

**ADOPCIÓN Y
PARENTESCO DESDE
LA ANTROPOLOGÍA
FEMINISTA**

Mónica Tarducci

Resumen

En este artículo proponemos comprender la adopción en el contexto de las discusiones actuales en la antropología del parentesco. Para ello es fundamental tener en cuenta los cambios sociales que inciden en la teoría, entre los cuales el impacto del feminismo es muy importante. Por otro lado, la adopción pone en discusión temas caros a la reflexión no sólo del parentesco y de nuestra comprensión de la familia, sino a los límites entre naturaleza y cultura, la identidad, los estereotipos que se forjan alrededor de la maternidad y la mercantilización de los niños y niñas a esfera nacional y transnacional.

Palabras clave: parentesco, antropología, feminismo, adopción, maternidad.

Abstract

This paper places adoption within current theoretical discussions in anthropology of kinship. I consider some social changes and their impact in social theory like feminism. Adoption is a good reference point for thinking about the conceptions of family, the limits between nature and culture, the stereotypes of motherhood and the national and international commodification of children.

Keywords: kinship, anthropology, feminism, adoption, motherhood

RECEPCIÓN: 14 DE MARZO DE 2012 / ACEPTACIÓN: 22 DE FEBRERO DE 2013

Como antropóloga comprometida con el movimiento feminista y estudiosa de la problemática de la familia, me interesa rescatar el aporte de aquél en la visibilización de las relaciones de poder en el ámbito de lo “privado” y cómo esas discusiones llegaron a la academia revolucionando los estudios de parentesco, situación que muchos colegas parecen olvidar.

Asimismo me interesa complejizar un poco “la vuelta al parentesco” de la antropología, poniendo en discusión los trabajos de David Schneider y algunas antropólogas como Jane Collier, Silvia Yanagisako, Evelyn Blackwood y otras que produjeron, en palabras de Claudia Fonseca, una “transpolinización” en este ámbito de nuestra disciplina. En estas discusiones, además, se llegó a cuestionar la pertinencia de la categoría “parentesco” fuera de Occidente y, como veremos, se ha intentado desde entonces reemplazarla con un éxito relativo.

Sin duda, muchas de las discusiones sobre el parentesco reflejan los cambios sociales que han tenido lugar en las últimas décadas, tales como el impacto de la pandemia de VIH-sida, las demandas por la igualdad legal de las uniones no heterosexuales, el desarrollo de las tecnologías reproductivas, el aumento del número de las adopciones internacionales, por citar algunas. Cambios que tienen lugar en un mundo globalizado cada vez más desigual.

Precisamente, los estudios actuales sobre la adopción, con los que cerramos nuestro artículo, se llevan a cabo teniendo en cuenta ese marco general globalizado que la favorece y estimula. En ese sentido, nos interesa recordar los estudios clásicos sobre el tema y la complejidad que adquieren en la actualidad con el incremento de las adopciones internacionales y el contexto específico de América Latina, donde las discusiones sobre la adopción no pueden entenderse sin incluir viejas y nuevas prácticas de apropiación de niños y niñas por el Estado, por considerarlos niños de familias “inapropiadas”.

**Un antes y
un después en los
estudios de parentesco**

Es común que los trabajos sobre parentesco y familia, en las ciencias sociales, hagan mención al impacto del feminismo: “El fenómeno mas importante que influyó en la teorización sobre la familia” (Bernardes, 1997: 42); “Las antropólogas feministas han insuflado nuevo entusiasmo al campo del parentesco y han contribuido a su reconstitución” (Peletz, 1995: 345); “El que ha causado mayor impacto en la definición actual de los estudios de parentesco” (Holy, citado en Grau Rebollo, 2005, 111), por citar algunos de los pronunciamientos que dan cuenta de ese reconocimiento explícito. Incluso, muchas veces se considera que las contribuciones feministas son más importantes que las de David Schneider (Ryang, 2008: 747).

Esto es así porque el gran desafío del feminismo fue demostrar que la desigualdad no se encontraba solamente en el espacio público, sino que está presente también en la esfera íntima de la vida. La teoría, así como los estudios empíricos sobre el parentesco fueron el foco principal de la crítica y la reconstrucción feminista en antropología, sociología, historia y otras disciplinas, refutando que los efectos del parentesco sean presentados como hechos inmutables de la naturaleza, ésa a la que se apela para justificar las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Así como se criticó cualquier “naturalidad” de las formas familiares, no se aceptó tampoco la supuesta división en roles “complementarios” dentro del hogar, mostrando que las familias están estructuradas alrededor del género y la edad. Si esto es así, las mujeres, los hombres y los niños y niñas no experimentan a sus familias del mismo modo (Rapp, 1982).

Tempranamente las feministas marxistas relacionaron el trabajo doméstico y el capitalismo, visibilizando el modo en que las mujeres eran explotadas doblemente en las sociedades capitalistas, tanto en el trabajo pago como en el impago, o sea, en las tareas implicadas en la reproducción de la fuerza de trabajo en la familia.

La mirada feminista historizó y contextualizó social y económicamente al amor, la maternidad, la sexualidad, mostrándolas como instituciones atravesadas por el poder y la dominación. Se desmontó la imagen del hogar como refugio, como el sitio del amor y del ocio, haciendo visibles las violencias y abusos que se cometen dentro de él, cuestionando, entre otras cosas, la dicotomía público/privado. En ese sentido, se desarticuló la visión generalizada de la familia normativa, ésa que tan bien describió Martine Segalen (1988). Una familia que comienza a consolidarse en siglo XIX y cuyo modelo perdura aún, la familia nuclear como refugio, como el lugar del amor más que del trabajo, en fuerte oposición al mercado, que está fuera, en el mundo hostil. Una familia donde el espacio doméstico es para el tiempo libre, para las relaciones íntimas, para la sexualidad legítima, donde reinan los sentimientos y la armonía. Una concepción, según esta autora, donde la familia estaría representada por lo permanente, la crianza, por relaciones que tienen que ver con los sentimientos y la moral. En contraste, las relaciones de mercado son impersonales, competitivas, contractuales y temporarias. Esta división está asociada a las relaciones de género: las mujeres son equiparadas con la familia y definidas como cuidadoras, mientras que los hombres se asocian al mercado (Segalen, 1988).

Al desmontarse esas categorías dicotómicas por la crítica feminista, aparecen otras como el concepto de trabajo doméstico y posteriormente el de cuidado,

para resaltar el trabajo esencial, generalmente invisible y siempre desvalorizado de las tareas físicas y emocionales realizadas dentro del hogar por las mujeres adultas y las niñas, y que tanto hacen al bienestar de todos los parientes (Esquivel, Faur y Jelin, 2012; Pautassi, 2007; Jelin, 1998).¹

¹ La problemática del cuidado en los hogares de América Latina se puede consultar en el sitio de la CEPAL (www.cepal.org) en la Serie: Mujer y Desarrollo.

Precisamente ese trabajo invisible es reforzado cuando aumenta el déficit del Estado, que debería cumplir con esas tareas (el cuidado de los niños y niñas, de las personas ancianas y discapacitadas, por ejemplo), como se ha visto con el ajuste estructural que asoló en las últimas décadas a la región latinoamericana (Boltvinik, 1996; Sautu, Eguía y Ortale, 2000; Jelin, 1994; Sarti, 1997; Buvinic, 1990).

Las preocupaciones de las activistas se vieron reflejadas prontamente en la producción de las antropólogas feministas, ya que había que atacar la presunción de que tanto el parentesco como el género están basados en “hechos naturales”. En su búsqueda de información sobre la “posición de las mujeres” las antropólogas feministas tenían necesariamente que explorar las relaciones de parentesco, el matrimonio y la familia. Entonces, cuando se habla de la “muerte” de los estudios del parentesco en antropología hacia la década de 1970, en realidad, como dice Peletz (1995), lo que murió es el paradigma estructural-funcionalista sobre el que se asentaban, puesto en crisis por David Schneider y otros. El parentesco fue reconstituido desde otras rúbricas: historia social, antropología legal y política, y por supuesto por la antropología feminista. Su regreso tiene todas esas influencias, además del marxismo y de los estudios gay-lésbicos.

Claudia Fonseca (2004) habla de un movimiento de “transpolinización” entre teóricos del parentesco, como Schneider y las antropólogas feministas.

Prueba de ello fue el coloquio organizado en Bellagio (Italia), en 1982, denominado precisamente “Feminismo y teoría del parentesco”, en el que estuvieron presentes Maurice Bloch, James Boon, Jane Collier, John Comaroff, Daryl Feil, Jack Goody, Carolyn Ifeka, Shirley Lindenbaum, Vanessa Maher, Fred Myers, Rayna Rapp, Judith Shapiro, Raymond T. Smith, Verena Stolcke, Marilyn Strathern, Anna Tsing, Annette Weiner, Harriet Whitehead y Sylvia Yanagisako. Esta reunión fue organizada por esta última, antropóloga feminista, y sus colegas Jane Collier y Michelle Rosaldo, quien murió antes de que aquélla tuviera lugar (Tsing y Yanagisako, 1983).

El propósito de la conferencia era generar una discusión acerca de la forma en que habían surgido los análisis recientes sobre género y la vida de las mujeres, y de cómo los supuestos prevalecientes en la literatura acerca del parentesco requerían una reformulación. El contenido de los trabajos presentados confirma lo expresado por Fonseca, en el sentido de que antes de Schneider (1984), las antropólogas feministas ya habían “desnaturalizado” al parentesco.

Al respecto, basta pensar en textos fundamentales de la antropología feminista que se han transformados en clásicos, como el de Gayle Rubin (1975), o la crítica de Bridget O’Laughlin a Meillassoux (1977), para comprobar cuán temprana fue la reflexión sobre la familia y el parentesco en las antropólogas feministas de la segunda ola.

En 1982, por ejemplo, Rayna Rapp, volviendo la mirada hacia las sociedades occidentales, insistió en la necesidad de distinguir entre familia y unidad doméstica para examinar la relación entre ellas. Las entidades en las que la gente vive actualmente no son familias, afirmaba, sino unidades domésticas, unidades mensurables empíricamente, dentro de las cuales la gente mancomunaba los recursos y ejecuta ciertas tareas, y donde la composición de sus

miembros varía. En cambio, “familia” tiene un significado más resbaladizo. Como mínimo, tal palabra tiene dos niveles de significado. Uno es normativo: maridos, esposas e hijos son un conjunto de parientes que deben vivir juntos. Por otro lado, incluye una red de parentesco más extensa que la gente activa selectivamente. En ese sentido, llama la atención sobre las diferencias de clase, en la importancia dada a las familias por las propias mujeres. La familia puede ser una forma de enfrentar necesidades en un contexto de recursos inestables.

Las antropólogas feministas van a enfocarse sobre el parentesco como un ordenamiento clave de las relaciones sociales que articula la producción y la reproducción, que en la práctica permanecen firmemente entrelazadas.

No olvidemos tampoco que la antropología feminista tomó a la reproducción como un tema central, sacándolo de la medicina, y constituyéndolo como un área novedosa de los estudios críticos del parentesco, como lo son los trabajos sobre las tecnologías reproductivas y la biogenética. Estos trabajos se centran en las prácticas de saber que legitiman hechos biológicos inherentes en las nuevas tecnologías reproductivas y en nuevas prácticas genéticas.

“Volver” al parentesco

El autor más nombrado cuando se intenta una puesta al día del tema del parentesco en los últimos años es David Schneider, que escribió *American kinship*, en 1968, y, en 1984, *A critique of study of kinship*, a partir de su intenso trabajo etnográfico en dos áreas bien distintas: la isla de Yap (Micronesia) y la sociedad estadounidense contemporánea.

En un embate contra el etnocentrismo, Schneider va a afirmar en estas obras que la cultura europea provee un modelo para el análisis del parentesco, pero que ese modelo no necesariamente es aplicable en forma general, y cuestiona

que “parentesco”, como instrumento de análisis, tenga utilidad más allá del contexto occidental, ya que al igual que otras áreas de la vida social es uno de los artefactos del aparato analítico de los antropólogos, sin contrapartida concreta en la cultura de ninguna sociedad. “La sangre es más espesa que el agua” es no sólo un axioma para los estudios de parentesco sino para las culturas europea y americana en general. Aun si este axioma fuera verdadero como un hecho biológico, el punto sigue siendo que la cultura, aunque sea reconociendo hechos biológicos, le agrega algo a esos hechos. El problema es saber cuáles son los aspectos socioculturales, qué significado es agregado, cómo esos significados se articulan con otros. Incluso si lo biológico determinara la formulación cultural son dos cosas distintas; lo sociocultural sigue siendo un problema.

El parentesco debería ser tomado como una pregunta empírica, empezar con la hipótesis acerca de qué es el parentesco. La construcción paradigmática es la de la cultura europea, pero no debería asumirse que la referencia genealógica es universal o que tiene el mismo valor y significado en todas las culturas. La pregunta principal debería ser, partiendo de esta definición de parentesco, estas personas, ¿la tienen o no? Si es así, se debería presentar evidencia etnográfica para sostener tal posición. No se puede traducir antes de examinar cómo los nativos conceptualizan las relaciones (entre padres e hijos, entre marido y mujer). Que la procreación tenga un valor tan alto es algo que debe preguntarse, no darse por sentado como universal.

Más que asumir que los hechos de la reproducción son naturales debemos preguntarnos por qué algunos atributos de las sociedades son considerados naturales y otros no. No basta con ver que una persona engendra a otra; lo que es significativo es la relación.

Como dice Blackwood (2005), demostrando que estas teorías no reflejaban “hechos” biológicos sino conceptos euroamericanos de “parentesco” y “familia,” Schneider abrió la puerta para una deconstrucción radical del parentesco, al que separó, en última instancia, de sus raíces genealógicas.

Schneider, entonces, vino a confluír en los intereses de antropólogas feministas tales como Silvia Yanagisako y Jane Collier, que se reconocen en la genealogía del feminismo de los años 70, y expresan:

Nosotras no estamos de acuerdo con la simple utilización de los estudios de género para comprender las preocupaciones tradicionales de los teóricos del parentesco. En cambio, sostenemos que género y parentesco se construyen mutuamente. No pueden ser tratados analíticamente como previos uno del otro porque se realizan juntos en sistemas particulares, culturales, económicos y políticos. Dicho brevemente, los análisis de género deben comenzar abordando conjuntos sociales antes que individuos o dominios funcionales tales como los del parentesco o el género (1994).

Avanzando en la línea trazada por David Schneider van a afirmar que es imposible, por supuesto, saber qué significaría el género o el parentesco si hubiera que desconectarlos completamente del sexo y la reproducción biológica. No queda para ellas más elección que iniciar su investigación acerca de los otros, con nuestros propios conceptos. Pero pueden poner en relieve los supuestos culturales que están engarzados con ellos y que limitan nuestra capacidad de comprender los sistemas sociales conformados por otras creencias culturales.

Para estas antropólogas se deberían investigar los dominios socialmente significativos en cada sociedad, en particular, y qué los constituye, antes que presuponer sus características. Habiendo rechazado la noción de que hay dominios obvios, universales de las relaciones sociales, tales como un dominio doméstico y uno público, uno del parentesco y uno político, debemos averiguar qué procesos simbólicos y sociales hacen que estos dominios aparezcan como autoevidentes y, quizás, hasta como campos “naturales” de la actividad en cualquier sociedad.

En principio, estas autoras parten de la premisa de que no hay “hechos”, biológicos o materiales, que tienen consecuencias sociales y significados culturales en sí mismos y acerca de los mismos. El intercambio sexual, el embarazo y el parto son hechos culturales cuya forma, consecuencias y significados han sido construidos socialmente, como la maternidad, la paternidad, el juicio, el gobierno o el hablar con las divinidades. De manera similar, no hay “hechos” materiales que puedan ser tratados como dados preculturalmente. Lo que van a hacer, entonces, es tomar al parentesco como una cuestión empírica, no un hecho universal. Van a partir de una hipótesis de trabajo que indague acerca de qué trata el parentesco, pues no se puede dar por hecho que tenga el mismo valor en todas las culturas.

Otras antropólogas centraron sus estudios en grupos étnicos para analizar el entrecruzamiento de clase, etnia y género, como, por ejemplo, la problemática de la matrifocalidad de las familias afroamericanas. Al respecto, Evelyn Blackwood (2005) parte de la pregunta: ¿es la pobreza de los hogares encabezados por mujeres o es la ausencia de un hombre heterosexual dominante lo que subyace a esta preocupación por la matrifocalidad? Su punto de vista (aceptado incluso por Peletz [1995], que estudió la misma etnia en Sumatra, Indonesia),

analizando el discurso sobre matrifocalidad en estudios de unidades domésticas afrocaribeñas y de una etnia de Sumatra, muestra cómo el “hombre ausente” es la clave para la construcción y perpetuación del concepto matrifocal y, por extensión, el motor en los conceptos de matrimonio, familia y parentesco.

En la investigación que estamos comentando, Blackwood (2005) encontró que el modelo normativo de relaciones conyugales está ausente. En este caso particular, son los lazos intergeneracionales a través de las mujeres, en lugar de los lazos conyugales heterosexuales, los constitutivos de hogares y grupos de parentesco. Las mujeres *minangkabau*, sus hijas y parientes (hombres y mujeres), constituyen los lazos principales y las figuras dominantes de los hogares y grupos de parentesco rurales de minangkabau, ya se trate de hogares nucleares o de matricasas, en las cuales los hombres, como hijos, constituyen lazos importantes con otros linajes y ofician de ancianos en sus propios linajes. Los hombres, en tanto esposos y padres, están presentes e involucrados en la crianza de los niños y otras actividades del hogar, pero su sola presencia no implica nada acerca de las relaciones en el hogar. Las relaciones entre parientes orientadas hacia, y controladas por, las mujeres, en particular la unidad madre-hija, son tanto la forma normativa como empírica del hogar rural minangkabau.

Blackwood argumenta que, a pesar de las continuas críticas sobre matrimonio y familia, el concepto de “matrimonio” continúa operando como un discurso para devaluar y negar otras formas de relacionamiento en las que los hombres están ausentes u ocupan un lugar secundario.

Desafíos conceptuales

Del 27 de marzo al 4 de abril de 1998 se llevó a cabo en Mallorca (España) el

Wenner–Gren International Symposium “New Directions in Kinship Study: A

Core Concept Revisited” (Franklin y McKinnon, 2000). Se reunieron veintiún académicos provenientes de la antropología cultural y biológica, los estudios culturales y de la ciencia. Se quería evaluar el desplazamiento de la antropología del lugar central que había tenido en el estudio del parentesco, acercar los nuevos enfoques que habían emergido en la intersección de la antropología con los análisis culturales de la ciencia, género, raza, sexualidad, nacionalismo y economía política transnacional, y por último examinar de qué manera los estudios de parentesco están siendo transformados teórica y etnográficamente.

Los distintos trabajos presentados mostraron el “estado de la cuestión” y las transformaciones de los conceptos analíticos que serían desarrollados en los años siguientes, mostrando la influencia de los cambios sociales en el estudio del parentesco. En los paneles aparecieron las nuevas tecnologías reproductivas y su influencia en los sentidos inestables y negociables de las concepciones de los “hechos naturales”; las adopciones internacionales; el tema de las genealogías en el contexto del proyecto Genoma Humano y la biomedicina; el parentesco como conocimiento, información y propiedad; los modos en que el parentesco sirve para incluir y excluir; la ambigüedad y polisemia del término “sustancia”; las tensiones y contradicciones entre relaciones de poder y resistencia, agencia individual y deseo, derechos, demandas y obligaciones que pone en acción el parentesco.

Para 1998, entonces, había una clara conciencia de lo afirmado por Peletz en 1995, de que más allá de las diferencias en la nomenclatura, lo importante es entender los procesos sociales que llevaron a los antropólogos y antropólogas a visualizar de manera diferente ese ámbito clásico de la disciplina. Procesos sociales y cambios tecnológicos del mundo occidental que tienen que ver con el aumento de las familias mono y homoparentales, el uso comercial de las

nuevas tecnologías reproductivas, las posibilidades eugenésicas del proyecto del proyecto Genoma Humano, la regulación de la eutanasia, las consecuencias de la pandemia del VIH-sida en las concepciones del cuerpo y la sexualidad, la posibilidad de la clonación humana, el aumento de las adopciones internacionales y la globalización del capital, por citar los más mencionados (Peletz, 1995; Olavarría, 2002; Franklin y McKinnon, 2001).

¿Cuáles serían los principales rasgos de esa revitalización y transformación del parentesco a la que refieren todos los autores y autoras citadas? Sin duda, uno de sus rasgos más evidentes es que la antropología se ha vuelto hacia la propia cultura occidental expresando una clara conciencia de que la lógica del parentesco es una lógica del poder. Los estudios tienden a ser fundamentados históricamente, a focalizarse en la experiencia cotidiana, en las cuestiones de género, poder y diferencia, y prestar atención analítica a la contradicción, la paradoja y la ambivalencia (Peletz, 1995).

También existe en los problemas abordados por los estudios de parentesco, un retorno a las raíces comparativas de la antropología y a hacer menos nítida la distinción entre naturaleza y cultura (Carsten, 2000: 3).

El parentesco, hoy, implica prácticas, saberes, recuerdos y experiencias intrínsecamente entrelazadas en múltiples formas. El *saber* común sobre la conexión genética otorga una elección; tal vez no haya elección en el reconocimiento del parentesco constituido sobre la conexión genética misma ... pero las personas pueden crear o no relaciones activas a partir de estas conexiones. Pueden decidir ignorar los lazos potenciales (Carsten, 2004: 3).

Las relaciones que implican parentesco (consanguinidad, afiliación, afinidad, adopción) se pueden apreciar vinculadas a la idea de sustancias comunes que viajan de un cuerpo a otro a través de la generación, la inseminación y la

copulación, pero también a través del amamantamiento, la comensalidad, la ritualidad, la vida en común, etcétera.

La esencia de la filiación es, entonces, la transmisión de fluidos de un cuerpo a otro (sangre, espermatozoides del antepasado), el reconocimiento social (atribución del nombre) y los tabúes alimenticios. Lo que Galvin (Grau Rebollo, 2005: 96) describe como el “orden de lo compartido” (comida, techo y fluidos corporales) y el “orden de la ratificación” es lo que legitima la relación a través de convenciones sociales, como el lenguaje escrito y la ley.

En estas discusiones acerca de lo que significa el parentesco, aparece el concepto de *relatedness* de Janet Carsten, una categoría más amplia que incluye al parentesco. Se refiere a este concepto en el contexto de su trabajo de campo en la isla de Langkawi, en la costa oeste de Malasia. Parte de la crítica de Schneider al etnocentrismo de nuestras elaboraciones teóricas, de la desnaturalización del parentesco que llevan a cabo las antropólogas feministas, prestando atención a las diferentes nociones de naturaleza que se encontraron etnográficamente, para interpretar las relaciones sociales que encontró, en términos de proceso, enfatizando la imposibilidad de reducir el parentesco a principios biológicos o sociales.

Relatedness permite estar más abierta a las concepciones nativas, sin conceptos preconcebidos, situarse más allá de lo biológico y lo social, en los cuales descansa la mayoría de los estudios antropológicos del parentesco (Carsten, 2000: 4). Se define a partir de la mutabilidad y la fluidez de las relaciones coyunturales que incorporan la alimentación, compartir comida y tareas, la hospitalidad, matrimonio, etcétera. En Langkawi, continúa Carsten, los lazos se crean a través de la comensalidad, mediante la cual, dicen los nativos, acaba por compartirse, también, la sangre. Compartir una misma sustancia

en la comida crea parentesco. Un pariente no es ni se hace, deviene, llega a ser, en un proceso creado y transferido a través de la comida y la convivencia, desde que el feto recibe alimento de su madre (su sangre, según las creencias) y el bebé se alimenta de la leche materna (la sangre se transforma en leche). El niño al que no se le da de mamar se enferma y no reconoce a su madre. Es un proceso que comienza con la concepción y el nacimiento, y continúa con dar de comer, crecer y vivir juntos en una casa. Incluye el matrimonio y el nacimiento de nuevos hijos, el volverse abuelos (Carsten, 1995: 223).

Según Carsten, en Langkawi no existe una división tan tajante entre los “hechos de la biología”, como el nacimiento, y los “los hechos de la sociabilidad”, como la comensalidad; por lo tanto, la *relatedness* deriva de ambos. Si pensamos que la definición y significado del parentesco son culturalmente variables, debemos rechazar, entonces, una definición universal basada en la procreación.

Prontamente este concepto recibió algunas críticas sobre su vaguedad, por ser tan amplio que no nos ayuda a distinguir al parentesco de otro tipo de relaciones sociales; que tiene un alto contenido *emic*, lo cual lo transforma en inapropiado desde el punto de vista transcultural, entre otras. La respuesta de Carsten reconoce las limitaciones, pero dice que usa el concepto, aunque de manera insatisfactoria, para ir mas allá de la oposición naturaleza/cultura sobre la que descansa mucha de la reflexión antropológica. *Relatedness* sirvió a esta autora para suspender un conjunto de presunciones y poner entre paréntesis un tipo de problemas que enmarcan las preguntas de manera diferente (Carsten, 2000: 5).

Los límites entre naturaleza y cultura, entre lo biológico y lo que no lo es, han sido una problemática que siempre interesó a la antropología. Los avances

científicos aplicados a las tecnologías reproductivas han planteado nuevos interrogantes y desafíos a la disciplina, que no son motivo específico de este artículo. Baste agregar que desde hace un tiempo se ha comenzado a hablar de “rebiologización del parentesco” para dar cuenta de la influencia del desarrollo de las distintas ramas de la biología en la conceptualización de que lo es un pariente.

Dado que el tratamiento clínico de la infertilidad implica concepción sin relación sexual, el principal símbolo del parentesco, la cópula, según Schneider (1968 y 1984), es desplazado por la tecnología. Esto significa que la identidad entre el feto y la madre o entre el embrión y el padre, ya no puede darse por supuesta. La tecnología dispersa los conceptos de maternidad y paternidad. Antes, engendrar y socializar era un *continuum*; ahora las tecnologías separan ambos procesos y las personas ponen el acento en uno u otro. Si se produjo donación de esperma, el padre le va a dar importancia a la crianza. Si la madre recibe óvulos de otra mujer va a acentuar la corporeidad, tenerlo en su vientre. Las parejas que hacen el tratamiento le dan sentido al proceso a través de su propia experiencia del parentesco. Como lo señala Joan Bestard (2004), las técnicas de reproducción asistidas actúan exclusivamente sobre uno de los dominios del parentesco, el natural. Las explicaciones de las personas involucradas son sociales, recurren a la cultura del parentesco.

La adopción y la antropología

Como hemos afirmado en otro lugar, la adopción pone en discusión temas caros a la reflexión no sólo del parentesco y de nuestra comprensión de la familia, sino a los límites entre naturaleza y cultura, la identidad, los estereotipos que se forjan alrededor de la maternidad y la mercantilización de los niños y niñas a esfera nacional y transnacional (Tarducci, 2008).

No podemos olvidar tampoco que el interés por el estudio de la adopción tiene que ver con el incremento de las adopciones internacionales (Howell, 2009). La misma autora arriesga una opinión respecto de la apatía de la antropología en cuanto a los estudios de adopción, tal vez debida a la poca atención teórica dada a los niños como categoría social y a la preeminencia de la psicología en el estudio de éstos. En contraste con los estudios de parentesco previos, hoy, tanto la reproducción como la adopción son estudiadas mayoritariamente por mujeres, debido también a la influencia de las tempranas antropólogas feministas que hicieron respetables al género y a la reproducción y dieron un rostro humano al parentesco (*ibidem*: 153).

Por más que Strathern (en Weismantel, 1995: 693) afirme que la preocupación por los vínculos de sangre no forma parte de una visión inmodificada de Occidente, sino que en realidad es un fenómeno característico de las postrimerías del siglo XIX y la primera mitad del XX para Europa y Estados Unidos, lo cierto es que las ideas actuales sobre el parentesco en el mundo occidental, y por lo tanto sobre la adopción, asumen que los lazos biológicos tienen primacía sobre cualquier otro vínculo.

No sólo los vínculos biológicos (que en realidad son los genéticos) son prioritarios, sino que son el modelo de parentesco fuera del cual se crean vínculos artificiales, parentescos “como si”, según la famosa expresión de Judith Modell (1994). Y es una pena que suceda así, ya que la adopción podría ser una excelente oportunidad para aportar una visión más pluralista de la familia, pero la insistencia de los padres y madres adoptivos en ser “familia normal” alimenta la distinción.

Cuando Ouelette (1998) reflexiona acerca de los cambios en la familia occidental, donde la adopción ocupa otro lugar porque se valorizan las elec-

ciones personales y se enfatiza lo afectivo, está señalando la culminación de una historia. Está hablando de un estado de cosas donde las filiaciones que no se actualizan en una relación de afecto y cariño mutuo, y estructurante para el niño, son descalificadas. El modelo privilegiado es el de la familia centrada en el lazo adulto-niño, que se relacionan voluntariamente en lo cotidiano, para vivir una relación directa, auténtica y responsable en términos de cuidado, educación y afecto. Hoy, la adopción es percibida cada vez más como la encarnación de este modelo y no como un desvío de la norma.

Entonces ¿cómo fue la adopción anteriormente?, ¿cómo ha sido y es en otras regiones del mundo?

La adopción de un pariente, de un extraño o incluso de esclavos era tan corriente entre los hebreos como en cualquiera de las otras sociedades del Próximo Oriente, pues era una forma de proporcionar un heredero a un hombre en caso de no tener descendencia y de asegurarse que le cuidasen en la vejez (Lerner, 1990: 255).

En la Roma clásica, por ejemplo, la legitimidad era más importante que la biología. La falta de descendencia, en una familia romana, constituía un problema, ya que interrumpía el ciclo familiar y el culto a los antepasados. La adopción legal distinguía entre la *adrogatio* y la *adoptio*, según el estatus jurídico de la persona transferida. Un individuo jurídicamente autónomo, en el primer caso, o un individuo en *potestate*, sometido a un ascendiente en línea masculina, padre, abuelo paterno, en el segundo (Moreau, 1992: 14).

En Grecia, el tipo de adopción más común ocurría entre parientes cercanos, en general el hijo de un hermano, dado que siempre se preferían parientes

masculinos. El derecho feudal y la iglesia católica se opusieron tenazmente a la práctica de la adopción, eliminada del mundo occidental hasta entrado el siglo XIX. En alguna medida, la adopción fue sustituida por el padrinzago, un tipo de parentesco espiritual que otorgaba obligaciones entre los bautizados y sus padrinos y madrinas.

Sin embargo, diversas formas de prohijamiento y crianza fueron comunes en Europa, formando parte de lo que Goody (1986) denomina “la economía oculta del parentesco”. Los aprendices de la Edad Media son el ejemplo más conocido de un tipo de relación adoptiva, basada en la necesidad de mano de obra.

La adopción como institución regulada por el Estado aparece por primera vez en Massachusetts (Estados Unidos) en 1851, dando lugar a la primera ley de adopción en el mundo. Le sucedieron Francia en 1892 y el Reino Unido en 1926. De esta manera, el monopolio del Estado, en el tratamiento de las adopciones, reemplaza a las organizaciones comerciales y religiosas, que anteriormente se hacían cargo de la circulación de los niños y niñas, y coincide, como vimos en Ouelette (1998), con el énfasis en las consideraciones afectivas tanto en la crianza de los niños como en la concepción de la familia.

Sin embargo, esas consideraciones afectivas no impiden que se sigan realizando en muchas regiones del mundo transferencias de niños y niñas de unas unidades domésticas a otras, de unas familias a otras, por cuestiones que tienen que ver con el trabajo, con la necesidad de recurrir a niños de otras familias para balancear la cantidad de mano de obra y para atender a los varones de la unidad doméstica. También puede suceder que algunas familias atraviesen crisis vitales y necesiten que alguien se haga cargo de los niños por un tiempo (Anderson, 2009).

Por otro lado, cuando se pasa revista a los cambios más notables que se perciben en la adopción, se menciona, para el caso de Estados Unidos

por ejemplo (Fischer, 2003), que respecto de las motivaciones para adoptar se esgrimía antes la infertilidad como el motivo excluyente; hoy se expresan cuestiones altruistas, como ofrecer un hogar a niños que no lo tienen, motivos religiosos, etcétera. También aumentó la cantidad de personas solas y de parejas del mismo sexo que adoptan, si bien esto último es muy difícil de calcular porque muchas veces lo hace un solo miembro de la pareja. En cuanto a quienes dan su hijo o hija para adoptar, Fischer aporta un dato muy ilustrativo: afirma que en 1963 un 40% de niños nacidos de madres blancas solteras eran dados en adopción, mientras que para el año 2000 ese porcentaje descendió a 1.7%.

Si bien la institución actual de la adopción crea maternidades y paternidades por medio de una ley, que otorga documentos, nombres y apellidos, borrando el pasado de la persona adoptada, es interesante comprobar que en Occidente la adopción se está moviendo hacia una mayor apertura y al mantenimiento de los lazos con la familia consanguínea (Dubinsky, 2009: 339).

Esa tendencia a hacer cada vez más abierta la adopción, promueve que las personas adoptadas conozcan su origen y que ambas familias se conozcan, pero provoca el temor de quienes adoptan, que desean separar todo rastro del pasado del niño en su vida familiar. Como es notorio, la adopción pone en funcionamiento un mecanismo por el cual niños pobres acceden a familias de mayor poder económico y niños de países periféricos se transnacionalizan en familias de países más poderosos.

Otras “adopciones”

En las sociedades occidentales el conocimiento genealógico produce un parentesco donde antes no existía. Pero, como hemos visto, estas ideas no son universales, ya que en muchas culturas el parentesco es un proceso que se adquiere

por la acción social: el cuidado, la alimentación, el esfuerzo dirigido hacia una persona.

Lo que nos indica el estudio de sociedades no occidentales es que no existe una separación tan tajante entre naturaleza y cultura, entre la adopción y el nacimiento, o que la adopción sea vista como algo estigmatizante ni indeseable. En general lo que llamamos adopción es un proceso gradual, que implica una transferencia de derechos donde los lazos de parentesco se suman, no se reemplazan. En todo caso está incluida dentro de las relaciones de intercambio, del niño o la niña como un *don*, en el sentido que Marcel Mauss otorga al término y que es retomado por Claude Lévi-Strauss en su descripción del intercambio de mujeres, como un sistema de prestaciones totales que crea y refuerza alianzas entre los protagonistas del intercambio, tanto entre los parientes consanguíneos como entre los adoptivos (Lallemand, 1993, en Fine, 1998). No existe en esas sociedades el concepto de abandono de un niño, sino la decisión de crear vínculos con otra familia (Tarducci, 2008).

Lo que el conocimiento transcultural nos dice es que la adopción puede adquirir formas muy diversas: puede ser producto del propósito de hacer tan invisibles como sea posible los vínculos biológicos, como en Benin (país de África occidental), para que los niños y niñas circulen entre coesposas como entre los massai, para ser intercambiados entre parientes, reclamados por sus abuelos, ser adoptados por quienes mataron a sus padres en la guerra. No significa que la adopción sea vista como indeseable, estigmatizada ni se la considere la segunda mejor opción, como en Occidente (Bowie, 2004: 11). La misma autora también discute la idea de que una criatura sufra al pasar de un cuidador o cuidadora a otros, o que dicho acto vaya en contra del bienestar del niño, como pensamos en nuestras psicoanalizadas clases medias.

Jack Goody (1969) trata de resumir las formas de adopción en las más importantes civilizaciones de Eurasia y contrastarlas con la situación en el África subsahariana, donde las diferencias de riqueza y estatus eran mínimas y no existían los problemas de herencia registrados para Roma, Grecia o China. Goody, como todos los autores de habla inglesa, distingue entre *adoption*, donde legalmente el niño o la niña cambia su custodia, y *fostering* criar un niño/a sin adoptarlo legalmente, muy común en África.

Vern Carroll publicó en 1970 *Adoption in eastern Oceania*, donde dudaba sobre la pertinencia de aplicar el término adopción para las transacciones llevadas a cabo en este continente. Enfatiza la importancia de las categorías nativas y la dificultad de definir la adopción de manera transcultural. En principio, llama a la adopción “cualquier procedimiento habitual y opcional por el cual se toma como propio un hijo de otros padres”. Y encuentra la primera dificultad en el significado de “tomar como propio”.

Tanto la compilación de Carroll como la de Ivan Brady, en 1976, muestran que lo más usual es que los parientes cercanos a los padres sean los adoptantes, y en muy pocos casos se cambia la terminología del parentesco para señalar la diferencia. Incluso la adopción no está limitada a las relaciones entre padres-madres e hijos, sino que también incluye a hermanos como personas a adoptar, porque lo importante es afianzar la relación entre los grupos de parientes.

Las adopciones, en Oceanía, tendrían relación con ciertos fenómenos sociales que se hallaron también en otras sociedades, como la tenencia de la tierra, las tasas altas de infertilidad, la necesidad de redistribuir personas de acuerdo a los recursos existentes, afrontar crisis agudas, ubicando a los niños y niñas con miembros de la familia extensa, incluso sus madrinas y padrinos.

Síntesizando lo expresado por Grau Rebollo (2005: 177-178) podemos pensar las adopciones (y recordar siempre lo polémico de usar este concepto) estudiadas por la antropología, como estrategias para asegurar la continuidad de los grupos locales de filiación mediante el reemplazo de los parientes fallecidos; consolidar el estatus como miembros adultos de una sociedad para una pareja que no ha tenido hijos, allí donde se considera un requisito indispensable, y además asegurarse soluciones para posibles problemas asistenciales y económicos en el futuro; cohesionar redes de parentesco preexistentes, estableciendo circuitos de intercambios más amplios; asegurar a un individuo la herencia de tierras; evitar divorcios en matrimonios infértiles o corregir desequilibrios en la proporción entre sexos de los hijos y, por último, constituir una alternativa funcional a la poliginia de los brahmanes en la India.

Se han encontrado sociedades, como algunas aldeas de Nueva Guinea, donde más de la mitad de sus habitantes son adoptados (Anderson, 2004); lo mismo registra Notermans (2004) que encontró en su estudio en Camerún, África, que alrededor de 30% de los niños y niñas entre 10 y 14 años no vivían con sus madres y padres biológicos. Lo que los estudios de parentesco dejan claro es que es muy común que los niños circulen entre diferentes unidades domésticas y que esas diferentes formas de “adopción” y “acogimiento” no significan opciones definitivas y menos aún estigmatizadas. Un dato a tener en cuenta es que en estas sociedades, a diferencia de lo que sucede en occidente, es que en ellas las relaciones entre quienes adoptan y la familia de nacimiento son más simétricas, y que la adopción es una relación aditiva, más que sustitutiva (Bowie, 2004: 12).

Si tenemos en cuenta un registro transcultural, también veremos que el cuidado y la crianza de los niños y niñas no se ejercita de manera exclusiva por la

madre. En la mayoría de las sociedades existe algún tipo de crianza compartida. Seymour (2004) nos habla de un *continuum*, donde los arreglos caen entre dos polos: el que representa el ejemplo de la sociedad de los *efe* del Zaire, donde los y las recién nacidos(as) son cuidados(as) por diferentes personas en las primeras semanas de vida y bajo el modelo de maternidad intensiva de nuestra cultura. Modelo relativamente reciente en el mundo occidental, que corresponde a la división del trabajo por sexo y que se acentuó por el aislamiento de la familia nuclear, que muchas veces carece del apoyo de la familia extensa.

La comparación transcultural ha permitido también establecer ciertas correlaciones entre tamaño de las unidades domésticas y cuidado de los niños y niñas, así como la disponibilidad de “muchas manos” para el cuidado y el tratamiento de las criaturas.

En ese tipo de estudios, pertenecientes a la denominada antropología psicológica, se afirman la rápida adaptación y las ventajas que para los niños tienen los cuidadores múltiples. No se alientan díadas tales como marido-mujer, madre e hijo, sino el compromiso hacia el grupo sobre los intereses individuales, aunque no por ello dejen de ser patriarcales. Al respecto no solamente existen ejemplos de sociedades pequeñas o aisladas; el caso de la India estudiado por Seymour (2004), que es una sociedad compleja y en continuo cambio, indica que la maternidad exclusiva es la excepción y que el concepto de una madre centrada exclusivamente en el cuidado infantil es raro.

Las adopciones en América Latina

Al igual que lo visto para otras regiones, Mary Weismantel (1995), que estudió la adopción en una aldea de Ecuador de población indígena quechua parlante, afirmó que allí se carece de la ansiedad occidental acerca

de los parientes naturales y no naturales. No se privilegian las relaciones que un niño tiene con su genitor o genitora sobre otros; esa distinción es propia de los agentes estatales cuando deben intervenir.

La antropóloga relata el caso de un niño de la comunidad que fue rescatado de un orfanato. Ante la pregunta de si el hombre con quien estaba comiendo era su padre, el adulto contesta: “Yo estoy siendo su padre, ¿no estoy comiendo con él ahora?” Dar de comer es una tarea femenina; que la realice un hombre habla de la importancia que le quiere dar ese hombre al acto. Es un ritual, un símbolo a través del cual se crea un vínculo. Tiene una dimensión material, porque a semejanza de la transmisión de esperma, la paternidad se establece a través de una sustancia material entre un cuerpo y otro. La familia, en Zumbagua, se compone por aquellos que comen juntos. La carne del cuerpo esta hecha de comida, especialmente de diferentes granos y tubérculos, cada uno de los cuales tienen su propio efecto sobre el cuerpo humano.

Para Weismantel la gran diferencia con el parentesco occidental es que el nacimiento no da instantáneamente la relación, sino que ésta es gradual y laboriosamente producida, al contrario de occidente, donde el tiempo es suprimido y el único tipo de materialidad reconocido, la biología, es estrictamente ahistórica.

Krista Van Vleet (2009) estudió diversas formas de circulación de niñas y niños en Bolivia, con población quechua parlante, tanto en zonas rurales como en las ciudades de Cochabamba y Sucre. Al igual que Weismantel (1995), señala la importancia de la comida en establecer y sostener vínculos de *relatedness*, pero distingue entre “dar” un niño y “prestarlo”, siendo esta última una relación más temporaria. El parentesco es concebido como un proceso reforzado todos los días por medio de la interacción y el intercambio. Muchos niños que

circulan dentro y fuera de la comunidad reconocen más de un conjunto de parientes. En esa circulación se trata de dejar fuera al Estado, que en el caso de las adopciones sólo permite la plena, tanto para adopciones domésticas como internacionales. Además, el Estado es visto como discriminador y demasiado exigente para con las familias que quieren adoptar.

La variedad de prácticas informales de circulación de niños y niñas en las sociedades latinoamericanas, ha sido estudiada en los últimos años, siguiendo los trabajos pioneros de Claudia Fonseca (2004a, 2004b, 2008, 2010), que investigó el fenómeno en barriadas pobres de Brasil. Sus trabajos señalan las dinámicas locales en la crianza de los niños y la variedad de estrategias que implementan las mujeres extremadamente pobres, que van desde internados estatales, mecenas caritativos, redes de ayuda mutua que implican maternidades compartidas, etcétera. Estos recursos ayudan a la autora a pensar la adopción tanto nacional como internacional y a cuestionar el sentido de considerar a la familia nuclear aislada para la comprensión del parentesco.

Por el mismo camino, Andréa Cardarelo (2009) incorpora una distinción conceptual entre familia de nacimiento (*birth families*) y de origen, porque se encontró que dentro del movimiento de familias pobres creado en 1998 en São Paulo, Brasil, para pedir la revisión de los procedimientos legales que permitieron la adopción de niños, tanto por familias del país como extranjeras, muchas eran familiares de *criação*, no las madres y padres biológicos. Estas familias de *criação* están conformadas por parientes cercanos, vecinos, amigos, y no existe secreto alguno respecto del origen.

Sin embargo, vemos que en América Latina esos modelos alternativos son rechazados por las autoridades y el sistema jurídico, así como por los profesionales que intervienen en lo que se supone son acciones para proteger a la

infancia. Aparecen así, las jerarquías de género y clase con que se evalúa a las familias y unidades domésticas de donde provienen los niños, y sobre todo a sus madres, que suelen ser pobres, solteras, no del todo “blancas” y muchas veces solas. La pobreza, para muchos operadores, es sinónimo de “abandono” y de maternidad inadecuada. Los niños y niñas, en tales circunstancias, deben ser “rescatados” por el Estado o bien por familias “bien constituidas”.

El rol del conocimiento “experto” ha sido analizado para Perú por Jessaca Leinaweaver (2007), cuando observa cómo se construye la noción de niño “legalmente abandonado” por las autoridades a cargo de las adopciones. Según la antropóloga, el discurso biomédico ha sido convertido en la principal herramienta para justificar la necesidad de tal medida, juzgando a partir de mediciones sobre la salud mental de las madres y el estado nutricional de los niños si las familias son inapropiadas para mantener a sus hijos.

Es interesante, en ese punto, mencionar que cuando Carla Villalta reflexiona sobre el caso extremo de la apropiación de niños durante la última dictadura militar argentina, lo inserta en un previo sistema de creencias sociales en torno a la *salvación* de niños, y que tuvo su “punto de anclaje” en una microfísica de mecanismos de poder diseñada y puesta en funcionamiento desde mucho tiempo atrás para intervenir sobre un sector de la infancia, aquel que, según la evaluación de distintos funcionarios y agentes investidos de autoridad por el Estado, no era criado y protegido por sus familias “como se debía” (Villalta, 2006, 2012).

En los últimos años es imposible referirse a la adopción en América Latina sin hacer referencia a las consecuencias del terrorismo de Estado, que asoló a varios países de la región y permitió la apropiación y el secuestro de niños y niñas por las fuerzas armadas (muchas veces con la complicidad de la iglesia católica), y su posterior ubicación en familias “apropiadas”, dentro y fuera de los países.

A lo largo de la década de 1980, América Latina fue la región más activa (junto a Corea) en el envío de niños y niñas para adopciones internacionales. Los países que enviaban a esos niños/as tenían, claramente, regímenes no democráticos (Guatemala es el ejemplo paradigmático de secuestro de niños y niñas por militares y paramilitares [Briggs, 2012]).

En Argentina, Sabina Regueiro (2011) estudió lo que define como un caso extremo de construcción política del parentesco: la apropiación de niños durante la dictadura militar (1976-1983). Se centra en la red de relaciones sociales que la hicieron posible en tres campos institucionales: las maternidades clandestinas vinculadas a las fuerzas armadas y de seguridad, la administración pública en las inscripciones falsas como hijos propios y los tribunales de menores en las adopciones “fraguadas”. A su vez, como contrapartida, analiza la transformación de la trama social con el advenimiento de la democracia y la reconfiguración de identidades y parentescos a partir de dos estrategias fundamentales desplegadas por las Abuelas de la Plaza de Mayo, como producto de su práctica política: las batallas judiciales y el análisis genético para la identificación de los niños apropiados.

La discusión actual de la adopción en América Latina está muy permeada por estos antecedentes terribles, que también configuran un terreno fértil para rumores de todo tipo sobre “tráfico de niños” y/o “tráfico de bebés”, expresiones acordes con la preocupación de los organismos internacionales sobre el tráfico y trata de personas, popularizado en exceso a través de los medios de comunicación masiva.

En Argentina, la discusión alrededor de una nueva ley de adopción resignifica problemas de larga data, situándolos en nuevos contextos, nacionales e internacionales. Nuestra investigación sobre una realidad de vieja data, como son

las adopciones directas de niños y niñas en la provincia de Misiones, pasaron a adquirir el rango de “tráfico de niños”, escandalizando, incluso, a quienes no encuentran escandalosa ni la pobreza ni la explotación de esos niños y sus familias en trabajos esclavizantes (Tarducci, 2006, 2011b).

El mecanismo de estas adopciones ha sido descrito muchas veces por el periodismo: mujeres que están embarazadas y manifiestan su deseo de dar en adopción al hijo/a que tendrán, son conectadas a estudios de abogados por otras mujeres, vecinas o que se enteran de la situación por vecinas. Estos estudios se encargarán de efectuar los trámites necesarios para que las parejas que previamente se constituyeron en “clientes” puedan adoptar un niño o una niña. Es un acuerdo entre particulares que luego es refrendado por un juzgado; no es ilegal, pero cada vez más se considera una acción ilegítima.

Esa tradicional operación, llevada a cabo en una provincia donde uno de sus límites es la Triple Frontera, es decir, un territorio donde sólo el río separa a Argentina de Paraguay y Brasil, estaba acompañada, en los momentos en que comencé la investigación, siete años atrás, por los rumores de que “los extranjeros se llevaban niños”.

Esta “globalización del rumor”, como la denomina Scheper-Hughes (2004), quien estuvo en Argentina y Brasil estudiando las denuncias de desaparición de niños para los transplantes de órganos, está relacionada, según la autora, en un primer periodo, con los tardíos años 80 en Guatemala, El Salvador, Sudáfrica, con el terrorismo de Estado y la sensibilidad ante los casos de desaparición forzada de personas durante los tiempos de represión estatal. En cambio, los rumores de tráfico de bebés, en años más recientes, tienen que ver con las inescrupulosas prácticas de la adopción internacional y se circunscriben a los países donde ésta es legal. Que no es el caso de Argentina, donde no está

permitida y donde no pudimos comprobar, en nuestro trabajo de campo, que esas desapariciones fueran ciertas, mas allá de la cifra más o menos constante de niños y niñas que se van del hogar.

La labor incansable de las Abuelas de la Plaza de Mayo y la popularidad de sus acciones de recuperar a bebés y niños apropiados durante la dictadura militar de Argentina, ha puesto en discusión conceptos tales como “apropiación” e “identidad”. Esta última como un derecho humano a conocer los orígenes biológicos, saber quiénes fueron sus progenitores. Este derecho es el que esgrimen jóvenes y adultos, que se nuclean en asociaciones como “Raíz Natal” y otras, que buscan saber quiénes fueron sus padres y madres, y que su problemática no está relacionada con los crímenes de la dictadura, sino con adopciones informales o fraudulentas.

Consideraciones finales

Hemos visto cómo el parentesco es un campo de estudio dinámico que ha ampliado sus concepciones para incluir la variedad de arreglos domésticos que implementan las personas según su contexto social, económico y político. Como dice Joan Bestard (2009), toda relación de parentesco está construida socialmente a través de un proceso de interacción constante, incluso las que para occidente son consideradas “consanguíneas”. Un lazo de consanguinidad *per se*, no constituye un lazo de parentesco duradero y estable si la sociedad no lo acepta como tal y lo actualiza por medio de prácticas culturales aceptada por el grupo:

Los lazos de parentesco no vienen dados al nacimiento (incluso podríamos decir que ni el “nacimiento” como hecho social viene

dado por el nacimiento como hecho biológico), sino que son creados por actos deliberados de alimentación, afecto y cuidado. La acción de compartir afectos, memorias y cuidado se pone en el centro del parentesco (*ibidem*: 87).

A los científicos sociales, la realidad del parentesco se les presenta compleja y contradictoria, y para poder analizarla se ha recurrido a conceptos como *relatedness* o a neologismos como el *kinning*, de Signe Howell, definido como

Un proceso por el cual un feto, un recién nacido o cualquier persona no conectada previamente es incorporada dentro de una relación permanente y significativa expresada en el lenguaje del parentesco (kin idioma) (2003:465-6).

Este concepto le sirvió a Howell para referirse al proceso de incorporación gradual de las personas adoptadas a la red de parientes de sus padres adoptivos. Sin embargo, el esfuerzo de comprensión que desde la antropología se realiza no es acompañado, al menos en Argentina, por el sistema judicial ni otros operadores que deciden sobre la vida de los niños, las niñas y sus madres. Una de las sorpresas que me llevé cuando comencé mi interés por la problemática de la adopción, es que ni los abogados, ni jueces, ni los funcionarios y funcionarias del área de niñez, ni los y las trabajadoras sociales, leen jamás la producción de la antropología sobre estos temas, y cuando se refieren a la necesidad de lo “interdisciplinar” para abordar la problemática de la adopción, piensan sólo en la psicología. Sus discursos son etnocéntricos y clasistas, influidos por la ideología católica en la que creen la mayoría

² A propósito, como relatamos en Tarducci (2011a), en el discurso estereotipado de las mujeres que dan sus hijos en adopción, siempre aparece algo así como “no quise abortar porque estoy en contra”, frase que saben va a caer bien en el juez o jueza que la escucha.

de los jueces y juezas,² y hasta los más “comprensivos” piensan que la maternidad es un “instinto”. Ni qué hablar de los derechos sexuales y (no) reproductivos de las mujeres. En las discusiones sobre la reforma a la ley de adopción, si bien las posiciones más progresistas se oponen a que la pobreza sea un factor determinante para la institucionalización de los niños y niñas, sin embargo, como lo hemos expresado ya (Tarducci, 2011c), nadie quiere pensar la existencia de mujeres para quienes la maternidad no es una opción. Maternidad que, como he comprobado en las entrevistas con mujeres que dieron sus hijos e hijas para la adopción, pudo tener su origen en la violencia, en el desconocimiento, por parte de las mujeres, de su propio cuerpo, en un descuido que no puede ser reparado a tiempo, en fin, en cuestiones que hacen a la desigualdad entre hombres y mujeres y que transforma el ejercicio de la sexualidad en un riesgo. Tampoco se mencionan los obstáculos que impiden la implementación de la Ley Nacional 25.673, que crea el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable, que provee información sobre anticonceptivos y su reparto en los hospitales públicos. Recordemos también que en Argentina ni siquiera se respeta la ley que permite el aborto no punible.

No pretendo que los responsables de la vida y el futuro de tantos niños y niñas tengan que aplicar costumbres propias de lejanas aldeas estudiadas por la antropología, sino que haya suficiente sensibilidad para comprender formas de vivir el parentesco distintas a las de las clases acomodadas y urbanas de las que ellos y ellas provienen.

Bibliografía

- ANDERSON, Astrid. "Adoption and Belonging in Wogeo, Papua New Guinea", in Fiona BOWIE (comp.) *Cross-Cultural Approaches to Adoption*. New York, Routledge, 2004.
- ANDERSON, Jeanine. "Assembling and Disassembling Families", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. vol. 14, num. 1, 2009.
- BERNARDES, Jon. *Families Studies. An Introduction*. Londres, Routledge, 1997.
- BESTARD, Joan. *Tras la biología: la moralidad del parentesco y las nuevas tecnologías de reproducción*. Barcelona, Universitat de Barcelona, 2004.
- . "Los hechos de la reproducción asistida: entre el esencialismo biológico y el constructivismo social", *Revista de Antropología Social*. núm. 18, 2009.
- BLACKWOOD, Evelyn. "Wedding Bell Blues: Marriage, Missing Men and Matrifocal Follies", *American Ethnologist*, vol. 32, num. 1, 2005.
- BOLVINIC, Julio. "Familia y pobreza", en *La familia: investigación y política pública*, México, Colegio de México-Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia-UNICEF, 1996.
- BOWIE, Fiona. "Adoption and the circulation of children. A Comparative Perspective", in Fiona BOWIE (comp.), *Cross-Cultural Approaches to Adoption*. New York, Routledge, 2004.
- BRADY, Ivan (comp). *Transactions in Kinship: Adoption and Fosterage in Oceania*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1976.
- BRIGGS, Laura. "La economía política de la adopción: la neoliberalización del bienestar infantil", *Scripta. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XVI, núm. 395 (23), 2012.

- BLIVINIC, Mayra. *Vulnerabilidad de los hogares con jefatura femenina: preguntas y opciones de política para América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile, CEPAL, 1990.
- CARDARELLO, Andrea. "The Movement of the Mothers of the Courthouse Square: "Legal Child Traffic", Adoption and Poverty in Brasil", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 14, num. 12, 2009.
- CARROLL, Vern (comp.). *Adoption in Eastern Oceania*. Honolulu, University of Hawaii Press, 1970.
- CARSTEN, Janet. "Constitutive Knowledge: Tracing Trajectories of Information in New Contexts of Relatedness", *Anthropological Quarterly*, num. 80, vol. 2, 2004.
- "Introduction: Cultures of Relatedness", en Janet CARSTEN (comp.) *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- "The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi", *American Ethnologist*, vol. 22, num. 2, 1995.
- DUBINSKY, Karen. "The Fantasy of the Global Cabbage Patch", *Feminist Review*, vol. 9 (3), 2009.
- ESQUIVEL, Valeria, Eleonor FAUR y Elizabeth JELIN (ed.). *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el Estado y el mercado*. Buenos Aires, Ides-UNFPA- UNICEF, 2012.
- FINE, Agnès. "Le don d'enfant dans l'ancienne France", en Agnès FINE, (dir.) *Adoptions: ethnologie des parentés choisies*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1998.
- FISCHER, Allen. "Still not Quite as Good as Having your Own"? Toward a Sociology of Adoption, *Annual Review of Sociology*, num. 29, 2003.

- FONSECA, Claudia. "De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a transpolinização entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia", *ILHA*, vol. 5, num. 2, 2004.
- "Pautas de maternidad compartida entre grupos populares de Brasil", en Diana MARRE y Joan BESTARD (comp.), *La adopción y el acogimiento*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 2004a.
- *Caminos de adopción*. Buenos Aires, EUDEBA, 2008.
- "Del 'tráfico de niños' a las 'adopciones necesarias'. La evolución reciente de políticas de adopción en Brasil", en Carla VILLALTA (comp.) *Infancia, justicia y derechos humanos*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2010.
- FRANKLIN, Sarah y Susan MCKINNON. "Introduction: Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies", en Sara FRANKLIN y Susan Mc KINNON. (comps.), *Relative Values. Reconfiguring Kinship Studies*. Durham-Londres, Duke University Press, 2001.
- "New Directions in Kinship Study: A Core Concept Revisited", *Current Anthropology*, 41 (2), 2000.
- GOODY, Esther. *Parenthood and Social Reproduction*. New York, Cambridge University Press, 1982.
- GOODY, Jack. "Adoption in Cross-Cultural Perspective", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11 (1), 1969.
- *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona, Herder, 1986.
- GRAU REBOLLO, Jorge. *Procreación, género e identidad. Debates actuales sobre el parentesco y la familia en clave transcultural*. Barcelona, Bellaterra, 2005.
- HOWELL, Signe. "Kinning: the Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families", *Journal of Royal Anthropological Institute*, 9, 2003.

- “Adoption of Unrelated Child: Some Challenges to the Anthropological Study of Kinship”, *Annual Review of Anthropology* (38), 2009.
- JELIN, Elizabeth. “Las familias en América Latina”, en *Familias del siglo XXI*. Santiago de Chile, Ediciones de las Mujeres, 1994.
- *Pan y afectos. La transformación de las familias*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- LERNER, Gerda. *La creación del patriarcado*. Barcelona, Crítica, 1990.
- LEINAWEAVER, Jessaca. “Choosing to Move. Child Agency on Peru’s Margins”, *Childhood*, vol.14 (3), 2007.
- MODELL, Judith. *Kinship with Strangers: Adoption and Interpretations of Kinship in American Culture*. Berkeley, University of California Press, 1994.
- MOREAU, Philippe. “Les adoptions romaines”, *Droit et Cultures*, 23, 1992.
- NOTERMANS, Catrien. “Fosterage and the Politics of Marriage and Kinship in East Cameroon”, in Fiona BOWIE (comp.) *Cross-Cultural Approaches to Adoption*. New York, Routledge, 2004.
- O’LAUGHLIN, Bridget. “Production and Reproduction: Meillassoux’s Femmes, Greniers et Capitaux”, *Critique of Anthropology*, vol. 2, num. 3, 1977.
- OLAVARRÍA, María Eugenia. “De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy en día”, *Alteridades*, vol. 12, núm. 24, 2002.
- QUELLETTE Franciose-Romaine. “La part du don dans l’adoption”, *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19, num. 1-2, 1995.
- “Les usages contemporains de l’adoption”, en Agnes FINE (dir.), *Adoptions: ethnologie des parentés choisies*. Paris, Maison des Sciences de l’Homme, 1998.
- PAUTASSI, Laura. *El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos*. Santiago de Chile, CEPAL, 2007.

- PELETZ, Michael. "Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995.
- PENA, Mariela y Mónica TARDUCCI. "Cuando lo público no llega a ser político: Reflexiones sobre un grupo de 'padres' adoptivos en Internet", *Debate Público*, núm. 4, 2012.
- RAPP, Rayna. "Family and Class in Contemporary America: Notes toward an Understanding of Ideology", in THORNE and YALOM (comps.), *Rethinking the Family. Some Feminist Questions*. New York, Longman, 1982.
- REGUEIRO, Sabina. *Apropiación de niños durante la última dictadura militar argentina. Tramas burocrático-administrativas y estrategias jurídico-políticas en la construcción de parentesco*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2011.
- RUBIN, Gayle. "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en Marysa NAVARRO y Catherine STIMPSON (comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* México, Fondo de Cultura Económica, 1998 (1975).
- RYANG, Sonia. "A note on Transnational Consanguinity, or, Kinship in the Age of Terrorism", *Anthropological Quarterly*, 77 (4), 2008.
- SARTI, Cynthia. "Familia y género en barrios populares de Brasil", en GONZÁLEZ MONTES (comp.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México, El Colegio de México, 1997.
- SAUTU, Ruth; Amalia EGUÍA y Susana ORTALE (comps.). *Las Mujeres hablan. Consecuencias del ajuste económico en familias de sectores pobres y medios en la Argentina*. La Plata, Ediciones Al Margen/Universidad Nacional de La Plata, 2000.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. "Parts Unknown. Undercover Ethnography of the Organs-Trafficking Underworld", *Ethnography*, vol. 5, num. 2, 2004.

- SCHNEIDER, David. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1968.
- *A Critique of the Study of Kinship*. Michigan, The University of Michigan Press, 1984.
- SEGALEN, Martine. *Antropología histórica de la familia*. Madrid, Taurus, 1992.
- SEYMOUR, Susan. "Multiple Caretaking of Infant and Young Children: An Area in Critical Needs of Feminist Psychological Anthropology", *Ethos*, vol. 32, issue 4, 2004.
- TARDUCCI, Mónica. "'Tráficos fronterizos': Introducción a la problemática de la adopción de niños en Misiones, Argentina", *Cadernos Pagu*, núm. 26, 2006.
- "Maternidades y adopción. Una introducción desde la antropología de género", en Mónica TARDUCCI (org.), *Maternidades en el siglo XXI*. Buenos Aires, Espacio Editorial, 2008.
- "Mothers in the Borderland: Children Adoption in Misiones Province, Argentina", en Michelle WALKS y Naomi MCPHERSON (eds.), *An Anthropology of Mothering*. Ontario, Demeter Press, 2011a.
- *La adopción. Una aproximación desde la Antropología del Parentesco*. Buenos Aires, Librería de Mujeres Editoras, 2011b.
- "Las buenas y malas madres de la adopción", en Karina Felitti (comp.) *Madres no hay una sola. Experiencias de la maternidad en la Argentina actual*. Buenos Aires, CICCUS, 2011c.
- TSING Anna L y Sylvia YANAGISAKO. "Feminism and Kinship Theory", *Current Anthropology*, vol. 24, num. 4, 1983.
- VAN VLEET, Krista. "'We Had already Come to Love Her': Adoption at de Margin of the Bolivian State", *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol. 14, num. 1, 2009.

- VILLALTA, Carla. "Cuando lo simple no alcanza: la adopción de niños a principios de los años '70", en *Cuartas jornadas de investigación en antropología social*. SEANSO-ICA. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2006.
- . *Entregas y secuestros. El rol del Estado en la apropiación de niños*. Buenos Aires, Editores del Puerto-CELS, 2012.
- WEISMANTEL, Mary. "Making Kin: Kinship Theory and Zumbagua Adoptions", *American Ethnologist*, 22 (4), 1995.
- YANAGISAKO, Sylvia y Jane COLLIER. "Gender and Kinship Reconsidered: Toward a Unified Analysis", in Robert BOROFKY (comp.), *Assessing Cultural Anthropology*. Hawaii, Pacific University, 1994