

12

Joan Bestard Camps

Tras la biología:

La moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción



Estudis
d'Antropologia
Social i Cultural



UNIVERSITAT DE BARCELONA



TRAS LA BIOLOGÍA: LA MORALIDAD DEL PARENTESCO Y LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS DE REPRODUCCIÓN

Joan Bestard Camps

2004

ESTUDIS D'ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL, 12

Departament d'Antropologia Cultural

i Història d'Amèrica i d'Àfrica

Bestard Camps, Joan

Tras la biología, la moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de la reproducción. --(Estudis d'antropologia social i cultural; 12)

Bibliografia

ISBN: 84-475-2855-3

I. Títol II. Col·leció

1. Parentiu 2. Reproducció humana assistida 3. Bioètica

Disseny de la coberta: Núria Ferrer

Primera edició: desembre 2004

© 2004 Joan Bestard i Camps

© 2004 d'aquesta edició:

Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica.

Universitat de Barcelona

Facultat de Geografia i Història

c/ Baldiri Reixac s/n

08028 Barcelona

Producció: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona

ISBN: 84-475-2855-3

Dipòsit Legal: B-48413-04

Impressió: Gráficas Rey, S.L.

Administració de la Publicació:

PUBLICACIONES I EDICIONS DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

Adolf Florensa s/n

Tel. 934 035 442; Fax 934 035 446

08028 Barcelona

www.publicacions.ub.es

Cap part d'aquesta publicació no pot ser reproduïda, emmagatzemada ni transmesa de cap manera ni per cap mitjà sense autorització escrita prèvia dels titulars del copyright.

AGRADECIMIENTOS

La investigación empírica que fundamenta los argumentos de este libro fue subvencionada por el Instituto de la Mujer del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales así como por el proyecto subvencionado por la Comunidad Europea, La Comprensión Pública de la Genética (PUG).

La investigación hubiera sido imposible sin la colaboración de la Unidad de Reproducción Asistida del Hospital Universitario Vall d'Hebron de Barcelona, el servicio de Medicina de la Reproducción del Instituto Universitario Dexeus de Barcelona, así como de la asociación de ayuda a la fertilidad Genera.

Durante la redacción de los diferentes capítulos del libro he tenido el privilegio de discutirlos con mis compañeros y compañeras de investigación. Estoy agradecido especialmente a Carme Fitó, Diana Marre, Gemma Orobitg, Júlia Ribot y Carles Salazar por compartir información y por las diferentes aportaciones que han hecho al libro dialogando y discutiendo sobre los hechos de la reproducción asistida. El marco de discusión los seminarios europeos del PUG ha sido también muy importante para estimular y matizar mis ideas. Los comentarios de Anne Cadoret y Enric Porqueres me han ayudado a profundizar algunos argumentos. Mar Margall me ayudó en la traducción del capítulo quinto y séptimo que inicialmente estaban escritos en inglés.

El capítulo cuarto apareció en las *Actas Electrónicas del IX Congreso de Antropología de la FAAEE*. El capítulo sexto ha aparecido en catalán en la revista *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, (2003), 19; el capítulo séptimo en inglés en la revista *Social Anthropology* (2004), 12, 3.

Este libro está dedicado a todas las personas que han querido hablar de su experiencia. Lo que quiere rescatar es precisamente su punto de vista.

SUMARIO

1. La moralidad del parentesco	7
2. Parentesco e identidad	19
3. La fragilidad de los hechos de la vida	39
4. Conocimiento, incertidumbre y sentido	55
5. Conocer y relacionar	69
6. Sobre algunas conexiones entre cultura y naturaleza	85
7. El significado cambiante de las sustancias biogénicas	103
8. Paradojas de la clonación humana	121
9. Ciencia y moralidad	129
10. La tecnología y los hechos de la vida	145

1

LA MORALIDAD DEL PARENTESCO

En un artículo sobre las cuestiones éticas ante las posibilidades de la nueva genética Dworkin (2000) señala que “la espina dorsal de nuestra ética y nuestra moralidad” es “la frontera crucial entre el azar y la elección”. La distinción básica entre lo que somos por naturaleza y lo que somos responsables por nuestras acciones radica en una definición de uno mismo en que hay una parte definida físicamente y otra parte definida moralmente. Esta parte física la definimos normalmente por los que hay en nuestros “genes” o utilizando una metáfora más antigua, pero más cercana al parentesco, por lo que hemos heredado en nuestra “sangre”. La parte moral la definimos por nuestra capacidad de elección, es decir, por nuestra práctica reflexiva de la libertad.

El argumento de Dworkin se basa en que esta frontera entre lo que nos viene dado por la naturaleza y lo que nos viene por elección se está trastocando ante las posibilidades de la nueva genética. De ahí, las preocupaciones constantes tanto del público como de los comités de bio-ética por la necesidad de una regulación de estos nuevos conocimientos y tecnologías. Este mismo argumento también lo utiliza Habermas (2002: 66-67) cuando dice que la revolución tecnogenética desdiferencia “las categorías que en el mundo de la vida separan tajantemente lo *producido* y lo *sido por naturaleza*”. Esta distinción entre lo producido y lo crecido desaparece ante la revolución tecnogenética y se desdiferencia “una distinción fundamental también constitutiva de nuestra autocomprensión como especie”. Se borran de alguna manera las líneas de demarcación entre ambos dominios. Lo que venía dado por el azar genético en la constitución de la identidad de una persona podría ser fruto de la elección de un tercero. La diferencia, por ejemplo, entre gemelos monocigóticos y clones viene dada precisamente por estas diferentes cadenas de causación. Unos son, desde Galton, un bello experimento natural para discernir las contribuciones de la naturaleza y la socialización en las conductas humanas (Ridley 2003: 76). Los otros, por el contrario, son el objeto

de un debate sobre la dignidad humana, la diferenciación humana y el futuro de la especie. El experimento no es natural, es diseñado. Aquí radica la diferencia. Lo mismo sucede con la posible modificación futura de las líneas germinales ¿Cómo afrontar la propia identidad cuando la constitución física de uno es fruto de la elección de un tercero y no es la consecuencia del azar natural?.

Ante estos dilemas morales podemos tomar dos actitudes. Una, que denominaré épica, está normalmente más cercana a los que piensan en términos abstractos y sobre la base de principios generales y universalistas, se aproxima a la idea de que con la ciencia “hemos empezado a ser dioses”. Ello produce vértigo y, al mismo tiempo, orgullo. La base para el desarrollo de una tragedia. Otra, que denominaré dramática, normalmente es más cercana a los que gustan pensar en términos concretos y se aproximan a la idea de llevar a cabo proyectos de investigación para solucionar problemas surgidos en nuevos contextos. Ello produce angustia e incertidumbre ante los acontecimientos; la base para el desarrollo de un buen drama. En este caso no tenemos el recurso de una gran narrativa que de sentido a nuestras acciones pasadas y futuras, pero sí que podemos recurrir a los que “nos viene a mano”, tal como hace el “bricoleur” del pensamiento salvaje descrito por Lévi-Strauss (1962).

¿A qué recursos me refiero? Básicamente lo que nos proporciona nuestra experiencia cotidiana de las relaciones de parentesco. Mi argumento –que voy a ir desarrollando a lo largo de este libro- es que esta división entre “azar y elección” –recuérdese, la base de nuestro sistema moral según Dworkin-, forma parte de las ideas culturales básicas de nuestro sistema de parentesco. No se trata, sin embargo, de dos dominios puros claramente diferenciados; uno, el dominio de la necesidad y el otro el dominio de la libertad, para hablar en términos kantianos; o bien, hablando en términos más cercanos a la experiencia social, uno, el dominio de lo natural, de lo que viene dado, independientemente de la voluntad de los individuos, y el otro, el dominio de lo social, que vamos eligiendo y construyendo cotidianamente. Se trata de pensar las relaciones de parentesco no como el resultado de estos dos dominios separados, sino como la posibilidad de establecer relaciones entre ambos

dominios. No es que la persona humana tenga dos aspectos que se superponen, uno natural y otro social, es más bien una conexión entre ambos dominios, no necesariamente separados y purificados tal como nos los presenta la modernidad.

La idea en nuestro parentesco de que los hijos “nacen” y “se crían” puede ser analíticamente explicada de dos maneras. Una, purificadora, que separa el dominio de lo que nos viene “dado” y de lo que “adquirimos”, es decir, en términos de la famosa distinción entre “nature” y “nurture” que tantas polémicas ha producido entre científicos sociales y científicos naturales. Desde esta perspectiva la cuestión se centra en saber ¿qué parte de nuestra conducta es atribuible a los genes y qué parte es atribuible a nuestra socialización y educación? Una cuestión que siempre acaba produciendo malos entendidos y desacuerdos. Unos, atribuyendo la conducta a la naturaleza y los otros, atribuyéndola al aprendizaje social.

Otra, hibridizadora, establece relaciones entre ambos dominios creando identidades que participan tanto del “azar” natural como de la “elección” humana. Observando etnográficamente, la frontera entre ambos dominios no aparece tan clara como en principio podríamos suponer si tratamos de distinguir en abstracto el dominio de la “naturaleza” y el dominio de la “sociedad”. Veamos primero una situación etnográfica de una cultura diferente a la nuestra. J. Carsten (1997) ha estudiado el proceso de emparentamiento en una comunidad de pescadores Malayos y concluye que la distinción entre lo que es “social” y lo que es “biológico” en el parentesco no es operativo para analizar los procesos de formación de lazos de parentesco en dicha comunidad. “En Langkawi, dice J. Carsten (1997: 291), el emparentamiento deriva tanto de los actos de procreación como del hecho de vivir y comer juntos. Sin embargo, tiene poco sentido, en términos indígenas, caracterizar algunas de estas actividades como sociales y otras como biológicas y, ciertamente, nunca escuché que la gente de Langkawi lo hiciera. Si la sangre, que es la materia del parentesco y hasta cierto punto de la persona, se adquiere durante la gestación en el útero y, después del nacimiento, en la casa, a través del alimentarse juntos –como la gente de Langkawi afirma-, ¿se trata, entonces, de algo biológico o

social? La imposibilidad de contestar a esta cuestión tan sólo subraya la naturaleza insatisfactoria de la distinción”.

¿La separación entre lo “social” y lo “biológico” es una distinción culturalmente específica de nuestra – la Euro-Americana – ideología del parentesco tal como tienden a pensar la mayoría de antropólogos después de Schneider, o es la “purificación” conceptual de dos polos analíticos para representarnos la modernidad, tal como Latour (1991) plantea?

La primera alternativa –diferentes culturas- mantiene intacta la distinción entre naturaleza y sociedad a la hora de analizar nuestro propio sistema de parentesco. La segunda alternativa –diferentes teorías- mantiene relacionados el mundo de la teoría y de los objetos científicos, con el mundo de la cultura que les da sentido y los hace posibles. No tiene en cuenta, sin embargo, al parentesco como una forma de conocimiento, es decir, una forma de establecer relaciones entre objetos de conocimiento. El segundo argumento que voy a desarrollar en este libro es que si analizamos etnográficamente nuestro propio sistema de parentesco en sus propios términos y desde el punto de vista de los “nativos”, la distinción entre natural y social no es tan nítida como aparentemente las teorías del parentesco tienden a plantear. El parentesco es precisamente un poderoso instrumento conceptual para establecer relaciones no solamente entre personas – sociedad -, sino entre partes de cada persona – las “substancias” recibidas tanto por la naturaleza de los ascendientes como por su historia social. Las relaciones de parentesco no son el resultado de dos trascendencias puras, la “naturaleza” y la “sociedad” que se unen en la experiencia de cada individuo, son, más bien, una red que une y separa personas y une y separa diferentes materialidades – naturales y sociales- a través de las que se hacen las personas y las sociedades. Como hemos visto, la frase que alguien “ha nacido y se ha criado” en una familia, se puede interpretar tanto que uno es fruto de dos dominios separados, -primero, de la naturaleza y después de la sociedad, como que uno está inserto en una red de interacciones entre sujetos y objetos básicamente heterogéneos. La perspectiva que adopto en este libro es la segunda. Lo hago teniendo en cuenta algunas tensiones conceptuales que

encontramos en los estudios de las relaciones de parentesco: Por una parte, hay un aspecto que viene “dado” en las relaciones de parentesco, por otra parte, hay una “construcción” de dichas relaciones a través de procesos de interacción social; por una parte, hay una base “natural” y por otra parte hay una “invención” constante de las relaciones de parentesco. Por una parte, en el parentesco la “naturaleza” tiene cualidades simbólicas – representa algo diferente de lo que es, es decir, una relación social -, por otra parte, el conocimiento de una relación biológica es constitutivo de una relación social – un gameto donado, por ejemplo, establece una relación.

Si el parentesco es una forma de establecer relaciones, es básicamente un modelo de conocimiento que define un lazo social. Los términos del parentesco califican a un sujeto con relación a otro. Los términos son relacionales, “padre” implica “hijo”. Retrospectivamente los otros se califican con relación a un sujeto. Un “hijo” es “hijo de”. Los términos de parentesco son una forma elemental de lazo social. Por una parte, esta relación es siempre específica, entre individuos concretos. Es el aspecto contextual de un lazo social, relacionado con el cuidado con relación a otro. Por otra parte, es normativamente permanente. Es el aspecto del “ser” de una relación y la posibilidad de abstraer normas de interacción. No es únicamente una relación concreta y contextual, es también una relación en sentido abstracto – las famosas estructuras del parentesco-. Estas estructuras son un modelo de conocimiento para establecer relaciones entre personas – un lazo social -, entre materialidades – objetos de la ciencia que se incorporan en las relaciones- y valores – una forma de juzgar la cualidad de las relaciones.

Fortes (1969), al analizar la cualidad específica de las relaciones de parentesco no reductibles ni a la economía ni a la política, considera precisamente que es la *amittitia* el principio general de la moralidad del parentesco. “El parentesco, dice Fortes (1969: 237), predica el axioma de la *amittitia* , el altruismo prescriptivo expresado en la ética de la generosidad”. Este axioma de la *amittitia* explica que desde la perspectiva de la Antropología Social el parentesco sea un lazo social que crea derechos y deberes morales

entre personas y hace posible el principio de confianza necesario para la continuidad de una relación social. Entre parientes se comparte algo; no únicamente las sustancias bio-genéticas, sino principalmente experiencias comunes, alimentos comunes, residencia común, etc. De ahí que la “fraternidad” sea un modelo de relación moral. Se trata de este tipo de solidaridad difusa y duradera que diferencia los lazos de parentesco de los basados en un contrato o en un rol social determinado. La confianza social surge automáticamente entre parientes. Es, por ello, en Antropología Social se ha caracterizado al parentesco como el principio elemental a partir del cual se construye toda alianza social. Sin parentesco, podríamos decir, hay caos y desorden social. De ahí la capacidad que tiene una relación de parentesco para extender su fuerza moral – el axioma de la *amittitia* – al conjunto de la sociedad. Como indica Putman (1999) para hacernos una imagen moral del mundo, tomamos como recurso imágenes derivadas de la vida familiar. Basta pensar en la fuerza moral de la idea de fraternidad, la última pieza de la tríada de la Revolución Francesa, para darnos cuenta como ideales morales de las relaciones de parentesco, - solidaridad entre hermanos, en este caso -, se convierten en imágenes morales del mundo. Es importante señalar que la imagen moral de la familia occidental es la de autonomía y diversidad. Téngase en cuenta que, como demuestra Strathern (1992), la individualidad y la diversidad son los dos hechos del parentesco Euro-Americano. Esta imagen de familia proyectada a la sociedad da lugar a una imagen moral de lo que tiene que ser la sociedad y nuestra responsabilidad con relación a los otros. Es una imagen moral que presume sujetos capaces de pensar moralmente por sí mismos, no como personas tratadas como medios, sino como fines en sí mismos, siguiendo la máxima Kantiana de la moralidad . Por otra parte, implica sujetos capaces de aceptar la diversidad, es decir, la diversidad que hay en el conjunto de relaciones familiares se proyecta una imagen moral de una sociedad tolerante y pluralista. Es muy probable que estemos hablando de una imagen ideal de la familia occidental, no del parentesco en un sentido universalista. Sin embargo, son imágenes morales que han ido estructurando históricamente la forma de ver una sociedad democrática y pluralista.

A través del parentesco, conocemos como relacionar diferentes objetos que se nos introducen en nuestra experiencia. Relacionamos personas con otras personas y construimos la idea de comunidad - ; relacionamos diferentes cuerpos entre sí y construimos la idea de semejanza; conectamos antepasados y descendientes y establecemos genealogías. Conexiones que pueden ir desde el conocimiento de una historia familiar concreta hasta la historia de la evolución humana. Esta capacidad de conectar que compartimos todos permite establecer un diálogo especial con las innovaciones y las nuevas tecnologías de la biotecnología aplicada a la reproducción humana. Ante un mundo de cada vez más lleno de conocimientos expertos y de innovaciones tecnológicas constantes, vale la pena analizar cómo el público no experto reacciona y comprende los nuevos conocimientos y las nuevas tecnologías. En este libro propongo que una forma de abordar la cuestión es tomarse en serio la idea de que el parentesco es un modelo de conocimiento que establece relaciones entre diferentes entidades heterogéneas, en particular, entidades que aparecen en torno a la reproducción y a la herencia humanas. He descrito etnográficamente cómo la gente se relaciona con los conocimientos científicos relativos a la reproducción humana en el contexto de la reproducción asistida. ¿Cómo determinados objetos producidos por el conocimiento científico se introducen en la experiencia social de las personas? ¿Cómo se describe la reproducción humana en estos contextos? ¿Qué sentido tiene un gameto? ¿Qué es lo que se hereda cuando faltan conexiones genéticas? ¿Cómo el conocimiento sobre la reproducción está relacionado a una serie de decisiones a tomar y a un conjunto de incertidumbres? Este planteamiento etnográfico permite analizar la cuestión de la comprensión pública de la ciencia no en términos de déficit de conocimientos – ello reduce la cuestión de la relación entre ciencia y sociedad a un conjunto de contenidos específicos que aprender, asimilar y aceptar -, sino en términos de colectivos que reaccionan y se relacionan con estas nuevas entidades surgidas de los laboratorios de investigación. El argumento que trato de desarrollar en este libro es que las ideas del parentesco proporcionan los prismas culturales a través de los que la gente transforma estas tecnologías en sus propios objetos de conocimiento y los conecta con diferentes aspectos de su vida social. A primera vista, no parece ciencia, sin embargo es como la ciencia

se interrelaciona actualmente con la sociedad (Gibbons, 1999), creando expectativas, pero al mismo tiempo riesgos; nuevas posibilidades, pero también limitaciones; nuevas capacidades de elección, pero también límites a estas elecciones. De ahí esta constante demanda por una ética de las relaciones con los nuevos objetos de la ciencia, por una necesidad de poner límites a determinados aspectos de la intervención tecnológica en la reproducción humana. No es que no se comprenda lo que los científicos hacen, sino más bien que se sitúan a sus acciones y, sobre todo, los objetos que producen en un contexto más amplio donde se siguen las diferentes implicaciones que tienen en la vida social. Dado que los objetos de la ciencia se relacionan con diferentes experiencias de la vida social, esta comprensión pública de la ciencia tiene un aspecto normativo. Las normas, la moral y el derecho están claramente relacionados con la sociedad. En las relaciones entre ciencia y sociedad no se trata de seguir el flujo progresivo de la ciencia, sino de organizar nuestra relación con los objetos que produce la ciencia. Ellos son los que forman parte de nuestra cultura material y, por tanto, forman parte de nuestro entorno y son hechos a través de los que establecemos relaciones entre personas.

En antropología cuando hablamos del parentesco nos referimos normalmente a transmisión, herencia y genealogías. Es decir, nos referimos a la dimensión temporal de la constitución de vínculos. No se trata de una transmisión de genes separados de los memes, para utilizar la terminología de Dawkins, sino de diferentes formas de transmitir genes, afecto, nombres y conocimientos, es decir, capital material y capital simbólico, patrimonio genético y cultural, afecto, conocimiento y valores. Las genealogías son vínculos entre personas que implican compartir no solamente antepasados comunes o genes comunes, sino también conocimientos comunes que pueden desvelarse en el contexto de una relación. Un contexto en que es necesario pensar lo que es bueno o malo de este conocimiento, así como el momento adecuado para su transmisión. Ténganse en cuenta, por ejemplo, los dilemas morales, que tienen muchas madres que han tenido un hijo por donación de óvulos, en torno a la forma como explicar “los hechos de la concepción asistida” tanto a sus hijos como a sus parientes. No es un dilema

moral que se resuelva bajo el principio general del “derecho a conocer”, sino que implica una nueva forma de relación que resulta simplemente del reconocimiento de un lazo biológico específico – en este caso el de una tercera persona anónima -. Se trata de una ética genealógica (Konrad, 2003) basada en la relación y no en la idea de un sujeto autónomo que decide según principios. Es más bien el reconocimiento cultural de un hecho particular de la concepción y la constitución de una genealogía que ni es puramente biológica ni es puramente social, tal como antes estábamos acostumbrados a representarlas. Estas genealogías son un espacio donde se constituyen valores – lo que es bueno saber -, conocimientos – el saber que puede ser compartido y afectos – el grado de dependencia y autonomía de los vínculos de filiación. Es lo que denomino en este libro la moralidad del parentesco.

Si pensamos las relaciones de parentesco en términos morales, inmediatamente aparecen dos aspectos de la relación que están conectados. Uno es la idea de cuidado y el otro es la idea de un sujeto conectado con otros en un contexto concreto. Ambos hacen referencia a la ética del cuidado (Manning, 2001) que en la medida que implica una atención moral en toda su complejidad y una comprensión de simpatía con los otros, se ha contrastado muchas veces a la ética de la justicia. Así, por ejemplo, Carol Gilligan (1982) opuso “la voz del cuidado” a la “voz de la justicia” en el sentido de llamar la atención desde una óptica feminista a una forma particular relacionada con el género de desarrollo moral. La “voz del cuidado” supone agentes morales implicados en contextos sociales particulares que dirigen su atención moral a otros sujetos reales y están abiertos a una comprensión de simpatía con los otros. Para apoyar sus argumentos Gilligan (1982: 24-62) se basa en los estudios de Kohlberg sobre el desarrollo moral. A un niño y a una niña de once años se les presentaba un dilema moral: si un hombre puede robar un medicamento que no puede comprar para salvar la vida de su esposa. La respuesta del niño fue rápida y claramente razonada. Era legítimo el robo porque la vida está sobre la propiedad. Usó la lógica de la justicia para justificar su elección. La respuesta de la niña, en cambio, era más compleja. Dependía de las circunstancias. Se ponía en el lugar del marido y analizaba las posibles consecuencias de su acción. Podría ser peor

en el caso que los pusieran en la cárcel por robo. La niña, comenta Gilligan (1982: 29), “considerando un mundo constituido por relaciones más que por gente sola, un mundo que tiene coherencia a través de las conexiones humanas más que a través de los sistemas de normas, encuentra la solución al dilema en el fracaso del farmacéutico en dar una respuesta adecuada a las necesidades de la esposa”. Concluía que lo mejor era que se pusieran a hablar el farmacéutico y el marido para encontrar una solución, Galligan (1980), comparando con otros experimentos psicológicos sobre el desarrollo de los juicios morales, veía en ello una posición moral que denomina la “ética del cuidado” frente a la “ética de la justicia”. Una femenina y otra masculina.

No se trata aquí de esencializar el cuidado como básicamente femenino. Ello recuerda, más bien, la situación que viene dada muchas veces en las relaciones de parentesco en que “las cargas del cuidado” de los otros están en manos femeninas – madres, hermanas, hijas o esposas. Una situación que no es elegida, sino que más bien proviene de las normas dadas por las relaciones de parentesco. Lo dado, lo que es un hecho, no solamente proviene de la naturaleza, lo dado proviene también de las normas sociales, que son hechos sociales tal como nos recordó Durkheim. Le elección moral se hace más allá de estos hechos; unos hechos que muchas veces no corresponden claramente al principio de justicia. Por otra parte, no se trata tampoco de oponer justicia a cuidado, ni menos aplicar el principio de que la familia está más allá de la justicia¹. Ambas virtudes – la justicia y el cuidado- son dos elementos integrales del parentesco. La justicia implica reciprocidad y el cuidado reconocimiento del otro, dos elementos que la Antropología Social nos ha enseñado que forman parte de las relaciones de parentesco entendidas como formas elementales de relación social. En este sentido Borneman (2001) ha insistido en la importancia del “cuidado y ser cuidado” en los procesos de afiliación. En realidad, afirma, el cuidado es el contenido de las relaciones de parentesco. Las conductas y el sentido de las relaciones de parentesco no están determinadas ni por la reproducción, ni por la sangre ni por los

¹ Sobre la aplicación del principio de justicia en el seno de la familia cfr. Okin, (1989).

genes. Ellos pueden ser símbolos culturales de una relación y, por tanto, no necesariamente universales ni determinantes de la acción. Recuérdese, por ejemplo, el dilema de una persona ante el conocimiento genético de una enfermedad hereditaria (Finkler, 2000). Inmediatamente este conocimiento la pone en relación moral con otros parientes que podrían desarrollar o transmitir la enfermedad. El dilema está en compartir este conocimiento. Es la relación de parentesco existente y el conocimiento genético lo que plantea el dilema moral de transmitir y compartir dicho conocimiento. Los genes, en principio, son moralmente neutros. Sólo su esencialización los convierte en agentes morales o en motivos para la acción. En cambio el concepto de cuidado no esencializa contenidos de la naturaleza humana. Simplemente se trata de una relación: conecta el yo con los otros de una forma concreta. Lo que nos recuerda la “ética del cuidado” y, por tanto, la ética del parentesco es que la sociedad no es un conjunto de individuos aislados que para arreglar sus intereses llegan a un acuerdo, sino que es un conjunto de conexiones entre personas. No un conjunto de sujetos abstractos que están más allá del tiempo, sino sujetos que establecen sus relaciones en el tiempo. Es el punto de vista relacional y temporal que en Antropología Social encontramos claramente en las relaciones de parentesco. Borneman (2001: 41) nos recuerda que el cuidado está en la base del análisis existencial de Heidegger en el *Ser y el Tiempo* (capítulo sexto). En su desarrollo temático del cuidado (*Sorge*) como primacía ontológica de la concepción del hombre, desubstancializa la experiencia humana. Los humanos se organizan en torno a quien cuidar y por lo que tienen cuidado. Valga, como ejemplo, el mito clásico que cita Heidegger (2003: 219-220), Cuidado (*cura*) moldea un trozo de barro. Le pide a Júpiter que le dé espíritu. Después disputan sobre el nombre. Cuidado quiere darle su propio nombre, a lo que se opone Júpiter. Interviene, entonces, Tierra quien propone su nombre. Al final Saturno interviene como juez en esta disputa: “Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el espíritu, y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la primera en moldearlo. Y en cuanto a la disputa entre vosotros por el nombre, llámese hombre (*homo*), ya que del *humus* ha sido hecho”. Comenta Heidegger (2003: 220): “Este testimonio preontológico cobra una

especial significación por el hecho de que no sólo ve el “cuidado” como aquello a lo que el *Dasein* humano pertenece “durante toda su vida”, sino porque esta primacía del “cuidado” se presenta en conexión con la conocida concepción del hombre como compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu”.

Este mito, interpretado en términos de la Antropología Social, nos da el contenido de nuestras relaciones básicas de afiliación, es decir, de nuestras relaciones elementales con los otros. El cuidado es la condición de la existencia del ser humano y en la medida en que la existencia humana es relacional, es el contenido básico de las relaciones de afiliación, es decir, de las relaciones primordiales de conexión con los otros. Recuérdese que Foucault (1984) centraba el desarrollo de la historia de la sexualidad en el cuidado de sí mismo, tanto como un cultivo de sí mismo, como un cultivo de las relaciones con los otros. La historia de la sexualidad no deja de ser una manifestación particular en Occidente de la historia de las relaciones de parentesco. Se trata de una historia de los procesos de subjetivación, es decir, la historia de sujetos morales que tanto están sujetos a las fuerzas del poder social como que son agentes sociales, es decir, sujetos de la acción. Esta duplicidad es la manifestación de la tensión entre lo adscrito y lo adquirido, el destino y la elección, lo dado y lo elegido, que en Antropología hemos caracterizado a las relaciones de parentesco. Nuestro juicio moral se basa en la resolución de esta tensión.