

## UNA MADRE “BIOLÓGICA” INVESTIGANDO EN REPRODUCCIÓN ASISTIDA: REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS DESDE UNA ANTROPOLOGÍA ENCARNADA Y FEMINISTA

## A “BIOLOGICAL” MOTHER RESEARCHING ON ASSISTED REPRODUCTION: EPISTEMOLOGICAL REFLECTIONS FROM AN EMBODIED AND FEMINIST ANTHROPOLOGY

Mariana Viera Cherro  
*Universidad de la República*

### RESUMEN

Este artículo propone un ejercicio reflexivo y encarnado sobre las implicaciones de mi condición de madre biológica, que pudo embarazarse y llevar adelante la gestación sin intervenciones biotecnológicas y embarazada durante algunas de las entrevistas realizadas para mi tesis de maestría, en el encuentro etnográfico y en la producción de conocimiento. Pero también de una madre mujer *cis* que tiene una trayectoria heterosexual y reproductiva en la que también hubo biotecnologías implicadas, fundamentalmente anticonceptivas y abortivas. Me interesa poner esta dimensión en diálogo con mi cuestionamiento a las biotecnologías reproductivas por su impacto político y sanitario en relación al cuerpo reproductivo.

**Palabras clave:** Antropología encarnada; Biotecnologías reproductivas; Maternidad; Cuerpo; Feminismo.

## ABSTRACT

This article proposes a reflective and embodied exercise on the implications of being a “biological” mother, who became pregnant and carried a pregnancy without biotechnological interventions, in the ethnographic encounter and in the production of knowledge. Also an anthropologist who was pregnant during some of the interviews and a *cis* and heterosexual woman who has a reproductive trajectory in which there were other biotechnologies involved -besides of reproductive-. I am interested to make a reflection about the relations between the production of knowledge and my questions about the political and health impact of these technologies in the reproductive body.

**Keywords:** Embodied anthropology; Reproductive biotecnologies; Maternity; Body; Feminism.

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

La etnografía, en tanto perspectiva de investigación central para mi disciplina, coloca a la persona -en este caso a la investigadora- como dispositivo epistemológico central para la producción de conocimiento (Restrepo, 2016). La antropología feminista ha realizado una profusa y profunda reflexión sobre las implicaciones epistemológicas y metodológicas de este encuadre disciplinar.

La alianza de los feminismos y la antropología social en la década de 1970, “[...] fue crucial en la emergencia de una corriente crítica en la disciplina” (Gregorio, 2019: 2) que develó, al tiempo que confrontó, su carácter sexista, racista, clasista y colonialista en la producción del conocimiento antropológico. La antropología feminista se interrogó así por las relaciones de poder implicadas en la relación etnográfica, por las convicciones disciplinares y políticas que orientan nuestro trabajo, y por nuestra posición en el concierto de las relaciones sociales que son relevantes para la investigación.

Ha sido esta antropología la que ha introducido, de manera explícita, la importancia de las emociones y sentimientos en las relaciones etnográficas (Rostagnol, 2019). Producir conocimiento no es un proceso en el cual lo cognitivo y lo afectivo puedan escindirse; hay cierta vulnerabilidad en este proceso (Rostagnol, 2019) sobre la que la antropología no había reflexionado previamente; una afectación (Favret-Saada, 2013) en el sentido de afectar y ser afectada.

---

1. Agradezco los comentarios que me hicieron llegar quienes revisaron este artículo, me permitieron ordenar algunas ideas, así como profundizar en otras. Si algunos de los comentarios no fueron atendidos no fue por falta de interés, sino por razones diversas imposibles de detallar aquí; lo que es seguro, es que quedaron resonando. Gracias.

También la experiencia personal, en diálogo con las experiencias otras, resulta un asunto a considerar desde la epistemología feminista. El ejercicio reflexivo en relación a las experiencias que, como investigadoras, hemos transitado en tanto herramientas epistemológicas para comprender a las otras, es lo que Mari Luz Esteban (2004) concibe como “antropología encarnada”. La perspectiva de la antropología encarnada nos coloca ante el desafío de profundizar la reflexividad en relación a la experiencia personal en el campo.

Considerando esta perspectiva, en este artículo me propongo un ejercicio reflexivo y encarnado sobre las implicaciones de mi condición de madre biológica y mujer *cis* y heterosexual, en el encuentro etnográfico y en la producción de conocimiento en relación a las experiencias y relatos de algunas mujeres entrevistadas para mi investigación de maestría<sup>2</sup> que habían transitado, o estaban transitando al momento de la entrevista, instancias de intervención biotecnológica para poder ser madres.

A diferencia de la autoetnografía, entendida como una aproximación que, partiendo de la descripción y análisis sistemático de una experiencia personal (auto), se orienta a comprender la experiencia cultural (etno) (Ellis, 2004; Holman Jones 2005; en Ellis, Adams y Bochner, 2011), mi experiencia personal no constituye el punto de partida para entender la experiencia cultural. Mi experiencia se ejercita reflexivamente para complejizar la producción de conocimiento en el encuentro etnográfico con mujeres para las cuales el embarazo no ha resultado una consecuencia “natural” de sus relaciones sexuales heterocitales, a diferencia de lo que sí ha sucedido en mi experiencia. Mi experiencia no es el punto de partida en tanto no hay *una* experiencia, sino que hay un retorno a diversas experiencias que solo tiene sentido interpelar en este encuentro con las experiencias de otras y con sus interpelaciones.

La idea de encarnación supone que el locus de la experiencia concebido en términos de corporalidad (*embodiment*) implica la puesta en relación de la dimensión socio cultural

---

2. Maestría en Ciencias Humanas con énfasis en Estudios Latinoamericanos (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay). En ella investigué los sentidos culturales que emergen a partir de la introducción de las tecnologías de reproducción asistida en el Río de la Plata. La tesis fue editada en 2015 por la Universidad de la República (Uruguay) con el título original: “Lejos de París. Tecnologías de reproducción asistida y deseo del hijo en el Río de la Plata”. Para el trabajo de campo realicé entrevistas a trece mujeres uruguayas (doce en pareja heterosexual y una en pareja con otra mujer) que pasaron por distintas intervenciones de reproducción asistida (alta y baja complejidad, con gametos propios y de donación, entre otras diferencias), en Uruguay y Argentina. Al momento de la entrevista algunas de estas mujeres ya habían conseguido tener un hijo/una hija propio/a; otras estaban embarazadas y las más continuaban en el periplo de la reproducción asistida; una sola había decidido abandonar los tratamientos luego de varios intentos fallidos. Para la investigación realicé también entrevistas a profesionales que trabajan en reproducción asistida.

con la experiencia individual (Esteban, 2004:3). El cuerpo, entendido como *embodiment* (Csordas, 1990), supone una encarnación que es “(...) conflictual, interactiva y resistente de los ideales sociales y culturales [se trata de], un concepto que integra muy bien la tensión entre el cuerpo individual, social y político” (Esteban, 2004:3). Las emociones tienen un lugar asimismo privilegiado en esta propuesta epistemológica que rompe con la tradición positivista que privilegia la razón para la producción de conocimiento científico y desestima el lugar de la emoción como vehículo de conocimiento.

Las emociones se comprenden aquí como instancias de mediación entre los tres cuerpos -social, cultural y político- (Scheper Hugues y Lock, 1987) y por tanto interrogar las emociones es un camino hacia el conocimiento. Favret-Saada (2013) refiere al estado de afectación como una dimensión crítica del trabajo de campo etnográfico, anterior a la práctica y a la actividad consciente. Me interesa aquí interrogar esa afectación como una producción en el marco del encuentro etnográfico. Las reflexiones que aquí desarrollo parten de momentos que, en el contexto de entrevistas realizadas para mi tesis de maestría sobre reproducción asistida, supusieron una afectación importante: para mí, para las entrevistadas y para el conocimiento producido<sup>3</sup>.

Soy madre de dos varones y una niña. Tuve cuatro fecundaciones buscadas, sin intervención de las biotecnologías reproductivas. He sido usuaria de biotecnologías anticonceptivas -píldora y más recientemente DIU- y abortivas: me practiqué un aborto con misorpostol en el ámbito hospitalario y atendido por ginecólogo, para terminar con una de estas gestaciones que, si bien fue deseada, no era viable. Transité el duelo de una maternidad deseada y también seguí una serie de prescripciones alimentarias que me permitieron embarazarme por primera vez, luego de un diagnóstico de amenorrea<sup>4</sup>. Así que, como muchas de las mujeres que he entrevistado y a pesar de no haber tenido un diagnóstico de infertilidad, he sido guiada por la biomedicina para seguir una serie de conductas a fin de lograr el embarazo. Transité tres gestaciones y con ello la experiencia de lo que el embarazo supone para “convertirse en madre” (Imaz, 2010). Como enfatiza Imaz (2010), el tiempo de gestación es un período especialmente relevante porque durante el mismo se materializan, en la vida concreta de cada mujer, los valores e imágenes sociales de la maternidad.

A mis tres gestaciones les siguieron tres partos vaginales, dos de ellos en instituciones de salud, uno de ellos en domicilio. Mis experiencias de parto pusieron en tensión mis deseos acerca de cómo quería vivir esa instancia, informados por mis convicciones sobre la autonomía reproductiva, pero con el temor, debidamente informado a partir

3. No es casual que uno de estos momentos se constituyera en la preocupación epistemológica y política a partir de la cual construí mi problema de investigación doctoral (Viera Cherro, 2019).

4. Ausencia de sangrado menstrual.

de mis investigaciones académicas, de los límites que suele imponer a esa autonomía el intervencionismo biotecnológico. En esas experiencias hicieron carne -lamentablemente- mis aproximaciones teóricas a la violencia obstétrica.

Mi tránsito hacia la reproducción y la maternidad me brinda, así, algunas experiencias y emociones a las que puedo recurrir, desde una antropología encarnada (Esteban, 2004), para comprender las vivencias y puntos de vista de las mujeres con las que dialogo. *¿Qué condiciones y experiencias se ponen en juego en esta relación dialógica? ¿Qué comprensiones habilitan o inhiben tales experiencias y de qué maneras? ¿Qué dicen estas experiencias de los vínculos entre cuerpo, género y biotecnologías reproductivas? ¿Qué nos dicen las emociones que se suscitan en el encuentro con la alteridad sobre lo que queremos conocer?*

Quisiera trabajar estas relaciones a través de tres instancias de trabajo de campo que, como antes señalé, supusieron un fuerte impacto afectivo. La primera de ellas relata mi incomodidad frente al enfado que mostró una entrevistada cuando le hice un comentario en el contexto de una entrevista. La segunda supone una resignificación de mi experiencia de pérdida de un embarazo en el diálogo con una entrevistada que también perdió un embarazo en el contexto de un tratamiento reproductivo. La última es el recuerdo de todas las violencias sufridas en instancias de atención a la salud reproductiva a partir del relato de una situación de violencia vivida por parte una entrevistada en la consulta con su médico de medicina reproductiva.

### 1. “¿Y VOS QUÉ SABÉS?”

Así me increpó una de mis entrevistadas cuando le dije, de forma condescendiente y paternalista, que seguramente su hijo o hija, aunque fuera con óvulos de una “donante”, se le parecería. La interpelación llevó a que la entrevistada se enojara generando una instancia incómoda; un momento que, una vez superado en su impacto subjetivo, nos conduce -o debería- a un espacio analíticamente productivo (Peirano, 2014). Ella no estaba al tanto de mi condición de madre “biológica” por lo cual su interpelación no podía significar mi supuesta incapacidad, en tanto madre biológica, de ponerme en su lugar. Ella estaba enojada, y yo muerta de vergüenza de haber hecho un comentario tan impropio.

Haciendo este ejercicio de reflexividad, varios años después de realizada aquella entrevista, interpreto su enojo e interpelación como una alusión a sus propias preocupaciones, las que de alguna manera yo estaba eludiendo al no problematizarlas y por tanto cometiendo lo que Massó (2023) ha definido como injusticia testimonial: disminuir la credibilidad de lo que ella estaba expresando; decirle, a partir de mi pregunta, que se preocupación no merecía ser considerada. *¿Qué decía toda esta situación acerca del parecido fenotípico, la maternidad, la reproducción?*

En mi caso, la pregunta por el parecido nunca fue un problema; la naturalización del parecido en tanto hecho que acontece de manera evidente en virtud de aporte genético, no fue problematizado. Obviamente que el parecido está en los ojos de quien mira, es decir, que no es un dato devenido de las condiciones físicas, sino al contrario una construcción en relación a tales condiciones. Si alguien no se parece pero debería parecerse en virtud de sus genes, siempre hay algún pariente -biológico- con una característica fenotípica a la que se puede acudir para dar prueba del nexo biológico. Esta, mi convicción, se confrontaba con la de mi entrevistada visiblemente preocupada por el parecido y para la cual éste resultaría del aporte genético, noción central en la construcción euroamericana del parentesco y la filiación (Schneider, 1984).

Por eso el parecido fenotípico está especialmente resguardado en los procedimientos biotecnológicos a partir de la selección de los fenotipos de quienes proveen material reproductivo. Sin embargo, mi convicción de la producción social del parecido y de que la filiación biológica está sobreestimada, desviaron, durante algún tiempo, la indagatoria acerca de qué sentían esas mujeres al tener una maternidad no genética o cómo resignificaban ese vínculo fuera de lo que Schneider (1984) describió como parentesco euroamericano hegemónico para construir la filiación. Mi interés feminista estaba colocado en algo que podría formular, de manera rápida, como “la explotación del cuerpo femenino por parte de las biotecnologías reproductivas”, afirmación que tuve que paulatinamente ir relativizando para realmente comprender la vivencia de estas mujeres. Si como dice Lila Abu-Lughod (1986) las antropólogas feministas han (hemos) estado preocupadas porque las vidas y experiencias de las mujeres, y el modo en que funcionan las relaciones de género en las sociedades, estén presentes en las etnografías, seguramente yo estaba, guiada por mi interés político y teórico, desoyendo una preocupación fundamental de estas mujeres que al mismo tiempo dice acerca de la importancia de la filiación genética para la maternidad en nuestra sociedad.

Seguramente la flexibilización del paradigma euroamericano del parentesco y la mayor aceptación social para la incorporación del aporte genético de otras personas en las relaciones procreativas, aliviara la angustia de la entrevistada, así como de otras y otros que recurren a gametos de terceros en el contexto de procedimientos biotecnológicos para la reproducción. En su investigación con donantes de ovocitos, Orobítg, Bestard y Salazar (2013) señalan que las donantes elaboran sus experiencias de donación en el contexto de sociedades que no han establecido con claridad la primacía del vínculo social o el biológico para los lazos de parentesco. Esta misma reflexión podemos extenderla a las mujeres que, en su periplo por la reproducción asistida para concretar una maternidad, pasan a ser, no donantes, sino receptoras de ovocitos. En estos casos, desde la medicina reproductiva suele enfatizarse la relevancia de la gestación para la biología del vínculo (Viera Cherro, 2015).

Sin embargo, en este pivote en torno a la pregunta de qué hace al parentesco -en este caso la filiación, y más concretamente la maternidad-, la preocupación de mi entrevistada revelaba un deseo -imposible-, de maternidad en tanto lazo genético. Pero al mismo tiempo, esa maternidad genética era interpelada por su decisión de aceptar la ovodonación. Igual que las donantes de ovocitos (Orobitg, Bestard y Salazar, 2013) mi entrevistada estaba elaborando su experiencia, y lo estaba haciendo en condiciones fisiológicas extremas, porque la ovodonación era para esta entrevistada su única opción de maternidad biológica, y en un contexto social que en principio no la acompañaba, porque los detalles sobre el procedimiento no iban a ser comunicados a nivel familiar. Me llevó un tiempo comprender que mi tema de investigación no podía eludir al parentesco, asunto que hoy se me presenta como obvio. ¿Cuánto tuvo que ver también una ausencia de reflexividad *sobre mi condición de mujer fértil y madre biológica, con un parecido bastante evidente con mis hijos y mi hija?*

Por otra parte, existe una dimensión central de análisis para el abordaje de las biotecnologías reproductivas desde la perspectiva feminista que es la del cuerpo reproductivo. Para los feminismos “[...] la corporalidad siempre ha constituido un lugar central en los análisis, teorizaciones y prácticas, ya que la construcción sociocultural del género involucra materialmente al cuerpo” (Esteban, 2004). Aquí convergen las preocupaciones en relación al costo biológico que tiene el “trabajo clínico” (Waldby y Cooper, 2008) para la producción de ovocitos para otras personas, y la consideración de las condiciones de desigualdad implicadas en la disposición a realizar ese trabajo clínico. Por eso en mi investigación, antropológica y feminista, la dimensión de la experiencia -la propia y la de las otras-, está atravesada por cuestionamientos acerca de las relaciones entre cuerpo reproductivo, patriarcado y capitalismo.

Las biotecnologías reproductivas suponen, en palabras de Franklin (Franklin, 1997) un “*embodied progress*”: un “progreso” encarnado, que tiene además “riesgos concretos” (Ariza, 2016) a nivel corporal y de la salud reproductiva. Los procedimientos de hiperestimulación ovárica tienen efectos en el corto plazo que suelen minimizarse (Álvarez Plaza, 2015) como puede ser dolor de cabeza, hipersensibilidad, inflamación de la zona abdominal, entre otras. Pueden tener también efectos en el largo plazo que no han sido aún debidamente analizadas, como cáncer de ovarios o disminución de la reserva de ovocitos. En casos más excepcionales, puede producirse torsión del ovario y necesidad de extracción quirúrgica del mismo, o la laceración del intestino por una mala praxis durante la punción del ovario para obtener los ovocitos.

Para la mujer con la que me estaba entrevistando, estas consideraciones no hacían parte de su experiencia por la ovorrecepción; esto no significa que no le importara o no se lo cuestionara. Simplemente ni ella ni yo las enunciamos y, como instancia dialógica

de producción de conocimiento, lo que no se dijo en la entrevista no formó parte del trabajo final. Evidentemente el tema de la ovodonación no estaba en el centro de mis preocupaciones teóricas en ese momento, pero metodológicamente, acercarme desde la experiencia encarnada y compartirla como mujeres que ponen el cuerpo en diversas instancias reproductivas con lo que ello conlleva, quizás nos hubiera conducido a otro lugar.

## **2. ¿PERDER UN HIJO, GANAR UNA GESTACIÓN...? LA RESIGNIFICACIÓN DE LA EXPERIENCIA PROPIA Y LA INTERLOCUCIÓN EN EL CAMPO**

Hace años que como antropóloga investigo sobre la interrupción voluntaria del embarazo; soy además una persona convencida de la necesidad de legalizar esta práctica y de que ninguna mujer debería llevar adelante una gestación que no deseara; me resulta incomprensible que se obligue a otra persona a llevar un embarazo contra su voluntad. Es decir que el concepto de autonomía reproductiva acuñado desde el feminismo para interpelar el control de la reproducción y con ello de los cuerpos y su potencial procreativo es para mí, además de un concepto, una idea con la que comulgo. Pero nunca me practiqué un aborto de forma voluntaria; nunca estuve en ese sitio. Sin embargo, en tanto persona con una vida heterosexual coital activa, muchas veces tuve el temor de estar embarazada, de estarlo, no sé qué hubiera hecho; como han advertido las feministas, hay que atender a la moral de contexto. Como ya lo mencioné, el único aborto que se me practicó fue de un hijo/a deseado/a pero no viable. Mi cuerpo no lo expulsaba, aunque su corazón no latía.

Algunas mujeres que entrevisté tuvieron abortos espontáneos durante su periplo por la reproducción asistida. Siendo mujeres que estaban deseando un hijo/a propio me sorprendió que una de ellas me dijera que eso había sido bueno porque era una demostración de que podía embarazarse. Me sorprendió y me invitó a reflexionar acerca de qué buscan las mujeres en la reproducción asistida, ¿buscan disfrutar de un embarazo, más allá de tener un hijo/a? Esta idea que leí cuando comencé a investigar sobre biotecnologías reproductivas y que en aquel momento me pareció infundada, parecía encontrar algún sentido. ¿Por qué desestimar una experiencia tan propiamente femenina?, en cuanto el cuerpo masculino no puede transitarla, y en tanto, en términos de representación, condensa significados y valores del “ser mujer” (Imaz, 2010).

Las mujeres que transitan las biotecnologías reproductivas no convierten su condición de infértiles en una herramienta política de contestación de la maternidad como mandato, como pueden y quieren hacerlo otras mujeres; ellas sufren su condición. ¿Cómo entender y relatar el sufrimiento en una etnografía? Quizás el sufrimiento no tuvo el lugar que se hubiera merecido, desde una antropología feminista, en mis trabajos; creo que relaté la injusticia, la desigualdad y la violencia, pero no el sufrimiento.



Es inevitable también no asociar la reflexión de la entrevistada con una reflexión sobre el aborto involuntario, pero también voluntario; porque las trayectorias reproductivas son diversas en los acontecimientos, pero también en cómo esos acontecimientos cobran significado en distintos momentos. Embarazo, parto, anticoncepción, sexualidad, aborto, cuerpo, biotecnologías reproductivas... todo se muestra, por lo menos desde mi concepción del campo, parte de una misma reflexión.

Mi feto muerto y retenido vino después de la entrevista que menciono, y creo que lo que conversamos en esa oportunidad hizo que mi experiencia adquiriera otros significados; el *embodiment* supone una encarnación que tiene este carácter interactivo (Esteban, 2004). Los relatos de las mujeres que entrevisté porque habían decidido interrumpir un embarazo de forma voluntaria<sup>5</sup> también estuvieron presentes en el momento de mi intervención y también en el momento de las entrevistas a las mujeres que pasaban por esos abortos espontáneos. Fue imposible para mí no pensar que todas habíamos vivido procesos biológicamente similares, químicamente intervenidos, iguales en los resultados, pero diferentes en el procedimiento y, aunque en principio parecen ser también diferentes en su significación, resulta más útil pensar las significaciones en términos relacionales.

Rostagnol (2016) señala que en mujeres que han transitado por interrupciones voluntarias del embarazo, la interrupción se produce luego de un embarazo buscado, no para tener un bebé, sino como prueba de la fertilidad. Las mujeres que abortan espontáneamente durante procedimientos de reproducción asistida también resignifican su fertilidad. Mi aborto espontáneo, lejos de ser un hijo perdido, como me han invitado a pensar en varias ocasiones, fue la posibilidad de tener a uno de mis hijos, cuyo embarazo se produjo un mes después de la pérdida. El duelo fue de una posibilidad de maternidad concreta, no de un hijo. Es verdad que mi experiencia como mujer que ya había comprobado su fertilidad -en ese entonces tenía un hijo biológico de dos años y medio-, me distanciaba de su experiencia, para quien su aborto constituía apenas un peldaño en su trayectoria reproductiva; sin embargo, en alguna medida ella me estaba diciendo que, si mi prueba de fertilidad era mi hijo, la suya era el poder lograr una concepción. Los significados que tienen los procesos biológicos deben explorarse en trayectorias concretas, no asumirse a priori.

### **3. EL CUERPO, LA REPRODUCCIÓN Y LA VIOLENCIA: LO QUE NOS UNE Y LO QUE NOS DIFERENCIA**

Muchas veces me pregunté -como ejercicio obligado de reflexividad-, por qué me interesa investigar sobre sexualidad, cuerpo, reproducción. Como antes advertía, mi interés

5. Estas entrevistas fueron realizadas en el marco del proyecto “Prácticas heterosexuales y regulación de la fecundidad”, desarrollado entre 2009 y 2011, financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República (Montevideo), y coordinado por la Dra. Susana Rostagnol. En este proyecto participé como integrante del equipo de investigación.

por las biotecnologías reproductivas está vinculado a un interés de más largo aliento asociado a temas como aborto, anticoncepción, sexualidades, diversidad, poniendo el foco siempre en las relaciones de poder, porque abordar estas temáticas desde el género y el feminismo hace imposible obviar el poder. Desde esta perspectiva el control -social, político, estatal, patriarcal, patrimonial-, sobre los cuerpos sexuados y en particular en su dimensión reproductiva, el “cuerpo reproductivo”, no se presenta, si somos mujeres, únicamente como una cuestión a indagar, sino como una experiencia encarnada que conlleva, las más de las veces, diferentes formas de violencia.

La experiencia a la que me voy a referir me la relató una de las entrevistadas, con tristeza, vieja -porque ya había pasado algún tiempo de aquella situación-, pero perenne. Ella había donado algunos de sus ovocitos, en el contexto de una de las tantas intervenciones reproductivas que se había realizado para tener un embarazo, para otra mujer en tratamiento reproductivo a cambio de que esa otra mujer, con mayores recursos económicos que ella, le costeara su intervención, porque ella y su pareja no podían pagarla. Para ella, y sobre todo -según ella enfatiza- para su pareja, fue muy difícil aceptar la propuesta de esta donación mixta. Luego de realizar la intervención, y de no haber logrado el embarazo, el médico tratante le contó que la mujer a la que ella había donado los ovocitos sí había quedado embarazada.

El relato de Andrea fue un momento tremendamente doloroso para mí. Me hizo doler (Rostagnol, 2019), porque no había otra manera que pasar por el cuerpo y por mi propia vulnerabilidad el recordatorio de su experiencia de vulnerabilidad. Luego de esa noticia no volvió a realizar otro intento de reproducción asistida. Hoy tiene una hija con la misma pareja, concebida sin intervención de las biotecnologías reproductivas; también tramitaron una adopción, pero no llegaron a culminar el proceso.

Existe una situación de violencia en el modo en que se maneja la información en la consulta médica, porque el médico brinda una información que no es beneficiosa para la persona que la recibe, además de qué, éticamente, es información que debería mantenerse reservada. Existe también violencia estructural derivada de las desigualdades económicas que conducen a una injusticia reproductiva (GIRE, 2018), porque una de esas mujeres brinda a otra un material biológico, al que se asocian simbólicamente vínculos identitarios, porque no cuenta con los recursos económicos para pagar una intervención para sí. La injusticia reproductiva refiere a situaciones en las que no están dadas todas las condiciones para que la persona tenga autodeterminación sobre su destino reproductivo.

Podemos hablar de múltiples formas de violencia, algunas más otras menos visibles, que ponen en jaque la autodeterminación sobre el cuerpo, la sexualidad y la reproducción. Más allá de nuestras diferencias, todas las mujeres, *cis* y *trans*, hemos experimentado, y experimentamos, diversas formas de violencia por nuestra condición de género, siendo

especialmente relevantes la violencia sexual y la violencia en instancias reproductivas. Esta última ha sido conceptualizada, sobre todo desde los feminismos del Sur (Sadler *et al.*, 2016) como violencia obstétrica. La violencia obstétrica (Castro, 2015) es posible por la existencia de un *habitus* autoritario asociado al saber biomédico que se despliega en el ámbito de la atención sanitaria (Berrio, 2020) y se articula con condiciones de desigualdad de género en intersección con otras (como la clase, la etnia, la raza...). Es un concepto que puede aplicarse a situaciones de violencia durante embarazo, parto y puerperio, pero también en instancias de aborto, anticoncepción y procedimientos de reproducción asistida, como sucedió con la interlocutora a la que antes hacía referencia.

Durante aquella entrevista yo estaba embarazada de siete meses. Claramente no podía desprenderme de esa condición, sino que estaba omnipresente en la situación de entrevista. Dos mujeres, en pareja heterosexual, blancas, educadas. Mi cuerpo confrontando el deseo que mi interlocutora no podía alcanzar en aquel momento, y al mismo tiempo, en el propio acto de maternidad biológica, reproduciendo las condiciones hegemónicas para la reproducción. Entre nosotras la injusticia reproductiva como un evidente emergente de la reproducción estratificada (Ginsburg y Rapp, 1995), porque mi interlocutora no hubiera podido tener la oportunidad de la intervención biotecnológica para la reproducción si no hubiera dispuesto sus gametos para el intercambio; yo en su situación podría haber conseguido el dinero para pagar el procedimiento. Y también la injusticia reproductiva en términos del impacto en la salud reproductiva, que también tiene un carácter estratificado, ya que no sabemos qué consecuencias puede tener en la salud futura de una donante hormonarse para proveer gametos. Ambas pudiendo dar cuenta de situaciones de violencia obstétrica, encontrándonos en esas circunstancias, más allá de su diversidad y los contextos de desigualdad específicos en los que suceden.

También ambas sopesando la maternidad en nuestros deseos y trayectorias hacia su consecución. La maternidad como deseo, pero también como institución que mandata a la mujer; la maternidad como experiencia que resignificada por fuera del mandato patriarcal puede ser fuente de empoderamiento para las mujeres, que yo vivía carnalmente y que, si bien mi entrevistada en su trayectoria por las biotecnologías reproductivas significaba como un anhelo no consumado, también problematizaba en relación a su experiencia de vida, porque había cuidado a sus hermanos más pequeños. Para ella la maternidad era y no una experiencia que pasara por el embarazo. Y es interesante porque, en su búsqueda del embarazo y apelando a explicaciones no biomédicas de su impedimento, había significado el cuidado de sus hermanos como una maternidad que ella ya había consumado y la razón por la cual le resultaba inviable realizar esta “segunda maternidad”. Las explicaciones no biomédicas de la infertilidad son un aspecto no explorado en las investigaciones sociales sobre biotecnologías reproductivas.

En ese encuentro dialógico de experiencias múltiples encarnadas se sitúa la producción del conocimiento.

## CONCLUSIONES

En este artículo busqué un ejercicio de reflexividad acerca de las condiciones de producción de conocimiento a partir de tres instancias que para mí resultaron significativas en términos de afectación (Favret-Saada, 2013) en el contexto de mi investigación etnográfica sobre biotecnologías reproductivas en el Río de la Plata. Esta reflexividad buscó dialogar con algunos de los aportes epistemológicos y metodológicos que la antropología feminista ha realizado desde la década de 1970 (Gregorio, 2019) y en particular con la perspectiva de la antropología encarnada (Esteban, 2004), que pone la experiencia personal -necesariamente subjetiva y corporal-, en diálogo con las experiencias de quienes fueron mis interlocutoras. Como advierte Susana Rostagnol (2019), en consonancia con los aportes de la antropología feminista y su puesta en evidencia de las relaciones de poder en la producción de conocimiento, en mi calidad de etnógrafa me cabe la responsabilidad por el relato producido en este texto, así como por la imposibilidad durante algunas instancias del trabajo de campo de propiciar ciertas reflexiones. También advierto que la interpelación a mi persona por parte de una de las entrevistadas, que relato en el texto, así como la de conmoverme con el dolor de otra, dan cuenta de la apuesta por una relación etnográfica que busca ponerse en el lugar de esa otra para comprender sus acciones, valoraciones, pensamientos en el contexto de sus circunstancias.

De este ejercicio feminista y encarnado, realizado a posteriori del trabajo de campo, surgen algunas consideraciones sobre las que me gustaría detenerme. En primer lugar, me gustaría señalar cómo ciertos presupuestos que ponemos en juego en el campo y que están mediados por nuestra experiencia, pueden limitar la inclusión o exclusión de ciertas dimensiones de la experiencia de las personas con las que producimos conocimiento en el contexto etnográfico. Esto fue ejemplificado a través de la diversa atención dada a algunas situaciones que implicaron un sufrimiento para las mujeres que transitaban por las biotecnologías reproductivas: mientras algunos sufrimientos tuvieron un sitio relevante en mi etnografía, otros no tuvieron un tratamiento similar. Entiendo que ello tiene que ver con las experiencias que nos vinculan o nos separan de nuestras interlocutoras en el campo, y también de nuestras preguntas de investigación y nuestros marcos interpretativos. Pero al mismo tiempo, me pregunto por la dimensión ética de silenciar algunas voces y preocupaciones mientras se realzan otras. La preocupación por las vidas y experiencias de las mujeres (Abu-Lughod, 1986) debería abarcar un registro más completo de estas vidas y experiencias.

En segundo lugar, la puesta en diálogo de diferentes experiencias encarnadas permitió también evidenciar cómo situaciones fisiológicamente idénticas pueden ser significativamente diferentes según las personas y sus circunstancias. Este asunto, tan sensible para los feminismos y los debates en relación a la legalización del aborto, se torna nuevamente sensible para abordar procesos novedosos como la gestación subrogada o gestación por sustitución. Siendo procedimientos que generan muchos más disensos que consensos entre los feminismos, a diferencia de lo que podía ocurrir con la legalización del aborto, nos llevan a algunas interrogantes similares en torno a cómo se vivencia la gestación en su relación con la maternidad o su negación; cuáles son las razones por las cuales algunas mujeres deciden gestar (en este caso para otros); cuán libre es su decisión (Rozée y Unisa, 2014), y en esto último, de qué formas inciden las relaciones de género y económicas. En este ejercicio de reflexividad sobre la producción de conocimiento y en esa necesaria interlocución, es imposible obviar la pregunta por las relaciones de diferencia, similitud y desigualdad en las trayectorias reproductivas de las mujeres. También, en tanto se trata de una aproximación feminista, la pregunta sobre la pertinencia de la mujer como sujeto político de un análisis social que busca cuestionar las relaciones patriarcales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abu-Lughod, Lila (1986) *Veiled sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. California: University of Berkeley.

Alvarez Plaza, Consuelo (2015) “Sexo sin reproducción y reproducción sin sexo. Sexualidad y salud reproductiva de los donantes de semen y óvulos”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXX (2), julio-diciembre.

Ariza, Lucía (2016) “Cuerpos abstractos, riesgos concretos: dispositivos clínicos y la salud de las donantes de óvulos en la medicina reproductiva argentina”. *Salud Colectiva*, 12(3).

Berrio, Lina Rosa (2020) “Cuerpos intervenidos, violencias naturalizadas. Reflexiones sobre la violencia obstétrica e institucional experimentada por mujeres indígenas en Guerrero”. En Lina Rosa Berrio Palomo (coord.), *Antropologías feministas en México : epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*, Artigas editores, México.

Castro, Roberto (2015) *Sociología de la práctica médica autoritaria: violencia obstétrica, anticoncepción inducida y derechos reproductivos*. Ciudad de México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Csordas, Thomas J., (1990) “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”. *Ethos*, 18(1), marzo. <<http://links.jstor.org/sici?sici=0091-2131%28199003%2918%3A1%3C5%3AEAAPFA%3E2.0.CO%3B2-M>>.

Ellis, Carolyn; Adams, Tony E.; Arthur P. Bochner, Arthur (2011) “Autoethnography: An Overview”. *Forum Qualitative Social Research*, Enero. <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>>.

Esteban, Mari Luz (2004) “Antropología encarnada. Antropología desde una misma”. *Papeles del CEIC*, junio <<http://www.ehu.es/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/12093>>.

Favret-Saada, Jeanne (2013) “‘Ser afectado’ como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico”. *Avá, Revista de Antropología*, (23), pp. 49-67. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169039923002>

Gregorio Gil, Carmen (2019) “Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista”, *Disparidades*, 74(1): <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>>.

Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) (2018) *La pieza faltante. Justicia reproductiva*. México: GIRE. Disponible en: <<https://justiciareproductiva.gire.org.mx/assets/pdf/LaPiezaFaltante.pdf>>.

Gynsburg, Faye; Rapp, Rayna (1995) *Conceiving the new world order. The global politics of reproduction*. California: University California Press.

Franklin, Sarah (1997) *Embodied progress. A cultural account of assisted conception*. Nueva York: Routledge.

Imaz, Elixabete (2010) *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Madrid: Cátedra.

Scheper-Hughes, N.; Lock, M. (1987) “El cuerpo mindful (pensante): prolegómenos hacia el futuro trabajo futuro en la Antropología Médica”. *Medical Anthropology Quarterly*, N°1.

Massó Guijarro, Ester (2023) “La violencia obstétrica como injusticia epistémica: el parto en disputa”. *Salud Colectiva*, <<http://revistas.unla.edu.ar/saludcolectiva>>.

Orobitg, Gemma; Bestard, Joan; Salazar, Carles (2013) “El cuerpo (re)productivo: interés económico y altruismo social en las experiencias de un grupo de mujeres donantes de óvulos”, *Revista Andaluza de Antropología*, (5), pp. 91-104. <[https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/87028/gemma\\_orobitg\\_et.pdf?sequence=3&isAllowed=y](https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/87028/gemma_orobitg_et.pdf?sequence=3&isAllowed=y)>

Peirano, Mariza, (2014) “Etnografía não é método”. *Horizontes Antropológicos*, julio/diciembre. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832014000200015>>.

Restrepo, Eduardo (2016) *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Colombia: Envión.

Rostagnol, Susana (2019) “La relación etnográfica en el campo y en el escritorio”, *Disparidades*, 74(1). <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.06>>.

Rostagnol, Susana. (2016) *Aborto voluntario y relaciones de género: políticas del cuerpo y de la reproducción*. Montevideo: Universidad de la República.

Rozée, Virginie; Unisa, Sayeed (2014) “Surrogacy from a reproductive rights perspective: the case of India”. *Dans Autrepart*, (70), pp. 185-203.

Sadler, Michelle (et. alt.) (2016) “Moving beyond disrespect and abuse: Addressing the structural dimensions of obstetric violence”. *Reproductive Health Matters*, v. 24, n. 47, <[10.1016/j.rhm.2016.04.002](https://doi.org/10.1016/j.rhm.2016.04.002)>.

Schneider, David (1984) *A critique of the study of kinship*. Michigan: University of Michigan.

Viera Cherro (2019) Género y biocapitalismo. Economía política de la “donación” de gametos en Uruguay. Tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Montevideo. <<https://hdl.handle.net/20.500.12008/23257>>

Viera Cherro (2015) *Lejos de París. Tecnologías reproductivas y deseo del hijo en el Río de la Plata*. Montevideo: Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República.

Waldby, Catherine.; Cooper, Melinda., (2008) "Oocyte markets: women's reproductive work in embryonic stem cell research". *New Genetics and Society*, 27(1), pp. 19-31.