

COM FER VISIBLE L'INTERIOR DEL COS O DIFERENTS MANERES D'IMAGINAR EL FETUS¹

Joan Bestard²

És relativament recent la visualització del fetus a través de la tècnica de l'ecografia. De fet, des que el 1965 apareix la primera fotografia d'un fetus a la revista *Life*, feta pel fotògraf suec Lennart Nilsson, ens hem anat habituant a la representació visual d'una part del cos que havia quedat invisible, encara que es podia imaginar i sentir. Aquesta fotografia prefigura, com diu Boltanski (2002), l'entrada del fetus a l'ordre social; una entitat que havia estat allunyada de la mirada esdevé centre de debat sobre el seu estatut. Aquestes tècniques de visualització han provocat un debat sobre el sentit de la mirada sobre l'interior de l'úter femení. Què es veu quan es fa visible l'interior del cos amb el fetus? Els grups antiavortistes utilitzen les imatges del fetus per remarcar la persona humana a l'úter. Remarquen la individualitat de la imatge. Els grups partidaris de l'autonomia de la dona han dut a terme un treball de deconstrucció de la imatge. Remarquen que les imatges del fetus no fan visible una persona com a part de persones. Es tracta d'una guerra d'imatges entre els qui creuen que la fotografia del fetus és una imatge realista i els qui diuen que la mediació de la tècnica "construeix" l'objecte de la mirada. Uns són realistes ingenus que confien en l'atracció immediata de la imatge; els altres són constructivistes abstractes que, com els iconoclastes, desconfien de les imatges i la situen en el context històric de llur atracció. En les imatges naturalistes, diuen, s'hi remarca l'individualisme del fetus, i desapareix la relació amb la mare o bé aquesta apareix com un simple recurs per mantenir la vida del fetus. El que les

1 Una versió primera d'aquest article la vaig presentar al novembre del 2005 al seminari d'Enric Porqueres a l'EHESS de París. Posteriorment, al març del 2006, en vaig presentar a la Universitat de València una altra versió les *Jornades sobre Estructures Familiars i Relacions de Gènere* convidat per Josepa Cucó. Vull agrair-los tant l'ocasió per confrontar idees com els seus comentaris. També vull agrair els comentaris dels meus companys de Departament, Alberto López Bargados i Gerard Horta, així com a Carles Salazar.

2 Universitat de Barcelona

imatges naturalistes no mostren és precisament la relació entre la mare i el fetus o bé la idea d'una persona com a part de persones, un tipus de representació que podem trobar en contextos diferents d'altres sistemes de parentiu. Aquests debats indiquen que les imatges naturalistes no són clares i que sobre els fets naturals podem construir fets culturals. Sempre hi ha un suplement de sentit en la més pura mirada naturalista. Com assenyala Laqueur (1992), en les anatomies del renaixement la mirada del dibuixant naturalista de les parts del cos venia determinada per la visió d'un sol sexe dividit en dues persones, la masculina i la femenina, tal com podem veure en els dibuixos de Vesalio on l'òrgan reproductiu femení apareix com una inversió de l'òrgan masculí.

En aquest article vull analitzar diferents formes de visualitzar el fetus en què no necessàriament hi ha una divisió entre els fets naturals que les tècniques ens fan visibles i la construcció de sentit a partir d'aquest fetus naturals. Començaré per comparar dues formes extremes de visualitzar l'engendrament dintre de la tradició occidental, per després comparar-les amb altres formes de visualitzar fruit d'altres cosmologies i ontologies. Una és la imatge d'un ICSI (*Intracytoplasmatic sperm injection*) –una icona visual de les tècniques de reproducció *in vitro*–, l'altra és una imatge de l'Edat Mitjana sobre el moment de l'animació del fetus. Què és el que separa aquestes dues imatges del engendrament? Quins són els “fets del parentiu” que donen sentit a aquests règims d'engendrament humà?

Una imatge –l'ICSI– està dominada per objectes dels cos i de la tècnica i estableix una clara diferència entre el món natural i el món social. El que veiem és una part de la natura de l'engendrament. És una imatge aïllada de l'entorn. Crea una unitat natural per sí mateixa i el que podem fer és relacionar-la amb una altra unitat no visible per tal de donar-li sentit. Quina és aquesta altra unitat? El projecte parental. Això és el que dona sentit a l'acció. Aquest element desapareix de la imatge visual. Són parts aparentment independents que es relacionen en abstracte. La imatge que se'ns ofereix a la mirada és purament naturalista i està a l'espera d'un projecte parental que la introduirà dintre de la filiació. Hem visualitzat, doncs, un món natural diferent d'un món social. El que se'ns ofereix a la mirada gràcies a la tècnica és purament el món natural. El sentit social no es fa visible, l'hem de construir després. La mimesi de la imatge és literal, obri els ulls a una realitat natural invisible. En aquest sentit, com diu Belting (2004: 41) les imatges tècniques actuals serveixen per comunicar-nos amb un món que nos és directament accessible al sentit de la vista. Mitjançant una pròtesi visual l'ull pot abordar quelcom que va més enllà del visible. Tanmateix, aquest més enllà visual és del ordre de la natura. Les relacions simbòliques es construeixen després de la

natura i la imatge no inclou cap referència simbòlica, simplement està oberta a possibles interpretacions.

En l'altra imatge (*La Visió de santa Hildegarda*) la xarxa d'objectes uneix el món humà amb el diví, i estableix una unitat analògica entre els éssers. L'engendrament humà es anàleg a altres formes de canvis en els éssers. La mimesi és analògica i la imatge no va dirigida a la percepció del sentit de la vista, sinó a una percepció cognitiva. La imatge no és tant fruit de una pròtesi visual, com una síntesi visual dels elements simbòlics que formen l'engendrament d'un ésser humà cristià. El centre de la imatge no és el moment de l'engendrament físic, sinó l'instant de l'animació de la persona cristiana. La imatge està, per tant, plena d'analogies simbòliques que fan clarament referència a la doctrina cristiana del lloc de la persona en el món. No està oberta a construccions simbòliques, perquè ella mateixa forma part de la iconologia d'un mode de religiositat doctrinal (Whitehouse, 2004). La imatge és la representació d'una aparició visual que com diu Belting (2004: 99) reclama imperativament una interpretació. És la imatge d'una "revelació" de determinades veritats doctrinals. El text escrit que acompanya la visió és precisament la interpretació doctrinal de la revelació que té la Santa. La imatge capta aquest moment de revelació de la veritat. Es tracta, seguint la classificació de Foucault (2003: 233), d'una veritat que és més del ordre de la veritat - esdeveniment que de la veritat demostrativa. La imatge capta l'esdeveniment de la veritat divina del misteri de l'animació corporal revelada a la Santa, molt allunyat de la veritat demostrativa de les lleis naturals de l'engendrament. Una és única, singular i depèn de l'estat d'èxtasi de la Santa, l'altra és pot repetir en cada mirada tècnica sobre el fet de l'engendrament.

Per pensar la distància entre aquestes dues imatges de l'engendrament, una relacionada amb la tecnologia "divina" i l'altra amb la tecnologia "clínica", hem de veure quins són els fets del parentiu en cada una d'elles. Una, naturalista, en què els fets naturals de l'engendrament són condició per a la introducció del fill en la filiació, i qui dóna la legitimitat de la filiació és l'existència del projecte parental. Un món del parentiu en el qual els fets naturals de la reproducció humana donen lloc al reconeixement social de la filiació, que contrasta amb altres cosmologies en les quals l'engendrament es relaciona amb altres objectes i materialitats. L'altra, analògica, en què els fets de l'engendrament es visualitzen junt amb altres elements relacionats per tal de convertir-los en la condició per la formació d'un ésser humà individual.

En quin sentit aquestes dues imatges tenen a veure en diferents règims de parentiu? Un règim, el naturalista, en què la intencionalitat se situa en el projecte parental; l'altre règim, analògic, en què la intencionalitat és transcendent, depèn de la voluntat del creador.

Vegem la primera imatge.³



Ens trobem davant *La Visió de santa Hildegarda* (1098-1180), abadessa de Disibonderber i Bingen in Rhineland, que apareix en el *Liber Scivias*.

Aquesta visió mostra el desenvolupament del fetus i l'entrada de l'ànima en el fetus. Aquesta es mostra passant del cel al cos d'una dona embarassada i, per tant, a l'embrió que hi ha dintre d'ella. La saviesa divina està representada per un quadrat. D'ell sorgeix un tub cap el ventre de la dona i passa l'ànima com un objecte lluminós, "esfèric" o "sense forma", que il·lumina tot el cos. L'escena mostra la dona embarassada ajaguda al terra; al darrere hi ha deu persones agrupades, cada una portant una gibrella. En una, a la part esquerra, hi ha una mena de personatge que hi posa una substància nociva.

Així explica la santa la seva visió:

"Vaig veure a la terra homes portant llet en recipients de ceràmica i que feien formatge. Alguns eren de tipus espès del que es fa el formatge ferm; altres eren més prims del que es fa el formatge més porós; altres estaven mesclats amb corrupció i eren del tipus que es fa el formatge amarg. I vaig veure la forma d'una dona que tenia en el seu ventre una forma humana completa. I per una secreta disposició del més alt artesà, una esfera ardent que no tenia cap de les fisonomies d'un cos humà posseïa el cor de la forma humana i arribava al cervell i es repartia per tots els membres .. I vaig veure que molts remolins agafaven l'esfera i la portaven cap a la terra i es lamentava, preguntant: «Jo, Jo que soc un errant , on sóc? A la ombra de la mort? I on vaig? Pel camí dels pecadors? I quina és la meva esperança? La de tot vagabund?»" ...

El cos cristià neix de la unió sexual d'un home i d'una dona, que no fan mes que una sola carn (una *caro*). L'home i la dona no fabriquen més que un fetus. Per transfor-

3 Aquesta imatge apareix en el tractat d'embriologia de Joseph Needham (1959).

mar-se en infant cal una ànima. Aquesta ànima ve del cel cap al cos del fetus i penetra el seu cor baix la forma d'una bola de foc.

Cal unir-se sexualment per formar el cos, però aquest acte no forma la persona. És necessita la intervenció d'un Déu que fa l'ànima. L'esperit ocupa el primer pla de la persona. El que compta és que el cos en les seves parts visibles i invisibles es posat al servei de la producció-reproducció tant de les relacions de parentiu com de les relacions politicoreligioses que l'engloben.

Aquesta imatge de l'engendrament i l'animació, per una part, pren partit en el debat sobre el moment de l'animació del fetus, és a dir, quan l'embrió comença a moure's dins el cos de la dona. Aquest debats entre els pares de l'Església es presentava segons tres possibilitats: 1) Una ànima eterna preexistent al cos; 2) Una ànima creada i transmesa al mateix temps o després que el cos; 3) Una ànima creada directament per Déu.

La imatge de l'animació de santa Hildegarda és creacionista, però considera que és quan s'ha configurat el fetus que aquest rep l'ànima. Per representar aquesta idea s'estableix una analogia entre la dilació que separa la concepció de l'animació i la demora que narra la *Bíblia* entre el modelatge del cos d'Adam i la infusió de la seva ànima. És també la posició aristotèlica entre la diferència de l'ànima vegetativa i l'ànima racional.

Per una altra part, la imatge, a través de les analogies amb la fermentació de la llet permet explicar la diversitat entre els humans.

“I com aquells que tu has vist portant llet en els recipients de terrissa, hi ha en el món homes i dones que tenen en els seus cossos les llavors de la humanitat a través de les quals es proceen els diferents tipus d'éssers humans. Una part és densa, perquè la llavor en la seva força ha estat ben i correctament mesclada i produeix homes forts als quals se'ls assignen dons tant espirituals com carnals... Altres tenen el formatge menys fermament fet, per què en la seva feblesa són llavors imperfectament temprades, i donen lloc a descendents principalment estúpids, febles i inútils... I algunes varen ser mesclades en corrupció... per tant, la llavor en aquesta mescla no pot créixer correctament, i és invàlida, i fa homes mal formats que estan amargament angoixats i oprimits en el seu cor de tal manera que no poden elevar la seva mirada cap a coses més altes ... I moltes vegades en l'oblit de Deu i per obra del mal es fa un mistio de l'home i de la dona i el que neix es deforma, els pares que han pecat contra mi tornen a mi crucificats en el seus fills.”

Ens trobem en una cosmologia analògica en què “la gran cadena de l'ésser” (Lovejoy, 1983) fa possible visualitzar relacions entre diferents parts aparentment allunyades entre sí. Com assenyala Descola (2005: 280), l'analogisme representa «Un món d'identificació que fracciona el conjunt dels éssers en una multiplicitat d'essències,

de formes i de substàncies separades per subtils diferències, a vegades ordenades en una escala graduada dels éssers, de manera que és possible recompondre el sistema de contrastos inicials en una densa xarxa d'analogies que relacionen les propietats intrínseques de les entitats distingides.» La cadena dels éssers és la seva imatge cosmològica i el cos humà esdevé la mesura ideal de totes les coses, com podem trobar en el capítol de les *Etimologies* de Sant Isidor sobre el parentiu. La imatge del microcosmos organitza el macrocosmos.

A aquesta imatge visual congruent amb una cosmologia analogista podem confrontar-hi dues formes de naturalisme:

1) El fetus dintre del cos. Es tracta d'un món que situa les relacions familiars com a relacions primordials i naturals o bé, dit en un altre llenguatge, la família és precontractual, donat que la societat prové del contracte. Es tracta d'una conceptualització que dona per suposat que la família nuclear és universal. El que varia són els diferents arranjaments entre el món domèstic de la família i el món relacional del parentiu. Com indica Descola (2005: 241), a la cosmologia naturalista «Les lleis universals de la matèria i de la vida són el paradigma per conceptualitzar el lloc i el paper atribuït a la diversitat de les expressions culturals de la humanitat.» La natura de la sexualitat i l'engendrament proporcionen la base unificada per a la diversitat cultural de les relacions de parentiu. Com diu Schneider (1968: 23) fent referència al parentiu Americà: “El parentiu consisteix en la relació biològica. Si les ciències descobreixen nous fets sobre les relacions biogenètiques, en això consistirà doncs el parentiu i serà el que sempre ha estat [...]. La mare i el pare contribueixen en el mateix tipus i quantitat en la substància biogenètica del infant.” Els fets naturals de la concepció i l'engendrament són considerats com la base per construir relacions. Com indica M. Strathern (1992: 46), en l'època moderna, “es considerava que el parentiu tenia a veure sobretot amb el que la gent feia a tot arreu amb els fets de la natura humana.” En aquesta conceptualització naturalista l'engendrament i la família apareixen com a pràcticament invisibles a la mirada.⁴ Al que estàvem acostumats a través de l'art occidental era a imatges de l'engendrament del fill de Déu mitjançant les anunciacions o bé a la maternitat divina i rars vegades la Sagrada Família amb mirada naturalista. La família “no-sagrada”, “natural” té l'espai en la fotografia. Per contra, l'art a l'època de la reproductibilitat mecànica no sap molt bé què fer-ne, d'ella. Quan el fetus es fa visible a l'interior del cos a través de tècniques que amplien la mirada naturalista, la imatge és o bé la d'un fetus relacionat amb

⁴ Sobre la dificultat de fer visibles les relacions familiar, especialment la família nuclear a l'art vegeu l'article de l'exposició *Àlbum, Imatges de família en l'art*. Girona, 2005 (Bestard, 2005).

un projecte parental i que es fa clarament visible als sentits, o bé la d'un "conjunt de cèl·lules" sense projecte parental. La lluita d'imatges sobre la visualització del fetus és sobre el dret a l'avortament o els seus adversaris que utilitzen la mateixa imatge visual per a diferents categories de fetus. Utilitzant la terminologia de Gell (1998) sobre l'art, podríem dir que la "guerra d'imatges" es du a terme en el camp de la intencionalitat de la imatge. Qui és l'agent? La dona o una instància transcendent? Pel naturalisme materialista, el dret a la intencionalitat està de part dels subjectes humans, però la natura, especialment quan es parla d'ordre natural, està imbuïda de transcendència i, per tant, d'intencionalitat. Som, doncs, davant una guerra d'imatges naturalista. En el règim analogista l'avortament seria del registre del "no-dit" (Boltanski, 2004). L'accent de la imatge de La Visió de santa Hildegarda es situa en el moment de l'animació, no en el de l'engendrament.

2) El tecno-fetus fora del cos.



La imatge de la microinjecció d'un esperma en un òvul dóna pas a una nova topografia de la "vida". L'interior transparent d'un òvul, amb dos ajuts de la ciència, la pipeta de succió i l'agulla de la microinjecció, condueix a pensar noves genealogies del fetus. Com assenyala M. Strathern (1992: 43), "l'etnografia de Schneider, *American Kinship*, va descriure la relació sexual com un símbol central: la difusa solidaritat duradora de les relacions familiars properes és atribuït a compartir substàncies a través de l'acte de la procreació. La procreació era un fet natural de la vida. Aquesta imatge "natural" ha perdut la seva obvietat en un món en què les parelles poden cercar assistència per tenir un fill sense la relació sexual". Quines són aquestes genealogies? El naturalisme ho porta fins a les darreres conseqüències, atès que la dissociació entre sexualitat i engendrament es converteix en literal. El problema se centra a esbrinar on situar la intencionalitat amb relació al tecno-fetus. Si un o ambdós elements (l'òvul i/o l'esperma) provenen de donacions és el projecte parental en el sentit literal de la paraula que s'apropia del fetus. Les donats d'òvuls són anònimes, com assenyala la legislació

espanyola, però el naturalisme de l'engendrament provoca la connexió immediata de qui participa en la formació del fetus i en última instància de la persona.⁵ Com deia una donant tot imaginant-se un futur fill fruit de la seva donació, “és una part meva encara que no sigui meu”. La part no es pot relacionar amb el tot –en aquest cas, una persona–, encara que aquesta persona tingui fragments d'una altra persona. En la cosmologia naturalista les parts es relacionen amb el tot. Aquesta totalitat, que té capacitat de donar sentit a les parts, és el que denominem cultura quan parlem de societats o bé interior psíquic quan parlem de persones humanes. Tanmateix sempre queda el dubte de com pensar els fragments que d'alguna manera portaven intencionalitat. Tingueu en compte que en tota donació, encara que sigui anònima, hi situem intencionalitat. Aquesta situació ambigua de com situar la imatge tècnica de la concepció es manifesta clarament en les polèmiques entorn dels avantatges o desavantatges de l'anonimat en la donació de gàmetes o bé entorn del dret del fill a conèixer els seus orígens genètics. Som davant de polèmiques difícilment resolubles quan les diferents genealogies de l'engendrament s'han de reduir a una sola filiació exclusiva.

A més, com que la intencionalitat parental se separa clarament de l'engendrament, aquesta intencionalitat es pot situar molt abans de l'engendrament baix la figura del desig de tenir un fill o una filla que introspectivament una persona pot reconèixer i trobar en el seu propi interior. Com deia una futura mare que seguia un tractament de reproducció assistida, “fa tant de temps que el desig de ser mare està dintre de mi mateixa que no puc recordar la primera vegada que el vaig sentir”. El dualisme naturalista entre la interioritat intencional de la persona i l'exterioritat del cos s'accentua en el context de la reproducció assistida. L'estranyament del embrió que s'introdueix en el cos després d'una reproducció *in vitro* forma part de l'experiència de les dones que segueixen el tractament de reproducció assistida. Necessiten apropiari-se de l'embrió que ve de fora –la imatge de l'alteritat és que té uns altres gens– i introduir la intencionalitat molt després dels fets de la reproducció, quan se senten amb un fill al ventre i quan el poden veure en una ecografia. Els llaços de sang que unien les imatges naturalistes del fetus a la mare es fan de cada vegada més fràgils en l'època de les tecnologies de la reproducció, en què els gens poden provenir d'una altra persona anònima. Com deia una dona, “com que els gens són desconeguts i no sabem d'on vénen, no acabes de veure'l com a teu. El veig com un estrany”. L'estranyesa, però en un sentit invers, també és el que manifesta una dona de Califòrnia que practica la subrogació gestacional

5 Sobre les imatges de connexió que fan les donats d'òvuls i les receptores, cfr. Bestard (2004) i Orobítg, G. i Salazar, C. (2005).

per a una altra dona, citada per Laqueur (2000: 76), quan diu que “no perquè és al meu cos té a veure res amb mi”. Es tracta clarament d'un triomf de la intel·lectualitat sobre la perceptibilitat a l'època la separació de la intencionalitat parental i del tecno-fetus.

Com posar en perspectiva les imatges naturalistes de l'engendrament?

Amb relació a la discussió sobre la visualització del fetus arran de les tècniques de l'ecografia, podem anar més enllà de la imatge naturalista? Hi ha alternatives al naturalisme que pensa el sentit com un suplement que es posa a les coses i que, a més, únicament pensa la relació en termes de dos éssers individuals independents, sense tenir-hi en compte que hi ha altres formes de relació com la inclusió o la interdependència? M. Strathern (1992: 55) assenyala com entre els Gawa –habitants de les Massin, a l'est de Nova Guinea i que participaven en les expedicions del Kula on trobem també les Trobriand– la manera com imaginien el fetus està relacionada amb la manera com representen la canoa de les expedicions del Kula. La natura no és construïda a la manera “naturalista”, per tant, ni la persona ni les relacions són construïdes tal com ens ho farien esperar les certes naturalistes. Aquestes certes fan que les persones siguin exclusivament individuals, que la varietat d'individus marqui la diversitat i que els individus engendrin nous individus.

N. Munn (1986: 146) descriu la clara connexió que fan els Gawa entre les canoes, els cos humà i la decoració del cos. El material de la fusta vermella a partir de la qual es construeix una canoa és identificat amb el fluid sanguini femení a partir del qual es fabrica el fetus. Els Gawa indiquen que la sang de la mare es coagula per formar un fetus i la imatge del interior de la canoa invita a visualitzar l'interior femení on es formen els fetus. De la mateixa manera que l'interior del cos no és visible, tampoc no ho és l'interior de la fusta vermella de la carena de la canoa. Aquesta es fa visible a través de les accions que fan els homes. La carcassa es coberta per pintures blanques i l'exterior és bellament decorat. Aquesta operació estètica està connectada clarament entre els Gawa en la manera com el pare intervé en la formació del fetus. L'exterior decorat i embellit de la canoa evoca la cara d'una persona l'aparença de la qual la connecta amb els parents paterns. Com assenyala Malinowski (1930:176) per a les Trobriand, també entre els Gawa, les teoria de les semblances entre parents té com a prototip la semblança entre el fill i el pare. No és cap teoria genètica, és una teoria “construccionista”. El pare “social” –atès que no intervé biològicament en la gènesi inicial del fetus segons la teoria local– és el que crea noves relacions a fi d'establir la presència de l'infant en el conjunt social. Igual que en la canoa, la percepció visual del cos de la persona remet a dos elements relacionals: un interior –la sang donada a dintre

per la dona que connecta la persona amb el seu *dala* (el grup matrilineal)—, i l'altre exterior —la pell i l'aparença de la persona que connecta el jo amb els parents paternals. El subjecte no és la persona individual que quan neix apareix com una nova entitat diferenciada i els altres amb la seva mirada —com en són testimoni les visites a nadons acabats de néixer en el sistema de parentiu i de concepció del cos europeu— descobriren relacions de semblança del cos acabat de néixer amb altres cossos del seu parentiu proper. Entre els Gawa, el fill replica el pare, és el *kijag* (la memòria) del seu pare, terme que fa referència a tot objecte rebut com a herència personal i serveix per recordar el donant quan aquest mor. Aquest caràcter d'inscripció objectiva de la semblança amb el pare que té la cara d'un fill, ho expressava una dona Gawa, segons Munn (1986: 43), quan suggeria que “els parents del pare poden anar a veure el fill del home ja mort per mirar-li a la cara, ja que els recorda el mort”. Aquí la imatge de la cara és un record d'un mort, però aquesta imatge té més a veure amb la memòria viva que amb el simulacre d'una representació plàstica que rememora l'absència de la mort. És el modelatge del cos, el que fa a la persona la memòria viva d'un avantpassat. Com diu la teoria local sobre la fabricació d'un infant de les Trobriand el pare modula amb les seves relacions sexuals el fetus i, per això, el nen quan neix té la seva aparença. Dins aquesta teoria local no genètica de la formació d'un fetus, és la sang de les dones animada pels esperits dels avantpassats matrilineals el que forma inicialment la persona, i li donen la identitat del clan, però són les accions del pare el que modula l'infant i construeix les relacions amb altres clans i assegura el seu èxit en les seves expedicions llunyanes del *Kula*, de què la canoa és l'instrument més important. Un instrument, recordem-ho, que és també una persona —connota visualment un bell cos masculí— que avança pel mar amb els seus elements d'interioritat femenina i exterioritat masculina amb què la teoria local caracteritza la persona. La canoa és una persona que inclou altres persones, com un ésser humà és una persona que inclou un avantpassat i la sang femenina, però en les seves semblances facials inclou el seu pare, que l'ha anat modulant amb el temps, com els homes construeixen la canoa a partir d'una quilla feta amb fusta vermella femenina i construeixen les seves relacions a través dels circuits del *Kula*.

A diferència del parentiu europeu, en què diversitat està relacionada amb novetat i aquesta és naturalitzada en la idea que un infant, quan neix, és un “acabat de néixer”, és a dir, una persona “nova”, a les Trobriand la novetat no és inherent a l'acabat de néixer: el nen, per dir-ho així, neix “vell”, o sigui, són els avantpassats els qui reapareixen en el nen. Com diu Strathern (1992: 59), els nens neixen “vells” i han de fer-se a si mateixos “nous”. És a dir, com a les cosmologies animistes, l'esperit de l'avantpassat dóna l'aspecte genèric de la persona —la persona no recorda la seva vida passada— i qui individualitza la persona és el seu cos, que es va modulant a través del temps,

primer mitjançant el semen, aliments i prestacions paternes, i després a través de les decoracions i els embelliments del cos. Mentre que les dones tenen un paper passiu en l'animació del fetus, per tal com és l'esperit de l'avantpassat en forma d'esperit nen qui té la intencionalitat d'animar el fetus i de néixer, són actives, com suggereix Godelier (2004: 278), en assegurar la vida després de la mort dels membres del seu llinatge. Són elles que organitzen el ritual mortuori del *sagali* per assegurar la vida a l'illa de Tuma, on resideixen els avantpassats. Aquest ritual i la vida a l'illa desindividualitza el cos de la persona i la converteix en una forma genèrica, condició per reencarnar-se i ser la base per una nova vida. La diversitat i la particularitat és proporcionada pel cos –aquest cos modelat pel pare–, mentre que l'esperit –proporcionat pel clan matern– és qui dóna continuïtat amb altres éssers. Trobem aquí, doncs, una forma d'engendrament diferent de la imatge del naturalisme i l'analogisme que situen la individualitat del fetus en la intencionalitat de l'esperit, o bé en forma de projecte parental, o bé fins i tot en forma de voluntat divina.

Com es visualitza l'engendrament i el fetus en altres cosmologies i ontologies? Prendré com a exemple dos estils clarament coneguts en l'antropologia de l'art. Un és l'estil denominat de *raigs X*, tan característic d' Austràlia on veiem sempre l'interior del cos de l'animal (Taylor, 1996), i l'altre és l'estil de separar l'aspecte exterior de l'animal de l'aspecte interior representat per una cara humana, com ho trobem entre els Inuit. Seguint Descola (2005) i també Ingold (2000), un el caracteritzaré com una materialització visual de cosmologies totemistes, i l'altre de cosmologies animistes.



L'interior del cos en el totemisme australià

Podem definir el totemisme seguint les indicacions de Spencer and Gillen (1899: 119) quan afirmen que en aquesta ontologia “la identitat d'un ésser humà està immersa moltes vegades en la de l'animal o de la planta de què se suposa que ha sorgit.” En l'ontologia totèmica una persona humana comparteix la mateixa substància amb altres éssers. Amb els éssers totèmics té la mateixa consubstancialitat. No és el cos ni l'esperit el que diferencia un humà, és la consubstancialitat amb un ésser prototípic. En els temps dels somnis, és a dir, en els moments de “l'aurora del món”, com ho denomina Radcliffe-Brown, els ésser originaris sorgiren de la profunditat de la terra

en llocs identificats. Llurs peregrinacions són encara visibles en el medi en forma de roques, de pous d'aigua, etc. Varen desaparèixer i deixaren darree d'ells una part dels éssers actuals: homes i dones, plantes, les afiliacions totèmiques, ritus, els noms i els objectes de culte.

Els éssers del somni són el prototip dels éssers actuals. És en aquests prototips que se situen les intencionalitats del éssers. Per això n'hi ha uns que contenen els altres, i atès que en el paisatge es poden veure les petjades d'aquests prototips, la terra encarna els poders creadors. Els éssers humans i les altres criatures sorgeixen de la terra, viuen durant un temps, i s'incorporen a la terra quan moren. La vida és una emanació constant d'éssers on l'interior de cada un d'ells no és un esperit independent, sinó la consubstancialitat amb altres éssers.

La idea de vida con una constant emanació d'éssers a partir de la terra és congruent amb la idea aborigen de les causes de la concepció humana. D'acord amb Montagu (1974: 7), "ni el pares masculins ni les mares femenines contribueixen en res ni en la natura física ni espiritual de l'ésser del nen." La idea d'engendrament en la cosmologia totèmica no segueix el principi d'un esperit que es situa a una part material del cos per tal d'encarnar-se o individualitzar-se. «L'esperit-nen» que vol néixer és quelcom material que es va desenvolupant en l'úter de la mare. Seguint Montagu (1974: 31), "*Ratappa* és el terme aplicat al nen dintre del ventre de la mare, i també és usat per descriure el nen nou nascut. L'esperit-nen, o *kuruna*, sempre entra en la dona a través dels seus lloms, mai a través de la vulva. El *kuruna* és descrit com un ésser sense forma, que no té ni braços ni cames ni cap, i que s'assembla a un petit còdol rodó de color vermell que després d'entrar en la dona es desenvolupa i dóna lloc a un *ratappa*." És clar que en aquesta concepció de l'engendrament la intencionalitat es posa més enllà de la mare, però tampoc no ho fa en una instància transcendent, sinó en una forma material que participa de la mateixa substància que el prototip que el va dipositar en un lloc totèmic. De fet, és la relació en el lloc el que proporciona la singularitat dels éssers humans. El fill concebut en un determinat lloc, com que té unes associacions totèmiques determinades, no serà el mateix que el concebut en un altre lloc, ja que té unes altres associacions totèmiques i els seus lligams amb els éssers del somni seran diferents. En la concepció totèmica la identitat específica es dóna des del principi, no necessita ni l'esperit ni la matèria per singularitzar-se. És com si la intencionalitat ja vingués marcada pel prototip, però cada esperit-infant que participa d'una mateixa classe totèmica del lloc, com assenyala Descola (2005: 407), "es presenta com una expressió fractal de l'estructura general de les propietats de la seva classe totèmica en la mesura que il·lustra una etapa diferent de llur objectivació".



L'animisme inuit

L'animisme és aquella cosmologia que postula que els esperits habiten el món i que són una part del món natural. Per l'ontologia animista la vida és una forma generativa i una complexa xarxa d'interdependència recíproca entre els cossos i els esperits. En resum, la continuïtat del món viu depèn de la circulació constant de les ànimes. Aquesta ontologia la podem definir com un perspectivisme tal com ho fan Descola (2005) i Viveiros de Castro (1996), és a dir, no hi ha una separació clara entre humans i no humans i en el diàleg entre els humans i els animals cada un pren el punt de vista de l'altre. Com indica Descola (2005), en una cosmologia animista –a la inversa de la naturalista– el que uneix el món humà i el no-humà és la cultura, és a dir, l'interior dels éssers vius que proporciona la seva intencionalitat. El que separa és el cos i la individuació la fa el cos, no l'ànima. L'esperit, per contra, és l'aspecte general de la vida. A la inversa del naturalisme, dins l'animisme hi trobem multinaturalisme i monoculturalisme.

Congruentment amb els principis animistes, en la cosmologia Inuit l'engendrament d'un ésser humà segueix aquesta seqüència (Godelier, 2004: 251-57):

1. La unió sexual és necessària per fabricar un fetus. En aquest estadi intrauterí, l'infant és un fetus sense una ànima doble.
2. El pare fabrica l'os. La mare la carn i la pell, però no li donen la vida que té el mon.
3. La vida s'inicia quan Sila introdueix una parcel·la del seu hàlit en el cos de l'infant que el connecta a la trama de l'univers. En aquest hàlit encapsulat en una bola s'hi troba una ànima que serà el doble de l'infant i que no el deixarà fins a la mort.

A més d'aquesta ànima doble els Inuits conceben la persona amb una altra ànima, l'ànima-nom, principi psíquic heretat d'un difunt o d'un esperit. El fetus és la reen-

carnació d'alguna de les ànimes que acaben de morir . Els pares fabriquen el cos, però qui neix és un avantpassat que ha decidit tornar al cicle de la vida terrestre. B. S. D'Anglure (2006: 37-59) assenyala que entre els Inuit hi ha una forma narrativa sobre la vida de les persones que comença en la vida intra-uterina. El seus records comencen en el fetus quan l'esperit-nom vol tornar a néixer. Aquest desig normalment s'expressa a través del somni que tindrà la dona que el rebrà en el seu cos, però qui decideix entrar en el cos de la dona a través de la vulva és l'ànima. Aquesta entra al úter que es representat a la narració com un iglú. El fetus decideix sobre el seu propi sexe, encara que l'ànima fos d'un avantpassat masculí pot decidir ser femení. Quan neix, s'acaba un cicle de vida, el fetus perd la seva capacitat de clarividència, de transmissió dels seus pensaments i els seu desigs – capacitats que només tindran els xamans. No es pot comunicar, com ho feia abans, i ha d'aprendre a comunicar-se com els humans.

L'ànima és el que connecta la persona amb altres éssers tan humans com no-humans, però el que individualitza serà el cos fabricat pel pare i la mare, i que serà la forma temporal com es presenta l'ànima davant dels altres, humans i no-humans. Aquesta ontologia dels éssers naturals és coherent amb les representacions plàstiques Inuit, en què sempre són els cossos el que marca les diferències singulars dels éssers, mentre que el que els uneix és l'ànima interior, la qual es representa sempre en forma de cara humana.

A mode de conclusió

Quines conclusions podem extreure d'aquest ràpid viatge entre diferents cosmologies i maneres de visualitzar l'engendrament i el naixement?

Queda clar que les imatges naturalistes fan referència únicament a l'aspecte físic de l'engendrament i del naixement, no pas al reconeixement que fa la dona del fetus que porta a dintre. Aquest reconeixement per la paraula és el que inicia la qüestió de l'animació del fetus. És la part no visible en la representació visual naturalista i està oberta a la construcció social. En les altres cosmologies, pel contrari, la qüestió de l'animació és el centre de la imatge. En la imatge naturalista la intencionalitat està absent de la representació visual, mentre que en les altres cosmologies la intencionalitat es situa en el centre de la imatge visual. La intencionalitat de la reproducció humana es pot situar en diferents instàncies. En unes és el projecte parental, en altres és el domini de la transcendència divina, o bé són els mateixos esperits els qui manifesten ells mateixos la seva intencionalitat.

A causa la insuficiència de la natura per fabricar un infant, totes les cosmologies fan ús d'una tecnologia de l'engendrament i del naixement. És a dir, tècniques que

fan possible la fabricació i el reconeixement del nou ésser humà. Unes incideixen en la unitat entre els aspectes físics i morals, d'altres privilegien la incidència sobre els aspectes naturals de la reproducció. Totes aquestes cosmologies individualitzen els éssers al néixer i, al mateix temps, els introdueixen dintre d'un món de relacions més ampli, que abraça des del parentiu i la família, fins a les relacions amb altres elements de la natura. En algunes cosmologies s'hi privilegien bàsicament les relacions entre individus. Tal és la cosmologia naturalista. En altres, la relació és d'interdependència, tal l'animista, o bé d'inclusió, tal la totemista, o bé d'analogies d'éssers mínimament diferents, però jeràrquicament ordenats, tal l'analogista.

Com he dit, en cap de les cosmologies és suficient l'aspecte físic per fabricar un infant. Sempre hi cal una instància en què situar la intencionalitat, ja sigui en forma de projecte paternal, ja sigui en forma d'esperits - infants. En unes, les naturalistes, aquesta instància de la intencionalitat està separada de la materialització visual de l'interior; en les altres, l'analògica, la totemista i l'animista, està integrada dintre de la forma de visualitzar l'interior. Mentre que en la cosmologia cristiana la imatge de l'animació està relacionada amb una teoria doctrinal de la persona, i el simbolisme de la imatge es fa palès per analogia, en les cosmologies animistes i totemistes el sentit es posa a l'interior de l'ésser representat i en les correspondències o diferències que provoca la percepció de cos. El lloc on es situa l'origen de les imatges també és diferent. En el naturalisme la imatge és fruit d'una pròtesi pels sentits humans, en l'analogisme és fruit de la visió d'una persona posseïda per una veritat transcendent, en el totemisme la imatge es col·loca en el somni i en l'animisme en la perspectiva corporal. Per això, el treball d'interpretació de la imatge visual té diferents vessants. En el naturalisme el sentit ho ha de construir l'espectador transmutat en constructivista social, en l'analogisme la imatge de la visió necessita del suport doctrinal del text escrit per ser interpretada, la iconologia la proporciona l'escriptura, mentre que pel totemisme i l'animisme les imatges són memòries vives de personatges mítics i d'avantpassats que es re-encarnen, és a dir, són les icones de persones col·lectives que es van presentant com expressions fractals de les substàncies i els interiors compartits.

Bibliografia

- BESTARD, J. (2004) *Tras la Biología*, Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.
- (2005) "Fer visibles relacions primordials", in Sala, T. i Roigé, X. (eds.), *Àlbum. Imatges de la família en l'art*, Girona: Museu d'Art.

- BELTING, H. (2004) *Pour une anthropologie des images*. Traduit de l'alemany per Jean Torrent, Paris: Gallimard.
- BOLTANSKI, L. (2002) "The Fetus and the Image War", in Latour, B. and Weibel, P. (eds) *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, Karlsruhe and Cambridge, Massachusetts: ZKM. Center for Art and Media and The MIT Press, pp. 78- 81
- (2004) *La condition foetale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris: Gallimard.
- D'ANGLURE, B. S. (2006) *Être et renaître inuit, homme, femme ou chamane*, Paris : Gallimard.
- DESCOLA, P. (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (2003) *Le Pouvoir Psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris: Hautes Études. Gallimard. Seuil.
- GELL, A. (1998) *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- GODELIER, M. (2004) *Métamorphoses de la parenté*, Paris: Fayard.
- INGOLD, T. (2000) «Totemism, animism and the depiction of animals», in *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, London : Routledge.
- LAQUEUR, T. (1992) *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- (2000) "From Generation to Generation": Imagining Connecteness in the Age of Reproductive Technologies", in Browdwin, P. E. (ed.), *Biotechnology and Culture. Bodies, Anxieties, Ethics*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- LOVEJOY, A. O. (1983) *La Gran Cadena del Ser. Historia de una Idea*, Barcelona: Icaria.
- MALINOWSKI, B. (1930) *La Vida Sexual de los Salvajes del Noroeste de la Melanesia*. Traduit de l'anglès per Ricardo Baeza, Madrid: Ediciones Morata.
- MONTAGU, A. (1974) *Coming into Being among the Australian Aborigines*. Second Edition, London: Routledge and Kegan Paul.
- MUNN, N. D. (1986) *The fame of Gawa. A symbolic study of value transformation in a Massi (Paua New Guinea) society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NEEDHAM, J. (1959) *A History of Embryology*. Second Edition, New York: Aberlard-Schuman.
- OROBITG, G. and SALAZAR, C. (2005) "The Gift of Motherhood: egg donation in a Barcelona infertility clinic", *Ethnos*, 70 (1)
- SPENCER, W. B. and GILLEN, F. J. (1899) *The Native Tribes of Central Australia*, London: MacMillan.

- STRATHERN, M. (1992). *After Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, L. (1996) *Seeing the Inside. Bark Painting in Western Arnhem Land*, Oxford: Clarendon Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1996) “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, núm. 2, vol 2, pp. 115-144.
- WHITEHOUSE, H. (2004) *Modes of Religiosity. A cognitive Theory of Religious Transmission*, Oxford: Altamira Press.