

# La persona cosificada. Apunts per a una investigació antropològica sobre les noves tecnologies de reproducció



Carles Salazar  
Universitat de Lleida

La difusió de les noves tècniques de reproducció assistida ha alterat notablement la representació del procés de reproducció humana vigent a les societats occidentals. La tesi que defenso en aquest article és que el concepte de persona que tenim en les societats occidentals està arrelat en la manera com en aquestes societats es representa el procés de reproducció humana. El que vull analitzar és en quin sentit la nova representació del procés de reproducció ha repercutit en la construcció cultural de la persona.

*The diffusion of new technologies of assisted reproduction has notably altered the representation of the process of human reproduction current in western societies. The thesis defended in this article is that the western concept of personhood is rooted in the manner in which these societies represent the process of human reproduction. What I want to analyze is the repercussions of the new process on the cultural construction of personhood.*

*'When does the human person come into existence?' This cannot be answered in a simple fashion either. The beginning of a person is not a question of fact but of decision made in the light of moral principles... Scientific observation and philosophical and theological reflection can illuminate the question but they cannot answer it.*

## Introducció

Aquesta cita prové de l'anomenat informe Warnock, publicat pel comitè de bioètica del Regne Unit el 1984. L'informe Warnock és un dels múltiples informes que els governs europeus van sol·licitar a diversos grups d'especialistes arran de la proliferació de les tècniques de fecundació assistida, que després hom anomenaria les noves tecnologies de reproducció. El Warnock va ser dels primers a ser publicats, donat que va ser precisament al Regne Unit on el 1978 es va fer amb èxit la primera fecundació in vitro de la història. Per això va servir de model de molts altres que vindrien posteriorment. Precisament l'any de la seva publicació, el 1984, va ser l'any també de la primera fecundació in vitro de l'Estat espanyol, la que es va fer a la clínica Dexeus de Barcelona.

Informes com aquests es consideraven i es consideren necessaris atès que amb la regulació jurídica de l'aplicació d'aquestes tècniques s'intentava omplir no només un buit legal sinó també un buit moral. El problema no era només que ens mancaven lleis, sinó que no sabíem què havien de dir aquestes lleis. I aparentment, com hem vist en la cita del principi, un dels problemes ètics més enrevessats que es presentava era justament el de l'establiment dels límits de la persona, especialment pel que fa als seus orígens. La utilització d'aquestes tècniques obligava a repensar el concepte de persona perquè eren tècniques que afectaven directament el seu procés de formació, i la possibilitat d'intervenir en aquest procés de formació dona lloc a una situació extremament confusa.

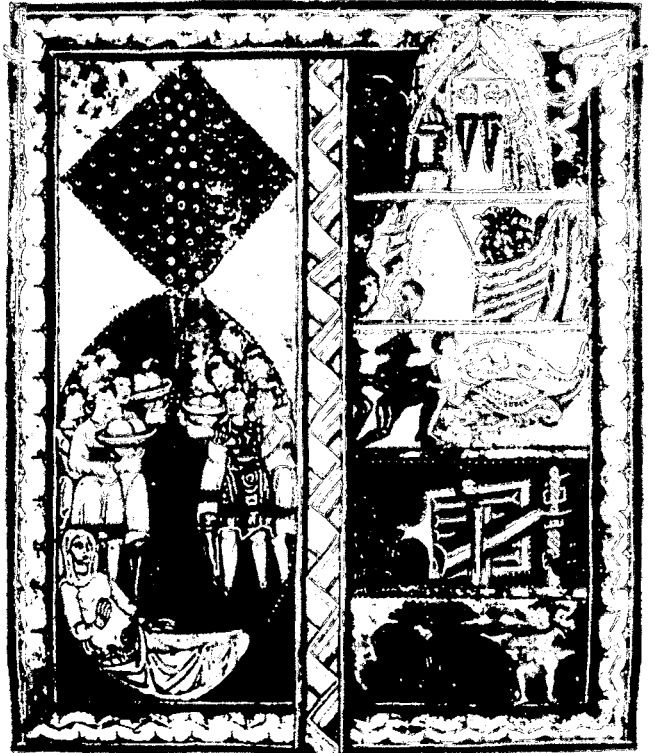
És certament una situació confusa per als filòsofs i teòlegs que intenten identificar els principis morals sobre els quals haurà de basar-se la legislació pertinent. És una situació confusa, en

*Il·lustració del Liber Scivias de St. Hildegard de Bingen (Wiesbaden Codex B) (c. 1150), que mostra la baixada de l'ànima en l'embrió.*

particular, per a tots aquells metges i pacients que han d'aplicar o rebre els tractaments que es deriven d'aquestes tècniques. Però per aquesta mateixa raó es tracta d'una situació ideal per a l'antropòleg que vol investigar la construcció cultural de la persona. La confusió obliga a fer explícit allò que fins aleshores havia romàs implícit. Les noves tecnologies de reproducció posen en evidència bona part dels codis culturals subjacents a la concepció de l'individu humà. Mostrar i fer pensable aquesta evidència és l'objectiu d'aquest article.

El que presento tot seguit és part dels resultats d'una investigació en curs. Es tracta d'una investigació que portem a terme un equip d'antropòlegs del Grup d'Estudis de Família i Parentiu de la Universitat de Barcelona sobre els aspectes culturals de les tècniques de fecundació assistida.<sup>1</sup> La investigació l'estem fent en dues clíniques de Barcelona i en una associació de parelles amb problemes d'infertilitat que té seu en aquesta mateixa ciutat. L'objectiu d'aquesta recerca no és el concepte de persona sinó quelcom força més ampli: el context cultural que envolta l'aplicació d'aquestes noves tecnologies de reproducció. Per això en aquest article només utilitzaré una part molt específica de la informació que hem obtingut.

Aquest, però, no és un text etnogràfic sinó més aviat un intent de reflexió teòrica etnogràfica-motivada, un intent de plantejar les coordenades teòriques que permetin la descripció d'un fet etnogràfic nou: la persona cosificada. Més endavant ja explicaré què vull dir amb això. La tesi central que aquí plantejo és que el concepte de persona que tenim en les societats occidentals està estretament relacionat amb la manera com en aquestes societats es representa el procés de reproducció humana. L'aplicació de les tècniques de fecundació assistida ha alterat notablement aquesta representació del procés de reproducció. En quin sentit aquesta alteració afecta la construcció cultural de la persona vigent en les societats occidentals és el que veurem a continuació.



### **L'origen de la persona**

Tornem a la intrigant pregunta de l'informe Warnock: per què és tan difícil establir els orígens de la persona? Procuraré esbrinar les causes d'aquesta dificultat mitjançant un esbós del que podria ser, parafrasejant Mauss, la història cultural de la noció de persona. Fixem-nos per començar que fa un moment he parlat de la construcció cultural de la persona i unes ratlles més amunt he al·ludit als codis culturals subjacents a la concepció de l'individu humà. És el mateix parlar de persona que parlar d'individu humà?

En les societats occidentals hom tendeix a identificar el concepte de persona amb el d'ésser

---

1. Aquesta investigació està finançada per l'Institut de la Mujer, del Ministeri de Treball i Assumptes Socials del govern espanyol, exp. núm. 41/98. Voldria agrair als membres de l'equip, Joan Bestard, Gemma Orobítg i Júlia Ribot la informació que m'han facilitat i les múltiples idees que m'han suggerit per a la confecció d'aquest article. No cal dir, però, que la responsabilitat sobre els arguments aquí defensats és exclusivament meva.

o individu humà (cf. La Fontaine, 1985). Es tracta d'una identificació tendencial, persona i individu humà no són sinònims però tendeixen a ser-ho. Individus que no són persones o persones que no són individus humans són fets d'alguna forma excepcionals. Exemples d'això segon els tenim en les corporacions o persones jurídiques. L'aplicació del concepte de persona a una societat anònima és sempre per analogia. Una persona jurídica no és considerada mai com una persona "real" en sentit estricte, és, com diuen els mateixos juristes, una "ficció jurídica", una persona metafòrica. Més complicat és el cas dels individus humans que no són persones. Precisament perquè un dels pressupòsits culturals més essencials de la modernitat és la universalització del concepte de persona a tots els éssers humans —presupòsit que s'explicita en la ideologia política de la *igualtat* de tots davant la llei. La idea que poden existir éssers humans no persones ens resulta absolutament inconcebible. Tenim tan assumida l'equivalència entre individu i persona que la idea d'un individu no persona ens evoca la imatge d'un ésser híbrid, un ésser humà que no és humà del tot, una "abominació" en el sentit de Mary Douglas (1966).

Però fixem-nos que en establir l'equivalència entre ésser humà i persona estem equiparant dues realitats ontològicament distintes. La persona, en tant que subjecte de dret, és una categoria moral (Mauss 1985: 18), mentre que l'ésser humà és una categoria objectiva, un individu de l'espècie humana. La persona no existeix en el món dels fenòmens sinó en el món dels valors. El que sí existeix en el món dels fenòmens són els individus humans que, així mateix, en tant que individus humans, no són valors sinó una mera realitat de *fet*; només són valors en tant que persones, realitat de *dret*. Ara bé, quan la nostra cultura estableix aquesta equivalència entre persona i individu humà convertim una realitat de fet en una realitat de dret. Per això, pensar en el *fenomen* dels orígens i de la formació de l'ésser humà esdevé pensar en el concepte de persona, en el *valor* persona.

Des del punt de vista jurídic, hom diria que la nostra cultura no sembla tenir massa problemes a

l'hora d'identificar l'origen de la persona. Però les aparences són enganyoses. És cert que ja el dret romà establí inequívocament l'origen de la persona en el moment del naixement. Jurídicament, el concebut no nascut mai no ha estat considerat una persona, ni tan sols en les legislacions més decididament antiavortistes. Amb tot la legislació presenta sovint certes ambigüitats força significatives. En l'antic codi penal espanyol, per exemple, el delictes d'avortament era diferent del delictes d'homicidi però ambdós apareixien inclosos en el títol VIII: "delictes contra les *persones*". En dret civil, és persona el noutat des que es talla el cordó umbilical sempre que tingui forma humana i visqui més de vint-i-quatre hores. Però el concebut no nascut es té per nascut, per persona, en tot allò que li sigui favorable. Per exemple, el concebut no nascut pot rebre un llegat la titularitat del qual l'adquirirà en el moment de néixer *retrospectivament* des que va ser concebut! Una altra *ficció* jurídica.

Les ambigüitats en la definició jurídica de l'origen de la persona no són més que conseqüència de la dificultat que tenim per pensar l'existència d'individus humans no persones, que és precisament la situació en què es troba el concebut no nascut. La biologia estableix l'origen de l'individu humà, l'embrió, catorze dies després del moment de la concepció o fertilització, que és el moment en què el preembrió s'implanta definitivament en l'úter, apareix l'anomenada "línia primitiva" i, sobretot, desapareix la possibilitat que es desenvolupin bessons homozigots; dit d'una altra manera, a partir d'aleshores el preembrió no solament és un individu *genètic* (ho és des de la concepció) sinó també un individu *ontològic*, car, literalment, ja no pot ser *dividit* (Ford 1988: capítol 6; cf. Franklin 1993: 102-103; Strathern 1992b: 20-23). Des del punt de vista biològic, per tant, l'embrió és un individu humà, i des del punt de vista jurídic, no és encara una persona: un individu humà no persona, heus ací l'abominable.

Per què és abominable un ésser humà no persona? Perquè el principi moral de la igualtat ens obliga a considerar totes les persones com a subjectes de dret, com a subjectes dels *mateixos* drets. Un ésser humà no persona seria per tant un indi-

A la societat occidental, la noció que es té de la persona està íntimament relacionada amb tot el que és el procés de reproducció humana.



vidu que no és subjecte de dret, és a dir, un ésser humà que no és igual als altres éssers humans. Però des del punt de vista antropològic aquesta és una situació històricament i etnogràfica excepcional. Entre els tallensis, ningú no pot ser plenament persona fins al moment de la seva mort, i només uns quants individus podran adquirir aquest estatus en funció de quina mena de vida hagin portat (Fortes, 1987). En dret romà clàssic, només eren subjectes de dret els *pater familias*; ni dones ni esclaus podien arribar mai a gaudir d'aquest estatus. En canvi tant les dones com els esclaus, com a fortiori tots els homes no *pater familias*, eren considerats persones físiques o naturals. Com també eren vistes com a persones les dones europees del segle XIX, encara que aleshores ben pocs podien imaginar-se que arribarien mai a ser subjectes de ple dret. Però els pressupòsits ideològics de la modernitat ens han obligat a veure com a aberrant la idea d'una persona no subjecte de dret —aberrant o absolutament excepcional, com és el cas dels menors i dels incapacitats.

En la història cultural del concepte de persona ens apareixen, per tant, els següents encavalcaments semàntics. Si prenem com a punt de partida el dret romà clàssic, el concepte de persona

ens apareix com a sinònim d'ésser o individu humà, però no de subjecte de ple dret: d'aquí la *desigualtat* característica de l'antiga societat romana, paradigma de societat premoderna o "primitiva". La modernitat, amb la seva ideologia igualitarista, el que postula és l'equivalència entre la persona i el subjecte de dret, és a dir, entre subjecte de dret i ésser humà. D'aquí el caràcter inclassificable d'una persona no subjecte de dret, car privar una persona dels seus drets és privar-la de la seva humanitat. Una persona que no és subjecte de dret (excepcions a part) esdevé "objecte", esdevé una no-persona, una "quasi-cosa".

La naturalesa crea els individus humans, igual com crea els individus de qualsevol altra espècie. Però qui crea les persones? La biologia ens ensenya el procés de formació de l'ésser humà com el procés de formació d'un cos que passa de ser individu genètic a ser individu ontològic. En ambdós casos, però, l'únic que tenim és un cos, simple *fenomen* biològic. Com també són fenòmens biològics la transformació de l'embrió en un fetus, a partir del moment en què adquireix forma humana, i el seu eventual naixement i posterior desenvolupament fins a la mort. Biològicament, només tenim un cos que es va modifi-



cant en cadascuna d'aquestes etapes. Els animals també passen per tots aquests processos. Ara bé, en el cas dels cossos humans, a partir d'un determinat moment el dret els atribueix personalitat civil o jurídica i els transforma de mer fenomen biològic en *valor*. Podem dir, per tant, que el dret "crea" les persones? En absolut. La frase "el dret crea les persones" és una frase incorrecta en la nostra gramàtica cultural. La personalitat és una característica de l'ésser humà que clarament transcendeix la seva realitat biològica. La persona és un cos biològic més alguna altra cosa. Aquest "excedent" que s'afegeix al cos humà i que el diferencia de la resta dels cossos animals no pot ser concebut com una creació del dret positiu car la persona humana no és una mera construcció jurídica (com ho són els estats, les corporacions, les societats anònimes, etc., és a dir, les persones *jurídiques*) sinó que és una realitat moral. Si s'abolís l'article del codi civil que atribueix personalitat al nadó, en les condicions que abans hem vist, no per això deixarien de néixer persones. El dret reconeix l'existència de les persones però no les pot crear car la persona, en tant que realitat moral, és una realitat prejurídica.

Si no és el dret per tant el que crea les persones, qui les crea? D'on prové aquest "excedent"

*Amb relació a la construcció social de la persona, a Occident es dona una identificació entre la "persona" i l'"ésser humà", conceptes diferents: la "persona" és una categoria moral mentre que el segon és una categoria objectiva, un individu de l'espècie humana.*

que transforma els individus biològics en valors morals? En *Les formes elementals de la vida religiosa* Durkheim va escriure el següent: "La idea d'ànima ha estat durant molt de temps, i encara ho és en part, la forma popular de la idea de personalitat. La gènesi de la primera d'aquestes idees ens ha d'ajudar, doncs, a comprendre millor la constitució de la segona" (1987: 283). Efectivament, "popularment", com diu Durkheim, hom ha entès que allò que diferencia l'ésser humà, la persona humana, de la resta dels animals és la possessió de l'ànima. En parlar de gènesi Durkheim s'està referint no a la gènesi històrica sinó a la seva gènesi sociològica: la idea d'ànima no és res més que l'expressió simbòlica en l'individu humà de la *consciència col·lectiva*. Durkheim tenia una concepció clarament dualista de l'ésser humà, directament fonamentada en el pensament de Kant i de clares ressonàncies cartesianes. L'ésser humà estaria integrat segons Durkheim per dos components fonamentals: una part material que l'individualitza, el cos, i una part espiritual que el "col·lectivitza", l'ànima. Amb això Durkheim pretenia haver formulat una autèntica teoria antropològica d'ordre general. En totes les societats humanes havia de manifestar-se aquesta dualitat car en totes elles l'individu, en tant que subjecte social, havia de prendre consciència de la seva pertinença a un ens col·lectiu. L'ànima era justament l'expressió simbòlica d'aquesta consciència col·lectiva en l'individu, així com el ritual era l'expressió d'aquesta mateixa consciència en el conjunt d'individus d'una societat determinada.

Fixem-nos, per tant, que la persona, simbòlicament representada en la idea d'ànima, és el component social de l'ésser humà, mentre que el cos seria el seu component individual i, per consegüent, presocial. Aquesta mateixa teoria seria utilitzada després per antropòlegs posteriors a l'hora d'analitzar el concepte de persona en societats diferents de la societat occidental. Entre ells el mateix Maurice Leenhardt, que en la seva teoria relacional sobre la persona melanesia afirmava que fou justament la idea de cos, importada del món occidental, la que va permetre als melanesis individualitzar l'ésser humà, mentre que la seva idea nadiua d'esperit o ànima representava aquest és-

*Les noves tecnologies de la reproducció han alterat la concepció tradicional amb relació a la representació del procés de reproducció humana.*



ser humà no com un individu sinó com un feix de relacions (Leenhardt 1997: 160-166). Però la concepció dual de Durkheim sobre la persona és una concepció d'arrels molt profundes en la cultura occidental.

El que jo plantejo és que aquesta concepció dual, els orígens filosòfics de la qual els trobaríem en el pensament de Descartes i possiblement de Plató i Aristòtil, es fonamenta en la manera com els occidentals ens hem representat el procés de reproducció humana —representació que, com he apuntat al principi i veurem amb més detall tot seguit—, s'ha vist no fa gaire considerablement afectada per la proliferació de les noves tecnologies de reproducció. Efectivament, en la cultura occidental la reproducció humana ens apareix també integrada per dues parts: una part biològica i una part social o cultural, que respectivament serien les responsables de la formació dels dos components fonamentals de l'ésser humà, el seu cos i la seva ànima, o dit d'una altra manera, l'ésser humà com a individu biològic i l'ésser humà com a persona o subjecte social. Remarquem, per tant, que la cultura occidental no solament equipara tendencialment els conceptes d'individu humà i persona sinó que a més considera que l'entitat resultant d'aquesta equipara-

ció, la persona-individu, està integrada per dos components que per bé que inseparables, cos i ànima, són a l'ensens irreductibles l'un a l'altre —d'aquí la *coupure* ontològica a la qual he al·ludit abans.

No solament això. La relació entre l'un i l'altre component no és una relació simètrica sinó jeràrquica: l'ànima o part espiritual ha de predominar sempre sobre el cos o part material (cf. Bloch 1992). Com més ens separem del nostre cos més "persones" som. O dit en llenguatge durkheimià, com més predomini en nosaltres la part racional-social per damunt de la part instintiva-individual més i millor persones serem. D'on prové aquesta idea del predomini de l'ànima sobre el cos? Els fenomenòlegs han plantejat que l'origen d'aquest dualisme asimètric es troba en una realitat merament experiencial: la desaparició del cos de l'àmbit de la consciència en la nostra vida quotidiana (Merleau-Ponty 1962: part 1). Efectivament, tot i que el cos humà pertany al món dels fenòmens i, per tant, és perceptible pels nostres òrgans sensorials igual com qualsevol altre objecte, en la nostra vida ordinària el cos tendeix a desaparèixer de la nostra experiència del món i, en conseqüència, es fa opac a la consciència. El que els fenomenòlegs critiquen és que d'aquesta realitat experien-

cial la tradició filosòfica occidental n'hagi fet una lectura ontològica en termes de predomini de la *res cogitans* sobre la *res extensa*, l'ànima sobre el cos (Csordas 1994: 7-8). Aquesta seria la lectura que trobem en Descartes, en Kant i eventualment en Durkheim.

### El retorn del cos

No és el moment ara d'aprofundir en la crítica fenomenològica a la filosofia occidental. Però sí que m'interessa un aspecte d'aquesta crítica que ha tingut una influència important en certs estudis d'antropologia social. De la mateixa manera que en la vida quotidiana el cos tendeix a desaparèixer de la consciència, determinades circumstàncies més o menys no ordinàries, com ara les malalties i lesions corporals, fan reaparèixer el cos en la consciència. A l'estudi d'aquestes situacions s'hi ha dedicat bona part de l'antropologia mèdica d'orientació fenomenològica.<sup>2</sup> I aquesta és també una de les conseqüències més remarcables de l'aplicació de les noves tecnologies de reproducció. La infertilitat que pateixen les parelles que sol·liciten ser tractades amb aquestes tècniques es correspon perfectament amb el tipus d'afflicció que segons els fenomenòlegs ha de fer reaparèixer el cos a la consciència.

Igual com succeeix amb els pacients de malalties somàtiques, com per exemple els dolors crònics (cf. Jackson 1994), les dones que se sotmeten a tractaments d'infertilitat esdevenen hiperconscients i hipersensibles al seu cos.<sup>3</sup> Les constants consultes amb els metges i, sobretot, les converses entre els afectats els proporcionen, tant a les dones com a les seves parelles, un nou i ric vocabulari amb el qual semantitzen un nou camp d'experiències i sensacions. Unes quantes de les dones amb les quals vàrem parlar ens deien que havien après molt, no només sobre el funcionament del cos, i sobre "els misteris" del cos, sinó també a escoltar els "missatges" procedents del seu cos. De fet, la mateixa incertesa dels tractaments d'infertilitat fa que l'atenció a aquests missatges del cos sigui molt marcada i es vagi incrementant a mesura que avança el tractament sen-

se donar cap resultat —que és el que succeeix en la majoria dels casos (només entre el 25 i el 30% de les fecundacions *in vitro* tenen èxit). A això hem d'afegir també la perllongada "disciplina corporal" que exigeixen aquests tractaments, disciplina que va des de l'estricta regulació de les relacions sexuals fins a les incomptables visites mèdiques, analítiques i exploracions ginecològiques a les quals s'han de sotmetre les dones regularment (cf. Franklin 1997).

D'altra banda, com ja he indicat, les dones "socialitzen" mitjançant els seus cossos passant-se l'una a l'altra tota mena d'informacions: "Si tens aquest dolor, no t'amoinis, és per això i per allò". D'aquesta manera es crea entre les pacients una comunitat de sentit basada no sols en el fet de compartir un llenguatge específic, sinó sobretot en el fet de compartir una experiència i unes sensacions específiques. D'aquí que les comunitats de sentit que creen les pacients<sup>4</sup> siguin particularment hermètiques i tinguin greus problemes de comunicació amb els no pacients. Més que comunitats semàntiques o comunitats de parla, el que es creen són autèntiques comunitats *culturals* en el sentit més antropològic del terme. Una de les queixes més recurrents que expressen les dones, i sovint també els seus companys, que han estat sotmeses a aquests tractaments és la de "la gent no ens entén", "cal passar per això per saber el que és", etc.

Justament, tornant a la qüestió del cos, tal i com ens va dir una de les nostres informants, en els tractaments d'infertilitat "la presència del cos és molt forta". Però malgrat que el cos entri en l'esfera de la consciència d'una manera tan remarcable, fins al punt de crear autèntiques comunitats de sentit entre tots els que comparteixen aquesta mateixa experiència, aquest no és l'únic aspecte dels tractaments d'infertilitat que afecta la construcció cultural de la persona. De fet, no crec ni que sigui el més important i, en qualsevol cas, no és el que caracteritza aquests tractaments per oposició a altres tipus de tractaments mèdics. Qualsevol comunitat de pacients d'una dolència física d'envergadura suficient és susceptible d'adquirir una "consciència del cos" o una concepció "cosificada" del seu jo tant o més

*Ja des del naixement, la  
societat atorga una  
personalitat moral, que  
esdevé, a la vegada, jurídica.*



notable que la que adquireixen els que se sotmeten als tractaments d'infertilitat.

Però la "malaltia" que pateixen els pacients dels tractaments d'infertilitat no és una malaltia qualsevol sinó que és una malaltia de la reproducció. És el procés de reproducció de la persona en el seu component biològic, és a dir, reproducció del cos, el que hom intenta reparar mitjançant aquests tractaments. Però d'acord amb la concepció dualista de la persona que hem vist abans, els éssers humans ens formem a nosaltres mateixos com a persones. No els éssers humans individualment sinó col·lectivament representats en una entitat abstracta, la societat, simbòlicament expressada, com diria Durkheim, en la idea de Déu. La societat ens confereix personalitat moral, reconeguda pel dret i transformada així en personalitat jurídica, en el pla *real*, igual com Déu ens atorga ànima en el pla *simbòlic*. Els éssers humans, per tant, ens formem com a persones, re-

alment i simbòlicament, però no ens formem com a cossos, és la natura qui forma els nostres cossos —recordem: el cos és la part presocial de l'ésser humà. El que les noves tecnologies de reproducció plantegen és *actuar* en el procés de formació dels cossos de la mateixa manera que fins ara actuàvem en el procés de formació de les persones —el component no natural de l'ésser humà. Dit d'una altra manera, aquestes noves tecnologies impliquen una *personificació* del cos,

---

2. Vegeu els treballs inclosos en el volum editat per Csordas (1994).

3. Agraïxo a Gemma Orobítg d'haver-me fet adonar de la importància d'aquesta qüestió.

4. Per raons òbvies, són les dones sobretot les que integren aquestes comunitats de sentit atès que són elles les que reben la més gran part dels tractaments d'infertilitat (fins i tot quan la infertilitat és masculina). Els seus companys, però, participen també d'aquestes comunitats amb diferents graus d'integració.



La reproducció humana ha estat integrada per dues parts: la biològica i la sociocultural.



actuem sobre el cos igual com abans ho fèiem sobre la persona: convertim el cos en persona. Però la personificació del cos pot ser llegida en sentit invers com una *cosificació* de la persona, car el cos entra a formar part del concepte de persona en tant que aquest cos deixa de ser un mer producte natural i esdevé un producte de l'actuació humana, d'una determinada *tecnologia*. És com si un "excés de cultura" hagués donat lloc al seu invers (Strathern 1992a: 40).

Aquest procés que jo anomeno de cosificació de la persona és confús car implica qüestionar la irreductibilitat dels dos components de l'ésser humà. Recordem que en la cultura occidental no solament es formula aquesta concepció dual de la persona sinó que hom estableix també una jerarquia entre els dos components: la part espiritual ha de predominar sempre sobre la part material.

Malgrat que una certa preocupació en determinats contextos per la salut física i l'aspecte corporal ens pugui fer pensar el contrari, una definició excessivament física o corporal de la identitat personal sempre serà considerada entre nosaltres amb recel, per les evocacions "racistes" que pot insinuar. Ja hem vist com els fenomenòlegs consideren que el cos desapareix de la consciència en circumstàncies ordinàries. Utilitzant un llenguatge psicoanalític, podríem dir que el cos i tot allò físic en la definició de la persona constitueix el component culturalment "reprimat" de les societats occidentals.

Però ja hem dit també que els tractaments de fecundació assistida constitueixen un bon estudi de cas per documentar l'aparició del cos en la consciència de l'individu: el retorn d'allò reprimat. Vegem sinó el següent exemple. Contra el que en principi algú podria pensar, la majoria (no totes) de les parelles que passen per tractaments d'infertilitat no descarten mai la possibilitat d'adoptar un fill com a alternativa a aquells tractaments. En aquest context, l'adopció apareix com l'opció estrictament *cultural* de reproducció per contra de l'opció *biològica* que semblen oferir els tractaments d'infertilitat. Però per a les parelles amb les quals treballem, adopció i fecundació assistida no semblen ser alternatives excloents. En algunes discussions que vam presenciar entre parelles amb problemes d'infertilitat, el tema de l'adopció apareixia constantment i les mateixes parelles que se sotmetien a aquests tractaments s'interessaven també sense cap reticència per la possibilitat d'adoptar. Molt sovint, els temes d'adopció i fecundació assistida es barrejaven de tal manera en la conversa que no era fàcil destriar què era el que realment els preocupava o els interessava més. D'altra banda, a causa potser de la pràctica impossibilitat d'adoptar criatures procedents de països occidentals, les discussions sobre l'adopció anaven sovint acompanyades d'afirmacions explícites i contundents contra el racisme: com si adoptar fos una manera de demostrar que hom no és gens racista.

Això no té res d'estrany. "Un fill no es té, es fa", ens va dir un home quan li vam preguntar per la possibilitat d'adoptar. Efectivament, el fill

adoptat és tan fill com qualsevol altre, perquè els fills, en tant que persones i no simples "cossos", es fan. Fixem-nos que aquesta idea reflecteix clarament la preeminència de la dimensió espiritual sobre la dimensió material en la definició de la persona a la qual he al·ludit abans. El fill "es fa", perquè quan es pensa en un fill no es pensa en un simple cos —que seria justament allò que merament "es té"— sinó que es pensa en quelcom més. Ara bé, per més que conscientment tothom manifesti explícitament aquesta preeminència de l'espiritual per damunt del material, hi ha moments en què aquesta dimensió física en la constitució de la persona, la dimensió culturalment reprimida, apareix en la superfície, i a voltes de manera també força explícita.

En una ocasió un grup de parelles discutien amb una psicòloga sobre els avantatges i desavantatges de l'adopció. Avantatges i desavantatges, per comparació amb els tractaments d'infertilitat, que es definien sempre en funció exclusivament de la seva efectivitat i rapidesa per obtenir un fill, no en termes de la "qualitat" del fill resultant. Algú, però, va mostrar les seves reticències davant de l'adopció, expressant clarament que la seva intenció era abans que res obtenir un fill biològic. Aquesta actitud reticent va ser ràpidament contestada per una de les assistents, i de manera força curiosa. Els tractaments d'infertilitat són un procés, va dir, que mai saps com acabarà. A principi tens molt clar el que vols aconseguir, però al final et conformes "amb qualsevol cosa". La psicòloga que dirigia la discussió va intervenir immediatament dient que aquesta afirmació era clarament ofensiva per als pares de fills adoptius. Tot va acabar enmig de bromes i rialles davant de la patent, i còmica, contradicció que implicava acceptar aquest punt de vista.

Aquest incident no deixa de ser en certa mesura anecdòtic però penso que al mateix temps és força significatiu d'aquest procés de cosificació de la persona, o d'emergència del cos en la consciència, al qual m'estic referint. Amb això no vull dir que la proliferació d'aquestes tècniques inverteixi l'ordre de prioritats en la definició componencial de la persona, no vull dir que ara es doni prioritats al component físic per damunt del com-

ponent espiritual, sinó simplement que aquell component físic, fins ara d'alguna forma reprimat, surt a la superfície. Hi ha un altre tipus de discussió que encara permet mostrar de manera més clara, i potser menys anecdòtica, aquesta emergència de la dimensió física de la persona. Es tracta de les discussions arran del problema de la subrogació i del seu invers, la donació de gàmetes.

Tenint en compte que el problema que pateixen les parelles amb les quals estem treballant és un problema d'infertilitat, és lògic pensar que moltes manifestin clarament una postura favorable a la subrogació. A l'igual que l'adopció, la subrogació es veu com una manera més de solucionar el problema de l'esterilitat que la llei espanyola prohibeix "absurdament".<sup>5</sup> Ara bé, a diferència de l'adopció, la subrogació és una possibilitat de reproducció que ofereixen els tractaments d'infertilitat que es fonamenta exclusivament en la identitat biològica del fill resultant, en concret, en la seva identitat *genètica*. En efecte, l'argument que s'utilitzava en defensa del dret de paternitat dels pares subrogants, és a dir, els que cedeixen els seus gàmetes a la mare subrogada, era que el fill fruit d'aquesta subrogació seria *genèticament* seu. El que m'interessa destacar aquí no és tant aquesta genitització de la identitat de la persona (cf. Strathern 1992b: 178 i s.), sinó la seva *biològització*: és un aspecte estrictament biològic en la composició de la persona, en aquest cas el seu genotip, el que es destaca en la constitució de la seva identitat. Precisament perquè el que podríem definir com a situació inversa a la subrogació, la donació de gàmetes, també apunta clarament en el mateix sentit.

---

5. Entenem per subrogació la cessió que una dona fa del seu úter a una altra perquè aquesta pugui tenir un fill. Normalment implica la implantació en l'úter de la mare subrogada d'un embrió fecundat in vitro amb gàmetes procedents de la parella que finalment en reclamarà la paternitat. La llei espanyola no prohibeix lògicament que s'implanti en l'úter d'una dona un embrió format amb un òvul que no es seu, el que la llei fa és impedir que els pares genètics d'aquest embrió tinguin cap dret sobre l'infant resultant (article 10 de la Llei sobre Tècniques de Reproducció Assistida de 1988).

*La reproducció assistida ha fet que el que es considerava com un "procés natural" es vegi alterat per les possibilitats d'actuació sobre el dit procés.*

A diferència de la subrogació, la donació de gàmetes està permesa per la legislació espanyola. Una dona pot tenir un fill *seu* amb gàmetes procedents de donants. La llei estableix que els donants han de ser anònims justament per evitar no ja reclamacions jurídiques sobre la paternitat del fill, que en cap cas estan permeses, sinó reclamacions "morals", és a dir, que els pares genètics puguin sentir algun tipus de lligam amb el fill que interfereixi amb els drets de maternitat de la mare biològica, els únics reconeguts legalment, o inversament que el fill pugui sentir algun tipus de lligam amb aquells pares genètics en perjudici també dels pares legalment reconeguts com a tals. El que és interessant és que la llei estableix que el o la donant haurà de tenir la màxima similitud fenotípica amb la mare receptora (article 5 de la Llei sobre Tècniques de Reproducció Assistida del 1988). És a dir, torna a aparèixer la primacia, si més no la importància, del component físic en la definició de la persona. En aquest cas no és la identitat genètica el que apareix en la superfície, però sí clarament la seva identitat corporal, el seu fenotip.

D'altra banda, malgrat que la donació de gàmetes està perfectament regulada i permetria, per exemple, a moltes parelles tenir un fill per inseminació artificial, que és un procés molt més senzill i menys costós que la fecundació *in vitro*, els metges consideren la donació de gàmetes només com a última alternativa, quan és realment impossible que la parella tingui un fill amb els seus propis gàmetes. És important subratllar aquesta qüestió perquè en el cas, d'altra banda molt freqüent, d'infertilitat masculina per escassetat o poca mobilitat dels espermatozoides, l'únic tractament que s'ofereix als pacients és una fecundació *in vitro* amb microinjecció espermàtica,<sup>vi</sup> mentre que la seva possible alternativa, la inseminació artificial amb semen de donant, molt més barata i més ràpida, ni tan sols es menciona. Per què no? Invariablement els metges als quals vaig preguntar em contestaven que ni tan sols se'ls acudia plantejar aquesta possibilitat atès que donaven per fet que els pacients volien un fill amb els seus gàmetes. Una metgessa em va dir en una ocasió que els marits sempre volen un fill



amb el seu semen car sinó seria com "un fill adoptat", fet que implica clarament que aquest fill és "menys" fill, o menys desitjable si més no, que el fill biològic (en aquest cas, genètic). En aquell moment vaig recordar la discussió sobre l'adopció que he mencionat més amunt: "al final et conformes amb qualsevol cosa".

## Conclusions

Marilyn Strathern apuntava en el seu estudi sobre el parentiu anglès que no fa pas massa eren els fills "naturals" els estigmatitzats, els considerats "il·legítims". Hom entenia que no n'hi havia prou amb la naturalitat de l'acte procreatiu per establir relacions reals. Però actualment amb la proliferació de les noves tecnologies de reproducció sembla que assistim a la situació inversa. És com si la legitimitat social hagués estat desplaçada per la legitimitat dels fets naturals (Strathern

1992a: 52). Certament, el que he definit com el retorn del cos, el retorn d'allò físic en la definició de la persona, no és res més que una instància d'aquest procés de naturalització de les relacions socials.

Cal remarcar, però, que aquest retorn del cos no s'ha d'entendre com una redefinició en termes exclusivament físics del que abans es definia únicament en termes morals. La idea que el cos és part inherent de la persona sempre ha estat entre nosaltres. Però mai com ara, amb la proliferació d'aquestes noves tecnologies, havíem estat tan *conscients* d'aquesta dimensió física com a constituent de la identitat personal. L'origen d'aquesta consciència emergent està en la possibilitat d'*actuar* que la nova tecnologia reproductiva ens ha proporcionat. Actuar sobre un procés, la reproducció biològica de l'ésser humà, que fins ara es considerava un procés natural, independent de l'activitat humana.

He començat aquest article fent referència a les ambigüitats en la definició dels límits de la persona característiques de la cultura occidental. La meua idea era remetre aquestes ambigüitats a la concepció dual de l'ésser humà tan arrelada en el nostre mode de pensament. Concepció dual que ens remet, a la vegada, a la dualitat del procés de reproducció humana: procés biològic i procés cultural. Però un "excés" de cultura ha convertit en cultural també la part biològica del procés de reproducció i, paradoxalment, el resultat ha estat l'abrogació de la pròpia cultura en el producte final: la persona cosificada.

## Bibliografia

BLOCH, M. (1992) *Prey into hunter. The politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

CSORDAS, T. J. (1994) "Introduction: the body as representation and being-in-the-world". A: Csordas, T. J. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.

DOUGLAS, M. (1966) *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*. Londres: Ark Paperbacks .

DURKHEIM, E. (1987) *Les formes elementals de la vida religiosa*. Barcelona: Edicions 62.

FORD, N. M. (1988) *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*. Cambridge: Cambridge University Press.

FORTES, M. (1987) "The concept of the person". A: Goody, J. (ed.) *Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

FRANKLIN, S. (1993) "Making representations: the parliamentary debate on the Human Fertilisation and Embryology Act". A: Edwards, J.; Franklin, S.; Hirsch, E.; Price, F.; Strathern, M. *Technologies of procreation*. Manchester: Manchester University Press.

FRANKLIN, S. (1997) *Embodied progress. A cultural account of assisted conception*. Londres: Routledge.

JACKSON, J. (1994) "Chronic pain and the tension between subject and object". A: Csordas, T. J. (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.

LA FONTAINE, J. L. (1985) "Person and individual: some anthropological reflections". A: Carrithers, M.; Collins, S.; Lukes, S. (ed.) *The category of the person. Anthropology, philosophy and history*. Cambridge: Cambridge University Press.

LEENHARDT, M. (1997) *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.

MAUSS, M. (1985) "A category of the human mind: the notion of person; the notion of self". A: Carrithers, M.; Collins S.; Lukes, S. (ed.) *The category of the person. Anthropology, philosophy and history*. Cambridge: Cambridge University Press.

MERLEAU-PONTY, M. (1962) *Phenomenology of perception*. Londres: Routledge.

STRATHERN, M. (1992a) *After nature. English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

STRATHERN, M. (1992b) *Reproducing the future. Anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press.

---

6. La microinjecció espermàtica (ICSI) consisteix simplement a fecundar un òvul injectant-hi artificialment un espermatozoide. Per això ni l'escassetat ni la falta de mobilitat dels espermatozoides, que és el que normalment els impedeix fecundar l'òvul, no són cap problema si s'usa aquesta tècnica.