

UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA Y ANTROPOLINGÜÍSTICA

CUERPO, SUJETO, PERSONA
RODEO ETNOLÓGICO A LA ÉTICA
Y LA POLÍTICA DE LAS TECNOLOGÍAS REPRODUCTIVAS
TRABAJO FINAL DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE ANTROPÓLOGO

AUTOR: DANIEL ALBERTO ALEGRETT SALAZAR

TUTORA: EGLEÉ LÓPEZ-ZENT

Caracas, marzo de 2012

Resumen

Nociones de cuerpo, sujeto y persona fundamentarían debates éticos-políticos sobre las tecnologías de reproducción asistida (ART). Éstas encarnarían promesas y amenazas para la “vida humana”. El desarrollo de las ART resolvería la infertilidad, superaría obstáculos a la procreación y satisfacería el deseo de familia. En un contexto tecno-científico, tienen una posición en el mercado y los regímenes de poder. Participarían problemáticamente en procesos de producción de individuos y relaciones. Reemplazarían al parentesco, una imaginación moral para la que la *persona* es una especificación. Tal impacto sugeriría un desvío etnológico en la discusión. El registro etnográfico contextualizaría y recontextualizaría las nociones de cuerpo, sujeto y persona. Recupero la etnología clásica del parentesco como principio de organización y recojo las intenciones de los llamados “nuevos estudios de parentesco” de ir más allá de supuestos naturalistas acerca de las relaciones. Trato de problematizar los usos discursivos de lo humano, natural, biológico, psicológico, social y cultural, incorporados en los debates sobre la intervención tecno-científica en la creación del hijo deseado.

*A mis abuelos,
por el mundo en que vivieron*

*A mis nietos,
por los mundos en los que vivirían*

“Supongamos que hubiésemos producido como hombres. Cada uno de nosotros se habría afirmado doblemente en su producción a sí mismo y al otro:

1. “En mi producción habría objetivado mi individualidad, su idiosincrasia; por tanto, mientras actuaba, no sólo habría disfrutado proyectando mi vida individual hacia fuera, sino también siendo consciente de mi personalidad como de un poder objetivo, perceptible sensiblemente y en consecuencia por encima de toda duda.
2. “Tu consumo o tu uso de mi producto me habría dado directamente el placer de saberme satisfaciendo con mi trabajo una necesidad humana, o sea de haber objetivado el ser humano y por tanto de haberle proporcionado a la necesidad de otro ser humano su objeto correspondiente.
3. “(También me habría dado directamente el placer de) haber sido para ti el mediador entre tú y la especie, de modo que tú mismo me sabrías y sentirías como un complemento de tu propio ser y parte necesaria de ti mismo; por tanto me sentiría confirmado por tu pensamiento y tu amor.
4. “(Por último me habría dado el placer) de crear la proyección exterior de tu vida directamente con la proyección individual de la mía, de modo que en mi actividad individual habría confirmado y realizado directamente mi verdadero ser, mi ser humano, mi ser en común.

“Nuestras producciones serían otros tantos espejos, desde los que nuestro ser se iluminaría recíprocamente.

“Esta relación se convierte simultáneamente en recíproca; que de tu parte ocurra lo mismo que de la mía.”

Karl Marx, “Notas de lectura sobre James Mill”, *Manuscritos económico-filosóficos de París*, 1844.

Agradecimientos y reconocimientos

Este ensayo es apenas muestra parcial, deficiente y apresurada de años extrañándome sobre el comportamiento y la historia de quienes se han cruzado en mi vida o que he imaginado que lo han hecho. Me he apropiado su situación y circunstancia, sus relaciones, lo que les significa ser niños, mujeres, hombres, solteros, casados, padres, hijos, hermanos, y así más, preocupándome por cómo han llegado a ser lo que son y adónde irán con ello. Por supuesto, no me hago todas esas preguntas aquí, pero subyacen y se esconden tras mis intentos, a veces errados, de reflexión, de aprender de ellos. Les agradezco a todos participar de su ser.

Me permitiré nombrar sólo a aquellos cuyas manos tocaron literal o metafóricamente las mías mientras pensaba o escribía los textos de los que he extraído este ensayo.

Limito las menciones de parientes, pero he sentido toda la fuerza gravitatoria de una constelación familiar en constante expansión. A mi difunto abuelo José Asunción Salazar Meneses le debo mis lecturas, mis sentidos y tantos manierismos excéntricos. A mi abuela Josefina Buroz Ponce, duro rigor en un blando corazón cuando las cosas se ponen serias. A mi papá Luis Alegrett le debo una ética de trabajo, un sentido de justicia y de la virtud, además de unos cuantos neurotismos y vicios. A mi mamá Silvia Salazar, ansiedades libertarias en cada momento del día y ocasionalmente una ingenuidad e impulsividad catastróficas pero necesarias y sinceras. A mis hermanos, les reconozco no sólo compartir los significantes de la sangre, la leche y otros alimentos, sino su constante presencia en mis pensamientos, palabras, acciones y pasiones.

De las afinidades electivas, al antropólogo Radamés González, tantas veces alcahuete del crecimiento de mi biblioteca, le agradezco abrir su corazón y su hogar a mi vista, mi oído

y mi compañía, especialmente las lecciones desde que Valentina, Valeria y Miranda entraron a su vida.

La politóloga Melania Quevedo estuvo allí presente como interlocutora y *alter ego* en situación de extrañeza a la hora de los descubrimientos y “eurekas” en las lecturas; no he conocido pensamiento más penetrante que el suyo.

Otros compañeros y amigos están presentes siempre en mí y les agradezco cada conversación, así como nuestro agradecimiento con los profesores y administradores de la Escuela de Antropología que mostraron diligencia para salir adelante en la burocracia.

A mi tutora Egleé López Zent, le estoy infinitamente agradecido por leerme, por mostrar sincero interés en mi trabajo, mi salud y mi situación; no sé si llega a notar la humedad en mis ojos al agradecerle en persona.

No desligo afecto, intelecto ni moral. Cuando me dediqué a la docencia en bachillerato, tuve la oportunidad de hablar con mis alumnos sobre sus creencias y valores, algo de lo que gratamente espero volver alguna vez a nutrirme, junto al sentimiento de colaborar en la formación y el crecimiento de alguien.

Finalmente, a la antropóloga Ananda Lakshmi Hernández Pérez no sólo le dedico este ensayo como ofrenda y tributo. Le agradezco haberme permitido ser testigo y compañero en diez años de su vida y sus proyecciones al pasado y el futuro, llegue o no llegue, que orientan la acción presente. Además le dedico y agradezco todo el sentido, implícito y explícito, que tiene para mí y para nosotros este ensayo y todo lo que hago.

Contenido

<i>Resumen</i>	2
<i>Agradecimientos y reconocimientos</i>	4
<i>I. Dar pie: Introducción</i>	8
<i>II. Maquinando el cuerpo social</i>	15
La pregunta por la técnica	16
El rodeo etnológico	18
Entre Prometeo y Epimeteo	21
Historia del presente	22
Individuos y personas, cuerpos y sujetos	26
Prospectiva antropológica	29
<i>III. Reproduciendo la tecnología</i>	36
De la reproducción	40
Tecnológica y sociológica	47
Contra la brutalización	53
Liberación y subyugación del cuerpo reproductor	58
Previendo futuros, retomando el pasado	65
<i>IV. De la encarnación de las personas</i>	75
Cuerpos, sujetos y personas	79
La dignidad corporal de la individuación humana	84
<i>V. La experiencia de los sujetos, la colonización y mercantilización de las conciencias</i>	93
Subjetividad, tradición, modernidad	100
<i>VI. La persona, especificación de lo social</i>	108
Persona por su actuación, agente por sus efectos	111
Persona y estatus, personajes y roles	118
La persona performativa, la persona comunicada	122
La postura de la persona	126
La prosopoyesis, estructura y proceso de la persona	130
La proyección de la persona	135
Individuos y personas en la modernidad y en el parentesco	137

<i>VII. El proyecto antropológico del parentesco y la etnología de las técnicas de reproducción asistida</i>	144
La consubstanciación en el parentesco, la pertenencia intersubjetiva	147
Las tecnologías de la esperanza en el parentesco	150
El rodeo nuer	155
La persona nuer	159
El hijo, necesario para la personalidad nuer	162
El matrimonio fantasma	164
El matrimonio “entre mujeres” y el levirato	165
La reproducción asistida, las variaciones de la familia y su conmensurabilidad nuer	171
¿Para raros, “nosotros”?	180
<i>VIII. Sentar cabeza: Sumario y consideraciones finales</i>	183
Diagnos y prognos: el parentesco como reform(ul)ador social en el contexto de la tecnociencia	188
<i>Referencias</i>	196

I.

Dar pie

Introducción

En el presente ensayo, intento una reflexión crítica acerca de las promesas y amenazas encarnadas por las llamadas “nuevas tecnologías reproductivas” (NRT, por sus siglas en inglés) o tecnologías de reproducción médicamente asistida (inglés: ART) a lo que se podría entender como “vida humana”, según se las presenta o representa en actuales debates ético-políticos (cf. Alpern, 1992; Baker, 2001; Congregación para la Doctrina de la Fe, 2005; Flamigni, 2003; Gafo, 1992; Ford, 1991; Fox, 1988; Leret, 2005; Rapp, 2001; Ramiro García, 2000; Shore, 1992; Silver, 1998, etc.).

Estos debates enfrentan a legisladores, expertos –tecnólogos e ingenieros, académicos y científicos de diferentes proveniencias disciplinares–, líderes religiosos y autoproclamados representantes de diferentes sectores de la “sociedad civil” o “ciudadanía”. Allí supondría ubicados a los usuarios y beneficiarios de estas tecnologías: mujeres y parejas infértiles, mujeres posmenopáusicas, parejas homosexuales, etc. Existen también actores semi-objetificados, en tanto son los proveedores del don mercantilizable de gametos y vientres sustitutos; actores anónimos o silenciados y alienados de substancias y partes corporales, que transfieren o renuncian contractualmente a derechos y deberes “a los frutos de sus entrañas”. Varía si se trata de cohecho, coacción, coerción o generosa acción desinteresada (Konrad, 1998; Levine, 2003; Ragoné, 1994, 1996).

A los debates sobre las ART, aun dentro de un complejo tecnocientífico, se los estiman fundamentados en nociones de fuerte contenido normativo como “cuerpo”, “sujeto” y “persona”, de diversa y a veces difusa definición, protagonizando una auténtica “guerra de imágenes” y amenazando con subvertir los referentes simbólico-normativos de las sociedades en cuestión (cf. Bestard, 1998, 2004; Bestard et al., 2003; Chatel, 1996; Fitó, 2010; Salem,

1997; Tort, 1994). Afectaría, si se prefiere tal término, el contenido del Superego, de la Ley, de los mandatos morales, de los fantasmas institucionales que regulan ciertas acciones y permiten ciertas formas de convivencia.

Los debates acerca de la concepción médicamente asistida no son sino punta de iceberg. Se trata de apenas una porción pequeña de las cada vez mayores incorporación y penetración social de un conjunto de biotecnologías y biopolíticas; el creciente poder de la técnica para construir la verdad de las cosas y definir la vida, como temía alguien tan políticamente reaccionario como Heidegger, pero también alguien tan progresista como Habermas (2002; cf. también Lezama, 2002; las diferentes posiciones del Consejo Pontificio para la Pastoral de la Salud, 2007 o las mujeres, parejas y familias entrevistadas por Franklin, 1997).

Aunque puedan ser técnicamente ajenos, se establece una relación imaginaria de las ART y la experimentación celular y genética con los ya añejos debates y polémicas sobre el aborto (cf. Ginsburg, 1998, Heriot, 1996). Dada la necesidad de “crear” vida embrionaria, toda falencia o exceso invoca los dilemas de su destrucción, que podría ser la de “vida humana”, el “asesinato” de una “persona” (Luna, 2007; Salem, 1997), incluso “genocidio bajo decreto” (destrucción masiva y legalmente obligatoria de embriones criogénicamente conservados) y eugenesia (monitoreo genético y diagnóstico genético preimplantatorio).

Situadas en regímenes de poder, colocadas en un sistema de mercado (Ginsburg y Rapp, 1991, 1995), las ART/NRT están dirigidas primordialmente a resolver problemas de fertilidad, salvar obstáculos para la procreación y satisfacer el “deseo” de familia o de descendencia (Becker, 1994, 2000), en un momento en que la familia tendría aparentemente (Beck-Gernsheim, 2003) ya poca relevancia para los procesos primarios y secundarios de producción, pero manteniendo múltiples inserciones en la reproducción de una sociedad de consumo. De las ART/NRT se ha considerado problemática su actuación y participación, al menos potencial, como agentes en procesos de fabricación, construcción, producción y re-

producción de individuos y de relaciones, reforzando la penetración del Estado y del Mercado en la sociedad.

Como la producción de personas y relaciones son tareas que la antropología, a lo largo de su historia y desarrollo quizá inconstantes, ha planteado como propias del campo del parentesco (Bestard, 1998, 2004; Bestard *et al.*, 2003; Fitó, 2010; Edwards *et al.*, 1999; Rival y Cannell, 1992; Rivière, 1985; Shore, 1992), sugiero la pertinencia de un rodeo etnológico en la discusión y en el análisis de los efectos y consecuencias del despliegue de las ART.

Encuentro el registro etnográfico “bueno para pensar” los límites y posibilidades de la actuación de nociones de cuerpo, sujeto y persona en las disputas, contrarrestar y paliar a la vez que reafirmar los etnocentrismos y sociocentrismos (p. ej., condiciones y posiciones de clase) de las sabidurías recibidas en juego, ya que tras ello se esconden los fantasmas institucionales que permiten cierta forma de relaciones sociales.

Hago notar que la reconfiguración de conceptos como naturaleza, sociedad, cuerpo, sujeto y persona bajo un cierto imperativo tecnológico al pensar el parentesco como principio organizativo, guarda correspondencias con una problemática similar a la de los fundadores de las ciencias sociales y de la antropología y la etnología en particular, comprometidos como estaban con la caída de un “Antiguo Régimen” y la proyección de una nueva sociedad.

Retomo en el espíritu de mi ensayo la idea de Stanley Diamond (1972: 401) de que la antropología es el estudio de los hombres en crisis por hombres en crisis y de Alvin W. Gouldner (Scholte, 1972: 433) de que cada teoría es el obituario o la celebración de un sistema social. Esto evoca dos vuelos vespertinos del búho de la Minerva antropológica, esto es, de las reflexiones etnosociológicas, siempre rezagadas, de dos momentos históricos críticos: uno de fundación de un “dominio de la naturaleza” tras “la muerte de Dios” que caracterizaría a la sociedad industrial, moderna y post-tradicional, y otro ulterior de un “estadio de post-naturaleza” tras un “derrumbe de los metarrelatos” modernistas que caracterizaría a las sociedades (“hipermodernas”, “posmodernas” y otros motes) multiculturalistas y postindustriales, alta-

mente tecnificadas por producción propia o implantación. Por supuesto, no enumeraría acríticamente a Venezuela entre esas sociedades, pero no negaría su relevancia en situación de globalización.

Considero que tales momentos de crisis transparentan las reglas del juego (*cf.* Hymes, 1972: 34) y las ciencias sociales de los *centros* de poder ocupan sus esfuerzos por racionalizar, diagnosticar y justificar la situación y circunstancia, encargándose una etnología —término bajo el que reúno las ambiciosamente llamadas “antropologías social y cultural”, que no logran definitivamente escapar de las *hegemonías* y ansiedades imperialistas— de presentar, juzgar y criticar una u otra alternativa y mundos posibles, probados en la *periferia* por otras formas de vida y otros juegos de lenguaje.

Pretendo recuperar a modo de reveladores para la comparación crítica mediante el centramiento, el descentramiento y el recentramiento de textos (o entextualización, contextualización, descontextualización y recontextualización, Bauman y Briggs, 1990), los éxitos y fallencias de la antropología clásica en establecer los principios que fundamentan las solidaridades y que organizan las sociedades. Investigaciones tales como (por nombrar dos) las del parentesco y matrimonio nuer de Evans-Pritchard, o las de la vida sexual y familiar de los trobriandeses de Malinowski, podrían ser consideradas “cuasi-paradigmáticas” tanto por su estatus de “clásicos” reconocidos como por discutir tópicos homólogos o análogos al ofrecido por la reproducción asistida.

Estos tópicos fueron heredados de la problemática original y originaria de la antropología, de la etnología y de las ciencias sociales del siglo XIX europeo en su intento de fundamentar el proyecto de sociedad de la Modernidad Industrial. En el caso del liberal apátrida Malinowski, era hijo enajenado de uno de los filólogos y etnógrafos polacos más importantes del siglo XIX (partícipe del ideal romántico de la recolección exhaustiva de folclore sobre el terreno) y de una madre católica devota. En él habría una semi-explicita crítica a la cultura sexual y familiar burguesa en su estudio trobriandés. En el caso del conservador y converso

católico Evans-Pritchard, romántico y a veces reaccionario, existiría un intento de recuperar un principio de responsabilidad social o rendición de cuentas, que religa creencias, moralidades y conductas (cf. Douglas, 1980).

Por otra parte, recojo las intenciones de lo que a partir de la confluencia del análisis cultural propuesto por David M. Schneider y los estudios antropológicos de género se ha llamado “nuevos estudios del parentesco”, también eco de una crisis de sentido en la configuración de una sociedad postindustrial, de ir más allá de supuestos naturalistas y sexistas acerca de las relaciones de parentesco y formas de convivencia, tanto en las nociones de la vida cotidiana como en las teorías de los expertos, que no lograrían escapar de los límites impuestos por aquellas.

Encuentro el motivo para mi ensayo en las diferentes ansiedades y esperanzas que se proyectarían en el surgimiento y desarrollo de nuevas tecnologías. Así pruebo problematizar conceptos, explícitos o implícitos, de lo humano, lo natural, lo biológico, lo psíquico, lo social y lo cultural que se incorporan y generan en los actuales debates acerca de la intervención tecnocientífica en la creación del hijo deseado.

Enfrentaré porciones de “antropologías” locales, es decir, haré correlatos de diferentes conceptos sobre lo que es ser humano o cómo se llega a serlo. Una *situación humana*, esto es un modo de ser humano, ubicado en una *circunstancia humana*, puesta en contexto.

Mi reflexión es sobre una etno-antropología comparada y crítica que podría ser aplicada a debates contemporáneos. Considerada la representación (ontológica) como fundamento (normativo) de una forma estructural de relación social (para menor jerigonza, “un valor tras una norma para una conducta”), el análisis debe pasar no sólo por las ideaciones, sino por las prácticas y las instituciones.

Planteo la necesidad de establecer qué nociones —definitorias y valorativas— de humanidad, vida, naturaleza o sociedad podrían estar en juego cuando surgen dilemas o conflictos a la hora de desarrollar y aplicar nuevas tecnologías, sean biotecnologías,

infotecnologías o tecnologías de la comunicación en tiempo real. *Específicamente*, me pregunto por las nociones supuestas y los estatutos imputados de cuerpo, sujeto y persona cuando son entrelazados con biotecnologías, como las de reproducción o concepción médicamente asistida, cuya tarea es producir nuevos individuos humanos.

Propongo entonces contrastar a través de un ejercicio etnológico las representaciones colectivas (étnicas, culturales) que operan en diferentes sociedades, del cuerpo, el sujeto y la persona, así como la imputación de tal estatus. *Específicamente*, intentaría abrirme paso a través de formas culturales de producir personas y relaciones: el *parentesco*, y en particular la filiación, considerando parcialmente el registro etnográfico acerca de la procreación, la forma y el contenido del lazo filial, y el ser o hacerse persona. Operativamente examinaría medios habituales para la producción de nuevos miembros o efectivos, o si se prefiere decirlo de ese modo, parte de sus medios de reproducción.

Me planteo cuestiones tales como ¿qué trayectorias se han seguido al enfrentarse a dilemas de la condición humana en los que las concepciones acerca del cuerpo, el sujeto y la persona se ponen en juego? ¿Qué pueden decirnos otras sociedades acerca de las interrogantes y ansiedades que sobre el cuerpo, el sujeto y la persona nos plantean las nuevas tecnologías? ¿Cómo pueden las tecnologías redefinir a los cuerpos, sujetos y personas? ¿Qué implicaciones éticas y políticas podrían tener las nuevas tecnologías en cuanto afectan e impactan en las nociones operantes acerca del cuerpo, el sujeto y la persona? ¿Qué reconfiguraciones de estas nociones podrían legitimarse al asentarse y difundirse en las sociedades?

Me sitúo en el contexto mayor de la reproducción de la sociedad y luego en el menor de la reproducción de los individuos, para anticipar la triangulación o articulación de las nociones de sujeto, cuerpo y persona, no sólo como categorías *emic*, sino también como conceptos descriptivos y analíticos (Harris, 1989). Introduzco para ello el parentesco como modo

de producción de personas (*cf.* Bestard 1998, Kelly 1993), siendo la coyuntura problemática su inserción en unas ciertas “relaciones biosociales de producción” (Pálsson, 2009).

Considerado el lugar y el alcance del parentesco como un sistema históricamente constituido para definir sujetos sociales dentro de procesos de reproducción *social*, limito estos procesos a los medios *sociales* de resolver los problemas de descendencia. La producción de hijos, padres y relaciones en el parentesco sustancia un argumento atravesado por un análisis *de* y *desde* las nociones de cuerpo, sujeto y persona. Con ello esperaría alcanzar alguna intuición sobre las consecuencias ético-políticas de la aplicación de las técnicas de reproducción asistida, para ese orden moral y de convivencia que podríamos llamar “sociedad”.

II. *Maquinando el cuerpo social*

Mi ensayo tiene por preocupación las posibles consecuencias de “nuevas” formas de entender lo que constituye el cuerpo, el sujeto y la persona a partir del desarrollo de tecnologías y de debates recientes acerca de la vida humana. Estas nociones, tal como se encuentran en curso y operan en las sociedades afectadas, serían problematizadas a través de un ejercicio etnológico. Éste sería quizá capaz de señalar algunas de esas posibles direcciones. El rodeo etnológico revelaría diferentes alternativas o combinatorias —pasadas, no manifestadas o latentes, o posibles— en la “lógica cultural” y en la “lógica de lo social”.

“Cuerpo”, “sujeto” y “persona” son nociones social, moral y políticamente cargadas. Son pertinentes a la teoría social, la antropología y la (bio)ética, por las implicaciones que sus distintas valoraciones pueden cobrar no sólo en diferentes ontologías locales o sistemas de representaciones, sino también en diferentes modelos y proyectos societarios: “las creencias conflictivas acerca de la naturaleza y finalidad de la vida humana se encuentran con frecuencia incorporadas en diferentes modos de vida, en sistemas políticos y económicos y en la teoría y la práctica educativas” (Stevenson, 1978: 16). Más que encontrarse con una cierta frecuencia, en algunos regímenes pueden constituir su núcleo, así sea imaginario o ideológico.

Así, como es bien conocido y experimentado, se encuentran las nociones y creencias plasmadas y contenidas en la noción de “individuo” moderno en la “sociedad civil” dentro del complejo Estado-Mercado o capitalismo y la condición de la “Modernidad”. Como ideología, su distinta concepción orienta prácticas, norma y justifica uno u otro proyecto político —lo mismo cabe que se llame liberal, neoliberal, socialista (del siglo XIX, del XX o del XXI), comunista, etc. Establece y regula relaciones de individuos con otros individuos y el total de la sociedad. Este “individuo” no es sino el proyecto histórico (lo mismo que decir cultural, político, moral) de una noción y un estatuto de *persona*, una especificación de un modo de rela-

ción social, encarnado en un cuerpo, supuesto a un sujeto, proyectado en una serie de estatus-roles (“personalidad social”) hacia otras personas así definidas.

Intento una reflexión acerca de las consecuencias éticas y políticas de posibles reconfiguraciones de nociones como las de cuerpo, sujeto y persona, consideradas fundamentales en sociedades “democráticas”. Planteo una problemática acerca de una proyección y una coyuntura particular de los procesos de individuación, subjetivación y personalización, correspondientes a la lógica generativa de aquellas tres nociones.

La pregunta por la técnica

Relaciono estos procesos con los nuevos desarrollos y aplicaciones tecnológicas ligadas al complejo entramado de biología (genética) y electrónica (no tratada aquí); a saber, las biotecnologías y técnicas de reproducción asistida, Internet, medios globales de comunicación y así más. Según debates en marcha en torno a la eticidad de su aplicación y cómo evocan posiciones disputadas respecto a la eugenesia, el aborto, la eutanasia, las desiguales relaciones de género, etc., las tecnologías ofrecerían potenciales consecuencias destructivas, al mismo tiempo que grandes promesas de optimizar la condición humana. “De la piedra a la azada, de la azada a la escritura, de la escritura a la fábrica, este camino recorrido, ¿es el de la felicidad, el de la desdicha, el de la libertad o el de la alienación?” (de Heusch, 1973: 185), me pregunto también. ¿Qué rumbo estamos tomando? ¿Estamos preparados para asumir la responsabilidad sobre ese camino? ¿Cómo?

El ritmo de innovación tecnológica siempre pareciera, para algunos, sobrepasar el ritmo de asimilación y apropiación culturales. En tanto requiere e impone nuevas visiones de mundo, fuerza direcciones y tendencias en el sistema social y la dinámica económica, sin que un control social, espontáneo o dirigido, pueda establecerse apropiadamente.

El caso particular de las biotecnologías es especialmente relevante porque pone bajo control técnico la vida sobre el planeta. Es un control más que todo preocupado por el desarrollo, la formalización, racionalización y optimización de procesos productivos y circulatorios, mientras que para algunos una “irracionalidad” pareciera imponerse al nivel del consumo, que opera bajo la lógica mercantil.

Los desarrollos tecnológicos, la tecnociencia, han dejado manifiesto el peso enorme y jamás unilateral de la relación entre pensamiento y sociedad, entre lo ideal y lo real. No hemos superado la duda de Descartes; si nos preguntamos por la máquina (corporal), tenemos que preguntarnos por su operador: El piloto (*kybernētēs*) de la nave, el fantasma o espíritu en la máquina, el sujeto de deseo y el deseo en la máquina deseante.

Más allá de los conflictos mítico-fundacionales que genera la sustitución de la “naturaleza” y de la “divinidad” por el dominio de hombres ciegos y arrogantes (*hybris*) en su prometeico poderío técnico, se podría estar arriesgando el soporte biológico mismo de la existencia. ¿Qué será del mundo si el *anima mundi* es sometida a “sistemas abstractos”?

Estas preocupaciones, que podrían ser las de partidos políticos verdes, una ecosofía o una ecología política, las limito en mi ensayo a los planos éticos de las posibles redefiniciones —a través del impulso tecnológico— de la persona humana, cuya valoración se encontraría asimismo sujeta a los desarrollos tecnológicos. Estos contienen una promesa: que los seres humanos puedan tomar las riendas sobre su historia y lo más íntimo de sus vidas al tener la posibilidad de someter a elección y diseño aquello que está más acá de sí mismos.

Sin embargo, “siendo los hombres lo que son”, con el poder de ángeles y demonios a su disposición pero sometidos aún a las necesidades y términos de todo animal (“naturaleza humana”) y que piden luces a un dios que quizá ha muerto (situación definitiva de la “condición humana”), una de las preguntas que surge es quién controla a qué, o qué controla a quién para qué, en un esquema invertido de medios y fines.

De ese modo, el desarrollo tecnológico conlleva la amenaza de que la elección y el diseño sean delegados en mecanismos de control y dominio, fundamentados por la misma dominación instrumental y el mismo control técnico como fines. No serían puestos al servicio de la condición humana, que ahora les serviría. El precio de evitar semejantes distorsiones a veces es poner límites (“justos”) a la acción. Tales límites no serían dictados por los funcionarios políticos de turno, sino por la sociedad.

El rodeo etnológico

Propongo el recurso a un tipo de imaginación que podría reflexionar sobre los límites y que críticamente abriría las posibilidades: la etnología. Aspiro a que un rodeo etnológico yuxtaponga distintos “horizontes de sentido” y “estructuras de sentimiento”. Estos horizontes siempre contienen sistemas y economías morales que coordinan las prácticas. Intentaría resaltar nociones de cuerpo, sujeto y persona y la acción que ellas como representaciones son capaces gobernar.

Se podría aceptar en principio que “la noción de cuerpo atraviesa distintos estadios discursivos, y cada episteme ha hecho posible una conceptualización precisa con arreglo a las funciones sociales y culturales a las que servía el cuerpo” (Albano, Gardner, y Levit, 2006: 60), observación sostenible igualmente para el “sujeto” y la “persona”.

A través del *shock* cultural, la confrontación de sentidos, la consideración u oferta o negación de opciones y alternativas, la etnología podría iluminar y destacar algunos de los problemas o dilemas ya presentes, o inclusive crearlos y plantearlos, frente al desarrollo y aplicación de las tecnologías. ¿Cómo pueden operar todas estas nociones conflictivas en situación de “Revoluciones Industriales” y “despegues tecnológicos”?

Las promesas y amenazas del desarrollo tecnológico suelen evocar las figuras de Prometeo, Fausto y el Doctor Frankenstein, que expresan conflictos contra aquello de la existencia que podría parecer inexorable, fuera del control de la voluntad consciente, aunque marcados por un deseo irreducible y situados en él, un deseo a veces casi incognoscible. Tal sería el campo que definiría para toda una tradición el “dominio de la naturaleza”.

Si estos dilemas morales y existenciales se fundan en una oposición culturalmente concebida y percibida de “naturaleza y cultura”, como pareciera ser característico de las sociedades “modernas”, “modernizadas” y “eurodescendientes”, se podría admitir que hay en cierto modo un presupuesto “tecnológico” o instrumental en la etnología, pues reflexiona acerca de la situación y circunstancia del género humano en el mundo y sus modos de lidiar con él (Geertz, 1997: 301; Lisón Tolosana, 1983: 103).

La etnología, como investigación de modos diversos de existencia, de diferentes imaginaciones morales, comprende bien que esta diversidad corresponde a las múltiples vías para encarar los dilemas existenciales de las sociedades; posibilidades múltiples, pero siempre limitadas por nuestra común humanidad, sea ello lo que signifique, sea ello lo que pueda ser (de Heusch, 1973: 185).

Las formas artefáticas de producir personas, las ficciones de lo humano, las “prosopopoyesis” que pudieran evidenciarse en las tecnologías de reproducción asistida, tienen que pasar a examen y discusión. Planteo un rodeo etnológico: para particularizar los modos técnicos de producir individuos, deberían ser puestos en contraste con otras concepciones de los procesos de producción de cuerpos, sujetos y personas que han existido en el tiempo y en el espacio, en otras formas de vida aparentemente extrañas, o engañosamente similares, pasadas o presentes.

El ejercicio etnológico, entendido en su fase técnica como un debatir de etnografías particulares, puede ser pensado como una “hermenéutica”. Sitúa en un mismo espacio diferentes horizontes de sentido e intenta comunicarlos o ponerlos en conflicto, para quebrar con-

cepciones recibidas y prefigurar cuestiones aún no (debidamente) planteadas. Estimo que tal es el rol de la etnología como una crítica cultural (Ulin, 1990) o imaginación moral (Geertz, 1997).

Considero un texto etnográfico como una muestra (por lo tanto, siempre parcial) de un horizonte de sentido. Me he propuesto la yuxtaposición de horizontes, una contextualización, para que uno y otro funcionen como reveladores o provocadores de quiebres, esto es, de descentramientos de esos textos etnográficos, de los universos de sentido que expresarían. Esto debería llevarme a un recentramiento de esos sentidos, a una recontextualización, a una nueva lectura del texto, del tejido o trama de sentido, con sus implicaciones axiológicas y praxeológicas, sus fundamentos normativos éticos y políticos:

“Anthropology must... be able to find, or rather, construct conceptually, a life really worth living, which can only be done by deciding to take theoretically seriously the 'lots of visions' provided by these other lives” (Viveiros de Castro, 2009: 8).

El ir y venir entre lo mismo y lo otro, que amplía el universo humano del discurso y que posibilitaría una vida social “más justa”, es el círculo hermenéutico en una etnología, que no es más que la fantasía de aquella posibilidad (Schneider, 1967b; Viveiros de Castro, 2009), una imaginación moral.

La etnología es buena para pensar reflexiva y críticamente su objeto, con revelaciones y consecuencias no sólo epistemológicas, sino también éticas y políticas. La reflexión que me concierne es acerca de los potenciales, virtuales y reales efectos e impacto de la tecnología sobre la vida humana. Mi preocupación es qué puede estarse comprendiendo como “vida humana” en nuestras orientaciones y acciones, qué podría llegarse a comprender o realizarse si ciertas tecnologías, o complejos tecnológicos, son capaces de modificar este entendimiento.

Entre Prometeo y Epimeteo

Podría inspirarme en la circulación dentro de nuestro imaginario de la narración de Hesíodo y de Platón del mito de las deidades titánicas Prometeo y su hermano Epimeteo.

El astuto Prometeo: en su antigua etimología popular, la “previsión”, el pensar antes de actuar, que modeló a los seres humanos de arcilla. Epimeteo, el “actuar antes de pensar”, que se encargó de repartir dones entre animales y hombres, y en su insensatez, los agota en los primeros y no encuentra nada con qué dotar a los últimos.

Prometeo: en su etimología “correcta”, el portador y el ladrón del fuego para los hombres, es decir, el hacedor y portador de cultura, que los saca de la inexorabilidad de la naturaleza, puesto que en el hombre habría un defecto originario (epimeteico) frente a su mundo. Prometeo nos recuerda que debemos desafiar constantemente las condiciones, perseguir las posibilidades.

Epimeteo nos recuerda que tenemos límites. Ocasionalmente estos límites son felices. Epimeteo: al que le fue entregado la primera mujer, Pandora, que por insensata curiosidad liberó al mundo todos los males, pero también la esperanza. Epimeteo funda en su error el conocimiento de nuestra vulnerabilidad y de nuestra dependencia y necesidad de otros, nuestro carácter prematuro, que requiere cuidados y nutrición mutuos. Esta vez, frente a la prospectiva arrogante de Prometeo, Epimeteo positivamente representa la retrospectiva y la reflexión.

Creo que la etnología podría considerar como parte de su patrimonio recuperar las deficiencias habilitantes de Epimeteo, establecerlo genealógicamente entre sus ancestros. Define la precaria condición humana, funda la posibilidad de sociedad (por forzosa necesidad), traza los límites de lo humanamente posible y reflexiona acerca de ellos, moderando la arriesgada y sacrificada osadía de Prometeo, a la vez que impulsa su generosidad (traer el fuego y la luz a los hombres), esto es, las posibilidades y dones de la ciencia y la técnica.

Con respecto a las trayectorias y a las concepciones de cuerpo, sujeto y persona, no me refiero únicamente a las fenomenologías de estas nociones en diferentes culturas según figuran en las etnografías, sino cómo han podido ser abordadas —o cómo han podido dejar de serlo— estas cuestiones por la teoría social, ella misma un *corpus* etnográfico, un intento de imaginación sociológica (Mills, 1975; McKinley, 2001), de algunas de nuestras prácticas y representaciones, racionalizadoras y justificadoras de *epistemes* y paradigmas que pugnan por establecerse con intenciones y pretensiones dogmáticas y hegemónicas.

La reflexión etnológica que pretendo hacer tiene por objeto nuestra propia cercanía social y esto implica presentar una etnografía de ella en sus propios términos y conceptos, sus propias teorías de lo que ella misma es y sus propias normas de lo que ella debe ser. Como quiero describir lo que en ocasiones se pretende propio de “sociedades modernas occidentales” (como tienden a querer imaginarse ellas mismas) y su penetración en otras, adopto una posición en el idioma económico de la producción y una ontología naturalista no pocas veces.

Historia del presente

La tradición teórica sociológica europea o “eurodescendiente” habría sido fundada a partir de la reflexión sobre la decadencia del Antiguo Régimen, el fin de un modo de producción, la disolución de viejos lazos comunitarios y alianzas entre los individuos y la necesidad de fundamentar en un proyecto societario nuevos órdenes “postradicionales” formalmente democráticos.

La gran tradición centró efectivamente sus preocupaciones respecto a los seres humanos en un examen del concepto del Renacimiento humanista acerca del hombre y de las posibilidades del individuo, que sería recogido por la filosofía social del siglo XVIII y la economía

política del XIX (bajo la noción de *homo oeconomicus*), con conocidos resultados en los cuales los tiempos que corren siguen inmersos.

En las “sociedades postradicionales” es un supuesto heredado o un lugar común de la sabiduría recibida que todas las sociedades se fundamentarían o tendrían por elementos constituyentes a individuos en interacción. “Esencialmente” los individuos humanos serían personas en la unión de sus cuerpos y subjetividades en un medio social, así como las instituciones pueden ser dotadas de ese carácter de “persona” en tanto pueden existir como “corporaciones” (un matrimonio, una familia, un linaje, una empresa, una asociación, una nación, etc.).

Respecto a la discontinuidad de cuerpos y corporaciones, suele suponerse también que las interacciones y relaciones mutuas de los individuos, susceptibles de institucionalización, se establecerían en términos de coordinación de funciones, generalmente en un sistema de división social del trabajo que las hace cada vez más distintivas, a fines de asegurar con el intercambio la existencia diaria y la reproducción en el tiempo de esos individuos organizados, dependientes para ello de una apropiación o transformación de la naturaleza a través de la tecnología.

Según las teorías recibidas, cuando un cierto tipo de racionalidad, conciencia social o modo de ser particular opera en estas sociedades, las bases materiales ora se estancarían (según una racionalidad conservadora), ora se haría imperativa su transformación (según una racionalidad progresista) y forzaría a las ideologías a seguirle el paso a conveniencia.

Las sociedades inmersas en un modo de producción capitalista (o dependiente de él) que se ha globalizado, poseen o son empujadas a poseer una imagen de sí mismas como fundamentadas en una noción de las personas como individuos. Son individuos imaginados como aislados y atomizados, depurados y excluidos de sus interrelaciones, resultando en una definición reductora de su condición personal. Son probablemente concebidos así porque ellos

serían los cuerpos efectivos de la especie, instrumentalmente disponibles para la producción y reproducción seriales.

“El cuerpo como elemento aislable del hombre... sólo puede pensarse en las estructuras sociales de tipo individualista en las que los hombres están separados unos de otros, son relativamente autónomos en sus iniciativas y en sus valores. El cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto. Es factor de individuación” (Le Breton, 2002a: 22).

Los seres humanos contablemente individualizados dentro de una población, son delimitados por sus cuerpos útiles a la producción. No sólo son individualizados sus cuerpos, sino sus relaciones, que son reducidas, atomizadas, al tipo *simplex* (Gluckman, 1973). Los cuerpos son sustituibles e intercambiables unos por otros cualesquiera en el régimen de división del trabajo. No son valorados realmente en sí mismos ni (valorados para sí mismos) por las relaciones personales *multiplex* que podrían establecer. Basta el rol específicamente individualizado para cada tipo único de interacción que se asume en el intercambio de bienes y servicios. Esta división social atomizada del trabajo sería por esto una de las condiciones de la producción y la lógica mercantil, valorando a las cosas y a los objetos, no a las personas y a los sujetos.

Cualquiera que sea la posición política dentro del espectro modernista, cuando el capital se establece como la relación social, la clave de la historia en la concepción modernista, y lo más distintivo de la humanidad, es el progreso tecnológico, la historia es la historia de la producción: “Si hay una historia general de la humanidad, no puede ser sino la de la evolución técnica” (de Heusch, 1973: 185). La tecnología, en su sentido amplio, toca a la vez lo más material y lo más ideal de la condición humana. Esto se refiere al “grado desarrollo de las fuerzas productivas”, que por una parte implica el desarrollo de las técnicas e instrumentos de transformación de la naturaleza y de las formas de relación entre los productores, y por otra, las representaciones de ésta en el pensamiento, así como el progreso de su eficacia. Los hombres se imbuyen de una “pasión tecnicista” (*ibíd.*: 186).

La “modernidad” se instala con el empuje que da a la transformación radical de la naturaleza con el maquinismo y la industria guiada por la ciencia, que reemplazan el trabajo humano, la manufactura artesanal y los saberes tradicionales.

En el despliegue de la “condición moderna” operaría una razón instrumental y un imperativo tecnológico cuya concreción más clara sería la tecnociencia. El pensamiento no sólo es un código de interpretación, es una praxis dedicada a la producción y el dominio del mundo de la vida. Las ciencias naturales se encargan de un conocimiento realista pero abstracto de la naturaleza, que permite planificar y optimizar el desempeño de la industria.

En la función de racionalización cada vez más efectiva que ésta realizaría sobre los medios y fuerzas de producción durante su “estadio progresivo” (Lenin, Eagleton), entraría necesariamente aquella de la población y de la condición de persona.

Las ciencias sociales se ocuparían de ajustar y optimizar la organización de la sociedad de acuerdo a la racionalidad “tecnonatural” (Escobar, 1992; Strathern, 1992, 1995a, 1995b, 2003). El concepto de *cultura* que la antropología ha visto en su legado desde Tylor, el concepto marxista de praxis, el proceso de hominización a través del trabajo, son cosustanciales en su origen al contexto de la tecnociencia.

Al igual que formas de tecnología y formas de ciencia, toda sociedad humana existente en el mundo ha tenido sus formas particulares de biopoder, biopolítica y anatomopolítica (Foucault, 2001, 2006, 2009, cf. 2007) en la regulación y domesticación de la población general y los individuos particulares. Sin embargo, las posibilidades técnicas que se han desarrollado en la “Modernidad” tienen un poder de penetración jamás antes visto. La posibilidad actual es que la mediación de la sociedad y de la ciencia de la sociedad puede obviarse, el poder político en su actuación desde el Estado y el Mercado podría intervenir la sociedad directamente con los recursos técnicos de la ciencia natural.

Las disciplinas se refinan a la hora de hacer dóciles a los cuerpos. La conciencia no sólo es regulada ya por las ideologías o tecnologías tradicionales del yo, como los rituales, la

educación, la religión, la militancia política, etc., sino en sus pretendidas bases neurobioquímicas a través de la psicofarmacología. Los cuerpos de la especie y de los individuos son envueltos y penetrados por la biomedicina, de tal manera que para la reproducción de los efectivos sociales ya no se recurre únicamente a prácticas como la prohibición del incesto, la alianza prescriptiva, los modelos endogámicos y exogámicos, regulaciones del acto y de la orientación sexual, la natalidad, la lactancia y el destete, etc. junto a eficaces representaciones concomitantes.

Para “nuestros” tiempos se recurriría a la intervención biomédica en los fundamentos “naturales”, que podrían ser conceptualizados quizá incluso como “pre-humanos” (puesto que no son intuitivamente captados como parte de nuestro cuerpo), por tratarse de niveles moleculares o citológicos de operación, como sucede en la reproducción asistida y en las cercanas posibilidades de la ingeniería genética.

Estos fundamentos se conocen, cada vez con mayor precisión y menos encantamiento, por medio de sistemas abstractos, desarrollo tecnológico y pensamiento contraintuitivo, iniciado en el mecanicismo, y “al parecer, muchos no pueden perdonar a las ciencias naturales que hayan destruido el hechizo de la naturaleza” (Elias, 2002: 13).

La mediación e intervención tecnológica se plantearía primariamente cuestiones sobre lo que sería técnicamente posible o no, dejando buenas veces de lado aquello que, en el contexto social en el que se realiza la intervención, es moralmente posible y deseable.

Individuos y personas, cuerpos y sujetos

De esta manera se ven afectados mitos fundacionales y vividos de la “Modernidad” como lo son las diferentes nociones, sean conflictivas o situacionalmente coherentes, acerca del

individuo como sujeto y persona al operar sobre (y en) su cuerpo, anticipándose una nueva crisis y un nuevo estado de las cosas.

De la persona, tal como pretenderé entenderla, toda sociología hace su fundamento implícito o explícito. Se ocuparon de ella por un lado el derecho y por otro la teología, y no es de extrañar que en la pastoral utópica anhelante de justicia de Marx, el individuo pueda ser “correctamente” distinguido de la persona, tras recoger una observación de Hegel basada en el derecho romano. Allí no hay sujeto libre sin propiedad, esto es, la persona es el propietario. No bastaba la corporalidad material ni el alma del individuo o de la cosa.

Ontológicamente, la humanidad del individuo es suficiente en el cristianismo posterior para definir una persona, abstracta, formalmente libre y universal, haciendo natural el derecho de cada persona a la propiedad. Pero en la ontología social que se deriva del derecho romano, la propiedad antecede a la persona. La persona es constituida, concretada y definida por la propiedad. A partir de allí, la persona es aquel sujeto de derecho que puede poseer y transferir libremente su propiedad (privada) a otra persona, mediante contrato. Un individuo sin propiedad no es libre ni es persona.

Esto convocará constantemente al parentesco, un proceso social y culturalmente específico de generación de personas (constituidas de individuos o corporaciones y sus relaciones, siendo entonces la persona la especificación de un modo de relación).

El niño (varón) será persona sólo en tanto heredero de un *pater familias*, la mujer es persona sólo en cuanto es su esposa o hija. Esta última, por medio de la ficción legal puede representarse como heredero varón o proveerlos (epiclerato). *Familia*, en la etimología popular antigua, son los comensales en un hogar, un grupo doméstico (el *domos*, el *oikos* griego; los corresidentes y comensales reunidos alrededor de un fogón). Designaba originalmente a los esclavos y por extensión a las mujeres e hijos del señor y todo su patrimonio. La patria potestad era originalmente el poder de vida o muerte de un patriarca (el señor, *dominus*) sobre su *famulus*.

El esclavo no es persona en tanto sólo posee su cuerpo. De hecho, no tiene ni siquiera propiedad sobre él (pertenece al amo). El capital, al exaltar al individuo, pone algún reparo a la situación del esclavo al entregarle el título de propiedad sobre su cuerpo y sus productos: El proletario, careciendo de tierras, apenas tiene mayor calidad de persona en tanto tiene propiedad sólo sobre su cuerpo, sus hijos (prole) y su fuerza de trabajo, que puede vender. Bajo este concepto, la propiedad hace a la persona, que puede enajenarse de ella (lo que implica que a pérdida de la propiedad, pérdida de la persona). No sólo la fuerza de trabajo es una mercancía; si el trabajo como actividad creativa humana define la humanidad, la vida humana misma es mercancía.

Se describe con ello, evidentemente, una particular cristalización de la categoría de persona en un régimen social particular, resultando así que en el pensamiento sociológico esta categoría designa un condensado de relaciones sociales históricamente definidas. Para mí, aunque puede ser sustituida o rebasada en diferentes enfoques, es una categoría etnográfica eficaz.

Irónicamente, con toda la despolitización y ahistoricidad de las que se le quiera acusar, el funcionalismo antropológico británico, obsesionado con la estructura social, es el que mantuvo la noción de persona como un campo de fuerzas y funciones sociales con efectos reales. Se trata de una concreción de diferentes relaciones sociales y no meramente una representación metafísica, imaginaria, derivada de una cosmología local, como la trata muchas veces la etnología francesa, sobre todo desde Marcel Griaule. La noción de persona no se trata sólo de una ontología en un plano estrictamente ideacional, sino del fundamento normativo y sustancial de las solidaridades, de la relacionalidad, de la razón y de la materialidad (por sus fundamentos reales o sus efectos de realidad) de las relaciones sociales.

Prospectiva antropológica

Si esto es así, las nociones *normativas* de cuerpo, sujeto y persona, partícipes de un a priori cultural que se produciría y reproduciría en cada acto y generación, pueden ejercer de por sí (hasta cierto punto) un control social sobre el uso ético de las tecnologías. Sin embargo, el imperativo tecnológico —él mismo una ideología de control— impactaría eventualmente sobre estas concepciones. Las modificaría para hacer lo que es técnicamente realizable en lo que puede ser moral y políticamente posible, incluso plausible y deseable en una sociedad dispuesta a consumir de cada avance tecnológico, incluso más allá de sus necesidades o de las alternativas ya existentes.

Las “antropologías” en curso, entendidas como los saberes, imágenes y representaciones de sentido común acerca de lo que es la persona humana, quedarían supeditadas y determinadas por “antroponomías”, o modos técnicos y utilitarios de producir personas.

“Nada más ajeno (o indiferente) a la teoría económica que el sujeto económico concreto: lejos de ser la economía un capítulo de la antropología, la antropología es sólo un apéndice de la economía y el homo economicus, el resultado de una forma de deducción a priori que tiende a confirmarse en la experiencia, al menos estadísticamente, porque el sistema económico en vías de «racionalización» tiene los medios para modelar a los agentes conforme a sus exigencias” (Bourdieu, 2006: 32).

Dependiendo de la capacidad y eficacia del Estado y/o el Mercado para implementarlas, serían antropologías construidas disciplinaria o científicamente, un producto de la técnica. Se amplía y perpetúa un sistema, de acuerdo a sus condiciones de posibilidad y sus condiciones de realización.

En nuestras formaciones académicas *somos inducidos* a un relato producido en una historia de la consciencia social que puede ser leído bajo la clave de un proyecto político o societario que debe negociar la relación entre la persona y la tecnología.

Éste es el mismo relato que considera la historia como un proceso de civilización que domestica el cuerpo humano y la naturaleza. El mismo relato que plantea el progreso humano como la liberación de los hombres de las cadenas opresivas de deidades, tiranos, fuerzas de la naturaleza, de la enfermedad y de la muerte, a través de la educación y la ciencia. El mismo relato que concibe la cultura como el proceso de hominización, como la transformación activa y creativa del hombre y de su mundo. Éste es el mismo relato que plantea un modo de producción como la combinación específica de unas fuerzas productivas y unas relaciones sociales y técnicas de producción. El mismo relato que plantea la superación del reino de la Necesidad por el reino de la Libertad. Es el relato modernista.

En este relato, la configuración de la persona (incluyendo su corporalidad y subjetividad, junto a los modos de relación, relacionalidad o socialidad que la definirían en última instancia) y de la técnica (el poder transformativo sobre la naturaleza y los hombres) son cuestiones fundamentales.

En tanto definen la realidad antrópica (que es sociosimbólica y sociotécnica), ambas pueden ser subsumidas conceptualmente una por la otra (por ejemplo: *tecnologías del yo*, *hominización*, *cultura*, *modo de producción*). Definen el axis y la praxis del proyecto de modernidad occidental, producido siempre en emergencia, reproducido siempre en crisis, frente a un *status quo* anterior del que se libera y de uno posterior que promete realizar (el “fin de la historia en la democracia liberal” o “comienzo de la auténtica historia humana en la sociedad comunista”, exigiendo ambas versiones “un hombre nuevo”, como lo exigían el judaísmo y el cristianismo para la era mesiánica y el “tiempo del Espíritu”).

Ya que el sistema (abstracto) que se configura parece adquirir una gran autonomía y agencia propias por encima de los sujetos encarnados, los escépticos y pesimistas se preguntan qué sucedería si el núcleo antrópico (y el de la naturaleza toda), que sería limitativo para el desarrollo del sistema, pudiera ser sobrepasado y eliminado por el núcleo puro y estrictamente tecnológico (o *tecno+lógico*).

Si la finalidad del artefacto deja de ser lo humano, y se trueca (mercantilmente) por ser el humano *el medio para* el artefacto, la hominización pasaría a ser deshumanización. Marx y Engels, Georg Simmel, Lenin, Freud y otros, han resaltado también los aspectos *positivos* de los procesos de abstracción, cosificación y despersonalización para el proceso de hominización, el progreso social y la liberación de los individuos y de los pueblos. No obstante, de manera casi apocalíptica se podría temer que

“la tecnociencia, presionada por su mecenas el desarrollo [el capitalismo avanzado en expansión global], está asombrosamente preocupada por mejorar la eficiencia operativa de sistemas tecnológicos hasta el punto de que lo humano se vuelve irrelevante para el proceso. El desarrollo quiere simplemente seguir expandiéndose en forma indefinida y cualquier cosa que restrinja esa dinámica interna es registrado meramente como un problema a ser superado, mediante el logro de mayores niveles de eficiencia operativa... El desarrollo se interesa por el pensamiento en tanto éste es necesario para garantizar su supervivencia: no hay ideales humanos detrás de este ejercicio de preservación” (Sim, 2004: 41-42).

Es así como interesan los potenciales efectos de nuevas tecnologías sobre la vida humana, pues si bien realizan la promesa de mejorar sus condiciones de vida, amenazarían también con destruirla e incluso “despersonalizarla” y “deshumanizarla” cuando los esquemas de medios y fines se invierten y lo “humano” puede hacerse “inhumano”, así como lo inhumano es fetichizado y dotado de un *mana* que en realidad sería extrínseco a él.

Estaría planteada la oportunidad de superar una política emancipadora con una política para la vida (Giddens, 1997a) o una solución híbrida (p. ej., el *cyborg* de Haraway, 1995) donde la *identidad* es superada por la *afinidad* y se borran todas las fronteras (ellas también artificiales) entre hombres, animales y objetos, el cuerpo y la máquina, lo orgánico y lo artefactual, permitiendo la inauguración de “una civilización ideal, que lograría transformar las máquinas en hombres” (Lévi-Strauss, 1976: 39). Pero en su lugar, muchos críticos se preguntan todavía si el aparente giro narcisista, el retorno y la liberación del cuerpo, la aparición de nuevos sujetos, la revaloración bioética de la dignidad de la persona humana, podrían responder a la amenaza que la despersonalización tecnocientífica plantea.

No pareciera ser de extrañar que en el capitalismo avanzado, en el proceso de globalización y en las nuevas revoluciones tecnológicas, las nociones de *cuerpo*, *sujeto* y *persona* vuelvan a cobrar interés y nuevas significaciones éticas y políticas... quizá ya demasiado tarde para algunos... Un cuerpo amenazado, un cuerpo en extinción, un cuerpo colonizado y conquistado, y el cuerpo como último reducto de resistencia:

“the problematization of the body is undoubtedly linked to its increased visibility and objectification within late capitalist consumer society..., to feminism and the rise of feminist theory...., as well as to the body's increased salience as primary signifier and locus of «home» for the uprooted, mobile, hybridized citizens of the transnational moment. Or perhaps the body is so visible now because its time is over, subject to takeover by an increasing array of technologies”¹ (Strathern y Lambek, 1998: 5).

Históricamente, para bien y para mal, ha fungido como brújula y límite moral de “Occidente” —aun en sus proyecciones seculares (p. ej., “derechos del ciudadano”, “derechos humanos”)— una definición recibida del cristianismo y del islamismo helenizados: la persona como un alma encarnada, una razón substanciada, o un animal angélico individualizado, creado en la perfección y caído. Bendito y maldito a la vez por su conocimiento del bien y del mal, sumido libremente en el pecado, destinado a seguir el camino de toda la carne y aliviado por la esperanza de un cuerpo místico de orden superior, en comunidad con el creador y el resto de las criaturas, etc.

Evidentemente tal concepción ya no tendría lugar en esta reciente radicalización del dualismo cartesiano (y sus concomitancias en la voluntad de dominio) entre mente-cuerpo, donde ambos términos más que nunca serían inconmensurables. A menos que uno sea reducido al otro: Las biotecnologías radicalizan su fase materialista, las infotecnologías su fase

¹ “La problematización del cuerpo está indudablemente vinculada al aumento de su visibilidad y objectificación en la sociedad de consumo del capitalismo tardío..., al feminismo y el surgimiento de la teoría feminista..., así como también a la creciente prominencia del cuerpo como un signifiante primario y el locus del «hogar» para los ciudadanos desarraigados, móviles e híbridos del momento transnacional. O tal vez el cuerpo es tan visible ahora porque se ha acabado su tiempo, sujeto a ser tomado por un conjunto creciente de tecnologías.”

racionalista. Pero de la purificación fallida y la proliferación de híbridos (Latour), el resultado deviene una unidad indiferenciada: Inteligencia Artificial devenida en Vida Artificial, Vida Artificial dotada de Inteligencia Artificial. ¿Figuraría lo humano allí?

Aunque no siempre representado así, el proceso de hominización incluye procesos de individuación y subjetivación, es universal en cuanto a su distribución, y en él siempre ha mediado la tecnología; los co-sujetos humanos se han producido a sí mismos y a sus condiciones materiales e ideales de existencia, co-evolucionando biológicamente con sus culturas en una diversidad de formas de lidiar con los dilemas existenciales. Todos los seres humanos son, en su constitución, híbridos (ser-cosa, sujeto-objeto, naturaleza-cultura, individuo-sociedad, animal-ángel). La cultura no es mera ideología y superestructura, sino que ella misma es también infraestructura.

Lo que se plantearía en el presente (¿y cuándo no?) sería un quiebre acerca de lo que se ha entendido contemporáneamente por “natural” y por “naturaleza”, el punto de partida elegido de la sociedad para substanciarse en personas y reproducirse a lo largo del tiempo. Un quiebre en los modos de concebir la naturaleza requiere nuevas formas de simbolizarla en el plano de la subjetividad, y de apropiarla o transformarla, en el plano objetivo.

“Nuestro presente ve cómo el mundo natural de la reproducción es invadido por los sistemas abstractos de la ingeniería genética, que hablan de una naturaleza que se transmite en términos de códigos, usando el mismo lenguaje que las ciencias humanas utilizan para referirse a los fenómenos culturales. No se trata de hablar de la sociedad utilizando analogías basadas en la naturaleza..., sino de utilizar analogías basadas en la cultura para hablar de la naturaleza, subvirtiendo así el orden jerárquico entre ambas. La naturaleza deja de ser, de este modo, un referente externo e independiente y se convierte en algo ligado a la manipulación humana” (Bestard, 1998: 202-203).

Algunos han llamado a este momento el “fin de la naturaleza” (tan terrible o esperanzador como la “muerte de Dios”, o del hombre, o el fin de la historia). Otros se preguntan acerca de cómo vivir en un “estado de pos-naturaleza.” Podría tratarse de la urgente necesidad de replantearse la relación con ella, como insisten los ambientalistas. No parecería haber salida si

la voluntad de dominio y de poder se perpetúa en el imperativo tecnológico y la reducción de la razón a una racionalidad instrumental que rápidamente degenera en irracional y “barbárica” en sus abusos (Cf. Horkheimer, 1969; Horkheimer y Adorno, 2006; Lukács, 1968).

Si por un lado el “desarrollo” (Lyotard; Sim, 2004) podría hacer al sujeto y su cuerpo incommensurables o reducidos al uno o al otro, en un momento donde el mundo exterior parece no ofrecer sentidos seguros, donde la única manera de enfrentar el creciente riesgo del sinsentido y la incomprensión encuentra un refugio en la percepción del cuerpo propio como única realidad indubitable, también se da la posibilidad de múltiples puntos y canales de commensurabilidad e interpenetración cuando los sistemas abstractos interfieren con los cuerpos.

“Hoy..., las fronteras entre el yo y el cuerpo se diluyen. El cuerpo y el yo se convierten en lugares de interacción, de apropiación mutua, formando un único espacio que uno interpreta y construye con su propia identidad” (Bestard, 1998: 203)

Bajo estas condiciones objetivas de las relaciones sociales, y si se diesen las condiciones subjetivas de superar las contradicciones individuo-sociedad/naturaleza-cultura, y los escollos de un autismo narcisista (junto a su reverso implicado, una nueva forma de alienación), la oportunidad que se ofrece a través de procesos de individuación, subjetivación y personalización para avanzar el proyecto humano de autodeterminación y libertad sería única: para unos el “fin de la historia”, para otros el fin de la “prehistoria” humana y el inicio de la “vida auténtica”.

Considero el contenido normativo de las nociones de cuerpo, sujeto y persona como principios reguladores de la vida social y me pregunto sobre el poder de las tecnologías para modificar ese contenido. Si bien valoro las técnicas, a la vez sospecho de ellas. Sus funciones sociales no pueden ser atribuidas ni delegadas unilateralmente a las instancias tecnocientíficas, como se manifiesta en la discusión de la relación entre tecnología y sociedad en el ámbito de las nuevas tecnologías reproductivas y la concepción médicamente asistida.

Habría que parcializar una etnografía del presente, tomando los paradigmas de la producción y la reproducción como narrativamente fructíferos y como categorías *emic*.

III.

Reproduciendo la tecnología

Las tecnologías reproductivas y la concepción asistida, en cuanto paliativas de la infertilidad (traba a la reproducción), tornarían problemática la fabricación del cuerpo pasado y futuro y complicarían la imputación del estatus de persona. Sugiero aquí cómo se enfrentan los recursos biotécnicos (como las ART) *versus* los medios sociales (como el parentesco) de producir personas.

Es problemático el poder de unas tecnologías para definir la realidad. Unas tecnologías que ya están inmersas en la lógica de una cierta formación social, que como mediadora condiciona su posibilidad:

“Technologies are deeply culturally embedded, intimately linked with power relations, and eventually accepted by professionals and potential recipients only when perceived as reasonable in the context of existing social relations, cultural norms, and knowledge systems”² (Inhorn y Birenbaum-Carmeli, 2008: 178).

Y sucediendo que estas tecnologías, en el complejo de la tecnociencia, son ante todo tecnologías del conocimiento, son tecnologías que actúan sobre lo que se percibe y conoce en esa sociedad, lo que tiene valor de verdad y que orienta la acción. La misma sociedad que posibilita estas tecnologías, les da suficiente potencia para establecer su agenda, su “por hacer”, su porvenir, para constituir la: “Society/technology relations become both pivotal and mutually constitutive, with each being at once a source and a consequence of the other”³ (Inhorn y Birenbaum-Carmeli, 2008: 178).

² “Las tecnologías están profundamente incrustadas en la cultura, íntimamente vinculadas con las relaciones de poder, y eventualmente son aceptadas por los profesionales y los receptores potenciales sólo cuando son percibidas como razonables en el contexto de las relaciones sociales existentes, de las normas culturales y de los sistemas de saber”.

³ “Las relaciones sociedad/tecnología se hacen ambas esenciales y mutuamente constitutivas, cada una siendo a la vez fuente y consecuencia de la otra”.

Es así como considero crítica la discusión de las ontologías sociales que el desarrollo y la aplicación de las tecnologías podrían configurar y legitimar en diferentes escenarios. Es necesario un planteamiento urgente de sus posibles consecuencias. Ya está estereotipada cómo es la puesta en escena del sistema capitalista bajo la égida del Estado y del Mercado, “los señores de la guerra y del dinero” (de Heusch, 1973: 191). Entre la tecnología y la democracia que nos prometen escoger nuestro propio destino, poner nuestra propia vida a nuestra elección y control, ¿cuánto sabemos de la estrechez del marco de acción que nos imponen los valores en acto?

“Because of the society in which we live, the choices are inevitably couched in terms of production and commodification, and thus do not move us to see new levels of genuine choice, or to provide us with genuine control”⁴ (Rothman, 1985: 192-193).

Ha sido el temor apocalíptico de algunos el despliegue de este sistema sobre el globo entero; este modelo societario de “pensamiento único” se mundializaría desde unos centros hacia su periferia, produciendo focos locales de modernidad que son concebidos como tumorcillos cancerígenos, a punto de hacer metástasis y propagar las maleficencias de la civilización. La visión milenarista, sin querer queriendo, sirve a estos propósitos, puesto que no concibe como alternativas suficientes los diversos mundos de vida ya existentes, ni considera el compromiso de modernidades locales que otorguen sentidos originales y diferentes a las promesas y amenazas de la globalización.

Lo que encuentro como posición plausible y como situación factible es la constante reconfiguración de los campos sociales cuando múltiples fuerzas actúan en diferentes direcciones, sentidos y magnitudes. La alternativa, siempre presente, de la pluralidad. Ni aun bajo imposición imperial es sólo a Mammón y a Pluto a quienes se rinde culto. La contemporanei-

⁴ “Debido a la sociedad en la que vivimos, las elecciones están formuladas inevitablemente en términos de producción y mercantilización, y así no nos mueven a ver nuevos niveles de elección genuina, ni nos proveen de control genuino”.

dad es de politeísmo cultural; diversos valores conviven, se conjugan o disputan. Sin embargo, comprendo bien el sentido de riesgo, el tufillo a peligro que se percibe en el aire. No la considero una ocasión infausta y creo que la imaginación etnológica podrá hacer gala de su sentido de oportunidad. Cuando los conflictos de interpretaciones pueden presuponerse como parte del orden del día, invocar las preguntas y respuestas que en otras situaciones se han manifestado puede ofrecer orientación sobre las posibilidades propias. Una orientación urgente cuando se trata de la definición misma de “lo humano”.

La imaginación de la etnología procede por reflejos y refracciones. Es buena para pensar la pluralidad de mundos de la vida, de universos de sentido. Es buena para atajar la dialéctica de lo global y lo macro, desde su perspectiva que se sitúa en la etnografía, de lo local y lo micro. Es buena para pensar economías morales, donde en lo particular, se ha ocupado de pensar la producción y reproducción de personas, de la producción y reproducción de relaciones:

“Anthropologists have claimed as a central insight the many ways that power is both structured and enacted in everyday activities—notably, in relations of kinship, marriage, and in inheritance patterns, rituals, and exchange systems. The local social arrangements within which reproductive relations are embedded may be viewed as inherently political”⁵ (Ginsburg y Rapp, 1991: 312).

De todo el complejo de la tecnociencia, me he limitado a las biotecnologías; de entre ellas, las llamadas “nuevas tecnologías reproductivas”, en particular las técnicas de reproducción y de concepción médicamente asistidas. No sólo es considerable su actualidad, vigencia y prominencia en la contemporaneidad, sino que hasta cierto punto estarían en el núcleo de estas reflexiones acerca de las relaciones entre tecnología y sociedad. Es nuclear la

⁵ “Los antropólogos han proclamado como uno de sus descubrimientos centrales las muchas formas en las que el poder está estructurado y puesto en acto en las actividades cotidianas: notablemente, en relaciones de parentesco, matrimonio y modelos de herencia, rituales y sistemas de intercambio. Los arreglos sociales locales dentro de los cuales se inscriben relaciones reproductivas pueden ser vistos como inherentemente políticos”.

cuestión de la biotecnología y su transparencia para mostrar dinámicas y dialécticas entre la globalidad y la localidad, lo material y lo ideal. La biotecnología queda referida a la cada día más asida manipulación de los nucleótidos constituyentes y fundamentales de toda la vida sobre la tierra. Queda referida a cómo las tecnologías reproductivas encarnan, ponen en juego y movilizan toda una serie de “antropologías”, esto es, representaciones, concepciones, valoraciones, ansiedades y expectativas acerca de lo que es ser humano.

El debate, la amenaza y la promesa de las tecnologías, se inician en el cuerpo humano, pero se imbrican, implican y extienden a su calidad y dignidad de persona. Si se comprende a la persona “as the focus of a cluster of rights and interests which may be distributed among different fields of social relations”⁶ (Fortes, 1970: 145), se puede seguir dónde la problemática de la intervención técnica en la encarnación humana se hace urgente para los análisis institucionales y culturales de la etnología.

Supongo que una vía egregia que ha seguido la etnología —con tantos éxitos casuales como fracasos inevitables— para comprender las formas de hacerse y relacionarse los humanos es la de los estudios de parentesco. Hago mía la definición de las relaciones de parentesco por Raymond D. Kelly:

“Kinship relations are social relations predicated upon cultural conceptions that specify the processes by which an individual comes into being and develops into a complete (i. e., mature) social person. These processes encompass the acquisition and transformation of both spiritual and corporeal components of being”⁷ (Kelly, 1993: 521).

⁶ “Como el foco de un agregado de derechos e intereses que pueden ser distribuidos entre diferentes campos de relaciones sociales”.

⁷ “Las relaciones de parentesco son relaciones sociales derivadas de concepciones culturales que especifican los procesos por los cuales un individuo llega a ser y se desarrolla en una persona social completa (madura). Estos procesos abarcan la adquisición y la transformación de componentes tanto espirituales como corporales del ser”.

Esto define al parentesco como una lógica y un proceso generativo de la persona. Semejante generación evoca tradicionalmente una relación entre parentesco, reproducción social y reproducción de individuos.

De la reproducción

Una distinción más bien simplista, reductora y ocasionalmente distorsionadora entre “producción de la vida material” y “reproducción de los efectivos” fue introducida por Engels (1981), basado en las notas dejadas por Marx de sus lecturas etnológicas, prominentemente de Lewis Henry Morgan.

No obstante ser acusada de cierta pobreza conceptual (*cf.* Collier y Yanagisako, 1987: 20-25), la distinción producción/reproducción de Engels probaría ser influyente, especialmente en la “segunda ola” (una ola socialista) del feminismo. La antropología feminista de la que se acompañó esta corriente eventualmente notaría las limitaciones de esta diáda, pero sostendría su utilidad.

“While the terms 'production/reproduction' were criticized as potentially an ethno-centric imposition of the cultural categories of capitalist societies onto other circumstances, this framework has been most useful when applied in fully capitalized contexts and those in which capitalism is contesting and transforming other kinds of socioeconomic formations”⁸ (Ginsburg y Rapp, 1991: 314).

Igualmente, siendo categorías *emic* de las formaciones sociales que problematizo, considero el idioma de la producción y de la reproducción como pertinentes y “productivos” para pensar “nuestra naturaleza” y “condición” y reflexionar sobre la reproducción social de

⁸ “Mientras que los términos 'producción/reproducción' eran criticados como una imposición etnocéntrica potencial de las categorías culturales de las sociedades capitalistas a otras circunstancias, este marco ha sido muy útil cuando se aplica en contextos completamente capitalizados y en aquellos en los que el capitalismo está disputando y transformando otros tipos de formaciones socioeconómicas”.

“nuestros” modos de vida, de “nuestros” modos de relación. Así se criticaría su adecuación o inadecuación, su justicia o injusticia en un mundo al que valoro *como* plural y diverso, y al que valoro *por* ser tal.

Influencia de Engels de por medio en la antropología de entonces, Annette B. Weiner (1978, 1979, 1980) “descubrió”, en la misma Kiriwina que Malinowski visitase sesenta años antes, que para describir y explicar desde el análisis cultural a una sociedad, podía sustituir el paradigma entonces dominante de la “reciprocidad” y del intercambio en la etnología, por uno de la “reproducción”, que evidentemente pensaba desde una concepción estrecha del parentesco:

“Traditionally, reproduction has been viewed in its biological context only. In our own society, we attach little public value to the fact of reproduction, and we forget that a similar view may not be universally shared. In other societies the *cultural* domain of reproduction may be the very basis —the underlying structure— through which social and cosmological concerns are integrated, and the principal features of reproduction may be more transcendental than biological”⁹ (Weiner, 1978: 175).

La propuesta de Weiner no hace sino redescubrir como crucial el proceso de la reproducción social (y el lugar del parentesco en él). Identificado con la ideología sobre la procreación, lo cree como poco valorado en las sociedades eurodescendientes, como si antes de ella no existiese más de un siglo de marxismo y dos de economía política liberal clásica y fisiocrática, además de todo el cientificismo naturalista, que ya venían haciendo la misma identificación.

Las mismas etimologías de los términos recién mencionados (economía política, fisiocracia) son todas reveladoras del idioma invocado de la producción y reproducción de regíme-

⁹ “Tradicionalmente, la reproducción ha sido vista sólo en su contexto biológico. En nuestra propia sociedad, le ponemos poco valor público al hecho de la reproducción, y olvidamos que una concepción similar puede que no sea universalmente compartida. En otras sociedades, el dominio *cultural* de la reproducción puede ser la misma base —la estructura subyacente— a través de la cual las preocupaciones sociales y cosmológicas son integradas, y los rasgos principales de la reproducción pueden ser más trascendentales que biológicos”.

nes sociales y distribuciones del poder y del valor. Así, *nomos*: costumbre, ley, regla, código, lo convencional (distinto a lo innato); *kratos*: fuerza, poder; *oikos*: casa, hogar (la esfera doméstica, de las mujeres, de la familia, la reproducción biológica); *polis*: ciudad, pueblo, Estado (la esfera pública, el foro, los hombres, la asociación, lo societal); *physis*: origen, nacimiento, naturaleza (productiva, generativa, madre naturaleza y madre tierra, la esfera de la producción, el objeto de trabajo).

En Weiner, como en el caso de Engels y la segunda ola feminista, una osada ingenuidad da en el clavo acerca de lo que podría ser importante plantearse:

“I argue that every society must make a commitment that certain essential elements and relationships should be regenerated. Which elements and relationships of human, social, material, and cosmological character contain such value that a society attempts to sustain their reproduction generation after generation?”¹⁰ (Weiner, 1978: 175).

En la idea de las tecnologías reproductivas puede hallarse una función de reproducir a los miembros de la especie, pero uno de los problemas de fondo es, efectivamente, el de la reproducción social *tout court*, la constante producción de un modelo societario y el rol que unas tecnologías pueden tener en modificar ese régimen de producción y los valores que lo sostienen, justifican y legitiman.

Considero necesaria, pues, la aclaratoria de que la reproducción social no se reduce ni refiere sólo (ni principalmente) a la reproducción de sus miembros, que es apenas una ocasión para las preguntas de mi ensayo. La reproducción social se referiría más bien a la producción de la estructura social, organización, e instituciones. La regeneración y replicación —que no implica inmutabilidad— de las solidaridades, de las relaciones de producción, de la infraestructura y la superestructura.

¹⁰ “Sostengo que toda sociedad debe comprometerse a que ciertos elementos y relaciones esenciales deban ser regenerados. ¿Cuáles elementos y relaciones de carácter humano, social, material y cosmológico contienen tanto valor que una sociedad intenta sostener su reproducción generación tras generación?”.

De acuerdo a los rendimientos de la reflexión antropológica, sostendría que la reproducción social operaría o se garantizaría ante todo por medio de la ideología y la semiosis social, no sólo ni primordialmente mediante la producción económica ni la reproducción biológica. Como propone la teoría crítica desde Habermas, por un lado:

“las tareas de reproducción de la sociedad siempre están determinadas por la autocomprensión normativa de sujetos comunicativamente socializados, *y que en modo alguno se encuentran en los contextos de vida humana funciones vitales en cuanto tales*” (Honneth, 1998: 475, mi subrayado).

Por otra parte, “si la forma de vida humana se caracteriza por la consecución del entendimiento en el lenguaje, entonces no es posible reducir la reproducción social a la sola dimensión del trabajo” (Honneth, 1998: 475), una dimensión que si se le da una significación restringida o unilateral en la obra teórica de Marx, designaría la apropiación, procesamiento y transformación colectivos de la naturaleza por parte de los seres humanos. Pero estaría limitada a la carne sin sangre ni espíritu, al excluir toda la creatividad y la complejidad socio-simbólica humana a lo largo de la historia y reducirla a la tecnología en su sentido más estrecho. Así, pues, “por el contrario, la praxis de la interacción mediada por el lenguaje debe considerarse una dimensión igualmente fundamental del desarrollo histórico” (Honneth, 1998: 475).

Respecto al medio (el parentesco) por el cual espero capturar una reflexión etnológica sobre la reproducción social, tampoco mantendría una concepción naturalista, biologicista y hasta sexista del parentesco, así éste incluya aspectos genealógicos de filiación y descendencia, de consanguinidad y colateralidad, ni aunque a través de la prohibición del incesto y la prescripción de afines se organicen las alianzas matrimoniales.

Esto porque el lugar del parentesco en la reproducción social no se refiere ni se relaciona única ni necesariamente a la reproducción biológica o procreación. “Sexual reproduction and the formulation of paternal and maternal contributions are an important component of, but are not coextensive with, the relevant processes” de la producción de la persona (Kelly, 1993:

521), de la prosopoyesis que es el parentesco. No se trata de un reconocimiento social de los “hechos naturales”, sino principalmente de un modo etnosociológico de construcción de relaciones y a la asignación o adjudicación de derechos y obligaciones, roles e identidades, posiciones y perspectivas, dentro del entramado total de relaciones sociales.

Así, en tanto que adjudicación de derechos, el parentesco es relativo al sistema normativo y a la economía moral del universo de la vida social. Clásicamente, un derecho “puede definirse como una medida de control que una persona o un grupo de personas tiene sobre los actos de alguna persona o algunas personas, que se obligan, de ese modo, al cumplimiento de un deber” (Radcliffe-Brown, 1996a: 43-44). En cara a las hegemonías discursivas y las políticas de la vida cotidiana que parecen enfatizar el control social, la disciplina y la vigilancia, esta definición no ha perdido efectividad, conserva su relevancia.

Aun recurriendo a definiciones clásicas y etnológicamente ortodoxas, estimo claro y transparente cómo se inserta el parentesco en la (re) producción de la sociedad. Noablemente precedida por Montesquieu, la Ilustración Escocesa y Rousseau, fue una perspectiva legalista la que fundó en el siglo XIX lo que sería la antropología académica, ya que fueron abogados y juristas quienes separaron a la antropología de la historia natural e insertaron a la etnología entre las ciencias morales, reflexionado tardíamente sobre el ocaso de un modo de producción y el advenimiento de un nuevo proyecto societario.

Frente al simbolismo (etéreo, platónico) reinante en la antropología del último tercio del siglo XX, ciertamente el legalismo podría ser limitado y limitativo, pero consideraría inaceptable desmerecerlo y lo encontraría todavía poderoso. No hallaría solución de continuidad entre el simbolismo y el legalismo en lo tocante a su situación en la axiología de las relaciones sociales y a la vez encuentro en el legalismo una articulación fácil de establecer con su praxeología.

El mismo Lévi-Strauss reivindicó, con típica prioridad y énfasis en la clasificación y la alianza, esta aproximación legalista al parentesco y el matrimonio frente a los intentos de David M. Schneider de disolverle toda significación:

“I would define it [kinship] as a way of classifying people and defining their rights and duties in accordance with past marriages and in prevision of future ones... Kinship has to do with marriage, and... marriage prohibitions, preferences, or prescriptions are not a 'non-subject'”¹¹ (carta de Lévi-Strauss a Schneider, 10 de febrero de 1971; McKinley, 2001: 131).

También podría encontrarse allí una concepción del parentesco como medio para la reproducción ampliada de la sociedad (de acuerdo al pasado y en previsión del futuro, instrumentalmente a través del matrimonio). Cualesquiera las dificultades y límites descriptivos y analíticos del parentesco, ningún funcionalista, marxista o analítica posterior prescindiría de conceptos tales que permitan describir o explicar la formación (inter) subjetiva y objetiva de relacionalidad, sea egocéntrica o sociocéntrica (en comunidad y sociedad, etc.).

En el parentesco, la *filiación* se refiere a las estrategias de consecución de herederos y sucesores y a la reproducción (ampliada), si gustan esos términos, de un régimen de propiedad. Esto es, la perpetuación y consolidación de unas relaciones sociales (de producción) históricamente definidas, que es lo mismo que decir “definidas en una especificidad cultural.”

Se trata de la reproducción de la persona (e insisto que con ella no hablo del individuo) en la siguiente generación, el relevo o transporte de un estatuto a ella, considerada la dimensión *temporal* de todo sistema social (cf. Fortes, 1970a; esto es distinto a su dimensión propiamente *histórica*). Lo que se instancia y encarna en el estatus de “hijo” (y los implicados “madre” y “padre”) es la reproducción de unas identidades, posiciones y situaciones en el universo social, en su estructura superficial, donde clásicamente “el status de un individuo

¹¹ “Definiría el parentesco como una forma de clasificar a la gente y definir sus derechos y deberes de acuerdo a los matrimonios pasados y en previsión de los futuros... El parentesco tiene que ver con el matrimonio y las prohibiciones matrimoniales, las preferencias o prescripciones no son un 'no-objeto'”.

puede definirse como la totalidad de todos sus derechos y deberes reconocidos por el uso (leyes y costumbres) de la sociedad a que pertenece” (Radcliffe-Brown, 1996a: 49).

Lo que interesa es la reproducción de relaciones. La reproducción biológica, “la producción del hombre mismo, la continuación de la especie” (Engels, 1884), el reemplazo material de los individuos, es apenas un aspecto mínimo de la reproducción de la sociedad (en este caso, de su “estructura demográfica”). Ello no carece de importancia en tanto se trata de la regeneración de las unidades materiales irreducibles de la sociedad (*cf.* Godelier, 1977, Feuchtwang, 1977: 87), de la reproducción de lo que hasta ahora han sido los cuerpos humanos. Esta procreación debía superar siempre escollos “naturales”, como la disponibilidad de agua, alimentos y espacio, la morbilidad y la mortalidad, la fertilidad y fecundidad de hombres y mujeres, que la etnología ha sabido bien extender al plano de las representaciones e ideales.

De hecho, la extensión a lo ideacional había sido tal, que la economía política del parentesco fue, para muchos, lo que debía ser recuperado y reenfatizado en la reflexión etnológica. Contra las fantasías de algunos historiadores de la disciplina, el parentesco no desapareció jamás de la etnología a través de las críticas “idealistas” y/o formalistas de Beattie, Needham o Schneider a lo largo de los años 1960. Uno de sus desplazamientos fue hacia los análisis de unidades y esferas domésticas en la explosión de estudios etnológicos sobre economía política a partir de los años 1970. Leach, uno de sus pioneros ya desde los años 1950 (*cf.* 1961), adoptaba el tropo de la máquina como paliativo al idealismo de funcionalistas, estructuralistas y culturalistas en los estudios de parentesco:

“The anthropologist's favorite stamping ground, 'the study of kinship', becomes arid and thoroughly misleading if the anthropologist concerned ever allows to forget that the domestic household, which stands at the core of any kinship system when viewed from inside, is a social machine for the production of the means of subsistence and the reproduction of human beings”¹² (Leach, 1982: 160).

¹² “La tierra firme favorita del antropólogo, 'el estudio del parentesco', se hace árido y verdaderamente engañoso si el antropólogo alguna vez se permite olvidar que el grupo doméstico, que

Nuestra contemporaneidad, la de reproducción mecánica en serie bajo diseño técnico, ofrece una nueva subversión de la dialéctica de infraestructura y superestructura. Los medios sociales para resolver la provisión de familia y descendencia tienen que ser contrastados con los medios que ofrece la biomedicina para resolver las dificultades o improbabilidades de procrear.

Tecnológica y sociológica

Si se considera pertinentemente que la noción de “resolución de problemas” evoca una racionalidad instrumental o tecnológica, entonces bien se podría considerar el tópico de mi investigación uno de medios sociotécnicos vs. medios biotécnicos de producción de parientes (que serían productos “tecnosociales”). Los primeros son unos dispositivos ofrecidos por la cultura que cada ser humano porta y comporta; los segundos serían aquellos dispositivos “tecnonaturales” que se han ido ingeniando especialistas.

Ambos ocuparían posiciones opuestas en la distribución de poderes: la etnocultura operando de abajo hacia arriba, la cultura de la tecnociencia de arriba hacia abajo. La situación que se presenta es que los recursos tecnonaturales prometen o amenazan con rebasar la mediación social. Una mediación que los científicos y críticos de la sociedad deben recuperar e imponer si vale la pena la supervivencia del sujeto social y colectivo.

“The description and broad implications of the refiguring of life itself and its intrusion into economics and politics represent some of the most important issues on

es el núcleo de cualquier sistema de parentesco visto desde adentro, es una máquina social para la producción de los medios de subsistencia y la reproducción de los seres humanos”.

the academic agenda at the beginning of the twenty-first century” (Pálsson, 2009: 188).¹³

Contra la instalación del imperativo tecnológico que hoy se vale de la biología (como antes lo hizo de la mecánica), propongo a la etnología como vuelta de tuerca, el rebasamiento de los límites establecidos. Que ella asuma, en este sentido, una actitud prometeica. Y que también la imaginación moral epimeteica aplique sus logros brillantes (aunque disputados): los estudios del parentesco, en algún momento “the most sophisticated tool of analysis which the social anthropologist possess” (Leach, 1961: 305).

La vuelta de tuerca para introducir una mediación social en la actual coyuntura es la aplicación de la imaginación etnológica y cómo ha pensado situaciones análogas y homólogas. Llamo al examen de los mecanismos de filiación y de descendencia que ofrecen las prácticas y las representaciones del parentesco en la producción del hijo (y reciprocamente, es necesario, de padres y madres y similares).

Por un lado, los mecanismos de filiación se refieren principalmente a la concesión del estatus de hijo (en inglés, *filiation*). Por otro lado, con mayor o menor relevancia o irrelevancia en diferentes contextos etnográficos, se refieren a la serie sucesiva de relaciones (filiatorias, genealógicas) que establecen el estatus de descendiente de un ancestro (en inglés, *descent*, descendencia, que sería mejor traducir como “ascendencia”) y la pertenencia (y su sentido) a un grupo de parientes (afiliación, en inglés *affiliation* y la conformación de *descent groups*). Son mecanismos sociales, puramente culturales, sin necesario fundamento ni universal mediación de la biología de la especie, aunque es posible, probable y frecuente la referencia a lo ella *conceptualmente* podría ser.

¹³ “La descripción y las amplias implicaciones de la refiguración de la vida misma y su intrusión en la economía y en la política, representan algunos de los asuntos más importantes en la agenda académica al comienzo del siglo XXI”.

Los mecanismos de descendencia los distingo de los anteriores en cuanto se tratan de la mera provisión o procreación de un infante (y no en general la incorporación de un pariente), con el que entonces se podría establecer una relación de filiación y ascendencia (o cederlo a otro para que la establezca). Estos mecanismos en primer lugar parecerían irreduciblemente biológicos (definidos materialmente por la reproducción heterosexual), pero habría que concebirllos mejor como etnobiológicos (y más allá de lo “biológico”). Dependen de representaciones culturales (incluyendo las teorías científicas como modelo orientador del comportamiento) de la concepción y el nacimiento de un niño o de la *incorporación* (el término es feliz) de parientes.

Es en esta esfera de la biología donde interviene técnicamente la biomedicina, la reproducción médicamente asistida. Es una biología entendida como operación sobre la *zoé* como materia, cosa, y no sobre el *bíos* como su cualidad animada, biográfica. Se pretende su reducción a una intervención técnica sobre la corporalidad, con el potencial de redefinir tanto su irreducibilidad como su materialidad.

Por ejemplo, las nuevas tecnologías reproductivas, sobre todo en su variedad de “reprogenética” (la fusión de las tecnologías reproductivas y genómicas, ingeniería genética, *cf.* Silver, 1998), en general serían capaces de romper el límite heterosexual de la reproducción, con las modalidades de clonación asexual ya probadas (a partir de la inserción del núcleo de un óvulo o de una célula somática en un óvulo enucleado) y la posibilidad (si existiese alguna) hipotética de producir cigotos viables a partir de la manipulación de los núcleos de gametos únicamente masculinos insertos en óvulos enucleados.

Rompe el límite de la especie también: La manipulación podría tratarse de la inserción en el genoma humano de genes de otras especies (y no sólo animales), la producción de organismos transgénicos, ya una realidad. Se producirían quimeras con fines específicos de optimizar condiciones o introducir características inusitadas.

Con semejantes posibilidades frankensteinianas, la reprogenética redefiniría lo “natural.” “It is unequivocally the case that the *logos* of *bios* is currently in the process of rapid transformation” (Rabinow, 2008: 14). De allí se redefiniría el discurso de las ciencias de la naturaleza, de las que hoy la mutante biología es autoridad dictatorial. Sin embargo, ella es sólo la delegada de una racionalidad tecnocientífica. Es una biotécnica que opera *sobre* la vida (*zoé*), no una bioética originada *desde* un principio de vida (*bíos*) (cf. Jonas, 2000).

Lo que se percibe como amenazante de esta forma de *bios* (reducido a *zoé*) es que se niegue a ir más allá de la biología como imaginación y contexto (una “*bio*-lógica”), condicionada por la técnica, y que obviando la perspectiva de la sociedad sobre ella misma (una “*socio*-lógica” que exigía un *bíos* como proyecto biográfico), funde entonces una forma peculiar de lo que Paul Rabinow ha llamado “biosocialidad”.

En esta biosocialidad operaría una “biopolítica” que Ágnes Heller y Ferenc Fehér (1995; Heller, 1997) encuentran dotada de ambiciones y potencias totalitarias. Si la (nueva) biosocialidad es “the conflation of the biological and the social through modern biotechnology” (Pálsson, 2009: 289), se establecerían lo que Pálsson llamaría unas (nuevas) “relaciones biosociales de producción”.

“Nowadays, life itself is one of the most active zones of capitalist production. Not only has biology been upgraded to Big Science, biological material and information are increasingly the subject of engineering, banking, reproduction, and exchange” (Pálsson, 2009: 288).

Las califico parentéticamente de “nuevas” puesto que otras lógicas del *bios* y otras interrelaciones de ellas con las lógicas del *ethnos* y del *socios* existen, han existido y han de existir: otras concepciones y regímenes de lo biosocial, de las relaciones entre cuerpo y sociedad. Por ejemplo, los que resulten de las identificaciones ontológicas y de las formas estructurales de relaciones sociales y de relaciones con el entorno, de las que habla Descola para su antropología de la naturaleza (cf. Berliner, 2010; Descola, 2002, 2006, 2010; Pazos, 2006, Sánchez Criado, 2005). Una etnoecología o una antropología ecológica no harían sino

atender a las diversas “relaciones biosociales de producción”, no sólo a la definida en la era técnica.

La novedad de esta biosocialidad contemporánea es que ella “dissolves the earlier concept [modernista] of the biosocial, the notion of the complementary spheres of biology and society usually seen to underlie the dualistic structure of the discipline of anthropology and, in fact, most academes” (Pálsson, 2010: 289), las categorías, dicotomías y operaciones naturalizadas de “nuestro” pensamiento científico (“experto”) cuyo fundamento normativo sería una naturaleza hipostasiada de lo “social” o “cultural”.

Una instancia evidente y aparentemente inocua es el de la antropología anglosajona (cf. la obra de Schneider), modelada por el parentesco (*kinship*) como consanguinidad (*kin*) natural, distinguida de, y no fusionada con, la afinidad (*affinity*, *affines*) social, que se representa como cuestión de política o de “código” (*in-laws*) y no de “sustancia” (*blood*), siendo la “unión de la carne” en el coito la articulación de ambas (lo que remite a la idea de Lévi-Strauss de la prohibición del incesto como articulación de naturaleza y cultura, no siendo ella misma ni lo uno ni lo otro).

Si bien este modelo *cognático* (aunque siempre con un sesgo patrilateral) y *genético* de los antropólogos es contestado por Schneider como etnocéntrico (es sólo “*American kinship*” proyectado, cf. 1980 y 2007), su idiosincrático análisis cultural es obstinadamente ciego al hecho etno- y sociográfico de que conviven otros modelos legales y populares de parentesco entre los estadounidenses y otras sociedades eurodescendientes. Estos existen incluso pluralmente en un mismo sujeto, sea individual o institucional. Del mismo modo, el pensamiento científico naturalista sería mínima parte de la experiencia cotidiana de cualquier “caballero de industria”.

Considérese la obra del sociólogo Bernard Farber (1981) que encuentra unos cinco modelos de parentesco en acto en Phoenix, Arizona, incluyendo al de Schneider como apenas uno (el “genético”) de los cuatro modelos legales heredados, tradicionales entre los

europeos desde la Edad Media, siendo otro quinto concepto, “descubierto” por serendipia en la investigación de campo, el que Farber considera el estándar propiamente original de los estadounidenses (*“Standard American Kinship Model”*); una generalización que otros sociólogos consideran arriesgada en base a un muestreo en una población localizada (Chadwick, 1983: 1281). Ésta es una cautela que falta característicamente en la etnología, según su lógica del modelo y la regla, su superficialidad sociográfica y su incapacidad estadística.

Se trataría de una pluralidad de modelos derivados ya en convivencia o competencia en la historia antigua y medieval de las variantes europeas de la familia y del derecho (cf. Goody, 1986, Segalen, 1992), si no es necesario remontarse aún más al pasado indoeuropeo o preindoeuropeo para encontrar sus coincidencias con otros sistemas tradicionalmente estudiados por etnólogos. Sin embargo, es cierto que desde Morgan o W. H. R. Rivers el modelo de la consanguinidad, el pedigrí y la genealogía era el núcleo duro de los antropólogos británicos y norteamericanos, fieles a teorías de la herencia bilateral aun anteriores al abad Gregor Mendel, puesto que la referencia crucial no sería la biología sino la *propiedad*, transmitida típicamente en Eurasia por padre y madre (patrimonio y matrimonio). La propiedad figuró como alternativa interpretativa en esquemas como los de Jack Goody en relación a herederos y sucesores, de Edmund Leach en relación a la tierra (1961: 146, 305) o en diversos intentos marxistas, aparentemente ya abandonados, de relacionar cada uno de los sistemas terminológicos de parentesco con modos de producción enteros.

El modelo teórico anglosajón de la consanguinidad ya había sufrido los embates críticos de otras antropologías nacionales (latinas, galas, hispánicas, lusas) donde es redundante la mención de “parentesco y matrimonio”, así como también consta como experiencia cercana la noción de la casa como estructuradora de la sociedad (las *sociétés à maison* que Lévi-Strauss rescata de la ruralidad europea). Y necesariamente el principio de realidad, en el trabajo de campo, resultó en las ampliaciones del universo del discurso y las iluminaciones de

la reflexividad etnográfica por diversas antropologías locales, que (con)funden el código y la substancia mediante la convivencia, la coresidencia, la comensalidad y la transferencia *ritual* de sustancias materiales y esencias intangibles que sólo encarnan, si es necesario, las obligaciones, y no constituyen su materia fundamental. Es suficiente el principio de “afinidad” y de “responsabilidad” e innecesario el de “identidad” fundamentado en el *bios*.

Aun desde el *bios* y no siendo políticamente inocuo, en el Occidente Moderno es de mucho valor el descentramiento que el pensamiento evolutivo y el pensamiento ecológico han ofrecido del *anthropos*, disolviendo la separación entre hombre y naturaleza e introduciendo, casi por fuerza, una conciencia histórica y planetaria. Éste es el giro copernicano que ofreció la figura de Darwin. Sin embargo, en el fundamentalismo darwinista se reduce la humanidad en el absoluto de la naturaleza y se mantiene la situación de dominación del poder mayor sobre el poder menor o el desposeído, dominación técnicamente mediada.

Contra la brutalización

El terror sobrevendría entonces si el descentramiento se torna aniquilación y anulación. Se pueden apuntar aspectos positivos y negativos de la disolución del clásico dualismo naturaleza-cultura, concomitante a otros dualismos de la modernidad. La cuestión que levanta suspicacia es qué orientación normativa nos guiaría hacia uno u otro aspecto. Rabinow expresa el punto, la ansiedad, lúcidamente:

“Given a changing biology, what *logos* is appropriate for *anthropos*? And how should that *logos* be practiced so as to increase our capacities without intensifying the myriad relations of brutalization that are so pervasive unto our times? Brutalization: the act of treating something viciously, without care. The older meaning refers to the state of existence of animals and lower races; the contemporary meaning refers to how these living beings are treated by the civilized and humane”¹⁴ (Rabinow, 2008: 14).

¹⁴ “Dada una biología cambiante, ¿qué *logos* es apropiado para el *anthropos*? ¿Y cómo debería practicarse ese *logos* de tal manera que incremente nuestras capacidades sin intensificar la miríada de

Los medios tecnonaturales que podrían tener la posibilidad de impulsar una biosocialidad pueden y deben ser contrastados con los medios sociotécnicos que han permitido las estéticas, éticas y políticas de/para la vida social, que para bien o para mal se han sucedido y yuxtapuesto en la corta historia de nuestra especie, el registro etnográfico que la imaginación etnológica intenta comprender.

Un examen de estos procesos, situaciones y circunstancias arrojaría parcialmente cuáles son las nociones operantes implicadas de *vida, cuerpo, sujeto, persona, identidad, generación, encarnación, subjetivación, individuación, socialización, enculturación*, etc. que pueden estimarse necesarias (o no) para considerar a alguien no sólo un pariente, sino un ser humano (o animal, monstruo, dios, o cosa) y que decidirán nuestra interacción, relación y obligación con él. No es cosa necia decidir si se concebirán *inclusivamente* como sujetos de derecho a los no-humanos, o si se establece *exclusivamente* una jurisdicción para la brutalización, un coto de caza. Es una situación urgente desde un punto de vista ético y político.

Una etnología preocupada por la producción de personas y las tecnologías reproductivas sería apta para colocar en perspectiva local y contexto global una dinámica política como la de los géneros y el poder de generación, y matizar algunas ansiedades feministas para las que

“the NRTs are the latest and most powerful instance in which male doctors and 'pharmacrats' use biotechnology to usurp female reproductivity; others point out that infertile women are being used as guinea pigs for drug and technology testing while poor fertile women are being recruited as surrogate mothers and ova sellers to 'international reproductive brothels’”¹⁵ (Ginsburg y Rapp, 1991: 315).

relaciones de brutalización tan penetrantes en nuestro tiempo? La brutalización: el acto de tratar a algo atrozmente, sin cuidado. El sentido antiguo se refiere al estado de existencia de los animales y las razas inferiores; el sentido contemporáneo se refiere a cómo estos seres vivos son tratados por el civilizado y el humanitario”.

¹⁵ “Las NRT son la última y más poderosa instancia por medio de la cual los doctores y 'farmácratas' masculinos usan la biotecnología para usurpar la reproductividad femenina; otros señalan que las mujeres infértiles están siendo utilizadas como conejillos de Indias para probar drogas y tecnología, mien-

Ésta es una posición que supone que bajo el régimen de la tecnociencia y la lógica de la mercancía, las mujeres cosificadas son valoradas únicamente como instrumentos de producción (la gestación). Como personas serían anuladas; eventualmente serían enajenadas de su trabajo procreador (generatriz) y del producto de él, pues también “in this value system, in this developing ideology, we are learning to see our children as products, the products of conception”¹⁶ (Rothman, 1985: 188), concurrentes en el mercado.

No sólo se trata de las consecuencias perversas de la lógica del capital, de las prácticas mercantiles y la acumulación de plusvalía. Si nuestros niños son mercancías, estaría siempre el riesgo presente de que las nuevas tecnologías reproductivas convoquen prácticas eugenésicas, debido a la racionalidad tecnocientífica, la hipertrofia del desarrollo de las fuerzas productivas, la optimización de la producción:

“the new technology of reproduction encourages and reinforces the commodification process: genetic counselling serves the function of quality control, and the wrongful life suits are a form of product liability litigation”¹⁷ (Rothman, 1985: 188).

Éste es el temor que despierta la reprogenética ardientemente publicitada por el biólogo molecular Lee M. Silver (1998), quien además, desde su sillón de experto autorizado, no se ha negado a explicitar unas polémicas orientaciones evaluativas acerca de lo que se podría considerar vida humana o no, sobre su comienzo y de su fin, así como del futuro de la infancia, la paternidad, la maternidad y la familia. Es el filósofo-rey de Platón que ya realizado,

tras que las mujeres fértiles pobres son reclutadas como madres sustitutas y vendedoras de óvulos en ‘burdeles reproductivos internacionales’”.

¹⁶ “En este sistema de valores, en esta ideología en desarrollo, aprendemos a ver a nuestros hijos como productos, productos de la concepción”.

¹⁷ “La nueva tecnología de reproducción estimula y refuerza el proceso de mercantilización: la consejería genética sirve la función de control de calidad; las demandas legales por una vida inadecuada son una forma de litigación de responsabilidad sobre los productos”

pide que efectivamente le concedan la tiranía, la omnipotencia despótica. “Si pueden poner a un hombre en la luna...” Silver representa a los técnicos que claman para que se les conceda la potestad de utilizar el poder que ya poseen.

¿Este secuestro violento de la sociedad por el *logos* biomolecular es el prometido para definir el del *anthropos*? En el régimen de la tecnociencia, la brutalización de la que hablaba Rabinow como un tratamiento descuidado parece una idea más bien ingenua: Muchos controles y pocos descuidos practicó seguramente Josef Mengele, el Ángel de la Muerte con un doctorado en antropología (física) de la Universidad de Munich, cuando el *logos* de su *bios* y de su *anthropos* se impusieron brutalmente en Auschwitz-Birkenau.

Es fácil comprender la suspicacia (biopolítica) feminista que levantan las tecnologías reproductivas. Se ocuparían ante todo de la regulación de la función biológica reproductora de las mujeres, función a la que ellas volverían a ser reducidas, ya que (por el momento) es lo que irreduciblemente las diferencia de los varones. El trabajo doméstico usualmente femenino seguiría sin ser reconocido como socialmente productivo ni reproductivo. Se mantendría como esfera femenina (y privada) en tanto se refiera a la procreación de la prole y su crianza (su domesticación), una crianza principalmente nutritiva, ya que del resto, sobre todo el ideológico, cada día se ocuparían más los aparatos ideológicos de Estado, la escolarización y los medios masivos de comunicación (cf. Althusser, 1984; Bourdieu y Passeron, 1977). La psicología y orientación femenina, sean lo que sean, siguen siendo irrelevantes en tanto no favorezcan la producción. La anatomía de la mujer se mantiene como su destino y una tecnociencia “inherentemente androcéntrica” se entrometería cada vez más en ella.

Globalmente consideradas, las tecnologías reproductivas son tecnologías de poder sobre la sexualidad y la procreación, a pesar de que suele caracterizarse a la especie humana por una notable separación de ambas esferas. La orientación heteronormativa (aun si se tolera o incorpora la homosexualidad: *gay marriage*) se mantiene en ella en tanto sirve a la hegemonía.

Las tecnologías reproductivas regulan astuta y conjuntamente ambas funciones (sexual y procreativa), en ambos sexos. No sólo se encargan de la producción de hijos por las mujeres. Las técnicas históricamente incluyen la anticoncepción y el aborto, la castración (una disciplina corporal radical, cuya simbolización es fundamental para la hermenéutica de la cultura de imaginación psicoanalítica), el saber de parteras y comadronas, prescripciones y prohibiciones de actos sexuales, regímenes alimenticios y de otras actividades, desde lo meramente físico hasta lo más sublimemente ritual.

Los complejos tecnorreproductivos tradicionales articulaban lo íntimo con lo público. Abarcaban desde la mujer sola, la pareja (cualesquiera los géneros de sus miembros, pudiendo tratarse de homosexuales unidos dentro de una institución heteronormativa como el matrimonio), el grupo doméstico, la familia y mayor o menor parte de la comunidad. La dinámica de géneros y de generaciones de una sociedad globalmente considerada podía encontrar una instancia de su reproducción (social) en el acto sexual (*hétero, homo, cis, trans*), en la gestación, en el parto, en la adopción, en la consecución de un hijo, de un heredero o de un sucesor.

También, de este modo, la reproducción ha sido siempre asistida: Asistían la partera, el especialista religioso o chamán, el curandero, en algunos roles nutritivos o rituales de los familiares, de los grupos domésticos y de parentesco, sobre todo para las sanciones, puerta de entrada del Estado. El Estado y el Mercado concurrían externamente con servicios y ofertas prometedoras.

Dentro de lo que se ha llamado un “proceso de civilización” (Norbert Elias), se ha caracterizado al Occidente y a la modernización por una progresiva privatización, naturalización y biologización del ejercicio de la sexualidad y de la procreación. Una privatización que es fantasmática (una ficción fundante de una solidaridad social), puesto que son el Estado y el Mercado los que han civilizado, colonizado y conquistado espacios sociales (biopolítica) y

corporales (anatomopolítica). Su concurrencia, está claro ahora, es interna. El impacto de la medicalización sobre el saber es usualmente reconocido:

the provision of Western biomedical services is a double-edged sword. While the benefits are undeniable, the spread of medical hegemony, through the introduction of hospital-based birth technologies, for instance, often displaces or competes with indigenous practices and may disorganize or extinguish local forms of knowledge (Ginsburg y Rapp, 1991: 318).

Pero es insuficiente la percepción de los riesgos a los que se someten los conocimientos tradicionales y las instancias rituales de la solidaridad social. La penetración es más profunda y extensa. La mercantilización y estatización operarían ahora abarcando a los asistentes tradicionales (o eliminándolos selectivamente) y multiplicando otras mediaciones: andrólogos, ginecólogos, obstetras, endocrinólogos, (micro) biólogos, bioanalistas, enfermeras, técnicos de laboratorio, técnicos de ecografía, anestesiólogos, psiquiatras, psicólogos clínicos, visitantes, trabajadores sociales, abogados, legisladores, “bioéticos” y esos metomentodos, los antropólogos. Y la esencia del proceso, el flujo de capital.

Liberación y subyugación del cuerpo reproductor

El epíteto de “nuevas” para las tecnologías reproductivas se deriva de la coyuntura del “progreso” del Estado y del Mercado con el de la tecnociencia posterior a la Segunda Guerra Mundial. A partir de entonces, sobre todo en los Estados Unidos de América y la explosión demográfica que se ha llamado “Baby Boom”, el primer referente a una novedad se refirió a una “Revolución Sexual” contracultural, a una liberación del cuerpo y de la sexualidad de sus imaginadas “restricciones victorianas”. El agente imputado de esta revolución no fue aparentemente humano. Se trataba del desarrollo exitoso de la píldora anticonceptiva, reguladora del ciclo hormonal reproductor femenino.

La masificación de las píldoras anticonceptivas parecería superficialmente haber liberado al ejercicio de la heterosexualidad femenina de una forzosa relación con la reproducción, pero sería también a los varones a quienes habría librado de tener que prever y responsabilizarse de las consecuencias procreativas de sus actos heterosexuales, ya que las mujeres, si bien habrían aumentado sus oportunidades para el placer, ahora sólo aumentarían su disponibilidad para el abuso masculino.

Con la más reciente disponibilidad de anticonceptivos de emergencia (“píldoras del día después”), es cada vez más frecuente que los varones prefieran o premediten donar una dosis a sus compañeras sexuales que autoflagelarse con las privaciones que supone el uso del condón al placer inmediato. El riesgo del SIDA les parece lejano. No es la única instancia cotidiana: mientras unos pocos miles de afectados por variedades más que todo benignas de influenza despiertan un terror global, pasan al olvido y al descuido decenas de millones de infectados de VIH.

Ante esto, ¿cómo se puede pretender que las técnicas de procreación asistida sean terapéuticas? ¿No son un lujo cosmético? ¿La esterilidad es sólo una molestia o una enfermedad? ¿O son una oportunidad para dar rienda suelta al narcisismo? El SIDA, que arrasa a los pobres, es un problema aparente lejano para los ricos, preocupados por satisfacer sus deseos de lucir un hijo como quien luce un accesorio, una joya o una mascota exótica. Como si los valores familiares se trastocaran a la ostentación, puesto que posiblemente ni siquiera se trate del deseo de herederos y sucesores para su capital.

El pobre fértil pierde sus hijos a la enfermedad, al hambre, al trabajo forzado. Se decreta en las políticas públicas supranacionales que el pobre debe controlar su sobrerreproducción, el sobrepoblamiento de las periferias. Sólo el rico puede permitirse un hijo, que se halla en el mercado. Del mismo modo que el esclavo y el proletario pierden su cualidad de persona en tanto no tienen propiedades y sólo el propietario es persona, ¿existe derecho personal a tener hijos?

Por el momento, parece ser así, porque la persona es definida por el individuo consumidor y el consumidor tiene “derecho” al bien mientras tenga los medios necesarios y el deseo de obtenerlo (la demanda). Para otros es un deber moral, político y religioso (como si alguna vez se separaran las tres cosas). En el Israel furiosamente pronatalista bajo el mandato del *Génesis* de crecer y multiplicarse, en su ansiedad de fortalecer el cuerpo político hebreo subsidia desde el Estado las correspondientes tecnologías reproductivas. Allí es un derecho natural de la persona israelí que el Estado exige y garantiza. Pero es una excepción (o no, si paranoicamente se insiste en una teoría conspirativa racista de la reproducción del cuerpo judío y la acumulación de regimientos de reserva para Yavé Señor de los Ejércitos cuyas ofensivas son mercantiles y no sólo con misiles).

De resto, el recurso a la medicina procreativa es un derecho adquirido por el propietario. Lo mismo que el privilegio de prioridad a la hora de adoptar “transnacionalmente” a los niños residuales del Tercer Mundo (huérfanos del SIDA, la guerra y la pobreza) como caridad ostentosa, por el momento el acceso a las técnicas de concepción asistida requiere una fuerte inversión de capitales, siempre acumulado y acaparado por una mínima parte de la sociedad. El filósofo-rey que es el técnico puede apropiarse de un discurso comunitario para avanzar sus programas de investigación y desarrollo. Sólo un ulterior progreso técnico socializaría o distribuiría más ampliamente el acceso a las “terapias”.

La plausibilidad de esto es independiente de su necesidad “real”; en la tecnociencia basta que haya la posibilidad: “If we can put a man on the Moon...” Cada posibilidad es la necesidad “sentida” de la tecnociencia, una exigencia a probarla. La única condición de realización para una masificación eventual de las técnicas de reproducción es sí le es conveniente al sistema maximizar o minimizar secularmente la fuerza de trabajo, el ejército de reserva, ahora diseñado bajo el imperativo tecnológico que nos promete un mundo feliz.

La concepción se refiere ora como “técnicamente asistida”, ora “médicamente asistida”. Daría igual cuando el personal gineco-obstétrico se define como un equipo de tecnólogos de

la función reproductiva humana. Las técnicas de concepción médicamente asistida se refieren específicamente a los paliativos de las disfunciones de la reproducción. Puesto que resuelven escollos a las posibilidades, rápidamente se tornan técnicas con intenciones más creativas (muchas veces nacidas de la serendipia), pero en principio se refieren a devolver a un organismo la fertilidad o resolver la hipofertilidad, la infertilidad e incluso la esterilidad.

A este respecto, aun considerados los mecanismos específicos y las mediaciones particulares, no hay distinción de principio en la función reproductiva del animal humano y otras especies:

“En todas las especies animales, la fertilidad es la capacidad de procrear. En el hombre, que ha separado las reglas de la reproducción de la necesidad y el impulso biológico, cualquier otra definición sería inadecuada, además de incorrecta” (Flamigni, 2003: 7).

Si la función reproductiva es una función biológica legítima, el tratamiento eficiente de las causas de su inhabilitación también es una aspiración médica legítima: tratamiento de la infertilidad o esterilidad, que siguiendo la definición anterior, se trataría del tratamiento de la incapacidad de procrear. El médico halla que “el concepto de esterilidad no es absoluto” (Flamigni, 2003: 9) e interviene sobre esta incapacidad supuesta, que cubre un espectro desde la discapacidad o incapacidad para la concepción hasta la dificultad para una gestación viable:

“Generalmente, la esterilidad se define como la incapacidad de una pareja para concebir después de haber pasado un período de tiempo [12 a 18 meses] manteniendo relaciones sexuales con una frecuencia normal [2 a 3 veces semanales]¹⁸ y sin utilizar ningún método anticonceptivo. Sin embargo, en algunos países se considera infertilidad la incapacidad de tener hijos sanos y vitales por razones relacionadas con la repetición de episodios abortivos o la reiteración de malformaciones fetales incompatibles con la vida” (Flamigni, 2003: 8).

¹⁸ La frecuencia “normal” y los otros lapsos insertos los he sintetizado a partir de la exposición de Flamigni de lo que parecía un consenso a partir de los ciclos biológicos (primordialmente ovulaciones) tenidos como necesarios o suficientes para fecundar y concebir al menos una vez. La discusión de Flamigni deja claro que son normalidades y temporalidades contestadas, difusas, inestables y redefinidas por las prácticas y técnicas seculares y médicas.

Médicamente conviene también la distinción entre parejas hipofértiles (fertilidad reducida o problemática) y parejas estériles, para los que hay aparente imposibilidad de concebir. Es notable que en la biología humana, la antropología biológica, la sociobiología y la psicología cognitiva evolucionista exista un reconocimiento de una hipofertilidad más o menos marcada y característica (yendo de lo genérico a lo específico) entre los primates, los simios antropomorfos, los homínidos y los humanos. Las características condiciones, determinaciones y estrategias reproductivas primates y mamíferas tendrían importante lugar en explicar tanto los problemas como los logros evolutivos (incluyendo los societarios) de nuestros taxones, propios y cercanos, incluyendo las condiciones de algunas de sus extinciones pasadas y en curso (p. ej., el gorila de montaña).

Las referencias a esto implicarían otras tan numerosas a investigaciones feministas que pudieran contestarlas sobre posibles sesgos de política de géneros, pues en particular, se dice que la hembra humana mostraría unas peculiaridades evolutivas inéditas respecto a otras especies y respecto al otro sexo en su ciclo biológico, y especialmente en su ciclo reproductivo, que serían en buena parte definitivos de la situación:

“La reproducción humana es un proceso poco eficiente, especialmente en los últimos años de vida fértil de las mujeres, cuando las probabilidades porcentuales de embarazo por ciclo menstrual son muy escasas y el tiempo para intentar engendrar un hijo es cada vez más reducido” (Flamigni, 2003: 9).

Si bien la esterilidad estrictamente hablando se reduciría entre un 2% a un 10% de la población (situación que empeoraría en el “superpoblado” Tercer Mundo, siendo que hay una relación directa entre insalubridad y obstrucción de las trompas de Falopio, o de malnutrición y desorden de los ciclos hormonales), las cifras de las posibilidades exitosas podrían incluso permitir la lectura de que la hipofertilidad es la situación *normal* de la especie. Según la información manejada por Flamigni acerca de parejas (no sólo mujeres) *fértiles* (no infértiles) europeas, mediterráneas y posiblemente italianas, el porcentaje de embarazos por ciclo

menstrual es del 30% cuando las mujeres de la pareja tienen menos de 30 años de edad, 20% con mujeres de más de 35 años y 10% con mujeres de más de 40 años (Flamigni, 2003: 9).

En un mundo “superpoblado”, las condiciones “óptimas” rinden apenas en un tercio y “existen razones concretas para pensar que la esterilidad está más extendida hoy día que hace unos decenios” (Flamigni, 2003: 9), relacionadas con enfermedades de transmisión sexual (ETS), complicaciones del aborto voluntario, la masificación de anticonceptivos intrauterinos, el retraso etario de la maternidad, el “empeoramiento” del semen quizá por factores medioambientales, que no poco incluyen el estrés de la modernización y urbanización, etc. De acuerdo a esto, el varón no puede ser exculpado de una proliferación de la esterilidad:

“El líquido seminal (y sobre todo su elemento celular, los espermatozoides) se resiente de casi todos los condicionamientos que representan un riesgo para la salud, y puede modificarse por diferentes hechos, que van desde el uso de determinados fármacos a la existencia de condiciones de estrés” (Flamigni, 2003: 17).

La infertilidad masculina podría contribuir entre un tercio y una mitad de la situación. La información de Flamigni imputa una esterilidad masculina del 35%, una esterilidad femenina mecánica (obstrucción de trompas) del 40%, una esterilidad femenina hormonal del 15%, una esterilidad inmunológica y de pareja del 2% (a la que contribuyen ambos miembros de la pareja como incompatibles, así sea por vulnerabilidad del esperma frente a hostilidad del aparato reproductor femenino), y una esterilidad por causas desconocidas del 8% (ese cajón de sastre de las idiopatías) (Flamigni, 2003: 15).

Las técnicas de fecundación asistida pueden ser simples, limitándose a una inseminación *in vivo* (pero no necesariamente *ex vivo*), o complejas, implicando la manipulación de gametos. Para ésta, sus momentos cruciales y característicos son el de la fertilización *in vitro* y la transferencia de embriones. Por ello, las siglas que describen el quid del proceso son IVF-ET, *in vitro fertilization/embryo transfer*. A partir de ello se genera todo un complejo de técni-

cas, tecnologías, acciones, actividades, agentes, actantes, legalismos, etc., que implican procurarse gametos, recolección de semen, estimulación ovárica, administración de hormonas y otros regímenes analíticos, clínicos, sanitarios y nutricionales; la donación y congelación de gametos; congelación, donación y adopción de embriones, acondicionamiento o prestación de vientres, etc. Todo esto complica la maternidad, la paternidad, la familia y otras instituciones y relaciones sociales.

Este complejo desde su inicio problematiza y procesualiza las nociones de fecundación y concepción: concebir a un niño se divide en múltiples etapas, aún sin considerar su gestación y su parto. Esto ya ocurría en la “naturaleza”, pero el proceso técnico lo transparenta a la imaginación, lo que sólo aumenta los problemas que ofrece su “concepción”. Queda bien diferenciada la fertilización de la implantación, existiendo un limbo técnico y legal entre un momento y otro. Se crea una problemática categoría (o un muy temido sujeto de difusa definición si es que tiene alguna) de acuerdo a los hitos elegidos en su desarrollo: el “pre-embrión”, o cigoto o embrión pre-implantatorio o pre-anidación; un “pre-embrión” casi coincidente, de la diferenciación celular, y un “pre-embrión” previo a la formación del notocordio y del esbozo del sistema nervioso. Se complica la concepción simbólica e imaginaria del individuo humano, del sujeto humano y del total de la vida y de la persona humana.

La mera descripción de la fecundación como unión de espermatozoide y óvulo es políticamente problemática, pues se suele dar carácter activo al espermatozoide y pasivo al óvulo: “la fertilización del óvulo por el esperma”. Sin embargo, si éste es muy escaso, débil, tiene motilidad reducida o el óvulo no permite su entrada, se inyecta directamente en el citoplasma ovular (microinyección citoplasmática de espermatozoides, ICSI), lo que trastorna la idea de pasividad y actividad de uno y otro. Considérese el futuro cuando se pueda, si acaso, prescindir de la “heterosexualidad” de los gametos.

La fertilización asistida no se realiza necesariamente fuera del cuerpo femenino, como en algunas técnicas destinadas explícitamente a satisfacer con mayor o menor eficacia simbólica la angustia de algunos católicos acerca de una concepción fuera del “abrazo conyugal”; éste es el caso de la transferencia intrafalopiana de gametos (GIFT, con toda la intención que supone el acrónimo). Es insatisfactoria para la imaginación de las autoridades religiosas: a pesar de la ficción de realizarse durante un acto sexual y producirse *in vivo*, implica recolectar y seleccionar los gametos previamente. Es también insatisfactoria técnicamente por ser menos eficaz (ya que espermatozoides y óvulos reciben menos ayuda) que una IVF-ET común.

La GIFT se revierte a una IVF-ET como ZIFT (transferencia intrafalopiana de cigotos, también llamada transferencia tubal de embriones TET), reduciéndose a que su característica es sólo la locación intrafalopiana, dislocada del útero. La fertilización ya había sido dislocada del cuerpo femenino a la cápsula de Petri. Considérese el futuro de la ectogénesis, cuando se disloquen la concepción y la gestación del cuerpo femenino, sea al cuerpo masculino (“¡que un hombre pueda embarazarse!”), a un cuerpo animal o a una máquina incubadora. Cuando la madre naturaleza o la naturaleza materna siguen siendo fantasmas poderosos, ya los vientres prestados, las madres sustitutas, las donaciones de óvulos, han confundido sin solución las transacciones para que además se pretenda excluir todo vientre, quitar todo “fundamento carnal” del parentesco materno sin substituir su fundamentación naturalista en el principio de la sangre y el útero en la biomedicina por el principio de responsabilidad en lo social.

Previendo futuros, retomando el pasado

Si una imprecisa liberación del cuerpo femenino o una sutileza de la dominación masculina han sido parte de los resultados de la aplicación aparentemente revolucionaria de

las “nuevas tecnologías reproductivas” más sencillas, habría que preguntarse qué puede resultar de los cada vez más rutinarios exámenes serológicos prematrimoniales y otros diagnósticos prenatales. Las intenciones son benévolas, sin duda. ¿Pero sus consecuencias?

Puede tratarse de la aparentemente inocua ecosonografía y la siempre ligeramente riesgosa amniocentesis, vulgarizadas hasta lo cotidiano en la atención materno-infantil. Ellas institucionalizarían eventualmente la práctica de la cada vez más penetrante consejería genética, que quizá algún día nos garantice la seguridad de niños sanos y ciudadanos fuertes, llenos de potenciales naturales a realizar, al mismo tiempo que se disminuiría la incidencia de la minusvalía, la enfermedad y el sufrimiento pronosticables, porque hoy hasta ser “feo” es pecado, enfermedad y quizá delito. El asesoramiento genético proveería una carta para seleccionar lo deseable y lo indeseable, lo apetecible y lo desagradable. Pero bajo la lógica del consumismo, ¿quién es el maestro cocinero que decide los ingredientes y el menú? ¿Qué se queda en la cocina de entre lo que es servido sobre el plato? ¿Qué se desecha de lo que habría podido ser aprovechable o reciclable?

El diagnóstico prenatal sonográfico o amniocentético ya decide el nacimiento de varones frente al aborto de hembras (y no sólo en China y en la India), sin importar otras consideraciones acerca de los potenciales de aquellos o aquellas. El diagnóstico genético preimplantatorio (PGD) no se limita a un trabajo arqueológico de reconstrucción de historias clínicas familiares del monitoreo genético (*genetic screening*). Incluye la creación de embriones por fertilización *in vitro*, que sin tener que escandalizarse desde posiciones *pro-life*, metonímicamente se ven reducidos a material para una biopsia. El diagnóstico implica análisis directo parcial o total del genoma, que se ha visto potenciado desde hace un tiempo por el proceso de PCR (reacción en cadena de la polimerasa), que permitió el mapeo del genoma humano bastantes años antes de lo esperado (un mapa que aún debe ser relacionado con el territorio que cartografía).

Lo mismo que un ansiolítico que atiende al síntoma y no a la causa de la ansiedad, el PGD promete no sólo eliminar el sentimiento de culpa —si alguno— que genere la eliminación de fetos en un estado ya avanzado de desarrollo (no importa cuán defectuoso). Eludido imaginariamente el aborto, se evita la siempre arriesgada intervención quirúrgica necesaria sobre la madre, quien ya no tiene necesidad de embarazarse hasta que se ejerza el control de calidad sobre sus cigotos y embriones, aún no implantados en el endometrio. También supera los obstáculos legales del aborto terapéutico: un “preembrión” como material de biopsia, ¿qué derechos tiene de nacer si ha sido creado expresamente como objeto experimental?

El PGD permite una precisión cada vez más cuántica sobre los caracteres seleccionados, aun las discapacidades más benignas e inocuas. En un futuro, no habría siquiera profesores universitarios que deban leer líneas como éstas utilizando anteojos correctivos. Lo que no habrían logrado leopardos, hienas y tigres dientes de sable en el paleolítico lo lograrían ahora médicos y bioanalistas.

Ni la antropología ni la pedagogía, ni siquiera los tribunales en Nuremberg, han logrado aniquilar al fantasma de la eugenesia, repotenciada ahora con la posibilidad de la intervención en la línea germinal (manipulación o ingeniería genética de los gametos). Ignorando las complejidades de la epigénesis —aunque siempre les estalle en la cara—, se convierte al genoma en destino, un destino bajo el arbitrio del biotecnólogo prometeico, capturado dentro de “medical and eugenic ideologies that put forward a hegemonic and unified rationality for prenatal genetic testing but muffle the aspirations of women of diverse backgrounds for their pregnancies and children” (Ginsburg y Rapp, 1991: 318).

Flamigni, un importante médico italiano pionero y continuador de los desarrollos de las técnicas de reproducción asistida en el sur de Europa, que ha mostrado sensatez respecto a ellos, que ha permanecido abierto a su discusión, a la evaluación técnica y pública y a las

alternativas, no está siendo un publicista acrítico de las aplicaciones y más bien se muestra razonablemente cauteloso y escéptico cuando señala que

“Cualquiera sea la frecuencia real de la esterilidad, no cabe duda de que está en continuo aumento el número de parejas estériles que acuden a los consultorios médicos, un fenómeno que se traduce en una muestra de confianza hacia una rama especializada de la medicina que, hasta hace pocos decenios, se consideraba completamente impotente” (Flamigni, 2003: 10).

Como índice de su extensión y progresiva masificación, señala cómo las aplicaciones de las técnicas no incluyen sólo a sus destinatarios “naturales”:

“En realidad no se trata sólo de parejas estériles: no puede considerarse estéril a la mujer que ha superado la edad de la menopausia y que pide una ovodonación, ni a la joven lesbiana que quiere ser inseminada artificialmente porque le disgusta una relación heterosexual” (Flamigni, 2003: 10).

Y si bien “estos casos representan una minoría en el conjunto de las investigaciones, que se centran, en más del 90% en parejas heterosexuales estériles o hipofértiles” (Flamigni, 2003: 10), creo que el 10% de los otros usuarios da constancia de un potencial revolucionario.

Puede inicialmente considerarse un contexto en el que se suelen evaluar materialmente las revoluciones, como los procesos productivos, los procesos de trabajo. A pesar de que la mujer abandona su hogar y su empleo durante un oneroso tratamiento de fertilidad, algunas técnicas incluyen nuevas promesas de liberación del cuerpo femenino:

“Es previsible que, a medida que las técnicas se vayan perfeccionando, lleguen muchísimas peticiones de conservación de tejido ovárico por parte de mujeres que deseen evitar la menopausia, que estén planificando un embarazo a una edad avanzada, o que deban someterse a tratamientos que pueden poner en peligro el patrimonio folicular (Flamigni, 2003: 62).

Dado que las mujeres sufren variedades de cáncer específicos a su cuerpo, como el de mama, cuello uterino y colorrectal que requieren tratamientos muy agresivos y “desfeminizadores”, es encomiable esta prevención. Pero la liberación del cuerpo femenino para la reproducción en una edad ociosa tiene otras implicaciones. El diferimiento o postergación de la

procreación hasta la edad de la jubilación, el cese de la vida “productiva”, incluiría no sólo los casos en los que la mujer alcanzó una vida creativa plena sin el “estorbo” temprano de la crianza. Incluye también los casos en los que existiría una dedicación y una inversión previa y plena al empleo en un sistema de mercado que suele desconocerse como particularmente justo.

El sistema sólo liberaría a la mujer a la reproducción biológica una vez que ha explotado su fuerza de trabajo por un período más largo de lo que habría sido usual. Su utilidad marginal ha sido maximizada. ¿Quién capitaliza su plustrabajo? Idealmente, ella y el hijo diferido. ¿Pero en la práctica? ¿No será la empresa la que favorece el diferimiento? “No cabe duda de que algunas de estas peticiones podrían suscitar, a corto plazo, un serio debate en el círculo de expertos en bioética” (Flamigni, 2003: 62). Lamentablemente, los expertos en bioética son muy restringidos en el alcance político de sus debates, herederos como son de una casuística jesuítica diluida y minimizada.

Entre otras, se podría buscar una ampliación geopolítica a la discusión, dada la progresiva globalización de una medicalización mercantilista. Son las naciones “periféricas”, “subdesarrolladas”, “pobres”, “no-occidentales”, y demás cualificaciones subalternas y subordinadas que hieren a los militantes y a los bienintencionados, donde los sistemas de salud, las condiciones sanitarias re-productivas, resultan en mayores y altísimas tasas de infertilidad o de su riesgo (Inhorn y Birenbaum-Carmeli, 2008).

Esto a pesar de ser naciones también acusadas —por las naciones poderosas pero envejecidas— de sobrepoblar el globo. Acusadas de contaminarlo, a pesar de que sus países suelen contener los biomas más grandes y diversos con una baja densidad de población. Acusadas de agotar los recursos, a pesar del bajo consumo. Cuando las condiciones son insostenibles y la migración es forzosa, son naciones acusadas de robar empleos al proletariado del primer mundo, a pesar de que cada día se dificulta y se castiga más fuertemente la in-

migración y el cruce ilegal de fronteras. Y así más. La política de la reproducción es siempre asimétrica.

En las naciones ricas en recursos técnicos (o entre las élites de las otras), que requieren consumos mayores de energía, que suelen promover el control de la natalidad (más que todo de la natalidad de los otros) y ser liberales con el aborto, se discute si efectivamente la infertilidad debería ser considerada una enfermedad curable o una condición tratable, que amerite atención o subsidios por parte de los sistemas sanitarios del Estado (como en Israel) o disponibles en el mercado a través de los seguros y demás servicios públicos, privados o mixtos de salud.

En otras sociedades (o en estratos pobres de naciones ricas), donde las relaciones entre géneros pueden estar orientadas por una “cultura” del machismo, donde las expectativas vitales de las mujeres se realizan y culminan en la maternidad, donde precisamente los hijos son quienes encarnan la riqueza doméstica y proveen una suerte de seguro social para la vejez o enfermedad de sus familias y de sus madres (Goody, 1976; Levine, 2008), es donde la contracepción y el aborto son fuertemente condenados a todo nivel.

Es allí donde el pronatalismo puede hacerse feroz, así sea a un nivel micropolítico: la maternidad es un mandato, incluso un destino y una condena. Y aunque globalmente la responsabilidad de la infertilidad puede repartirse inequívocamente 50% y 50% entre los cuerpos femeninos y los cuerpos masculinos, sólo se imputa y estigmatiza a la mujer, perpetuando las asimetrías y jerarquías (Inhorn y Birenbaum-Carmeli, 2008). Las técnicas de reproducción asistida sirven a regímenes patriarcales, floreciendo su aplicación en el Medio Oriente y la India, muchas veces en adelantada competencia respecto a los desarrollos europeos y norteamericanos y sin el escollo de las reservas —no precisamente retrógradas— que se suelen plantear las iglesias cristianas allí, lo que sugiere replantearse la representación que de sí mismo hace el Occidente.

La costumbre y la tradición muestran entonces el peso que tienen aquí o allá sobre las representaciones y las prácticas. Aunque no necesariamente naturalizada y normalizada, la situación de infertilidad del que es concebido como materialmente pobre y con una vida precaria, puede ser reconocida como frecuente y usual. Ella podría ser estructural, inherente y de larga data, con consecuentes hábitos e institucionalizaciones para su manejo y resolución. El saber biomédico está usualmente incapacitado para apreciar esto cuando se centra en la función biológica y no procede con un enfoque intercultural para la salud (en este caso, reproductiva). Por ejemplo,

“biocultural work reveals that frequent, regular menstruation patterns common to women in contemporary industrialized societies are anomalous. Historical and cross-cultural evidence suggests that female life-cycles have typically been characterized by late menarches, frequent pregnancies, and prolonged lactation that suppresses menstrual cycles. Such research has profound implications for the theory and practice of the politics of reproduction—for example, by calling into question the wisdom of a contraceptive pill that mimics the Western pattern, and by reminding us that biomedical research paradigms often miss important data when they regard women's bodies as biological constants” (Ginsburg y Rapp, 1991: 319).

Es, sin embargo, contraproducente tener visiones románticas sobre las prácticas y saberes locales. Quizá sean ellos mismos productores y reproductores de los problemas. Por ejemplo, las disciplinas machistas de todo tipo a las que se somete a las niñas pueden ser las que retrasen su menarquía, que la amenorrea se deba a una insuficiente adiposidad consecuencia de una malnutrición, debida a su vez a una dieta restringida, sea por las hambrunas o por sistemas productivos ineficientes; embarazos frecuentes debido a pérdida constante de infantes a las enfermedades gastrointestinales y respiratorias; lactancias prolongadas porque no hay disponibilidad de ningún otro alimento para los lactantes. Las consecuencias de la sustitución de la leche materna con fórmulas preparadas pueden ser peores: biberones contaminados, preparaciones putrefactas, anticuerpos que no pasan al niño, descuido de éste por la madre que ya no ve la necesidad de llevarlo constantemente

cerca de su pecho y que se dedica entonces a otras labores que alienan los afectos y contactos, etc.

Las mutilaciones genitales, que según la interpretación etnológica tradicional (debida probablemente a Marcel Griaule) sirven para marcar y demarcar la diferencia de género, producirían infecciones que degradan la fertilidad. La intervención humanitaria debe decidir entre erradicar las prácticas en nombre de unos derechos humanos universales o, bajo la aceptación del relativismo cultural, la promoción de unas condiciones sanitarias más adecuadas para tales prácticas y así evitar trastornar los “saberes tradicionales”, como si estos, en tanto ideales románticos no civilizados, estuviesen libres de violaciones a unos derechos humanos locales, un eterno dilema para la antropología práctica. Se quiere salvar a los cuerpos materiales de la enfermedad, pero no a los sujetos de la explotación, en tanto que la diferencia de género también marca una división sexual del trabajo, un lugar en los procesos de producción y reproducción.

Pero el punto no es la bondad, maldad o adecuación de la lógica social frente a la lógica de la biotécnica que, dependiendo de la perspectiva, pueda superar y mejorar, o avasallar y destruir a aquella. El punto es que existen alternativas sociales y que la sociedad probablemente ha imaginado tantas soluciones originales como aparentemente novedosas podría habilitar la racionalidad tecnocientífica, ella misma limitada y delimitada por la sociedad. Epimeteo le pone freno a Prometeo.

Se pueden hallar originalmente sancionadas, aceptadas y prescriptas prácticas y tradiciones que solucionan socialmente, no biotécnicamente, la infertilidad (donde falta el hijo) o la orfandad (donde faltan los padres), así como el exceso de fecundidad, el embarazo precoz o no deseado (cuando sobra la descendencia a unos).

Podría mencionar primero algunas soluciones “negativas” o de eliminación de los efectivos, entre las que se cuenta, como si se tratase de la más benigna, con la exposición de neonatos a los elementos, siendo dejados “a la buena de Dios” o de la Providencia, a quien

se le delega la responsabilidad: que otro los rescate (de allí apellidos como Expósito, De Dios o Bastardo), que los devoren los animales o que los destruya el tiempo.

Está el infanticidio, selectivo o no selectivo bajo diferentes criterios (p. ej., el sexo del infante: terratenientes y guerreros favorecen el nacimiento de varones como herederos y soldados; pero no sólo los proxenetas y prostitutas favorecen el nacimiento de hembras, también quien desea reclutar trabajadores, a través del “servicio al padre de la novia”, o adquirir ganado, por “el precio de la novia”). Así mismo, han existido soluciones “sublimadas”, “desplazadas” o substitutivas: la dedicación al trabajo (parir el “fruto de mis esfuerzos” en lugar del “fruto de mis entrañas”), los oficios, la creatividad en el arte, la adopción de mascotas, o “sacrificar” uno o más hijos a la deidad que será entregado a la vida célibe monacal o sacerdotal, posponiendo la reducción de efectivos reproductores para la generación siguiente.

Se cuenta siempre con el aborto, que intencionalmente elimina lo que en algunas concepciones podría ser representado como no-humano, pre-humano o todavía no humano. Sin embargo, sería insuficiente interpretar una “jerarquía de la virtud” (Kelly, 1993) únicamente desde la formulación de una ontología o cosmología por parte del antropólogo idealista, sin otras consideraciones contextuales:

“In Japan, economic and family-planning rationales for abortion are well accepted, while the rights of women to bodily autonomy are not; in Buddhist and Shinto traditions, a woman who aborts entraps herself in the cycle of birth/rebirth and may participate in ceremonies memorializing the lost fetus. Abortion rights in welfare democracies in Europe are linked to broader policies of collective responsibility for the health of women and children. By contrast, the American argument that justifies abortion as part of a woman's right to bodily autonomy is better understood as a culturally specific product of a legal system premised on individual rights” (Ginsburg y Rapp, 1991: 317).

Como muestra la cita, yuxtaponiendo en brevedad diferentes situaciones y contextos etnográficos, la reproducción atañe al universo de la vida social, los valores en juego no pueden situarse sólo en el plano de las representaciones. Como la que torna prominente el

aborto, una disputa sobre el estatus del embrión y el feto no es, por ejemplo, un conflicto de creencias religiosas “retrasadas”, sino de los fundamentos normativos de una solidaridad social. Esto suele ser transparente a los que se denominan religiosos, e ignorado apresuradamente por quienes se declaran sus enemigos.

A la vez, un examen a los contextos y situaciones etnográficos puede quebrar nuestras representaciones habituales. Hay prácticas de transferencia de la descendencia a quienes la carecen, a través de adopción, amparo o extensión y cooperación de las familias o de los grupos domésticos que parecen hacer superfluos los principios de consanguinidad o ascendencia o principios de afinidad matrimonial para construir el parentesco, principios caros a una antropología (anglo-francófona) tradicional y dominante. Ésta llegó por un momento a elaborarse una guerra fantástica entre una supuesta “teoría de la ascendencia” versus una supuesta “teoría de la alianza” como alternativas. Lo que parece ser crucial para construir el campo del parentesco es la asunción de una serie de responsabilidades, deberes y derechos encarnados en personas, obligaciones hacia el establecimiento de vínculos.

En fin, el registro etnográfico muestra que los sujetos y las comunidades poseen agencia y resiliencia frente a las situaciones que encaran. Se trata de nuevo de la dialéctica de Prometeo y Epimeteo.

La impotencia, la esterilidad, la infertilidad, prole deficiente, prole excesiva, la imputación de genitores y genetrices, la designación de *pater* y *mater*, el nacimiento de gemelos, almas, sombras, lo “natural”, lo “sobrenatural”, la donación, adopción, amparo, orfandad, viudez, soltería, putatividad, hogares monoparentales y homoparentales, etc., fueron problemáticos antes y ahora, pudiéndose contrastar aquellas situaciones con las contemporáneas y evaluarse éstas bajo esa luz.

Y quizá no haya nada nuevo bajo el sol ni nada que temer durante la noche.

IV.

De la encarnación de las personas

He planteado una preocupación por la intervención de la tecnología en los cuerpos y su reproducción en dos sentidos, reproducción “social” y reproducción “biológica”. Actuando sobre los cuerpos efectivos, las tecnologías actúan sobre sujetos, personas y, finalmente, las ideologías y cosmologías en uso. Las tecnologías tienen el potencial de redefinirlas y configurarlas.

Alejado de la reproducción biológica de por sí, encuentro interés y relevancia en los modelos culturales de la corporalidad por sus relaciones con los modelos acerca del sujeto y la persona.

“Las representaciones del cuerpo son una función de las representaciones de la persona. Al anunciar lo que hace el hombre, sus límites, sus relaciones con la naturaleza o con los otros, se dice algo de su carne. Las representaciones de la persona y las del cuerpo, corolario de aquellas, están siempre insertas en las visiones del mundo de las diferentes comunidades humanas” (Le Breton, 2002b: 27-28).

Supongo interrelacionadas las nociones o los modelos culturales del cuerpo, del sujeto y la persona, pero con ello presupongo las interrelaciones entre prácticas y representaciones colectivas, valores, normas y comportamientos sociales, la producción del sentido y la producción de la vida material, la reproducción de la sociedad y la reproducción de los individuos.

Plantearía a la persona como uno de los lugares marcados de la producción y reproducción de una sociedad y al parentesco como a uno de los espacios o campos donde estos procesos. Intento considerar la transformación por las técnicas y el lugar de los fundamentos normativos o “fantasmas institucionales” (como la noción de *persona*) de una socialidad. Como decía Leach, “a social field does not consists of units of population but of persons in relation to one another” (Tambiah, 2002: X) e interesa cómo las personas en sus relaciones

producen sociedad, cómo se constituyen en comunidad y cómo éstas las producen y constituyen frente a ciertas tecnologías definitivas de la realidad. No interesa cómo los individuos se suman a un agregado, que para las técnicas reproductivas tendría una respuesta sencilla y trivial: la reducción de la reproducción a la producción en serie de la persona.

En un fundador coloquio internacional acerca de la noción de persona en el África Negra (Dieterlen, 2006), se estimaba que en principio “une recherche sur la notion de personne devait porter sur l'ensemble des représentations au moyen desquelles une société se forge une certaine image de l'homme, de son corps, de ses « âmes » et de ses différents principes « spirituels »”¹⁹ (Cartry, 2006: 18), una afirmación programática que define bastante bien lo que había sido el enfoque francés con Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl y sobre todo, sustantivamente, Marcel Griaule.

Sin embargo, en el mismo coloquio africanista se presentaría un artículo seminal de Meyer Fortes (2006) y otro en las mismas líneas de John Middleton (2006), que aunque fuertemente centrados en la religión (como lo estaba también la escuela de Griaule), se definían dentro de lo que Kuper (2001) ha llamado el “análisis institucional” característico de la escuela británica desde Radcliffe-Brown.

Ellen Corin encuentra dos polos en los estudios antropológicos de la “persona”, que distinguiríamos como el polo del sujeto y el polo de la persona:

“At the one hand, authors attempt to describe «lived worlds» and the experiential, subjective dimension of human life. On the other, authors focus upon the cultural coordinates of the notion of the person and upon what the person's position towards culture and society is founded on. The first set of studies tend to refer to «selves» rather than to «persons»”²⁰ (Corin, 1998: 83).

¹⁹ “Una investigación sobre la noción de persona debe centrarse sobre el conjunto de representaciones en el medio de las cuales una sociedad se forja cierta imagen del hombre, de su cuerpo, de sus «almas» y de sus diferentes principios «espirituales».”

²⁰ “Por un lado, los autores intentan describir «mundos vividos» y la dimensión experimental y subjetiva de la vida humana. Por otro lado, los autores se enfocan en las coordenadas culturales de la

Estos polos tienden a manifestarse variablemente en una y otra tradición nacional de la antropología. Aquellos que se enfocan en las subjetividades o *selves*, en un primer momento de la historia de la antropología se podrían identificar con las preocupaciones norteamericanas (de origen alemán) acerca de “Cultura y Personalidad”.

El segundo polo, al referirse a la “persona” en la línea de Marcel Mauss, parecería tener como cuestión central la noción de “individuación” (Corin, 1998: 83-84), que se revela con dos diferentes matices en las escuelas sociológicas y etnológicas francesas y en la antropología social británica: los franceses preocupados por las representaciones colectivas del individuo humano, los británicos preocupados en la definición de la persona por su lugar en la estructura social. Esto último es trasladado por Ralph Linton, vía su lectura de Radcliffe-Brown, a la sociología/antropología *socia*l norteamericana como referido a la suma de los roles sociales de un individuo, su estatus, opción prolongada y refinada después por Robert K. Merton, Ward H. Goodenough, etc.

El origen común de las escuelas francesas y anglosajonas es fácil de referir: Marcel Mauss y Émile Durkheim, quienes bien habían establecido a la sociedad como un orden moral. Esto se convertiría en parte del credo de cualquier antropología sociológicamente informada. La de Durkheim y Mauss no es una tradición fácil ni aconsejable de ignorar, como tampoco lo puede ser la idea de la sociedad como un orden moral, en su doble sentido de un orden normativo o regulador del comportamiento y de un sistema efectivo de costumbres, comportamientos rutinarios y habituales.

Si bien escribo acerca de *nociones* de cuerpo, sujeto y persona, ellas me interesan en cuanto son *estatutarias*. Constituyen y son constituidas por prácticas, por relaciones socia-

noción de persona y en lo que se fundamente la posición de la persona hacia la cultura y la sociedad. La primera serie de estudios tiende a referirse a «sí mismos» en vez de a «personas».”

les, existen dentro de regímenes de la vida social: órdenes de lo cotidiano y de lo extraordinario, donde cobran sentido.

“Toda investigación antropológica sobre la *noción de persona* lleva a preguntarse no solamente por las diferentes concepciones que las culturas han elaborado —es decir, los sistemas de pensamiento que, según ciertas reglas lógicas y normativas, confieren al ser humano una identidad—, sino también por el *estatuto de persona*, es decir, los sistemas institucionales que conceden derechos al individuo y le imponen deberes” (Rabain-Jamin, 1996: 583).

En efecto, existe una distinción, mas no una oposición o antagonismo, entre un interés francés por la “noción de persona” y uno británico por el “estatuto de persona” (Rabain-Jamin, 1996). Ambas tradiciones nacionales y ambos intereses son comunes puesto que son inicialmente fieles a las direcciones señaladas por Durkheim o Mauss (1991, 1996).

En mi entendimiento de lo social, *sólo hasta un cierto punto* he decidido rescatar un marco legalista y normativo, que no excluya ni prácticas ni representaciones: “las relaciones sociales son identidades, derechos y obligaciones integrados en las prácticas institucionalizadas y basados en la conciencia práctica de los agentes sociales” (Cohen, 1998: 389-390).

Marc Augé distinguió en algún momento entre el *sentido* y la *función* de un símbolo:

“O bien el análisis trata del contenido o las propiedades de estructura de los sistemas simbólicos, o bien se concentra sobre sus funciones sociales o políticas. En el primer caso, los sistemas simbólicos son considerados en su dimensión expresiva o intelectual, remitidos a exigencias de comunicación o conocimiento. En el segundo caso, los sistemas simbólicos son considerados en su dimensión instrumental y puestos en relación con los modos de organización o de dominación” (Lenclud, 1996: 673).

Esta función instrumental de organización o regulación explica el término “normativo”, es decir, los valores que constituyen una moral efectiva, el acuerdo o coacción de un grupo social para la convivencia, y en su comprensión, dan cuenta del comportamiento, de las prácticas. Un acuerdo más o menos tácito, producto de la recurrencia y la mimesis, la reiteración y el hábito, hasta que es codificado en la lengua, haciéndose mandato ineludible.

Si por otra parte el sociologismo destituye lo psíquico o la experiencia por creerlo materia únicamente para la psicología, se pierde todo lo que un universo de sentido tiene de economía libidinal, de una economía del deseo. No se comprendería a los hombres como fundamentalmente “máquinas deseantes” (Deleuze) que ciertamente operan dentro de una economía del signo, una “semionomía”, un orden o convención de sentidos colectivamente producida; los seres humanos serían los *parlêtres* de Lacan, “parlaseres”, seres hablantes, por la letra, *ad litteram*, en el lenguaje y el símbolo, referido una vez más al orden moral como mandato.

Es bajo la acepción de la sociedad como un orden moral que he retenido el sentido de lo normativo. A partir de ello supongo la “eticidad” y la “politicidad” en mi reflexión, su pertinencia y relevancia ética y política. A partir de él, además, encuentro la articulación de las dimensiones axiológicas y praxeológicas que una antropología (reflexiva, crítica y dialéctica) requiere. La imaginación sociológica pone en contexto social la experiencia individual, relaciona biografía e historia (*cf.* Mills, 1975). La imaginación etnológica como imaginación moral yuxtapone esos contextos, hace esas historias relativas y sus límites parecen establecidos por formas de vidas que son juegos de lenguaje. La antropología está bien dotada desde su origen para ejercer esta imaginación moral (Geertz, 1997) y provocar una imaginación sociológica (Mills, 1975) a la vez reconfortante y liberadora.

Cuerpos, sujetos y personas

Queda entonces plantear las pautas mínimas para la lectura, las claves para relevar al cuerpo, al sujeto y a la persona de los contextos etnográficos. Al respecto, las distinciones que adelanta Grace Harris (1989) entre los conceptos descriptivos y analíticos aplicables al

análisis cultural e institucional de “individuo”, “sí mismo” (*self*) y “persona” podrían mostrarse inicialmente útiles:

“in anthropology we need to distinguish among conceptualizations of human beings as (1) living entities among many such entities in the universe, (2) human beings who are centers of being or experience, or (3) human beings who are members of society. That is, we need to distinguish, for any local system, among biologicistic, psychologistic, and sociologicistic concepts—concepts that may parallel without being coextensive with Western biological, psychological, and sociological formulations”²¹ (Harris, 1989: 599).

Aunque citaré sus definiciones puntuales, remito a su texto para una exposición lineal de la utilidad de sus conceptos, que prometen sencillez y simplicidad. Puesto que a mí me interesa más su imbricación, en lugar de repetir esquemáticamente la propuesta analítica de Harris sobre el individuo, el *self* y la persona, la iré desplegando y complicando en sus interrelaciones. La primera de estas complicaciones surge de considerarlas procesualmente, como hominizaciones, modos de producción o de ficción de lo humano: individuación, como referida a la encarnación o incorporación; subjetivación, y personalización (personificación, *proso-popoiesis* o producción de la persona).

Relacionándolo a mi uso de *cuerpo*, según Grace Harris el *individuo* se refiere a un miembro singular del género humano. El concepto de *individuo* correspondería a los modelos locales de la vida humana, como distinta de otras formas de vida; “a concept of the individual is one focusing on a human being considered as a single member of the human kind”, y

²¹ “En antropología necesitamos distinguir entre conceptualizaciones de los seres humanos como (1) entidades vivientes entre muchas de tales entidades en el universo, (2) seres humanos que son centros del ser o de la experiencia, o (3) seres humanos que son miembros de la sociedad. Es decir, necesitamos distinguir, para cualquier sistema local, entre conceptos biologicistas, psicologicistas y sociologicistas; conceptos que pueden ser paralelos a formulaciones biológicas, psicológicas y sociológicas occidentales, sin ser coextensivos con ellas.”

para distinguirla analíticamente del concepto de persona, puntualiza que “not all individuals acquire the standing of full persons as agents-in-society”²² (Harris, 1989: 600).

Esto correspondería a mi interés por el cuerpo, en particular, la definición del cuerpo humano. Pero si Harris habla del “individuo” como un ser humano como forma de vida distinta a otras, los conceptos problemáticos no son ni “cuerpo” ni “individuo” (como una instanciación o encarnación de la persona), sino el de “humano”.

Si un individuo tiene que ser considerado ante todo miembro de la humanidad, una definición normativa prioritariamente articulada con el concepto de *persona*, interesaría cómo proceden la individuación y la hominización de un cuerpo. La “humanidad corporal” o substantiva es en muchas partes suficiente para conferir el carácter de persona social e identidad entre ciertos co-sujetos (la “consanguinidad” en ciertos modelos de parentesco). Sin embargo, allí mismo donde es suficiente para hominizar al varón adulto, como en las perspectivas naturalistas y biologicistas, la humanidad de un cuerpo no deja de ser ambigua o incluso negada para, digamos, un embrión, niños, mujeres, ancianos y “personas de color”, revelándose a las propias partes interesadas la precaria ficción legal que la identidad corporal representa.

En su primera exposición, Harris presenta su concepto de individuo como posible pero no necesariamente paralelo ni coincidente con modelos “etnobiológicos”. En ese sentido “biológico”, el concepto de individuo articularía las diferentes nociones acerca del cuerpo humano con la cosmología local, la sexuación y las relaciones entre géneros, el ciclo de vida y demás, lo que nos permitiría reunir bajo el concepto la partibilidad, relacionalidad, transitividad y progresividad del cuerpo humano, en tanto compuesto través de sustancias y esencias incorporadas, integrado y conectado a su medio (ante todo social) y situado en una historia que lo envuelve y penetra.

²² “Un concepto del individuo es alguno que se enfoca en un ser humano considerado como un miembro singular del género humano”. “No todos los individuos adquieren la posición de plenas personas como agentes-en-la-sociedad.”

Procesualmente, la individualidad se trataría de la substanciación, encarnación o incorporación de lo humano, si esta “humanidad” es distinguida como clase o categoría. En este sentido, el concepto de individuo se refiere al problema filosófico de la instanciación, y en específico, de la individuación. Según Bastide (2006: 33), la escolástica cristiana, a partir de Platón y Aristóteles, habría ofrecido dos soluciones cuando la individuación se presentaba como problema: la individuación por la materia y la individuación por la forma.

La primera opción es materialista, introduce la distinción de lo humano por un corte en la *res extensa*, “c’est retrouver la solution thomiste, et par delà aristotélicienne, de l’individuation par la matière en tant que la matière est quantité, c’est-à-dire addition d’unités autonomes découpées dans une même étendue”²³ (Bastide, 2006: 33). Es la que establece al individuo como sustancial.

La segunda opción, una solución idealista desde una *res cogitans*, “c’est retrouver la solution augustinienne, et par delà platonicienne, qui fonde l’individuation de l’homme dans la pensée divine, en tant qu’Idée (avec un I majuscule)”²⁴ (Bastide, 2006: 33). Es la que establece al individuo (o más bien, al sujeto) como esencial; la marca sería el espíritu antes que la carne.

Esto permite que el concepto de individuo pueda remitir a una biología (materialmente referida a un organismo vivo) y a unas etnobiologías (idealmente, las representaciones de la vida y de la animación), pero también complica la situación remitiendo a otros principios distintos al cuerpo como positividad (lo ya dado), sean provistos por sustancias, esencias, relaciones o esquemas relacionales que ignoran o rebasan los “modelos biológicos” o “biolo-

²³ “Es encontrar la solución tomista (Tomás de Aquino) y detrás de ella la aristotélica, de la individuación por la materia, en tanto la materia es cantidad, es decir, suma de unidades autónomas separadas en una misma extensión.”

²⁴ “Es encontrar la solución agustiniana (Agustín de Hipona) y detrás de ella la platónica, que funda la individuación del hombre en el pensamiento divino, en tanto que Idea (con I mayúscula).”

gistas” (exigiendo además un mínimo psicologista o subjetivista) a los que Harris acuerda el concepto de individuo.

Pero lo más prominente de este concepto de individuo (lo indiviso, lo no dividido), es que define una singularidad. Aun en la propuesta de Harris, hablar del individuo como entidad entre entes similares o diferentes, refiere el concepto a una “estructura de clasificaciones” (Bastide, 2006: 43), dentro de una pluralidad de géneros. Esto es, es un concepto clasificatorio, implicando discriminación y selección entre entidades similares y diferentes. Esto requiere una ontología previa que establezca los criterios de clasificación.

Se trata de establecer semejanzas y diferencias, inclusiones y exclusiones. “Ce qui fait que la singularité résulte de la formule... de ses appartenances”²⁵ (Bastide, 2006: 43). Así, dentro de una lógica de la atribución:

“L’unité de l’individu peut se traduire par une formule, qui énumère les diverses espèces qui le subsument; c’est pourquoi d’ailleurs il reçoit plusieurs noms, chacun d’eux le rangeant à l’intérieur d’une de ces catégories. Les noms ne créent donc pas la personnalité, ils sont seulement les marques qui l’identifient une classe et s’ils sont multiples, c’est que nous rentrons dans toute une série de classes différentes”²⁶ (Bastide, 2006: 43).

La idea de un individuo como fórmula de afiliaciones o pertenencias (explorada también por Geertz, 1994 en ocasión del *nisba* de las naciones musulmanas) que deciden atribuciones será notable cuando se considere al sujeto y la “personalidad múltiple” o a la persona social y relacional, los estatus y roles, la fractalidad, la partibilidad y la permeabilidad del

²⁵ “De modo que la singularidad resulta de la fórmula de sus pertenencias/afiliaciones.”

²⁶ “La unidad del individuo puede traducirse por una fórmula que enumere las diversas especies que lo subsumen; así reciba varios nombres, cada uno de ellos lo coloca dentro de una de estas categorías. Los nombres no crean la personalidad, son solamente la marca que identifica una clase y si son múltiples, es que nos encontramos con toda una serie de clases diferentes. Así se desprende, junto a una lógica de la relación, una lógica de la atribución, cuando se pasa de la noción de persona a la de individualidad singularizada. Las soluciones son análogas, tenemos unidades estructurales; pero en términos de la persona, se trata de una estructura de relaciones entre los principios vitales exteriores e interiores y en cuanto a sus vidas en el interior, de sus relaciones dialécticas.”

sujeto o de la persona, su composición a través de relaciones sociales “externas” que se hacen “intrínsecas”, obligaciones que son, etimológicamente, *ob-ligaciones*, puestas en y dirigidas al vínculo.

En el contexto del parentesco, la terminología, la genealogía, la ascendencia o afiliación funcionan como esquemas de clasificación sobre la base de la pertenencia y/o a la distancia (es decir, un gradiente o diferencial) de una identidad. Independientemente de si los modelos nativos contienen o no ideas acerca de consubstancialidad (como la consanguinidad) entre personas, ideas que configurarían para algunos una trama genealógica de mayor o menor extensión y profundidad, los términos de parentesco tendrían siempre “resonancia genealógica” (Fortes) que los situarían a ellos y a sus designados en una estructura clasificatoria. Se planteaban también estructuras elementales y estructuras complejas (Lévi-Strauss) que dependen de clasificaciones de parientes, especialmente de afines potenciales, aunque remitiesen a tipologías sociales organizadas funcionalmente de acuerdo a solidaridades mecánicas y solidaridades orgánicas (Durkheim), con consecuencias para una filosofía de la historia en la base de cualquier antropología: estos esquemas clasificatorios y organizativos pueden decidir los grados de libertad o de restricción de las personas para definirse y redefinirse, reproducir cíclicamente o subvertir creativamente el sistema social.

La dignidad corporal de la individuación humana

Resulta crucial que analíticamente se distinga al “individuo” como forma de vida humana (singular), del concepto de “persona” (como instancia relacional). No sólo analíticamente tratan de cosas distintas. En diferentes modelos locales no todo individuo humano puede aspirar a la calidad de persona sólo por tener un cuerpo (humano); todos los sistemas sociales

jerarquizan la “virtud” (el término de Kelly, 1993, para imaginar la desigualdad en la sociedad igualitaria de los etoro de Nueva Guinea).

De este modo, ser “humano” y lo que es tener un “cuerpo humano” son nociones normativas. Por esto Harris afirma (1989: 600) que es decisivo (aunque no el único factor decisivo) para la distinción entre el concepto de individuo y de persona la comprensión de lo que es localmente “normal”, el ideal de normalidad que un individuo debe satisfacer para ser sujeto de derechos dentro de una comunidad humana, o situarse en su periferia o en su exterior. Esta norma evidentemente no es la estadística, su tipicidad no está dada por su frecuencia, puesto que niños, mujeres, ancianos, enfermos y desposeídos probablemente superen en número a los “propietarios” varones adultos sanos que suelen imponerse hegemónicamente como los dignos en una sociedad.

En nuestras lenguas, lo masculino no es gramaticalmente marcado y sin embargo lo masculino es el criterio de inclusión en la clase (“de los hombres”). El resto de los cuerpos se representan normativamente en minoría y dependencia (moral). Lo varonil, lo *digno* es lo *decente* y lo *docente* (de **dek-*, *decere/docere*, ducir, llevar y guiar, por la fuerza y el ejemplo). De hecho, si dignidad se refiere a lo valioso, apropiado, correcto y virtuoso, “virtud” deriva su significación de poder, potencia, energía (*vis*); la “fuerza viril” (*vir*), la integridad y plenitud varonil. La ductilidad o docilidad de un cuerpo puede ser su prestancia a incluirse en el dominio masculino (curiosamente extendidas las imágenes “emasculativas”, como la castración, central al psicoanálisis). Si el cuerpo del menor y el cuerpo anormal son concebidos como cuerpos incompletos y cuerpos impotentes, no pueden ser cuerpos viriles, tener el cuerpo de un dignatario y señor.

Como claramente muestra el estatus del cuerpo anómalo, el cuerpo femenino, el cuerpo esclavo y el cuerpo proletario, en lo abstracto como en lo concreto, en lo positivo y lo normativo, sería imposible separar una corporalidad o individualidad “objetiva” de sus articulaciones y relaciones con lo subjetivo e intersubjetivo que la persona denota y connota. Es así

como en esquemas clasificatorios, la inclusión o exclusión categorial pasan a ser inclusión o exclusión política, social.

Pero si la individuación es clasificación, ella puede ser política. La encarnación sería una substantiación o instanciación, pero el cuerpo no tiene que ser factor de individuación ni el único. Actúan también “anti-principios de individuación” que penetran, superan y traspasan los cuerpos así fuesen perfectamente demarcables.

Si nuestras sociedades matrices y cercanas son las del individualismo, la gramática de nuestras lenguas explicita como derivado el lexema *individuo*, presuponiendo la división. Las sociedades que promueven la ideología del individualismo también promueven la idea de que cada individuo es substancialmente único e irrepetible, noción útil al consumismo neoliberal. Cada individuo se distingue del resto. Son ideológicamente disueltas las vinculaciones. La insistencia es sospechosa sobre lo que pudiese ser la alternativa:

« La conception occidentale définit l'individu à la fois par son unité intrinsèque ; il est *indivisum in se* ; et d'un autre côté par son autonomie ; il se pose en s'opposant ; il est *ab alio distinctum*. Or ces deux caractères manquent à la personne telle que la conçoivent les Africains, qui est divisible et qui n'est pas distincte... C'est l'existence dans toutes les sociétés traditionnelles [¿africanas?], du moins à ma connaissance, de ce que nous appellerions les deux anti-principes d'individuation : la pluralité des éléments constitutifs de la personnalité — la fusion de l'individu dans son environnement ou son passé, bref dans son altérité. »²⁷ (Bastide, 2006: 39).

El cuerpo no es algo ya dado, sino algo que se puede ir constituyendo en el ciclo de vida, desde que es inseparable del cuerpo materno del que brotaría hasta que es inseparable del cuerpo de los descendientes que procrea o en los que reencarna. El cuerpo no tiene que acabar donde acaba la superficie de la piel. Puede concebirse un flujo o interconexión entre

²⁷ “La concepción occidental define simultáneamente al individuo por su unidad intrínseca (es *indivisum in se*) y por su autonomía (está en oposición), es *ab alio distinctum*. Estas dos características faltan en la persona tal como la conciben los africanos, divisible e indistinta. Es la existencia en todas las sociedades tradicionales, al menos las que conozco, de aquello que llamaríamos los dos anti-principios de individuación: la pluralidad de los elementos constitutivos de la personalidad, la fusión del individuo en su ambiente o en su pasado, es decir, en su alteridad”.

cuerpos, que los haría permeables e intercambiables, flujo que puede concebirse como de sustancias, materias y objetos de intercambio ceremonial (objetivando una solidaridad). Las sustancias (compartidas) no tienen que ser corporales, ni el cuerpo referirse a lo material, a lo físico, a lo fisiológico ni a lo biológico en general (el cuerpo del clan, el “cuerpo místico de Cristo” como el colectivo que conforma la iglesia, o el “cuerpo místico o glorioso” sin escisiones que cada uno tendría después de la Parusía y del Juicio). Puede concebirse también como una interconexión entre esencias (“la cadena del ser”), energías (“la trama de la vida”), palabras o ideas, el medio excelente de la comunicación verbal y no verbal, el campo definido por las ideologías, que como expresión o constituyentes de cosmologías, desde la esencia o la idea definen lo que el cuerpo es, puede o debe ser.

No es de extrañar que estas preocupaciones ontológicas y metafísicas de la filosofía griega y de la filosofía y teología escolástica (con cualquier preocupación sobre la encarnación, sobre el cuerpo y el espíritu, la carne y la sangre, el ente y la esencia) hayan encontrado eco en la obra de Lucien Lévy-Bruhl, Placide Tempels y Maurice Leenhardt. Si el nombre del primero llama la atención como judío de facultad, deberían también hacerlo los hechos de que Tempels era un sacerdote católico franciscano estacionado en África y Leenhardt un misionero protestante estacionado en Melanesia.

A Lévy-Bruhl se le debe el concepto de participación mística (ser místicamente parte) como “anti-principio” de individuación y la muy vilipendiada propuesta de un yo indiferenciado del mundo, una indivisibilidad de sujeto y objeto, entre los “primitivos”. Se ha actuado con malignidad estereotipada en la historia de la antropología al representar sus posiciones, pero fue un autor no sólo criticado, sino muy apreciado y reivindicado por Evans-Pritchard.

Etnográficamente, Lévy-Bruhl, Tempels y Leenhardt han sido atacados. Teóricamente, los tres pueden ser plenamente acusados de mantener cierta variedad de evolucionismo y hacer excesivamente místicos y románticamente “primitivos” (vía “lo auténtico”) a los exóticos. Lo que probablemente no habrían sentido del todo una disminución sino una exposición

de sus posiciones. Fue a partir de ellos que Bastide estableció unas problemáticas correspondencias y contrastes para la individualización entre materialización tomista-aristotélica, formalización agustiniana-platónica y relacionalidad bantú y canaca:

“L’individuation par la matière. C’est la réflexion qui a tant étonné Leenhardt, qui croyait avoir enseigné la réalité de l’Âme aux Canaques et qui s’entend dire par l’un d’eux « ce que vous avez appris, c’est que nous avons un corps ». Et en effet, le Mélanésien ne se concevait pas autrement que comme un nœud de participations; il était en dehors plus qu’au dedans de lui-même, dans son totem, dans son lignage, dans la nature et dans le social; ce que le chrétien lui apprend, c’est de couper ces altérités pour découvrir son identité — et cette identité est marquée par les frontières de son corps, qui l’isolent des autres corps...

“L’individuation par la forme. Le mouvement charismatique *Jamaa* qui s’est développé à partir des centres industriels du sud-Katanga au cours de ces dernières années dans la plupart des régions du sud-est du Congo soutient qu’avant sa création, l’homme était déjà présent dans le *Mawazo* (pluriel de *wazo*, idée, pensée) de Dieu et n’était ni homme ni femme, ni jeune ni vieux, ni blanc ni noir; il était pure forme, dirions- nous, de l’intelligence divine. Et c’est pourquoi le *mawazo* devient une sorte de lien spirituel unissant l’humanité, au-delà du tribalisme, en une seule famille, en un unique *Jamaa*...”²⁸ (Bastide, 2006: 33-34).

La ontología, en estas cuestiones, se convierte en ética. Para los antropólogos es verdad de Perogrullo que se pone en juego una moral definida por y para la vida social, pero en las discusiones acerca de las tecnologías reproductivas, las partes del debate se afirman en una pugna por el biopoder; el marco institucional que provee los mapas mentales es el de la

²⁸ “La individuación por la materia. Es la reflexión que tanto asombró a Leenhardt, que creyó haber enseñado la realidad del alma a los canacos y que se enteró por uno de ellos de que “lo que nos has dado, es que tenemos un cuerpo”. Y en efecto, el melanesio no se concibe de otro modo que como un nudo de participaciones; está más fuera que dentro de sí mismo, en su tótem, en su linaje, en la naturaleza y en lo social; lo que el cristiano le enseña es a separar sus alteridades para descubrir su identidad. Y esta identidad está marcada por las fronteras de su cuerpo, aislado de otros cuerpos...

“La individuación por la forma El movimiento carismático *Jamaa* que se ha desarrollado a partir de los centros industriales del sur de Katanga en los últimos años en la mayoría de las regiones del sudeste del Congo, sostiene que antes de su creación, el hombre ya estaba presente en el *Mawazo* (plural de *wazo*, idea, pensamiento) de Dios y no era ni hombre ni mujer, ni joven ni viejo, ni blanco ni negro; era pura forma, diríamos, de la inteligencia divina. Y por ello el *mawazo* se hace una suerte de vínculo espiritual que une a la humanidad, más allá del tribalismo, en una sola familia, en una única *Jamaa*”.

bioética, aquella ética aplicada que designa como sus precedentes a la casuística jesuita y católica, y finalmente, a Aristóteles.

La ontología de Aristóteles utilizaba el concepto de *ousía* (*ser* en Heidegger) para referirse a los *phyla* biológicos en tanto lo compartido: esencia, forma y sustancia. Este uso contrastaba con el de *hipóstasis* (como en *substancia*, *hipótesis* y *sujeto*, una situación o algo puesto debajo, fundamento; *existencia* en Heidegger) para las cosas separadas, las instancias individuales. Los teólogos cristianos se referían a la Trinidad como tres *hipóstasis* (tres *personas*: Padre, Hijo, Espíritu Santo) en una *ousía*. Al parecer, el sentido que se ha heredado es el de la hipóstasis, un privilegio a lo individual, no el de la *ousía*, capaz de implicar la comunión.

Efectivamente, buena parte de esta discusión sobre la individuación por el cuerpo (o el alma o mente) está en el centro de los debates acerca de la persona y la “dignidad de la vida humana” en lo concerniente al aborto, la eutanasia, las biotecnologías y técnicas de reproducción asistida. Se hace decisivo pensar las relaciones entre cuerpos y almas, organismos y mentes. Las disputas se centran estérilmente en los momentos de la animación, se trate de cuándo el individuo tiene una existencia y orientación autónoma (lo que tiene múltiples definiciones) o cuándo Dios sopla en el organismo humano el aliento divino que le da alma (que puede situarse antes de la fecundación o como la concepción misma, o en diversos momentos después de la fertilización, atendiendo al desarrollo orgánico del embrión, o hasta el nacimiento y después, con diferentes factores, incluyendo rituales).

Son debates en los que necesariamente las iglesias tienen una marcada presencia, así lo debatido sea materia biológica, ya que se habla desde el individuo esencial o sustancial y no desde la persona relacional: así, la discusión acerca de los usos de las tecnologías reproductivas, se sitúa en la biología y en el individuo, no en la socialidad ni en la persona. Por ello se invoca siempre el tópico polémico del aborto que contagia de escándalo a las tecnologías. En lugar de plantearse como una ética social dialéctica, una moral de las

relaciones, una ontología del “altruismo prescriptivo” o una “mutualidad del ser” (todo esto en antropología tiene un nombre parco: *parentesco*), se plantea como una ética racional de las sustancias o de las esencias, una oposición de materialismo e idealismo, cada uno con irreconciliables aspiraciones monistas.

Las cuestiones se ven (des) orientadas por la referencia a la individualidad en la vida corporal o en la vida mental. ¿La mera presencia de un mínimo de funciones biológicas de un organismo humano implica que se está ante una vida humana? ¿La vida personal se inicia con la vida mental o aun antes de que ésta se despliegue? ¿Finalizaría la una si cesara la otra? ¿Ante qué se está cuando se nos presentan un par de gemelos? ¿Qué persona es un embrión individual, si se encuentra en una etapa de desarrollo que permitiría su desdoblamiento en dos o más hermanos gemelos?

Precisamente, muchas de las aporías surgen no de las posiciones religiosas, teístas, ateas o secularistas, sino de la extensión o reducción (al genoma) del concepto de “biología”. ¿Cuán legítimo es recurrir al él? Si aceptamos el concepto de individuo de Harris como instrumentalmente descriptivo y analítico, habría que hacerse preguntas que respondan a si la co-extensión o el paralelo a modelos “etnobiológicos” (si los hubiera) son posibles: ¿es de hecho la vida humana pertinente a una “biología”? ¿Es el ser humano similar o analógicamente comparable con cualquier otra entidad? ¿Es de la clase de las plantas, de los animales o de la clase de los dioses? ¿Pertenece a algo así como la naturaleza?

Los seres vivos “nacen, crecen y se reproducen”. Los animales lo hacen. Los hombres también. Pero, ¿qué se quiere probar? ¿No lo hacen también los cerros, las estrellas, los ríos que mueren en el mar, los espíritus, los demonios y los dioses? Los cerdos de los trobriandeses o de los yap engendran y conciben a otros cerdos, ¿pero cómo podríamos decir el disparate de que los hombres y mujeres engendran y conciben a otros hombres y mujeres? ¿No es acaso el espíritu o el dios el que lo hace? Los hombres no son cerdos.... ni siquiera son “como” los cerdos (cf. Malinowski, 1987; Schneider, 1968: 127-128... o una

desacertada respuesta amarga de Malinowski, 1932 frente a Rentoul, 1931 y 1932). Los hombres son como los espíritus; al morir van a Tuma en canoa, luego regresan con la espuma del mar. Los hombres han sido creados a la imagen y semejanza divina (*imago Dei*), de su volición, de su aliento sobre el barro, la cera o el maíz, o de una sola gota de su semen. ¿Qué pinta un mono en ello, Sr. Darwin?

Mientras, los agnados nuer son toros, los hermanos *gemelos* nuer son pájaros. Los boro-ro y los kayapó son loros. Los kari'ña son tigres, los warao (*waharao*) son tigüitigües (*waharomu*). Los panare son araguatos, los criollos son titíes. Y es que los hombres ni siquiera son como los hombres. ¿En qué se pueden parecer biológicamente los hombres entre sí? ¿Cómo se puede pretender que sean iguales ricos y pobres, negros y blancos, primitivos y racionales? En las Trobriand, algunos hombres, los jefes, sí son *representados por* cerdos, pero en la medida en que en esta sociedad de cuatro clanes de diferente rango, otros hombres progresivamente inferiores son 2) del clan del perro, otros 3) del clan de la iguana y otros últimos 4) pertenecen al clan ambiguamente representado por el cocodrilo, la zarigüeya, la serpiente... o por nada (no se figura representante: no hay persona). Como no es nada tampoco un paria sino suciedad contaminante ante la presencia de un brahmín.

No es difícil imaginar cómo se refleja en el registro etnográfico que a diversas especies se les conceda una vida anímica capaz de singularizarlas como personas (animismo), mientras que ciertas características o propiedades asignadas o denegadas a ciertos tipos “biológicos” humanos, donde la “anatomía es el destino” (el ejemplo clásico es el “rol” de la mujer), no puedan acceder a la calidad de persona (analogismo, racismo, etnocentrismo, machismo).

No deja de ser problemático cuando se consideran los distintos énfasis en la diferencia sexual, el grupo de edad, la raza, las marcas, taras, deformidades, discapacidades, “anomalías” y demás criterios en acto de diversos procesos ideológicos de normalización del cuerpo, su aspecto y su comportamiento. Luego, puede concebirse un concepto “etológico”,

“estético” y “estilístico” de lo humano, que dependen de un orden cosmológico como orden moral y orden “racional” o estructura clasificatoria del mundo de la vida. En los etoro de Nueva Guinea, y vale probablemente para todas las sociedades, el sistema cosmológico

“that comprehends reproduction, the spiritual constitution of persons, and life-cycle transformations is the central locus for the production of inequality because it constitutes the source of morally evaluated social differentiation pertaining to an ensemble of social categories... These same aspects of the cosmological system specify the processes by which an individual comes into being and develops into a complete social person”²⁹ (Kelly, 1993: 522).

Estos procesos no son otros sino los definidos por el parentesco (y el género, según la “teoría unificada”, cf. Yanagisako y Collier, 1987; Strathern, 1990: 185). El parcial descubrimiento y la parcial invención del parentesco como concepto antropológico por Lewis Henry Morgan le permitía hablar de “la gran familia humana” unida por “torrentes de sangre”, concepto que surgió en él como crítica explícita al poligenismo, al racismo, a la desposesión del indígena y al sometimiento de la mujer. En estos momentos de Proyecto Genoma Humano, que traza el parentesco *biológico* de toda la humanidad entre sí, la singularidad genómica del individuo definiría para algunos la “calidad” de la persona, con consecuencias que ya el Holocausto nazi debería haber demostrado a través de claros ejemplos y lecciones.

²⁹ “Que comprende la reproducción, la constitución espiritual de las personas, y las transformaciones del ciclo vital, es el foco central para la producción de la desigualdad porque constituye la fuente de diferenciación social moralmente evaluada, perteneciente a un conjunto de categorías sociales. Estos mismos aspectos del sistema cosmológico especifican los procesos por los cuales un individuo llega a ser y se desarrolla como una persona social completa”.

V.

La experiencia de los sujetos, la colonización y mercantilización de las conciencias

¿Qué otros criterios existen entonces para la definición de lo humano como clase inclusiva? No basta el cuerpo, no bastan la anatomía o fisiología “objetivamente comunes” a los hombres. Aunque se la pueda reducir a la confusa dotación psicobiológica y aún diferenciadora dentro de las variaciones locales, una característica (“innata”) de los individuos “universalmente” considerable como humana sería el uso del lenguaje asociado a la capacidad para la cultura: “Una definición del lenguaje es siempre, implícita o explícitamente, una definición de los seres humanos en el mundo” (Williams, 2000: 32).

El universal del lenguaje se actualiza en la diversidad de las lenguas, y las lenguas son la presencia de la sociedad en los sujetos hablantes. En este sentido, el lenguaje es un “anti-principio de individuación” (Bastide, 2006) en tanto intersubjetivo. A la vez, como subjetivo y siempre insuficientemente expresivo de los estados internos de un individuo, ensimisma, aísla, limita. Pero epimeteicamente, lo alienante del riesgo de la incompreensión lo exige como factor de coordinación entre los sujetos; conversar es transigir diferencias y acordar sentidos.

Teóricos como Habermas, siguiendo estrechamente la antropología de Marx aunque los términos no los delaten inmediatamente, ponen a la comunicación lingüística (y extiéndase el término a la semiosis) a la par o antes que el proceso técnico de trabajo o producción entre los procesos de hominización y aun de la subjetivación e individuación. Habermas *no* consideraría

“que el rasgo característico de la socialización humana reside en el continuo desarrollo del procesamiento de la naturaleza [el trabajo en sentido estrecho], sino en el hecho de que el aseguramiento colectivo de la existencia material depende, desde el principio, del mantenimiento simultáneo de un acuerdo comunicativo. *Como el ser humano, por naturaleza, sólo puede formar una identidad*

personal en la medida en la que puedan desarrollarse y desenvolverse en el mundo intersubjetivamente heredado de un grupo social, la interrupción de este proceso comunicativo violaría uno de los requisitos de la supervivencia humana, requisito tan fundamental como la apropiación colectiva de la naturaleza. La comunicación lingüística es el medio que les permite a los individuos garantizar la reciprocidad de la orientación y concepción de sus acciones, reciprocidad necesaria para que la sociedad resuelva los problemas de reproducción material" (Honneth, 1998: 476; mi subrayado y mi inserto).

El reconocimiento a la importancia de la significación como condición de humanidad hace más probable que un animal u objeto, mediante tropos y metáforas, sea dotado de humanidad, que un ser humano carente de la facultad de producirlas sea reconocido como tal y no reducido a lo bestial o demoníaco.

El lenguaje, como factor intersubjetivo de hominización, puede ser tomado como el fundamento de la subjetividad, especialmente si se lo sitúa en lo moral. A la "biología" le bastaría colocar el fundamento normativo en la consciencia de sí (*self awareness*) dependiente del sistema nervioso, puesto que sería más que dudoso la existencia de individuos humanos no patológicos sin consciencia de sí mismos, doquiera vivan en el universo (cf. Spiro, 1993).

Si importase el dato de la biología, tal consciencia de sí está comprobada experimentalmente en todos los grandes simios, la "consciencia de sí" como facultad y carácter distintivo se supone surgida entre los homínidos al separarse de los hilobátidos (gibones) hace 18 millones de años (Suddendorf y Collier-Baker, 2009). Todo esto ha jugado un papel importante en la intención de grupos de activistas y filósofos de extender el estatuto de persona y todos sus derechos a estos animales.

Estos estudios del comportamiento y la "consciencia" animal no serían de nuestro interés inmediato si sólo tuviesen relación con la filogenia de la especie humana, imaginada sólo como un pasado remoto. Lo importante es que guardan relación con una fuerte discusión bioética sobre la ontogenia del sistema nervioso humano, la consciencia y hasta "el alma" y la individualidad en el debate sobre el aborto y la eutanasia, la clonación, las células madres

embrionarias y la implantación de múltiples embriones en la concepción asistida después de la fertilización *in vitro*.

Respecto a la posibilidad de la “reprogenética”, el biólogo Lee M. Silver (1998) distingue como propiamente humana aquella dotada de vida subjetiva autoconsciente, enviando explícitamente al paredón del aborto y de la eutanasia a embriones y pacientes en estado vegetativo y dando rienda suelta a la experimentación genética celular, en tanto que manipula objetos no humanos. Las células (embrionarias o no) no tienen vida mental. En algunos aspectos, su propuesta pretende ser emancipatoria, frente a las “supersticiones” e “imposturas” religiosas y morales.

Para una hominización e individuación que no son separadas de la subjetivación, algunos (religiosos) insisten en el momento de la dotación de un alma, otros (materialistas) en la constitución de lo que será un sistema nervioso y otros, en diferentes bandos, en el surgimiento del pensamiento reflexivo... tradicionalmente imputado, incluso en las iglesias cristianas, a niños tan tardíamente como los siete años de edad (momento al partir del cual pueden participar en la Comunión tras ser capaces de dar cuenta de sí, externalizar lingüísticamente la intencionalidad moral de sus actos en la primera confesión). Sin insistir en la cronología de su génesis, esto último es muestra patente de la socialización y control e imputación de la subjetividad y no sólo de su potencia biológica.

“La conducta social del hombre en su grupo social es tal, que él puede convertirse en un objeto para sí mismo [*self indication*], hecho que hace de él un producto más avanzado del desarrollo evolutivo que los animales inferiores. Fundamentalmente, es este hecho social —y no su pretendida posesión de un alma o espíritu de que él, como individuo, ha sido misteriosa y sobrenaturalmente dotado y con la que no han sido dotados a los animales inferiores— el que lo diferencia de ellos” (Mead, 1968: 169n).

No es por el origen sobrenatural del alma ni tampoco por el origen en la naturaleza del sujeto humano: “We are human beings, not because we have souls but because we are able to conceive of the possibility that we might have souls” (Leach, 1982: 108), un concepto

lingüísticamente dependiente. El “individuo” o sujeto no podría particularizarse en el universo entonces únicamente por su *awareness* ni su identidad, sino precisamente por la historicidad (socialidad y culturalidad) de esa consciencia e identidad.

“Lo que llamamos «psique humana» y «conciencia» reflejan la dialéctica de la historia en una medida mucho mayor que la dialéctica de la naturaleza. La naturaleza presente en ellas es una naturaleza ya refractada por lo económico y lo social” (Voloshinov, 1999: 155).

Una interpretación etnológica de lo neuroanatómico, de lo psíquico, de lo mental y de lo subjetivo debe situarse prioritariamente en su socialidad:

“Es absurdo contemplar al espíritu [*mind*] simplemente desde el punto de vista del organismo humano, porque, aunque tiene su foco allí, es esencialmente, un fenómeno social; incluso sus funciones biológicas son primariamente sociales. La experiencia subjetiva del individuo debe ser puesta en relación con las actividades naturales, sociobiológicas del cerebro a fin de posibilitar una explicación aceptable del espíritu [*mind*]; y esto podrá hacerse sólo si se reconoce su naturaleza social” (Mead, 1968: 165).

De acuerdo a esto, se puede omitir (con metódica ingenuidad, claro está) la referencia a las funciones mentales tal como son provistas por la biología, en última instancia, pues el proceso de hominización que es la cultura ocurre en ella pero no se reduce a ella. Sí importa el sujeto de la experiencia, en los seres humanos, pero se trata de una experiencia mediada por la sociedad y la semiosis.

“El espíritu [*mind*] surge en un proceso social; sólo cuando ese proceso, como un todo, entra en la experiencia de cualquiera de los individuos dados involucrados en ese proceso o está presente ella... La aparición evolutiva del espíritu [*mind*] o la inteligencia ocurre cuando el conjunto del proceso social de la experiencia y la conducta es internalizado en él [espíritu, *mind*], y cuando la adaptación del individuo al proceso es modificada y refinada por la percatación o la conciencia que él tiene del propio proceso. Es mediante la reflexión que el proceso social es internalizado en la experiencia de los individuos implicados en él; por tales medios, que permiten al individuo adoptar la actitud del otro hacia él, el individuo está conscientemente capacitado para adaptarse a ese proceso y para modificar la resultante de dicho proceso en cualquier acto social dado, en términos de su adaptación al mismo. La reflexión, pues, es la condición esencial, dentro del proceso social, para el desarrollo del espíritu [*mind*]” (Mead, 1968: 166).

Esta reflexión es la instancia del *self* según Mead, el «sí mismo» “que es un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto” (Mead, 1968: 168). Sería la noción que nos permitiría dar cuenta de la familia de conceptos de subjetividad e intersubjetividad, de la relación sujeto y objeto, y de la identidad y la alteridad. Para Harris, “to work with a concept of self is to conceptualize the human being as a locus of experience, including experience of that human's own someoneness”³⁰ (Harris, 1989: 601).

No se hace necesaria referencia a la percepción de la propia *individualidad* (ser alguno entre muchos, individualizado en la masa informe, uno y distinto), sino a la percepción de ser *alguien* (entre otros, donde cada uno es reflexivamente alguien). Un matiz sutil pero de consecuencias importantes. Concebirse como “alguien”, en cualquier sociedad, no es lo mismo que concebirse como “individuo”, mucho menos individuo aislado dentro de sociedades individualistas. No se trata de un contraste con la masa o la extensión, sino de una reflexión tras generalizar lo concreto (la existencia y las intenciones de otros) y ocupar una posición frente a otros. Para ser alguien, se “adopta la actitud de los otros”, se los incorpora dentro de sí mismo. *Alguien* se ubica en una relación, sitúa su posición frente a sí mismo y los otros, en su acción y en el discurso. “Mi relación con mi ambiente es mi conciencia” (Marx y Engels, 1971: 677), un ambiente significativo.

Ésta no es una relación pasiva con una externalidad, sino el proceso activo de la vida social, con su internalización de valores, el intercambio cotidiano con otros y un ambiente que es él mismo producido significativamente en ese intercambio prominentemente discursivo.

“El contenido de la psique humana... se da en una formulación realizada por la conciencia y, en consecuencia, en la formulación del discurso humano. El discurso –no en su sentido lingüístico estrecho, sino en su sentido sociológico amplio y concreto– es el *ambiente objetivo* en el cual es presentado el contenido de la psique” (Voloshinov, 1999: 155)

³⁰ “Trabajar con un concepto del sí mismo es conceptualizar el ser humano como un locus de experiencia, incluyendo la experiencia de ese humano de su propio «ser alguien»”.

Por supuesto, los co-sujetos humanos pueden ser débiles ante este ambiente objetivo ya constituido. El sujeto existe como objeto discursivo antes de nacer, es paciente de la reproducción social, como queda enfatizado por la leviatanología de la “sociedad” concebida como *a priori* del Durkheim objetivista y positivista, o en el militante culturalista y en el estructuralista en su inhabilitante entendimiento de la “cárcel del lenguaje” y el “texto” (tejido) de la cultura. “El hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido... la cultura es esa urdimbre”, decía famosamente Geertz (1997: 19) al respecto. Desde la perspectiva de la sociedad, no somos sujetos del enunciado:

“Ni un solo caso de manifestación verbal puede atribuirse exclusivamente a la persona que la produce. Toda manifestación verbal es *producto de la interacción entre locutores* y del contexto más amplio de la *situación social* total y compleja en la que surge... Cualquier producto de la actividad del discurso humano... deriva su forma y significado, en los aspectos más esenciales, no de las experiencias subjetivas del hablante, sino de la situación social en que aparece. El lenguaje y sus formas son productos del prolongado intercambio social entre los miembros de una determinada comunidad de habla” (Voloshinov, 1999: 148-149).

Por lo mismo, esos textos y cárceles se imponen por la ficción de una hegemonía, su integración y sistematicidad es incompleta y falible; las estructuras discursivas del lenguaje, de la cultura y del sujeto son equívocas, análogas a un enunciado del tipo “sí, pero no; sí, así es, pero no es así”, válido en la vida cotidiana pero inhabilitado en el derecho (que no es sino la sanción de una hegemonía) que se impone a una sociedad dividida.

Pero una función del sí mismo, específicamente del yo freudiano, es paliar, hasta ocultar, esta división y producir la ficción de una completitud. “La persona [*self*] tiene la característica de ser un objeto para sí, y esa característica la distingue de otros objetos y del cuerpo” (Mead, 1968: 168), cuya percepción es siempre parcial. El sí mismo es una experiencia de totalidad y de unidad, “selfhood, the sheer *oneness* of the person” (Cohen, 1977: 122). El yo (*ego*) del psicoanálisis era la construcción imaginaria, especular, que daba la ficción (*imago*) de unidad (pero no de completitud ni perfección) al cuerpo en el niño, de tener *una* subjetivi-

dad y de ser uno distinguido, pero similar, de otros. La antropología simbólica ha podido llegar independientemente a semejantes conclusiones.

“This self is not a natural inborn feature of man, but it is achieved through social interaction with other men. What is more, it is not a once-and-for-all achievement, but it is continuously in the making.” (Cohen, 1977: 122-123).

La marca del lenguaje como factor de hominización e individuación, como propone el psicoanálisis, es castradora, histerizante (refiere al cuerpo una condición propia de la psiquis), provoca la neurosis, la división psíquica del sujeto entre su deseo y el deseo de la sociedad:

“La resolución del Edipo, la renuncia por el niño a los placeres infantiles, y la aceptación bajo amenaza de las normas de la familia, son tan importantes desde el punto de vista del desarrollo, y tan proclives a generar dificultades, que el psicoanálisis puede definir su objeto de estudio como el pasaje de la infancia del animal humano hasta la condición de persona y sus vicisitudes” (Bruss, 1999: 236)

“A juicio del psicoanálisis, esa escisión primordial es una condición necesaria para convertirse en un ser humano. Pero es también fuente de conflicto, en cuanto los modelos adultos particulares incorporados por el niño no llevan la paz a los impulsos instintivos, y la criatura en crecimiento no está preparada para manejarlos como lo exigen dichos modelos” (Bruss, 1999: 235).

Además está lo inexorable y sobredeterminado de los eventos y las estructuras, por muy recurrentes que sean. El torbellino de las fuerzas sociales externas, las fuerzas corporales internas y sus complicaciones, sume en la precariedad a los sujetos, que sólo pueden darle soluciones mediadas ora por el escape a la enfermedad o el recurso al símbolo: “Selfhood is continuously created, recreated and maintained (in the face of subversive processes both from within and from without) through symbolic action (Cohen, 1977: 117-118).

El *self* de George Herbert Mead se compone del *I* natural, creativo, pro-activo y reactivo de un individuo, y del *me* de la socialización, el objeto discursivo, domesticado, normativo, de un Otro generalizado (la Sociedad) que lo configura. “Selfhood is achieved by a person when he interacts with other persons with the totality of his self. Social roles differ in their demands on the totality of the self.” (Cohen, 1977: 123). El yo freudiano emerge del compro-

miso *imaginario* del *Ello* como un real de impulsos placenteros y agresivos, y del *Superyó*, el mandato de la cultura, el Gran Otro de La-lengua, el orden simbólico, todos con sus confusas demandas. Todo esto se posibilita en los seres humanos en tanto que *Homo loquans*.

Éste es el lugar preclaro del lenguaje y el orden simbólico, la presencia de la sociedad en los sujetos. El sujeto unitario que se enuncia como “yo”, de hecho no es necesariamente el sujeto de su enunciado, otros hablan por él y en él (heteroglosia). Estaría dividido por los procesos de domesticación de su cuerpo y de su conciencia, su colonización por otros, por una sociedad que no necesariamente responde afirmativamente a los intereses de sus deseos. Sin embargo, en la sociedad de consumo la racionalidad del sistema se representa a los sujetos como complaciente con ellos, favorece el bienestar y el ocio, exigiéndoles el goce. Es que también estos deseos, casi nunca coherentes, son en gran medida implantados en él por esa sociedad también ya dividida. Bajo el capitalismo consumista, existe un mandato irrealizable de felicidad, la difícil imposición de un narcisismo.

Subjetividad, tradición, modernidad

El sujeto es histórica, social y culturalmente constituido, aun en situación de “modernidad.” Las prescripciones y normativas no están ausentes. El sujeto no es necesariamente autónomo, trascendental y emancipado de su matriz social, tal como figuraría en la ideología del individuo abstracto de infinita apertura y proyección:

“Las expectativas mutuas que colectivamente representan la identidad social, o están internalizadas en forma de identidad personal, se hallan informadas por la historicidad de una tradición cultural compartida. Tanto la identidad como el significado de una acción o un hecho específicos, así como sus posibles interpretaciones, dependen de un pasado simbólicamente constituido cuyo horizonte se extiende hacia el presente. De tal modo que la actualidad está mediada no sólo por la tradición cultural sino por lo que ella considera posible” (Ulin, 1990: 209).

Bajo esta mediación, o más bien intromisión de la tradición, lo simbólico, de lo discursivo, de lo lingüístico, es sin embargo la subjetividad la base y perspectiva para el conocimiento propio y para el de los demás (la reflexión), así como la proyección del sujeto al pasado y al futuro (el desplazamiento).

“La subjetividad comprende aquello que le permite al sujeto distinguirse del mundo. Al sujeto lo integran y perfilan las maneras de pensar y sentir con respecto a sí mismo y al mundo exterior, objetivo, que él aprehende justamente por medio de los rasgos del pensar y el sentir que denominamos subjetividad: se trata de las vivencias y experiencias simbólicas que son mundo y sustrato para la elaboración subjetiva y para su propia interpretación; es decir la subjetividad como autorreflexividad de la imaginación” (Pedraza Gómez, 1999: 47).

Que la subjetividad es vida “interna” (localización definida de acuerdo a una etnopsicología particular) y “esencia real” de un individuo humano no es disputable excepto por ser solo pequeña parte de la “verdad” sociológica de esa autorreflexividad de la imaginación. La prioridad no se le concede al sujeto mismo, a un “sujeto fuerte”, sino a la definición social de ese sujeto, cualquiera su “fuerza” o “debilidad”. Etnológicamente, lo que interesa son las variaciones posibles que se darían en la *atribución* o *imputación* de autoridad sobre la constitución del sujeto y su identidad (el concepto de ser algo y alguien).

Por ejemplo, según una tipología dicotómica de la teoría social clásica, en las “sociedades tradicionales” o de “estatus”, la identidad de un sujeto se vería cómo ya dada mecánicamente por su posición dentro del sistema social. Aquí la cuna y el hogar serían el destino. El *locus* de la identidad es *externo*, el sujeto cumple un itinerario ya trazado. En cambio, la ideología acerca de las sociedades modernas o modernizadas, postradicionales, una vez disuelta la comunidad y favorecida la asociación según el régimen de división del trabajo, concebiría al sujeto como autónomo y responsable de forjarse su propia identidad. El *locus* de la identidad sería *interno*.

Luego, en las sociedades tradicionales, la identidad no sería problemática para el sujeto, su sentido está fijado. En las sociedades postradicionales, por el contrario, es siempre un asunto pendiente, el sentido debe ser buscado. Necesariamente, cada uno de estos modelos societarios supondría entonces distintas etnopsicopatologías para sus sujetos.

El programa de investigación de la antropología política clásica fue precisamente dilucidar el problema del orden en “sociedades primitivas”, donde el desorden o la anomia serían mínimos, en condiciones ideales (por eso la invisibilidad aparente de las situaciones coloniales en las monografías), para extraer lecciones para las aparentemente desordenadas “sociedades complejas”. Por supuesto, los sistemas en equilibrio eran puramente ficciones teóricas de la etnología, modelos ideales. En las sociedades tradicionales” o “mecánicas”, los sujetos tendrían múltiples oportunidades de subvertir el sistema. Éste siempre sería heterogéneo y nunca bien integrado, al igual que las lenguas son polisémicas, heteróclitas, heteroglóticas, equívocas en su estructura. Al decir de Sapir, “all grammars leak”, con todo lo que supone eso para la comunicación.

“Si alguna vez llegara a haber una lengua completamente «gramatical», sería una máquina perfectísima de expresión conceptual. Por desgracia —o por fortuna—, ningún idioma es tiránicamente coherente. Todas las gramáticas tienen sus escapes” (Sapir, 1954: 48-49).

Si la sociedad de estatus o de solidaridad mecánica parece (a los lectores de los antropólogos) actuar de acuerdo a un principio de reproducción social con aspectos de inmutabilidad (la tiranía de la costumbre, la racionalidad mitopoética, el ritual que se recrea *in illo tempore*), ello no significa que esté exenta de dinámicas que suponen la fragilidad, o que la utilicen. Así, allí donde podría parecer haber una prescripción normativa en la solidaridad mecánica, se actuaría orgánicamente según un conjunto de tácticas y estrategias culturales que los sujetos pueden utilizar como capital simbólico, como recursos a sus fines (si son fundamentalmente egoístas, altruistas, individualistas u holistas es otra discusión).

En cuanto a las sociedades “modernas”, donde se dice que la autoridad tradicional parece haber desaparecido o decaído y que lo notable sería su alto grado de diferenciación social, donde los discursos culturales no serían únicos ni monolíticos, sino plurales y fluidos y se encontrarían en franca relación de competencia y conflicto, presentándose una situación de “politeísmo cultural”, la situación real sería la de un discurso hegemónico, que por más que sea ficción del poder (impuesto o disperso), aunque efectivo y actual, aparece como normalizado y prescrito como plausible y deseable, aun los excluidos y marginados definidos por aquella falsa consciencia, produciendo consenso, limando asperezas, arrasando diferencias y prescribiendo el lugar y rol de cada sujeto tanto o más que en las sociedades de estatus, según la fragmentación introducida por el régimen de división social del trabajo. Esto puede desproblematizar y automatizar la identidad para el “moderno”, que cuenta con una cómodamente limitada variedad de identidades, prefabricadas *prêt-à-porter/ready-to-wear* por el Estado y el Mercado, para el consumidor “consciente”.

Lo que sería característico de la modernidad no sería la falta de sentido, el derrumbe de los grandes relatos, sino la yuxtaposición o interpenetración de tradiciones, la polisemia, la ambivalencia y la competencia de muchos relatos, algunos con grandes aspiraciones. Los relatos, imagos, mitos, fantasmas heredados del pasado no desaparecen necesariamente sino que aún se encuentran presentes y actuantes, aunque sujetos a ser “resemantizados” en los nuevos contextos y situaciones. Como podía decirse de Argelia a finales de los años 1950, “no hay familia que no sea el ámbito de un conflicto entre civilizaciones” (Bourdieu, 2006: 89).

Los promotores de la modernidad presuponían la subyugación originaria del sujeto y por lo tanto proponían un *sapere aude* ilustrado como proyecto emancipatorio. Los promotores de la *Gemeinschaft* sujeta a la autoridad tradicional sienten su forma de solidaridad amenazada por los procesos de modernización. Esto provocaría una reacción que retrotrae la solidaridad a principios biopolíticos como la comunidad de sangre, la raza o el *Volkgeist*, la na-

ción, en oposición a un contrato social, convencional, entre los hombres. Otros, confusos, se repliegan al narcisismo autodestructivo o incluso a una especie de autismo en la muchedumbre solitaria.

Podría interpretarse que en estos períodos de desbaratamiento histórico, el cuerpo es un último reducto de resistencia, un desesperado refugio, la piel el último bastión, la sangre de los hermanos y el vientre de la madre el único hogar. El individualismo es el temor fundante y el resultado consecuente del pensamiento reaccionario. Es entonces entre los *críticos* de la modernidad donde se hace más patente la ideología de que los sujetos tocados por la “modernidad” cosmopolita pretenderían ser absolutamente soberanos y autónomos, proyectados a través de la razón al infinito.

El pensamiento romántico pone límites a lo pensable en la lengua, a la que corresponde un corazón o el espíritu, mientras que el pensamiento ilustrado siempre querría saltar prometeica y arrogantemente esa barrera. El pensamiento conservador siente la amenaza de la desocialización del individuo, el pensamiento liberal la tiene como una esperanza. El pensamiento ilustrado querría romper el encantamiento del mundo que sostiene al Antiguo Régimen. No sólo el problema de la racionalidad, sino también el de la subjetividad, es una pugna política.

Esto colabora en la implantación del régimen de la tecnociencia y a los valores que supone. Su relación con la ideología individualista es la que plantea al individuo abstracto y monádico como resultado de la fragmentación cada vez más penetrante del modo de producción capitalista sobre la persona. Ésta es concebida como recurso humano en la división social del trabajo y como consumidor en el sistema mercantil. En la racionalización denunciada por Weber, el cuerpo delimitado es el factor de individuación, como observó Durkheim. Progresas la disociación de la personalidad, como vieron Simmel y G. H. Mead. Aquí es cuando comienza la nostalgia por un sujeto auténtico de tiempos más simples, el orden cósmico mitopoético, que aunque representado como cíclico y monolítico, no deja de estar

en la historia debido a su precariedad, o al menos la valoración de un mundo donde los sentidos aparecían como dados. El sujeto se debate entre la plenitud del sentido o el vacío del sinsentido moderno:

“We achieve selfhood through continual participation in patterns of symbolic activities. For the majority of people these patterns are provided by the interest groups to which they are affiliated: the lineage, the tribe, the caste, or the 'class'. These interest groups always attempt to manipulate and structure the selves of their members to further their own ends. The self reacts to this in a variety of ways, including the creation of new symbolic patterns that are free from utilitarian interests. In time these new symbolic patterns are exploited by new or old interest groups, and the search for new patterns will be resumed” (Cohen, 1977: 118).

La emergencia de estructuras es más patente y liberadora, pero potencialmente desorientadora y destructiva, para la “conciencia histórica” (científica) que para la “conciencia mítica” (poética), cuando se imagina una oposición entre ellas. En la modernidad, tal como vieron con claridad Marx y Simmel, el estatus de sujeto y de persona es cada vez más fracturado y partido en sus roles (identidades fragmentadas), lo que se opone al sentido de unidad estructural que el orden simbólico debería proveer al individuo y al sujeto.

Las relaciones sociales de la modernidad son mediadas por el capital y la mercancía, el sujeto es cada vez más permeable a la penetración Estado y el Mercado, el individuo es producido en masa y en serie. Tras la decadencia del Padre (el “significante Amo”) en Freud, la muerte de Dios en el cristiano Dostoievski y en el anti-cristiano Nietzsche, la psicopatología típica pasa de ser la histeria neurótica a la esquizofrenia psicótica: ahora todo es posible en la racionalidad de la sociedad de consumo, todo síntoma irracional es gozado en el mercado, cada nicho ecológico especializado encuentra satisfacción racional (el fetichismo de la mercancía pierde su alusión religiosa original, adquiere el sentido de la fijación sexual en los objetos parciales). El Estado como amo, aunque se diga liberal, democrático, plural y participativo, no abandona sino que afirma su racionalidad totalitaria precisamente bajo esos

principios de gobernabilidad. Impersonal, ahora el poder está en todas partes, cada quien concurre a dar ficción de verdad al mundo.

El sujeto, que siempre ha sido *multiplex* en su constitución, nunca uno ni distinto, ve forzada su partibilidad, una escisión de una sociedad dividida, que concreta esta división en la del trabajo social y los roles simples. De hecho, la definición sociológica de la persona será un estatus constituido por la suma de las expectativas y ejercicios de unos roles, por lo que la persona, lo mismo que el sujeto, es siempre múltiple y partible.

Una manera de seguir el rastro a estos múltiples sujetos dentro del sujeto podría ser similar a la aplicación de cinco diferentes dominios básicos de observación propuestos por el sociólogo y filósofo chileno Rafael Echeverría para el «sí mismo»: el sí mismo como dominio *experiencial, discursivo, performativo, moral y emocional* (Echeverría, 2001: 367-376).

El dominio experiencial de Echeverría se trataría de la historia del sujeto (su biografía), el dominio discursivo es aquel de lo que el sujeto dice y predica (a sí mismo y otros y lo que otros dicen *a uno y de uno*), el dominio performativo se refiere a su acción e interacción, el dominio moral a los valores (que son siempre orientativos y normativos) y el dominio emocional a los afectos. Diría yo que la observación de los dominios debería orientarse no hacia una integración, coherencia y equilibrio estático presupuestos (lo que haría un psicoterapeuta con intenciones normalizadoras), sino a sus dinámicas propias y sus relaciones mutuas. El sujeto “sano” no sería quien cohesionase varios dominios del sí mismo competentemente, sino el que es competente en *imaginar* que los ha cohesionado y que tiene un sí mismo, ignorando, o mejor, utilizando su fragilidad, que es ante todo una habilitante multiplicidad y flexibilidad. La discapacidad del psicótico no es su incoherencia, sino la de no hacerse una *imagen* de coherencia; es no poder negar, no poder superar la fragilidad, el yo se desborda de Ello y Superyó sin compromisos; su anomia es saberse desintegrado, temer constantemente su fracturación (al modo del Licenciado Vidriera de la novela ejemplar de Cervantes).

Tomando en cuenta la precariedad e inestabilidad de todo sistema, sea social, cultural o psíquico, hacer uso para el análisis de una multiplicidad de dominios subjetivos no tiene que suponer coherencia ni en sí misma ni en su integración. El resultado de una incoherencia no necesariamente es la anomia ni la patología, sino la apertura a la contingencia y la dinámica. Es lo diverso en lo único. Los intersticios en los ladrillos que edifican la cárcel del lenguaje permitirían el paso y el escape. Las contradicciones en las condiciones objetivas de la dominación darían el surgimiento de las condiciones subjetivas de emancipación, etc. Todas aquellas nociones, que sin requerir posiciones voluntaristas, reconocen la praxis, la historicidad y la agencia, que es el entendimiento sociológico que se plantea para la “persona” como eje analítico y descriptivo.

VI.

La persona, especificación de lo social

El concepto de Harris del sí mismo como *locus* de experiencia recubriría los cinco dominios de Echeverría, pero estos explicitan sus articulaciones con distintos aspectos de la persona, el individuo y el cuerpo. Aun más, hay dominios biográficos, discursivos, performativos, morales y emocionales tanto en la noción del individuo como dotado de un cuerpo entre otros cuerpos similares o distintos, como en el de la *persona* como un agente en sociedad, según propone Harris comprender este último concepto:

“dealing with a concept of person entails conceptualizing the human or another being as an agent, the author of action purposively directed toward a goal. By «human person» I mean a human being publicly considered an agent. In this sense, to be a person means to have a certain standing (not «status») in a social order, as agent-in-society. Consequently, it is not sufficient to a discussion of personhood to talk about people as centers of experience, selves. To be a person means to be a «somebody» who authors conduct construed as action”³¹ (Harris, 1989: 602).

El concepto de un sujeto experiencial es insuficiente, corre el riesgo de limitarse a dar cuenta de la voz privada y pasiva en la sociedad y la cultura, o a un concepto estético (y estático y receptivo) de las mismas, por el que la etnopsicología culturalista tiene una afinidad electiva. Es un punto de orden la consideración de la voz activa, la de un sujeto públicamente actuante, de acción social significativa, dirigida a propósitos (si bien pudieran ser in-

³¹ “Tratar de un concepto de persona conlleva conceptualizar lo humano u otro ser como un agente, el autor de una acción propositiva dirigida a una meta. Con «persona humana» quiero decir un ser humano públicamente considerado un agente. En este sentido, ser una persona significa tener una cierta posición/estancia/situación (no «status») en un orden social, como agente-en-sociedad. En consecuencia, no le es suficiente a una discusión de la persona(lidad) hablar de la gente como centros de experiencia, sí mismos. Ser una persona significa ser «alguien» que es autor de una conducta construida como acción.”

conscientes), sujeta a evaluación y expectativas propias y de los otros, con autoridad, obligaciones y derechos establecidos, adjudicados y transigidos:

“Es esencial insistir en la necesidad de una interpretación del agente y no del sujeto, y de la agencia en vez de la mera subjetividad. Los «sujetos» son, en primer lugar y sobre todo, agentes.” (Giddens, 1998: 278).

La propuesta del “reprogenetista” Lee M. Silver (1998) de reconocer a la persona humana sólo por su vida mental activa y consciente está atrapada en un reduccionismo naturalista biologicista. Su posición descarta una imputación social de lo que es la subjetividad y la calidad de persona. Éstas son “artificiales”, se realizan en la ficción legal y discursiva, sin referente necesario en la realidad celular. No apelan a la racionalidad de la física y de la biología sino a la autoridad de la sociedad. Se trata, como hacía un personaje a veces tan políticamente siniestro como Hobbes, de que una persona tiene o se le da una voz, el sujeto tiene una posición discursiva. Una sociología o antropología “simétrica” contemporánea trata de la agentividad de los “objetos”. Si no son “personas” o “sujetos”, son al menos “cuasi-objetos” actantes, y el recurso al tropo de la prosopoyesis es fácil.

Desde un primer entendimiento, la noción de agente puede parecer problemática. Aunque define a la persona, no define específicamente al humano, sino “the human or another being”. En la calificación de “persona humana” se reconoce el contraste con la agencia de los no-humanos: la de otras entidades de la “naturaleza” y de la “sobrenaturaleza”, así como las “artificiales”.

La atribución personificadora de agencia a factores “no humanos” es de larga data y gran extensión: la planta, el animal, la tierra, el mar, el rayo, el trueno, el huracán, el fuego, todos han sido animados y personificados (siendo la personificación la condición para la subjetivación, y no a la inversa). La referencia a los “elementos”, muestra de hecho, que cuando sus fuerzas superan las humanas, más que una cosificación naturalista, se facilita su personificación e incluso divinización. Ante ellos, los hombres mal dotados por Epimeteo son minúscu-

los e inútiles; es en la “superpersonalidad” de la naturaleza (luego, la supernaturalidad del dios) donde reside la agencia (por lo que hay que apelar a su benevolencia siguiendo prescripciones, respetando tabúes, haciendo sacrificios y ofrendas). Como en el robo prometeico del fuego, es el hombre el que debe superar dificultades para considerarse a sí mismo agente.

La pugna por tal emancipación y autodeterminación puede ser calificada por osada rebeldía o punible arrogancia. Piénsese tan sólo en cómo las ciencias sociales y políticas personifican con facilidad al capitalismo y la modernidad como avasallantes de proletarios e individuos que les son sumisos. Son prosopoyesis ya explicadas por constructos clásicos sobre las modalidades de agencia, cognición y relación específicamente capitalistas y modernas, como el *fetichismo de la mercancía* en Marx, la *filosofía del dinero* y el *urbanismo* en Simmel y, en Weber, la *racionalización* y la noción de *imputación causal*, que constituye todo un método. Asimismo, la agencia de objetos, cuasi-objetos y discursos es el fundamento de la “teoría del actor-red”, “sociología de la traducción” y “ontología del actante-rizoma” de Bruno Latour, Michel Callon y John Law, entre otros.

Desde un punto de vista emancipatorio y de un relato “heroico” de la historia de la ciencia, la lucha por la autodeterminación ontológica humana es la que podría fundar, desde Bacon y Descartes, una epistemología naturalista, una separación de un dominio natural de uno humano. Si la modernidad responde a esta voluntad de poder emancipatorio y a esta epistemología, se podría comprender la depuración, la purificación de dominios y el rechazo de híbridos como una pugna por el control. Sin embargo, los híbridos proliferan y hay una reversión al avasallamiento de los agentes humanos frente a la agencia de los no-humanos. La naturaleza, en la racionalidad moderna, se convertiría en el fundamento último de la realidad, la certeza y lo normativo. Esto es, surge un *iusnaturalismo*, religioso en el medievo, o pretendidamente secular en la modernidad. Para el naturalismo la naturaleza es aquella dimensión pre-social del mundo que no está sujeta a la voluntad humana. La tec-

nología es un esfuerzo de domesticación, en el mejor caso. En el peor, de dominio. A medida que la “modernidad” avanza (en el “desarrollo de las fuerzas productivas”), el retorno de los híbridos se reproduce en la tecnociencia misma, prolifera el *cyborg*, que posibilita tanto nuevas vías para la emancipación como nuevas vías para el avasallamiento de los agentes humanos (ya en su origen “ciberorgánicos”, sujetos generados en la naturaleza, máquinas gobernadas por el deseo, cuerpos regidos por la palabra).

Es en el dominio de lo social, sujeto a la voluntad humana pero trascendente a ella (donde es inmanente la naturaleza, el cuerpo, el deseo), donde se sitúa la *persona* como *agente*, cualquiera su identidad corporal. “What we need to know about 'the other', whether animal or human, is where he, she or it fits in” (Leach, 1982: 116). Lo relevante es su circunstancia dentro de un orden moral.

Toda esta discusión es crucial cuando se trata, por un lado, de las tecnologías reproductivas en tanto que ellas son actores no humanos y por otro lado, de los mismos gametos, cigotos, embriones, fetos y el estatuto de persona del no-nato, en cuanto ellos son *cuasi-objetos* de poderosa actividad. Si no son agentes, al menos son *actantes*.

Persona por su actuación, agente por sus efectos

La consideración de la persona como agente y la agencia de los objetos, la imputación de personalidad a un agente humano o no humano, da una opción de solución al debate bioético, que ya había sido prefigurada por la definición de Thomas Hobbes, de origen medieval y antiguo:

“Una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuídas, ya sea con verdad o con ficción” (Hobbes, 2006: 139).

Se trataría de una definición no esencialista de la persona según la imputación de la acción y la representación (ella “es considerada”), en el sentido de tener una voz, tener representación en el discurso y en el cuerpo político, dar cuenta o que otro haga cuenta de las acciones y palabras. Ser autor y sujeto (que he considerado múltiple) de una acción y de un enunciado (siempre equívoco), sea de uno mismo (“persona natural”) o de otro, como representante y *actor*, entonces, de una “persona imaginaria o artificial” (y el Leviatán en Hobbes es este actor que habla por todos, es el “significante Amo” del psicoanálisis, que a la vez profiere el “discurso del Amo”)...

Dada la socialidad del lenguaje (orden simbólico) que nos precede, constituye y autoriza, no habría, después de todo, en cualquier sociedad sino personas artificiales que son habladas por otros. Es sólo mientras se les dé voz (aunque no sea suya) y se les suponga sujetos de un discurso, que son agentes y personas.

En la perspectiva de lo social, dependeríamos entonces de marcos institucionales y esquemas culturales para ser considerados personas en tanto nuestras acciones deben ser reconocidas como tales o que otros actúen por nosotros (*autorizadamente*, lo que *no* quiere decir *legítimamente*). Es así como no todas las sociedades reconocen o imputan agencia a los individuos, aunque estén dispuestas a reconocérsela a otras entidades y fuerzas (como la misma “fuerza del destino”). Se trate de la perspectiva naturalista o no, está el viejo problema de la existencia o inexistencia del libre albedrío y si ello conlleva no reconocer una responsabilidad moral. Las personas pueden ser peones de los dioses (o de los genes), sujetos al azar y la fortuna, o ser víctimas del poder o de las pasiones.

En las sociedades que imputen agencia a los humanos, pueda que no suceda en todas las ocasiones y contextos, o en grados de diferente autorización, de distinta cualidad moral. Ya he expuesto las jerarquías de la virtud y la noción de normalidad, allí donde se decide si alguien o algo *fits in* o es *unfitted for*, necesarias para considerar la valía, minusvalía o invalidez moral y para autorizar la inclusión como persona.

La pregunta entonces, y no es sencilla, se dirige hacia qué o a quién se le imputa públicamente la agencia o autoridad sobre las acciones (Hobbes: si se es autor o actor, persona natural o artificial). Acciones que en el esquema de Harris y en el de las ciencias sociales, también deben ser consideradas (*construed as*) como tales: acciones con propósito o intención (dirigidas a un objeto, dotadas de un sentido), en “marcos sociales de acción”, no actos reflejos o accidentales (recuérdese el argumento de Ryle sobre los guiños, expuesto por Geertz, 1997: 21-22).

La obra antropológica de Evans-Pritchard estaría enteramente recorrida por un interés y un método de la “social accountability” derivado tempranamente de tales cuestiones entre los azande (Douglas, 1980; Evans-Pritchard, 1985). ¿La caída del granero sobre un zande, es azar, es brujería, o el riesgo que se corría ante el desgaste de materiales? ¿La anómala brisa que lo derribó es consecuencia de los actos malintencionados del hechicero, o del calentamiento global, y éste del capitalismo imperialista que no le permite adquirir una vivienda más digna? ¿Se tratará de cuántas veces han abusado sus parientes del cultivo por roza y quema en suelos sujetos a desertificación? Después de todo, ¿qué lo hizo sentarse allí, el cansancio de un día de trabajo o ponderar los amores de una mujer díscola? ¿La mujer piensa o sólo se deja llevar por sus emociones? ¿Sus intuiciones son el núcleo de su particular sabiduría? ¿Su exuberante sexualidad provocó disgusto, celos o envidia en los parientes y rivales del zande? ¿Ostentó el zande sus bienes y a su mujer? ¿Es la brujería que derriba el granero la consecuencia inconsciente de dirigir la intención consciente de los parientes y rivales hacia los celos y la envidia? ¿Debe entonces el temor de la brujería, de la hechicería, de la *joa*, de la macumba y el amarre, regular cada una de las minúsculas acciones cotidianas del zande, del balinés, del warao, del caraqueño? ¿O puedo (o debo) actuar “libremente” dado que he cedido el control y la sanción social al arbitraje de la Ley y el Estado? ¿Puedo, acompañado del poderoso caballero Don Dinero, adquirir privilegios ante estas entidades? ¿Debo extender estas prebendas entre mis parientes? ¿Mis acciones y

responsabilidades son tuyas? ¿Participo yo en las de ellos, somos una corporación, una única persona?

Es así como también entre los primeros estudios explícitos de los ambiguos y polivalentes conceptos locales de la persona estarían aquellos estudios de casos por Max Gluckman (1973) donde se especifican los manejos y manipulaciones que de la normatividad y la “performatividad” de diversas nociones de persona harían los jueces lozi para informar sus procedimientos: tales conceptos de persona serían siempre relacionados con el “lenguaje de las reglas” y la “lógica de la situación” por los agentes y actores (Gluckman, 1973; Werbner, 1984: 178-179).

El concepto de persona como agente en sociedad implica un capital simbólico y un capital social; supone valores, normas, orientaciones, expectativas propias y ajenas, marcos de generación de sentido, tácticas, estrategias, transacciones, autoridades y pretensiones a la autoridad, mística y carisma, potencias, poderes. De acuerdo a esto, a la persona como agente, según Harris, se le imputan tres tipos de capacidades: “judgmental capacities, capacities of social entitlement, and mystical capacities”³² (Harris, 1989: 605), que en la descripción y en el análisis deben ser evaluadas para conocer un concepto local de la persona, tenga o no tenga expresión lingüística, lexemática.

“Aunque imprecisa... y raramente constituida en un objeto antropológico en su totalidad..., la noción de persona no ha dejado de ser considerada como una palanca para examinar la forma en que otros pueblos presentan el mundo, regulan sus conductas y definen las relaciones consigo mismos y respecto a los demás” (Rabain-Jamin, 1996: 583).

En sus versiones locales más exclusivas, se confunde el concepto de persona en el de la “humanidad en un sentido restringido” (Lévi-Strauss; Viveiros de Castro, 1996, 1998). Suele corresponder a la autodenominación étnica: “verdaderos humanos”, “verdaderas personas”,

³² “Capacidades de juicio, capacidades de derecho, adjudicación, reivindicación o autoridad social y capacidades místicas”.

cuya inclusividad, suele decir la etnología, estaría definida por el parentesco y la reciprocidad definida por éste. A los otros, cuya “humanidad” puede ser puesta en duda, su extranjería con respecto a la comunidad moral se corresponde a ser presas en la caza o enemigos reales o potenciales en la guerra. Se los incluiría en la “humanidad” en cuanto afines y afines potenciales, mediando la alianza: la exogamia (intercambio de parientes) y el intercambio de dones (Leach, 1982: 170). En algunos sistemas terminológicos de parentesco, se los igualaría finalmente a los “consanguíneos”, se los incluiría en la humanidad restringida (pero no restrictiva). Sin tal mediación de la alianza o de la comunidad, no existe obligación moral alguna. Es aquí cuando se vislumbra la conexión del concepto sociológico de persona con el parentesco entendido como un proceso de producción de personas.

“Relationships within society consist of the recognition that individuals in their particular social roles have rights and duties vis-à-vis other individuals in other social roles” (Leach, 1982: 156).

En el objeto *tradicional* de la etnología, la *persona* sería, ante todo, un *pariente*, con el que debe existir (en el entendimiento *tradicional*) una identidad elaborada y mediada, como ya he ejemplificado antes, por la transmisión, absorción e intercambio recíproco de esencias o sustancias conformadoras (lo que no equivale a esencialismo, puede ser visto como un proceso o *performance* continuo e inacabable), así como rituales que fabrican una similitud o pertenencia: la consanguinidad en la ascendencia, la comensalidad, la cohabitación en la misma residencia o tierra, el don, el matrimonio, y todo aquello que permite, situar a la persona, darle estatus, por ejemplo, en una trama genealógica que indica la cercanía o el alejamiento de una identidad:

“It is as one of the components of the person on a genealogy that descent occurs. From this point on, then, I will mean 'person as a kinsman, as a cultural construct' when I use the word 'person,' and I will use the word 'status' here interchangeably with person in this sense” (Schneider, 1967a: 67).

Si la persona equivale a estatus, ella vendría definida por sus roles (personajes), por las relaciones o vínculos que establece con y para otros. Ésta sería la persona (*multiplex*: multiple, partible, permeable) de las “sociedades precapitalistas”, fijada por la pertenencia a la comunidad, un único cuerpo colectivo, donde “the use of kinship language to express all kinds of relationship, which is what anthropologists have now come to expect, clearly makes a lot of sense” (Leach, 1982: 166). Y así como el parentesco articula múltiples dominios sociales, múltiples funciones institucionales, en la persona se articulan, insertan e instancian *múltiples* relaciones personales e interpersonales, de acuerdo a su participación en la comunidad. “The condition of multiple constitution, the person composed of diverse relations, also makes the person a partible entity: an agent can dispose of parts, or act as a part” (Strathern, 1990: 324).

Ahora bien, disueltos los lazos comunitarios tradicionales en un nuevo modo de producción, la persona debe negociar su lugar en la *asociación* de individuos separados por sus roles en la producción capitalista, donde no obstante se *representan* las versiones más inclusivas de la humanidad (aunque no más extensivas, al distinguirse lo humano del resto de la naturaleza). La persona sería confundida en la noción de individuo autónomo, que es formalmente reputada universal; la naturaleza humana es ser persona sustantiva. Es una “verdad autoevidente” que todos los hombres han nacido iguales, cada uno es *formalmente* igual a otro, ante Dios y la Ley: la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Cada ser humano, entonces, vale esencialmente de por sí.

En lugar de las obligaciones necesarias pero restringidas del parentesco, esto crea obligaciones universales. Todo acto debe hacerse según la Regla de Oro y el Imperativo Categórico, construido como obligación moral absoluta e incondicional. La universalidad es el horizonte y la humanidad el fin, donde “universo” y “humano” no son otros que los significantes amos presentes en metarrelatos del pueblo judío elegido, de la democracia ateniense, la cristiandad mediterránea y la modernidad del occidente europeo.

Eventualmente, para la teoría social surgiría una novedad: el paso del estatus de pariente al contrato con un propietario. Puede cesarse, cederse y transferirse un derecho si media el pago monetario. Las obligaciones son universales por *naturaleza* (*physis*), pero lo *convencional* (*nomos*) elimina la reciprocidad, que es sustituida por el contrato. “Where money changes hands, it is part of an exchange and thus an expression of the social relationship which exists between the two individuals concerned” (Leach, 1982: 162). Los límites y las atribuciones de la persona se definen contractualmente. Cada uno es propietario de sí; luego, en esta libre concurrencia, incluso el cuerpo es alienable si media la moneda. En la división social del trabajo, se define el ejercicio de *un* rol regulado por el salario. La persona, desocializada, es individualizada. Su “fractalidad” pasa a ser fragmentación, ya no es “an entity whose (external) relationships with others are integral (internal) to it” (Wagner, 1991: 159).

He ejemplificado entonces dos modalidades de relación social a través de la distinción burda entre “precapitalista” y “capitalista”, “sociedad de estatus” y “sociedad de contrato”. Se necesita la ocasión de representarlas como dos identificaciones, dos imaginaciones morales e imaginaciones sociológicas, que no se limitan a la del científico social.

Considerados puntos como qué constituye una acción, dónde se sitúa la acción, quién su actor, autor o agente y cuáles son sus capacidades, además de los modos de acción y relación social que especifica, el concepto de Harris se hace operativo, articulando agencia y persona y a los hombres como sujetos y objetos de la historia.

“La personne, c'est en définitive la référence par rapport à laquelle l'individu pense son rapport à la société et celle-ci son rapport à l'individu : double système de renvoi qui tend à confondre personne et personnage dans la mesure où l'individu est toujours invité à se situer par rapport aux autres (c'est tout l'art du savoir-vivre) et où l'événement somme les autres de le situer par rapport à eux (c'est tout l'art de savoir comprendre)”³³ (Augé, 2006: 519).

³³ “La persona es en definitiva la referencia respecto a la cual el individuo piensa su relación con la sociedad y ésta su relación con el individuo: doble sistema de referencia que tiende a confundir persona (estatus) y personaje (rol) en la medida que el individuo es siempre invitado a situarse en

La persona puede ser considerada como lugar de la agencia y como especificación y concreción de un modo de relación social. Si alguna vez fue problemática para las ciencias sociales una “oposición individuo-sociedad”, el concepto de persona la resolvería. Si las tipologías y taxonomías de los diferentes sistemas sociales fueron una preocupación, los conceptos actuantes de persona pueden especificar la relacionalidad, los modos de relación que constituyen y definen esos sistemas sociales en contraste a otros. Se plantea también la conmensurabilidad de los sistemas sociales; el concepto de persona permite la comparación, sin rendirse epistémicamente ante el relativismo, a la vez que afirmándolo históricamente

Persona y estatus, personajes y roles

Ningún sistema social está consistentemente delimitado y definido por las reglas de sus juegos de lenguaje. La persona no se reduce a un mero punto o nudo en un sistema de relaciones, pero este sistema es dinámico y no es inmediatamente aprehensible por los sujetos. Los co-sujetos conviven en una dimensión *histórica* que engloba y actúa sobre los sistemas sociales, nunca suficientemente integrados, más allá de los modos ya localmente sobre-determinados de hacer y pensar. Sin embargo, la persona como simple nodo de lo social es supuesta en una definición adelantada por el estructural-funcionalismo. Esto a su vez es la clave para comprender la insistencia posmoderna en las identidades fluidas, los sujetos débiles y las personas partibles y permeables: se trata en una nomenclatura añeja, de la persona y los personajes, y en otra aún más clásica, del estatus y de los roles, de la persona

relación a los demás (el arte de saber vivir, de convivir, de las buenas costumbres) y en que el acontecimiento convoca a los otros a situarlo en relación a ellos (el arte de saber comprender, de entender)”.

como compuesta (internamente) de sus relaciones (externas). Y que, a pesar de su origen en el estructural-funcionalismo, como instrumentos de análisis etnográfico acerca de lo que la persona social es, los conceptos de estatus y rol, aunque refinados, no han sido superados.

Harris habla de “*standing*” en lugar de “*status*”, como el estar, la estancia, el lugar, posición y situación (dinámicas y vividas) de la persona en el orden social, una consideración más amplia que la de su estatus (en inglés *status* y *office*) o suma de roles prefijados, como ha sido conceptualizada la *persona* en la antropología social desde que fuese separada analíticamente de la noción de *individuo* y desde que las relaciones sociales fuesen analizadas en término de ejercer roles de acuerdo a derechos y deberes establecidos:

“La concepción de «personalidad social» como la posición ocupada por un ser humano en una estructura social, el complejo formado por todas sus relaciones sociales con otros. Cada ser humano que vive en sociedad es dos cosas: un individuo y una persona.... Los seres humanos como individuos son objeto de estudio de fisiólogos y psicólogos. El ser humano como persona es un complejo de relaciones sociales... Como persona, el ser humano es el objeto de estudio del antropólogo social” (Radcliffe-Brown, 1996b: 221).

Radcliffe-Brown define a la persona en aquel momento como una posición en la estructura social, no explícitamente como una suma de estatus y roles/funciones, como sí lo hace Linton (1959), aunque éste lo hace a partir de la lectura del británico. La inspiración original es *La división del trabajo social* de Durkheim. Frente a la sofisticación de la sociología posterior, la etnología ha tenido una aproximación ingenua, simplista y reduccionista al rol como estrictamente definido por el a priori social. El rol actuado o puesto en acto (*enacted*) por el autómatas cultural inserto en la estática estructura social.

Si la teoría social de lengua inglesa hacía sinonimia entre *person*, *status* y *office*, los textos etnológicos en castellano hacen sinonimia de *rol*, *función* y *personaje* (francés *le personnage*, inglés *a persona*, distinto a *the person: adopt a persona, be a person, asumir un personaje o un rol, y ser una persona*). Vale recordar el uso teatral de personaje, papel, rol y

carácter, y la idea de “actuarlos”, “jugarlos” o “interpretarlos”. La misma palabra castellana *rol* e inglesa *role/rôle* son préstamos reciente del francés *rôle*, cuya etimología remite al latín *rotulus*, el papel o pergamino enrollado, el folio, que suele tratarse de un oficio (luego, *office*), de un estatuto (luego, *estatus*), de un título adjudicado o conseguido, concedido y reconocido por la autoridad (luego, *entitlement*). La traducción del galicismo inglés *rôle* como “función” se debe al filósofo Daniel Rubín de la Borbolla para el texto de Linton (1959). Se comprende fácil si recordamos frases como “funciones inherentes al cargo” (*office*). En abundantes ocasiones, *office* es preferido en inglés a *estatus*, ya que éste, al introducirse en una jerarquía de la virtud, puede confundirse con el de rango: “mayor” o “menor” *estatus*. Para añadir al enredo, cuando el rango está plenamente instituido, sobre todo en sociedades jerárquicas o de clases, el término *estatus* es preferido al de cargo (*office*) por lo que éste designa en una organización de manifiesta función política.

Aquellos que prefieren deslizar la persona bajo el término *office* (cargo) en lugar de *estatus* enfatizarían —queriendo o no queriendo, asumiendo o criticando— el aspecto cíclico de la reproducción social: los cargos permanecen en la estructura y los individuos fluyen simplemente como instancias materiales perecederas.

Es así justicia que entre marxistas y no marxistas se cuenten fieros críticos de la reducción de las personas a la suma de sus roles y a una actuación consistente de acuerdo a estos, pues dejaría de lado el carácter activo y creativo de los individuos humanos, que configurarían reflexivamente su historia como sus propios sujetos y objetos.

Sea como sea que se entienda a Linton y Radcliffe-Brown, su concepto de persona plantea los puntos básicos a tomar en cuenta. La persona, o mejor, la relación diádica que constituye a la persona en una trama, sería la unidad mínima sustancial del análisis social. La “fórmula” de Radcliffe-Brown plantea que “the core of social anthropology is the study of society considered as 'a structure of person to person relationships'” (Leach, 1982: 149).

Nótese que si el “complejo de relaciones sociales” de Radcliffe-Brown fuese sólo un conjunto o serie (*set*) de estatus y roles añadidos o impuestos al individuo, se justificaría la aparente renuencia de Leach, de origen malinowskiano, a hacer uso del concepto de persona social. En la interpretación de Sir Edmund Ronald Leach, el estructural-funcionalismo

“conceived society, with its corporate institutions and its mores, as social facts impinging with force upon the actors, who conform to their moral pressure. The schema of social structure constituted of statuses, roles, jural norms, conformity, and deviance produced static equilibrium models” (Tambiah, 2002: 349).

Por una parte, los actores sociales serían privados de cualquier cualidad de agente y por otra, la sociedad (y la antropología social como una teoría de ella) sería concebida ahistóricamente. El conjunto las relaciones sociales concretas compondría la estructura social y la persona estaría definida por ella. La estructura social sería estáticamente definida, lo cual convenía y parecía plausible en modelos en equilibrio de sociedades “sin historia”. La persona está limitada a su mero estatus o rol (o sumatoria de ellos), sin considerar su carácter de actor o agente ni su mundo vivido. Todo es reproducción del Leviatán.

Dentro de la antropología *social*, Leach sería antipático al concepto estructural de persona al exigir tomar en cuenta la subjetividad, la experiencia y la creatividad, aunque lejos del relativismo y esteticismo de la antropología *cultural*. El sujeto no sería reducible a una posición estrictamente sociologista, normativa y legalista:

“Leach held that beyond the 'social person' there existed the 'individual self,' richly intimated by great novelists such as Proust, Joyce, and Dostoyevsky, and in any case no mere puppet of jural rules but a dynamic being of experiences and motives that cannot be subsumed by the normative and official forms” (Tambiah, 2002: 354)

Tambiah asegura que sin embargo los individuos de Leach son enculturados y no sujetos completamente soberanos ni desvinculados. Aunque no se corresponde al “top-down normative conformism of actors implied in the perspectives of the earlier Durkheim, Mauss, Radcliffe-Brown, and Talcott Parsons” (Tambiah, 2002: 348), por propia aserción, se ubica en la

mencionada tradición durkeimiana, “I myself view the varieties of human society as alternative systems of moral order”. La diversidad cultural se corresponde a una diversidad moral (Leach, 1982: 123). Esto también se opondría en principio a la tradición materialista de Marx, donde la sociedad es una “sequence of specialized adaptations to different economic circumstances” (Leach, 1982: 121), una posición que también es similar a la de postmalinowskianos como ocasionalmente Firth, la mayoría de las veces el mismo Leach (cf. un crudo materialismo en Leach, 1961) y constantemente Barth, que recurren al individualismo metodológico formalista y a la idea utilitarista de individuos que maximizan estratégicamente las situaciones. Es definitivo que en Leach existe la perspectiva de actores individuales

“who while oriented in their talk to an order of thought categories as ideal models, acted in social contexts as strategizing individuals pursuing their interests within the flexibilities embedded in the models” (Tambiah, 2002: 355).

La persona performativa, la persona comunicada

Tambiah argumenta que la antipatía de Leach hacia la noción de “persona social”, se debe a que a la vez la incluye y supera en sus estudios del ritual entendido “as symbolic communicative performance”. Comprender el ritual como acción simbólica comunicativa arrastrando un lastre de formalismo e individualismo metodológico, como en el caso de Leach, no sirve para dar cuenta del comunitarismo y unanimismo que un ritual supone y que una persona encarna. Y si Tambiah representa a Leach en Harvard, no es de extrañar que discípulos de uno de sus colegas allí, David Maybury-Lewis, aun situados en el Brasil, perciban un problema con el esquema de una metodología utilitarista e individualista para el tópico de la persona:

“Aqueles que buscaram reagir ao idealismo e formalismo da escola inglesa «clássica» como Firth e Leach, terminaram privilegiando a ação individual a estratégia de poder, as opções, as manipulações das normas e papéis – já a esta altura as noções nativas de pessoa se desintegravam para dar lugar ao homem

abstrato, que agia no interior de estruturas concretas”³⁴ (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 6).

La perspectiva de Leach le impide, por una parte, recurrir al concepto de *persona* (y de la *corporalidad*) “como informador da *praxis* social concreta e única via não etnocêntrica de inteligibilidade desta *praxis*” potenciado en que “uma localização na pessoa, e na corporalidade como idioma focal, evita ademais os cortes etnocêntricos em domínio ou instâncias sociais como «parentesco», «economia», «religião»” (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 16), cuya “arbitrariedad” y “artificialidad” Leach salvaría como útiles etiquetas o rótulos para clasificaciones politéticas de derechos y deberes en lugar de tratarlos como conceptos sustantivos (es el trato que recibe el matrimonio en Leach, 1972, o el matrimonio y sobre todo el parentesco, como un *non-subject* y una *odd-job word*, en Needham, 1971).

El individuo de Leach, por muy emprendedor y creativo que pudiera aparecer a sí mismo, no estaría más que interpretando papeles. Leach refiere la actividad individual explícitamente como “role-playing” aunque se niegue a aceptar el modelo dramatúrgico tanto de Geertz como Erving Goffman (Tambiah, 2002). Su individuo sólo asume roles, está atrapado todavía en la trampa de estatus y roles definidos de antemano por la estructura social.

Si descontamos la entonces novedosa aplicación leacheana de la semiótica estructuralista, lejos de ser una innovación, es una noción del ritual explorada anteriormente como constitutiva de las relaciones sociales, del estatus, de la identidad y de la persona por van Gennep acerca de los ritos de paso, en los primeros años del siglo XX. Se corresponde a un

³⁴ “Aquellos que buscaron responder al idealismo y al formalismo de la escuela inglesa 'clásica' como Firth y Leach, terminaron privilegiando la acción individual, la estrategia de poder, las opciones, las manipulaciones de las normas y roles. Ya a esta altura las nociones nativas de persona se desintegraban para dar lugar al hombre abstracto, que actuaba al interior de estructuras concretas”.

postulado central al funcionalismo: la función de cualquier institución se trata de un mecanismo específico que mantiene y garantiza la solidaridad.

Meyer Fortes (1983), exponiendo en su último año de vida sus posiciones respecto a la persona y la identidad (identidad personal e identidad étnica), sostiene haber manejado tal concepción del ritual desde que a los 17 años informara arrogante a su abuelo que conocía la protesta de Baruj de Spinoza sobre el “absurdo” (*nonsense*) de los rituales impuestos a los judíos (las 613 *mitzvot*, literalmente significando tanto “mandamientos” como “conexiones”). Según el recuerdo de Fortes, su abuelo le preguntó cómo, sin cumplir esas exigencias ceremoniales, podría saber que él mismo era judío:

“Now, that was a fascinating question. How does one know one is a Jew, or anything? One can only know it, obviously, by showing it in some way; to sit back in your armchair and know gets you nowhere; it is meaningless. So if you want to know who you are, you have got to show it, and anthropologists know that one way of showing it is by performing a ritual or ceremony”³⁵ (Fortes, 1983: 395).

En esta idea es fácil reconocer también la presentación de la “persona” (*self*) de Erving Goffman (refiriéndose en realidad al “personaje”, al rol). Pero quiero elaborar más el aspecto cognitivo, comunicativo y moral, que remiten la persona a los dominios de la religión, el parentesco y la construcción de comunidad.

La referencia al conocimiento y al saber (de sí mismo) que hace Fortes obedece a que la exegética judía concibe la *mitzvá* (raíz *tzav*, orden, mandato) no meramente como una práctica ni una orientación normativa de la práctica. No es sólo la ejecución de una prescripción moral a secas, sino es también acto cognitivo que permite la autocomprensión de la posición en el cosmos, en la creación y en el entorno, que la persona judía no comien-

³⁵ “Ésta era una pregunta fascinante. ¿Cómo sabe uno que se es judío o cualquier cosa? Uno sólo puede saberlo, obviamente, mostrándolo de algún modo. Sentarte en tu butaca y conocer no te lleva a ninguna parte, no tiene sentido. Así que si quieres saber quién eres, tienes que mostrarlo, y los antropólogos saben que una forma de mostrarlo es ejecutando un ritual o una ceremonia”.

za ni termina en sí misma y la *obligación* y *parentesco* que tiene hacia el resto de la creación.

De este modo, la *mitzvá* es la conexión (*tzavta*, literalmente unión, adhesión) y activación de los componentes de lo real, de la que una persona judía es a la vez ínfima parte y “holograma” (microcosmos en los términos antiguos, fractal en los de moda). La *mitzvá* como prescripción ceremonial es un acto comunicativo que no sólo hace, produce o fabrica al cuerpo, al sujeto y a la persona judías, es un hacer saber a sí mismo y a otros que se es judío y que se participa en la comunidad moral (*umma*, como en árabe, pero también *tzevet*, equipo, asociación y sociedad; incluiría a la creación entera). En su concepto místico, las *mitzvot* serían el cemento y la garantía de esta comunidad universal y los judíos sólo se distinguen del resto por cumplirlas para el mundo entero de forma altruista (estando el origen de lo real en Sión). Esta identidad *en* y *con* un todo mayor, esta “participación mística” también presente en la eucaristía cristiana, el misticismo islámico o en las cosmologías indias, amerindias, africanas, etc. a todo lo largo de la historia, es central a otro filósofo (de origen judío) de la antropología y etnología, Lucien Lévy-Bruhl. A partir de su influencia en la etnología francesa, reaparece posmodernamente en la idea del sujeto fractal, la persona partible y/o permeable. Aparecerá en mi exposición del parentesco, que recoge en uno de sus significantes centrales, *obligación*, lo mismo que el pensamiento hebreo expresaría cuando reconoce el radical común *tzav* en *mitzvá*, *tzavta* y *tzevet* (mandamiento, conexión, unión), o cuando el árabe utiliza el radical *nsb* para la persona, la afiliación, la conexión, la relación, la pertenencia, el parentesco, etc. (cf. Geertz, 1994: 231).

La postura de la persona

Grace Harris intenta poner un paliativo a la interpretación pasivista del estatus con la noción de *standing*, situación, en lugar de estatus. Intentaría rescatar tanto la acción, la agencia, la creatividad, la identidad como la contingencia, la coyuntura y la historia, y por sobre todo, las pertenencias y conexiones.

Por otro lado, en lugar de estatus como punto en una estructura social *concreta*, *standing* enfatiza todavía la relacionalidad. La relacionalidad no queda reificada en la interacción sustancialista entre entidades concretas (de roles, de individuos y grupos), en la concepción empirista de la estructura por Radcliffe-Brown.

La persona como posición o *situación* implica también el reconocimiento (o representación) de la acción propia o ajena y de la autoridad de ella, el agente en sociedad. Incluye representaciones cosmológicas que definen la imputación causal y el reconocimiento a la ubicación y posición en un mundo de la vida, una circunstancia. En este mismo orden de ideas, Giddens, al referirse a la relación entre posiciones e identidades como marcadores en un sistema de prácticas y representaciones, parece intentar actualizar el estructural-funcionalismo de Radcliffe-Brown o la sociología de Linton:

“Las identidades sociales, y las relaciones de postura-práctica asociadas con ellas, son «marcadores» en el espacio-tiempo virtual de una estructura. Se asocian con derechos normativos, obligaciones y sanciones que, en el interior de colectividades específicas, dan origen a roles” (Giddens, 1998: 308).

Giddens pasa a especificar y ejemplificar entre estos marcadores unos claramente definidos en la teoría social clásica por los conceptos de estatus y rol a partir de las distinciones “naturales” introducidas en toda estructura social:

“El uso de marcadores estandarizados, en especial referidos a los atributos corporales de edad y de género, es fundamental en todas las sociedades, a pesar de las grandes variaciones observables entre diversas culturas” (Giddens, 1998: 308).

De este modo, con toda la introducción de matices sobre sus presupuestos, marcadores, atribuciones y sus especificaciones, hemos vuelto, o no hemos abandonado nunca, el concepto de persona (social) como “la posición ocupada por un ser humano en una estructura social, el complejo formado por todas sus relaciones sociales con otros” de Radcliffe-Brown.

No es que la teoría social no haya logrado salir de una trampa, sino que nos encontramos en presencia de una gran tradición productiva para el análisis, sea de representaciones (etnología francesa, antropología cultural idealista), de instituciones (antropología social funcional) o de intentos de integrarlos como en el “análisis de conductas estratégicas” (sistemas dinámicos de Leach, estudio extendido de casos de Gluckman, análisis transaccional o de procesos de Barth y Kapferer, y las derivaciones etnológicas de la teoría de la estructuración de Giddens o de la práctica de Bordieu). Sea que se refiera a la representación o *noción* de persona, al estatus adjudicado, a la creación o recreación ritual, a los modos públicos de presentación y demás marcas reflexivas y agentivas de posición e identidad, se refieren todos al concepto *sociológico* de persona. Se sitúan en el “polo de la persona” como distinto al “polo del sujeto”, que invoca una etnopsicología para el análisis cultural, la institución de distintos esquemas de “personalidad básica”, de distintas subjetividades, de una normalización de la neurodiversidad y de la experiencia. En el concepto de persona social, si bien se está atento a la psiquis en cuanto se trataría de hacer referencia a una subjetividad tanto reflexiva como irreflexiva generada en sociedad, se supone distintas especificaciones de la relacionalidad, de distintos modos de relaciones sociales.

Los discípulos inmediatos de Radcliffe-Brown tras prolongados trabajos de campo aclararon el concepto de persona como perteneciente a la tradición sociológica durkheimiana: “«Persons» are those who are defined in space, in time, and by the obligation to act with an

established morality”³⁶ (Middleton, 2006: 503), su ajuste en un orden moral, cuyo modelo primario será el del parentesco.

Esto implica no sólo una biografía y trayectoria social en la que se actúan o crean roles prefijados o emergentes, sino las prescripciones y normativas que rigen y orientan la acción de los individuos enculturados y las instituciones que dualmente los constituyen a ellos y que ellos constituyen. “Moral career” es el concepto de Fortes y Harris, dado el énfasis africano en un destino que puede ser incorporado como componente, encarnado y personificado; una parte de él es irremediable (desborda a los agentes), pero otra está sujeta a las prácticas; el ritual, la actuación moral, lo pueden modificar, transformar y gestar.

La previsión de que “any given individual human being is defined as either a «person» or a «non-person» in a particular context” (Middleton, 2006: 494), a través de la cual también Harris invita a prestar atención a las concepciones locales de “individuo” como miembro de la clase definida como humana, no remiten al individuo, a la persona y a la no-persona a una biología presocial, sino a una cosmología culturalmente definida, que introduce cortes en el mundo de acuerdo a las representaciones colectivas y a las prácticas que “en última instancia” se refieren a la transformación creativa de la “naturaleza” por los hombres, dirían los marxistas, para caracterizar la hominización o la entrada a la historia.

Sin embargo, la distinción entre “persona” y “no-persona” que conjuga órdenes sociales y órdenes metafísicos, el conjunto de la sociedad, y las cosmologías en vigor, sus prácticas y representaciones, ciertamente remite de nuevo al entendimiento local de lo que es un sujeto, un individuo y un ser humano, que pueden ser definidos por imaginaciones biologists y psicólogos. Una cosmología que además establece los parámetros para procesos como la producción de la persona en el parentesco y en el género. Se impone un estudio de repre-

³⁶ “«Personas» son aquellas que se definen en el espacio, en el tiempo, y por la obligación de actuar con una moral establecida.”

sentaciones colectivas de la persona como aparece en la etnología francesa elaborada alrededor de Marcel Griaule:

“La personne... problème central : l'étude de toutes les populations de la Terre ramène finalement à une étude de la personne. Quelle que soit l'idée que l'on se fasse d'une société, quelles que soient les rapports réels ou imaginés que soutiennent les individus ou les communautés, il n'en reste pas moins que la notion de personne est centrale, qu'elle est présente dans toutes les institutions, représentations et rites et qu'elle en est même souvent l'objet principal”³⁷ (Dieterlen, 2006: 11).

Si la persona permite pensar la interrelación entre los individuos y la sociedad, si la persona es una serie de estatus y roles definidos en un régimen social de división del trabajo, si el trabajo es la transformación e introyección del medio, de la “naturaleza” y el cosmos por la comunidad; si el individuo y la especie son constituidos y nutridos por esa apropiación comunitaria; si la lengua garantiza la comunidad, si la lengua hace presente a la comunidad en cada sujeto, así como el cuerpo hace presente a la especie en cada individuo, ¿dónde comienza y dónde acaba ese cuerpo, ese individuo y ese sujeto si está necesaria y permanentemente ligado y religado a su entorno?

La respuesta podría comenzar por dudar que haya tal comienzo y tal fin. El individuo, el sujeto y la persona son partícipes, permeables, modulares, partibles y divisibles. Por un lado, el cuerpo, el sujeto y la persona son uno con su medio y son en parte producto de él, al que permanecen (ob)ligados; tienen múltiples causas y autores, lo que por otro lado, los hace analizables en múltiples componentes y procesos de hominización. “The multiple person produced as the object of multiple relationships... In being multiple it is also partible, an entity

³⁷ “La persona... problema central: el estudio de todas las poblaciones de la Tierra lleva finalmente a un estudio de la persona. Cualquiera sea la idea de lo que se hace en una sociedad, cualesquiera que sean las relaciones reales o imaginadas que sostienen los individuos o las comunidades, permanece el hecho de que la noción de persona es central, que está presente en todas las instituciones, representaciones y ritos, y es incluso con frecuencia el objeto principal.”

that can dispose of parts in relation to others” (Strathern, 1990: 185). Individúan, encarnan, incorporan, marcan género, hacen sujeto, hacen persona.

No basta la superficie de la piel. Los factores, esto es, los hacedores, los conformadores, los agentes de estos procesos pueden ser provistos por el semen, el menstuo, la sangre, la leche, los alimentos (que se reparten y comparten “a la mesa”: comensalidad), la tierra (en la que se reside, nunca como eremita, sino bajo cohabitación y vecindad), el aliento o soplo divino, el cubresexos, el pantalón, la falda, la peluca, la escarificación, la perforación, la introyección de la masculinidad del padre y los agnados a través de su contraste con la madre, la introyección de la feminidad de la madre y de los parientes uterinos a través de su contraste con el padre, la abyección de lo femenino a través de la circuncisión, la abyección de lo masculino a través de la cliterodectomía, la mimesis de la menstruación femenina en las sangrías, las revelaciones del sueño, el deseo proferido ante un sacrificio u ofrenda, el emblema totémico, la encarnación, reencarnación y transmigración de almas y difuntos, las impresiones en la percepción, la posición de los astros, la dote, la cesión de una vaca, la celebración de rituales de transición relevantes, el dictamen de un juez, el decreto presidencial, el artículo constitucional, etc.

La persona entonces es también un llegar a ser y un hacerse, tiene un aspecto procesual y “performativo”. Estos podrían corresponderse bien a las inquietudes de los últimos años de Foucault por una hermenéutica del sujeto y una historia de la sexualidad.

La prosopoyesis, estructura y proceso de la persona

En exploración sobre el terreno de estos planteamientos, al modo de una “geofilosofía de campo” como diría Viveiros de Castro, al Padre Tempels —responsable de inspirar el “subversivo” (en tanto superaba barreras étnopolíticas) movimiento carismático congolés *Ja-*

maa (= familia)— se le debe una exposición de la filosofía bantú que plantea al ser como una fuerza vital, un dinamismo. Pero lo he planteado en singular, cuando debería referirme a estas fuerzas vitales en plural:

“Le P. Tempels écrit à propos des Bantou que le corps, le souffle, l'ombre ... ne sont que les manifestations sensibles de la personne vivante, *muntu*, et il fait de ces forces vitales particulières, déterminées, des « moments ou des nœuds de haute tension vitale »”³⁸ (Bastide, 2006: 41).

El *muntu* sería el nodo o punto de tensión de la interacción de estas fuerzas vitales. El individuo está compuesto. La persona es concebida como relacional y lo que entendemos por individuo sería *dividual*.

Similarmente, a Maurice Leenhardt se le debe una exploración del *kamo* (“viviente” y “humano”) en Nueva Caledonia, reconocido durante su prolongada estancia como misionero protestante. Este *kamo* incluye a plantas, animales, personajes míticos y hombres, pues

“lo humano sobrepasa... todas las representaciones físicas del hombre. No es percibido objetivamente sino que es sentido. Encierra en sí mismo las nociones estéticas y afectivas que son propias del hombre y que el canaco experimenta como tales. Es este conjunto viviente y humano lo que él expresa con la palabra *kamo*” (Leenhardt, 1961: 40).

El *kamo* “se reconoce menos por su contorno de hombre que por su forma”, por su “aire de humanidad”. Este aire de humanidad en un pez puede provocar que de mostrar una mirada acongojada cuando es enganchado a un anzuelo, sea liberado (Leenhardt, 1961: 39). Sin embargo, el *kamo* no se correspondería a la *persona*, sino a un *personaje*, a una manifestación parcial: la actuación de un rol, el ejercicio de una función, uno de los aspectos diádicos de una relación interpersonal. El *do kamo*, “el hombre en su autenticidad”, el verdadero hombre, la verdadera persona es reconocida por lo “particularmente bello y bueno”, “lo hu-

³⁸ “El Padre Tempels escribió a propósito de los bantúes que el cuerpo, el aliento, la sombra... no son más que las manifestaciones sensibles de la persona viviente, *muntu*, y hace de estas fuerzas vitales particulares, determinadas, «momentos o nudos de alta tensión vital».”

mano en forma plena” (Leenhardt, 1961: 40). Aquí el criterio de pertenencia a la clase humana no está necesariamente en el cuerpo ni en la lengua, sino en la estética y en la ética.

El *do kamo* no contrasta del todo con el *bao* (“dios”), que reúne aspectos nefastos, fastos y humanos, incluyendo al difunto y al anciano, abuelo, ancestro, la persona de prestigio y el extraño o extranjero vivientes. Este *do kamo* se opone a “un hombre vivo que no le parece revestido de los rasgos esenciales de lo humano: un ser vivo inauténtico”, que “actúa de manera inhumana”. Es un juicio moral sobre la condición de persona. De importancia además en el *kamo* y en el *do kamo* es la estructura relacional del personaje y de la persona que revelan en el canaco:

“El *kamo* mismo no está mejor delimitado ante sus propios ojos. Ignora su cuerpo, que no es más que un soporte. Sólo se conoce por la relación que mantiene con los otros. Existe únicamente en la medida en que ejerce su función en el juego de sus relaciones. No se sitúa sino por relación a ellas” (Leenhardt, 1961: 212-213).

Es el *self* de Mead: Con un ego que no está encerrado por la piel sino abierto y conectado a su participación en múltiples relaciones, según Leenhardt la persona canaca se afirma entre los polos de la individuación y de la “realidad humana” (Leenhardt, 1961: 234), siendo este último polo el de una comunión, “una relación personal que mantiene la participación de persona a persona”, a la que los científicos sociales llamarían inapropiadamente, por ser término reductor al sociologismo, “realidad social” (Leenhardt, 1961: 233). La persona

“es la relación de comunidad misma, temporalizada e individualizada... cobija la unidad de los dos elementos de individuación y comunión... La persona, contrariamente al individuo, es capaz de enriquecerse por una asimilación —en alguna manera indefinida— de elementos exteriores. Vive de los elementos que absorbe, lo que hace la riqueza de la comunión... El hombre no es una totalidad, pues una totalidad es sólo una suma de elementos definidos y finitos, y el hombre, en la persona, es una plenitud” (Leenhardt, 1961: 234).

Esta plenitud es provista por una cosmología, una estructura clasificatoria o categorial del mundo, que no puede ser reducida por el sociologismo a la morfología de las interacciones sociales.

Creo que contra algunos mitos del individualismo y del egocentrismo occidental, no es de extrañar que cristianos militantes como Tempels y Leenhardt hayan exaltado lo relacional de la persona, su comunitarismo. No hay que olvidar, en todo caso, que los valores cristianos (al menos como aparecen en los catecismos y las doctrinas) como fundamentos normativos de Occidente, valorarían al individuo precisamente por el supervalor de una humanidad inclusiva, que extiende la dignidad personal a todos los individuos sin exclusión, incluyéndolos en una gran familia universal como “hermanos en el Señor”, “hijos del Señor de la Historia.”³⁹

³⁹ ¿“El Señor de la Creación” incluiría a los “no humanos” en esta gran familia? Posiblemente: es la tarea de Adán: “El Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivara y lo cuidara” (Génesis 2:15). La tarea de Noé: “Todas las clases de seres que están animados por un aliento de vida entraron con Noé en el arca” (Génesis 7: 15), siendo las proporciones del arca homologadas por Agustín de Hipona al cuerpo humano. “Y Dios siguió diciendo a Noé y a sus hijos: «Además, yo establezco mi alianza con ustedes, con sus descendientes, y con todos los seres vivientes que están con ustedes: con los pájaros, el ganado y las fieras salvajes; con todos los animales que salieron del arca, en una palabra, con todos los seres vivientes que hay en la tierra. Yo estableceré mi alianza con ustedes: los mortales ya no volverán a ser exterminados por las aguas del Diluvio, ni habrá otro Diluvio para devastar la tierra»” (Génesis 9: 8-11). Por lo tanto, según San Agustín, el cuerpo de Jesús es arca, salva la vida en una nueva alianza.

La vieja alianza (=testamento) establece en el Talmud los Siete Preceptos de las Naciones (=de los Hijos de Noé, los pobladores todos de la tierra; se trataría de uno de los primeros códigos éticos reconocidos). Es la alianza con Adán, Noé y Moisés, por la que los judíos (y otros) deben respetar toda forma de vida con los que conforman una comunidad.

Se comprende cómo Francisco de Asís llama en su cántico hermanos al sol, la luna, las estrellas, la “Madre Tierra”, las plantas, a la enfermedad, a la muerte, y sin duda incluía en sus oraciones a animales y hombres, en sus besos al leproso; Antonio de Padua predicaba a los peces, etc.

En el Corán, los animales son incluidos dentro de la *ummah*, la nación, la comunidad religiosa de los creyentes. Así en la sura de los rebaños: “No hay animal en la tierra, ni ave que vuele con sus alas, que no constituyan comunidades [*ummah*] como vosotros. No hemos descuidado nada en la Escritura. Luego, serán congregados hacia su Señor.” (6:38). La *ummah* como comunidad o nación, tanto en lengua árabe como en lengua hebrea, tiene siempre sentido de *politeia*, *polis*, *civitas*, así que semejante inclusión *moral* de animales no se reduce al sentido estrictamente biológico de una comunidad ecológica como agregado de varias poblaciones delimitadas por imposibilidad de flujo de genes (de hecho, en la ecología tal agregado tampoco es trivial como una mera suma), del mismo modo que el ecúmene (mundo habitado) de orientación universal de griegos y cristianos no puede reducirse a una ecosfera como mera suma a nivel planetario de atmósfera, litosfera, hidrosfera y biosfera (que tampoco es trivialmente reducible a su caracterización química de delgadísima capa de compuestos orgánicos).

Este discurso religioso universalista es el origen de los llamados Derechos Humanos, tras incorporar la democracia griega en la teocracia hebrea. También es el origen del humanismo marxista, en la promesa de concretar la libertad de los individuos universales tras la abolición de (la división de) el trabajo, que fragmenta a la persona en personajes.

Si la persona se conforma de acuerdo a un nudo de relaciones en el *kamo* o en un campo de fuerzas vitales que interactúan, la unidad estructural del individuo en ambos casos es la de un producto multilineal dinámico (dinámico no sólo por una interacción en un espacio sincrónico, sino a lo largo de la diacronía del ciclo vital), la de un campo tensorial (como lo es un campo electromagnético o gravitatorio), si se me permite ser matemática y físicamente ingenuo. Como bien apunta Bastide:

“L’ethnologie contemporaine, à partir des travaux de Griaule, trouve la clef d’une unité structurelle dans l’ordre du symbolique. Bien entendu, cette unité structurelle variera suivant les peuples, c’est-à-dire suivant les diverses logiques de la correspondance entre les éléments du cosmos (ou du social) et les éléments de la personne (ou de l’individu). Mais il me semble que ces variations pourraient s’exprimer, géométriquement ou mécaniquement, par un seul système, qui serait un système de composition des forces — ou bien encore, philosophiquement, par un seul système, qui serait celui du jeu des dialectiques, de complémentarité, de conflits, de renforcement, d’exclusion, entre des principes discontinus...”⁴⁰ (Bastide, 2006: 41).

De este modo, la unidad estructural del individuo que un orden simbólico confiere a la persona

“c’est une unité formelle. Celle d’un équilibre. Concrètement, il n’y a que des états successifs d’équilibration, de déséquilibration, et de rééquilibration, entre des forces, qui plongent au-delà de nous-même tout en étant en nous-même, tout en étant nous-même... La définition de l’unité de la personne est toujours

⁴⁰ “La etnología contemporánea, desde los trabajos de Griaule, encuentra la clave de una unidad estructural en el orden de lo simbólico. Por supuesto, esta unidad estructural varía según la cultura, es decir, según las diversas lógicas de la correspondencia entre los elementos del cosmos (o de lo social) y los elementos de la persona (o del individuo). Pero me parece que estas variaciones se podrían expresar, geométrica o mecánicamente, por un solo sistema, que sería un sistema de composición de fuerzas; o incluso, filosóficamente, por un solo sistema, el del juego de dialécticas, de complementaridad, conflictos, refozamiento, exclusión, entre principios discontinuos.”

donnée en termes d'unité formelle ou structurelle, que ce soit en « itinéraires » ou chemins, que ce soit en « tensions » et en « nœuds »⁴¹ (Bastide, 2006: 41).

La posibilidad de la categoría de *persona moral* es la de superar esencialismos, es la de proveer una imaginación sociológica adecuada para concebir relacionamente al mundo de la vida. La preocupación *etnológica* por el concepto de persona no es articular dominios biológicos y psicológicos, *la res extensa* y *la res cogitans*, la sustancia material y la sustancia racional, cuerpo y alma, como han hecho los filósofos desde la Edad Media. O al menos no lo es exclusivamente.

La proyección de la persona

El concepto *etnológico* de persona se propone para articular dominios de la sociedad y la cultura, que pueden instituir semejantes representaciones e identificaciones cosmológicas:

“Situated at the intersection of the politico-jural, familial, ritual-moral, and other domains of the social order, the person as a local social and cultural construct also articulates those domains with each other... Concepts of non-human persons and/or person-like entities articulate the social order with the metaphysical order”⁴² (Harris, 1989: 608-609).

Un énfasis en la persona, la corporalidad y la sustancia según las construcciones locales (lo *emic*), permite evitar cortes artificiales a priori en la totalidad social o cultural según

⁴¹ “Es una unidad formal, la de un equilibrio. Concretamente, sólo hay estados sucesivos de equilibrio, desequilibrio y reequilibración de las fuerzas, sumidas más allá de nosotros mismos, mientras están en nosotros mismos, mientras son nosotros mismos... La definición de la unidad de la persona siempre se da en términos de unidad formal o estructural, sea según « itinerarios » o caminos, sea según « tensiones » y « nudos ».”

⁴² “Situada en la intersección de los dominios político-jurídico, familiar, ritual-moral, y otros, del orden social, la persona como un constructo local social y cultural también articula cada uno de esos dominios con los otros. Los conceptos de personas no humanas y/o de entidades similares a las personas, articulan el orden social con el orden metafísico.”

dominios institucionales y funcionales (naturaleza/cultura, “religión”, “parentesco”, “gobierno”, “economía”, “ecología”), cortes encontrados como substantivos en los Estados nacionales europeos modernos tras la aplicación de un régimen de división social del trabajo que permitiría en la materialidad la purificación o depuración del pensamiento modernista.

La persona (“total” en el sentido de Marcel Mauss) refiere microscómicamente al macrocosmos de la totalidad social, de la “formación económico-social”. El espíritu o sujeto que ella encarna es el sujeto de la sociedad. El espíritu objetivo que anima el cuerpo político, el cuerpo místico de la comunidad, el sujeto-objeto de la historia, etc. El concepto de persona del antropólogo es una especificación de lo social, de los diversos órdenes morales. “It is the society that creates, defines, indeed imposes the distinctive signs and indices that characterise and the moral and jural capacities and qualities that constitute, the *personne morale* as we find it in that society”⁴³ (Fortes, 2006: 286). Esto no es más que incorporar a los esquemas de Durkheim y Radcliffe-Brown las elaboraciones que sobre el primero hiciera Mauss al centrar su interés en la “persona moral” (1991, 1996).

Mauss llegó a su elaboración del concepto de persona a través de la aplicación estricta y restringida que del mismo término se hacía para la personalidad moral identificada en el “individuo moderno”, como pleno sentido y realización de la “categoría” tras la evolución y conjunción de tradiciones grecorromanas y judeocristianas.

Según Mauss, el proyecto de Durkheim y el suyo propio era historizar (esto es, relativizar, correlacionar a las lógicas sociales) las categorías aristotélicas y kantianas, por lo que su ensayo sobre la persona (*personne*) y el yo (mí, *moi*) es expuesto de acuerdo a un esquema evolutivo, para entonces el mapa narrativo de más fácil aplicabilidad para las jóvenes ciencias sociales a la hora de historizar.

⁴³ “Es la sociedad la que crea, define y ciertamente impone los signos e índices distintivos que caracterizan, y las capacidades y cualidades jurídicas y morales que constituyen, la *personne morale* tal como la encontramos en esa sociedad.”

El uso extensivo y analítico de la “categoría” maussiana de *persona* procede del mismo modo evolutivo y progresivo que en Marx (o antes, Hegel acerca del despliegue del Espíritu objetivo); sólo llegaba a ser posible conocer esta representación de la persona o de las relaciones sociales en las condiciones subjetivas del capitalismo, sólo desde entonces es aplicable universal y retrospectivamente:

“La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena” (Marx, 2002: 26).

La elección de lo evolutivo como eje narrativo fue parte de un etnocentrismo histórico *crítico*. En la etnología las categorías históricamente postuladas pueden plantearse como una dialéctica de conceptos “lejanos y cercanos a la experiencia”, como diría Geertz. La etnología recurre tradicionalmente a una relación espacial para la sociodiversidad y la etnodiversidad distribuidas por el globo.

Individuos y personas en la modernidad y en el parentesco

Acercar el procedimiento de Mauss para relatar a la persona a los procedimientos narrativos de Marx no es ocioso, sino que se refiere a los fantasmas de las solidaridades —“capitalistas” y “precapitalistas”— que la categoría de persona articula, especialmente en la imaginación etnológica.

La categoría ontológica e histórica central a Marx es el *trabajo*, comprendido como apropiación y transformación activa y creativa de la naturaleza (mediante la razón instrumental) por los hombres, coordinados por aquella forma de conciencia social que es el lenguaje (en sentido lato; la “racionalidad comunicativa”). En el proceso productivo, los hombres no sólo

transforman a su objeto de trabajo, sino que se transforman a sí mismos. La naturaleza es socializada e inseparable de lo humano, y los hombres también son socializados y a la vez vinculados necesariamente a la naturaleza.

En el capitalismo industrial, justo lo que sucedería es que en el alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas se revelaría con claridad y plenitud este proceso de intercambio entre hombre y naturaleza, la socialización de ambos. La totalidad y, de hecho, totalitarismo, del modo de producción capitalista deja claro a la consciencia, al sujeto, la naturaleza social del mundo y de los hombres. Todo lo sólido (de los mitos e ideologías) se desvanece en el aire huracanado de lo social. Todo objeto es una materialización del trabajo social, de relaciones sociales. Simplificando el esquema, se podría decir también lo recíproco: que todo sujeto es la ideación de relaciones sociales. El capitalismo, especialmente en crisis, potencia lo que Wright Mills llamó “imaginación sociológica”, que en las sociedades precapitalistas habría sido provista, precisamente, por el parentesco.

En la crisis de la “Modernidad”, cada individuo podría comprender *formalmente* que no es sino el producto y el productor de relaciones sociales, relaciones con otros individuos y el mundo. De este modo, se revela la categoría del “individuo social” que se corresponde también en su plenitud a la comprensión sociológica o maussiana de la “persona moral”. Se comprendería que hay una “mutualidad del ser” (Sahlins, 2011a), la misma que definiría al parentesco y, extendida, la relación de una “gran familia humana” tal como Morgan había planteado (justo en la era dorada del maquinismo y del *laissez faire*).

Al mismo tiempo, esta república del ser también es condición de una democracia ontológica: los individuos podrían *considerarse* como individuos autónomos e independientes precisamente porque ahora la sociedad sería *formalmente* libre, plural y policéntrica, postradicional, no estaría fundamentada en el poder totalitario central de un soberano (monárquico) como voluntad única, o de la comunidad como corporación *unánime* (un alma, una conciencia colectiva, un *Volkgeist*, una única y enorme “personalidad” moral).

Pero la ciencia social e histórica, incluida eminentemente la variedad marxista, también ha planteado una progresiva desocialización de las personas, de los individuos bajo o frente al capitalismo. Esto es porque en el capitalismo (como distinto y previo a imaginadas “etapas superiores” como el “socialismo” o “comunismo”), la independencia de los sujetos es meramente formal, no es concreta. La emancipación y la socialización no estarían aún completas. Existiría todavía una dependencia *objetiva* de la producción capitalista. La sociedad moderna tiene los defectos de ésta.

Las funciones integradoras y totalizantes del parentesco son dispersadas, separadas. La democracia liberal implicaría la disolución de los lazos comunitarios sin nada que los releve o sustituya sino el individualismo. La familia, el grupo doméstico y la comunidad, que integraban funciones políticas y económicas, son relevados por instituciones con especialización de funciones como el Estado y el Mercado. Se insiste en la impersonalidad de las relaciones sociales, que están mediadas por el capital, la mercancía y la moneda. Están situadas en el modo de vida urbano que promueve el anonimato dentro de la multitud. Se caracterizan por la movilidad, la inestabilidad, la impermanencia de la vinculación, que se reduce a la del sujeto con su propio cuerpo (cada vez más colonizados conciencia y corporalidad por el Estado y el Mercado). El régimen de división social del trabajo y la moneda imponen el contrato y la fragmentación o reducción de los roles sociales en sus mínimos componentes, los que sean productivos en el *ethos* industrial y postindustrial. La persona es entonces alienada en su reducción al individuo, fabricado en serie y sustituible como pieza en la cadena operativa.

Lo que se dice de la persona se trata entonces de un (di) lema que la antropología ha repetido una y otra vez: “El dinero es para Occidente lo que el parentesco es para el Resto [*Money is to the West what kinship is for the Rest*]. Es el nexo que asimila cualquier otra relación a la posición en la producción” (Sahlins, 1988: 213). Marx llamó a esto “fetichismo del dinero,” dar un poder místico a la moneda como fuente y lugar de la riqueza, en lugar de ser “objetivo” y situar el origen del valor en el trabajo (social).

“The wage-money economy of capitalist society gives the impression that relationships in this kind of system are quite different in kind from those which are encountered in more 'elementary' systems. And there is a long tradition in sociological thinking which makes precisely this distinction” (Leach, 1982: 172-173).

Leach inscribe en esta tradición a Sumner Maine, con su conceptos de sociedades de estatus y de contrato, las observaciones comparativas de Alexis Tocqueville acerca del Antiguo Régimen y las revoluciones en América y Francia, y el esquema evolutivo de Marx para el que hay un antes y un después del capitalismo. En esta misma tradición sociológica puede inscribirse la invención antropológica de la sociedad primitiva, incluyendo todas las oposiciones de *The West vs. The Rest*, que se han sucedido desde la Ilustración a Morgan, de Tylor a Lévi-Strauss y Sahlins. No hay que olvidar que esta oposición se inscribe en un proyecto político modernista que tendría claro el lugar de sujetos y agentes en el proceso histórico.

De este modo, en la expansión de esta modernidad, si la persona es la forma de pensar y poner en relación mutua a individuo y sociedad, si es un *locus* para la imaginación sociológica,

“Il n'est dès lors étonnant que les politiques de colonisation puis de développement, et au plan idéologique la subversion chrétienne, aient par conséquence, sinon pour but, de changer à la fois l'individu et la société, le rapport de l'un à l'autre et, par là, la conception même de la personne”⁴⁴ (Augé, 2006: 519-520).

¿Pero quién autoriza realmente este cambio? ¿Sólo hay despersonalización en la deculturación? El subalterno es convenientemente alterno y periférico en cuanto puede navegar diferentes aguas, hablar diferentes lenguas, recurrir a diferentes simbologías. No está encerrado en una perseverancia del ser, en el núcleo duro que se ubica al centro de un

⁴⁴ “No es entonces asombroso que las políticas de colonización, luego de desarrollo, y en el plano ideológico, la subversión cristiana, tengan por consecuencia, si no por propósito, cambiar a la vez al individuo y la sociedad, la relación de uno con otro y, de por lo tanto, la concepción misma de la persona.”

sistema social total. El “pesimismo sentimental” que ha informado a la antropología suponía que

“All “primordial” cultural attachments, we were told, would be done to death by modernity, by the maturation of the nation-state, and by the globalization of industrial capitalism.... “Modernity” has classically been measured in terms of universalist criteria [la naturaleza, el trabajo, la hominización, la cultura, etc.]. Its teleology has always involved the removal of difference, the erasure of relativizing systems of value and knowledge in the cause of world historical processes of rationalization. Hence the almost millennial faith, across all the grand theoretical traditions, in the inevitable demise of cultural localism”⁴⁵ (Comaroff, 1996: 162).

Como parte del mismo proyecto modernista que algunos, por una parte, perciben agotado, y que otros entienden por inacabado o aún por realizarse, ha habido un frágil consenso en la teoría social clásica y contemporánea en considerar que la modernidad provee las condiciones de posibilidad 1) para el pensamiento científico como aproximación realista al mundo que provee la razón instrumental capaz de liberar a la sociedad de la “tiranía de la naturaleza”, y 2) de la emancipación política de los cosujetos sociales, la concreción de relaciones personales universales por medio de la racionalidad comunicativa crítica (“democracia deliberativa”) y la extensión del buen vivir que la tecnociencia permitiría. Al respecto, todos han sido kantianos y han aceptado el reto del *sapere aude*, atreverse a saber.

“Durante mucho tiempo, la modernidad sólo se definió por la eficacia de la racionalidad instrumental, por la dominación del mundo que la ciencia y la técnica hacían posible. En ningún caso se debe rechazar esta visión racionalista, pues ella es arma crítica más poderosa contra todos los holismos, los totalitarismos y los integrismos. Pero esta visión no da una idea completa de la modernidad e incluso oculta su mitad: el surgimiento del sujeto humano como libertad y como creación” (Touraine, 2006: 205).

⁴⁵ “A todos los vínculos culturales 'primordiales', nos decían, se les daría muerte por parte de la modernidad, por la maduración del Estado-nación, y por la globalización del capitalismo industrial. La 'modernidad' clásicamente ha sido medida en términos de criterios universalistas. Su teleología siempre ha implicado la remoción de la diferencia, el borrado de sistemas relativizantes de valor y de saber a causa de los procesos históricos mundiales de racionalización. Por lo tanto, la fe casi milenaria, a lo largo de las grandes tradiciones teóricas, de la muerte del localismo cultural”.

Así, para Marx el capitalismo provee las condiciones de posibilidad para una plena ciencia social e histórica emancipatorias. Para Simmel, la vida urbana y la filosofía del dinero resultan en la fragmentación de las relaciones sociales y la sobrecarga sensorial, lo que patologiza a los sujetos en cuanto desorientados, anónimos e impersonales, pero también provee las condiciones para una individuación plena y libertaria, una ruptura con la cárcel de las obligaciones. Aunque Freud y Weber son pesimistas sobre el resultado de una transición desde un Superyó (orden simbólico) que prohíbe hasta un orden que prescribe el goce en un horizonte totalitario (Freud), que es el de la racionalización y la burocratización (Weber) y el consumismo, el austríaco y el alemán no dejaron tampoco de ver el potencial liberador del autoconocimiento (psicoanalítico) o autocomprensión (interpretativa) y de la ciencia y la técnica para la calidad de vida. Del mismo modo, aunque subvirtiendo las continuidades y los marcos temporales, a Foucault concierne la deslocalización del poder o multilocalización de la resistencia, la consciencia y el cuidado de sí y la hermenéutica de la verdad. Y así más.

“Los que pretenden identificar la modernidad únicamente con la racionalización sólo hablan del sujeto para reducirlo a la razón misma y para imponer la despersonalización, el sacrificio de uno mismo y la identificación con el orden impersonal de la naturaleza o de la historia. En cambio, el mundo moderno está cada vez más penetrado por la referencia a un sujeto que es libertad, es decir, que postula como principio del bien el control que el individuo ejerce sobre sus actos y su situación y que le permite concebir y sentir su conducta como componente de su historia personal de vida, concebirse él mismo como actor. *El sujeto es la voluntad de un individuo de obrar y de ser reconocido como actor*” (Touraine, 2006: 207).

Existe o se implica un concepto de persona, como agente-en-sociedad y especificación de modos de relaciones sociales; existe referencia a la persona y a la sociedad relativa al conocimiento y el poder sobre sí mismo y sobre los otros, de los conceptos de la persona y de la sociedad como proyectos morales, ético-políticos. Algo que estaba claro y presente para los creadores ilustrados, románticos, liberales, conservadores, progresistas, revolucionarios, contrarrevolucionarios y evolucionistas de las ciencias sociales en sus constructos acerca del pasado, el presente y el futuro. Y dados los tiempos, como dice

McKinley “we should even have a sense of urgency about rethinking and continuing Morgan’s project” (2001: 161), aquel que hacía al parentesco central para explicar la sociedad y la historia desde la etnología.

VII.

El proyecto antropológico del parentesco y la etnología de las técnicas de reproducción asistida

Contra los estereotipos acostumbrados desde los 1960, el proyecto societario en el que participó desde su fundación la etnología, no fue precisamente el del colonialismo y el del imperialismo. Es cosa cierta que aquellos tiempos fueron los del auge del imperialismo colonial en las potencias europeas y que como parte de la episteme la práctica etnológica sin querer queriendo le sirvió. Sin embargo, la intención de los etnólogos, cualquiera de ellos, fue reformista y progresista. Por supuesto que la formulación de reformas y la noción de progreso respondían a una lógica societaria que seguía siendo a fin de cuentas la de la expansión capitalista, pero una insistencia rechinante en tales acusaciones, sobre todo en la imputación de alevosía, tiene más de nihilismo que de criticismo. De hecho, la doble paradoja de la etnología: si algunos “indígenas” ilustrados se han dedicado a denunciar, en la lengua de las ciencias sociales, la complicidad de la etnología con el colonialismo, no faltan nunca agentes coloniales que acusen al etnólogo de reaccionario por tomar la causa indígena, por preservar tradiciones y proteger formas de vida “atrasadas” o “precarias”. El asunto es que la invención antropológica del “primitivo” como el “ser auténtico” de la humanidad, en un paquete que incluía el parentesco, tenía indudablemente un propósito moral: una ética que no es la de la brutalización modernista. La etnología, ha dicho Octavio Paz a partir de su lectura de Lévi-Strauss, ha sido razón crítica de “Occidente”. Da fe de ello la opción clásica de hacer crucial al parentesco, de una solidaridad necesaria, de una “ética de la intersubjetividad”, que evidencia una nostalgia comunitarista en el moderno o el modernizado.

El parentesco es parcialmente invención de la etnología y parcialmente descubrimiento etnográfico. No es elevación a teoría “científica” de un sentido común etnocéntrico, como

quiso denunciar Schneider alguna vez. Es el esfuerzo de relevar realidades etnográficas y explicarlas, para la autocomprensión de una experiencia vital. “The philosophy of kinship has been for many nonstate societies what a well informed sociological imagination should be, but so far is not, for “modern” state and market-organized societies” (McKinley, 2001: 137-138).

El parentesco puede que no sea sólo iroqués, crow, nuer, trobriandés, pero mucho menos es sólo “euroamericano”. Es un objeto antropológico, creado como objeto de conocimiento. Eso lo hace inevitablemente parte de un proyecto de sociedad, es cierto, pero esto no es sólo para mal. Es cierto que cuando se lo define como uno de los procesos de producción de personas (esto es, de relaciones entre sujetos y agentes, no la mera producción de individuos) optamos por un idioma peculiar a un proyecto societario, pero esto lo hace apto para comprender y criticar tal proyección de sociedad. No lo hace automáticamente inepto para elegir otra perspectiva sobre la constitución de relaciones y el mantenimiento de obligaciones, mientras se entienda que las proyecciones en algún momento *antropológico* deben ser “simétricas”, abarcar otras formas discursivas.

“Si consideramos que el parentesco es el proceso social... de la reproducción de personas, el parentesco es el contexto donde se conceptualiza la dimensión relacional de las vidas de las personas... Las relaciones de parentesco constituyen una poderosa matriz para pensar la persona en un contexto de relaciones” (Bestard, 1998: 231).

Podría concebirse que la distinción y valoración ética entre *individuo* y *persona* respondería ulteriormente a una distinción (etnocéntrica) entre un contexto o dominio “económico” y un dominio “moral”. La distinción entre estos dominios o contextos de práctica y sentido es ella misma “política”, pues gobierna las acciones y las pasiones de los co-sujetos humanos. Se valora diferencialmente la libertad de un individuo y la solidaridad de la comunidad. Vista eulogísticamente, sin hermenéutica de la sospecha, la tarea declarada del proyecto modernista ciertamente fue intentar ganar un poco de la primera ante el peso abusivo de la se-

gunda, secuestrada por grandes propietarios, “sacerdotes” y “guerreros” junto el peso de las tradiciones (“la dominancia de la superestructura ideológica” en modos de producción precapitalistas y agrícolas) que servían a sus intereses.

Al “dominio económico” se le cedió la función de hacer progresar la historia (aquello de “la determinación en última instancia”). Al “dominio moral” el de establecer controles (o estancamientos) de ese progreso. Por supuesto, un dominio fundamental seguiría siendo el de la “naturaleza”, sobre el que opera la economía, como distinto al dominio de la sociedad (humana), sobre el que operaría el moral. Se integra una cosmología y una teoría de la historia que establece las pautas para la reproducción (ampliada) del sistema.

El parentesco sería, al menos en parte, un proceso de sustanciación de sujetos y personas y ante todo, relaciones. Estas consideraciones sobre la constitución de la persona son las que recuperan para una discusión del parentesco una crucialidad de la procreación, especialmente cuando se enfatizan los procesos que generan o engendran las relaciones.

“Las nociones de parentesco deberían... relacionarse con una determinada lógica generativa que marca el modo en que la persona llega a ser persona, que incluye tanto dimensiones físicas como cosmológicas de la procreación y que se encarga de resolver cuestiones tales como el modo en que aparece la vida, de qué está compuesta, en qué consisten los papeles masculino y femenino, cómo las personas se relacionan unas con otras, o qué vínculo mantienen con el mundo no humano y con el cosmos” (Bestard, 1998: 180).

Esta lógica generativa es cierta al menos en el proyecto de sociedad “modernista”, hace patente la paradoja del individualismo y del comunitarismo que lo caracterizan. El parentesco jalona las relaciones sociales hacia el orden moral, de alguna manera “arcaizante” (epimeteica), frente las relaciones técnicas de producción que son “progresivas” (prometeicas) en cuanto tratan de los instrumentos de dominación de la naturaleza. Puede que el parentesco se exprese muchas veces el idioma de la sustancia o de la naturaleza, pero siempre lo hace en el del deber y los derechos, las obligaciones: ésta es la “sustancia” del parentesco. Aun-

que se plantee tal naturaleza como fundamento normativo, en realidad ella no sería “lógicamente anterior a lo social” (Bestard, 1998: 77).

La consubstanciación en el parentesco, la pertenencia intersubjetiva

No son poco frecuentes e inusuales las representaciones etnobiológicas como idioma del parentesco. Ello significa que para establecer una comunidad entre personas, fundamentar el principio fantasmático de una solidaridad, para definir una socialidad primaria, el idioma de la transmisión o compartición de sustancia no es quizá universal, necesario ni suficiente, pero sí recurrente, posible y probable.

El idioma de la consubstanciación define identidades y diferencias y se apela extensamente a él en todo el globo, no sólo en el “parentesco euroamericano”. Quizá, eso sí, también bajo presión de él; por ejemplo, estando implícito en las legislaciones “neoliberales” que obligan a pueblos indígenas o grupos minoritarios a negar su diversidad interna (producto de la miscegenación biológica e histórica) para esencializar su etnicidad de acuerdo a una ascendencia inmaculada o una lengua hipostasiada si desean aspirar a reivindicaciones políticas (cf. Paredes, 1980)

Necesariamente, la substancia es una metáfora para definir comunitariamente una relación, lo que ella incluye y lo que ella excluye. La substancia es comprendida como “une pure métaphore culturellement construite qui nous instruit sur l'étiologie locale que les agents accordent aux mécanismes de transmission de cette forme particulière d'identité qu'est la parenté”⁴⁶ (Barry, 2009: 294).

⁴⁶ “Pura metáfora culturalmente construida que nos instruye sobre la etiología local que los agentes acuerdan a los mecanismos de transmisión de esta forma particular de identidad que es el parentesco.”

Está bien juzgar como insuficiente, inadecuado, errado e incluso etnocéntrico la definición del parentesco como el reconocimiento “cultural” de los “hechos de la naturaleza” o de relaciones genealógicas relativas al nacimiento y a la crianza. Sin embargo, no resultó productivo por parte de una antropología simbólica (post-schneideriana, ultraconstructivista) negar *a priori* la valoración que en muchas sociedades se da a cierto tipo de relaciones, fundamentadas en el compartir algunas sustancias, que funcionan como símbolos instrumentales para crear comunidad entre personas.

“A natureza exata dos laços de substância física que ligam os indivíduos, as teorias nativas sobre a procriação e a transmissão de substância, eis a1go que só recentemente começa a ser explorado pelos etnógrafos...; a sócio-lógica indígena se apoia em uma fisio-lógica, cuja retórica não deixa de ser irônica para aqueles estudiosos do parentesco que, depois de Morgan, vêm tentando se libertar de qualquer substancialismo em seu objeto”⁴⁷ (Seeger, da Matta y Viveiros de Castro, 1979: 12).

La recurrencia global de una “fisio-socio-lógica” hace más urgente y además etnológicamente plausible abordar la pretendida subversión simbólica de la biología, de la naturaleza y del parentesco por las tecnologías reproductivas. Es una subversión temida por diversos filósofos, religiosos, legisladores y políticos.

Cualquiera el fundamento normativo instituido para el parentesco y cualquiera el tropo retórico para su expresión, él es siempre una ficción legal, no en el sentido de una mentira o falsedad conveniente, sino como factura y hechura de una obligación. Un vínculo a ejecutar y actuar, a seguir y cumplir; una relación normativa, narrativa y performativa, que entre sus mitos y ritos puede escoger, entre toda la utilería y la tramoya, la carne, la sangre, la leche, la tierra y el alimento para definir sus identidades e intercambios, ¿por qué no? Sangre, su-

⁴⁷ “La naturaleza exacta de los lazos de substancia física que ligan a los individuos, las teorías nativas sobre la procreación y la transmisión de substancia, es algo que sólo recientemente comienza a ser explorado por los etnógrafos...; la socio-lógica indígena se apoya en una fisio-lógica, cuya retórica no deja de ser irónica para aquellos estudiosos del parentesco que, después de Morgan, vienen intentando liberarse de cualquier substancialismo en su objeto”.

dor y lágrimas son siempre códigos, portadores de sentido, aunque lo desborden. Quizá es por ello mismo que comunican seres y existencias, no sólo conciencias y cuerpos.

“What is kinship, after all? Kinship is, because it must be, a mode of person-definition (which is not to say it is solely 'about' people); as such it is of necessity neither Ego- nor socio-centered, but time-centered... Kinship relates not to biology but to *biography*; it is a vast and vital metaphor for a human system”⁴⁸ (Wilder, 1973: 143).

Si se trata entonces de un espacio de sentidos para un sistema humano, el recurso ocasional a la genealogía es el de un mapa metafórico (esto es, de tropos, movimientos, transportes, vehículos) para definir la trayectoria biográfica de las relaciones entre las personas, establecer sus conexiones temporales y espaciales, conceptuales y no físicas, así sea ocasionalmente por el tropo de la generación y de la sustancia. El parentesco para definir a las personas *implica e involucra* el reconocimiento del ciclo de vida, como parte de la reproducción social, tantas veces marcada y encarnada en la reproducción de los cuerpos. El parentesco no sólo es el proceso mismo de producción de personas, es la imaginación de ese proceso y sus *significados* son múltiples: “Rights and duties, marriage rules, moral beliefs, gender notions, and theories of self in relation to concrete social milieu all bear upon what we loosely refer to as kinship, and kinship as culturally constituted bears upon them”⁴⁹ (McKinley, 2001: 132).

Sin embargo, los significantes del parentesco como imaginación sociológica tradicionalmente habían sido reconocidos en la etnología con casi constantes referencias etnobiológicas. No queda excluido que las representaciones del parentesco en una supuesta mayoría

⁴⁸ “¿Qué es el parentesco, después de todo? El parentesco es, porque debe serlo, un modo de definición de personas (que no es decir que sea solamente 'sobre' gente); como tal, necesariamente no es ni ego- ni socio-centrado, sino centrado en el tiempo... El parentesco se relaciona no a la biología sino a la *biografía*; es una metáfora vasta y vital para un sistema humano”.

⁴⁹ “Derechos y deberes, reglas matrimoniales, creencias morales, nociones de género, teorías del ser en relación a un medio social concreto, todos tienen que ver con aquello que con amplitud nos referimos como parentesco, y el parentesco como culturalmente constituido tiene que ver con ellos”.

de contextos etnográficos a través del tiempo y del espacio pudieran tener referencia y significación etnobiológica, que no recurran a nociones de identidad y consubstanciación del ser. No queda excluido que se refieran a constructos o entendimientos “naturalizados”, principalmente en el sentido de concebidos como innatos, inevitables, o “ya dados” de por sí, que sean incuestionables porque simplemente no son problemáticos, “las cosas están ahí, son así”.

Tampoco deben referirse, y usualmente no lo hacen, a una dicotomía como *naturaleza/cultura*. Más bien se pueden referir a una entre “silvestre” y “doméstico” donde ambos términos pueden ser “dados” (y no contruidos ambos, ni uno construido y otro dado, o puede ser totalmente impertinente la cuestión), que sólo difieran en la esfera (¿ecosfera?) o dominio (pudiendo referirse antes bien a lo “supernatural” que a lo “natural”...) de la vida social en que se definen, en el espacio que demarcan, etc.

Las tecnologías de la esperanza en el parentesco

Una de las posibilidades de las tecnologías de reproducción asistida no es precisamente la de prolongar o profundizar la división “naturaleza/cultura” como la de “superación” de un estado originario, ni la de “naturaleza/sociedad” como la de una “dominación” del entorno. Por el contrario, permitirían apelar a la idea original tras el término “cultura”, el cultivo de la tierra, como una relación personal de cuidado y nutrición. Para rendir o ceder sus frutos, la tierra necesita ser propiciada, tanto técnica como místicamente... y esto es prácticamente decir lo mismo si recordamos el sentido instrumental que la *magia* tiene en algunas concepciones etnológicas como la de Malinowski.

La intervención en la “naturaleza” o la “biología” por parte de las ART, de tan difícil aplicación y de tan precarios resultados, podría recordar a la que se da en una oposición con-

ceptual entre lo silvestre y lo doméstico, entre el hogar, el conuco, y el “monte” desconocido, peligroso, lleno de fieras y espíritus de diferente intención (benevolencia o malevolencia), pero rico en posibilidades.

Ante esta frontera, los usuarios han sido llamados “pioneros morales” (Rapp, 1991) y las ART han sido concebidas como “tecnologías de la esperanza”, un último recurso o aliento ante las dificultades, que por su alto índice de fracasos y su enorme costo (emotivo y económico), exigen sacrificios propiciatorios y mucha oración, una fe, una confianza y una paciencia fácilmente defraudadas. No sólo depende de la escasa eficacia instrumental de la tecnología y del médico, sino de la benevolencia del ambiente uterino y otras formas más sublimadas de providencia: en enorme grado, de la fortuna, lo fortuito y lo forzoso. La eficacia simbólica de estas tecnologías de la esperanza tiene que sobrevivir a las mayores incertidumbres.

Sin embargo, esta eficacia simbólica se muestra menos frágil a medida que más y más personas recurren a las ART, mientras más se posterga la consideración “racional” de su éxito o de su fracaso y mientras más es vencida la incertidumbre frente a la última esperanza que da a los usuarios/consumidores. Durante la odisea de la infertilidad todo es desesperanza o esperanza en la incertidumbre. Quizá sea la posibilidad de anticipar cualquier resultado y sin embargo, que aun cualquier resultado sea inesperado y sorprendente. Esto lo haría particularmente atractivo, como en la lotería y el juego de azar, o una expedición marítima en aguas peligrosas, sea que se dedique al *kula* o a la exploración y descubrimiento.

Las tecnologías empoderan a sus usuarios y cuando estos son sujetos de una estratificación o división (Estado/ciudadano, opresor/oprimido, hombre/mujer, heterosexual/homosexual, propietario/desposeído, mercado/consumidor), uno teme la transgresión por parte del otro: que el Estado y el Mercado colonicen de manera más penetrante el cuerpo político o que el cuerpo político haga rodar las regias cabezas del *statu quo*. Las tecnologías pueden definir la realidad, una ontología (como hacen y proveen en la “naturaleza”) y reconstruir los

modos de relación. En el léxico marxista, toda relación es una relación social de producción: mínimamente implica una distribución o división social de la actuación sobre la realidad, como la que se hace en el parentesco.

El idioma de la reproducción habla de lo que a una sociedad interesa regenerar, replicar, conservar o transformar (Weiner, 1980). Necesariamente, se trata de la reproducción social, esto es la reproducción de un orden moral, de un orden simbólico y práctico capaz de definir, hacer y deshacer la materialidad de los cuerpos. La crucialidad del cuerpo en el parentesco es especialmente prominente o relevante *cuando* éste hace referencia a la procreación “biológicamente” comprendida, porque allí la lógica generativa del parentesco puede equipararse a la lógica de la producción mercantil e industrial.

Concebir y procrear pueden hacer referencia a actos generativos, actos de generación, actos de engendramiento, pero estos actos de dar género tratan de incluir en un tipo o en una clase, individuar para clasificar, y por lo tanto, ciertamente cultivar, nutrir, pueden encarnar, dar carne. La marca de la carne es la sexuación y los estudios de género han servido para pensar esta marca. “Gender refers to the internal relations between parts of persons, as well as to their externalization as relations between persons” (Strathern, 1990: 185), lo mismo que el parentesco. De allí una teoría unificada de parentesco y género como propuesta contemporánea (Collier y Yanagisako, 1987). Procreación o concepción, centrales a este entendimiento de parentesco o género, son actos en la *physis*, una matriz generativa, que no necesariamente se corresponde ni a la biología ni a la naturaleza, pero que la colocan evidentemente en redes de poder y sistemas tecnocientíficos.

Que el parentesco como modo de establecer lazos comunitarios primarios cede y se disuelve ante el Estado y el Mercado es aparente, pero ello sólo significa que los señores de la guerra y del dinero pretenden relevar los roles (no los estatus, por ahora) de parientes, hermanos, padres y madres en las obligaciones del parentesco. Éstas son definidas en un sistema de sexo/género (Rubin, 1975: 169), a su vez parte de una cosmología o definición

de la realidad (en el plano ideal) o de un modo de producción e intercambio, esto es, de relación y transformación de la realidad (en el plano material del “bloque histórico”).

Que las tecnologías reproductivas pueden tener un impacto sobre la biopolítica y la anatomopolítica (relativas en Foucault a poblaciones y cuerpos, respectivamente) es patente a quienes pueden sentir en sus manos el control de estos sistemas sociales, el control de las poblaciones y el control de los cuerpos: en fin, su impacto sobre los funcionarios del gobierno del cuerpo político, como distinto (en sociedades divididas) al control social “proctológico” (de abajo para arriba) u horizontal entre la generalidad de los co-sujetos.

A los funcionarios “expertos” se los podría concebir como oficiales de un (régimen de) biopoder, con el poder de legislar sobre la vida, orientar la biopolítica. Aunque pudieran tener dificultad en articular razones no meramente “racionales” (la razón de Estado es misteriosa), no les debe caber duda sobre el potencial de las (nuevas) tecnologías reproductivas en la manipulación y redefinición de lo natural y en el relevo de las tareas asignadas al parentesco. Tienen el poder de maximizar y racionalizar o subvertir, en una dirección u otra, la (bio) hegemonía que sustentan.

Si la reproducción sexual imaginada por la ciencia en esta hegemonía es la producción de un nuevo individuo humano, la idea de procreación enfatiza las causas y agentes de esa producción, de ese “individuo”, uno que no encuentra necesariamente progenitores humanos heterosexuales, un genitor y una genetriz humanos, sino que suele exigir la participación de un tercero: desde la pasión instintiva hasta el amor sublimante, desde la borrachera y la ofuscación hasta el sueño y el trance, desde la comadrona y el curandero hasta el animal totemico y el don de una vaca, desde el espíritu hasta el lenguaje, desde el Dios hasta la Ley, la sociedad y el Estado.

Procreación es entonces también la que puede darse en un hecho social total como el intercambio de dones, dones que instancian y movilizan relaciones. La antropología reciente de las tecnologías de reproducción asistida privilegia el texto clásico de Mauss, que recurre

al registro etnográfico para explicar la sociedad, sobre el *potlach*, el *kula* o las transferencias funerarias y matrimoniales (cf. Weiner, 1978). Se interpreta la circulación de óvulos, espermatozoides y vientres sustitutos entre clínicas, donantes y pacientes, incorporando en la modernidad tardía lo que fue planteado a partir de las sociedades primitivas. No es un discurso sobre la biología, sino el transcurso de relaciones sociales.

Nada oculta que en la obra de Durkheim y Mauss hay un proyecto político (mutualismo) que intenta decir y hacer algo sobre la solidaridad. Es patente que el moderno *sabe* bien que la generosidad y la reciprocidad están en riesgo frente al mercantilismo en la asistencia a la procreación, mientras que el “primitivo” también sabía bien que con dar, tomaba y acumulaba (capitalizaba) prestigio y poder sobre otros. Ambos son conscientes de las consecuencias políticas de transigir una propiedad (alienarse a sí mismos o apropiarse de otros), de un intercambio.

El intercambio es procreativo. Los dones “generosos” no se limitan a gametos y úteros. Quizá privilegian todavía la ofrenda de alimentos y sustancias que cultivan el cuerpo afín (lo que insiste en una domesticación y no en una naturalización) y en el cumplimiento de obligaciones, de vinculaciones basadas en derechos y deberes, relaciones vehiculizadas en las sustancias y las personas que con ellas se constituyen. “Las ideas del parentesco son ideas acerca de las conexiones entre las personas y, por ello, constituyen un excelente punto de partida para pensar las nuevas conexiones que crean las tecnologías de procreación” (Bestard, 1998: 230), lo que da vigor a un retorno y una revisión de los conceptos tradicionales del parentesco en la etnología, a veces tenidos por obsoletos.

La prioridad del parentesco está en crear y mantener las conexiones, dar sustento a las relaciones interpersonales, a criar, nutrir, domesticar el cuerpo social; es a él a quien metafóricamente se protege de la anomia. El plano metafórico, el orden simbólico, es el orden moral. “All kinship involves metaphor right from the start or it could not have any moral and ethical content at all” (McKinley, 2001: 132). La referencia a la procreación es una clave herme-

néutica para comprender el parentesco y sus obligaciones, esto es, etimológicamente, su *dirección hacia* o *posición en* (*ob-*) las vinculaciones (*ligere*), es la que genera la “mutualidad del ser” (Sahlins, 2011; la identidad y la participación de los parientes uno en otro) y el “axioma de la amistad: el altruismo prescriptivo” (Fortes, 1969) que expresa, antes en el idioma jurídico de los derechos y deberes (lo que Schneider llamaba el *código*) que en la referencia a la naturaleza (la *substancia* de Schneider).

El parentesco es un proyecto semejante de obligaciones: la prioridad está en el cuidado de otros, la responsabilidad hacia (*ob-*) una relación (*ligazón*), que configura la comunidad en cuanto relación. El principio de *responsabilidad* precede al principio de *identidad* o *consubstancialidad* en la que relación puede tener lugar y tiempo, facticidad, fisicalidad, la encarnación material de la comunidad en cuanto cuerpo social. El parentesco es “an overarching philosophy of moral obligation” (McKinley, 2001: 138).

El impacto de las tecnologías de reproducción en el dominio del parentesco se hace central para un entendimiento antropológico de las personas en las presentes condiciones históricas, pues “la perspectiva del parentesco trata de colocar las ideas de las tecnologías de procreación en el contexto de otras ideas que informan sobre los puntos de vista de la gente y el modo en que ésta construye las nociones de relación y de reproducción de personas” (Bestard, 1998: 230).

El rodeo nuer

El caso nuer es bueno para pensar las posibilidades del parentesco como modo de relación con una especificación de la persona. La ontología social contenida en la cosmología y religión nuer sobre la persona también revela dilemas usuales o planteados en la aplicación de las tecnologías reproductivas. El fin de las uniones nuer es producir una filiación (*filiation*)

—y de allí, claro está para su caso, una afiliación por descendencia (*descent*) o linaje. Las transferencias de ganado legitiman esta filiación, establecen las obligaciones. El rol fundamental del ganado como vehículo sustantivo en las prestaciones matrimoniales, legitimador de los derechos y obligaciones *in uxorem*, *in genetricem* e interfamiliares en las uniones domésticas nuer, definiendo la filiación legítima, permite tomar a los nuer como paradigma en una discusión acerca del cuerpo, el sujeto y la persona en la reproducción asistida. Serán los roles parentales en la procreación nuer los que permitirán la comparación con la asunción de roles en la aplicación de nuevas tecnologías reproductivas.

Entre las sociedades que “nos” han originado históricamente, había sido legalmente suficiente (y para algunas concepciones, necesario) *concebir* como física, consanguínea, la relación entre niño y progenitor o genetriz para instituir el parentesco entre ellos. Sin embargo, a pesar de cierta ideología machista que exigiría la certeza de la paternidad para proteger un patrimonio de intrusiones por otras vinculaciones, en la práctica nunca se mostraba necesario o siquiera suficiente la consanguinidad en las diversas formas disponibles de establecer y *hacer* parentesco en las sociedades eurodescendientes. De hecho, éstas y las asiáticas contrastan con las sociedades africanas —típicamente polígamas—, en su extensivo recurso a la adopción y adrogación de herederos infantes y adultos, hasta que la Iglesia medieval estratégicamente abolió tales ficciones legales en nombre del principio de consanguinidad⁵⁰, que facilitaría desviar propiedades familiares hacia su propio patrimonio universal.

La procreación es crucial para la reproducción de la sociedad, pero no es necesario un fundamento normativo naturalista para ello; todo lo contrario, sin desechar aquella posibili-

⁵⁰ Y un cambio deliberado desde el sistema romano/sudanes al germánico/esquimal, lo que acorta la parentela en el cómputo de “siete grados” de inclusividad colateral (consanguínea y afín). Una reducción ulterior de la parentela a cuatro grados ocurrió en el Código Napoleónico (en un momento clave de la fundación de la sociedad burguesa), al que siguen numerosas legislaciones actuales, incluida la venezolana. Sin embargo, quizá por esa misma reducción eliminadora de parientes y herederos y junto a la concepción burguesa del amor que restablece queriendo y sin querer un principio de responsabilidad y uno de afinidad, ha resurgido la adopción en el derecho y en la práctica.

dad, exige ante todo un fundamento puramente social para la forma encarnada de reproducción. El criterio de suficiencia de una consanguinidad putativa se inhabilita por una inherente ambigüedad. A medida que las estructuras familiares reales se le han complicado a las imaginaciones burguesas y pequeñoburguesas modernistas, la ley debe prestar mayor atención a las ambivalencias y ambigüedades. Probablemente debe valorar más un principio de responsabilidad y obligación, antes que un principio de identidad (a menos que ella sea forjada a través del poder del dinero, que contrata o rescinde cualquier obligación).

Los modos de unión doméstica que se encuentran entre los nuer—monogámicos o poligámicos, y sus asociaciones familiares derivadas—, Evans-Pritchard los puede reducir a las uniones “naturales” (como el concubinato) y al matrimonio legal. La diferencia está determinada por la transferencia o no transferencia de ganado, las obligaciones contraídas con ello por el receptor y los derechos reclamados por el donante. Los vínculos no están definidos primariamente por los “hechos” de la carne y el sexo. Dado que la transferencia de ganado es el medio de exigir un derecho, de entrar en una relación social, y que el fin último es el de establecer una filiación, existen formas lícitas de “matrimonio vicario” que a través de aquel medio proveen aquel fin: la institución del matrimonio de mujeres, del matrimonio fantasma, el levirato o la mera transferencia de alguna cantidad pequeña de ganado si sólo se desea legalizar la prole de una concubina (equivalente al pago por sus “servicios” a una donadora de óvulos o de vientre para enajenarla de derechos naturales al fruto de sus entrañas) o de un padrote o cicisbeo (equivalentes a un donador heterólogo de espermatozoides) sin contraer mayores obligaciones con ellos.

Debe tenerse en cuenta algo, que va para todas las sociedades que dan importancia al parentesco, y es que dado que el parentesco (distinto a la ascendencia) siempre es bilateral, en el paquete de derechos y deberes parento-filiales pueden verse implicados todos los parientes conectados a padres e hijos, así sea con los status de hermanos, padres y cónyuges de unos y de otros (abuelos, tíos, co-esposos, nuevos esposos, padrastros, medios herma-

nos, hermanastros, cuñados, suegros, etc. a través del padre, de la madre, del hijo o de la hija, del hermano o de la hermana, de la esposa o del esposo de ego). Todo parentesco es definido a partir de lo tradicionalmente llamado “consanguinidad” y “afinidad”, y de tres formas de relaciones: conyugales, filiales y germánicas.

En las sociedades matrilineales particularmente, pero generalmente en todas las sociedades, los roles parentales y filiales se reparten no sólo entre los estatus de madre-hijo (los dos estatus aparentemente constantes) y padre-hijo (cuya reducción a un rol mínimo pero crucial es conocida para los nayar), sino también incluyen eminentemente la relación avuncular: El tío o pariente materno es *pater*. Es común a sociedades matrilineales y patrilineales la adopción del idioma procreativo femenino para definir la relación avuncular con el sobrino, como si su tío lo hubiese parido o amamantado. Sin excluir a las patrilineales (con la figura de la matrona), las sociedades matrifocales de Iberoamérica y el Caribe ejemplarmente exaltan la relación con las abuelas y hermanas. Asimismo, los roles parentales y filiales también se distribuyen entre los estatus fraternales y sororales, especialmente si el principio de edad relativa es importante.

El ideal *patrilineal* nuer, como entre “nosotros” (“patrilegales” debido al derecho romano) y tantos otros, es que el “padre” biológico (*genitor*; que en algunas etnofisiologías puede ser plural) coincida con el padre social (*pater*). Pero el “padre verdadero” para el nuer no es el *genitor*, como podría sostener un criterio biologicista corriente y generalmente dominante en el derecho, desde el ascenso de la sociedad burguesa, que derivaría la paternidad del acto procreador.

El padre auténtico para el nuer, el verdadero, es el *pater*. Éste podría ser *quienquiera* haya transferido ganado para establecer ese derecho y exigir una obligación. Es el *pater* mientras se haya hecho la transferencia en su nombre.

Puede que el *pater* esté muerto y desde su nacimiento el hijo sólo haya conocido y convivido domésticamente con su *genitor* u otro pariente varón matrilateral fungiendo de figura pa-

rental masculina. Aun así el *genitor* o el pariente matrilateral amen al infante y lo cuiden hasta alcanzar la madurez, no alcanzarían el estatus de *pater*.

Dado que la transferencia de ganado es el factor legitimador, el *pater*, después de todo como ficción eminentemente legal, puede ser una mujer. Incluso también ya fallecida, puede asumir ese estatus (*estatus concebido siempre como masculino* entre los nuer, sin embargo), mientras la cesión de ganado a la familia de la madre (o genetriz) se haya hecho en su nombre.

Junto a otras ficciones legales dentro de su ideología agnática de la ascendencia o afiliación, la distinción nuer entre *genitor* y *pater* y todas las variantes matrimoniales permitidas, les permite solucionar los problemas de continuidad, de descendencia, de sucesión y herencia que se les presenten a sus linajes, así como la adopción e incorporación de rehenes, amigos y afines dinka y otros extranjeros en una comunidad local y un linaje mínimo, lo que en tiempo de conflicto, hostilidad y necesidad permitió su expansión militar y su supervivencia como grupo.

La persona nuer

El ganado es vinculante *de iure*. Éste es hecho crucial para definir los derechos entre los nuer. La biología no es pertinente, ya que toda vida es concesión divina, aliento del Espíritu. Los nuer reconocen el engendramiento, aunque Evans-Pritchard nada dice de una idea de “biología” o de “naturaleza” entre ellos. Sí recurre analíticamente a tales conceptos, desde afuera, en posición *etic*, como cuando habla de “hijos naturales” o de “asociaciones biodomésticas” para referirse al vínculo sexual como definidor de un hogar, especialmente de uniones y concubinatos distinguidos de los matrimonios legales (que no son un “hecho” de la “naturaleza” sexual de una relación).

Lo que se ve entre los nuer es algo similar a las nociones judeocristianas sobre la concepción: hay un “abrazo conyugal” pero en él se “invoca” a la divinidad. Según Evans-Pritchard (1974: 156) los nuer “know that the foetus begins as a result of the male sperm entering into the womb. The child is begotten (*dieth*) by man. But it is also created (*cak*) by God, so it appears that they think of conception as a product of this combination of human and divine action”. Que lo humano sea “natural”, no es pertinente. Que lo humano sea moral/social, no hay duda. Pero no puede situarse en la naturaleza ni en la cultura aquello donde entra, así sea como agregado, la intervención divina. “Nuer ideas on this matter are relatively simple and also easy for us to understand. Life comes from God and to him it returns” en la muerte (Evans-Pritchard, 1974: 154-155).

El término nuer *ring* se refiere a la carne y a la piel (lo más ostensivo del cuerpo). Significa la vida en el mismo sentido que la *zoé* griega y formas judeocristianas de referirse a la carne. No es precisamente el *soma* griego, puesto que igualmente subsiste un cuerpo como cadáver en la muerte, sin vida. *Ring* muere, tiene *tegh* (vida) hasta que llega *liagh* (muerte). Tiene ese sentido activo y a la vez pasional que tiene la *zoé* pero no necesariamente el *soma* como cosa, puramente objetivo.

Probablemente porque tiene *pneuma*, espíritu o aliento. La vida también es referida como *yiegh* (vida, espíritu, aliento), probablemente correspondiente al *bíos* griego. No es por referencia a lo que llamamos *biología*, sino por correspondencia a lo que llamamos *biografía*: “*Yiegh* means both 'breath' and 'life'. In the sense of 'life' it may mean, according to the context, either mere life, what is common to man and all living creatures, or it may include the intellectual and moral faculties as well” (Evans-Pritchard, 1974: 154). Se debilita o fortalece en la salud y en la enfermedad; en el sueño y en la borrachera muere parcialmente, sin necesario duelo.

Luego aparece *tie*, un concepto similar al de alma, ánima o psique, o incluso espíritu cuando tiene el sentido de inteligencia, razón, sabiduría, astucia y disposición. *Tie* es proba-

blemente también similar al de subjetividad: es supuesta e imputada y no meramente ostentada como lo es el cuerpo, la carne, el aliento. Como propio de la forma de vida que consideraríamos “humana”, es requisito para suponer la cualidad de persona (*ran*), una personalidad. Un nuer sin vínculos puede estar vivo, pero no tiene *tie*, alma. Los gemelos nuer tienen dos cuerpos, son dos vidas, pero sólo tienen un *tie*. Son (como) pájaros, probablemente porque son del cielo, son cosa divina. Y si sólo tienen un *tie*, los gemelos son un solo *ran*, una sola persona. Una noción que no tiene mucho de extraña aún entre “nosotros”; siempre se trata a “los gemelos” como *una* entidad plural. Y no deja de ser interesante que entre “nosotros” una entidad plural sea llamada “corporación”. Su única personalidad jurídica proviene de ser una entidad partible pero siempre partícipe.

Los nuer también tienen esa obscura pero casi universalmente extendida noción de una sombra, un reflejo, un espectro, *tiép*, como componente de la persona. (Evans-Pritchard, 1974: 154-155). Durante una vida, la carne, el espíritu y el alma permanecen integrados y su separación radical implica enfermedad o muerte. Sin embargo, aparece (¡un aparecido!) esta noción de la sombra, siempre propia pero ajena, distanciada, como “mía” pero no “en mí”, separada y distinta, pero definitivamente individualizada, proyectada desde un particular.

Los nuer ciertamente comprenden la noción de individuo y de individualidad, al modo de Grace Harris (1989): una forma singular de “vida humana” y la distinguen de la de persona como “agente en sociedad”.

“Though Nuer would not themselves bring the ideas of flesh, life, and soul so neatly together, we can see that taken together they are covered by the concepts of both *pwony* and *ran*. *Pwony* means the whole creature, the individual or the self, what is one man and not another. '*Pwonyda*' is 'myself' and '*pwonyda pany*' is 'my very self'. *Ran* is what we may describe as 'the person', the social being as distinct from the individual creature. Its plural form *nath* is the word Nuer use to distinguish themselves from other peoples. They are *nei ti nath*, people (in the general sense of the word) who are people (in the sense of persons as Nuer think of themselves). *Pwony* is, as it were, the total organism, *ran* the total personality”⁵¹ (Evans-Pritchard, 1974: 155-156).

⁵¹ “Aunque los nuer mismos no conectarían con tanta precisión las ideas de carne vida y alma, vemos que tomadas juntas están cubiertas por los conceptos de *pwony* y *ran*. *Pwony* significa la criatura

Así, el nuer discierne un *ran* en los dos *pwony* de los gemelos, y acepta al infante como *pwony*, individuo, pero no inequívocamente como *ran*, persona, hasta que empieza a hacer vida activa en la comunidad: va tras el ganado, lo arrea. Antes de eso, de morir, es enterrado sin ceremonia. Puede decirse que eventualmente pasa por un ritual de primera comunión que lo incluye inicialmente como persona: entre los siete u ocho años, se le remueven los incisivos laterales inferiores. Luego será reconocido como adulto tras la incisión profunda de seis marcas (siete para el primogénito) en la frente del adolescente. El camino apenas comienza.

El hijo, necesario para la personalidad nuer

Realizarse como *ran*, persona, entre los nuer es sólo posible en la capacidad de producir hijos legales, es decir, una persona completa tiene que ser *pater familias* y proveer de descendencia al linaje, permitir su continuidad y perpetuarlo.⁵² La inmortalidad a la que aspira el nuer no es la de la carne ni la del espíritu, sino la del nombre.

Esto es además sólo posible dentro de una unión doméstica heteronormativa. El fin del matrimonio es procreativo y no meramente cooperativo, aunque astutamente entre los nuer, como suele pasar en África, la estrategia económica es la de acumulación de capital

completa, el individuo o el sí mismo, lo que es un hombre y no otro. *Pwonyda* es “mí mismo” y *pwonyda pany* es “yo mismísimo”. *Ran* es lo que podríamos describir como 'la persona', el ser social como distinto de la criatura individual. Su plural *nath* es la palabra nuer usada para distinguirse a sí mismo de otra gente. Son *nei ti nath*, gente (en el sentido general de la palabra) que es gente (en el sentido de personas como los nuer piensan de sí mismos). *Pwony* es, diríamos, el organismo total, *ran* la personalidad total”.

⁵² Como era de esperar, la dignidad política plena normativamente corresponde al varón. Sin embargo, la figura materna está quizá más dignificada extraoficialmente, para unos nuer patrilineales fuertemente matrifocales. Además, una mujer puede ser reconocida varón genealógicamente.

humano (hijos y esposas) adecuada a la agricultura extensiva y el pastoreo. La monogamia no permite tal acumulación, la pone en riesgo. Sin embargo, siendo un sistema fuertemente expansivo, “una bola de nieve” que absorbe todo lo que encuentra, sí recurre a formas de adopción: de incorporación en el linaje de parientes y descendientes nacidos como extranjeros y sin vinculación biogenética alguna.

Debido a la estricta división sexual del trabajo, la vida cotidiana sería imposible para un varón soltero. Alguien estrictamente célibe no tendría quién le ordeñase las vacas y le sirviese la fundamental leche y sus derivados, ni quien le cocinase los alimentos (basados principalmente en el mijo y secundariamente en el pescado). Pero la función primaria del matrimonio nuer no es el acceso sexual al cónyuge, sino la consecución y legitimación de hijos, como apuntaban algunas definiciones clásicas post-malinowskianas del matrimonio. El soltero nuer no tendría hijos que recibiesen ni perpetuasen su nombre ni el de su linaje. Sería olvidado en un grupo que no marca las tumbas y cuya memoria genealógica es corta (aunque intensa). Su fantasma sería infeliz y probablemente molestase con enfermedades y malestares a los vivos.

Un hombre en su “potencia viril” puede haber engendrado muchos hijos “naturalmente”, como *genitor*, pero si no lo ha dentro de un matrimonio hecho a su propio nombre o legitimando a los nacidos de otras uniones como el concubinato, carecerá de *paternidad* y de descendencia legal que perpetúe su nombre. Dado que representaría retrospectivamente no haber sido sujeto de derechos ni persona (*ran*), la situación abominable de morir sin descendencia *legal* se ha solventado (y es apenas una de las soluciones) con la institución del “matrimonio fantasma”, una solución post-mórtem.

El matrimonio fantasma

Un familiar o pariente de su propia generación o de la siguiente (no de la precedente), toma una esposa en su nombre y se le adjudica al fantasma la paternidad de todos los hijos nacidos de la unión. Con ello se tiene el cuidado de no confundir ciertas generaciones: según el principio aparentemente universal de la edad relativa, no se sustituye a alguien de una generación más joven, para que no pueda decirse que la esposa del fallecido cohabita con alguien que clasificatoriamente podría ser su suegro, figura a la que debe respeto y evitación. El matrimonio fantasma lo contrae el pariente sustituto *ex novo*, debe contarse con el ganado suficiente para el precio de la novia, adquiere derechos *in uxorem* sobre ella para solicitar los derechos *in genetricem* a nombre de otro.

Lo que el grupo del *pater* fallecido (el fantasma) y de su *genitor* sustituto desea en el matrimonio, son derechos *ad genetricem*. Pero no los separan de los derechos *ad uxorem*. A diferencia de lo que el “vientre en alquiler” o la ovodonación permiten o limitan, la esposa-madre está presente para la crianza y el cuidado de los hijos, para cocinar y realizar labores femeninas. El *genitor* sustituto no alquila un vientre ni compra favores sexuales, adquiere una esposa en su sentido completo (tiene derechos *in uxorem*), menos en uno: no es el padre de sus hijos, es él quien queda alienado de sus procreados, no es su *pater*, aunque los críe y se generen fuertes lazos afectivos, ni tiene derechos individuales *in genetricem* sobre la mujer, aunque tenga acceso sexual; los tiene como miembro del patrilinaje del fallecido.

Surgen tensiones. Si el *genitor* es un adulto maduro, puede que ya tenga otros matrimonios legales propios y atender a una esposa más junto con sus hijos tal vez sea una nueva carga pesada. Si el *genitor* sustituto es joven o pobre, posiblemente su grupo de agnados está desviando hacia el matrimonio fantasma, en nombre de su pariente fallecido, lo que él quisiera para sí mismo. El ganado que el grupo del fantasma y del *genitor* cede como presta-

ción matrimonial a ambos lados de la familia de la novia es parte del patrimonio de reses que el *genitor* sustituto podría estar utilizando él mismo para convertirse en *pater familias*. Con toda la autoridad que él mismo posee sobre sus procreados durante la infancia y todo el afecto que surja entre ellos, eventualmente esos hijos no serán tomados en cuenta como suyos. Es más, posiblemente el fantasma a cuyo nombre genera hijos haya sido él mismo *genitor* en un matrimonio fantasma y por ello ha acontecido que no ha dejado descendencia legal.

Se entiende entonces cómo es que Evans-Pritchard pueda informarnos que el matrimonio fantasma es tan común y frecuente como el matrimonio monógamo ordinario. Poder realizarse como persona a través de la filiación queda siempre diferido en semejantes circunstancias. Esto sí posibilita que el concubinato sea visto como una forma urgente de proveerse hijos (legitimados con el ganado correspondiente, menor al exigido en un matrimonio) sin estar obligado hacia otro grupo (obligación difícil de cumplir por la cantidad de ganado que exige).

En este caso sólo importaría el poder reproductivo de la mujer. Reducida a vientre, se facilita la explotación de la madre soltera por una serie sucesiva de hombres (lo que a su vez, potencia la matrifocalidad entre los nuer) o incluso por mujeres ricas (una explotación sexual y de clase) que también deseen el estatus de *pater*.

El matrimonio “entre mujeres” y el levirato

El matrimonio entre mujeres es una forma de matrimonio legal. Es o era una institución ampliamente extendida en África (el nuer no es siquiera el caso más paradigmático ni el que mejor ilustra todas sus posibilidades). Llamarlo “entre mujeres” es inapropiado, puesto que el matrimonio nuer es estrictamente heteronormativo; no tendría sentido otra cosa para un sistema político de linajes agnáticos.

No es un matrimonio homosexual, aunque se podría comparar *mutatis mutandi* con el matrimonio lésbico si nos atrevemos a superar la barrera de la heteronormatividad en los roles domésticos nuer. El matrimonio entre mujeres nuer es contractual, convencional: Un *genitor* designado, sea consanguíneo, familiar, amigo, vecino o dinka pobre generará hijos en una mujer desposada por otra, ésta fungirá como marido y *pater* (al ser heteronormativo), a fines de perpetuar su linaje. La mujer que actuará como *pater* generalmente es infértil o menopáusica, o al menos nulípara, como suele suceder “entre nosotros” a mujeres profesionales que prefieren desarrollar su carrera y acumular capital antes que dar prioridad a formar a un hogar (ya que entre “nosotros” urbanos industrializados, a diferencia de los nuer y otras sociedades africanas y rurales, la esfera doméstica es tenida como reproductora pero no productora de capital, ni capital en sí).

Como lo recuerda el caso de las mujeres notables que son siempre rememoradas por sus propios méritos y no por sus maridos, no es necesario el recurso al matrimonio entre mujeres ni la infertilidad para que una mujer nuer sea de alguna manera considerada *pater*. En las comunidades locales nuer basta que exista parentesco cognaticio con una mujer notable para que el vínculo pueda tratarse y rememorarse como agnaticio. Lo distintivo del matrimonio entre mujeres es que una de ellas convoca el matrimonio y actúa como *pater* y no la mera ficción genealógica (parte del “síndrome del pariente famoso”) de trazar su descendencia como si se tratase de uno, *post hoc*.

Así los hijos de matronas o grandes mujeres, mujeres comunes que de lo contrario serían *finis familiae* de un linaje, y mujeres estériles, pueden contarse como agnados por convención o por recurrir contractualmente al matrimonio entre mujeres. Al igual que los griegos contaban con el epiclerato (utilizando a otro pariente como *genitor*) para dar legalmente a una hija la posibilidad de continuar un linaje como si se tratase de un hijo, no hace falta caer en el “pecado” de extrema endogamia (incesto) de las hijas de Lot para que un linaje persista, pues los nuer lo aborrecen tanto como los narradores bíblicos.

Está bastante extendido en el mundo que a las mujeres estériles y post-menopáusicas se les permita asumir roles usualmente limitados a los varones, sea porque se les considere “desfeminizadas” o ambiguas (situación liminar que a veces las enaltece y empodera). Entre los nuer, puede suceder por mera conversión de la cognación en agnación en el uso y en la memoria genealógica.

La tía paterna es legalmente, una agnada; sólo accidentalmente nació mujer, pudo haber sido padre clasificatorio; afectivamente, es un padre feminizado pero es a la vez vista desfavorablemente por pertenecer a una comunidad distinta, la de su marido.⁵³ Si ella es agnada, si ella es como un padre, sus hijos pueden contar por extensión tanto como agnados, hijos del hermano del padre e hijos clasificatorios del propio padre.

Los hijos de un tío materno (una madre masculinizada, visto muy favorablemente aunque con el mayor respeto por su poder de maldecir la fortuna de sus sobrinos) pueden contar como (hermanos) uterinos, como si fuesen hijos de la propia madre. No es más que una expresión del “principio de equivalencia de los germanos” (*siblings*, hermanos cualquiera sea su género) expuesto a Evans-Pritchard por Radcliffe-Brown. Los nuer dan mucha importancia a las categorías equivalentes a “hijos de la tía paterna” e “hijos del tío materno” para establecer alianzas o solicitar ayuda.

No es de extrañar que una mujer infértil habitualmente puede contar en algunos aspectos legales y rituales como hombre y verse privilegiada por ello. Su situación no es precisamente desgraciada (a menos que sea pobre y huérfana, que es casi lo mismo). Una mujer ordinaria es el fin de una familia. Casada se incorpora a otra comunidad local. Pero una mujer estéril que puede ser tratada como hombre no lleva una existencia trágica (aunque sienta frustra-

⁵³ Leyendo a Evans-Pritchard según los ojos de un viejo psicoanálisis, en el caso de una tía que es sólo media hermana paterna del padre, es ella la que evoca la figura del padre castrador, elevado en autoridad pero ajeno y hostil. Evans-Pritchard también la equipara a las madrastras malvadas de los cuentos europeos, al igual que las co-esposas de un hogar poligínico.

ción) y antes bien goza de la posibilidad de favores y privilegios. Recibe ganado en el matrimonio de consanguíneos femeninos tal como lo recibiría un tío del matrimonio de sus sobrinas, o por herencia de agnados fallecidos. Por su peculiar posición ritual, puede practicar la magia y la adivinación a contrata. Así adquiere más ganado, recibido por sus “honorarios profesionales”. No sólo puede disponer de ganado para las prestaciones matrimoniales que le permiten adquirir una esposa, sino que puede alcanzar la riqueza y casarse poligínicamente con varias esposas.

Como *pater*, la mujer-marido recibirá “ganado del padre” en el matrimonio de sus hijas legales, y sus hermanos y sus hermanas recibirán el ganado correspondiente al lado paterno en la distribución del precio de la novia. Sus hijos legales reciben su nombre (apellido) y la llaman “padre”; en tal calidad, administra el hogar y recibe la deferencia y el respeto merecido por parte de sus esposas e hijos.

He dicho que el *pater* (o *la pater*) es entre los nuer tenido como el *auténtico* padre. Sin embargo, el *genitor* que engendró hijos a su nombre retiene derechos en la filiación. Su conexión es concebida como mística, no meramente física. Quizá sus derechos no se refieran a la “biología” del engendramiento por un padrote o un donante de esperma, sino a la sociología de la figura parental (masculina) que ha efectuado una labor de crianza y merece compensaciones.

En cada uno de los matrimonios de las hijas procreadas por él, recibirá una “res del engendramiento” y aún más si ha tenido un rol mayor en el hogar, ya que es posible que se mantenga en una relación permanente de concubinato con la(s) esposa(s) de la mujer *pater*, que retiene los derechos y privilegios legales. La situación de los hogares de las co-esposas de una mujer no es desventajosa para ellas. Al mismo tiempo que su mujer-marido vela por ellas, tendrían a sus amantes y concubinos, que también pueden actuar como proveedores y cuidadores de sus hijos.

Como sucede “entre nosotros” en las familias divorciadas, recompuestas y recombinadas, los hijos pueden considerarse entonces parte de una familia multiparental. Esto estaría lejos de ser una molestia para ellos. Los amantes de su madre podrían permanecer o ir y venir, siendo más o menos fluidos o estables los afectos filiales hacia ellos, pero cuentan permanentemente con la paternidad legal de la mujer-marido y la pertenencia a su grupo de agnados, con todas las obligaciones pero también todos los derechos y ventajas que implique, sin mencionar todas las formas cognáticas de parentesco que surjan no sólo a partir de su madre, sino también de sus genitores (relaciones que son reconocidas y por lo tanto, afectan las reglas de exogamia). La matrifocalidad y la multiparentalidad no son inconvenientes como sistema de previsión, seguro y atención social en una nación que ha sufrido violentamente a otomanos, británicos, egipcios, guerras internas y con sus vecinos, represiones y masacres genocidas por parte del gobierno islámico, desplazamientos y situaciones de refugiados.

El levirato y el sororato han sido ya desde hace tiempo expuestos por la etnología como tales mecanismos de previsión social. El levirato clásico es practicado por los nuer. El matrimonio de una mujer no cesa con la muerte de su marido. No hay posibilidad de nuevas nupcias una vez ha dado dos hijos a su marido. La viuda sigue casada con su marido muerto, que retiene la paternidad sobre todos los hijos posteriores de la viuda. Un linaje agnaticio es una corporación. El fallecido es sustituido por un agnado si la mujer acepta el levirato. Es el linaje del marido el que ha adquirido derechos *in genetricem* y *ad uxorem* sobre la mujer al haberla desposado y distribuido el precio de la novia. La posición es que “a woman is married not simply by her husband but by his brothers as well, since she is married with the cattle of their common herd” (Evans-Pritchard, 1992: 114). El *levir* mejor aprobado y más común es el hermano (preferiblemente completo y no medio hermano) del fallecido. Hay una sustitución del individuo, pero no de la persona (*ran*), ya que *la corporación* agnaticia es

después de todo *una persona* en múltiples cuerpos individuales, que componen un gran cuerpo del linaje.

Evans-Pritchard también observó separaciones e incluyó los concubinatos resultantes en su esquema. Esta unión doméstica con un concubino ocurría después de la separación de la mujer del marido, pero sin divorcio ni compensación por adulterio. El matrimonio exige donar ganado la familia del marido a la familia de la novia, y en casos de deuda o pobreza la distribución se retarda o difiere o se hace a plazos, pero se han adquirido los derechos sobre la prole; el divorcio implica retorno de ganado por parte de la familia de la mujer y decidirán no retornarlo o verlo como difícil. La compensación por adulterio exige reses de parte del amante al marido agraviado, pero no puede decirse que hay un marido agraviado si no existe cohabitación entre marido y mujer. Se dice entonces que la mujer “pare en el monte” (*give birth in the bush*, Evans-Pritchard, 1992: 115) con consentimiento (o más bien, resignación) del marido y su familia, expresión que muestra una distinción entre lo “natural” y lo “legal”, entre la naturaleza y la cultura en la filiación. Los hijos no serán bastardos, pues la paternidad legal está bien establecida, y los amantes pueden reclamar su res del engendramiento en el matrimonio de sus hijas naturales. Así, excepto porque el marido no ha muerto, el tratamiento de estos casos es idéntico al concubinato de las viudas que han rechazado al *levir*.

En el concubinato se produciría una familia “natural” (término legal tradicional de Evans-Pritchard), donde la mujer da siempre a luz “en el monte” y sus hijos pueden ser insultados como bastardos si alguien no los legitima. Éste es el concubinato practicado por las madres solteras, las divorciadas y las queridas de hombres adúlteros. Pero no es una situación desgraciada, excepto inicialmente para la precoz madre soltera. El concubinato es el arreglo doméstico de las mujeres de carácter fuerte, independiente, que no desean estar atadas a los rigores del matrimonio. La identidad de los amantes de las mujeres, genitores de sus hijos, es más fluida. Ellas son quienes van y vienen de uno y otro amante a gusto.

Evans-Pritchard reporta haber visto mujeres de ocho hijos con 7 diferentes genitores. La familia matrifocal es tan solidaria como podría esperarse, y el bastardaje no es una amenaza, porque un hombre, ansioso de descendencia legal, puede siempre buscar legitimar sus vínculos con los hijos que procreó, sólo la falta del ganado suficiente se lo impediría, o sólo lo vería como innecesario el amante casado que ya tiene descendencia legal. El concubino legitima a los hijos entregando de cuatro a seis cabezas de ganado a los padres de su concubina (Evans-Pritchard, 1992: 118). Quizá da incluso la oportunidad a hombres impotentes o sin otras posibilidades de descendencia a adoptar hijos a su nombre. Estas familias naturales surgidas del concubinato simple pueden verse tanto como monoparentales como multiparentales, e indudablemente matrifocales.

La reproducción asistida, las variaciones de la familia y su conmensurabilidad nuer

El *genitor* sustituto en el matrimonio fantasma es el hermano (preferiblemente el completo o el uterino, antes que el medio hermano paterno, debido al insalvable hiato que introduce la diferente matrilateralidad), el hijo natural, sobrino paterno y, si no hay agnados, un hijo de la hermana (completa o uterina), etc. Hay una preferencia por el “hijo natural”, alguien con quien se tiene una conexión mística (no precisamente “natural”) pero no una legal. Esto evitaría competencia por recursos (ganado) pero asegura la mayor intimidad e identidad entre sustituto y fantasma. Ésta es una estrategia similar a diferentes maneras de recurrir a donantes de esperma u óvulos en la reproducción asistida, maximizar lo común o afín minimizando lo conflictivo.

Nótese que los sustitutos posibles son agnados pero también no agnados (el hijo natural no es legalmente agnado y el hijo de la hermana pertenece por completo a otro grupo agnaticio) que, desde nuestro punto de vista, tendrían una fuerte conexión “(matri)biológica”

con el difunto (prefiriéndose al germano completo o uterino antes que al agnado puramente patrilateral que difiere en esa conexión “matribiológica”). Pero para los nuer, esto no es una conexión biológica, sino, por una parte, preferencia pragmática y estrategia política (evitar lealtades matrilaterales diferentes), y por otra, principalmente porque se concibe como una conexión mística (la filiación “natural” del genitor con su procreado no es biología, es relación “supernatural”; la conexión uterina sí es sustantiva, se naturalice o no esa sustancia, y mística a la vez).

Esta conexión sustantiva mística es lo que justifica aquella lealtad a una semejante matrilateralidad (que al funcionalista le basta explicar estructuralmente como evitación de la segmentación matrilateral de un patrilineaje como generadora de sublinajes conflictivos).

Ya que el del *genitor* sustituto es del mismo “cuerpo místico” del *pater*, todo esto puede compararse con la preferencia por la donación de esperma homóloga (cuando un hombre aporta su propio esperma a una fecundación *in vitro*) y la evitación de los conflictos de imputación de la paternidad que la donación heteróloga (por donante anónimo) generaría en sociedades implícita o explícitamente machistas.

Pero en nuestro régimen “patrilegal”, a diferencia de los nuer, no es concebida como *homóloga* la donación de esperma por un pariente, quizá resultado de la suma de machismo e individualismo: no hay entre “nosotros” una identificación de un cuerpo místico de agnados ni la posibilidad de un levirato (recuérdese cuán vinculante era éste: Onán se negó a ejercer el levirato, practicó el coito interrumpido y murió castigado. Se identificó luego de alguna manera su “egoísmo” con el placer solitario y narcisista de la masturbación compulsiva). Sin embargo, sí es muy común la donación de óvulos, de vientres y de pechos lactantes entre mujeres que son parientes, como si se reconociese el sororato y un cuerpo místico matrilateral entre “nosotros” (cf. Franklin, 1994).

He comparado el levirato y el matrimonio fantasma con la donación homóloga de esperma post-mórtem ya que puede pensarse que después de todo, *genitor-levir* y *pater-fan-*

tasma son una misma persona. Sin embargo, entre “nosotros”, tras la globalización de la sociedad burguesa, las personas de derecho, siendo individuos de hecho, no son formalmente sustituibles. Semejante intento de sustitución sería entendido como donación heteróloga (cuerpos distintos, distintas personas). En “nuestro” machismo e individualismo evoca la imagen del adulterio, e incluso, en algún grado, de homosexualidad masculina. Esto contrasta con lo practicado en la sociedad cortesana o en momentos anteriores o peculiares de las sociedades europeas y eurodescendientes, en la discreta existencia institucional del cicisbeísmo: una mujer que tomaba un amante podía recibir la connivencia de su marido (o su ignorancia fingida) en caso de ser impotente o estéril, para conseguir un heredero, lo que equivaldría a aceptación de la donación heteróloga. Los nuer aceptan una situación semejante a regañadientes después de un divorcio (difícil) o cuando una mujer rechaza a su levir, por lo que se retira y toma un amante o concubino, quien engendra hijos que pertenecen al linaje del marido, hijos que se dice han sido “paridos en el monte” (su imagen de lo silvestre para nuestro estatus de “hijo natural”).

Quedan culturalmente oscuros los motivos por los cuales actualmente los individuos femeninos sí son en la práctica sustituibles: una mujer puede donar a su pariente sus óvulos o su vientre, como en el sororato (que no existe entre los nuer, no convendría al grupo receptor de ganado). Tiende a concebirse como una gran muestra de solidaridad y afecto entre mujeres emparentadas. Aunque la sustancia de un cuerpo femenino pasa a otro cuerpo femenino emparentado, ello no es concebido ni como homosexual ni como incestuoso.

Por ello es de interés que la investigación antropológica de las tecnologías reproductivas haya mostrado que los óvulos de una donante anónima o no emparentada (una donación heteróloga en femenino) no pueden ser fecundados *in vitro* con el esperma de uno de los consanguíneos varones de la mujer receptora: aunque biológicamente no lo es, se percibe como incesto. Como si en este aspecto no existiese equivalencia sino peligro entre hermano

y hermana, mientras que entre los nuer el hermano de la madre es feminizado (y se recurre a él) y la hermana del padre es masculinizada (y se le evita en tanto perteneciente a otra comunidad, una vez casada).

El sororato es inexistente entre los nuer, por razones estructurales: Dos hermanas terminarán perteneciendo a hogares distintos al casarse, no coincidirán los linajes receptores; no tiene caso ni es probable que sus padres reciban ganado de un mismo grupo de maridos. Los hijos de cada una serán potencialmente rivales. Sin embargo, sí hay una identidad en el vínculo cruzado de hermano y hermana, ya que ella sigue perteneciendo al linaje paterno (que es el de su hermano), el tío materno es madre masculina para los hijos de ella, y los grupos de hijos de la hermana y los hijos del tío materno al contrario de los hijos de hermanas, son aliados (pues para empezar, los tíos maternos reciben ganado del grupo de sus cuñados cuando entregan a su hermana en matrimonio; ellos usarán ese ganado para casarse a su vez).

Las parejas lesbianas en principio podrían recurrir al esperma del hermano de una mujer para fertilizar los óvulos de la otra, pero no sucede con frecuencia. Ello no evocaría el incesto. ¿Qué es lo que queda ambiguo? ¿Que una de las madres sería tía paterna? El terror a las tecnologías reproductivas se justifica muchas veces en la confusión de roles, uno de los atributos del incesto como difusa abominación.

En parejas heterosexuales, la leve apariencia de incesto hace aún más infrecuente la donación de esperma de un genitor a su hermana casada como gestadora (los óvulos fecundados necesariamente serían ajenos) o que una mujer done sus óvulos a la esposa de su hermano (el esperma sería necesariamente ajeno). Son situaciones posibles, evocan aparentemente el incesto pero no incurren en él. Se practican, aunque con cierta ansiedad. Sin embargo, eran frecuentes tales intercambios y dones de sustancia en sociedades con mayor atención al “principio de equivalencia de los germanos”, aun bajo criterios heteronormativos más estrictos y reglas exogámicas patentes.

Lo que no se practica para nada (excluyendo accidentes improbables) en la reproducción asistida es la fecundación “biológicamente incestuosa” de óvulos por espermatozoides de parientes. No sólo es culturalmente horroroso e “imposible”, sino que se razona desde la biología y la medicina que esto no tendría sentido; después de todo, hay en el fondo una concepción eugénica en estas prácticas biomédicas que son “necesariamente” hostiles a la endogamia familiar. Pero, por lo mismo, son favorables a la endogamia racial: la idea es mejorar una “raza”, sin producir monstruos del incesto en el límite inferior y sin producir híbridos raciales en el límite superior. Es improbable el riesgo novelesco de recibir espermatozoides de un pariente que haya donado anónimamente; supuestamente existen controles internos en las clínicas para evitar esta situación de película. Los asistentes médicos y las parejas de clientes favorecen, sin embargo, donación de gametos por parte de individuos similares a ellos.

Sólo cuando la inseminación artificial por donante anónimo está libre y comercialmente disponible a las mujeres, la consumidora multiculturalista suele optar al semen exótico, además de las mercadeadas y costosas opciones al espermatozoides de atletas, científicos, astronautas y otros personajes de élite que se presten mercantilmente a la donación.

Se pensaría que la práctica de la adopción se opondría a tales biologizaciones de la persona, pero lo que revela la cada vez más recurrida adopción transnacional de niños del Tercer Mundo por parte de individuos o parejas del Primer Mundo es que se insiste en biologizar y racializar estereotipos culturales y nacionales. Aunque se críe en Europa desde la temprana infancia, los adoptantes de un niño nacido en Asia o África recrean tanto como pueden “lo oriental” y “lo africano” en sus hogares para que el niño crezca inmerso en su “cultura” y “herencia” (Howell, 2001)... como si se tratase de la reproducción del hábitat natural de un animal en cautiverio.

El agnado, amigo, vecino o dinka pobre del que la mujer-esposa se sirve para hacer engendrar hijos en la mujer-esposa, es plenamente comparable al uso de la inseminación artificial por donante. El dinka pobre es razonablemente equivalente al donante anónimo del

banco de semen de una clínica de fertilidad. El agnado, amigo o vecino son a su vez equivalentes a los casos en los que las parejas lésbicas recurren a varones con los que mantienen relaciones similares, incluyendo amigos o parientes varones homosexuales. Entre ellos, cultores de la “contranaturaleza”, surgiría la duda “biolegalista” de si tienen obligaciones “naturales” hacia sus procreados.

Excepto quizá a veces para el dinka pobre, sucede que entre los nuer un *genitor* retiene ciertos derechos y relaciones sociales y *místicas* con sus procreados. Si procrea una niña, recibirá una “res del engendramiento” o “res de las entrañas” cuando ella sea desposada. Puede decirse que la relación con el *genitor* es convencional y contractual, no “natural”. Del mismo modo, los donantes homosexuales varones habrían de decidir convencionalmente sus obligaciones, si alguna, con sus receptoras lesbianas.

Tal como lo describió Evans-Pritchard, aunque institucionalmente siga siendo un matrimonio heteronormativo y hasta heterosexual, el matrimonio entre mujeres nuer podría compararse a la situación actual de las parejas lesbianas: Dos mujeres conforman una unión doméstica estable y quisieran llevar esta asociación a una forma familiar con hijos. Cuando una pareja lésbica recurre a un donante de semen conocido, se da la ambigüedad de si el genitor tendrá derechos y obligaciones sobre el procreado. Esto sólo puede ser solucionado convencional y contractualmente entre las partes.

Entre los nuer, la identidad del *genitor* es evocada cuando su procreado ya crecido emprende relaciones sexuales y/o contempla el matrimonio. Los detalles de su genealogía son trazados, para garantizar que no se incurra en incesto con el cónyuge prospectivo. En las sociedades “eurodescendientes” surgen las mismas ansiedades exogámicas acerca del incesto, sólo que totalmente biologizado y quizá por ello más temido. La ventaja de la donación de semen por parte de un conocido es que su identidad y sus coordenadas genealógicas están inmediatamente disponibles a la familia. Sin embargo, la donación anónima es percibida como riesgosa por tales razones

Tal percepción es exagerada en una sociedad compleja de gran escala, donde muy difícilmente coincidirán al azar las progenes (a menos que se trate de una novelesca vuelta del destino donde todas las mujeres hayan recurrido al mismo banco de esperma). Por muy improbable, este riesgo permanente e incesto en una misma generación o la siguiente es esgrimida como argumento contra la inseminación artificial por donante anónimo. Pero no sólo es esta endogamia extrema la temida. Mientras los nuer apreciarían la exogamia en el caso del genitor dinka, entre nosotros la alteridad extrema del donante también es rechazada, tanto o más que la semejanza incestuosa. Se definen como deseables o indeseables características raciales. Padres prospectivos se aterrorizan, o encantan, ante la idea de que el esperma donado resulte en un hijo “de color”. Se invierte también el racismo: el consumidor/la consumidora desea para su deseado hijo una apariencia particular, exótica incluso, y solicita al banco ciertos rasgos.

Sin embargo, debido a las ambigüedades afectivas del matrimonio monógamo entre nosotros, quizá sea menos preferible la donación de esperma por un conocido que por un desconocido anónimo. No sólo es la idea del incesto sino el carácter endémico de la posesividad y de los celos, especialmente cuando entre nosotros la filiación biológica es legalmente suficiente para hacer del genitor alguien con legítimo derecho a verse reconocido como *pater*, incluso sin cumplir todas las tareas y obligaciones que se le suponen.

Entre los nuer, la distribución del ganado entre los familiares como prestación matrimonial (precio de la novia) y el *ruok* (legitimación de los hijos procreados fuera del matrimonio/compensación por adulterio) entre parientes del *pater*, de la *mater* y de los genitores, ejercen un control social sobre las parejas y sus hijos. Entre nosotros, las familias matrilaterales y patrilaterales no tendrían las mismas posibilidades de coerción o coacción; el árbitro familiar es el juez de paz, los tribunales y otras agencias del Estado, como las que atienden a menores. Muchos de los acuerdos o desacuerdos en la reproducción asistida se realizan privadamente, la tercera parte es el asistente médico y si acaso un astuto abogado

que sólo favorece las peticiones de su cliente, no las familias ni la ley, a la que se recurre sólo por fuerza mayor.

Me parece que los nuer pueden percibir una distinción entre los derechos *in uxorem* y los derechos *ad genetricem* sobre una esposa, pero distinguirlos conceptualmente no significa que los consideren alienables uno del otro, es decir, no serían separables, por estar los derechos sexuales supeditados a los reproductivos aun en el concubinato. El matrimonio entre mujeres podría evocar el vientre sustituto, alquilado o prestado, si la esposa fuese sólo una genetriz y la mujer-marido se adjudicase no sólo la paternidad sino también la maternidad; sin embargo, la esposa genetriz sí es la *mater* y ella, su propia familia y linaje, retienen todos sus derechos y privilegios matrifiliales. Además, la genetriz sí actúa como “ama de casa” y atiende las tareas femeninas que se le asignan en la división sexual del trabajo en el “lado de la choza” en la familia, como a cualquier esposa. Es decir, que aunque haya distinción entre derechos *in genetricem* y derechos *in uxorem* y separabilidad entre genitor y *pater*, no la parece haber entre genetriz y *mater*. No habría madre sustituta en el sentido de un vientre prestado.

Si bien la madre de un infante nuer podría morir y su rol sería asumido por una co-esposa de su padre, que es clasificada y debe ser tratada como madre, ella es percibida siempre como malvada madrastra. Ésta percepción acerca de las co-esposas es inducida por las madres nuer a sus hijos. La tía paterna, aunque también legalmente posible, no es una opción privilegiada, su grupo doméstico es ajeno tanto al paterno como al materno de su sobrino y se anticipa prioridad de sus intereses dirigidos hacia sus propios hijos, de linaje distinto a los del niño amparado. Preferiblemente el rol de madre sustituta es ocupado por la tía materna, la hermana de la madre, o por los abuelos maternos o la esposa del tío materno. No son exactamente sustitutos, puesto que por el contrario, se identifican con la madre, no existe reemplazo como tal.

El parentesco (*mar*) nuer no dejaba a nadie sin hogar, la ascendencia (*buth*) no dejaba a nadie sin afiliación, sin pertenencia. Sólo los profetas surgidos en momentos difíciles, líderes religiosos de comportamiento aberrante y extraordinario de esos que la psiquiatría llamaría psicóticos, parecían estar más allá del sistema social. Lo único que ha permitido la existencia de huérfanos entre los nuer y sus vecinos siempre incorporables, es el cuello de botella poblacional provocado por las guerras civiles y masacres de los últimos sesenta años. La diáspora nuer y dinka de jóvenes refugiados los ha colocado a ellos, los expansivos y absorbentes, como adoptados y acogidos fuera y muy lejos de los llanos inundables del Sudán meridional.

El nuer que se mudaba de un territorio a otro, tomaba tierra del suelo, lo mezclaba con la bebida y la ingería, para producir identificación sustantiva con ese territorio: ahora vivo aquí, ahora soy de aquí. Cada territorio estaba identificado con un linaje, que tenía una posición percibida como “aristocrática” o “noble” en él, aunque fuese minoría y no ejerciera ninguna forma de poder o dominio sobre los miembros de otros linajes “acogidos” y “amparados” en esas tierras. Por la impresión que genera sus actividades públicas y culturales en internet, estos cognados nilóticos aun desterrados se complacen en su identidad, siempre situada dentro de la afiliación a un linaje, iniciado siempre al calor de un hogar y en el centro de un corral.

Dentro de una continua y todavía actual historia de violencia, una independencia política y administrativa difícilmente lograda por el sur sudanés frente al norte islamista es una manifestación vocal por la esperanza de la autodeterminación política, cultural y ontológica. Para los nuer, las condiciones de brutalización en el Sudán meridional no han hecho otra cosa sino empeorar durante el siglo posterior a la visita de Evans-Pritchard. La transferencia matrimonial de ganado ha sido substituida en su mayor parte por la circulación de armas de fuego. Sin embargo, no han sucumbido a la mercantilización de las relaciones. Deliberadamente, por consenso, se ha excluido el dinero como vehículo de las prestaciones matrimoniales.

Así, aun en condiciones terriblemente adversas, los nuer y otros sudaneses meridionales han asumido una lucha por tomar para sí la responsabilidad de definirse como pueblo y como personas.

¿Para raros, “nosotros”?

Habría que considerar cómo las tecnologías de reproducción asistida permiten o no ampliar y profundizar la autodeterminación ontológica entre “nosotros”, y cómo favorecen un principio de responsabilidad y otro de afinidad.

Es irónico que posiblemente las parejas heterosexuales que recurren a las técnicas de reproducción asistida para conseguir un hijo, sean quienes tengan menores grados de autodeterminación ontológica. Si bien probablemente su condición pequeñoburguesa o burguesa les provee los recursos económicos suficientes para los procedimientos técnicos, al mismo tiempo significa que su deseo de hijo puede, en el peor de los casos, deberse a las necesidades de intimidad narcisista, sin compromisos altruistas; estas parejas están emocional y socialmente aisladas, mantienen ideologías y prácticas individualistas que los separan de sus familias de origen.

Su capital social respectivo es estrecho: por ello mismo, primos, sobrinos y otros familiares jóvenes no están disponibles para que se asuman de forma vicaria o lateral algunos de los roles parentales “residuales” (de un tío, de un padrino, de un hermano o amigo mayor) de manera satisfactoria. La posibilidad de amparar a un familiar joven y vulnerable es más reducida que entre aquellos que mantienen estrechos lazos afectivos y espaciales con su familia extensa. Sus círculos familiares probablemente se reduzcan a sus propios padres y quizá los hermanos, pero también es probable que el ideal neolocal y urbano los mantenga alejados y aislados de ellos.

Afortunadamente, el desarrollo de los medios de comunicación (desde las mejoras en el transporte a larga distancia hasta la presencia virtual que permite la internet) permitiría de nuevo un acercamiento y una conexión de las redes familiares que no era posible en momentos anteriores de las sociedades urbanas e industrializadas. Estos medios sociales también permitirían revitalizar las afinidades electivas, al ampliar y conectar las redes de amigos no emparentados, pues las parejas neolocales urbanas pequeñoburguesas, burguesas o aburguesadas también solían tener un círculo estrecho de amistades, cada vez más precario a medida que envejecían. Esto manifiesta el envejecimiento de las poblaciones industrializadas y urbanizadas en la cantidad de adultos mayores que deben finalizar sus días en casas-hogares privadas o estatales, por no tener el seguro social “natural” de familiares y amigos que los amparen. Quizá la situación se revierta con la corresponsabilidad y reciprocidad que se va revelando y legislando de nuevo entre padres e hijos.

Así surja del narcisismo, el deseo de compañía realizada en la descendencia es socializante. Las técnicas de reproducción asistida son un nuevo recurso para la formación de comunidades de sentimiento y afecto. No es entonces de extrañar que este recurso a la biomedicina sí resulte en una nueva exaltación de los valores representados en la consanguinidad, no una amenaza para su disolución, una amenaza “contranatura”.

El comportamiento antinormativo, “contranatural”, de hecho, no es ninguna amenaza para lo social. Si la ley les concediera igualdad de derechos, posiblemente sean las parejas homosexuales, particularmente las parejas lesbianas, las que gozan de mayores grados de libertad en términos de capital cultural y social para definir vínculos familiares. No sólo tienen acceso a los modelos de parentesco y familia “tradicionales”, basados estatutariamente en la “consanguinidad” y “afinidad matrimonial”, en las constelaciones familiares cognaticias, bilaterales, de su propio origen como personas, sino que tienen acceso a prácticas contractuales y performativas, incluso antinormativas, que enfatizan las afinidades electivas, que amplían sus círculos sociales y familiares, no pasivamente, sino activamente. La

elección de inclusión y exclusión familiar puede ser una decisión plenamente consciente y meditada, que realiza como agentes en sociedad a las personas.

Aunque el matrimonio fuese una institución inherentemente heteronormativa, la exigencia de los homosexuales de acceso pleno a él como derecho, amplía sus grados de libertad de acción, les ofrece oportunidades para el ejercicio de la responsabilidad. Su proyecto tiene de conservador lo que tiene de revolucionario. Mientras lo tengan consciente y se manifieste en sus acciones político-personales, efectivamente podrían tener un efecto liberador sobre la organización social entera al contribuir antinormativamente a la disolución y ampliación de los principios normativos: ir “contranatura” podría resultar en avanzar “prosocialmente”.

VIII.

Sentar cabeza

Sumario y consideraciones finales

Me basé en la propuesta de Grace Harris sobre el “individuo”, el “sí mismo” y la “persona” como conceptos descriptivos y analíticos de corte “biologista”, “psicologista” y “sociologista” para orientar mi exposición y discusión sobre el cuerpo, el sujeto y la persona. Mis usos difieren de los de Harris. Los suyos son más definidos y precisos: agrupan conceptos locales (*emic*) acerca de lo biológico, lo psíquico y lo social. Aunque esto me parece muy útil para el *análisis*, en mi *reflexión* he preferido complicación (en el sentido de imbricación) y difusión de semejantes dominios de definición *etic*.

El individuo de Harris es un miembro singular de la humanidad. Quizá allí esté una primera debilidad aparente de su propuesta. “Humanidad”, como “categoría natural autoevidente”, es una noción que los etnólogos hoy problematizan insistentemente, reenfatizando tópicos que antiguamente se correspondían al de la radical diferencia de las formas de pensamiento, racionalidad, lógica y visiones de mundo de “primitivos” y “modernos”. Un tratamiento posible es el etnológicamente bien trajinado tema de las clasificaciones, por una parte, y considerar que trabajar con el concepto de “individuo” de Harris sí revelará y relevará esta problemática en el análisis.

Lo que me parece más importante y productivo del tratamiento de Harris es que esto de entrada permite establecer las complicaciones y articulaciones de la noción de un *cuerpo* con la de un *sujeto* y una *persona*. Como esto supone, yo he preferido entonces que el concepto descriptivo, analítico y reflexivo sea no el de “individuo” sino el de *cuerpo*. La figura de los gemelos, el animismo, el totemismo, el analogismo, el naturalismo, etc., junto al problema *antropológico* que ofrecen órganos para el transplante, la transferencia de gametos, cigotos,

embriones, etc., nos recuerdan que la imago del cuerpo es lugar crucial para discutir acerca de la “humanidad” y “personalidad” de alguna entidad.

Harris habla del “sí mismo” como un locus de experiencia. Es una buena definición si este término “experiencia” no se reduce a la mera fenomenología esteticista sobre las emociones de algunas etnopsicologías. Ante todo, etnosociológicamente interesa la imputación y la atribución socio-reflexivas de una subjetividad, de una “vida mental”, una “interioridad” y otras formas de situar (se) unos frente a otros, con la consideración necesaria acerca de la semiosis, el “lenguaje” que hace presente a la sociedad en los sujetos y permite a estos objetivar sus relaciones en aquella. La mayor preocupación de todas las sociedades probablemente se refiera a esto: si los sujetos pueden participar en los juegos de lenguaje correspondientes a sus formas de vida: su ductilidad a la “Ley” asegurará su lugar en la economía moral. El agente precede al sujeto; en un sentido, el sujeto se refiere al aspecto “paciente” de la persona.

Es probablemente universal la preocupación sobre la identidad grupal, étnica y cultural que remite a la construcción social de la subjetividad, porque, una vez más, la “psicología” del sujeto remite a la “sociología” de la persona, no prioritariamente (en la lógica social y cultural) a la inversa. Aunque desde la biología y la psicología no se pueda negar que en los cuerpos puedan situarse sujetos intencionales, probablemente sea poco importante para la mayoría de las sociedades.

Esta subjetividad intencional (y por ello, agentiva), sin embargo, es una obsesión desde la instalación de la modernidad (y sus sucesores y sus alternativas), fundamental para sus formas hegemónicas de gnoseología. Por supuesto, una hermenéutica del sujeto así está presente en prácticamente todas las civilizaciones de al menos el Viejo Mundo, con religiones “éticas” y universalistas, filosofías sistemáticas, sistemas judiciales codificados y probablemente sistemas de escritura. Todo esto funciona como tecnologías de la subjetividad, que fuerzan a los sujetos a dar cuenta de sí. En mi reflexión, entonces, debe recordarse la

relevancia que tiene esta posibilidad de experimentar, identificarse, y eventualmente dar cuenta de sí en una discusión ético-política para definir *antropológicamente* a embriones, fetos, discapacitados mentales, pacientes en estado vegetativo, etc., incluso la identidad de género, debido a la asimetría político-moral entre los “sexos”.

Preguntarse sobre tales subjetividades (anatomopolíticamente definidas) evidentemente remite de nuevo al problema de la corporalidad en la que se anclan, sustentan o materializan. Pero una vez más conllevan la problemática sobre el concepto de agente en sociedad, tal como Harris define efectivamente de forma sociológica a la “persona”. Si los sujetos son ante todo agentes, lo que invoca nociones de actividad o acción socialmente concebida como tal, situadas en un orden moral, entonces la hermenéutica del sujeto de las tradiciones índicas, subíndicas, orientales, medio orientales, mediterráneas, modernas, etc., no difiere en nada de la exigencia americana, africana, oceánica, en fin, universal, de reconocer a las personas por su situación y circunstancia en la sociedad, como sujetos a un orden moral (se sitúe en la “naturaleza”, en lo “social humano”, en lo “divino”, o dónde sea) y que actúen de acuerdo a él. Sólo existen de hecho y de derecho cuando muestran esta capacidad, o más bien, cuando oficialmente se les adjudica, así sea por el mero hecho de alcanzar la edad de votación y disponer de una cédula de identidad.

Para reconocer a alguien como persona, no difiere el Estado que precisa registros de recién nacidos o inscripción de ciudadanos electores dóciles (requisito para optar a ser elegido), de la Iglesia católica que bautiza al recién nacido, espera hasta el séptimo año para introducirlo en la comunidad (el cuerpo místico), y el quinceavo para iniciar en el Espíritu Santo (requisito para el matrimonio) a sus feligreses. Ni difieren de los nuer que con el primogénito completan como persona a sus padres, esperan hasta el segundogénito para confirmar su matrimonio y no celebran ceremonialmente la muerte de alguien hasta cumplidos los dos o tres años cuando el niño empieza a moverse entre el ganado (en primer lugar, el caprino, no el vacuno), a arrearlo y azuzarlo, hasta la edad circumpuberal para recibir los seis cortes de

cuchillo en su frente y luego estar listo para el matrimonio... y así más en el ciclo de la reproducción social.

Dado que en mi perspectiva la persona especifica un modo de relación social, encontré que una manera de simplificar su relevo etnográfico podía ser la recuperación del análisis de roles, pues la clásica y limitada equiparación entre *persona* y *estatus*, *personaje* y *rol*, permite sin embargo una fácil operacionalización preliminar del concepto. Esto no significa que no se imponga profundizar mediante una hermenéutica etnológica de prácticas, representaciones y discursos lo que sería el cuerpo, el sujeto y la persona.

La relación que se puede establecer entre procesos de encarnación, individuación, subjetivación, personificación y reproducción social me permitió recurrir a las fortalezas y debilidades del constructo etnológico del parentesco en mi reflexión sobre las tecnologías de reproducción asistida. Por una parte, el análisis de estatus y roles es básico al análisis de parentesco. Por otra parte, si el parentesco es un proceso primario de construcción de personas, de relaciones, es la lógica generativa y reproductiva de procesos de encarnación, subjetivación y prosopoyesis dentro de un orden moral.

El entendimiento clásico de la persona como un haz de relaciones la hace nuclear al parentesco, que consiste, ontológicamente, en una “mutualidad del ser”, una “pertenencia intersubjetiva”. Se activa a través de un “altruismo prescriptivo”, una ética de las obligaciones, es decir, un sustento y mantenimiento de las vinculaciones, que hace internas y constitutivas las relaciones de un sujeto y agente con su exterior, con sus co-sujetos y co-actantes. La persona es siempre múltiple, partible y permeable, participa de otras personas.

La recurrencia de tropos etnobiológicos que identifican lo sustantivo en el parentesco, se debe a que permiten encarnar la relacionalidad, hace al cuerpo permeable a la sociedad y su vehículo, al igual que la palabra y el lenguaje socializan la experiencia. Pero la esencia auténtica del parentesco son derechos y obligaciones que definen estatus y roles de los parientes, vehiculizados materialmente tantas veces a través del cuerpo o la tierra y formalmente a

través del mínimo de las terminologías. Los términos tienen una resonancia genealógica que sitúa a los agentes en un mapa de obligaciones/vinculaciones morales a través de un tiempo-espacio social, el ciclo vital doblemente individual y colectivo en el que se despliega el proceso de reproducción social.

Sostuve que el parentesco como imaginación sociológica es en parte descubierto etnográficamente y es en parte inventado etnológicamente. Sirvió como parte de un proyecto de sociedad, eminentemente político, por etnólogos, sociólogos y antropólogos conscientes de la potencia del capitalismo y la modernidad, del Estado y del mercado, de disolver y refundar vinculaciones en un orden postradicional. Éste fragmentaría el estatus de la persona en roles individuales de acuerdo a la lógica mercantil de la división social del trabajo, donde el modo de relación no lo especifica ya la persona sino el capital, tome la forma que tome. El proyecto *antropológico* del parentesco, utilizando el tantas veces vilipendiado constructo etnológico del “primitivo” como lo “auténtico” humano, figuró en una agenda reformista y ocasionalmente revolucionaria (y sus necesarios reversos conservadores y reaccionarios), opuesta o afirmativa de estas posibilidades de refundar la relacionalidad en el capitalismo.

Mi opción por el rodeo etnológico obedeció a que lo concebí como posibilidad de hermenéutica crítica a través de centramiento, descentramiento y recentramiento. Busqué deliberadamente trazar un círculo, iniciado en plantearme preguntas acerca de la potencia tecnológica para modificar los aspectos normativos de conceptos “fundamentales” a una relacionalidad históricamente específica como los de “cuerpo”, “sujeto” y “persona”. En el trayecto, supuse y acepté —es una opción “personal”—, la idea de que el proyecto moral que Morgan encontró en el parentesco era tarea urgente y vía productiva para semejante reflexión y crítica. Así, pude ligar la poderosa imaginación social que el parentesco provee a la reflexión epimeteica sobre los límites (sociales), a la arrogancia prometeica del “Desarrollo”. Me preocupé en particular —por su complicación del concepto de persona y por invocación inmediata al parentesco como problema— por el desarrollo de las tecnologías de reproducción

asistida y la ansiedad que despertaría el relevo de la imaginación social por la imaginación técnica al servicio del capital.

Como “terapia” (filosófica, a lo Wittgenstein) para los usuarios, beneficiarios y ejecutores de las ART, la imaginación del parentesco acerca de estatus y roles puede ayudarlos a comprender su situación: frente a la infertilidad, frente a la procreación, frente al infante deseado, frente a los intermediarios técnicos, frente a sus obligaciones/vinculaciones unos a otros. En las ciencias sociales semejante reflexión crítica es la que hace fundamentales al psicoanálisis y a la etnología, que han concebido como cruciales a las constelaciones familiares, a las formas experimentadas del parentesco. El parentesco es ciertamente bueno para pensar y poner en contexto la relacionalidad, no sólo de los agentes (sean personas, sujetos, cuasi-objetos u objetos), sino el sistema social completo: es una imaginación sociológica que vincula biografía e historia, individuos (y gametos) y sociedad, a tecnologías, prácticas y representaciones, su reflexión, su crítica y la orientación de la acción. El parentesco define una axiología y una praxeología, y la etnología eminentemente se ocupa de esto. Los conceptos etnológicos permiten de entrada el examen de la historia humana, de la persona: su pasado, su presente y su futuro. Por ello, el parentesco y la etnología son proyectos *antropológicos*, la lógica del *anthropos*, de la persona, de aquello que el canaco llamaba *do kamo*, la persona en su autenticidad.

Diagnosis y prognosis: el parentesco como reform(ul)ador social en el contexto de la tecnociencia

Pese a lo sutil o brutalmente opresivo del capitalismo, en la disolución de los lazos comunitarios, en el individualismo, el narcisismo, el urbanismo, en el modernismo y el liberalismo, aun sus críticos percibieron posibilidades habilitantes. El deslizamiento hacia una “sociedad de estatus” a una “sociedad de contrato” aumentaría los grados de libertad de acción, de la

praxis social. Representaría un desplazamiento desde la tiranía de un principio de identidad incuestionable a un principio de afinidad electiva en la construcción de las relaciones sociales.

Aparentemente el principio de identidad no desaparecería. Una ansiedad típicamente conservadora es el temor a la subversión de los roles sociales y de los fundamentos normativos de la sociedad por la “disolución de la naturaleza”, debida a la cada vez más penetrante manipulación técnica, que emulando la muerte de Dios y el desencantamiento del mundo, dejaría todo a elección libertina.

Sin embargo, se ha encontrado que en una normatividad informada por una imaginación tecnocientífica, se profundiza y afianza una biologización y naturalización de lo que se asumía como “cultural”, extrasomático, de los fantasmas institucionales y de los estatus: los homosexuales hacen genéticamente innata su orientación (“*Born this way*”); los padres conceden personalidad y voz a sus gametos, luego, estos son sujetos de derecho; las mujeres hacen de su cuerpo un templo, la racialización biologicista de la diversidad cultural retorna vengativamente, etc. El temor liberal a una biopolítica totalitaria de la identidad parece justificado, si fuese temible la ampliación de los Derechos Humanos. El principio de identidad no ha sido relevado ni sumergido, sólo convive con una aparente prominencia del principio de afinidad.

Éste, como aquel que deja la asociación a (parcial) elección de los agentes y, que exigiendo la construcción ritual de la persona y la relación, sería un principio eminentemente performativo y en ocasiones antinormativo, no es tampoco una innovación modernista. Presente en la flexibilidad de cazadores-recolectores y en las alianzas estratégicas de los agricultores, la apariencia postradicional de la economía de mercado sólo hace a este principio más eminente a los agentes. Los homosexuales saben que la familia se hace electivamente y de acuerdo a una compatibilidad entre las partes; las mujeres eligen su destino más allá de la anatomía y fuera del hogar en la economía de mercado; el multiculturalismo pone a dispo-

sición mercantil la construcción deliberada de la identidad de acuerdo a las pautas en curso, las modas; los padres lo son porque eligen serlo, fabrican su vínculo en lugar de dejarlo a la suerte inexorable de una “biología”, que siempre es redefinida.

Esto reintroduce y reafirma el principio de responsabilidad en la manufactura atenta del parentesco, por encima de un mero principio sustantivo como el ofrecido por la “consanguinidad”. Padre es quien elige y asume serlo. El discurso sociobiológico, alimentado por una economía política burguesa, habla de la paternidad como una inversión bien meditada (por unos agentes no humanos llamados “genes”). Las obligaciones parentales quedan tan manifiestas ahora, que al antiguo “honrarás a tu padre y a tu madre” se suman los “derechos de los hijos”, noción a la que son adversos sectores conservadores, pues contra la unilateral potestad patriarcal se reintroduce la reciprocidad parental y filial. Este derecho filial puede exigir auditoría, rendimiento de cuentas y hasta responsabilidades penales a los padres, de acuerdo a cómo se evalúe la adecuación de la crianza, e incluso del genoma paterno, para realizar o inhabilitar el potencial biológico y social del hijo. Comienza a ser responsabilidad legal de los padres, y no mera expectativa, que doten a sus hijos de un capital corporal, social y cultural que les permita alcanzar la plenitud como individuos y personas. En el mejor de los casos, esto re-introduce la reciprocidad en las relaciones parento-filiales, como en las tradicionales obligaciones rituales de hijos con padres a cambio de nutrición, crianza y orientación, y el “seguro social” en el que uno puede contar con el otro en la necesidad. La cronología, al igual que la diferencia de género, deja de ser excusa para la jerarquía. La desigualdad en la consanguinidad (sustantiva) cede lugar a la igualdad en la comensalidad (consustanciación a través de la afinidad).

Lo que se revela no es la sustitución de un principio de relacionalidad por otro, sino oscilación, pluralidad, complementación y síntesis de formas de fundamentarlas, practicarlas y representarlas. *Las tecnologías de reproducción asistida no subvierten ni pervierten el parentesco, sino que lo recuperan y revitalizan como imaginación moral y praxis de la*

relacionalidad: sostienen y garantizan la existencia y la permanencia de nociones normativas de persona, siempre plurales, para orientar y “humanizar” las prácticas. El principio de afinidad electiva, el principio de responsabilidad y la relacionalidad performativa son tanto o más importantes, relevantes y manifiestos, en condiciones mercantiles, que el principio de identidad y la relacionalidad substantiva, representada como biogenética.

Sin embargo, estos últimos principios “estatutarios” no son desechados ante los “contractuales”, sino aun más recurridos como tropos, pues la ciencia y la biomedicina no solo son ya parte ineludible de “nuestra” racionalidad, sino que a través de sus méritos inherentes como de su eficacia simbólica, lo son también de “nuestra” relacionalidad, de nuestros recursos tecnonaturales y sociotécnicos, de nuestras posibilidades de supervivencia, de reproducción social y buen vivir individual y colectivo. Aunque el Holocausto y el Invierno Nuclear aún son fantasmas espantosos, las aparentes o reales amenazas de las tecnologías a la persona *aún* son compensadas por el cumplimiento de sus promesas. Ellas no son pasivas, las promesas y amenazas tecnológicas no dependen exclusivamente de las intenciones de sus usuarios y de las previsiones de sus diseñadores; las tecnologías son actantes una vez se las libera. Usuarios y diseñadores tienen que asumir epimeteicamente el riesgo de Chernobyl y Fukushima si exigirán el don del fuego a Prometeo.

Más ambivalentes e indiscernibles son los actores en el marco del Estado, los señores de la guerra, que garantizando la paz y el bienestar a los ciudadanos, aún se fingen sorprendidos ante revueltas, protestas y actos terroristas como respuesta al despliegue de medidas inflacionarias, de austeridad, el bombardeo de napalm, Agente Naranja, minas antipersonales, etc., en batallas que a la vez son globales y locales, referidas a identidades biopolíticas, guerras que se hacen ciegas al hecho de que son cada vez más estrechamente fraticidas, en nombre de fantasmas institucionales referidos a la identidad étnica y cultural. Los convenios internacionales prometen evitar las guerras y castigar el genocidio de los miembros de una Familia Universal, pero localmente un hermano no reconoce a otro tras cohabitar y

compartir el alimento, sólo porque divergen en un detalle de su definición de sí mismos. Como si se profundizase perversamente la segmentación depredadora de los nuer a partir de las diferentes afiliaciones matrilaterales de un hogar poligínico.

Los científicos sociales de orientación tanto conservadora como izquierdista en los años 1960 hablaron apocalípticamente sobre el “futuro de la familia”, unos rogando por su salvación, como institución natural y básica a la sociedad ante las amenazas del desorden introducido por la modernidad, otros bregando por su definitiva abolición y destrucción, por tratarse de una institución primitiva e inherentemente reaccionaria que fungía como brazo o abrazo íntimo y reproductivo del Estado y del Mercado, que prolongaba vínculos que no eran los basados en una racionalidad socialista o comunista de la producción industrial.

Los etnólogos que habían “descubierto” desde unas generaciones antes al parentesco como principio eminente de organización social, fueron atacados por una joven generación menos preocupada por la estructura y la organización social y más por la formalización, la simbología y el estudio de las representaciones. Haciendo del constructo etnológico del parentesco algo referido a la “cultura” y no a la “sociedad”, lo hiperrelativizaron en variantes hasta disolverlo en formas etnocéntricas inconmensurables que imposibilitarían su uso como concepto analítico.

El refinamiento de la práctica y representación etnográfica en sociedades “tradicionales” mostró cómo sus acciones y nociones no sólo eran altamente flexibles y fluidas, irreducibles a una relación esencialista de su vida social y cultural, sino cómo aprovechaban y manipulaban estratégicamente sus propios constructos para establecer sus relaciones. La historización de la disciplina también mostró cómo estas sociedades sí tenían historia y no una “cultura” reproducida desde *illo tempore*, y como ellas mismas, el parentesco y las formas familiares no eran estáticas en una sociedad u otra, sino contingentes y concomitantes a las variaciones estructurales a lo largo del tiempo. La simultánea “repatriación de la etnología”, en cambio, mostró como en situación urbana las familias, las personas y los individuos no sólo

continuaban rigiéndose bajo principios propios del parentesco, sino que buscaban activamente hacerlo, formularlo, conservarlo y extenderlo. No aparecía por ninguna parte la temida o prometida disolución de la comunidad por el aburguesamiento ni por la proletarianización urbana.

Las ciencias sociales también se tomaron demasiado en serio la extensión en sus propias sociedades de origen de la epistemología racionalista y naturalista instalada en ellas desde la Ilustración europea. Bajo semejantes supuestos fundacionales, se pronosticó una crisis institucional debida a la crisis simbólica que acarrearía el ulterior desencantamiento del mundo, el desplazamiento y la disolución de la “naturaleza” como fundamento normativo por el penetrante desarrollo tecnocientífico.

Bajo la creencia de que todo lo sólido se desvanecería en el aire, las ciencias sociales no fueron capaces de prever en un principio la liquidez de los tiempos. Así como la sociedad, siempre resiliente, era completamente capaz de asumir el riesgo como inherente a ella, y sobrevivir e incluso promover una “transformación de la intimidad” (Giddens, 1998), no fue la sociedad la que quedó rezagada frente al avance de la tecnociencia, cuyas miras son necesariamente estrechas.

El parentesco como imaginación sociológica sigue teniendo un alcance y una aptitud que las ciencias sociales nunca han logrado igualar. “¿Crisis, qué crisis?”, se preguntarían las familias y los colectivos. En el parentesco en condiciones de tecnociencia, aún persevera y se extiende a conveniencia el “naturalismo” y la “biologización” de lo cultural y de lo social, pero sólo tanto como perseveran y se extienden las afinidades electivas y principios *socio*-lógicos de responsabilidad. La paternidad y la filiación no son pasivas, no son algo que se recibe como mero status, sino que son elaboradas activamente ejerciendo roles vinculantes.

La responsabilidad y la afinidad permitirían, en los mejores escenarios, la instalación de una república ontológica, de una democracia participativa del ser y de la intersubjetividad. Quizá se levantan reflexivamente, como en Clastres la sociedad amerindia contra el Estado,

contra los regímenes fascistas y aristocráticos de la eugenesia, la sociobiología, los sistemas analógicos de castas, etc.

Las tecnologías de reproducción asistida ilustran a cabalidad la bienvenida y no temible fluidez de los principios normativos y asociativos, de las formas de construir relaciones, de fabricar personas. Lo que tienen de razonablemente temibles se debe a la creciente mercantilización de la vida y de las relaciones. Sin embargo, este proceso revela la multiplicación de mediaciones (técnicas y sociales), que participa en este temor, pero que también participa de las esperanzas ofrecidas por la tecnología.

La multiplicación de mediaciones puede ser temida como enajenación de la vida, pero puede ser también bienvenida como socialización de la producción de personas. ¿No deja claro a la conciencia la participación de muchas vidas en la creación de una? Padre, madre, parientes, donantes, ginecólogo, obstetra, enfermeras, bioanalistas, sonógrafos, psicólogos, etc., que funcionan como nodos vinculando toda la cadena productiva global que puede pasar por el técnico de mantenimiento de la refrigeración que acoge en el mar vaporoso del nitrógeno líquido a gametos y embriones, hasta el personal minero que extrae el aluminio para fabricar los tanques de criogenia. ¿Difiere esto de aquel ideal de supuesto origen genérico africano sobre “la aldea necesaria para criar a un niño”?

El deseo narcisista de “intimidad” (como un “derecho” egoísta a la “felicidad” para los que otros co-sujetos son apenas instrumentos o medios) que se realizaría en la consecución del hijo técnicamente invocado, no queda divorciado del altruismo prescriptivo que define al parentesco, una ética y una institución del “compromiso” (*cf.* Giddens, 1998). Con lo que tiene a la vez de ilusorio y liberador el narcisismo individualista y con lo que tiene de concreto y vinculante el altruismo obligatorio, “intimidad” y “compromiso” individuales y comunitarios se sintetizan en la “mutualidad del ser” parento-filial, la “pertenencia intersubjetiva” del parentesco.

Que el hijo pueda ser concebido en las gónadas o en el corazón (imagen utilizada en la adopción y en la maternidad sustituta), en el tubo de ensayo o en el discurso, la palabra o la voz, sólo afirma la dualidad del parentesco como proceso primario de producción de personas y relaciones y su concomitante imaginación moral. El parentesco es una ontología y una praxis de la mutualidad de los seres, del cultivo de la obligación (entendida como *ob + ligar*, aquello que está puesto y dirigido a producir y sostener las vinculaciones). Una ética de la corresponsabilidad y una ontología de las conexiones.

El fundamento de lo social nunca ha sido lo natural, sino que es la relación misma entre las personas. Esto es la moral y el “derecho”, la sanción de la existencia. Las personas concretadas por el parentesco y en él, serán definitivamente especificación de una socialidad, una síntesis de la encarnación de los co-sujetos y de su vinculación comunitaria.

Referencias

- ALBANO, Sergio, H. GARDNER, y A. LEVIT (2006): *Glosario Lacaniano*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- ALPERN, Kenneth D., editor (1992): *The Ethics of Reproductive Technology*. Nueva York: Oxford University Press.
- ALTHUSSER, Louis (⁶1984): Ideología y aparatos ideológicos de Estado. *Cuadernos de Educación* 9-10: 21-48.
- AUGÉ, Marc [1973] (2006): Sorciers noirs et diables blancs: La notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés lagunaires de basse Côte-d'Ivoire (Alladian et Ébrié). En: *La notion de personne en Afrique Noire*, editado por Germaine Dieterlen. Colloques Internationaux du C.N.R.S., 544. París: Éditions L'Harmattan. Pp. 519-527.
- BAKER, Robin [1999] (2001): *El futuro del sexo: Reproducción y familia en el siglo XXI*. Arena Abierta. Barcelona: Grijalbo Mondadori
- BARRY, Laurent (2009): L'auteur malgré lui. Réponse à un texte d'Emmanuel Désveaux. *Journal de la Société des Americanistes* 95 (2): 283-302.
- BASTIDE, Roger [1973] (2006): Le principe d'individuation: contribution à une philosophie africaine. En: *La notion de personne en Afrique Noire*, editado por Germaine Dieterlen. Colloques Internationaux du C.N.R.S., 544. París: Éditions L'Harmattan. Pp. 33-43.
- BAUMAN, Richard, y Charles L. BRIGGS (1990): Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.
- BECKER, Gay (1994): Metaphors in Disrupted Lives: Infertility and Cultural Constructions of Continuity. *Medical Anthropology Quarterly* 8 (4): 383-410.
- BECKER, Gay (2000): *The Elusive Embryo: How Women and Men Approach New Reproductive Technologies*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- BECK-GERNSHEIM, Elisabeth [2000] (2003): *La reinvencción de la familia: en busca de nuevas formas de convivencia*. Paidós Contextos, 84. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- BERLINER, David (2010): Lévi-Strauss and Beyond. A presentation of Philippe Descola, *Par-delà Nature et Culture* [Beyond Nature and Culture]. *Anthropological Quarterly* 83 (3): 679-689.
- BESTARD CAMPS, Joan (1998): *Parentesco y modernidad*. Paidós Básica, 97. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- BESTARD Camps, Joan (2004): *Tras la biología: la moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción*. Estudis d'antropologia social i cultural, 12. Barcelona: Departament d'Antropologia Cultura i Història d'Amèrica i d'Àfrica de la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona.
- BESTARD CAMPS, Joan, Gemma OROBITG CANAL, Júlia RIBOT BALLABRIGA y Carles SALAZAR CARRASCO (2003): *Parentesco y reproducción asistida: cuerpo, persona y relaciones*. Estudis d'antropologia social i cultural, 9. Barcelona: Departament d'Antropologia Cultura i Història d'Amèrica i d'Àfrica de la Facultat de Geografia i Història de la Universitat de Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre [1977] (2006): *Argelia 60: Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- BOURDIEU, Pierre, y Jean-Claude PASSERON [1970] (1977): *La reproducción: Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Papel 451, 39. Barcelona: Editorial Laia.
- BRUSS, Neal H. (1999): Apéndice III: V. N. Voloshinov y los presupuestos básicos de Freudismo en su relación con el estructuralismo. En: *Freudismo: un bosquejo crítico*, de V. N. Voloshinov. Espacios del saber, 10. Buenos Aires: Editorial Paidós. Pp. 229-246.

- CANNELL, Fenella (1990): Concepts of Parenthood: The Warnock Report, the Gillick Debate, and Modern Myths. *American Ethnologist* 17 (4): 667-686.
- CARTRY, Michel [1973] (2006): Introduction. En: *La notion de personne en Afrique Noire*. París: Éditions L'Harmattan. Pp. 15-31.
- CHADWICK, Bruce (1983): Reseña de *Concepts of Kinship* de Bernard Farber. *Social Forces* 61 (4): 1281-1282.
- CHATEL, Marie-Magdeleine [1993] (1996): *El malestar en la procreación: las mujeres y la medicina del alumbramiento*. Colección Freud ♦ Lacan. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- COHEN, Abner (1977): Symbolic Action and the Structure of the Self. En: *Symbols and Sentiments: Cross-cultural Studies in Symbolism*, editado por Ioan M. Lewis. Londres: Academic Press. Pp. 117-128.
- COHEN, Ira J. [1987] (1998): Teoría de la estructuración y praxis social. En: *La teoría social hoy*, editado por Anthony Giddens y Jonathan H. Turner. Alianza Universidad, 635. Madrid: Alianza Editorial. Pp. 351-397.
- COLLIER, Jane Fishburne, y Sylvia Junko YANAGISAKO (1987): Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. En: *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, editado por Jane Fishburne Collier y Sylvia Junko Yanagisako. Stanford: Stanford University Press. Pp. 14-50.
- CORIN, Ellen (1998): Refiguring the person: the dynamics of affects and symbols in an African possession cult. En: *Bodies and persons: Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, editado por Michael Lambek y Andrew J. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 80-102.
- COMAROFF, John L. (1996): Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution. En: *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, editado por Edwin N. Wilmsen y Patrick McAllister. Chicago: The University of Chicago Press. Pp. 162-183.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA Fe [1992] (5a, 2005): *El don de la vida: Instrucción y comentarios*. Libros Palabra, 2. Madrid: Ediciones Palabra.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PASTORAL DE LA SALUD (2007): *El genoma humano*. Documentos MC. Madrid: Ediciones Palabra.
- DESCOLA, Philippe (2002): L'anthropologie de la nature. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 57 (1): 9-25.
- DESCOLA, Philippe (2006): Beyond Nature and Culture. *Proceedings of the British Academy* 139: 137-155.
- DESCOLA, Philippe (2010): Más allá de la naturaleza y de la cultura. En: *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro Martínez. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis. Alcaldía Mayor de Bogotá. Pp. 75-96.
- DIAMOND, Stanley (1972): Anthropology in Question. En: *Reinventing Anthropology*, editado por Dell H. Hymes. Nueva York: Pantheon Books. Pp. 401-429.
- DIETERLEN, Germaine, editora [1973] (2006): *La notion de personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du C.N.R.S., 544. París: Éditions L'Harmattan.
- DOUGLAS, Mary (1980): *Evans-Pritchard*. Fontana Modern Masters. Douglas, Isla de Man: Fontana Books.
- EDWARDS, Jeanette, Sarah FRANKLIN, Eric HIRSCH, Frances PRICE, & Marilyn STRATHERN [1993] (²1999): *Technologies of Procreation: Kinship in the Age of Assisted Conception*. Londres: Routledge.
- ELIAS, Norbert [1985] (2002): *Humana conditio: Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*. Ediciones de Bolsillo, 62/2. Barcelona: Ediciones Península.

- ENGELS, Friedrich [1884] (1981): Prefacio a la primera edición. En: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado en relación con las investigaciones de L. H. Morgan*. Moscú: Editorial Progreso. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Pp. 3-5.
- ESCOBAR, Arturo (1992): After Nature: Steps to an Antiessentialist Political Ecology. *Current Anthropology* 40 (1): 1-30.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1949] (1963): Nuer Rules of Exogamy and Incest. En: *Social Structure: Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, editado por Meyer Fortes. Nueva York: Russell & Russell, Inc. Pp. 85-103.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1950] (1965): Kinship and the local community among the Nuer. En: *African Systems of Kinship and Marriage*, editado por A. R. Radcliffe-Brown y C. Daryll Forde. Londres: Oxford University Press. International African Institute. Pp. 360-391.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1940] (1970): *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Nueva York: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1932] (1974): Gestación y herencia vistos por los azande. En: *Ensayos de antropología social*. Madrid: Siglo XXI de España Editores. Pp. 128-144.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1956] (1974): *Nuer Religion*. Nueva York: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1974] (1978): *La relación hombre-mujer entre los azande*. Estudios y Ensayos, 28. Barcelona: Editorial Crítica.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1937] (1985): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Abreviado por Eva Gilles. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. [1951] (1992): *Kinship and marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- FARBER, Bernard (1981): *Conceptions of Kinship*. Nueva York: Elsevier North Holland.
- FEUCHTWANG, Stephan [1975] (1977): La investigación de la religión. En: *Análisis marxistas y antropología social*, editado por Maurice Bloch. Biblioteca Anagrama de Antropología, 10. Barcelona: Editorial Anagrama. Pp. 79-102.
- FITÓ, Carme (2010): *Identidad, cuerpo y parentesco: Etnografía sobre la experiencia de la infertilidad y la reproducción asistida en Cataluña*. Serie General Universitaria, 106. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- FLAMIGNI, Carlo [2002] (2003): *La reproducción asistida*. Flash Ciencia, 198. Madrid: Acento Editorial.
- FORD, Norman M. (1991): *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FORTES, Meyer (1969): *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*. The Lewis Henry Morgan Lectures 1963. Chicago: Aldine Publishing Company.
- FORTES, Meyer [1953] (1970b): Analysis and Description in Social Anthropology. En: *Time and Social Structure and Other Essays*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 40. Londres: The Athlone Press. University of London. Pp. 127-146.
- FORTES, Meyer (1983): Problems of identity and person. En: *Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium*, editado por Anita Jacobson-Widding. Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 5. Uppsala: Academia Upsaliensis. Uppsala Universitet. Atlantic Highlands: The Humanities Press. Pp. 389-401.
- FORTES, Meyer [1973] (2006): On the concept of the person among the Tallensi. En: *La notion de personne en Afrique Noire*, editado por Germaine Dieterlen. Colloques Internationaux du C.N.R.S., 544. París: Éditions L'Harmattan. Pp. 283-319.
- FOUCAULT, Michel [1997] (2001): *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*, editado por Mauro Bertani, François Ewald y Alessandro Fontana. Sección de Obras de Sociología. Buenos Aires: Fondo de Cultura de Argentina.
- FOUCAULT, Michel [2004] (2006): *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*, editado por Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana. Sección de Obras de Sociología. Buenos Aires: Fondo de Cultura de Argentina.

- FOUCAULT, Michel [2004] (2007): *El nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France (1978-1979)*, editado por Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana. Sección de Obras de Sociología. Buenos Aires: Fondo de Cultura de Argentina.
- FOUCAULT, Michel [1975] (²2009): *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- FOX, Robin (1988): In the Matter of "Baby M": Report from the Gruter Institute for Law and Behavioral Research. *Politics and the Life Sciences* 7 (1): 77-85.
- FRANKLIN, Sarah (1997): *Embodied progress: a cultural account of assisted conception*. Londres: Routledge.
- GAFO, Javier [1992] (21998): Problemas éticos de la manipulación genética. Biblioteca de Teología, 22. Madrid: San Pablo.
- GEERTZ, Clifford [1974] (1994): «Desde el punto de vista del nativo»: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. En: *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de la cultura*. Paidós Básica, 66. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica. Pp. 73-90.
- GEERTZ, Clifford [1973] (1997): Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En: *La interpretación de las culturas*. Colección Hombre y Sociedad, Serie CLA-DE-MA. Barcelona: Editorial Gedisa. Pp. 19-40.
- GEERTZ, Clifford [1966] (1997): Persona, tiempo y conducta en Bali. En: *La interpretación de las culturas*. Colección Hombre y Sociedad, Serie CLA-DE-MA. Barcelona: Editorial Gedisa. Pp. 299-338.
- GIDDENS, Anthony [1991] (1997a): *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Historia/Ciencia/Sociedad, 257 Barcelona: Ediciones Península.
- GIDDENS, Anthony [1987] (1998): El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura. En: *La teoría social hoy*, editado por Anthony Giddens y Jonathan H. Turner. Alianza Universidad, 635. Madrid: Alianza Editorial. Pp. 253-289.
- GIDDENS, Anthony [1992] (1998): *La Transformación de la intimidad: Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- GINSBURG, Faye D. [1989] (²1998): *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press.
- GINSBURG, Faye, y Rayna RAPP (1991): The Politics of Reproduction. *Annual Review of Anthropology* 20: 311-343.
- GINSBURG, Faye D. & Rayna RAPP, editoras (1995): *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*. Berkeley: University of California Press.
- GLUCKMAN, Max [1955] (1973): *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia (Zambia)*. Manchester: The University of Manchester Press. The Institute of African Studies, University of Zambia.
- GODELIER, Maurice [1973] (1977): Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas. En: *Análisis marxistas y antropología social*, editado por Maurice Bloch. Biblioteca Anagrama de Antropología, 10. Barcelona: Editorial Anagrama. Pp. 13-41.
- GOODY, Jack (1976): *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge Papers in Social Anthropology, 17. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, Jack [1983] (1986): *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Editorial Herder.
- HABERMAS, Jürgen [2001] (2002): *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?* Biblioteca del Presente, 20. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- HARAWAY, Donna J. [1985] (1995): Manifiesto para cyborgs: Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. En: *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza*. Feminismos. Madrid: Ediciones Cátedra. Universitat de València. Instituto de la Mujer. Pp. 251-311.

- HARRIS, Grace Gredys (1989): Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis. *American Anthropologist* 91 (3): 599-612.
- HELLER, Ágnes (1997): ¿La biopolítica ha cambiado el concepto de lo político? Algunas ideas más acerca de la biopolítica. En: *Una teoría de la modernidad*. Caracas: Centro de Investigaciones Postdoctorales de la Universidad Central de Venezuela. Comisión de Estudios de Postgrado de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Pp. 31-48.
- HELLER, Ágnes, y Ferenc FEHÉR (1995): *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Ediciones Península.
- HERIOT, M. Jean (1996): Fetal Rights versus the Female Body: Contested Domains. *Medical Anthropology Quarterly* 10 (2): 176-194.
- HEUSCH, Luc de [1963] (1973): Historia y técnica. En: *Estructura y praxis: Ensayos de antropología teórica*. México: Siglo Veintiuno Editores. Pp. 185-204.
- HOBBS, Thomas [1651] (2006): De las Personas, Autores y Cosas Personificadas. En: *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Colección Política y Derecho. México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 132-136.
- HOBBS, Thomas [1651] (⁶2007): Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil [selección]. En: *Del ciudadano y Leviatán*, editado por Enrique Tierno Galván. Colección Clásicos del Pensamiento. Madrid: Editorial Anaya.
- HONNETH, Axel [1987] (1998): Teoría crítica. En: *La teoría social hoy*, editado por Anthony Giddens y Jonathan H. Turner. Alianza Universidad, 635. Madrid: Alianza Editorial. Pp. 445-488.
- HORKHEIMER, Max [1967] (1969): *Crítica de la razón instrumental*. Estudios Alemanes. Buenos Aires: Editorial Sur.
- HORKHEIMER, Max y Theodor W. ADORNO [1944, ²1969] (⁸2006): *Dialéctica de la Ilustración: Fragmentos filosóficos*. Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía. Madrid: Editorial Trotta.
- HOWELL, Signe (2001): Self-Conscious Kinship: Some Contested Values in Norwegian Transnational Adoption. En: *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, editado por Sarah Franklin y Susan McKinnon. Durham: Duke University Press. Pp. 203-223.
- HYMES, Dell H. (1972): The Use of Anthropology: Critical, Political, Personal. En: *Reinventing Anthropology*, editado por Dell H. Hymes. Nueva York: Pantheon Books. Pp. 3-79.
- INHORN, Marcia C., y Daphna BIRENBAUM-CARMELI (2008): Assisted Reproductive Technologies and Cultural Change. *Annual Review of Anthropology* 37: 177-196.
- JONAS, Hans [1994] (2000): *El principio vida: Hacia una biología filosófica*. Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía. Madrid: Editorial Trotta.
- KELLY, Raymond C. (1993): *Constructing Inequality: The Fabrication of a Hierarchy of Virtue among the Etoro*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- KONRAD, Monica (1998): Ova Donation and Symbols of Substance: Some Variations on the Theme of Sex, Gender and the Partible Body. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (4): 643-667.
- KUPER, Adam [1999] (2001): *Cultura: la versión de los antropólogos*. Paidós Básica, 112. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- LEACH, Edmund Ronald (1961): *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A study of land tenure and kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEACH, Edmund Ronald [1959] (²1972): Replanteamiento de la antropología social. En: *Replanteamiento de la antropología*. Biblioteca Breve, Ciencias Humanas, 309. Barcelona: Editorial Seix-Barral. Pp. 11-50.
- LEACH, Edmund Ronald (1982): *Social Anthropology*. Fontana Masterguides. Glasgow: Fontana Paperbooks.

- LE BRETON, David [²1990] (2002a): *Antropología del cuerpo y modernidad*. Colección Cultura y Sociedad. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LE BRETON, David [1992] (2002b): *La sociología del cuerpo*. Colección Claves, Serie Dominios. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LEENHARDT, Maurice [1941] (1961): *Do Kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio*. Temas de Eudeba, Antropología. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires
- LENCLUD, Gérard [1991] (1996): Simbolismo. En: *Diccionario de etnología y antropología*, editado por Pierre Bonte y Michel Izard. Madrid: Akal Editores. Pp. 672-675.
- LERET, María Gabriela (2005): *Derecho, biotecnología y bioética: exposición y análisis de los principios y conceptos fundamentales para la comprensión de la bioética a la luz de la ciencia jurídica*. Los Libros de El Nacional, 38. Caracas: Editorial CEC.
- LEVINE, Hal B. (2003): Gestational Surrogacy: Nature and Culture in Kinship. *Ethnology* 42 (3): 173-185.
- LEVINE, Nancy E. (2008): Alternative Kinship, Marriage, and Reproduction. *Annual Review of Anthropology* 37: 375-389.
- LEZAMA Q., José R. (2002): *Antropología, bioética e ingeniería genética: Análisis sobre algunos de los presupuestos antropológicos de la bioética*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- LINTON, Ralph [1936] (⁴1959): *Estudio del hombre*. Sección de Obras de Sociología. México: Fondo de Cultura Económica.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1983): *Antropología social y hermenéutica*. Sección de Obras de Antropología. Madrid: Ediciones F.C.E. de España. México: Fondo de Cultura Económica.
- LUKÁCS, György [1954] (21968): *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Grijalbo.
- LUNA, Naara (2007): A personalização do embrião humano: da transcendência na biologia. *Mana* 13 (2): 411-440.
- MALINOWSKI, Bronislaw K. [³1932] (1987): *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. Boston: Beacon Press.
- MARX, Karl [1857-1858] (2002): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse, 1857-1858*. Volumen 1. Biblioteca del pensamiento socialista. México: Siglo XXI Editores.
- MARX, Karl, y Friedrich ENGELS [1846] (³1971): *La ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- MAUSS, Marcel [1938] (1991): Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del "yo". En: *Sociología y antropología*. Semilla y Surco, Colección de Ciencias Sociales, Serie de Sociología. Madrid: Editorial Tecnos. Pp. 309-333.
- MAUSS, Marcel [1938] (1996): A category of the human mind: the notion of person; the notion of self. En: *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*, editado por Michael Carrithers, Steven Collins y Steven Lukes. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-25.
- MCKINLEY, Robert (2001): The Philosophy of Kinship: A Reply to Schneider's Critique of the Study of Kinship. En: *The Cultural Analysis of Kinship: The Legacy of David M. Schneider*, editado por Richard Feinberg y Martin Ottenheimer. Urbana/Chicago: The University of Illinois Press. Pp. 131-167.
- MIDDLETON, John [1973] (2006): The concept of the person among the Lugbara of Uganda. En: *La notion de personne en Afrique Noire*, editado por Germaine Dieterlen. Colloques Internationaux du C.N.R.S., 544. París: Éditions L'Harmattan. Pp. 491-506.

- MEAD, George Herbert [1934] (1968): *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*, editado por Charles W. Morris. Biblioteca de Psicología Social y Sociología, 3. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- MILLS, C. Wright [1959] (1975): *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PÁLSSON, Gísli (2009): Biosocial relations of production. *Comparative Studies in Society and History* 51 (2): 288-313.
- PAREDES, J. Anthony (1980): Kinship and Descent in the Ethnic Reassertion of the Eastern Creek Indians. En: *The Versatility of Kinship: Essays Presented to Harry W. Basehart*, editado por Linda S. Cordell y Stephen Beckerman. Studies in Anthropology, editados por E. A. Hammel. Nueva York: Academic Press. Pp. 165-194.
- PAZOS, Álvaro (2006): Reseña de "Par-delà nature et culture" de Philippe Descola. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 1 (1): 186-194.
- PEDRAZA GÓMEZ, Zandra (1999): Las hiperestesias: principio del cuerpo moderno y fundamento de diferenciación social. En: *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, editado por Mara Viveros Vigoya y Gloria Garay Ariza. Santafé de Bogotá: Centro de Estudios Sociales de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Pp. 42-53.
- RABAIN-JAMIN, Jacqueline [1991] (1996): Persona. En: *Diccionario de etnología y antropología*, editado por Pierre Bonte y Michel Izard. Madrid: Akal Editores. Pp. 583-585.
- RABINOW, Paul (2008): *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton: Princeton University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. [1935] (³1996a): Sucesión patrilineal y sucesión matrilineal. En: *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Historia, Ciencia, Sociedad, 91. Barcelona: Ediciones Península. Pp. 43-61.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. [1940] (³1996): Estructura social. En: *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Historia, Ciencia, Sociedad, 91. Barcelona: Ediciones Península. Pp. 215-232.
- RAGONÉ, Helena (1994): *Surrogate Motherhood: Conception in the Heart*. Boulder: Westview Press.
- RAGONÉ, Helena (1996): Chasing the Blood Tie: Surrogate Mothers, Adoptive Mothers and Fathers. *American Ethnologist* 23 (2): 352-365.
- RAMIRO GARCÍA, Francisco José (2000): *Técnicas de asistencia a la reproducción humana: valoración ética*. Lex Vivendi, 2. Bilbao: Grafite Ediciones.
- RAPP, Rayna (1991): Moral pioneers: Women, men, and fetuses on a frontier of reproductive technology. En: *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, editado por Micaela di Leonardo. Berkeley: University of California Press. Pp. 383-395.
- RAPP, Rayna (2001): Gender, Body, Biomedicine: How Some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory. *Medical Anthropology Quarterly* 15 (4): 466-477.
- RENTOUL, Alex C. (1931): Physiological Paternity and the Trobrianders. *Man* 31 (162): 152-154.
- RENTOUL, Alex C. (1932): Papuans, Professors, and Platitudes. *Man* 32 (325): 274-276.
- RIVAL, Laura, & Fenella CANNELL (1992): Anthropological Perspectives on Assisted Conception. *Anthropology Today* 8 (2): 25-26.
- RIVIÈRE, Peter G. (1985): Unscrambling Parenthood: The Warnock Report. *Anthropology Today* 1 (4): 2-7.
- ROTHMAN, Barbara Katz (1985): The products of conception: the social context of reproductive choices. *Journal of Medical Ethics* 11 (4): 188-195.
- RUBIN, Gayle (1975): The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. En: *Toward an Anthropology of Women*, editado por Rayna Rapp [Reiter]. Nueva York: Monthly Review Press. Pp. 157-210.

- SAHLINS, Marshall D. [1976] (1988): *Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Colección Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones. Barcelona: Editorial Gedisa.
- SAHLINS, Marshall D. (2011a): What kinship is (Part One). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17: 2-19.
- SALEM, Tania (1997): As novas tecnologias reprodutivas: o estatuto do embrião e a noção de pessoa. *Mana* 3 (1): 75-94.
- SÁNCHEZ CRIADO, Tomás (2005): Reseña de “Antropología de la naturaleza” de Philippe Descola. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 43.
- SAPIR, Edward [1921] (1954): *El lenguaje: Introducción al estudio del habla*. Breviarios, 96. México: Fondo de Cultura Económica.
- SCHNEIDER, David M. (1967a): Descent and Filiation as Cultural Constructs. *Southwestern Journal of Anthropology* 23 (1): 65-73.
- SCHNEIDER, David M. (1967b): Foreword. En: *The Curse of Souw: Principles of Daribi clan definition and alliance in New Guinea*, de Roy Wagner. Chicago: The University of Chicago Press. Pp. VII-VIII.
- SCHNEIDER, David M. (1968): Correspondence: Virgin Birth. *Man* 3 (1): 126-129.
- SCHNEIDER, David M. [1968] (²1980): *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHNEIDER, David M. [1984] (2007): *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SCHOLTE, Bob (1972): Toward a Reflexive and Critical Anthropology. En: *Reinventing Anthropology*, editado por Dell H. Hymes. Nueva York: Pantheon Books. Pp. 430-457.
- SEEGER, Anthony, Roberto DA MATTA, Eduardo B. VIVEIROS DE CASTRO (1979): A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia* 32: 2-19.
- SEGALEN, Martine [²1987] (1992): *Antropología histórica de la familia*. Taurus Universitaria, Ciencias Sociales. Madrid: Taurus Ediciones.
- SHORE, Cris (1992): Virgin Births and Sterile Debates: Anthropology and the New Reproductive Technologies [con comentarios y réplica]. *Current Anthropology* 33 (3): 295-314.
- SILVER, Lee M. [1997] (1998): *Vuelta al Edén: Más allá de la clonación en un mundo feliz*. Taurus Pensamiento. Madrid: Grupo Santillana de Ediciones.
- SIM, Stuart [2001] (2004): *Lyotard y lo inhumano*. Encuentros Contemporáneos. Barcelona: Editorial Gedisa.
- SPIRO, Melford E. (1993): Is the Western Conception of the Self “Peculiar” within the Context of the World Cultures? *Ethos* 21 (2): 107-153.
- STEVENSON, Leslie [1974] (1978): *Siete teorías de la naturaleza humana*. Colección Teorema. Madrid: Ediciones Cátedra.
- STRATHERN, Andrew J., y Michael LAMBEK (1998): Embodying sociality: Africanist-Melanesianist comparisons. En: *Bodies and persons: Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, editado por Michael Lambek y Andrew J. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-25.
- STRATHERN, Marilyn [1988] (1990): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Studies in Melanesian Anthropology, 6. Berkeley: University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn (1992): *Reproducing the future: Anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. New York: Routledge.
- STRATHERN, Marilyn [1992] (1995a): *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. The Lewis Morgan Lectures, 1989. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRATHERN, Marilyn (1995b): Future kinship and the study of culture. *Futures* 27 (4): 423-435.

- STRATHERN, Marilyn [1996] (2003): ¿Habilitar la identidad? Biología, elección y nuevas tecnologías reproductivas. En: *Cuestiones de identidad cultural*, editado por Stuart Hall y Paul du Gay. Biblioteca de Cultura, Comunicación y Medios. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Pp. 69-93.
- SUDDENDORF, Thomas y Emma COLLIER-BAKER (2009): The evolution of primate visual self-recognition: evidence of absence in lesser apes. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 276 (1662): 1671-1677.
- TAMBLAH, Stanley J. (2002): *Edmund Leach: An Anthropological Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TORT, Michel [1992] (1994): *El deseo frío: procreación artificial y crisis de las referencias simbólicas*. Colección Psicología Contemporánea. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- TOURAINE, Alain [1992] (²2006): *Crítica de la modernidad*. Sección de Obras de Sociología. México: Fondo de Cultura Económica.
- ULIN, Robert C. [1984] (1990): *Antropología y teoría social*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996): Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1998): Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469-488.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009): The Nazis and the Amazonians, but then again, Zeno. *Comparative Relativism Colloquium*, Universidad de Tecnologías de la Información de Copenhagen, 3 al 4 de septiembre de 2009. Copenhagen: IT-Universitetet i København.
- VOLOSHINOV, Valentin N. [1927] (1999): *Freudismo: un bosquejo crítico*. Espacios del saber, 10. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- WAGNER, Roy (1991): The fractal person. En: *Big Men and Great Men: Personifications of power in Melanesia*, editado por Maurice Godelier y Marilyn Strathern. Cambridge: Cambridge University Press. París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme. Pp. 159-173.
- WEINER, Annette B. (1978): The Reproductive Model in Trobriand Society. *Mankind* 11 (3): 175-186.
- WEINER, Annette B. (1979): Trobriand Kinship from Another View: The Reproductive Power of Women and Men. *Man* 14 (2): 328-348.
- WEINER, Annette B. (1980): Reproduction: A Replacement for Reciprocity. *American Ethnologist* 7 (1): 71-85.
- WILDER, William (1973): The Culture of Kinship Studies. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 129 (1): 124-143.
- WILLIAMS, Raymond [1977] (²2000): *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- WERBNER, Richard P. (1984): The Manchester School In South-Central Africa. *Annual Review of Anthropology* 13: 157-185.