografía experta que hemos mencionado, así como por una lectura un tanto sesgada de los manuales o guías para la valoración de la idoneidad a las que también he hecho referencia. Así, lo que en estas guías se plantea, por ejemplo, como una serie de factores que los profesionales que evalúan la idoneidad tendrían que analizar (como la red social, las relaciones afectivas, etc.) porque pueden suponer ventajas o desventajas para la adopción internacional por parte de las mujeres solteras, pero que, en principio, no tendrían que enfocarse como algo negativo, en el caso de estos/as profesionales se consideran casi como síndromes clínicos.

Voy a ir poniendo algunos *verbatim* (en la pantalla), que van con esta letra lila, para que quien quiera los pueda ir leyendo. Yo solamente voy a leer pequeños fragmentos, que son los que están en negrita. Por ejemplo, esta es Manuela, una psicóloga que también es terapeuta

de familia y que trabaja (a tiempo parcial) en las valoraciones de la idoneidad. Manuela dice, entre otras muchas cosas, que "hay gente que está muy despechada y, entonces, digamos que se vuelca en la adopción como un refugio para sus sentimientos de soledad". Es decir, el propio hecho de ser soltera la lleva a pensar que existe todo un conjunto de problemas de carácter afectivo y de carácter relacional por debajo del hecho de estar sola, de no tener pareja.

Dado esto, estos/as profesionales están convencidos de que lo que interesa conocer, y tienen que conocer, es cuál es la capacidad relacional y de dar afecto que tienen las candidatas a adopción internacional, especialmente si son solteras. Entonces, esto supone que se investigue su trayectoria emocional y afectiva, pero lo que nos ha llamado la atención es que cuando estos/as profesionales hablan de que tienen que estudiar las trayectorias afectivas y emocionales de estas mujeres, se fijan sobre todo en lo que ha sido su historia con relación a la pareja; con lo que se sugiere que la capacidad relacional de la persona, en este caso de la mujer, se manifiesta principalmente a través de tener o no pareja y de cómo han sido sus relaciones de pareja, olvidando que la capacidad relacional se pueda desarrollar en muchos otros ámbitos, como pudieran ser el asociativo, el laboral o cualquier otro. En todo caso, la valoración de estas mujeres se centra particularmente en sus actitudes y en su historia con relación a la pareja. En este contexto, nos encontramos con profesionales que nos decían cosas como que "alguien que ha tenido pareja me resulta, de cara a una adopción, con más posibilidades como de sujetar una adopción que alguien que no ha tenido pareja, porque es como volcar mucho en ese niño y fantasear mucho también". Hay que tener en cuenta que dado que, como he indicado, lo que sirve de fundamento a las decisiones sobre la idoneidad es el interés superior del niño, lo que los/as profesionales arguyen para denegarla en estos casos es que este tipo de cuestiones van a afectar negativamente al desarrollo emocional y psíquico del futuro hijo adoptivo. Y en este sentido, otra profesional nos decía: "Una pareja te puede decir 'Pues me quedo en casa y veo la tele', y puedes decir 'Pues, son un poco sosos, pero es en pareja'. Pero si una persona monoparental dice 'Me quedo en casa sola', dices '¡Tufo!, aquí algo no va bien". En suma, prácticas idénticas pueden ser interpretadas de manera enteramente distinta (sin riesgo/con riesgo para el futuro hijo, admisibles/no admisibles…) en la medida en que, según se trate de una pareja o de una mujer sola, se convierten en signos de cosas también diferentes.

Lo más curioso es que la importancia que, en la valoración de la idoneidad de las mujeres solteras, se le da a la relación de pareja puede provenir tanto del hecho de no haber tenido pareja como de haber tenido varias ("más de la cuenta"). Una mujer que no ha tenido pareja es sospechosa de que algo en ella no va bien, es decir, que puede tener dificultades para relacionarse o para manejar el compromiso [en los discursos profesionales aparece mucho la

idea de compromiso y de capacidad para construir una red relacional]. Pero si ha tenido varias, es que las "ha tenido que dejar" o, como dice otra de estas profesionales, señal de que "ahí pasa algo" porque –como asegura- "los avatares de su vida amorosa no son atribuibles a una casualidad de '¡Mira tú qué hombre!', sino que cuando vas viendo que han sido varios casos donde las relaciones han terminado mal o no han llegado a un mayor grado de compromiso, ahí pasa algo". Es decir, se enfoca como un síndrome clínico tanto el no haber tenido pareja como el haberse "sobrepasado" en el número de ellas cuando esto no ha cuajado en una relación estable en el tiempo. En algunos casos, la importancia que se le otorga a la pareja aparece incluso cuando los/as profesionales tratan de indagar en lo que pueden ser las relaciones futuras de esa mujer, por lo que se centran en la postura que esta adoptaría en el supuesto caso de tener pareja. Así, algunas de las cosas que los/as profesionales se plantean con respecto a las mujeres solteras cuya idoneidad valoran son del siguiente tenor: "¿Qué va ocurrir si esa mujer, que no tiene pareja y quiere adoptar sola, después tiene pareja? ¿Eso va a suponer, a lo mejor, que vaya a dejar al hijo desplazado?". Es decir, la cuestión está en que querer adoptar de una forma tan inusual, como yendo en solitario, es algo que es preciso interpretar y tampoco se tienen muchas seguridades ni conocimientos para hacerlo, por lo que estas representaciones carenciales sobre la monoparentalidad son las que sirven de guía para esa interpretación/valoración.

Aparte de esto, el estar sola también es objeto de sospecha porque detrás de ello se intuye una actitud de oposición a los hombres, por lo que se vigila la existencia o no de un discurso anti-hombre o anti-masculino. Cuando uno escucha hablar a algunos/as de estos/as profesionales, se tiene la impresión de que se erigen en guardianes o, más a menudo, en guardianas del orden masculino. Por el modo en que lo plantean, se diría que se trata de un orden masculino que ven en retroceso, al cual -a su pesar- cada vez se le está dando menos importancia, por lo que se ven impelidos/as a vigilar que no desaparezca, sobre todo porque ven necesaria su presencia para el correcto desarrollo emocional del niño, esto es, para procurar su "interés superior". Así, una de las profesionales entrevistadas nos decía que, en la familia monoparental, una de las cosas cruciales para ella era la manera en que se asegura "el tema de las identificaciones", siendo éste el motivo por el que valoró negativamente la idoneidad de una mujer soltera cuyo discurso, en su opinión, era claramente anti-hombre, y añadía: "Entonces, por ahí no teníamos ninguna garantía en absoluto de que fuera a haber figuras masculinas cercanas. Es decir, si hay un discurso anti-hombre, es que no va a haber hombres alrededor. Es decir, que realmente había muy poca relación con el mundo masculino: un padre muerto joven y una crianza con una madre; que, de hecho, seguía viviendo con su madre. Y el discurso hacia los hombres era un discurso terrible".

Otra de las sospechas que recaen sobre las mujeres que no tienen (y/o no han tenido) pareja consiste en pensar que adoptar solas no es más que una forma de ocultar su orientación sexual, es decir, que se trata realmente de mujeres lesbianas que no quieren confesar esta relación de pareja, por lo que las profesionales se sienten en la obligación de intentar descubrirlo. Este es el caso de Carmenchu, una trabajadora social que nos confesó que ella no se atrevió a preguntarlo a una mujer sola cuya idoneidad valoró, pero que pensaba que tenía que hacerlo, aunque solo fuera para "descartarlo". La psicóloga que intervino con ella, sin embargo, sí se lo preguntó a la solicitante, además a bocajarro: "¿No será usted homosexual?".

Así, estos/as profesionales realizan una suerte de trabajo de vigilancia de la no desaparición de este orden masculino, que en el ámbito de la familia se concreta habitualmente en garantizar que en la futura familia haya la doble referencia, es decir, la masculina y la femenina, la cual en algunos casos [aquí sí que hay variaciones] se identifica con la presencia de un hombre y una mujer dentro del hogar, pero otras veces con la presencia de varones en el entorno. Esta última es una concepción un poco más laxa de la "doble referencia", sobre todo de cara a las mujeres que tienen que adoptar en solitario, pero que también se ve reflejada en una determinada división sexual del trabajo, puesto que a estos/as profesionales les preocupa mucho, si estas mujeres tienen un hijo varón, quién va a llevar a cabo las tareas masculinas con él (jugar al fútbol, enseñarle a afeitarse, etc.), tareas que se consideran importantes para su buen desarrollo. Para Luna, otra de las profesionales entrevistadas, "cuando hay pareja, hay equilibrio, porque las funciones son diferentes". Ella está convencida de que hombres y mujeres desempeñan (y no pueden más que desempeñar) roles diferentes, por lo que si el niño solo tiene un solo referente "para todo", el femenino en este caso, ello puede ser problemático para su desarrollo psicosocial.

Este discurso ideológico o esas imágenes sobre la monoparentalidad aparecen también cuando las tintas no se cargan ya en la capacidad o en las características de la mujer, sino cuando se aduce o se trae a colación otro tipo de argumentos que buscan poner en duda que las mujeres solas sean madres idóneas o elegibles para un niño que va a ser adoptado. Y aparecen, por ejemplo, cuando esos argumentos apelan a la legislación o a las normativas del país de origen de los niños, en unos casos, o cuando hacen alusión a lo que se especula que son los deseos de los propios niños. Entonces, con respecto al primer caso, en el *verbatim* que se ve en la pantalla se argumenta por qué en algunos países como Filipinas la normativa es cada vez más restrictiva y, sobre todo, para monoparentales, que es algo cierto. Esto no se lo inventan estas profesionales, porque en Filipinas y en otros muchos países las normativas no solamente se han hecho más restrictivas, sino que en algunos de ellos han dejado de admitir a solicitantes individuales de adopción, es decir, a mujeres solas y hombre solos.

En este otro *verbatim* (que se ve en la pantalla) el argumento se carga en los supuestos deseos del niño. Por ejemplo, esta profesional, Mónica, dice lo siguiente: "y las mujeres que yo he tenido me han parecido mujeres con un proyecto muy elaborado", es decir, no todas son como ella había planteado antes (en otro *verbatim*), O sea, dentro de la monoparentalidad o de las mujeres solas, también se establecen distinciones o, como luego veremos, se establecen perfiles. Y Mónica continúa diciendo: "he encontrado mujeres con un proyecto muy elaborado, con mucho deseo de ser madres, pero ¡a ver! yo aquí me defino en función del niño, o sea, creo que pueden ser mujeres con muy buenas capacidades parentales, pero ¿es eso lo que quiere el niño? O sea, el niño viene, tiene que elaborar un abandono, tiene que elaborar un maltrato y, además, tiene que elaborar que tiene una familia distinta. Es añadirle un nuevo problema al niño. Así lo perciben".

En este tipo de planteamientos y, en concreto, en estos dos últimos *verbatim,* que he leído solo fragmentariamente, aparecen dos ideas: una, que las familias de mujeres solas siguen siendo pensadas por los/as profesionales como familias desestructuradas por el hecho de estar constituidas por una sola mujer, aunque no se utilice muchas veces el término desestructuración, salvo ocasionalmente; y otra, la idea de que "la normalidad" en cuanto a los modelos familiares es algo universal, que en todas partes (incluidos los países de origen de los niños) la familia ideal es la que está constituida por un hombre y una mujer, es decir, la familia nuclear heteroparental; cuestiones que habría que problematizar en todos los casos, pero sobre todo pensando en los propios niños, ya que se está hablando de su supuesto deseo. ¿Qué ocurre con los niños que viven en sociedades donde no necesariamente este es el modelo ideal?, ¿ellos, en particular cuando son adoptado ya mayores, lo que desean es ser adoptados por una familia nuclear al uso Occidental?, ¿no sería con esta asignación como tal vez se le añadiría una diferencia a las que ya tiene que elaborar debido a ese –también supuesto- maltrato o a ese –también supuesto- abandono? Los supuestos, no cuestionados, en los que se basa a menudo el juicio profesional van más allá, no cabe duda, de los que manejan en torno a qué es ser madre sola y a cómo funciona una familia monoparental.

Todo esto hace que se establezca una suerte de jerarquía entre los/as solicitantes de adopción internacional (e igual podríamos decir con respecto a la nacional). Tal como lo plantean los/as profesionales, de poder elegir, ellos/as elegirían siempre a una pareja de hombre y mujer; de no ser posible esto, en igualdad de condiciones, elegirían a una mujer sola; y de no ser posible esto otro, elegirían a un hombre solo. Es decir, aquí aparece otro imaginario que relaciona monoparentalidad y género, según el cual la mujer sola tiene una serie de carencias que los profesionales deben considerar pero, en todo caso, al ser mujer, se estima que tiene "un instinto" o tiene una tendencia natural a ser madre, lo que podría

justificar que le concedieran la idoneidad y posteriormente le asignaran un niño. Ello ya no es así en el caso de los hombres solos, que son objeto aun de mayor recelo que las mujeres solas.

Además de la idea -tratada anteriormente- de que las solicitantes individuales de adopción son mujeres que pudieran tener alguna incapacidad para desarrollar relaciones íntimas o que, de serles asignados, los niños correrían un riesgo de aislamiento social, otras dos imágenes que se manejan con respecto a las madres solas que quieren adoptar son las de sobre-dependencia emocional y la de inmadurez, que son vistas como rasgos problemáticos, pero que en este caso no se piensa que caractericen a todas las mujeres solas, sino únicamente a algunas de ellas. Hay profesionales que se niegan a hablar de perfiles de adoptantes, pero entre los que sí hablan de ellos y dicen tenerlos en cuenta a la hora de valorar la idoneidad, lo más común -al menos entre los entrevistados por nosotros- es que establezcan tres perfiles.

Uno, que es el que es el más valorado y el considerado menos problemático, estaría constituido por mujeres universitarias, independientes y exitosas, que han pospuesto su maternidad para hacer sus carreras. Se las asocia con proyectos adoptivos o proyectos familiares muy elaborados, por tanto, tienen al menos esa ventaja y ese punto a su favor a la hora de ser evaluadas. Así y todo, hay veces que también se las califica de egoístas por haber primado su carrera profesional sobre la maternidad. En todo caso, como se ha dicho, no deja de ser el perfil más valorado.

Hay otro perfil que algunos profesionales llaman “de mujeres mayores”. Por el hecho de ser mayores y por haber sufrido con probabilidad, según se piensa, la pérdida de algún familiar, consideran que están en un proceso de duelo y que, sin haber culminado este proceso de duelo, quieren ser madres. El *verbatim* que aparece ahora en la pantalla lo he elegido precisamente porque es muy gráfico de lo que la profesional quiere expresar sobre este perfil de mujeres. Habla de que va a Mirasierra (Mirasierra es un barrio de clase media-alta de Madrid), va a una gran casa, donde dice que hay cinco dormitorios, uno de ellos destinado al servicio doméstico, y empieza a describir cómo es toda la casa, enfatizando que desde la habitación de la hija se veía la habitación de la madre, y que el cuarto que se había previsto para el futuro hijo adoptivo estaba al lado de la cocina. Es decir, con esta descripción de la casa va delineando vívidamente cómo concibe a estas “mujeres mayores en proceso de duelo”, mostrando que no le han dado todavía un lugar al futuro hijo cuando emprenden el proceso de adopción, y lo expresa claramente con esa imagen de la habitación prevista para el niño ubicada en el último rincón, es decir, junto a la cocina, como ocurre con el servicio doméstico, en lugar de estar situada en la parte más noble o principal de la casa.

Y luego el tercer perfil es el que algunos de estos profesionales llaman de "mujeres asexuadas", con lo que hacen referencia sobre todo a la dependencia que dicen que tienen de su familia de origen y, principalmente, de la madre. La forma de distinguir a estas "mujeres asexuadas" es que no tienen un hogar independiente, es decir, viven todavía con su madre o con sus padres y emocionalmente se sienten muy unidas a ellos. Ello hace que se les deniegue la idoneidad para ser madres, puesto que no tienen un proyecto familiar maduro. De este modo, se presupone que el proyecto familiar, para ser tal, tiene que ser un proyecto autónomo y/o de autonomía con respecto a los padres y/o otros familiares de las solicitantes de adopción (en este caso, ya se trate de una mujer sola o de una pareja). Y este también es un presupuesto incuestionado, de manera que en el momento en que se intuye que esa autonomía (económica, afectiva, social, etc.) no se da, se considera que no se trata de un contexto adecuado para criar a un hijo adoptivo.

En uno de los *verbatim* que puse anteriormente, en donde se hablaba del orden de preferencia de las familias, aparecía una idea que a nosotros nos llamó mucho la atención porque aparece con mucha frecuencia en el discurso de los/as profesionales que trabajan en ECAIs. Es la idea que visualiza la adopción internacional como un mercado, que plantea que, en el circuito de las adopciones internacionales, hay demandantes de adopción (solicitantes/futuros padres) y ofertantes de niños (países, orfanatos, etc.), y que dentro de este circuito no están todos igualmente valorados. Están más valorados unos niños sobre otros, como es el caso de los niños pequeños sanos sobre los niños mayores y/o con algún tipo de hándicap. Y tampoco están igualmente valorados los solicitantes/futuros padres, es decir, que hay futuros padres más valiosos, que son estos que decíamos antes (parejas heterosexuales relativamente jóvenes, que han tenido problemas esterilidad/infertilidad), y otros menos valiosos, como las mujeres u hombres solos, las parejas mayores o con hijos/as biológicos previos, las parejas de mujeres lesbianas o de hombres gays.

Esta imagen de la adopción internacional como un mercado, que –como se ha dicho- es frecuente en profesionales que trabajan en ECAIs, nos ha parecido interesante porque vehicula otro tipo de representaciones sobre la monoparentalidad, pues esta aparece como una categoría que desempeña una serie de funciones que son importantes en la regulación del flujo de menores dentro de ese mercado. Es una categoría ambigua que se refleja, por ejemplo, en la normativa de los países de origen de los niños y también en el imaginario de los/as profesionales. Y conlleva la idea de que las solicitantes individuales (que van a formar una familia monoparental) siempre pueden ser un recurso para ubicar a los niños más difíciles de adoptar, menos adoptables, que las familias más valiosas no quieren. Esta es una cuestión que aparece de forma explícita en los discursos de estos/as profesionales, de manera que la monoparentalidad se convierte en una categoría de destinatarios por defecto

de determinados perfiles de niños. Es más, esto es asumido también por algunas mujeres que tienen claro que, para poder adoptar, tienen que estar preparadas para aceptar que les asignen niños menos valiosos (es decir, con las características antes señaladas) o solicitar desde un principio que se los asignen con estas características.

Este tipo de representaciones, sustentadas en la idea de la adopción internacional como un mercado, no excluyen las anteriormente expuestas, que remiten a una imagen carencial de la monoparentalidad, pero -como he indicado- aparece en mayor medida y de manera más articulada entre quienes trabajan en el marco del flujo de niños adoptables y de futuros padres que ya han alcanzado la idoneidad, de ahí que se haya hablado de los profesionales de las ECAIs, que son quienes, sobre todo, hacen de intermediarios entre unos y otros; mientras que las otras representaciones son las predominantes entre quienes trabajan en el marco de la valoración de la idoneidad, tal como se ha repetido.

Finalmente –y con esto termino, pues creo que he agotado el tiempo de la exposición- nos hemos encontrado con otros/as profesionales, que son los que tienen una experiencia más compleja y más completa del proceso de la adopción internacional. En este caso, lo que intentan es desproblematizar la monoparentalidad en este ámbito. Estos/as profesionales, por un lado, desplazan los aspectos que consideran relevantes para evaluar si una familia es idónea o no. Así, estiman que la estructura familiar no es el aspecto que se debe priorizar, sino que el interés por esta debe ser sustituido por otro tipo de cuestiones, como es la dinámica que se pueda producir dentro de la familia. Es el caso, por ejemplo, de Jorge Manuel, un psicólogo que trabaja para la Comunidad de Madrid (valorando idoneidades, impartiendo y organizando cursos pre y post-adoptivos, formando a otros profesionales, escribiendo sobre el tema, etc.) quien, cuando le preguntábamos por los diferentes modelos de familia, insistía en que no quería hacer el corte entre familias homoparentales, familias monoparentales y familias heteroparentales, que se negaba a ello. La justificación que nos dio es que él pensaba que el corte más bien habría que hacerlo tomando en consideración "las aptitudes y capacidades para asumir lo extraño, lo extranjero, lo ajeno, la capacidad para gestionar el conflicto, la apertura, la flexibilidad". Nos pareció un discurso tan alejado de los que habíamos escuchado antes, que llegamos a pensar que trataba de echar balones fuera, por lo que no dejamos de lanzarle preguntas durante la entrevista para testarlo. Una de ellas fue la siguiente: "¿Pero las mujeres con las cuales tú has trabajado no están preocupadas, por ejemplo, por la ausencia de un padre en su familia, en sus hogares?". Ante esto, lo que nos respondió fue que "Entonces, el problema está en la mujer. Habrá que plantearle por qué ella piensa que puede haber un problema por ello". Y siguió hablándolos en los mismos términos, enfatizando que él pensaba que las mejores candidatas para adoptar eran las solicitantes que eran capaces de abordar sin miedo cuestiones como el origen de los hijos o

enfrentar los problemas concretos que tuvieran, independientemente de la estructura familia; a lo que añadió: "Yo la diferencia entre las familias la hago por ahí".

Otro aspecto a destacar que encontramos entre estos profesionales tiene que ver con su diferente concepción de la "necesidad de la doble referencia". Siguiendo con Jorge Manuel, él nos decía que no es cuestión de figuras (una masculina y otra femenina), sino de funciones: "a la gente no nos falta una pieza porque nos falte una personaje de modelo ortopédico de familia, porque si les preocupa eso a las monoparentales, habría que interrogarlas a ellas por qué les preocupa". Para él, habría que cambiar "la idea de la necesidad de una figura por la necesidad de una función, que se puede desempeñar dentro del hogar o fuera del hogar, por un hombre o por una mujer, pero la función hay que desempeñarla". Continúa pensando en términos de función femenina/función masculina, pero este giro no deja de suponer un cambio importante en el discurso y, por tanto, en los criterios que se usan, entre otras cosas, para valorar la idoneidad de las solicitantes individuales de adopción.

En resumen, y para terminar, lo que he querido mostrar es, como he dicho al comienzo, que el "interés superior del menor" como principio fundamental a la hora de tomar decisiones como la concesión o no de la idoneidad, la asignación o no de un niño o la aprobación o desaprobación de la labor de la familia en el seguimiento post-adoptivo, constituye a menudo un recurso retórico dentro de los discursos profesionales, cuyas discursos y prácticas resultan mejor comprendidas/explicadas cuando se las enfoca como mediadas por representaciones "carenciales" de la monoparentalidad o, según los casos, por imágenes de la adopción internacional como un mercado donde concurren niños y solicitantes de diferente valor; representaciones que están incidiendo en estos actos administrativos que habitualmente relegan a las solicitantes individuales de adopción a un segundo lugar. Ello tal vez explica el hecho de que muchas "monoparentales", cuando expresan lo que ha sido su experiencia durante el proceso adoptivo, hablen de que se han sentido consideradas como madres de segunda.

Nada más. Muchas gracias.

DEBATE

JORDI GRAU:

Gracias a las dos. El primer comentario sería, de hecho, a las dos. Tendría que ver...has hablado de las monoporentales por elección, de las madres solteras, y antes también de otra

forma de parentalidad lesbiana, y creo recordar que era una publicación tuya con Ana Rivas, creo que hablabais de dos formas de acceso a la monoparentalidad de la madres solteras por elección, que era o por adopción o a través de la fecundación in vitro, de las tecnologías reproductivas, y cómo eso generaba también discursos diferentes en unas y en otras, de modo las que eran madres adoptivas lo que subrayaban era el hecho de ser madres adoptivas, mientras que en el otro caso, en el de las madres que entraban a través de las tecnologías reproductivas, lo que subrayaban era el hecho de ser madres solteras. Entonces, esto, ¿también te lo has encontrado en los casos que tú has trabajado, esta doble narrativa o este doble discurso?

Y luego, bueno, lo de la ley es muy curioso. Efectivamente, las parejas o los matrimonios son una excepción porque la ley entiende que dos personas individuales no pueden adoptar a un mismo individuo, entonces, en el caso de parejas que no fuesen matrimonio o después parejas de hecho reconocidas, es como si dos hermanos adoptasen a uno, entonces el legislador directamente no lo reconocía. Y en el caso de las monoparentales nos has presentado muy bien el punto de vista del país, de la ley española. Claro, esto también está mucho en función de cómo el país de origen permite la adopción por parte de personas solas y también de qué perfil de personas solas, si tienen cuotas o no tienen cuotas. Por lo demás me ha fascinado, pero no pregunto más porque, si no, me como el tiempo de preguntas.

MARÍA ISABEL JOCILES Sí, nosotras, en el trabajo que tú mencionas, hablamos realmente de tres vías (de acceso a la maternidad), lo que pasa es que en el texto que tú dices analizamos dos, pero no la del "donante conocido, que es ponerse de acuerdo con un amigo para engendrar; analizamos la reproducción asistida y la adopción internacional.

Resulta muy significativo, efectivamente, que las madres solas adoptivas se definan principalmente como madres adoptivas, y no tanto como solteras, y cuando hablan de sus hijos y de su familia resaltan mucho el hecho adoptivo; además, los retos que se plantean tienen que ver con el hecho adoptivo: desde cómo abordar cuestiones como las diferencias raciales, porque la mayor parte es por adopción internacional e interracial, o cómo abordar del tema del "abandono", que en ese momento (cuando hicimos el estudio) estaba de moda. Creo que ahora está un poco reculando la idea de que todo niño adoptado tiene que sentirse abandonado, pero en ese momento era un discurso predominante también entre ellas, con lo cual se veía muy claro todo lo que era, desde nuestro punto de vista, el discurso institucional que estas madres adoptivas estaban vehiculando. Nos encontramos con que las madres solteras que habían acudido a reproducción asistida el énfasis lo ponían, por el contrario, en que eran madres solas, o sea, solteras y, de hecho, incluso buena parte de ellas están asociadas en una asociación en la que el hecho en común que tienen es ser solteras, porque

aunque la inmensa mayoría son madres por reproducción asistida, admiten como socias a todas las que sean madres solteras por elección, al margen de la vía de acceso a la maternidad.

Y luego también otra cuestión muy interesante que las diferencia es que mientras que las madres adoptivas conciben su proyecto hacia la maternidad como un camino donde han tenido que estar constantemente salvando obstáculos, en el sentido de que primero han tenido que superar la valoración de la idoneidad, tal, cual, es decir, todo el proceso adoptivo, que es duro especialmente para ellas (por eso se ven a sí mismas como “supervivientes” o como “resistentes”, que no han sucumbido ante esos obstáculos), en el caso de las madres que han acudido a la reproducción asistida, ellas se sienten como “creadoras de un nuevo modelo familiar”. Y eso es una diferencia fundamental, pues se generan subjetividades muy diferentes. Ellas, las que han seguido la vía de la reproducción asistida (que, en su caso, es siempre con donante), se ven a sí mismas como mujeres que están asumiendo el reto de crear una nueva realidad que hasta ese momento no estaba muy presente en España y que, por tanto, son ellas las que están trazando los contornos de ese modelo que es la de la maternidad en solitario por elección, algo que no aparece, salvo excepciones, en las madres adoptivas. Tanto es así que nosotras titulamos ese texto "Entre la vulnerabilidad y el empoderamiento", pensando que, en un caso, el de las madres adoptivas, la mayor parte de las sensaciones e impresiones que expresaban era de ser vulnerables como madres (no como mujeres, pero sí como madres), mientras que en el otro caso, el de las madres por reproducción asistida, el proceso que habían vivido era percibido por ellas como un proceso de paulatino empoderamiento, de haber aprendido por sí solas (o, en todo caso, con la ayuda de otras MSPE, pero no de los expertos) a ser madres en solitario y de haber ido definiendo en el camino, individual y colectivamente, lo que es este modelo familiar. Todo ello se relaciona, pensamos, con las distintas experiencias que tienen en uno y otro proceso, con las diferentes capacidades de decisión y de control sobre el mismo que pueden tener en uno y otro caso.

AURORA GONZÁLEZ: Una pregunta muy concreta, porque en los discursos expertos que analizabas… Bueno, algunos eran claramente prejuicios personales, eso era evidente pero, por ejemplo, en el primero, el texto de 2007 de Salomé, en esta relación que hacía de la deseabilidad de las familias, ¿lo argumentaba con estudios o era sus propios prejuicios con pinta de discurso jurídico?

MARÍA ISABEL JOCILES. Una de las cosas que nos llamó la atención es que justamente no apoyara su discurso en estudios ni en material empírico, ni propio ni ajeno, más cuando ella pertenecía a un grupo que ha sido muy fértil en la producción de investigaciones sobre el

tema de adopciones internacionales. Entonces, por lo menos en este texto, en lo que ella se apoya es principalmente en un juicio, semejante al suyo,del Servicio Social Internacional (SSI), creo que se llama, una fundación suiza que se ocupa de temas de infancia y familia. Entonces, el apoyo que utiliza es otro juicio similar al suyo, y esto es una cuestión que, como decía, nos llamó poderosamente la atención porque, desde nuestro punto de vista, ello supone convertir planteamientos derivados de una ideología totalmente personal, por muy extendida que esté, en principios que deben sustentar la acción profesional. Desde luego, hasta donde conocemos, la bibliografía internacional, la que recoge estudios realizados sobre el tema, no apoya en absoluto la idea de que las adopciones monoparentales tengan mayor tendencia al fracaso. Incluso Ana Berástegui, que ha dirigido varias investigaciones del grupo al que pertenece (o pertenecía) también Salomé Adroher, en un trabajo que hizo sobre adopciones truncadas, aunque es bastante ambigua a la hora de determinar los factores que inciden en ese truncamiento y cómo incide cada uno de ellos, resalta el hecho de tener hijos previos o la edad de los niños al ser adoptados, por ejemplo, son factores tanto o más importantes para explicar las adopciones truncadas que el hecho de que la familias sea monoparental o biparental. Una de las cosas que afirma Ana Berástegui es que una de las circunstancias que pueden ayudar a entender el fracaso de las adopciones monoparentales, cuando este se da, es que a las solicitantes individuales de adopción, a las mujeres solas, se les adjudican por lo común niños de mayor edad que a las parejas heterosexuales.

JORDI GRAU.Además ella hablaba de la Comunidad de Madrid, específicamente.

ANNA PIELLA. Gracias Maribel. La pregunta tiene que ver con esas representaciones de los profesionales que, por lo que explicabas, están un poco en función de las posiciones que ellos ocupan o han ocupado a lo largo del proceso, del sistema de adopción. Y, entonces, me preguntaba, de alguna forma, si habéis detectado… creo que lo has mencionado un poco, pero si puedes incidir, es decir, la cosa sería que si han pasado por más fases distintas de los procesos de adopción, las representaciones son más abiertas o al contrario, y si habéis detectado que el hecho de ser profesionales hombres o profesionales mujeres también tiene que ver con esas representaciones de más abiertas a más negativas, y si también tiene que ver el tipo de formación, los psicólogos a diferencia de los trabajadores sociales o a diferencia de otros profesionales, si su visión es más abierta o más negativa.

ELIXABETE IMAZ. Es que me ha llamado la atención, en relación a lo que acabas de decir, que -vamos a decir- las imágenes más convencionales de la maternidad, la más naturalizadoras y las imágenes más convencionales de la familia, aparecían justo… -no sé si en este caso es casualidad- vinculado a psicólogas y, en cambio, la apertura o una idea de

familia más amplia estaba vinculada a psicólogos masculinos. Y, bueno, un poco vinculándolo con lo que estaba diciendo, pues, si ha sido casualidad o no.

MARÍA ISABEL JOCILES. Es una pregunta difícil de responder para mí porque no tenemos un estudio exhaustivo sobre ello. La verdad es que prácticamente el 90 por ciento de los profesionales que entrevistamos y que intervienen en el proceso de adopción son mujeres. Dado esto, lo que son las representaciones más frecuentes (las relacionadas con la imagen deficitaria de la monoparentalidad o con la idea de la adopción como mercado) corresponden a mujeres, pero creo que es así por una cuestión meramente estadística, es decir, porque hay muchos menos trabajadores sociales y psicólogos hombres en las valoraciones de la idoneidad o trabajando en las ECAIs. Por tanto, yo no puedo decir sí existe una tendencia de género en este aspecto, es decir, no puedo decir si es más probable encontrar esas representaciones en mujeres que en hombres más allá de la cuestión estadística que he mencionado antes. Lo que sí es cierto es que los psicólogos hombres están ubicados en posiciones políticamente más centrales del proceso/sistema adoptivo que las psicólogas mujeres, de ahí que las respresentaciones sobre la monoparentalidad que se asocian a estas posiciones (las menos "naturalizadoras" y menos convencionales, para usar las palabras de Elixabete) correspondan, en nuestro estudio, casi en igual medida a hombres y mujeres. Es decir, también habría que plantearse por qué, entre los profesionales que hemos entrevistado que trabajan para la Administración (en esas posiciones más centrales), hay una proporción de hombres que no se corresponde con la proporción que tienen en los otros espacios/momentos que conforman la experiencia de las familias durante los procesos de la adopción.

Ya comentaba antes a Jordi que, a lo mejor, en Cataluña esta cuestión es un poco diferente, porque las ICIF tienen una intervención más compleja y durante más momentos del proceso de adopción que la que tiene el TIPAI en Madrid. Hasta donde sé, las ICIF se ocupan tanto de la valoración de la idoneidad como de los cursos pre-adoptivos, como también de diferentes aspectos relativos a la post-adopción, es decir, que intervienen en más momentos del proceso, mientras que las psicólogas y trabajadoras sociales del TIPAI prácticamente se limitan a actuar en la valoración de la idoneidad y, en algunos casos, en el seguimiento post-adoptivo de las familias (y digo "en algunos casos", porque en otros lo hacen las ECAIs o la misma Administración). Por otro lado, en el caso de Madrid, como decía anteriormente, las psicólogas (porque, como he señalado, mayoritariamente son psicólogas) trabajan en el TIPAI a tiempo parcial, dedicando solo unas horas -y no todos los días- a valorar las idoneidades, ocupando la clínica su actividad principal. Tal vez por ello hay mayor tendencia a que estas psicólogas enfoquen la monoparentalidad como un síndrome clínico, muy relacionado con esa visión carencial o deficitaria de la misma, pero tampoco sabemos si esta

es la principal razón, porque se trata de una visión compartida por las trabajadoras sociales, quienes, por el contrario, trabajan (o trabajaban en el momento de la investigación) a tiempo completo en el TIPAI, pero que comparten, como decía, el discurso de sus colegas y las bases psicológicas del mismo. Hemos encontrado, en cambio, planteamientos diferentes en las abogadas, que suelen intervenir casi siempre desde las ECAIS, pues –al menos las entrevistadas por nosotras- sostienen un discurso menos dependiente de la psicología. No entrevistamos a muchas, pero casualmente las tres abogadas que entrevistamos manejaban un discurso de la monoparentalidad más entroncado con la idea, ya expuesta, de la adopción internacional como mercado, y menos con la imagen carencial de la misma.

CARME PARRAMÓN. La legislación, tal como has explicado, establece que es la persona, el individuo o la individuo…, entonces, toda la actuación de las profesionales y profesionales hombres, o gran parte, tiende a crear toda una estigmatización en relación a determinadas situaciones para adoptar. ¿Hay algún indicio de que… o pensáis que toda esta situación que se va generando y tal va a llevar a cambiar la legislación vigente y/o habido casos de que, acogiéndose a la legislación, han impugnado las decisiones de la gente experta?

MARÍA ISABEL JOCILES. Sí que ha habido. De hecho, una de las miembros de nuestro equipo, Raquel Medina, que es profesora de derecho, estuvo analizando expedientes… no sé utilizar muy bien la terminología en este ámbito, pero eran expedientes de casos donde había habido un juicio porque se había impugnado la inidoneidad, tanto casos de familias monoparentales como de familias biparentales. Entonces, claro que se impugna, lo que pasa es que eso no quita para que entre en juego, de nuevo, el uso retórico del principio del interés superior del menor y/o que pase a funcionar el imaginario sobre la monoparentalidad que también manejan los jueces. No siempre en la misma media. Efectivamente, nos encontrábamos que, en algunos casos, los jueces no aceptan los informes de los profesionales que han valorado la idoneidad y plantean que, para ellos, ha habido trato discriminatorio, por lo que solicitan informes de los expertos del propio juzgado, que pueden apoyar o no los informes de valoración previos. Pero, en efecto, hay casos de monoparentales que no están de acuerdo con la in-idoneidad, con que las hayan evaluado como no idóneas para adoptar, y que piensan que eso no ha sido así por un uso inadecuado de la ley. No sé si he respondido, pero más información no tengo al respecto.

TERCERA PARTE. IDEAS Y USOS ASOCIADOS A LA DONACIÓN DE GAMETOS EN ESPAÑA EN LOS ÚLTIMOS AÑOS.

(Consuelo Álvarez Plaza)

Presentación.

MARÍA VALDÉS: Buenos días: Llegamos a la cuarta sesión del Seminario que vamos a dedicar otra vez al primer ítem de la definición del dominio analítico de la antropología del parentesco del GETP, que es sobre ideas, normas y sus relativos al proceso pro-creativo; en la anterior sesión Virginia Fons nos habló de este mismo tópico en la sociedad ndowe de Guinea Ecuatorial y nosotros cuando programamos el Seminario, pensamos que también era interesante introducir algún conferenciante que nos hablase de estos mismos tópicos que selecciona el GETP también en el contexto de nuestra propia sociedad, y en este caso nos pareció que la persona indicada era Consuelo Álvarez, que es una Investigadora que conocemos y respetamos desde hace tiempo que se ha ocupado precisamente de este tema relacionado con las técnicas de reproducción asistida. Voy a decir cuatro cosas del currículo de Consuelo Álvarez Plaza. No es por lo tanto miembro del GETP, es doctora en Antropología por la Universidad Complutense de Madrid, es profesora contratada Doctora del Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. Las líneas de investigación son: Antropología del patrimonio, salud, parentesco, sexualidad y nuevas tecnologías reproductivas; es miembro del equipo investigador del grupo de investigación Antropología de las Políticas Sociales y Culturales de la Universidad Complutense (APSYC) dirigido por María Cátedra y entre las publicaciones recientes destacan: *La búsqueda de la eterna felicidad, mercantilismo y altruismo en la donación de óvulos y semen,* que es creo su tesis doctoral, *Pertenencia, identidad del trabajo reproductivo, en la reproducción asistida , Donantes de gametos y niños agámicos, una línea delgada en el parentesco, Los padres abuelos y las madres abuelas y la diversidad familiar* y *La divulgación de los orígenes genéticos a los niños nacidos a partir de donantes y/o gestación subrogada*. Por tanto ya se ve claro en su currículo que es la persona adecuada para hablar de lo que va a hablar hoy, que son las ideas y los usos asociados de la donación de gametos en España en los últimos años. Los dejo con ella.

Intervención

Buenos días. En primer lugar quiero agradecer al GRAFO y a la Universidad Autónoma de Barcelona la oportunidad que me dan para poder estar aquí. Como se ha indicado en la presentación voy hablar sobre ideas y usos asociados a la donación de gametos en España en

los últimos diez años. Para ello la propuesta que les traigo es, en primer lugar, contextualizar la reproducción asistida en el proceso español; hablar un brevemente de cómo se hace investigación en reproducción asistida desde la Antropología; y, en tercer lugar mostraré a la donación reproductiva (de gametos, de embriones, y la gestación subrogada) los receptores: quienes son las personas que pueden acceder en España a la reproducción asistida. Y, por último de los hijos nacidos por donación reproductiva.

La reproducción humana asistida en el contexto español la misma repercusión que en el resto de Europa con una diferencia de 10 años en la puesta en marcha de los tratamientos de reproducción asistida. En Europa hemos pasado por distintas fases en las tasas de natalidad. A primeros del siglo XX la tasa de de las dos primeras décadas estaba alrededor de 10,2 - 10,3, lo que suele denominarse como época de "voluntariamente fértiles". Después en los años 60 los métodos anticonceptivos, fundamentalmente la píldora, trasformaron a la población española (y aquí incluyo hombres y mujeres, ya que estoy dando tasas de crecimiento de la población y no hijos nacidos por mujer) en "voluntariamente infértil", en el sentido de controlar biológicamente las tasas de crecimiento. Posteriormente en los años 70 se produce una fuerte irrupción de los métodos abortivos en varios países europeos; al no ser posible en España; la población española con recursos económicos, debía trasladarse a Londres, (era el lugar de destino español para estos procesos) entrando en la época en la que se puede hablar de etapa de "involuntariamente fértiles". Y por último en las tres últimas décadas estamos en la que podemos denominar etapa de "involuntariamente estériles en la que se hace necesario recurrir a las técnicas de reproducción asistida, no solamente por parte de grupos que no pueden acceder a la maternidad y a la paternidad de otra forma (mujeres y hombres solos, parejas homosexuales), sino incluso por las parejas heterosexuales (por esterilidad o por acceso tardío a la maternidad/paternidad).

Es este contexto de las tres últimas décadas donde debemos situar el hito histórico que supuso en España, en 1984, el nacimiento de la primera niña por fecundación in vitro, en concreto en Barcelona. A raíz de ahí se pensó, y así lo hicieron los legisladores, que había que dejar muy claro qué técnicas podían llevarse a cabo y no solamente qué técnicas, también qué centros iban a ser autorizados y a qué usuarios se les iba a permitir el acceso. Surge así la ley de 1988 que prácticamente abarcó la posibilidad de que en España se llevaran a cabo todas las técnicas de reproducción asistida que en ese momento estaban vigentes. Al cabo de catorce años se vio que era una ley insuficiente. Un momento interesante dentro de la reproducción asistida española se produce a partir del 2001-2002, cuando se comenzó a hablar de las complicaciones de los tratamientos de la reproducción asistida y una, que preocupó especialmente a la sociedad española porque así lo divulgaron los medios de comunicación, fueron los embriones excedentes, es decir la preocupación por

qué solución tomar ante el cúmulo de embriones resultantes de las técnicas de reproducción asistida y que no eran utilizados por las parejas.

La ley de 1988 no contemplaba ninguna posibilidad sobre las medidas a tomar y en el 2003 se legisló para hacer un control de los embriones producidos, sobre todo para que no siguiera aumentando la producción. En este sentido la del ley del 2003 fue especialmente problemática en cuanto a que los expertos de la reproducción asistida consideraban que perjudicaba de una manera importante a la mujer ya que la ley limitaba a tres los embriones producidos por pareja (hasta ese momento era posible acumular y conservar un número indefinido de embriones por pareja). También en esa misma ley se intentó tomar una solución con los embriones excedente; en ese momento se desconocía el número que había pero se hablaba de cifras realmente importantes, del orden de quinientos mil. Yo solamente puedo hablar de las clínicas donde he hecho la investigación y realmente eran unas cifras alarmantes.

Un cambio de Gobierno en España promovió que, en el 2006, se echara totalmente atrás la legislación del 2003 y se volviera a permitir que se generara el número de embriones que consideraran oportunos los técnicos en reproducción asistida para favorecer que la mujer pudiera acceder a la maternidad y el hombre a la paternidad; de tal forma que se dejó de limitar la producción de embriones y se tomaron como salidas a los embriones excedentes que se podían utilizar tanto para la reproducción de otras parejas como para la investigación o incluso para la destrucción; más adelante hablaré del tema de los embriones.

Antes de la Ley del 2003 y la Ley del 2006, en 1996, se legisló en relación a generar un registro nacional de donantes de gametos y de embriones. A día de hoy es algo absolutamente imposible de llevar a cabo y de hecho no está en marcha; no hay acuerdo entre las comunidades autónomas y el propio ministerio de Sanidad, que es el que tenía que tomar medidas al respecto, tampoco parece que tenga especial interés De manera que, pasadas casi dos décadas desde que se intentó legislar sobre el registro nacional, no se ha puesto en marcha en nuestro país, con las dificultades que esto acarrea. Es decir, al día de hoy, desconocemos el número de donantes que hay, desconocemos el número de hijos nacidos por donante y sobre todo desconocemos si hay un donante que pueda ir de una clínica a otra pudiendo hacer su donación libremente porque no hay ningún tipo de control. De manera que no es posible controlar si un/a donante tiene más de 6 hijos (límite que establece la legislación española) nacidos por donación de su material genético.

También es importante para entender el contexto español, ver los dos tipos de acceso a las clínicas de reproducción asistida; una es a través de financiación pública y otra es a través de financiación privada; esto va a limitar tanto el uso y el acceso de usuarios como la rapidez o

no a la hora de llevar a cabo los tratamientos. Las clínicas de financiación pública limitan a determinados usuarios el acceso a las técnicas, en concreto estoy hablando de técnicas de reproducción asistida que utilizan la donación de gametos tanto de semen como de óvulos, y está muy limitado porque por ejemplo hasta hace poco no podían acceder las parejas lesbianas como tal, este es un cambio del luego también hablaré, y en segundo lugar siguen sin poder acceder a las clínicas de financiación pública las mujeres mayores de 40 años, mientras que si es posible en las clínicas privadas. Por otro lado la lista de espera en las clínicas públicas sigue siendo de alrededor de dos o tres años por el contrario en las de financiación privada el acceso es prácticamente automático.

España concentra hasta el 40% de las atenciones reproductivas transfronterizas. ¿Por qué utilizo este término? La Sociedad Española de Fertilidad (SEF) ha elevado una queja a la European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE) para que deje de utilizarse el término de "turismo reproductivo" por toda la connotación negativa que tiene ese término, dado que tampoco se utiliza el término "turismo anticonceptivo" cuando las mujeres españolas acudían a clínicas del sur de Francia en los años sesenta y setenta, ni se aplica el termino de "turismo abortivo", cuando las mujeres españolas acudían a clínicas de Londres para prácticas abortivas. Parece ser que es un término que está siendo aceptado pero cuesta trabajo de tal forma que se sigue utilizando el término "turismo reproductivo". Esto es importante porque nos está hablando no sólo de la calidad de las técnicas que se aplican en España, que si es así, sino que además es una legislación para una más avanzada mientras que otros la consideran más permisiva.

Antes de entrar en el tema de la donación de gametos me gustaría comentar algún aspecto de los modos de construir familia en nuestro país. Las técnicas de reproducción asistida tienen implicaciones importantes no solamente a nivel social y jurídico, el hecho de acceder a esas técnicas sobre todo cuando media la donación de gametos resulta conflictivo para determinados usuarios. ¿Por qué? Porque es muy importante tener presente el significado que tiene el vínculo genético en las sociedades contemporáneas modernas. En concreto en la sociedad española es un concepto importante el del vínculo genético, porque la genética no sólo nos ayuda a interpretar la reproducción sino que construye relaciones de parentesco y construye identidades de tal manera que todo este pensamiento, toda esta ideología que genera la genética es la que al final condiciona de alguna manera los comportamientos y las pautas y sobre todo la toma de decisiones de las parejas y de las mujeres solas.

También tenemos que tener presente que, al igual que en otros países, en España la creación tradicional de la familia está formada por la pareja heterosexual en la cual el coito reproductivo genera unos hijos con los cuales se establece un vínculo genético. Este es el

modelo tradicional y es el modelo al cual todas las personas que acceden a la reproducción asistida intentan de alguna manera aproximarse. Evidentemente este modelo familiar entra en contradicción con las prácticas que luego realmente se llevan a cabo en las clínicas, que son prácticas en las cuales, de entrada, se rompe el vínculo genético, se rompe el coito reproductivo e incluso se rompe con el prototipo hombre y mujer para constituir el modelo familiar. Esa contradicción hace que todos estos métodos de reproducción asistida, las rutas alternativas que evidentemente pueden usar los receptores, produzcan una cierta tensión y confusión en los usuarios. Como indiqué voy hablar por un lado de receptores, por otro lado de los que son los mediadores reproductivos y ahí voy a incluir no solamente a los donantes sino que también consideraré la gestación subrogada y luego hablaré de los hijos. Veremos cómo es contemplado cada uno de los tres pilares o los tres fundamentos o los tres ejes en los que se sustenta la reproducción asistida por donación de gametos.

Comenzaré por las rutas reproductivas de las TRHA que se pueden a utilizar para formar una familia. Dentro de los receptores las parejas heterosexuales siguen siendo mayoritarias; a pesar de que se habla más de parejas lesbianas, de parejas gays y de mujeres solas como usuarios específicos de las técnicas de reproducción asistida, es la pareja heterosexual la que con muchísima diferencia es mayoritaria en las clínicas. Como mediadores reproductivos que van a utilizarse por parte de esos receptores está la donación de semen, la donación de óvulos, la donación de embriones y la gestación subrogada. Son las parejas que acuden a las técnicas de reproducción asistida las que generan, de manera involuntaria, los embriones como mediadores reproductivos.

En los hijos nacidos de las técnicas de reproducción asistida mediante gametos vamos a tener una construcción de hijo muy diferente a lo que es el sistema tradicional de familia, son hijos que a falta de un término mejor he llamado semiagámicos ,que quiere decir que comparten sólo gametos con uno de los miembros de la pareja, o agámicos cuando no comparten, no tienen vínculo genético ni con la pareja masculina ni con la femenina o en el caso de dos mujeres, una pareja de lesbianas, no comparten vínculo genético. Utilizar estos términos no me resulta satisfactorio pero como veremos hay muchas cosas que no se nombran realmente en reproducción asistida y por la falta de posibilidades de tener un término más adecuado me van a permitir que utilice estos dos. Utilizaré alguno de los discursos de mis informantes porque me sirven como ejemplos para la explicación teórica que les voy a dar; no quiero decir con esto que mis investigaciones estén dando idea de lo que exactamente se está produciendo en España pero de alguna forma si son bastante ejemplares, de manera que recurriré en algún momento a mis propias investigaciones o a mis informantes.

Una vez contextualizado, aunque de manera muy breve, el tema de la reproducción asistida en España la segunda cuestión que quería tratar es como investigar en este campo desde la antropología ¿Qué problema tenemos los investigadores antropólogos a la hora de estudiar la reproducción asistida? Aquí sí he notado un cambio en estos 12 años que llevo investigando sobre reproducción asistida. En 2002, cuando empecé, el acceso a las clínicas si bien me resultó complejo, fue posible; pero a partir del 2009 estoy realmente teniendo muchas dificultades en acceso a los centros. ¿Por qué nos interesa a los antropólogos la investigación dentro de las clínicas? Porque nos permite acceder a todos los actores que intervienen en el proceso, es decir expertos, receptores y donantes; el único sitio donde confluyen todos esos actores es en las clínicas de reproducción asistida. ¿Por qué ahora el acceso me está siendo limitado? Yo entiendo que puede ser debido a que es un nicho que está ocupándose ahora mismo por otros profesionales, lo que hace que en las clínicas esté resultando un tanto confusa mi situación. Me explico: está surgiendo desde aproximadamente 1999 la presencia de psicólogos dentro de las clínicas, si en el 2002 era una presencia únicamente puntual, ahora es una presencia permanente, de tal forma que se están convirtiendo en asesores de las parejas, de los usuarios en general y se recurre a ellos por parte de los médicos con bastante frecuencia para resolver situaciones que de alguna forma miraré como situaciones de relaciones públicas. Es decir a mi ahora ya no me reciben los médicos sino que paso directamente a hablar con los psicólogos, y como los psicólogos ya están estudiando este campo, interpretan los médicos que mi presencia allí carece de sentido, es la principal dificultad en la cual me estoy viendo ahora inmersa.

¿Qué sucede? Pues que tenemos que recurrir a algo que es más ágil, las asociaciones y las redes sociales. Esto representa un sesgo muy importante para los antropólogos porque solamente acceden aquellas personas que tienden a ser visibles, aquellas personas que están interesadas en visibilizarse, aquellas personas que están interesadas en contar su problema, con lo cual se queda muchísima gente a la cual no podemos acceder. Fundamentalmente porque esas asociaciones y esas redes sociales básicamente son femeninas, es decir en ellas aparece muy rara vez un hombre, y el hombre que aparece generalmente es un hombre gay, con lo cual nos distorsiona también algo que nos interesa especialmente en este estudio que son las parejas heterosexuales, porque son las que están realmente escondidas. Si no podemos acceder a las clínicas, si hay que indicar que este tipo de acceso alternativo a las técnicas de reproducción asistida tiene ese sesgo. Yo en la actualidad, desde el 2013 y 2014 estoy accediendo a una clínica pero van limitando el acceso a determinados espacios. Eso sería motivo de otro seminario, de otra conferencia, pero sí quiero indicar la importancia que tiene para los antropólogos nuestra presencia en las clínicas para hacer investigación.

Vamos ahora a describir los actores: donantes, receptores e hijos. Comenzaré por los mediadores reproductivos. Los mediadores reproductivos son donantes y son embriones "sobrantes", pero también son gestantes subrogadas. Voy a hablarles brevemente de la gestación subrogada y de algunas prácticas que no están consideradas legales en nuestro país pero si son utilizadas por nuestros receptores españoles, lo que como veremos tiene complicaciones. En concreto la gestación subrogada, porque no es que se considere ilegal porque le hijo no puede ser llamado ilegal pero si se habla de que es un acto jurídicamente nulo.

De la misma manera que son prácticas ilícitas el uso de semen de donante conocido y acudir a la compra de semen por internet para hacer autoinseminación casera.

En España la clínica selecciona a los donantes de semen (para su propio banco o bien compra en un banco el semen la muestra que será enviada a la clínica) y a las donantes de óvulos (la clínica recluta a las donantes y las remunera o pueden ser aportadas por la pareja). Quien gestiona y controla el proceso son las clínicas. El método ROPA (receptora de óvulos de la pareja) es cuando en una pareja lesbiana, una mujer proporciona el óvulo y la otra la gestación. ¿Por qué la incluyo como donante de óvulos? Porque ya veremos que es una situación compleja desde el punto de vista legislativo y aunque las parejas lesbianas están luchando realmente porque se les compare como las parejas heterosexuales, técnicamente si utilizan lógicamente un donante de semen, entonces hay que incluirlas de alguna manera o bien como donante de óvulo o bien como receptora de semen.

Y luego tenemos la gestación subrogada que no se lleva a cabo en nuestro país pero a la que los españoles acuden a través de agencias españolas o extranjeras

Voy a comenzar por los mediadores reproductivos presentes (y legales) en las clínicas. Veremos juntos tanto donante de semen como de óvulos y cuando haya diferencias precisaré esas diferencias, al mismo tiempo iré combinando, cuando haya un cambio sustancial, los cambios que se han producido en los últimos cuatro o cinco años en España.

En primer lugar mostraré la descripción oficial de lo que es ser donante de óvulo o de semen y lo que está en el imaginario social y como ha cambiado muy poco realmente. El imaginario social es lo que se trasmite en las clínicas y en los medios de comunicación. Todas las imágenes visuales que hay de esos donantes representan hombres y mujeres jóvenes españoles, universitarios, que donan por altruismo aunque también se someten a la donación para recibir la compensación económica. Aquí las palabras son muy importantes y desde luego para la Antropología es absolutamente fundamental como se denominan, porque cada uno de esos términos lleva detrás un bagaje de imaginario importante. El

hecho de que sean españoles implica unas etnias muy concretas; el hecho de que sean jóvenes implica buen estado de salud, que son buenos reproductores; universitarios, nos está dando una imagen de que no tienen necesidad de la aportación económica por un lado y por otro lado de que son capaces de trasmitir unas capacidades intelectuales a través de sus gametos; en cuanto a no utilizar el término retribución económica, la compensación económica está hablando de compensar unas molestias pero en todo momento se elude la palabra retribución.

Entre el 2004 y el 2006 percibí una realidad completamente diferente de este imaginario social. En mi investigación, que se produjo en cuatro centros de la Comunidad de Madrid, efectivamente era gente joven, los donante de semen si se ajustaban a ese imaginario social, digamos a esa descripción que se hacía en las consultas. Pero las donantes de óvulos eran absolutamente diferentes, mayoritariamente trabajadoras de servicios, o estaban en paro, el 60% eran inmigrantes, con lo que la imagen de española que dona por altruismo queda bastantemente desfigurada. En ese momento y así lo reflejé había un flujo de óvulos desde las mujeres inmigrante que venían a nuestro país, un flujo de óvulos de las mujeres más pobres a las mujeres más ricas; ese flujo se ha invertido de tal forma que en la actualidad a partir del 2009 las clínicas están ofreciendo como donantes de óvulos mujeres españolas, pero lo que no ha cambiado respecto al perfil imaginario es que son estudiantes. Si es verdad que, en la selección por parte de la clínica, suele ser muy positivo que la mujer haya tenido otro hijo porque de alguna forma está diciendo que es fértil y está hablando de una capacidad reproductiva que se le reconoce pero por el momento, para 2012, 2013 y 2014 no tengo recogidos suficientes datos. Si puedo aventurar que desde el 2009 están acudiendo a las clínicas más mujeres españolas universitarias.

Por lo cual estamos asistiendo, si lo unimos con el mal llamado turismo reproductivo, el flujo de óvulos está yendo al contrario, es decir las mujeres españolas están aportando sus óvulos a las mujeres extranjeras, ese cambio de flujo resulta interesante y merece un estudio en profundidad.

¿Cómo se hace la selección por parte de la clínica? La legislación de 2006 indica que se deberá garantizar que el donante tenga la máxima similitud fenotípica y las máximas posibilidades de compatibilizar con la mujer receptora y su entorno familiar. Aquí se está encubriendo un aspecto que me gustaría resaltar y es que se admiten determinados fenotipos y otros fenotipos no, por lo cual de alguna manera podríamos hablar de cierta xenofobia, cierto racismo impregnado en la reproducción asistida, porque efectivamente hay determinados fenotipos, determinadas etnias a las que no se permite acceder al sistema de donación. Otra cuestión es que, por supuesto, la selección también se hace por cuestiones

puramente médicas, estado de salud, calidad de semen, calidad reproductiva de las donantes de óvulos. Con una consideración y es que las personas adoptadas no pueden entrar en el sistema de la reproducción asistida como donantes porque se desconocen sus antecedentes, entonces al desconocerse sus antecedentes genéticos quedan discriminados. El reclutamiento de la donante de óvulos por parte de la pareja es un sistema reconocido, exclusivamente, en las clínicas de financiación pública. ¿Y esto en qué consiste? Bueno, ante las dificultades que tienen las clínicas públicas de poder tener un sistema de donación de óvulos entre otras cosas porque administrativamente es muy complicado, no solo técnicamente sino administrativamente es complejo, se ha generado un sistema mediante el cual las parejas aportan una donante. Se genera un grupo de parejas y de donantes para poder realizar el intercambio de manera que la pareja que aporta una donante de óvulos nunca va a recibir esos óvulos, va a ser otra de ese grupo la que la reciba. Este método sigue existiendo todavía, al menos en la comunidad de Madrid. En primer lugar las parejas intentan obtener las donantes de óvulos a través de internet, pero el proceso al final es muy complicado, porque realmente no encuentran mujeres que se ajusten a los fenotipos de las clínicas y siguen recurriendo (como registre en el 2002-206) a donantes dentro de su propia familia, es decir, a donante intrafamiliar. Es un proceso que ha permanecido prácticamente igual desde el 2002 al 2009.

Ahora sí se está empezando a vislumbrar, insisto que mi dificultad para acceder a las clínicas me está impidiendo ver este fenómeno, pero estoy intuyendo por lo que me cuentan en las entrevistas, que es probable que las parejas ya recluten a las donantes a través de internet precisamente por todo este tema, supongo que es la crisis económica la que está obligando a esas mujeres a ser oferentes de óvulos.

La compra directa al banco del semen también está reconocida en las clínicas y cuando las clínicas públicas no tienen banco de semen lo que hacen es concertar con diversos bancos reconocidos oficialmente en España y proporcionan el semen a las parejas. Eso sí, la pareja o la mujer sola tiene que gestionar la compra directamente. Posteriormente el banco de semen se encarga de enviar la muestra a la clínica donde se va a efectuar la técnica reproductiva. En relación al altruismo y mercantilismo que están muy presentes siempre en los discursos, en torno a las técnicas de reproducción asistida, debo indicar que no cabe hablar de altruismo en la donación de semen y de óvulos y desde luego lo manifiestan de una manera muy clara y muy abierta los propios interesados los donantes de semen de óvulos, tanto en el 2002 como en la actualidad.

El mercantilismo está muy claro por parte de las clínicas, las clínicas son un negocio, un negocio que tienen que sacar adelante y ahora han recurrido a una situación mercantil muy

interesante, por llamarlo de alguna forma y es que ofrecen descuentos, ofrecen financiaciones personalizadas y ofrecen paquetes turísticos. Un poco similar a lo que se hace con determinadas empresas que ofrecen paquetes más económicos de productos turísticos, de productos de restauración, o de productos de belleza, pues ese paquete si lo compras en determinados momentos en un periodo determinado pues tienes unos descuentos. Por ejemplo ahora está presente ese mercantilismo en la técnica de ROPA, es decir, una pareja lesbiana en la cual una aporta el ovulo y la otra el útero, método que es legal en España desde 2011.

El método ROPA como ya indiqué lo puse en el grupo de donantes ante las dificultades de ubicarlo, hasta hace dos años, la pareja realmente actuaba como donante. La mujer que aportaba el ovulo, era considerada donante a todos los efectos, de tal forma que en los consentimientos informados era la donantes de óvulos; era una donante conocida, pero se contemplaba así. Una pareja a la que he tenido oportunidad de entrevistar, fue la primera que rompió de alguna forma esa circunstancia alegando que consideraban que ellas tenían que firmar los mismas consentimientos o parecidos que la pareja heterosexual, de tal manera que si el marido no se le consideraba donante de semen tampoco había que considerar que la mujer lesbiana que aportaba el ovulo era la donante de óvulos. Tras bastantes litigios consiguieron efectivamente en el 2011 que la Comisión Nacional de Reproducción Asistida les diera la razón pero tuvieron que crearse unos consentimientos informados nuevos porque no existía un modelo para parejas lesbianas. Después la batalla fue cómo registrar el niño, porque en el Registro civil había que poner padre y madre, no se contemplaba un progenitor o dos progenitores sin nombre especifico de padre y madre había, que tachar y poner madre pero madre uno y madre dos; este también es un tema muy interesante.

Brevemente voy a indicar como se llevan a cabo las dos prácticas, la compra de semen por internet y el donante conocido, que no están permitidas ni están reconocidas legalmente, pero puesto que son prácticas que están presentes en la sociedad española hay que hablar de ellas. La compra de semen a través de internet es una práctica que llevan a cabo normalmente las parejas lesbianas, también mujeres solas. No conozco ningún caso de compra de semen por parte de una pareja heterosexual, pero si existe esta práctica. En cuanto al donante conocido no conozco tampoco ningún caso de parejas heterosexuales que acudan a un donante conocido; por el contrario si es relativamente frecuente que parejas lesbianas acudan a un donante conocido. La compra de semen a través de internet y el donante conocido son prácticas que se realizan fuera de las clínicas, se lleva a cabo a través de la auto inseminación en el domicilio. Es muy curioso que lo que la reproducción asistida retira del coito reproductivo se vuelve a unir en la auto inseminación, es frecuente que en

las prácticas reproductivas de las lesbianas además del efecto mecánico de la introducción del semen se mantiene una relación sexual para volver a unir lo que la reproducción asistida separó.

Estas prácticas suponen un conflicto legal, tanto el hecho del acceso a través de la compra de internet como el donante conocido, porque surge la duda y planea la sombra de que el donante está ahí y de alguna manera en algún momento podría darse el caso de algún tipo de reclamación o podría darse el caso no solamente de reclamación sino de petición de reconocimiento de paternidad. Si eso fuera así la legislación española automáticamente consideraría padre con todas las de ley a esos donantes, tanto si fueron anónimos en caso de internet como donantes conocidos.

En cuanto a los embriones que también son mediadores reproductivos debo señalar una cuestión, hablo de adopción y donación porque curiosamente la pareja puede donarlos o desentenderse de ellos. Los embriones excedentes como he dicho antes siguen siendo numerosos, siguen siendo importantes y sobre el tema de la donación y adopción de embriones tengo que hacer alguna puntualización. Se recurre en primer lugar a los embriones que donan las parejas, pero en segundo lugar a los embriones a los que voy a denominar “abandonados”. Las parejas son reacias a donar sus embriones para reproducción, de manera que prefieren, ya preferían en el 2002 y siguen prefiriendo, donarlos para investigación o incluso que sean destruidos, ¿Por qué no dejarlos así tal cual? Porque supone un costo en el mantenimiento al tenerlos en la clínica, con lo cual al cabo de un tiempo la pareja tiene que tomar una decisión La decisión puede ser dar la callada por respuesta, así se suele decir, es decir no se ponen en contacto con la clínica con lo cual no atienden a las demandas de la clínica de ofrecer una solución a esos embriones o bien para investigación o su destrucción; embriones donados realmente no hay muchos, lo que si suele haber son esos embriones que he llamado “abandonados” porque cuando la pareja, los que son responsables de alguna forma de ellos, no toman ninguna decisión sobre su futuro, son las clínicas las que realmente deciden para qué utilizarlos. Entonces esos embriones que o bien son donados o de alguna manera están abandonados sí están a disposición de aquellas parejas o mujeres solas que quieran acceder a las técnicas de reproducción asistidas. Pero no se recurre a ellos mayoritariamente a pesar de que es una técnica más económica que cualquier otra. De quienes recurren a ella, el 60% refieren que es por cuestiones económicas, solo un 40% dicen que lo hacen por ser un sistema muy razonable para acceder a la maternidad y la paternidad sin tener que producir más embriones.

¿Por qué las parejas no donan sus embriones para reproducción? Alegan cuestiones como es fácil de suponer relacionadas con el vínculo genético, es decir no quieren que aparezcan

teóricamente hijos suyos, entre comillas hijos, y no quieren que sus hijos realmente tengan hermanos por ahí, es lo que fundamental alegan. ¿Y por qué las personas que acuden a las clínicas de reproducción asistida no quieren utilizar la técnica de la adopción? Mis informantes dicen que porque al haber estado congelados los embriones, como técnica de reproducción asistida tiene peores resultados. Eso por un lado, y por otro lado también el hecho de decir bueno ya que me tengo que someter a un ciclo voy a intentar de cualquier manera obtener un vínculo genético o biológico. También pregunté a mis donantes si se considerarían de alguna forma responsables, si se diera el caso de que el embrión estuviera constituido con semen o con óvulos de donante, puesto que utilizaban su material genético. Por supuesto las clínicas decían que no, que esos embriones son de la pareja o son de la clínica, pero yo entrevisté a un miembro de la Comisión Nacional de Reproducción Asistida en 2005 y me indicó que técnicamente si hubiera algún tipo de apoyo hacia tener que considerar a los donantes habría que considerarlos, porque el material genético es de los donantes. Lo que pasa es que el contrato que hacen los donantes con la clínica está muy bien atado de manera que ellos no pueden tomar ninguna decisión y digo esto porque los donantes de semen y las donantes de óvulos prefieren que su material genético vaya para la reproducción, no vaya ni para la destrucción ni para la investigación.

De la gestación subrogada quiero comentar que sigue siendo una técnica que mayoritariamente utilizan las parejas heterosexuales. No nos olvidemos que lo que pasa es que las parejas heterosexuales tienen facilidad al llegar al país de origen, es decir al llegar a España, poder hacer una adaptación legislativa de manera que es posible integrar el niño legalmente en la familia; eso no lo tiene la pareja gay, como ustedes me imagino conocerán pues hace relativamente poco hubo una sentencia en contra de que una pareja gay pudiera filiar a sus dos hijos obtenidos mediante gestación subrogada en Estados Unidos. Si comentar una cosa, porque tengo en estos momentos una pareja heterosexual que está accediendo a la maternidad y a la paternidad por gestación subrogada, que está habiendo un cambio de criterio en relación a la gestación subrogada, respecto al lugar donde se van a llevar a cabo estas prácticas. Si bien sigue siendo preferido Estados Unidos, sobre todo el Estado de California porque ofrecen más garantías, lógicamente son métodos mucho más caros unos 130,000.00 a 140,000.00 dólares para hacernos una idea. Por eso el mercado se estaba desviando hacia la India pero la India, está limitando el acceso a parejas españolas porque requiere que no haya donación ni de semen ni de óvulos, por eso el mercado de la India se está cerrando para las parejas que precisen además de la gestación subrogada donación de óvulos y de semen. Ha aparecido un nuevo mercado que es el de Georgia, donde los precisos aproximadamente oscilan en torno a los 30,000.00 euros por tres intentos por lo que está resultando un mercado interesante para las parejas españolas. Insisto en que estos mercados siguen teniendo el mismo problema que en Estados Unidos, para la pareja

heterosexual sigue siendo más fácil pero no para la pareja gay. De momento (2014) que yo sepa esta vía la están utilizando exclusivamente parejas heterosexuales, también es cierto que porque las parejas gay que acceden a la gestación subrogada, al menos mis informantes, son de un estatus económicos importante y les dan más garantías las prácticas en Estados Unidos.

Pasaré a hablar ahora de los receptores. Las parejas heterosexuales en la clínica, pueden utilizar semen de donante, pueden utilizar óvulos de donante o pueden verse obligados - y digo obligados porque no es una decisión fácil- a utilizar semen y óvulos de donantes. Como acabo de comentarles hay parejas heterosexuales que acceden a la gestación subrogada, fuera de la ley. Técnicamente se está empezando a llamar, porque ellos así lo están reclamando, acto jurídicamente nulo, no acto ilegal porque claro están diciendo que sus hijos no son ilegales. Están utilizando en la legislación y en las conversaciones este término y lo digo porque es mucho más correcto dirigirse a estas parejas y a estos usuarios con este término. Las parejas lesbianas pueden utilizar semen de la clínica a través de un procedimiento clínico, el método ROPA y mediante la auto inseminación recurriendo a la compra de semeno por internet o de un donante conocido. La mujer sola (en el caso de mis informantes) suele acceder a las clínicas directamente y puede ser receptora de semen o de semen y óvulos, pero tambien puede acudir a la gestación subrogada en el extranjero ¿Y cuál es la problemática de todos estos receptores? En primer lugar la toma de decisiones, que está muy relacionada con el núcleo central, que es la vinculación genética. Cuesta mucho trabajo tomar la decisión de utilizar semen para las parejas heterosexuales, el utilizar semen u óvulos de donante porque realmente se pierde el vínculo genético. ¿Y cuál es más complicado? Respecto a este tema me estoy encontrando que del 2003 al 2006 la decisión de utilizar semen de donante era mucho más complicado para las parejas heterosexuales; a partir del 2009 estoy viendo bibliografía que indican lo contrario: que es más complejo tomar la decisión de recurrir a la donación de óvulos. Todavía es pronto para que pueda llegar a una afirmación, pero lo que estoy viendo me indica que no es exactamente así, me indica que si es verdad que las parejas que estamos reclutando a través de los foros y de las asociaciones (ya indiqué al principio que estos espacios constituyen un sesgo importante de reclutamiento de informantes) encuentran más dificultad para aceptar la donación de óvulos que de semen pero no sé, realmente no tengo todavía demasiados datos para ver si eso es así en las clínicas, que es donde mayoritariamente están las parejas heterosexuales. Hay una ocultación en el entorno social y familiar por parte de las parejas homosexuales y heterosexuales, da igual, y lógicamente en función de las posibilidades de alternativa se va a juntar una cosa u otra de tal forma que la recepción de semen, el utilizar semen de donante, insisto según mi apreciación y mis investigaciones, es más complicado y se oculta tanto a la familia del hombre como a la de la mujer, es algo que se oculta realmente. En la recepción

de óvulos estoy viendo una complejidad en la gestación de tal manera que las mujeres lo comunican exclusivamente a sus familiares más allegados y los hombres en el caso de una pareja heterosexual no lo comunican a ningún miembro de su familia, esta ocultación es lo que estoy yo apreciando en estos momentos. Evidentemente si nos ponemos en el caso de las mujeres solas receptoras solas la donación de semen es muy bien recibida y es comunicada a toda la familia; es más hay mayor aceptación si es a través de una donación de semen que por lo que lo que es llamado el robo de semen, es mucho más aceptado que sea a través de una clínica. La gestación subrogada es comunicada por parte de las parejas heterosexuales pero se oculta la donación de óvulos.

Hay unas prácticas, en concreto en la comunidad de Cataluña son bastantes número las personas que las utilizan, llamadas coparentalidad o parentalidad negociadas. Estas parejas acuden también a técnicas de reproducción asistida (para evitar el coito reproductivo) pero con sus propios gametos. A través de los foros y de las asociaciones estamos percibiendo una nueva forma de construir familia, de manera que una mujer sola, no una pareja de lesbianas ni una pareja heterosexual, se ponen de acuerdo con un donante conocido en este caso es donante porque no llevan a cabo el vínculo a través del coito reproductivo, de manera que la parentalidad es compartida, es decir hay reconocimiento legal por parte del gay y por parte de la mujer sola. De momento en las tres parejas que conozco que están utilizando este sistema se trata de mujer heterosexual y hombre gay, habría que investigar hasta qué punto esto realmente es un fenómeno que está en expansión, pero lo indico porque aquí en Barcelona en concreto tenemos a parejas de este tipo como informantes.

Una cuestión que también me gustaría señalar en relación a las dificultades que hay para aceptar a determinados usuarios no españoles por parte de los usuarios españoles de las clínicas de reproducción asistida. Manifiestan que en las clínicas públicas los recursos son limitados por lo está muy mal visto, lo estaba en 2002 y sigue estándolo en la actualidad, que las mujeres inmigrantes accedan a las técnicas de reproducción asistida de manera gratuita por que no han cotizado. Esa es la lógica, no han cotizado, los recursos son limitados y lo lógico es que esos recursos vayan a parejas españolas que si han cotizado en el Sistemas Nacional de Salud.

La complejidad para los receptores que tienen que tomar la decisión de utilizar semen y óvulos de donantes es que para ellos de una manera bastante clara aparece un fenómeno de pluriparentalidad, es decir todos reconocen que hay dos figuras de padre, que hay hasta tres figuras de madre y eso hace que sea muy compleja la construcción del hijo de tal forma que en las entrevistas es muy frecuente oír hablar en estos términos: “ hijo mío”, que hace referencia a un vínculo genético, “ no es mío”, no hay vinculo genético, es de mi marido, y

esto sigue exactamente igual desde el 2002 al 2013. En las entrevistas es curiosísimo como el "mío" lo utilizan de una manera o de otra, lo ponen al principio o al final de la frase teniendo además connotación especifica. "Mis hijos" si es un término que utilizan los donantes de semen, pero por ejemplo las donantes de óvulos siguen sin llamar hijos a los niños producto, convierten esa relación en lo más abstracta posible. Un término que también está apareciendo de una manera bastante curiosa, sobre todo en las parejas gay, es que hablan de "mi gestante", no dicen la gestante de mi hijo, sino de "mi gestante" haciendo alusión a una, incluso hablan abiertamente de relaciones socio afectivas con la gestante. Al entrar en el tema de la donante de óvulos automáticamente hacen una separación tajante, la donante de óvulos sigue estando en un limbo de abstracción, en un limbo a pesar de que la llegan a conocer físicamente porque en la gestación subrogada la eligen, pero no hablan de ella, de la donante. "Mi gestante" es un término que además permanentemente están recalcando durante la entrevista mientras que si les dejas hablar y no les haces preguntas la donante desaparece completamente del discurso.

Como comentaba anteriormente hay un vacío cultural para llamar a la relación, como veremos después, cuando hablemos de los hijos nacidos de donantes. Para llamar esa relación o ese vínculo genético que tiene el hijo de la pareja o de la mujer sola con el donante hay una dificultad tremenda de tal forma que se recurre a conceptos no solamente muy abstractos sino además conceptos que entran prácticamente dentro de lo espiritual; esto es muy interesante. Una pregunta que me estoy haciendo últimamente, es si se prioriza realmente la gestación, porque realmente así lo indica la legislación española que otorga mayor importancia a la gestación que a todo el proceso de la donación de semen, o sea que madre es la que pare. Sin poder hacer una afirmación muy tajante, porque hay que ser muy cautelosos con los datos (de momento estamos en fase de recogida de datos), insisto en el sesgo que tengo tan importante desde el 2009 y los pocos datos que tengo a través de las clínicas, me está dando la impresión de que no, que todo lo contrario, que es más importante la vinculación genética con el óvulo para la mujer. Es decir para una mujer para la que no es posible tener vinculo genético con el hijo, es decir que no puede aportar el ovulo, es muy importante la gestación, construye el hijo en ausencia del óvulo a través de la gestación. Pero cuando una mujer recurre a la gestación subrogada rápidamente la gestación desaparece y lo importante no es la gestación sino el vínculo genético o bien el vínculo socio- afectivo o bien el vínculo filiativo, es decir que el planteamiento de la gestación se tiene que poner también en el contexto general de cómo tomar la decisión, por qué tomaron la decisión, qué alternativas eran posibles y dentro de esas alternativas las parejas o las mujeres solas deciden que es lo que hay que priorizar, pero me está dando la impresión de que lo más importante es el vínculo genético, de poder elegirlo Y esto lo estoy percibiendo también en las parejas que utilizan el método ROPA. En estos momento tengo

unas informantes que han accedido a este sistema, una pone el óvulo y otra la gestación, han tenido un hijo pero ahora están invirtiendo el proceso, la gestante anterior va a aportar el óvulo y al preguntarles sus respuesta de alguna manera te dejan en la duda de si ponen en la misma balanza, si realmente consideran que si tienen el mismo peso la gestación y el ovulo. El hecho de intercambiarse los papeles puede estar induciéndonos a pensar que o bien quieren compartir todo el proceso de la maternidad, que también, o subyace la importancia de un vínculo genético. Yo no acabo de arrancarle esa información porque evidentemente no quiero inducirlas a una respuesta, pero como estoy siguiendo el proceso en este segundo embarazo espero llegar a alguna conclusión.

Los hijos nacidos por donación reproductiva es el tercer pilar del que dije que es importante y está cobrando una gran importancia legislativa en estos momentos. Si hasta hace tres o cuatro años solo se hablaba de los derechos sexuales y reproductivos de los receptores y de las donantes se está poniendo sobre la mesa el hijo. El hijo como sujeto de derecho y no solamente porque se le reconoce o se le está empezando a reconocer que pudiera ser importante el conocimiento de su vínculo genético, además estamos entrando ya en una esfera muy publica en la cual ya no son los padres los que deciden sino que el Tribunal de los Derechos Humanos de la Comunidad Europea puede tomar esa decisión por los padres, de manera que el hijo al llegar a los 18 años puede reclamar ese conocimiento. En el momento actual el reto de la reproducción asistida para las ciencias sociales va a ser no solo estudiar a las parejas y a los donantes, sino a los hijos nacidos por donantes y a las familias propias de los donantes, es decir cómo va a repercutir todo este fenómeno en los donantes de semen y de óvulos que a su vez tiene familia. Las posturas que actualmente están surgiendo de Europa y que están presionando a España de alguna manera por la cuestión que comentábamos antes de esas parejas que acuden a la legislación española porque es más flexible a la hora de utilizar determinadas técnicas y sobre todo porque mantiene el anonimato. El anonimato es un tema muy importante para cruzar las fronteras. Sobre el anonimato claro hay dos posturas, el anonimato protege a los niños y a las relaciones familiares, ese era el discurso que ha habido y que sigue habiendo, no nos engañemos. A pesar de que los expertos que se han introducido ahora en la reproducción asistida, los psicólogos, están advirtiendo de la posibilidad de las consecuencias, como ha ocurrido en la adopción, no parece que haya grandes cambios. Desde luego a los médicos no es un tema que les preocupe, las parejas parecen obviar el consejo de los expertos en relación a al menos indicarles a sus hijos que han sido generados por el sistema de donación de gametos. Y luego hay otra postura, los niños tienen derecho a acceder a la información con respecto a su concepción y su filiación genética, eso si no existe el derecho a conocer al donante (en España en otros países europeos si), pero es que uno va a conducir a otro. Lo que estamos planteando en estos momentos en el grupo de investigación del que formo parte

("Revelación y secreto de los orígenes en las familias con descendencia por donación de gametos: variación según los modelos familiares" Ref.: CSO2012-36413) es cómo afectaría eso a los distintos modelos familiares que hay en España y si los distintos modelos familiares estarían dispuestos precisamente a revelar el sistema de engendramiento a sus hijos.

Debo decir que mayoritariamente las parejas heterosexuales de entrada no tienen intención de revelar los orígenes si han utilizado gametos de donante . Sigue exactamente igual que en la primera fase de la investigación, del 2002 al 2006: no tienen ninguna intención, no ven la necesidad de realmente comunicarlo a sus hijos. Debo indicar que el término más correcto que están circulando en las clínicas no es revelar es comunicar, como si el término revelación supusiera estar ocultando. ¿Por qué utilizo no revelar? Porque realmente lo que hacen las parejas heterosexuales es querer ocultarlo, entonces me van a permitir que aquí hable de "no revelar", no de "no comunicar". Anteriormente la Asociación Europea de Reproducción Humana Asistida hacía esa recomendación, no hablar sobre el tema, pero en la actualidad hay un intento de cambio, muy posiblemente por la presión que están ejerciendo los países del Norte de Europa que sí tienen unas políticas que giran en torno a suprimir el anonimato. Como ya saben ustedes a partir del 2005 la legislación inglesa en concreto suprimió el anonimato y estamos viendo esa presión realmente en España.

En la subrogación tanto los gays como las parejas heterosexuales hablan de una mujer buena, pero una mujer buena que indican más o menos que es la encargada de "fabricar", "terminar de completar" y, permítanme la expresión porque lo han utilizado dos de mis informantes, "cocinar": "el niño lo pongo yo y la gestante cocina". Aquellas mujeres u hombres que sí revelan la donación de óvulos, hablan de seres míticos, seres abstractos, no terminan de aterrizar en que es una mujer la que aporta el óvulo; entonces les empiezan hablando a sus hijos, es verdad que son pequeños todavía, o sea que no han llegado a una edad como para comprender el proceso:

> "bueno yo pienso hablarles que hay un hada muy buena que con su varita mágica me ha dado el don de la vida, pero eso don luego yo lo he utilizado"

Es decir transfieren la completa responsabilidad de la formación de ese ser a la propia pareja, y en relación al semen es que no hay ni palabra entre los heterosexuales porque no se piensa decir. Al contrario que en otros estudios de los países anglosajones en los que se habla de herramientas, de tornillos, de tuercas para hablar a los hijos de semen, o incluso de renacuajos, papá ya no tenía renacuajos etc., etc., en España no existe ese concepto, no encuentro en los discursos ese concepto.

Las parejas de lesbianas eluden de una manera muy clara hablar de que hay un hombre por medio, un hombre que es el que dona: " entonces yo le voy hablar o le he hablado a mi hijo de que se ha cogido semen de un banco de semen", con lo cual la relación abstracta queda perfectamente fabricada. La mujer sola sí utiliza "un hombre me ayuda, yo sola no puedo", entonces hay un hombre, y aquí si personalizan que existe un hombre que tiene el semen y que la ayuda. En la gestación subrogada las parejas gays muy parecido a lo dicen que las parejas heterosexuales: "una mujer cuidó" refiriéndose a las gestantes subrogadas. Todos inciden en el discurso de amor, en el deseo del hijo, y en segundo lugar me remarcan como es natural la importancia del cuidado y de la socialización.

A modo de conclusión me gustaría indicar que ha cambiado poco el tema de la reproducción asistida desde el 2002 hasta la actualidad, que se sigue dando una gran valoración al vínculo genético, que la parentalidad múltiple resultante de las técnicas de reproducción asistida con donación reproductiva (gametos y gestación) se presenta muy inestable, eso de que haya dos padres no acaba realmente de encajar, por eso se pretende eludir el donante de una manera o de otra recurriendo a relaciones muy abstractas, resulta muy complicado ubicar al niño nacido de gameto de donante, porque se le nombra hijo de donante, pero se utilizan unos términos que realmente incluso los investigadores sociales no acabamos realmente de ubicarle. Me gustaría recoger en estas conclusiones una cuestión muy interesante que han planteado en sus discursos algunos informantes, que tal vez se debería considerar que la familia es una construcción permanente, entonces que no tiene por qué estar acabada; es una construcción permanente en el sentido de que en las reconstrucciones familiares entran y salen padres y madres de esa familia y que se construye en torno a ego, al niño. Es el niño el que tiene que tomar la decisión de a qué personas puede incluir dentro de esa familia, entonces que si a los 18 años quiere incluir al donante dentro de su familia pues no se ve ningún obstáculo. Evidentemente hay clandestinidad por parte de los donantes anonimos, no suelen indicar a nadie el hecho de que sean donantes, hay ocultamiento por parte de algunos receptores y hay invisibilización: los hijos nacidos de donantes no existen en la población española porque no hay un registro de nacidos por gametos de donantes, hay un temor a revelar relaciones personales y me parece interesante fijar que el conflicto futuro es con el donante y sobre todo con la familia propia del o la donante. Muchísimas gracias por su atención.

DEBATE

AURORA GONZÁLEZ: Consuelo; te agradezco muchísimo que hayas venido y ha sido un placer, porque he seguido tu investigación seguramente no desde el principio, pero si a lo largo de unos cuantos años, y la verdad es que cada vez que te oigo nos dices cosas nuevas y esto siempre es un placer especial. La panorámica que has hecho sobre nuevas tecnologías reproductivas creo que es completa, a mí no se me ocurre ninguna otra cosa que pudieras haber tratado. Para no alargarme en los elogios, que podría hacerlo. Hay varias cosas sobre las que quería preguntar pero como todos queremos preguntarte, voy a seleccionar tres. Una es un poco marginal a tu intervención, pero quería subrayarlo porque sé que es un tema que interesa mucho a nuestros colegas mexicanos y que no está previsto en ninguna otra sesión de este Seminario, es la cuestión del aborto. Debería añadir a tu comentario una cosa y es que ciertamente en los 70 se hicieron muchos viajes abortivos a Londres, pero los abortos clandestinos han estado presente siempre y si se lleva a cabo el cambio legislativo que propone el PP volverán a serlo. En este sentido yo podía recordar una experiencia que me resultó muy chocante. Seguramente tendría 11, 12,13 años, bastante pocos, cuando en mi familia y entre los vecinos se hablaba misteriosamente de un señor, recuerdo perfectamente quien era, que había "estropeado" un niño. La persona me impactó mucho porque había sido la mayor de mi pandilla de niñas, en la que teníamos desde 16 ó 18 hasta 6 ó 7 años. Esta es una experiencia que se ha dado siempre y lamentablemente puede volver a darse si sigue adelante la reforma o con la contra-reforma que quieren hacer, pero quería ponerlo en relación con un tema que sí que es parte central en tu intervención, la cuestión de la adopción de embriones; quiero decir el concepto de adopción de embriones que a mí me irrita particularmente porque significa conceptualizar los embriones como personas. No se trata de lo que yo pienso, y esto afecta por igual al aborto y a la adopción de embriones, sino que siempre estamos ante una pluralidad de representaciones que depende de las creencias religiosas, de las alineaciones políticas extremadamente variadas en nuestra propia sociedad y no se pueden imponer una: ni la científica que se basa en no sé cuantos días para la viabilidad del feto, ni tampoco la más ortodoxa que viene de la religión católica. Cuando se hacen colar términos que son una toma de partido, y pensaría tanto en legalización del aborto -aunque sea un poco reaccionario prefiero despenalización- como en la adopción de embriones, corremos muchos riesgos porque se está metiendo como discurso científico un discurso que es esencialmente ideológico y de representaciones personales.

La segunda cuestión que te quería comentar también muy brevemente es la competencia entre antropólogos y psicólogos; cuando lo dijiste por primera vez lo pensé más en términos de otras movidas en las que estamos el GTP y del GRAFO que tiene que ver con la profesionalización de la Antropología, con la falta de colegios profesionales, etc. A medida que ibas hablando yo pensaba en términos que son más teóricos, que tienen que ver más directamente con tu intervención y es que ciertamente los psicólogos pueden ayudar a

personas que están en situaciones difíciles cuando toman alguna decisión en relación con tecnologías reproductivas, pero los antropólogos tenemos una mayor capacidad, por oficio, de difundir el carácter no natural de la familia nuclear y la multiplicidad de situaciones pluriparentales. Entonces hay un papel complementario entre Psicología y Antropología que va más allá de quien consigue más puestos de trabajo.

Y la tercera cosa que te quería comentar, luego ya si tengo más tiempo vuelvo sobre las anteriores, es que me ha resultado muy llamativo precisamente por comparar con trabajos tuyos anteriores el cambio de perfil de donantes de óvulos. Yo había notado en la Autónoma que hay carteles pidiendo donación de óvulos, antes los había de semen pero no de óvulos, pero me resulta muy revelador que la donación sigue siendo de mujeres pobres a mujeres ricas sólo que ahora en España las mujeres universitarias ya son/somos más pobres y las mujeres ricas vienen del Norte de Europa. Lo dejo así para no monopolizar la discusión aunque habría mucho más cosas que querría plantearte.

CONSUELO ÁLVAREZ. Muchas gracias Aurora por tus elogios y bueno en relación a lo que decías de embriones totalmente de acuerdo. Es que las palabras son muy importantes y cómo llamemos a las cosas está denotando nuestra forma de clasificarlas, de jerarquizarlas, de conceptualizarlas, o sea está claro, el hecho de que para los embriones se diga adopción está ya implicando un estatus, los está poniendo en una situación que efectivamente entonces a dónde nos queda el tema del aborto. Yo no puedo hablar excesivamente de los embriones porque es un tema que no estoy estudiando específicamente, lo he traído a colación pues porque es otro mediador reproductivo con el que cuentan las parejas receptoras por si necesitan utilizarlo, pero no he llegado a profundizar en el tema. Así como en las primeras etapas de mi investigación, en concreto del 2004 al 2006 que fue cuando estaba en plena ebullición el tema de los embriones excedentes, si tuve un interés especial y sí hice una especie de encuesta cualitativa a las parejas heterosexuales, pero en el momento actual no es un tema que esté abordando de manera específica. Pero comparto contigo que es muy importante que le llamemos adopción o que hablemos de pre-embrión en lugar de embrión, es fundamental

La segunda cuestión que planteabas es el tema de los psicólogos. Claro la complementariedad está clarísima, el tema es que en las clínicas estoy percibiendo que los médicos porque, perdón por la expresión, el que corta el bacalao en la clínica es el médico, están utilizando un poco el psicólogo de intermediario. Me explico, si antes a mí me recibían los médicos aunque fuera para decirme que no me admitían para hacer una investigación, ahora automáticamente es el psicólogo, que yo denomino relaciones públicas porque está haciendo un poco ese papel, supongo porque es el más preparado; entonces no hay un nicho

ecológico para los dos porque ya hay una persona que está estudiando eso, ya hay una persona en la consulta, tú que nos vas aportar, entonces es el problema que tengo y la tercera cuestión que decías disculpa como no he tomado nota.

AURORA GONZÁLEZ: No, el cambio de quien es la donante de óvulos.

CONSUELO ÁLVAREZ: Ah sí totalmente el flujo ha cambiado. Si, si, si, el flujo ha cambiado.

MARÍA VALDÉS: Bueno yo me quiero sumar a los elogios de Aurora, me imagino que cada una que tome el turno dirá lo mismo y quería hacer una referencia a cómo conocí yo a Consuelo, el trabajo de Consuelo. Yo estuve en el Tribunal de un premio de Antropología, seguramente el premio de Antropología más importante que existe en España, que es el Marqués de Lozoya y uno de los trabajos que leí, que pasó por mis manos en ese premio, en 2008, fue el de Consuelo. Y a mí fue de todos el que más me impresionó, obtuvo el premio y la misma sensación que tuve en ese momento leyendo el trabajo antes de conocerla me ha pasado ahora, conociéndote ya y oyéndote otra vez, la misma impresión de que eres una investigadora excelente. Cosas que me han encantado de tu exposición. Has dicho en algún momento -has utilizado esta expresión- que hay muchas cosas que no se nombran en las tecnologías de reproducción asistida y creo que es verdad que tú le das mucha importancia y me parece que es algo notable en tu investigación al discurso de los actores, lo que se dice, lo que dicen los actores y por eso de alguna manera trasmites la conceptualización y las ideas que son asociadas aquí en los usos procreativos. O sea me parece que eres la persona ideal para estar aquí. Pero lo que quería comentarte era la diferencia que has establecido en las condiciones, un poco siguiendo lo que ya te decía Aurora, las condiciones que tuviste en la investigación para hacer tu tesis doctoral y las que te has encontrado ahora. Es verdad que en ese momento la entrada en las clínicas fue fundamental y entiendo lo que dices, que así se tiene acceso a todos los actores que intervienen en el proceso, y has hablado de los psicólogos y yo vuelvo sobre esto pero te planteo una cuestión: ¿por qué no piensas en los psicólogos, no como los relaciones públicas, sino como actores, como unos nuevos actores? Que hay más actores dentro de la clínica, ¿entiendes?, entonces también tendrían que ser sujetos de investigación creo yo y qué tipo de estrategias se pueden desplegar para superar esos obstáculos de tener acceso a los actores y se me ocurre que también alguna estrategia tu como investigadora y la gente que trabaja en estos temas también habrá de desplegar alguna estrategia para acceder a aquellas informantes que están utilizando técnicas que no están reconocidas por la Legislación Española y por lo tanto no están en las clínicas, entonces ¿qué estrategias se te han ocurrido?

CONSUELO ÁLVAREZ: Bueno; gracias también María, vamos a ver parece que estoy diciendo que los psicólogos que no deben estar ahí, ni muchísimo menos, yo lo que quiero indicar es que efectivamente nos identifican los médicos un poco con los psicólogos, entonces si tienen ahí un psicólogo realmente que voy aportar yo con el estudio que vaya hacer, ni más ni menos que era esa mi intención, efectivamente son actores, auténticos actores, porque ahora están introduciendo unos expertos; claro las estrategias mercantiles son de tal calibre que no solamente necesitan un grupo de expertos para tener un hijo sino que van a tener necesidad de que se les asesore para tener ese hijo y todo el recorrido del niño hasta que tiene 18 años, porque la estrategia de la revelación implica no solamente la necesidad del conocimiento, que no me ha dado tiempo a exponerlo, no solamente la necesidad del conocimiento que tienen los niños, sino cómo revelarlo, cuándo revelarlo, cuál es el momento puntual más importante para revelárselo, y para eso están los expertos, es decir que hemos pasado de que sea una esfera privada - la familia- la que opte por decirlo no, opte de qué manera, a que sean unos expertos los que te conducen la forma de comunicarlo, entonces claro son unos actores fundamentales, pero tengo ya bastantes actores en el escenario.

CLARA CARME PARRAMÓN: Bueno me añado a las felicitaciones y que me ha interesado muchísimo y me ha también gustado mucho la parte final en que planteas cuales pueden ser los grandes interrogantes futuros en algo que es relativamente nuevo en nuestra sociedad. Yo en concreto tenía dos preguntitas. Una sobre las dificultades respecto a los términos con los que tienes que trabajar, es un tema muy interesante, entonces en concreto los primeros que has nombrado que no te satisfacían, si no lo he entendido mal, eran los hijos semiagámicos y agámicos. En este caso, ¿por qué no te satisfacían? Es que no se imaginármelo. Y después en relación a los imaginarios, en todo este proceso respecto a la mujer sola me ha parecido entender que lo imaginario respecto al hijo, a la hija, decías que se construía en relación a conceptos espirituales y tampoco no se imaginar qué o sea como son o como es este imaginario de la mujer sola, y por último no sabía que quien recibe embriones tiene que adoptar, y entonces también qué significa para él tener que adoptar, el acto de adoptar, lo que esto que significa para las personas que lo hacen.

CONSUELO ÁLVAREZ: Cuando comentaba lo de las dificultades de los términos, claro que hay términos, pero hay términos como muy científicos, de alguna forma muy ligados a la esfera médica. Entonces yo trataba de buscar un término, o he tratado de buscar para los hijos que es lo que me ha resultado más complicado, algún término más asequible o bien como lo llaman las propias parejas los propios actores o bien un término que sea como más coloquial, el final efectivamente igual que utilizamos gametos podemos utilizar agámico o semiagámico porque digamos la raíz es la misma, por eso he utilizado esos términos pero no

he conseguido llegar al fondo realmente de como llamarlos a no ser que utilice una mala traducción del inglés. Entonces ya claro, pues sale, pero tampoco lo llaman así los actores, era simplemente eso. En relación a lo que comentabas a los imaginarios de la mujer sola, a lo mejor lo he expresado mal, la mujer sola habla de un hecho muy real, hay un hombre que me ha ayudado. Cuando hablo del recurso a seres espirituales, es por decirlo de alguna forma porque no sé muy bien cómo llamar al hada, al duende, a la varita mágica, que me recuerdan un poco a esos seres espirituales como los de los Dyrbal de los que habla Anna Piella. No son las mujeres solas, las mujeres solas concretan, además yo creo que para ellas es importante concretar, "claro que hay un hombre, no le vas a conocer y no es tú padre, pero lo hay, no soy un extraterrestre y hay un hombre"; el tema es cómo plantean las parejas heterosexuales a la donante de óvulos; la gestante es obvia y no la pueden eludir, pero en relación a la donante hablan de alguien que me ayudó, una persona buena, como una especie de hada, y el donante de semen qué ni recurren a él siquiera, no tienen ningún término, muy al contrario de las publicaciones del Norte de Europa que sí utilizan unos términos muy concretos, hablan de tuercas, de tornillos, una cosa como muy robocop.

Respecto a la adopción de embriones pues no es un tema en el que haya profundizado, pero claro es muy llamativo que le llamen adopción; entonces dejan a las parejas o mujeres solas con esta situación de decir, "estoy adoptando". Sí a mí me parece bastante absurda, pero no tengo muchos datos como para hablar con gran propiedad.

VIRGINIA FONS: Bueno pues yo también me sumo a los elogios de la mesa, gracias Consuelo, había varias cuestiones. Has hablado de toda la variedad de situaciones pero hay una sola, la noción de donantes he entendido que todos eran donantes de semen, que eran todos hombres jóvenes, supongo que aquí va ligado al hecho de que todavía no han construido familia y eso de donar, no tienen todavía la idea de que esa donación sería como empezar una familia, es decir que va todo como ligado; entonces creo que toda esas nociones sobre parentesco, en qué momento son donantes. También es importante después enfatizar tu trabajo como antropóloga, es decir brindas la oportunidad de entender la variedad de fórmulas que se dan, por ejemplo cuando preguntas si ellos priorizan la gestación entonces aquí entra toda una formulación pues depende de si enfatizan la vinculación genética o la construcción de vinculo de parentesco o bien enfatizan la gestación, es decir que el trabajo brinda la multiplicad de nociones y de fórmulas de asignar significados y esto claro desde tanta psicología, desde que el psicólogo brinda un tipo tiene su propia intervención. La Antropología da a conocer toda esa variedad o esas fórmulas imaginativas y el significado esas nociones, porque claro hay una cuestión que es ese determinismo, esa distinción entre lo biológico - lo dado genéticamente- y lo cultural, claro que en la investigación se podría hacer una distinción en estos términos, qué es la distinción o la dicotomía que atraviesa

todo el pensamiento occidental desde un cierto momento, a partir del momento en que se empieza a conceptualizar esa distinción entre alma y cuerpo a partir del siglo XVI, entonces claro esa distinción atraviesa todo el discurso tanto para los médicos como para la propia gente que interviene en todo este proceso. Me parece que sería interesante hacer esa distinción entre lo conceptualmente entendido como lo biológico y lo que se entiende que es aportación cultural pero que también tiene que ser controlado.

CONSUELO ÁLVAREZ: Bueno, pues vamos a ver en primer lugar los donantes de semen, claro es el gran reto que tenemos ahora mismo por delante los que investigamos en reproducción asistida, qué ocurre con esos chicos jóvenes que ahora están catalogados como jóvenes y qué va a pasar dentro de unos años. Los que yo conocí en el 2002, no me he puesto contacto con ellos, pero si he intentado contactar con las familias y me han dado con la puerta en las narices prácticamente, pero claro que es muy interesante y el reto que presenta todo esto es saber si tomaron una decisión en un momento determinado que ellos no tenían el concepto de generar una familia y ahora que es probable que muchos de los que cuando yo empecé hacer esta investigación ahora ya sean padres de sus propios hijos o madres de sus propios hijos, qué ocurre, qué sucede, bueno no se sabe, no se sabe si se están arrepintiendo o no. Lo único que si puedo más o menos intentar comprender porque en la fecha del 2002 al 2006, sí que tuve alguna mujer donante de óvulos que a su vez era madre ya, cómo se sentía en ese momento sería un poco largo me tendría que extender pero es duro, si es verdad que no es tan fácil como parece también. Es cierto que eran un tipo de mujeres las que había entonces como donantes de óvulos con una construcción de la maternidad muy concreta, entonces para ellas significaba dar hijos, era una situación tremenda. Lo que acabas de indicar es un reto, ojalá pudiéramos hacer un seguimiento de los mismos actores que cogimos en el 2000, ojalá fuera posible, yo eso lo estoy viendo posible solamente con un grupo de personas muy concretas que no son los heterosexuales. Yo si veo cierto acercamiento y si veo una cierta continuidad y si espero envejecer con ellos porque realmente es la única posibilidad de ver esa transformación no, que se pueda estar produciendo, la contribución antropológica es indudable, los psicólogos cumplen una función magnífica y evidentemente son súper útiles además aquí y ahora, que es un poco a lo mejor lo que nos cuesta más trabajo a los antropólogos demostrar, de educar a la gente pero nuestra contribución es súper interesante porque vamos más allá de lo evidente, lo evidente no nos convence , y entonces a mí me parece vamos que somos los únicos que realmente podemos dar claves, o por lo menos mostrar esa panorámica general.

En cuanto a lo que decías de distinción de biológico y cultural, es que la reproducción asistida está tan íntimamente ligado todo, que yo no podría hacerla, quiero decir que lo biológico es cultural, lo cultural es biológico. No no sabría qué decirte porque veo todo tan

cultural y veo todo tan biológico que me resulta muy complicado, por eso a veces recurro a términos biológicos que me sirven para conceptualizar las cosas que quiero decir y otras a términos antropológicos porque digo es que es todo casi lo mismo y es tan complicada esa distinción que tú me planteabas.

ANNA PIELLA: Consuelo un placer escucharte y muchísimas gracias porque vamos nos has ilustrado y siempre aprendemos cuando te vimos a ti, muchas gracias, bueno yo quiero voy hacer una pregunta breve porque casi, casi creo que ya estoy fuera de tiempo pero tiene que ver con conceptualización de parentesco genético, con parentalidad y con lo de la priorización de la gestación, y no es una cuestión son dos, siempre hacemos lo mismo decimos que es una y luego son más. Sobre lo de la priorización de la gestación tú te formulas la pregunta y tú misma la respondes y crees que no, consideras que no, y entonces un poco a ver cómo, a ver como lo ves pensando también en trabajos que tienen que ver con adopción y como la incorporación del hijo en el grupo familiar o en el grupo de parentesco y en la reproducción asistida las vías también para incorporar para inscribir a los niños y diría que está relacionado con la construcción de maternidad y paternidad. Lo de si es la gestación lo que se prioriza parece ser que tiene que ver con las vías a las que se llega la reproducción asistida, entonces se prioriza la gestación si los que van a ser padres son también los que intervienen en la gestación pero en cambio un donante es otro, se prioriza el vínculo genético si son los que van a ser los padres los que trasladan su material genético pero no gestan y en la adopción por ejemplo lo que se prioriza pues es la crianza y entonces es la filiación por socialización. Parece que es según la vía la que se lleva a la maternidad o a la paternidad esa construcción lo que hace que se priorice más un tema a otro no, no sé cómo lo verías.

Y luego la cuestión de la parentalidad que ha salido varias veces mencionado, esa parentalidad múltiple, ese reconocimiento de diversas figuras parentales comentabas y entonces yo me preguntaba pero en qué, en qué se expresa esas relaciones de las distintas figuras parentales porque una cosa es que hayan participado en la concepción del niño, de la niña y otras que realmente se ejerzan roles de cuidado, de crianza entonces no sé yo si se iría dentro del mismo término. Muchas gracias.

CONSUELO ÁLVAREZ: Voy a empezar por la segunda pregunta, es probable que luego se me olvide la primera y te la tenga que preguntar, pero vamos a ver en qué se expresa, bueno pues se expresa en los discursos cuando dicen no es mi hijo, o cuando dicen no es su madre, algunas parejas por ejemplo últimamente en las entrevistas haciendo referencia, bueno si es la madre, realmente mi mujer es su madre, pero hay una madre real. Bajo mi punto de vista claro que no cumplen el rol, claro que ellos son conscientes de que no van a cumplir nunca

el rol de madre ni de padre en el caso de la donación de semen pero si está como pivotando es como un satélite que está ahí, que está ahí que no acaba de aterrizar pero el miedo es que aterrice y que se visibilice es lo que quiero hacer referencia cuando digo que hay varias figuras parentales porque todos la reconocen, todos reconocen que hay ese elemento que está ahí y que no sabemos lo que puede pasar mañana, entonces en relación a lo que hablabas cuál era exactamente la primera pregunta a ver qué, he tomado nota pero luego se me ha perdido.

Lo de la gestación. Creo, espero haberlo dicho, que me parecía de momento que no, que tenía que seguir profundizando, también voy a utilizar el mismo esquema mental, del planeta y lo satélites. Todos intentan acercarse a todas las alternativas de reproducción asistida, a mi juicio intentan acercarse al núcleo, al núcleo central que es intentar dentro de lo posible imitar el modelo hegemónico (el vínculo genético y/o biológico para construir el hijo), entonces, ¿qué estrategias pueden utilizar? pues claro hay algunos que tienen todo un abanico de estrategias y otros sólo tienen algunas como es el caso de la pareja gay, entonces unos y otros independientemente de que construyan sus relaciones de parentesco con el hijo, evidentemente la socio afectiva, la filiativa, la crianza todo eso así pero insisto como siempre está pivotando alrededor de alguna manera esas figuras (donantes, gestantes) intentan dentro de lo posible no darle esa importancia o dárselas en función de lo que les interese. A mi juicio las personas de momento y sin tener muchos datos, las personas que acuden a gestación subrogada, claro se agarran al vínculo genético, pero es que a las personas que no tienen vínculo genético con el hijo y utilizan la gestación subrogada, también les produce cierta insatisfacción, es decir a pesar de que la legislación prioriza la gestación estoy teniendo la impresión de que no es priorizado de igual manera por los receptores. Para estos es más importante el vínculo genético, como su fuese lo más esencial del hijo, el material importante para construir la relación paterno-materno-filial.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Plaza, C. (2008). La búsqueda de la eterna felicidad. Mercantilismo y altruismo en la donación de semen y óvulos. Madrid: Alcalá Grupo Editorial.

___(2010). "Pertenencia, identidad y trabajo reproductivo en la reproducción asistida: donantes de gametos y niños agámicos". En R. Díaz Cruz y A. González Echevarría (coords.) *Naturalezas, cuerpos, culturas. Metamorfosis e intersecciones*. (pp.111-141). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

___(2013). Una línea delgada en el parentesco: los padres/abuelos y las madres/abuelas. *Revista de Antropología Social*, vol. 22 pp. 350-354.

___(2014). La diversidad familiar y la divulgación de los orígenes genéticos a los niños nacidos a partir de donantes y/o gestación subrogada. *IM-Pertinente*, 2 (1), p. 17-43.

Bestard, J. (2004). Tras la biología: la moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción. Barcelona: Estudis d'Antropologia Social i Cultural, Universitat de Barcelona.

Del Valle, T. (2010). La articulación del parentesco y el género desde la antropología feminista. En V. Fons, A. Piella, & M. Valdés (Eds.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*. (pp. 295–318). Barcelona: PPU.

Grau Rebollo, J. (2016). Nuevas formas de familia. Ámbitos emergentes. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Imaz, E. (2010). Convertirse en madre: etnografía del tiempo de gestación. Madrid: Cátedra.

Jociles, M.I. (2013). La monoparentalidad por elección: el proceso de construcción de un modelo de familia. Valencia: Ed. Tirant Lo Blanch S.L.

Piella, A. (2011). Tener o no tener... hijos. Una aproximación histórica y transcultural. En J. Grau, A. Piella, & M. Valdés (Eds.), *ParentescoS. Modelos culturales de reproducción*. (pp. 419–444). Barcelona: PPU.

Poveda, D., Rivas, A. M., & Jociles Rubio, M. I. (2011). Monoparentalidad por elección: procesos de socialización de los hijos/as en un modelo familiar no convencional. *Athenea Digital: Revista de pensamiento e investigación social*, 11(2), pp. 133-154.

Rivas, A. M., Jociles, M. I., & Moncó, B. (2011). Las madres solteras por elección. ¿ Ciudadanas de primera y madres de segunda?. *Revista Internacional de Sociología*, 69(1), pp. 121-142.

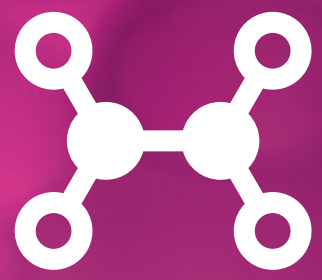
Weston, K. (1991). Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship. Nueva York: Columbia University Press.

2020

Getp-GRAFO.

Universitat Autònoma de Barcelona

CC BY NC SA

Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada

Universitat Autònoma de Barcelona