

Los nuevos estudios del parentesco: persona, mutualidad y relación

Joan Bestard Camps

Universidad de Barcelona

En un breve artículo sobre parentesco publicado en *Man* (1930) Malinowski se preguntaba sobre la deshumanización de los estudios de parentesco llevado a cabo por los formalismos de lo que él denominó el “álgebra del parentesco” que había sido iniciada por los evolucionistas y difusionistas. Frente a esta situación Malinowski defendía que el parentesco es una “cuestión de carne y sangre, el resultado de la pasión maternal, de una larga vida diaria íntima, y un lugar de intereses personales íntimos”. Brevemente, había una separación entre los intrincados análisis e hipótesis en torno a las terminologías clasificatorias del parentesco y los hechos de la vida. Parecía que los estudios de parentesco habían llegado a un impasse heredado por falsos problemas de la tradición antropológica. Nos habíamos perdido en la búsqueda de los orígenes del parentesco, en vez de preguntar por su naturaleza. Había que volver a la situación inicial del parentesco, la de los hechos de la concepción, embarazo y parto, que no son hechos de la naturaleza, sino de la cultura. “Los fundamentos biológicos del parentesco, se convierten en un hecho cultural y no meramente en un hecho natural”. El foco de las relaciones de parentesco es individual, no comunal, decía. “Aunque reconozco que el parentesco, incluso en sus orígenes, es un hecho cultural más que natural, mantengo que es invariablemente individual”. No buscaba los aspectos comunales del parentesco en el inicio, como habían hecho los evolucionistas. Presentaba el

aspecto colectivo en los procesos de extensión de las relaciones de parentesco que daban lugar a grupos como los clanes y linajes. Así Malinowski distinguía los dos aspectos del parentesco: 1) La situación inicial basada en la familia como unidad de procreación y cuidado y 2) los procesos de extensión y multiplicidad de los grupos de parentesco.

Este doble aspecto del parentesco tan bien ideado por Malinowski fue lo que hizo posible los clásicos estudios de parentesco en Antropología Social. Me refiero principalmente a las grandes etnografías sobre sistemas segmentarios. El objeto de estudio no era ni la familia ni el individuo, sino los procesos de formación e interrelación entre grupos sociales. La familia y la procreación venían dados y eran la base para la construcción de estos conglomerados sociales. Fue la época de lo que posteriormente se denominó la teoría de la filiación. Esta vino seguida por la teoría de la alianza donde el acento se ponía en la interrelación entre grupos a través del matrimonio.

Estos estudios llegaron también a un impasse teórico como el que había captado Malinowski en los años treinta. Ni los modelos formales segmentarios de clan y linaje ni los de intercambio matrimonial eran explicativos para muchas sociedades del registro etnográfico. Sobre todo, las sociedades de parentelas o las sociedades sin sistemas elementales de alianza matrimonial. Parecía claro que se había de reconstruir el modelo fijándose de nuevo en la situación inicial. También se discutió la naturaleza del parentesco. En este caso, sin embargo, se puso en duda los pilares de la argumentación de Malinowski: los hechos de la procreación donde se une la naturaleza y la cultura. El impasse se produjo al poner en duda el núcleo duro del parentesco según Malinowski: los hechos de la procreación como la base del parentesco, así como la universalidad del símbolo de la sangre para referirse a las relaciones de parentesco humanas.

No voy a entrar en detalles sobre las críticas que Rodney Needham

(1975) y David M. Schneider (1984) hicieron a los estudios clásicos del parentesco. Grosso modo las podemos formular de la siguiente manera: si en nuestra sociedad la situación inicial del parentesco es la procreación biológica y la consanguinidad es la base para construir las relaciones de parentesco, no necesariamente otras sociedades tienen los mismos símbolos de las relaciones del parentesco. Una relación que puede ser construida socialmente en términos de procreación y consanguinidad, no necesariamente es así en todas las sociedades humanas. En el registro etnográfico las substancias que se transmiten pueden ser muy variadas: además de la sangre, el semen, la leche, los huesos, la carne, la grasa, el alma etc. En el parentesco australiano, la relación de parentesco supone compartir la misma substancia que el tótem. El nacimiento, por otra parte, no es el símbolo necesario a partir del cual se construye una relación de parentesco. El parentesco puede derivar de otros comportamientos como la comensabilidad, la reencarnación, la co-residencia, la adopción, la amistad, el compartir el sufrimiento etc. Como nos recordaba Marshall Sahlins (2013) hay también una gran variabilidad en la forma como nombrar una relación de parentesco: la "madre" puede ser "hija" (inuit). El hermano de la madre es madre masculina en África del Sur. Una mujer puede ser padre entre los Lovedu. Un hermano puede decir que es padre del hijo de la hermana. El parentesco puede ser trans-específico: plantas que son "hijos" (Amazonia); animales que son parientes de los cazadores (Amazonia y Siberia); cuando un Maori entra al bosque se siente entre sus parientes.

Ante esta variabilidad de los símbolos del parentesco y la necesidad de hacer un cambio en los modelos teóricos considerados como formalistas parecía necesario una nueva perspectiva desde la situación inicial. Sin embargo, a diferencia de lo que consideraba Malinowski ni la sangre y la carne ni el individuo forman las bases de los nuevos estudios del parentesco. Todo lo contrario, la sangre es sustituida por la "mutualidad del ser" y el individuo se ha convertido en "persona dividida".

Fuera de toda consideración a la procreación y al nacimiento como los dos ejes centrales del parentesco, la noción de mutualidad del ser ha sido considerada la base de las conductas de parentesco. Hay una disposición a sentir que el otro en contextos de familia es parte de uno mismo, es decir, mi condición y la del otro próximo se superponen constitutivamente.

M. Sahlins (2013: 62) define el parentesco como “mutualidad del ser: los parientes son miembros unos de otros, intrínsecos a la identidad y existencia de cada uno de ellos”. De entre el registro etnográfico de las relaciones de parentesco en diferentes culturas cabe destacar descripciones sobre la peculiaridad de estas relaciones en términos de “participación intersubjetiva”, “personas mutuas”, “los parientes son percibidos como intrínsecos a uno mismo”, “las familias se consideran que pertenecen unas a otras”. Esta “mutualidad del ser” se expresa claramente, tal como señala Sahlins, en la definición que Aristóteles hace de la idea de “parientes” en la *Ética a Nicómaco*: “los hijos quieren a sus progenitores por haber nacido de ellos y los hermanos se quieren por su propio nacimiento, y por todo lo que implica participar de la reciprocidad que de ello resulta y, por esto, se habla de la *misma sangre, las raíces*, y otras peculiaridades. Son, en cierto modo, lo mismo, pero separadamente”. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Traducción de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe. Tecnos, Madrid, 2009, Libro VIII, 12, “Los parientes”, págs. 369-70.)

Para Aristóteles una persona se define como pariente en cuanto que participa de otra. La persona no es inicialmente «individual» —en el sentido de un ser autónomo independiente de los otros—, es fundamentalmente «dividual» —en el sentido de que son las relaciones lo que constituyen las personas. Así define Marilyn Strathern la noción de persona en Melanesia: “Lejos de ser consideradas como entidades únicas, los melanesios son concebidos tanto como “dividualmente” como “individualmente”. Contienen dentro de ellas una “socialidad” generalizada. Además, las personas son frecuentemente construidas como un lugar plural

y compuesto de relaciones que los han producido. La persona singular puede ser imaginada como un microcosmos social. "(M. Strathern, 1988: 13). En los contextos de parentesco uno está íntimamente implicado en la vida de uno u otro. La persona es "dividual" dado que es posible dividir la persona, ... reconectar la persona, mezclar la persona, superponer la persona. Las personas son "dividuales" hasta el punto de que no pueden sobrevivir como personas mientras permanecen cerradas en sí mismas. Ello no se aplica solamente a África o Melanesia. Es una condición universal que se aplica a todas partes.

La reproducción asistida y las figuras parentales

Recientemente, el estudio del significado de las figuras parentales surgidas en la reproducción asistida ha acentuado que las participaciones a partir de las cuales emerge un recién nacido como una persona no puede ser tipificado en los términos simples triangulares de la "familia nuclear". Más que centrarse en la maternidad y la paternidad, tal como fue característico del siglo XX, cuando se iniciaba la reproducción asistida, tenemos que ser especialmente atentos a las condiciones de *filiatividad*. La niña/o se convierte en persona a partir de un complejo proceso que implica un número de personas que llevan acabo actividades prácticas e interactúan entre ellos en el cuidado. Ello va más allá del medio donde se reside: la permanente presencia de más de una pareja conyugal (tipificado en la historia de la antropología en la figura del hermano de la madre) tiene que tenerse en consideración.

Me gustaría discutir ahora qué sucede en el parentesco cuando la reproducción es asistida por donación de gametos. Téngase en cuenta que los gametos no solamente reproducen vida, sino también parientes.

Para ello voy a introducir cuatro viñetas etnográficas recogidas a lo largo de mis investigaciones, así como por mis estudiantes de doctorado. Se trata de explicitar etnográficamente las paradojas

que causan las donaciones de óvulos entre las receptoras y la forma como imaginan la participación de la donante en la formación de la filiación.

En primer lugar, ya hace unos doce años (Bestard, 2004: 71-75) me llamó la atención las asociaciones de ideas de una mujer cuyos médicos recomendaron la donación de ovocitos. Dado que la lista de espera era muy larga y en ese momento la técnica de vitrificación no estaba disponible, le habían sugerido que ella proporcionara una donante con el fin de acortar la lista de espera. Se trataba de un don "indirecto" o por "intercambio" y así la donación permanecería en el anonimato porque la donante que ella aportara serviría para otra persona. Sin embargo, la futura madre, que provenía de una pequeña pueblo, entendió la donación en términos directos. Como el espíritu del don tan brillantemente estudiado por Mauss, ella estaría en deuda con la donante y el don participaría de la identidad de la donante. Su maternidad sería interpretada en el contexto de las relaciones concretas en su pequeño pueblo. Ella prefería el anonimato de la ciudad, donde no había ni deuda ni identidad compartida. Aceptó, así, el más largo tiempo de espera en lugar de proporcionar una donante. Trataba de comprender esta relación proveniente de una donación, y cómo el gameto de otra mujer podía convertirse en un elemento de su propia descendencia. Quiero recalcar en esta viñeta que una cuestión relacionada con la donación de óvulos puede conducir a una serie de asociaciones entre entidades heterogéneas —un gameto, el pueblo, la ciudad, una identidad y la propiedad. ¿Cómo la relación de identidad entre un gameto y una determinada persona logra convertirse en la identidad entre la receptora y su descendiente? Para ella, la donación por parte de una mujer en su pueblo natal supondría una identificación entre la persona y el don. Este era el motivo por el cual el anonimato de la ciudad era para ella un recurso que le servía para pensar sobre esta transformación.

La segunda viñeta trata de una mujer que había dado a luz a un niño gracias a una donación de óvulos (Bestard, 2004: 76-77). Cuando

enseñó a su hijo a una amiga, sintió el rechazo de su amiga hacia su hijo porque *“consideraba que faltaba mi parte... Le ha sido muy difícil relacionarse con mi hijo”*. Relacionar es el trabajo de la cultura, a través de la cual se forman asociaciones para establecer conexiones entre un gameto, una receptora, y su descendencia. No siendo capaz de relacionar inmediatamente, su amiga percibe dos cuerpos separados y no puede establecer una conexión porque no puede visualizar físicamente la relación entre madre e hijo. Percibe en el hijo el extrañamiento de la parte materna. La descendencia se entiende como el resultado de la relación física entre dos personas. Si el vínculo con el óvulo no se conoce, es difícil establecer una relación de identidad entre madre e hijo. El anonimato de la donación produce una paradoja inmediata. *“Como los genes son de un origen desconocido”* y *“no sabemos de donde provienen los genes”*, y tú *“no lo consideras completamente como tuyo. Yo lo veo como ajeno”*. De este modo, los óvulos donados son colocados en el campo de las relaciones de parentesco. Un gameto es también una relación. No es solamente una sustancia biológica que hace posible nuevos individuos, sino que además se encuentra situado en el campo de las relaciones de parentesco. Como es relacional, tiene que ver con la donante. En el caso de la donación de óvulos, los genes provienen claramente de otra mujer y, por tanto, de una cadena relacional desconocida. Este vacío de conocimiento plantea problemas de tipo práctico a los padres como el no saber qué decir al o la pediatra cuando pregunta sobre la historia clínica familiar del niño o la niña, o no saber qué decir al niño o niña en el futuro. A los hijos, como veremos, se puede convertir en un problema de auto-comprensión de uno mismo.

Por otra parte, esta madre inicia un proceso reflexivo que es muy característico de las personas que entran en ciclos de reproducción asistida, ya que estas personas deben dar sentido y establecer una conexión con las sustancias reproductivas que la clínica “purifica” en el laboratorio, fuera del contexto de las relaciones de parentesco que dan significado a los cuerpos y a las sustancias reproductivas.

Así expresaba esta madre en su diario su reproducción por donación de gametos femeninos:

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

Ante la donación, con un futuro hijo “con la dotación genética de otra mujer”, ella se ve obligada a cuestionarse distintas formas de relación, identidad y pertenencia. Con un poco de nostalgia – ¿por continuidad con el pasado? – ella piensa que él/ella no tendrá esa nariz tan característica en su familia, ni los ojos de su padre. Imagina también que esta discontinuidad hará posible que él/ella no “herede ciertas cosas que a mí no me gustan en toda mi familia”. Cualquier discontinuidad abre, por consiguiente, la posibilidad de una gran diversidad y variabilidad en el futuro. Sin embargo, la continuidad genética es una poderosa herramienta cuando uno piensa sobre la pertenencia. Se debate ante la pertenencia inmediata que hace posible la continuidad genética – homóloga a la continuidad genealógica: “*La primera cosa que pensé*”, nos dice refiriéndose a su marido, “fue que *sería suyo, no mío*”. Su marido puede establecer una continuidad genética, pero ella tiene que reconstruir esta discontinuidad. La cuestión etnográfica radica precisamente en cómo se construye esta conexión física a partir de una discontinuidad genética, es decir, como se establece la conexión con una información genética de otra persona, pero que se desarrolla en un medio físico y cultural propio. Es decir, cómo transformar una

discontinuidad genética en una continuidad en la filiación.

Voy a pasar a otra viñeta etnográfica de una clínica de reproducción asistida en Barcelona. Este material proviene de la tesis de Giulia Zanini (2013 y Bestard, J. 2014) sobre la atención reproductiva transnacional. Habló con una pareja italiana que había viajado a Barcelona para hacer una FIV con óvulos de donante, un tratamiento que consideraban debería haber estado disponible en Italia. *“Nos produce tristeza pensar en nuestro país”,* dijeron, mostrando sentido de la injusticia ante *“la idea de que tienes que ir al extranjero para hacer algo normal”*. Se sentían insatisfechos con su país, porque, a pesar de las similitudes culturales entre Italia y España, el primero tiene una ley de reproducción asistida muy restrictiva y el segundo una ley muy liberal. *“No entiendo por qué este tipo de países similares tienen diferentes normas para la donación de gametos”,* decían.

“Lo que es aún más preocupante para mí”, dice la esposa. *“Este (España) es un país ... sí tenemos el Vaticano, pero aquí, es un país con una tradición católica, un país mediterráneo ... que pueden hacerlo. ¿Por qué no podemos hacer lo mismo? Es muy desagradable”,* concluye.

Las tecnologías de reproducción viajan, pero los resultados son muy desiguales, como las diferencias entre la legislación italiana y española demuestran. La pareja italiana señala similitudes en términos de cultura mediterránea compartida y la religión católica. Pero este conocimiento no es suficiente para resolver el rompecabezas italiano. Ellos necesitan explorar otros ámbitos de conocimiento para entender su situación como ciudadanos infértiles. El tema de la donación de gametos conduce a las preguntas sobre las similitudes y diferencias culturales y religiosas, así como los sentimientos morales acerca de la legitimidad de sus decisiones a pesar de las leyes de su país. En este caso, el conocimiento de parentesco no es el reconocimiento de los hechos de la naturaleza, sino un dispositivo que relaciona dominios divergentes de la vida en la interacción con los demás. Esta pareja utiliza la cultura, la religión, la política y la ley para comprender su situación repro-

ductiva. Un gameto recibido en un país extranjero tiene significado diferente cuando se asocia con la maternidad. El gameto vincula campos dispares de conocimiento sobre el mundo.

La cuarta viñeta trata de las reflexiones sobre la donación de óvulos de una mujer en una clínica reproductiva en Barcelona recogidas por Esther Crespo (2015) en su tesis doctoral (Esther Crespo y Joan Bestard, 2016). A pesar del anonimato de la donación, esta mujer imagina una relación especial con su donante de óvulos, dándole un lugar en el proceso de filiación, aunque sabe que la ley española le prohíbe conocer a la donante. *“La madre genética tiene su lugar y lo mismo ocurre con la mujer receptora. Ambas han hecho posible una nueva vida”,* dice. Refiriéndose a su hijo explica: *“Es un niño que hemos tenido entre varias personas. El niño tiene tres padres, así, dos madres y un padre. Esto me parece un privilegio y algo muy especial. De alguna manera, tengo una relación con la donante que no puedo aclarar si es emocional, sexual o algo que no se puede definir, pero es claro para mí que existe (esta relación). Durante todo el resto de mi vida recordaré a esta mujer donante que no habré podido conocer y que es otra madre para mi hijo. Tal vez, para todos sería bueno conocerla, aunque aquí no es legalmente posible”* (Tesis Esther Crespo Mirasol, 2015, p. 282).

Esta es la pura inventiva de la donación anónima. La donación anónima es un don sin deuda, una manera de disfrutar de algo sin compartirlo. No obstante, sin información concreta sobre la donación, la construcción de la propia identidad parece difícil. Una vez más, los parientes, incluso si no son más que genéticos, se convierten en “intrínsecos a uno mismo” (Sahlins, 2013: 20). El niño se inserta en una red de significados de los padres. Se introduce en la ‘mutualidad del ser’, el elemento clave en el establecimiento de una relación entre la identidad y la diferencia. Esto es lo que las familias formadas por reproducción asistida nos enseñan acerca de la experiencia de parentesco.

En estas historias etnográficas no parece que el gameto donado,

cuando entra en la vida de otra persona, sea el objeto purificado y despersonalizado que se construye en los laboratorios de reproducción asistida. El modelo de la donante anónima no parece que sea tan obvio como en el caso de la donación de sangre. Tanto la donante como la receptora imaginan el resultado de la donación. Se inscribe en su experiencia de parentesco. Como dice M. Strathern (2005: 26) “el parentesco es donde los Occidentales piensan sobre las conexiones entre los mismos cuerpos”. Los hechos de la concepción hacen pensar inmediatamente en conexiones y semejanzas entre cuerpos y partes del cuerpo. Es el aspecto dado de la identidad de las personas que situamos en las genealogías de las familias. Cuando se introduce el don de gametos en el sistema de parentesco se producen personas “dividuales” en la familia. Desde esta perspectiva el don se imagina fuera de la purificación del laboratorio. Es una relación concreta entre personas que produce reciprocidad social. En todas las historias el gameto donado provoca asociaciones de ideas que provienen de dominios sociales diferentes a la genética y a la procreación humana.

¿Cuál ha sido, pues, nuestro modelo de parentesco?

El sistema de parentesco es una forma de inscripción relacional que provoca diferentes formas de identidad narrativa entre los sujetos. El engendramiento puede ser narrado como un acontecimiento biológico, pero también como un acto emocional y una acción intencional. Esquemáticamente nuestro modelo ha superpuesto elementos tanto sociales como biológicos que pueden pensarse separadamente. En la familia se unen símbolos culturales que provienen de la alianza matrimonial y de la filiación (el registro social) y de la procreación y la sexualidad (el registro biológico). Se trata de un continuum entre concepción, nacimiento y crianza. Los hechos de la “concepción sexuada”, “nacer” y “ser criado” en las relaciones de parentesco son los ejes para la auto-comprensión de uno mismo, así como los iniciadores de sus acciones. Para que la persona sea el sujeto de sus acciones, tiene necesidad de una referencia que va más allá del marco de sus interacciones. Este punto

de partida lo dan la “procreación” y el “nacimiento”, elementos que vienen dados, a partir de los cuales la identidad social se construye mediante relaciones. El cruce de dos o más historias de filiación produce biografías e historias personales. La persona surge como un entramado de filiaciones. Una característica de la modernidad es que estas historias son individuales, nuevas y plurales. La individualidad y la diversidad son los dos hechos del parentesco euroamericano. No obstante, la persona no es un fenómeno unitario cerrada en si misma. La pluralidad y la singularidad son características de la persona como sujeto de las relaciones de parentesco. En estos contextos uno es al mismo tiempo “individual” y “dividual”. Cada persona está conectada, al menos, con dos historias de socialidad en el contexto de la filiación y con otra historia en el contexto de la donación de gametos.

Cabe recordar, como decía Maurice Godelier (2004), que un hombre y una mujer no son suficientes para transformar la descendencia en filiación. Es necesaria la introducción de lo simbólico en la producción de descendientes. La niña /o se inserta en una red de significados parentales. Es introducido en la “mutualidad de los seres”, el elemento primordial en la forma de establecer relación entre la identidad y la diferencia. Los actos de crianza en un contexto de co-habitación son los que constituyen las principales marcas de diferenciación generacional que dan formas a las primeras asociaciones sociales. Es lo que denominamos filiación, es decir, historias de unos seres causando a otros. En este sentido, las circunstancias de la concepción y la gestación pueden llegar a tener implicaciones importantes en la vida de las personas.

La cuestión del anonimato en la donación de gametos

Como hemos visto hasta ahora un gameto tiene sentidos diferentes en el laboratorio clínico que en el cuerpo. En el laboratorio es “purificado” de toda connotación de significado excepto el biológico, en el cuerpo se introduce en el sistema de parentesco. Es por ello que las donaciones anónimas han sido impugnadas y debatidas

en los últimos años. Ha habido debates en los comités de bioética, así como cambios en la legislación en los países europeos en la dirección de hacer abierta la información que se tiene sobre las/ los donantes.

Los puntos de vista han cambiado. No sólo la perspectiva de los padres, sino también la de los hijos definen la filiación. Ahora tenemos testimonios de niños ya adultos nacidos de donaciones. Esta nueva perspectiva ha abierto el debate sobre la cuestión de los orígenes y el derecho a conocer el modo de procreación y las personas que han intervenido en la procreación.

¿A qué responde la reivindicación del conocimiento de los orígenes? ¿Se trata de un conocimiento concomitante con el proceso de *genitificación* de la sociedad? ¿Se trata de un conocimiento abierto contra el secreto del anonimato? ¿Se trata de un conocimiento necesario para la auto-comprensión de la identidad personal?

Para responder a estas cuestiones voy a utilizar testimonios recogidos en el *Nuffield Council on Bioethics*, titulado *Donor conception: ethical aspects of information sharing* (Abril, 2013). El documento de la Comisión de Bioética de Cataluña de 2016. También tengo presentes algunos testimonios recogidos por Irène Théry en su libro sobre el debate en Francia en torno al anonimato, titulado *Des Humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don* (2010). Por otra parte, recojo la opinión de algunas donantes de óvulos que entrevistamos el año pasado sobre el significado de la compensación económica así como el anonimato de la donación (Molas y Bestard, 2017)

Llama la atención en estos testimonios que el conocimiento sobre los antecedentes genéticos no son incompatibles con el parentesco gestacional o social. El lugar de la genética en el parentesco aparece como un símbolo de las relaciones, más que como el determinante de la identidad. No es obvio que todas las personas que buscan conocer sus orígenes se centren en la genética. El estable-

cimiento de la filiación no es incompatible con la búsqueda de una identidad personal narrada como la historia de unos orígenes que faltaban conocer. Lo que sí me parece claro es que estas historias personales no son generalmente grandes narrativas sobre el desarrollo de uno mismo. Son, más bien, pequeñas narrativas basadas en anécdotas, imágenes, memorias compartidas, semejanzas corporales y de carácter que hacen sentir a uno mismo y a todas las personas emparentadas como parte de una historia continuada. Cuando alguna conexión se ha perdido, la memoria familiar provoca un extrañamiento de uno mismo, así como la curiosidad por conocer el lazo perdido. Estos conocimientos sobre los orígenes forman parte de las historias de familia. En estas historias del presente el “secreto” es visto como un valor negativo, en cambio el acceso a información abierta y transparente es considerado positivo.

Otro elemento importante a tener en cuenta es que estas narrativas de los orígenes no son homogéneas. Son biografías diversas para conocer el / la donante de gametos.

Algunas personas concebidas por donación expresan que el conocimiento de sus orígenes biológicos, es decir, la verdad sobre las circunstancias de su concepción, y el conocimiento del donante o la donante es esencial para su sentido del yo y su identidad social. No sólo desean información, sino la posibilidad de establecer relaciones significativas con el/la donante. Conocer y relacionarse con su donante es un bien básico para llevar a cabo su proceso de auto comprensión de sí mismo y el desarrollo de su identidad. Este conocimiento es considerado valioso. Se trata en última instancia de poder narrar su vida. No obstante, no es considerado vital para su bienestar. Esta actitud se puede sintetizar en la frase: “Ahora siento que me comprendo mejor”.

Otros expresan muy poco interés en la información de la donante. Algunos creen necesario tener más información para no “embarcarse en una relación incestuosa” con algún posible semi-hermano. Lo que parece que nadie acepta es que no se les dijera nada

sobre su modo de procreación.

El Comité de Bioética de Cataluña [2016] escribió recientemente un documento sobre los derechos de reconocimiento de los órganos biológicos y genéticos de las personas. Se reconoce un debate global sobre el derecho a conocer el origen y establece un conjunto de ideas que podrían conducir la discusión. Entre otras, el documento destaca la necesidad de ir más allá de los argumentos utilitarios que se centran en el impacto económico que resultaría de la eliminación del anonimato en la donación de gametos. Según sus autores, este argumento no puede ser motivo para negar a una persona concebida por donación de gametos “la libertad de elegir qué importancia se concede a los componentes genéticos de su identidad.” El argumento de la justicia generacional pesa más que otras consideraciones, “la generación actual no debe decidir lo que generaciones futuras quieren saber o no.” Como he dicho anteriormente, tenemos que estar atentos a las condiciones de filiatividad que pueden implicar pluri-parentalidad más allá de la pareja conyugal.

¿Qué piensan sobre el anonimato de la donación nuestras informantes, sabiendo que dieron sus ovocitos en un contexto legal del anonimato y que la compensación económica habían motivado su decisión? Se resisten a la idea de que estaban involucradas en la configuración de la identidad de las personas concebidas a partir de sus gametos. De los siete casos, sólo una donante estaba a favor de la eliminación del anonimato, o más bien, que no afectaría su decisión de ser donante de óvulos. Las otras encuestadas tienen opiniones a favor del anonimato. Para ellas, el anonimato cancela parentesco con más fuerza. Sin anonimato y si pudieran conocer a los niños nacidos de su donación, podrían sentir que son “suyos”. La imposibilidad de imaginar la receptora y los niños nacidos de su donación protege el parentesco de la pluri parentalidad. Como Irène Théry señala, el anonimato da vida al fantasma de la rivalidad entre los padres biológicos y los padres sociales. Una forma de relación entre la donante y el niño/a no parece imaginable.

Sara es la única entrevistada que ve posible la idea de un don de gametos no anónimo: “Si estuviera aquí, con 18 años, y quisiera conocer la donante, no me molestaría, eh. “Sí, fui yo la que dio. Es a través de este don que está aquí, ¿verdad?”. Así que si esto, ¿verdad? Bien por qué no?” Sara evoca el esquema de pluri maternidad mencionado por Irène Théry. Como Irène Théry precisa (2010), el principio de anonimato de la donación de gametos no es el resultado del miedo de que se creen lazos familiares, sino su causa. El anonimato es visto como un mecanismo para negar la relación que se crea entre la donante y la madre o el padre y los hijos genéticos.

Conclusiones

A través de esta reflexión sobre la reproducción asistida he tratado de preguntarme, como hizo Malinowski en el artículo de 1930, sobre la naturaleza del parentesco y la situación inicial del parentesco, la de los hechos de la concepción, el embarazo y el parto.

La premisa de que los fundamentos del parentesco son un hecho cultural ha guiado los nuevos estudios de parentesco contemporáneos, hasta el punto de que los hechos de la procreación no se han considerado como el centro a partir de la que se creaban relaciones de parentesco definidas como mutualidad de los seres. Las circunstancias de la reproducción asistida nos ha permitido ver la naturaleza de esta mutualidad de los seres. Me he centrado en las donaciones de gametos y en las diferentes maneras que tienen las receptoras de convertir la donación en un hecho de la filiación, así como las donantes imaginar el destino de sus donaciones.

Otra cuestión ha sido la de los orígenes, es decir, como los hijos/as narran la historia de sus orígenes. Una pregunta que nos hemos hecho en relación al anonimato de la donación es si, en vez de proteger la familia conyugal, no hace más que impedir otras figuras de pluri-parentalidad en el entorno de la historia familiar.

Si para Malinowski el hermano de la madre era el eje central a partir del cual se ponían en marcha las relaciones de parentesco en la Trobriand, la figura de las/los donantes aparecen también como un elemento que necesitan su reconocimiento en la producción de historias de la familia.

Bibliografía

Aristóteles

Ética a Nicómaco. Traducción de Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe. Tecnos, Madrid, 2009, Libro VIII, 12, *Los parientes*, págs. 369-70.

Bestard-Camps, Joan

2004 - *Tras la Biología. La moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción*. Ediciones de la Universidad de Barcelona. Barcelona.

2014 - *New reproductive technologies and the anthropology of kinship. (In) Fertile Citizens. Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproductive Technologies*. Kantsa, Venetia; Zanini, Giulia; Papadopoulou (eds) Pag. 12-23 (In)Fercit. Laboratory of Family and Kinship Studies. University of the Aegean.

Comité de Bioètica de Catalunya

2016 - *El dret a conèixer els orígens biològics i genètics de la persona*. Generalitat de Catalunya, Barcelona.

Crespo-Mirasol, Esther

2015 - *Percepciones de las mujeres, parejas y profesionales durante el embarazo, parto y posparto tras someterse a técnicas de reproducción asistida*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona. Director: Dr. Joan Bestard.

Crespo, Esther; Bestard, Joan.

2016 - Psychosocial needs of women and their partners after successful assisted reproduction treatment in Barcelona.013172 - *Reproductive Biomedicine and Society Online*. Elsevier Ltd. 3, pp.90-99

Godelier, Maurice

2004 - *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard

Malinowski, Bronislaw

1930 - *Kinship in MAN*, 17.

Molas, Anna; Bestard, Joan.

2017 - *En Espagne, le don d'ovules entre intérêt, solidarité et précarité. Ethnologie Française*. Presses Universitaires de France. XLVII- 03, pp.491-498.

Needham, Rodney

1971 - *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock.

Nuffield Council on Bioethics

2013 - *Donor conception: ethical aspects of information sharing*. London

Sahlins, Marshall

2013 - *What Kinship is And is not*. Chicago and London: Chicago University Press.

Schneider, David M.

1984 - *A critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Strathern, Marilyn

1988 - *The Gender of the Gift*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

2005 - *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives Are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press.

Théry, Irène

2010 - *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Zanini, Giulia

2013 - *Transnational Reproduction: Experience of Italian Reproductive Travelers Receiving Donor Gametes and Embryos Abroad*. European University Institute. Florence. Department of Political and Social Sciences PhD. Co-director, Joan Bestard