

# Necessidade de Pais, Necessidade de Mães<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Agradeço ao Dr. Robert Simon e demais anfitriões do Simpósio da Síndrome do Nascimento Virgem, realizado sob os auspícios da Faculdade de Medicina do London Hospital, pela oportunidade de refletir sobre as questões suscitadas nesta Conferência. Extraio fragmentos de minha própria apresentação no Simpósio, que será publicada como ato numa série especial do Simpósio. Na época, eu estava envolvida na pesquisa sobre A Representação de Parentesco no Contexto das Novas Tecnologias Reprodutivas, e agradeço o prêmio do ESCR (ROO 23 2537), que muito facilitou meu trabalho. Minhas dívidas de longo alcance com os meus colegas no projeto, Jeanette Edwards, Sarah Franklin, Eric Hirsch e Frances Price, não terminam aqui. A referência a seus trabalhos "no prelo" é uma obra conjunta a ser publicada pela Manchester University Press sob o título, *Procreation: Kinship in the Context of the New Reproductive Technologies* (Procriação: o parentesco no contexto das novas tecnologias reprodutivas).

Por volta de maio de 1991, estourou na Grã-Bretanha uma polêmica sobre mulheres que buscavam tratamentos de fertilidade, alegando que desejavam contornar as relações sexuais. Eram mulheres que, para falar sem meios termos, queriam bebês mas não sexo. Não foi só a imprensa sensacionalista que comparou o resultado pretendido ao Nascimento Virgem. Uma das clínicas de fertilidade, que sentiu que sua política liberal atraía um número particularmente grande desses pedidos, se perguntava se não estaria diante de uma "Síndrome do Nascimento Virgem". Talvez se tratasse de uma situação especial, que exigisse atenção. Os pedidos haviam suscitado dúvidas na mente dos clínicos sobre o que eles faziam; também se manifestaram dúvidas sobre as motivações das mulheres.

Para a antropóloga, o caso evoca duas comparações. Uma é a que traz à mente a famosa polêmica das décadas de 60 e 70 com um título semelhante: a chamada Polêmica do Nascimento Virgem. Tratava-se de relatos etnográficos de que na Austrália aborígene e em partes da Melanésia, mais notadamente nas ilhas Trobriand, a concepção não era pensada como dependente das relações sexuais. A segunda comparação é a implícita entre homens e mulheres quando encarados como pais. Na idéia de parentesco euro-americana, afirma-se que existe uma relação direta entre o intercurso sexual e a concepção, levando ao parto. Contudo, pais e mães estão colocados de formas diferentes em relação a esse processo: a maternidade estabelece-se tradicionalmente com a mãe dando à luz, enquanto a paternidade o é pela prova de relações sexuais com a mãe. Desvincular sexo de procriação é uma coisa; as práticas anticoncepcionais há muito tornaram isso possível. Mas desvincular sexo de maternidade parece um problema inteiramente diferente.

Com esses dois tipos de comparação em mente, apresento algumas reflexões sobre o gênero como instrumento de comparação. Com isso me refiro ao modo como as diferenças entre homens e mulheres entram em nossos cálculos — tanto como antropólogos dedicados ao estudo de outras culturas, quanto como euro-americanos reagindo a possibilidades de mudanças nas relações procriativas.

Esta leitura situará o gênero na prática procriativa, e especificamente nas diferenças percebidas entre pais e mães. Também extrairá uma conclusão nada notável sobre a utilidade da comparação transcultural, isto é, sobre a elucidação que isso lança sobre algumas de nossas próprias preocupações intelectuais. O "nossas" tem aqui uma ressonância especial. Não pretendo recorrer ao que simplesmente pode existir em comum entre nós como europeus. Na verdade, evoco um universo cultural que é ao mesmo tempo maior e menor que a Europa. Maior na medida em que trato do que considero características de (um conjunto de) sistemas de parentesco que abrangem tanto a América do Norte quanto a Europa. Embora talvez sejam características mais do norte da Europa que do sul, e mais da classe média que da operária ou alta, essa é a camada cultural que mais estreitamente inspirou modos de pensar antropológicos sobre o parentesco, e suas práticas de pensamento são relevantes para qualquer tipo de exercício comparativo que os antropólogos queiram empreender nessa área. Mas também é um universo menor, na medida em que as duas controvérsias que menciono são britânicas. Uma trata de questões de administração de tratamentos de fertilidade que foram contextualizadas por uma recente Lei do Parlamento Britânico. A outra foi uma discussão sobre a natureza da paternidade e, até onde contextualizada pela teoria do grupo de descendência britânica, faz parte da tradição antropológica britânica. Apresento as duas como exemplos locais de debates euro-americanos mais amplos.

Hoje é convencional, na comparação transcultural envolvendo culturas euro-americanas, introduzir materiais não ocidentais e extrair inferências analíticas sobre sua aplicabilidade ou não ao caso euro-americano. Mas vou fazer de um modo um pouco diferente. Começo com o último, pela luz que lança sobre os modelos analíticos já existentes que informam o interesse antropológico por culturas não ocidentais. Minha trajetória partirá assim de certos modelos populares que identifico como parte do parentesco euro-americano para certas obsessões teóricas na pesquisa antropológica, a fim de comentar algumas das formas como o gênero tem sido tratado etnograficamente no contexto da parentalidade<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> O termo parentalidade é o neologismo técnico para suprir a falta de uma palavra portuguesa correspondente a *parenthood* na língua inglesa. Assim, parentalidade diz respeito ao pai e à mãe. (Nota do revisor.)

Deveria acrescentar que grande parte da explicação a seguir é uma interpretação corrente do que entendo serem certas compreensões culturais. Contudo, nem sempre sinalizo minhas interpretações, e apresento muitas delas na forma como ocorrem na respectiva cultura: como propostas ou declarações sobre fatos. Meu objetivo é apresentar o que é culturalmente pensável. Deste modo, quando faço afirmações, faço-as em nome, por assim dizer, das culturas que descrevo.

### Síndrome do Nascimento Virgem

O debate sobre as chamadas Mães Virgens na Grã-Bretanha começou com uma carta ao jornal médico *The Lancet*. Inicia-se assim:

"Senhor, Os clínicos e terapeutas sabem da patologia oculta que pode se apresentar como infertilidade, coisas como distúrbio alimentar, depressão, vício de droga e álcool, e falência conjugal. Contudo, como terapeuta ligada a uma clínica de fertilidade, encontrei uma situação única para o tratamento *high-tech* de fertilidade — mulheres solteiras sem nenhuma experiência sexual, e sem nenhuma intenção de ter relação sexual, que desejam ter filho por meio da concepção assistida."

Na maioria dos casos, as mulheres buscavam os relativamente simples processos de inseminação de doador (DI) (do inglês *donor insemination*), embora o tratamento possa incluir medicamentos ovulatórios. Administrada no contexto de outros tratamentos tomados possíveis pelas novas tecnologias de reprodução, essa assistência adquire uma aura *high-tech*. A psicoterapeuta citava o caso de uma mulher encaminhada para aconselhamento:

"A paciente não via nada de incomum em sua solicitação. Acreditava que a tecnologia médica proporcionaria a resposta a todos os seus sonhos... e disse que os processos de tratamento eram científicos e preferíveis a relações sexuais." (*The Times*, 11.3.91)

As novas tecnologias reprodutivas foram em geral desenvolvidas como um meio de evitar prejuízos ao corpo. A fertilização *in-vitro* (FIV) é a mais conhecida. Com a substituição da união física de gametas pela união "em cultura" (*in vitro*), outras substituições também foram facilitadas. A FIV, por exemplo, encorajou e tomou factível a criação de embriões através de óvulos doados, assim como esperma doado e/ou sua implantação em úteros substitutos. Mais que isso, todos esses processos permitem que se contornem as relações sexuais. As pessoas não precisam interagir diretamente a fim de produzir óvulos para extração, doar sêmen ou receber um embrião fertilizado. Ou melhor, as interações que ocorrem não precisam ter nenhuma consequência para

os relacionamentos que se seguem a partir da procriação. Na verdade, essas novas facilidades são muitas vezes encaradas como liberadoras da possibilidade de concepção da dependência de pessoas específicas que, por problemas biológicos, talvez não tenham elas próprias condições de conceber. E nisso suscitam uma questão. Em termos muito simples, a questão é que, nessas circunstâncias, o próprio processo de concepção não pode ser a justificativa para unir pessoas, e nesse caso não cria parentalidade. Os pais são criados por decisões de médicos e clínicos, entre outros. Surge portanto a questão sobre quem é a recipiente adequada para a maternidade assistida.

Esta questão está em pauta desde a época que o Parlamento Britânico examinou uma lei que estabelecia as diretrizes para a prática clínica<sup>3</sup>. Gira em torno da determinação dos arranjos conjugais e familiares que vão tornar os pais adequados para a criança que vai nascer. A maioria dos comentaristas supõe que o que está em jogo é a proteção da família nuclear heterossexual<sup>4</sup>; contudo, meu interesse pessoal não está na família como tal, mas no que chamo de parentesco, isto é, na maneira como os euro-americanos pensam sobre a formação de relacionamentos íntimos baseados na procriação. O que também está em jogo é a maneira muito diferente como pais e mães, nas formulações euro-americanas, se envolvem na procriação.

Existe o que podemos chamar de exigência de parentesco para a parentalidade, ou seja, que a criança tenha dois pais identificáveis, iguais em termos de doação genética mas desiguais em termos dos papéis que vão representar na vida dela. Os papéis sociais podem, claro, ser desmembrados em vários componentes, e assim espalhar-se por várias pessoas individuais. E se a criança pode ser educada por diferentes pessoas, talvez não pareça um grande salto cultural imaginar que sua concepção também possa distribuir-se entre muitas pessoas. Contudo, por mais numerosas que sejam, essas pessoas ou são "mães" ou "pais". Podem ser chamadas de mães e pais "verdadeiros", ou adotivos ou delegados, isto é, de alguma forma mães e pais substitutos. Mas não há, por assim dizer, nenhum outro tipo de pais<sup>5</sup>. E o gênero sempre designa pessoas para um ou outro papel.

O gênero entra em algumas das questões levantadas pelas novas tecnologias de reprodução também de outras maneiras. Uma delas é o gênero da tecnologia médica, um tema explorado em muitos textos feministas<sup>6</sup>. Outra é o gênero do clínico facilitador. "Reprodução sem sexo mas com o médico" é um dos comentários irônicos registrados por Price (na imprensa).

Uma visão popular é de que a tecnologia e os

clínicos que a empregam podem ser encarados como exercendo controle sobre o processo de reprodução, um desejo "masculino" que se supõe em detrimento dos "femininos". Isto por sua vez evoca e consubstancia a premissa das próprias distinções de gênero. Nessas formulações euro-americanas, pais e mães se situam diferentemente em relação à parentalidade: uma união igual também é uma parceria assimétrica. O intercurso sexual, o ato que Schneider<sup>7</sup> sugeriu na década de 1960 estar no âmago do parentesco americano, efetiva os dois. A relação do ato sexual com a concepção não é, portanto, simplesmente uma relação técnica. Serve para reproduzir a parentalidade como o resultado percebido de uma união em que as partes se distinguem pelo gênero. Fora qualquer outra coisa, desempenha por isso uma parte **conceitualmente** significativa na procriação.

A intervenção tecnológica é muitas vezes apresentada de maneira a conservar intato o mecanismo de procriação conceitual; o que se diz é que a intervenção simplesmente ajusta as condições físicas. Contudo que substâncias ou pessoas possam ser identificadas como ocupando o lugar de ou substituindo outras substâncias ou pessoas (naturais), persiste o modelo indígena de procriação. Assim, o esperma doado substitui o esperma defeituoso, ou a mãe substituta age no lugar da mãe pretendida. Além disso, a própria intervenção tecnológica pode ser encarada como substituta do intercurso sexual. Nessa visão, os clínicos apenas executam com esses meios o que seria de outro modo realizado pelo ato sexual. Proporcionam diferentes condições sob as quais pode ocorrer a fertilização. Quando pensam especificamente em seu papel, também podem adotar um semelhante ao do doador anônimo: como agentes facilitadores, os clínicos e médicos podem atuar como se estivessem numa relação resultante do processo que engendram.

Ora, as mulheres que procuram tratamentos de fertilidade a fim de evitar o contato sexual desafiam inteiramente essas conciliações com a ordem natural. E ao bloquearem as substituições implícitas, seus pedidos tiveram o efeito (para algumas pelo menos) de lançar em maior - não menor - destaque o gênero do próprio facilitador. Digo "próprio" porque a informação que tenho se refere apenas a clínicos homens, embora a consultora que primeiro suscitou o problema do Nascimento Virgem fosse mulher.

Há muito se fazem piadas sobre a função "paterna" do clínico que "produziu" um filho com seus esforços e engenhosidade. Podemos considerá-las como uma espécie de comentário cultural sobre a relação entre a concepção tecnologicamente assistida e o processo natural de concepção que torna pais os envolvidos.

<sup>7</sup> SCHNEIDER, David M., op. cit.

<sup>3</sup> PRICE, Frances. *Establishing Guidelines: Regulation and the Clinical Management of Infertility*. In LEE, R. e MORGAN, D. (eds.), *Birthrights: Law and Ethics at the Beginnings of Life*. Londres: Routledge, 1989.

<sup>4</sup> HAIMES, Eric. *Recreating the Family? Policy Considerations Relating to the 'New' Reproductive Technologies*. In MCNEIL, M. et al. (eds.), *The New Reproductive Technologies*. Londres: Macmillan, 1990.

CANNELL, Fenella. *Concepts of Parenthood: The Warnock Report, the Gullick Debate, and Modern Myths*. *American Ethnologist*, 1990, 17: 667-686.

<sup>5</sup> SCHNEIDER, David M., *American Kinship: A Cultural Account*. Eglewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968, p.42.

<sup>6</sup> MARTIN, Emily. *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press, 1987. Martin fornece um panorama geral.

Diante do futuro pai — seja o que encomenda ou o genético — o clínico age como um substituto. Um dos motivos, contudo, para a ansiedade clínica em relação ao fenômeno do Nascimento Virgem era a posição comprometedoras em que alguns clínicos achavam que certos pedidos de mulheres os colocavam. Um pedido de ID para evitar relações sexuais significava que não havia nenhum pai pretendido: o clínico não estava substituindo ninguém, nem suas ações substituíam nenhuma outra que poderia de outra forma ter ocorrido.

Esses pedidos podem ter causado preocupação por dois motivos relacionados com o gênero. Um deles, acabei de mencionar. As mulheres não permitiam ao clínico sentir que substituíam outro parceiro procriativo, e por isso sugeriam uma equação diferente: que ele era o único parceiro sexual. Foi um problema que os clínicos manifestaram: retomei a ele mais adiante. O outro estava implícito: desconfo de que esses pedidos eram uma afronta ao próprio modelamento da relação entre intercurso sexual e concepção que é essencial para as idéias euro-americanas sobre se fazem os pais. Uma aura de perversão cercou os pedidos das mulheres que foram identificados como uma síndrome.

As mulheres que procuram ter filhos por meios tecnológicos, a fim de contornar relações sexuais com homens, não apenas representam uma ameaça à paternidade — uma ameaça que lembra a que antes se via na própria inseminação artificial<sup>8</sup>. Ao contrário, elas expõem o fato de que a ameaça vem, por assim dizer, da própria tecnologia. As mulheres tomam as possibilidades tecnológicas pelo que elas podem fazer — contornar a necessidade de intercurso sexual — e não por seu valor substitutivo, como substitutas dele. Contudo, achou-se inadequado que as mulheres desejassem a tecnologia por si mesma. E, em geral, o ímpeto de tecnologizar o tratamento da fertilidade pode ser atribuído tanto àquelas que buscam ajuda quanto aos clínicos que a prestam.

A pergunta cultural interessante neste caso é por que as mulheres que aparentemente são defensoras entusiásticas das novas conquistas médicas devem ser vistas como derrubadoras da ordem moral por serem assim. É a questão que abordo primeiro.

### A necessidade de um pai

Os participantes de um simpósio sobre a Síndrome do Nascimento Virgem, realizado no Royal London Hospital em junho de 1991, fariam objeção a que se visse qualquer aura desse tipo em suas intenções. Como os primeiros a identificar a "síndrome", chamavam a atenção para um determinado padrão de pedidos que

chegavam às clínicas de fertilidade. O Simpósio destinava-se a oferecer uma avaliação da situação, a fim de fugir do clamor que se seguiu à carta a *The Lancet*, que recebera ampla cobertura dos meios de comunicação.

Embora a carta sugerisse uma "patologia oculta", os participantes do Simpósio viam a principal questão clínica girando em torno de saber se há ou não um "mal" identificável por trás dos desejos das mulheres. Segundo esta opinião, o problema não era uma patologia ou doença no sentido médico, mas uma questão de desejo deslocado (Silman, comunicação pessoal). ("Em outras palavras, estão essas mulheres expressando um desejo genuíno ou uma diferente (possivelmente frustrada ou reprimida) necessidade?" — carta a colaboradores do simpósio, 23.4.91.) O desejo autêntico de ter filhos era uma coisa; mas desejar filhos sem intercurso sexual indicava que essas mulheres poderiam estar usando o desejo de ter filhos como uma proteção a algum outro desejo que não externavam. Isso levou a um dilema para os clínicos, que viam sua função como a de facilitar o nascimento, e portanto trazer crianças ao mundo. Se o desejo fosse deslocado, a "mãe" poderia depois descobrir-se tendo de conviver com um ser humano real, vivo, esperando, que jamais quisera "realmente".

Embora os interesses clínicos e de consultoria se concentrassem nos problemas de tomada de decisão — até onde uma clínica devia corresponder a esses pedidos — outros no Simpósio (inclusive eu) viam na própria identificação de uma síndrome um sentido de descoberta do perverso ou anormal. Afinal, não havia motivo algum pelo qual o desejo apresentado de outras coisas, como o desejo de um filho, se manifestasse nessas mulheres e não em outras. Presumivelmente, podia aplicar-se a qualquer uma que achasse que desejava se tornar mãe (e citaram-se outros casos de mulheres que procuraram o aborto após tratamento bem-sucedido de FIV). Então, por que eram tão problemáticas as motivações das mulheres do "Nascimento Virgem"? Por que se devia descobrir desvio nessas mulheres? É evidente que se fazia uma ligação com a situação social incomum delas. E como a representavam. Toda a identificação da "síndrome" se apoiava nas declarações delas sobre relacionamentos.

Fora da clínica, o público em geral dividia-se. Na verdade, o debate em toda a área da tecnologia reprodutiva se constitui de opiniões conflitantes. Alguns se apressaram a julgar a Síndrome do Nascimento Virgem anormal, se não perversa, e um desafio à ordem moral. Um crítico franco das facilidades para o aborto disse o seguinte<sup>9</sup>:

"Victoria Gillick culpou a iniciativa privada. Disse: 'O setor privado cruzaria seres humanos com animais se pudesse encontrar mercado para isso. Não se trata mais

\* PFEFFER, Naomi. Artificial Insemination, In-Vitro Fertilisation and the Stigma of Infertility. In STANWORTH, M. (ed.). *Reproductive Technologies*. Cambridge: Polity Press, 1987.

<sup>9</sup> CANNELL, Fenella, op. cit..

de moralidade. Trata-se apenas de um caso de quem se dispõe a nos vender o que queremos'. Que tipo de mulher repeliria os homens e que tipo de criação teria o filho, perguntou. 'Gostaria de saber o que essa mulher dirá sobre os homens ao filho quando ele crescer, e que impressão causará', acrescentou. 'É perverso recusar os meios saudáveis, normais, de gerar um filho numa relação viva com um homem. É um exemplo particular de mente deturpada e desencaminhada, e revela o que nos tornamos. Uma sociedade em que nada funciona.'" (Today, 11.03.91, parágrafos suprimidos).

A outra conclusão do debate foi publicada no mesmo jornal por alguém que engravidara por inseminação de doador:

"Lisa Saffron era solteira, 32 anos, e desesperada para ter seu próprio filho. Sem inseminação artificial, jamais teria tido a chance de formar uma família... 'Deve ser muito pior para as mulheres que engravidam esperando que o pai esteja por perto e assuma as responsabilidades, se eles caem fora.' Lisa é totalmente a favor de um 'nascimento virgem'. 'Acho que não tem a menor importância se a gente faz sexo ou não para engravidar', disse." (Today, 11.03.91, parágrafos extraídos).

Se era a autenticidade do desejo declarado que apresentava um problema especial para os clínicos, então era porque eles se viam com responsabilidades procriativas que estão além da mulher que os procurou. Por trazerem uma criança ao mundo, eram responsáveis pela vida de outro ser humano. Uma das motivações por trás do Simpósio era a necessidade de pôr esses problemas de tomada de decisão no contexto da legislação recém-aprovada. A legislação não podia estabelecer diretrizes sobre a adequabilidade de pais. Mas podia chamar a atenção para as necessidades do filho. A Secção 13(5) da Lei de Embriologia e Fertilização Humanas (HEF, em inglês), de 1990, declara que:

"Não se prestarão serviços de tratamentos a uma mulher, a menos que se tenha levado em conta o bem-estar de qualquer filho que possa nascer em consequência desse tratamento (inclusive **a necessidade da criança de ter um pai**), e de qualquer outra criança que possa ser afetada pelo parto" (a ênfase é minha).

As mulheres que desejam concepção assistida, sem ter experimentado nem desejar experimentar uma relação sexual, aparentemente excluem exatamente o que a criança necessita, ou seja, a presença do pai. Isso envolve algumas comparações entre os sexos.

A secção da Lei que acabamos de citar supõe que a mulher que passa pelo tratamento será a mãe. Também supõe que é o desejo de ter um filho que leva essa mulher a procurar esses serviços. A Lei, até onde sei,

não prevê casos em que o homem que **deseja ter um** filho providencia para que uma mulher busque tratamento de fertilidade, negando qualquer significado a longo prazo à maternidade dela. É inconcebível para os euro-americanos que um filho nasça sem mãe. Seja quem for que substitua a mãe mais tarde na vida, o fato do relacionamento entre mãe e filho é tornado auto-evidente pela factualidade também concedida à compreensão euro-americana de gestação e nascimento. Onde os progressos da medicina reprodutiva separam diferentes elementos do papel da mãe, a nova problemática são as reivindicações competitivas de uma pluralidade de "mães", e não a possibilidade de filhos "sem mãe". Não há necessidade de explicitar a "necessidade de mãe" do filho. E atribui-se às mulheres, por sua vez, a expressão de desejos naturais quando desejam ter filhos.

Com os pais, surge um diferente conjunto de suposições. A paternidade não se apóia no mesmo tipo de factualidade. A existência de um pai genético na vida do filho é presumida, mas o homem que é pai não é conhecido pelo mesmo processo que a mãe. Na verdade, a própria definição de paternidade introduz incerteza. É convenção cultural imaginar que o pai jamais pode "saber" na verdade que o filho de uma mulher é também seu — isso tem sempre de ser provado. No direito consuetudinário britânico, o casamento com a mãe do filho é o meio aceito de validação. Mas dentro ou fora do casamento, há sempre a possibilidade de que uma criança nasça "sem pai". Por mais sofisticadas que sejam as técnicas de hoje, mesmo a identidade genética tem de ser demonstrada; e quando o é, a DI introduziu o problema extra de saber se o pai genético **deve** ser reconhecido. O comentário de Morgan e Lee sobre a Lei HEF observa que quando um homem num casamento nega consentimento à esposa para buscar determinados tipos de tratamento de fertilidade, a lei na verdade endossa uma categoria de "filhos sem pai"<sup>10</sup>. As circunstâncias referem-se à inseminação de doador, em que o doador de sêmen já está eliminado como o pai legal sob as cláusulas que protegem seu anonimato. Mesmo no caso de doação de óvulo anônimo, um filho não pode ser "sem mãe" do mesmo modo.

O que quero dizer não é apenas que em certas circunstâncias podem nascer filhos "sem pai", mas que os euro-americanos não encaram isso como o comum. Isso pode criar problemas terríveis para a mãe, ou angústia para homens que desejam ter sua paternidade reconhecida. Contudo, a **idéia** de um filho sem pai não provoca um sentimento de indignação moral. Na verdade, "descobrir quem é o pai de alguém" pode ser tratado na ficção como um tipo de aventura psicológica. E enquan-

<sup>10</sup> MORGAN, Derek e LEE, Robert G., *Human Fertilisation and Embryology Act 1990: Abortion and Embryo Research, The New Law*. Londres: Blackstone Press Ltd, 1991, p.154s.

to muitas mulheres são desgraçadas por isso, os pais podem na verdade abandonar os filhos desde o nascimento sem serem vistos como monstros desnaturados ou ameaças ao sistema social. Todos os tipos de dano podem ser tidos como feitos ao filho — daí a Lei, ao explicitar o bem-estar da criança, explicitar a sua "necessidade" de ter um pai — mas **ele** é simplesmente lapsos em seus deveres. Os atos do homem não são encarados como perversos.

O homem que abandona os filhos nega as implicações reprodutivas da relação sexual que os gerou. Contudo, o fato de nascerem filhos da relação não classifica a saída dele como um ato monstruoso. Não se associa a isso nenhum sentido de patologia, não mais do que se considera patológico um homem ter intercurso e gerar filhos dos quais pode jamais vir a saber ou cuja presença se recuse a reconhecer. Pode simplesmente negar que a consequência do intercurso — o filho — tenha alguma coisa a ver com ele.

É culturalmente concebível, portanto, o homem desejar uma relação, mas não o filho que dela resulta. Na chamada Síndrome do Nascimento Virgem, lidamos com uma mulher que pode desejar um filho mas não a relação sexual que normalmente o gera. Por que a gritaria?

Na verdade, aparentemente, a solução da parentalidade sem sexo parece a culminação lógica de certos valores inerentes aos sistemas de parentesco euro-americanos. Enquanto a paternidade depende de ligações que têm de ser declaradas ou provadas, a relação entre mãe e filho apresenta-se como um fato natural de vida. As mulheres que desejam ser mães estão fazendo o que se espera que as mulheres façam. Assim, por que o estardalhaço quando algumas mulheres desejam negar, antes da concepção do filho, a relação sexual, cujo resultado o homem pode negar sem gritaria a qualquer momento após essa concepção? Sugiro que a declarada "necessidade de um pai" não pode ser inteiramente compreendida com referência às necessidades da criança. A evidente implicação é o que importa para a educação da criança e o que poderia ser melhor para ela. Mas esta é uma referência fortuita no contexto da contingência cultural atribuída de maneira diferente à paternidade. Dá a impressão de que o desejo das mulheres de evitar o intercurso sexual aponta para uma questão mais ampla.

### A necessidade de relações sexuais

Pensem na maneira como se expressa a necessidade da criança de ter um pai. Quando o clamor do Nascimento Virgem culminou no comunicado de um caso (de Birmingham) na Câmara dos Comuns, o Ministro

da Saúde foi citado como tendo dito que **as crianças** procuradas por mulheres que jamais haviam tido intercurso sexual deviam colocar o bem-estar do filho, isto é, a necessidade da criança de ter um pai, em primeiro plano (por exemplo, *Daily Express*, 12.03.91). Em outras palavras, a **mãe** tem de demonstrar a necessidade da criança de ter um pai.

Também nesse caso, aparentemente, isso é coerente com a idéia de que o homem só pode reivindicar paternidade através do casamento com a mulher, ou, fora do casamento, de relação sexual com sua parceira. Ele depende da admissão dela do ato sexual, de um modo que ela não depende da dele. Assim, é culturalmente aceitável o pai afirmar ou negar a necessidade da criança de ter um pai. Pareceria inaceitável a mãe tirar esse exercício de opção do homem. Contudo, há mais uma questão.

Para alguns dos participantes dos debates, pareceria que o essencial não é o intercurso sexual com o pai de fato da criança — na verdade, no contexto do tratamento de fertilidade, o ato é rotineiramente contornado, e a identidade do pai genético não precisa ser a do futuro pai. O que causou comentários foi a idéia de que a mãe possa jamais ter tido qualquer relação sexual, com qualquer homem, ou deixe evidente que não deseja ter. É como se procurasse ajuda reprodutiva para negar o componente sexual da procriação. Além disso, o importante é o sexo como tal, e não o heterossexualismo, na opinião de algumas pessoas. A consultora que identificou inicialmente a síndrome em *The Lancet* chegou a defini-la como relacionada "a mulheres que querem filhos mas não um parceiro, homem ou mulher" (Jennings, no anúncio do Simpósio). A idéia de a mulher recusar qualquer tipo de relação sexual é que parece ser o problema.

Em termos tradicionais, julga-se correto que as crianças euro-americanas sejam criadas em famílias e aprendam com os pais o que significa um relacionamento amoroso. No contexto do círculo familiar, considera-se a relação sexual entre os pais como o fundamento do amor conjugal, no qual se baseia o amor familiar. O sexo é assim o símbolo da naturalidade do relacionamento do par conjugal, do qual o filho é encarado como um resultado igualmente natural. O intercurso sexual não se restringe ao casamento, mas não é esta a questão. A questão é que, numa união conjugal, ele cumpre uma importante função simbólica. Tanto responde à necessidade biológica como se acredita que estimule o amor entre os pais, que é também o amor destes pelos filhos. Se o sexo representa a união de marido e mulher como casal, para a idéia de sua união, o relacionamento sexual significa a importância de relacionamentos em geral. Essa visão relacional do significado do intercurso sexual foi invocada várias vezes nos debates públicos.

"Ficariamos profundamente perturbados por qualquer coisa que tirasse a parentalidade do contexto de um relacionamento entre marido e mulher" (porta-voz da Igreja Católica Romana, *The Times*, 12.03.91)

O bispo de Birmingham, Reverendíssimo Mark Santer, disse: "O lugar certo para receber a dádiva de um filho é dentro da relação de um homem e uma mulher que prometeram um ao outro o corpo, a mente e alma, para toda a vida". A matéria do jornal acrescenta: "Isso descreve um ideal, naturalmente, mas um ideal que dispensamos por nossa conta e risco." (*Daily Express*, 12.03.91; e *Daily Telegraph*, 12.03.91)

Não poderia haver uma declaração mais clara de que o que está em questão é o significado simbólico do ato sexual: ele assinala o compromisso do casal e o aponta como um ideal. Com a noção de ideal, vem a outra de que os ideais têm de ser protegidos para se manter o sistema social. No *Daily Express* (12.03.91), um médico de família (GP) foi citado como tendo dito que já era bastante lamentável que três quartos de milhão de "crianças vítimas de divórcios" na Grã-Bretanha houvessem perdido todo contato com os pais, portanto, como podia alguém apoiar uma mãe que planejava desde o início que um filho seria sem pai? Os pais ausentes estão ausentes (estava implícito) durante todas as incertezas do destino — mas planejar que não haja pai algum é uma ameaça ao ideal. Contudo, na união de um casal, em termos de seu compromisso mútuo, também se cria um contra-símbolo: as duas partes podem diferir no nível do compromisso, e neste ponto o compromisso do homem é convencionalmente menor que o da mulher. O ideal é acima de tudo expresso no **desejo da mulher** de ter um filho por intercurso sexual.

Se os euro-americanos afirmam que a procriação deve ocorrer no contexto de um relacionamento, em circunstâncias normais esse relacionamento é ao mesmo tempo conjugal e sexual: o parceiro social também é um parceiro biológico. A mulher que fecha a possibilidade de uma relação sexual aparentemente nega aquelas relações de parceria que formam os alicerces da vida familiar.

Na medida em que o intercurso sexual simboliza a união de parceiros e torna essa união necessária à concepção de filhos, os euro-americanos insistiriam na equivalência formal dos dois pais. Cada um é encarado como igualmente relacionado ao filho. Ao mesmo tempo, um dos pais é também encarado como muito mais dispensável que o outro — e o ônus da prova da existência da união recai mais pesadamente sobre um parceiro que o outro. Em suma, as mulheres são as guardiãs do ideal. São elas que têm de mostrar que a procriação é um fato natural, estabelecer a possibilidade

de sua criança ter um pai, e, dispondo-se ao intercurso sexual, mostrar que os filhos nascem necessariamente de relacionamentos.

A ligação sexual, em outras palavras, pareceria simbolizar a necessidade de relacionamentos como tais. Em último recurso, além disso, **qualquer** relação — do mesmo sexo ou transexo — serve para transmitir essa mensagem. O aparente escândalo das mulheres da Síndrome do Nascimento Virgem foi que elas pareciam negar a necessidade de relacionamentos como tais. Contudo, se a "necessidade de um pai" também evoca a contingência da paternidade no parentesco euro-americano, a "necessidade de uma relação" evoca uma contingência paralela. Não é tido como certo que a criança se verá no contexto de relacionamentos: um lar tem de ser **feito**. A criança, como os dois pais, pode ser igualmente bem conceitualizada, na expressão de Franklin (na imprensa), como um indivíduo sem relacionamentos.

Sugeri que o intercurso sexual tem um papel conceitual ou simbólico, além de técnico, a desempenhar na concepção euro-americana, e isso se deve ao modo como parece criar um relacionamento entre os pais. Na verdade, eu sugeriria ainda que há uma sensação de que o intercurso faz os pais. Contudo, ao unir homem e mulher, o ato sexual reúne pessoas que já são tidas como diferenciadas, pelo gênero, e essa diferenciação inclui o significado que atribuem ao próprio ato. Supõe-se que homens e mulheres têm perspectivas diferentes de seu compromisso com relacionamentos, e faz-se inevitavelmente a comparação entre eles. A Síndrome do Nascimento Virgem torna isso explícito. Desconfio que a comparação é peculiar ao parentesco euro-americano. Para elaborar a questão, recorro a alguns dos fatos etnográficos que vieram à luz na Polêmica do Nascimento Virgem na área da Antropologia.

### Polêmica do Nascimento Virgem

A Polêmica do Nascimento Virgem, que explodiu em duas publicações antropológicas britânicas no final da década de 60, incluiu reconsiderações da etnografia de Malinowski sobre as Ilhas Trobriands. Desde então, houve um florescimento de estudos feitos na região Massim da Melanésia, e tanto o clima etnográfico, quanto o teórico em que os antropólogos hoje vêem esses problemas, modificou-se. Etnograficamente, estão sintonizados com o conceito de sustento paterno<sup>11</sup> nos sistemas matrilineares daquela parte do mundo; teoricamente, vão devagar com a idéia de que tudo é **construído**, e achariam difícil recriar a tensão daquele debate anterior. Aquele girava então sobre o significado da aparente

<sup>11</sup> BATTAGLIA, Debora. "We Feed Our Father": Paternal Nurture among the Sabal of Papua New Guinea, *American Ethnologist*, 1985, 12: 427-41.

Ignorância da paternidade fisiológica evidenciada nas Trobriands e em outros lugares, e como se deveria entender essa ignorância. Hoje, pode-se aproveitar o debate para demonstrar a natureza construída da compreensão do processo natural pelas pessoas.

Embora cite os ilhéus das Trobriands, não vou repetir a etnografia em detalhes. Em vez disso, quero refletir sobre a situação das Trobriands, tanto através da Polêmica do Nascimento Virgem da década de 60 quanto da Síndrome do Nascimento Virgem dos 90. Ao fazer isso, observo como os elementos do pensamento sobre parentesco euro-americano foram forçados a servir à elucidação de materiais não ocidentais. Faço isso no contexto específico oferecido pela discussão sobre as novas tecnologias reprodutivas, que estão desfazendo muitas dessas tradicionais suposições euro-americanas sobre a relação entre cultura e natureza, acima de tudo a compreensão do parentesco como **construção** social de fatos naturais<sup>12</sup>.

A Síndrome do Nascimento Virgem envolveu exatamente essa degeneração de suposições. As questões envolvendo os pedidos das mulheres destacaram algumas "necessidades" por baixo das relações vistas como existindo entre intercurso sexual, concepção e a presença familiar do pai, pois eram essas necessidades que os desejos das mulheres pareciam estar evitando. Uma era a necessidade do filho de ter um pai, outra era a necessidade de intercurso sexual da mãe. Sugerir que ambas sinalizavam o que se poderia descrever mais generalizadamente como "necessidade de relacionamentos". A partir da diferença entre os sexos e a propagação de filhos, isto é, dos processos naturais, os euro-americanos se vêm fazendo tudo que entendem como vida social, e isso inclui os relacionamentos. Os relacionamentos são portanto **construídos** e criados. Seja de acordo ou contra o processo natural, sua manifestação social está sob o controle humano. Talvez o escândalo das mulheres da Síndrome fosse que elas pareciam estar transformando a tecnologia num meio de contornar essa crucial atividade construcionista!

Disso resalta um fato óbvio e bastante conhecido dos sistemas euro-americanos. A relação mãe-filho em si e por si não significa socialidade: tem de haver uma terceira pessoa. É por isso, segundo essa visão, que as mulheres não podem criar "cultura" ou "sociedade" por si mesmas. Este axioma há muito tempo é alvo de crítica feminista<sup>13</sup>. Observo que a sociedade, também, aparece como uma necessidade, e que esta formulação é, entre outras coisas, um artefato de parentesco. Quando a "necessidade de sociedade", ou a "necessidade de relacionamentos", é representada como a necessidade

(da mulher/criança) de um marido/pai, **duas procriações** então estão sendo feitas simultaneamente. Uma é a colocação inevitavelmente assimétrica de homens e mulheres como pessoas marcadas pelo gênero em relação umas às outras; a outra é a suposição básica de que os relacionamentos, e a própria sociedade, são posteriores aos fatos. Quer dizer, são construídos ou impostos, ou têm de ser feitos, criados, por obra humana. Os fatos anteriores são entidades naturais: pessoas já individuadas e homens e mulheres já diferenciados.

O que o material das Trobriands nos ajuda a compreender é como os próprios símbolos de relação nas representações sobre parentesco euro-americano — intercurso sexual e paternidade — **também** reproduzem aquelas suposições não relacionadas sobre um mundo natural, cujos elementos primordiais são individuados e diferenciados.

### Relacionando através de sexo

O que intrigava os primeiros comentaristas em relação a lugares como as Ilhas Trobriands era a aparente ignorância da relação entre intercurso sexual e gravidez. Desde o início isso foi interpretado como ignorância do papel do pai - não da mãe - na procriação. O papel da mãe era tido como axiomático: a questão era se essas pessoas saberiam que o pai era necessário. Na verdade, a Polêmica subsequente em alguns pontos quase se transformou em *cherchez le père*: o antropólogo passou a procurar o substituto. Isto é, se o homem não era responsável por engravidar a mulher, então alguma outra entidade o era: no caso das Trobriands, os espíritos matrilineares. Na verdade, como Weiner<sup>14</sup> e outros tornaram explícito, o par reprodutivo nas Trobriands é inteiramente humano, mas não se empenha em sexo: refiro-me à díade irmão-irmã na matrilinearidade.

Mas a polêmica era alimentada por um modelo euro-americano de reprodução que tinha suas raízes nos fatos da natureza. O modelo indicava continuidade direta entre reprodução social, concepção fisiológica e intercurso sexual. É um dos problemas que a etnografia das Trobriands apresentara a Malinowski era que, enquanto a relação irmão-irmã era publicamente assexuada (e tinha de ser visivelmente mantida assim por tabus), os trobriandenses baseavam sua vida familiar numa relação sexualmente ativa entre pessoas que poderiam ser razoavelmente descritas como marido e mulher, pessoas que além disso eram encaradas como relacionadas com os filhos da família. Isto é, viviam como se a função fisiológica do pai fosse reconhecida. Leach<sup>15</sup> supunha que era, e seu refinamento da posição de Malinowski

<sup>12</sup> WEINER, Annette B., *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press, 1976.

\_\_\_\_\_, *Sexuality among Anthropologists: Reproduction among the Informants*. In POOLE, J.P. e HERDT, G. (ed.), *Sexual Antagonism, Gender, and Social Change in Papua, New Guinea*, *Social Analysis*, número especial, 12, 1982.

<sup>13</sup> LEACH, Edmund R., *Virgin Birth*, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* para 1966, 36-49.

<sup>12</sup> DELANEY, Carol. *The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate*. *Man* (n.s.), 1986, 21: 494-513.  
<sup>13</sup> STRATHERN, Marilyn. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

<sup>13</sup> SACKS, Karen. *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*. Londres: Greenwood Press, 1979.



está na sugestão de que as alegações de ignorância eram dogma em apoio a idéias sobre relações humano-sobrenaturais na constituição da matrilinearidade.

O interesse original de Malinowski pela posição aparentemente anômala do pai nas Trobriands surgiu no contexto de explicação do "direito materno", o sistema de parentesco matrilinear que ele delineou com base nas Trobriands. A delimitação desse sistema se referia à base da ordem social e ao exercício dual de autoridade legítima ou jurídica e de influência emocional. Se havia diferença entre o papel da mãe e do pai, e entre os parentes da mãe e do pai, então isso tinha a ver com a diferenciação de direitos e reivindicações que as pessoas podiam fazer umas às outras. O fato de se acreditar que os distintos envolvimento sexuais dos pais eram uma espécie de chave, refere-se ao tipo de conhecimento que os euro-americanos fazem sobre pais — a certeza do envolvimento da mãe na procriação, em comparação com a do pai. Na Antropologia britânica de meados do século XX, isso se transformou em evidência para afirmar o significado de filiação de grupos de descendentes.

Na medida que a Polêmica do Nascimento Virgem da década de 60 foi alimentada por Leach, incluiu uma tentativa de revelar o interesse pela diferença de gênero das preocupações de antropólogos britânicos, interessados no gênero basicamente por seu papel jurídico na formação do grupo de descendência. Embora a Polêmica se tornasse um debate sobre ignorância, dogma e psicologia, fazia parte do programa mais amplo de Leach apresentar o pensamento "estruturalista" nos modelos de descendência que dominavam na época o interesse britânico pelo parentesco. Ele atribuía autonomia cultural às oposições e analogias percebidas na distribuição dos atributos de gênero. Embora sempre relacionasse dogma a interesse (inclusive grupos de interesse como os grupos de descendência), o dogma em sua opinião também tinha uma construção interna: as diferenças (como entre os gêneros) eram modeladas por outras diferenças (como o contraste entre a eficácia humana e a sobrenatural).

Nas duas visões, a intervenção de espíritos ancestrais na criação do membro matrilinear das Trobriands tornava lógica a exclusão do papel do pai das teorias conceptivas. Mas recuemos um momento. Num sentido muito profundo, não foi excluído; pois esse papel nunca estivera presente. O pai só estava **ausente** da concepção segundo um privilegiado ponto de vista euro-americano. O material das Trobriands apresenta uma constelação de elementos que faz um corte nas noções euro-americanas sobre a perfeita continuidade entre relações sexuais, gravidez e reprodução humana. Na

verdade, poderíamos concluir que não havia absolutamente nada análogo à idéia euro-americana de **concepção** como um ato de fertilização. Nas Trobriands, o casal reprodutivo é o irmão e irmã; a implantação embrionária se dá via espíritos matrilineares; o intercuro sexual é entre marido e mulher. O importante é que cada um desses atos implica um relacionamento: as relações duradouras de membros lineares uns com outros, a filiação da criança à sua própria linhagem ancestral, e a família baseada no trabalho conjunto de esposos. E há outro elemento. O crescimento do feto, que os euro-americanos vêem como um processo espontâneo natural, é entre os trobriandenses efetuado por meio do ato nutridor do homem que tem relações sexuais com a mãe; o intercuro é um instrumento dessa relação de sustento.

Em toda a Polêmica do Nascimento Virgem, a ausência do papel fisiológico do pai jamais foi entendida como ausência de relacionamento. Foi explicada apenas (por alguns antropólogos) como ausência de conhecimento. Na verdade, a exclusão do pai do processo de implantação nas Trobriands tem um importante papel a desempenhar ao colocar o filho no contexto de outras relações. Contudo, se é dogma cultural que o intercuro sexual não contribui para a existência inicial do filho, a exclusão não é por ausência, mas assumida. Não se acredita que esse momento inicial dependa de relações sexuais<sup>16</sup>.

Mas os filhos têm pais. Na verdade, os pais trobriandenses são extremamente importantes; contudo, sua ligação é mais somática que genética. Isto é, acha-se que o pai é o responsável pela aparência externa do filho, que ele cria pela alimentação depois do nascimento e pelo intercuro sexual antes do parto. O intercuro é necessário não para a fertilização, mas para que a mulher gere uma criança perfeita. O pai não apenas "abre o caminho", mas também atua "moldando" as feições e fazendo o feto crescer, processo que continua após o nascimento<sup>17</sup>. O pai das Trobriands é acima de tudo um nutridor e criador.

Como argumentou Malinowski, o pai nutridor não está "relacionado" com o filho da mesma maneira que os parentes matrilineares. Ele retém seu status como parente por afinidade<sup>18</sup>. E na verdade, no fim, toda sua nutrição para o filho tem de ser recompensada pelos parentes do lado materno do filho ou pelo próprio filho. A nutrição pelo pai, portanto, pertence literalmente à superfície externa do filho; a substância interna, como a fertilização, é vista como inteiramente derivada da mãe e dos parentes maternos<sup>19</sup>. A diferença entre mãe e pai trobriandenses é portanto muito explícita. Eles gozam de uma relação criada pelo fluxo de presentes e pagamen-

<sup>16</sup> WEINER, Annette B., 1976, op. cit., p. 121-3.

<sup>17</sup> MALINOWSKY, Bronislaw, op. cit., p. 176.

<sup>18</sup> Sobre isso ver WEINER, Annette B., 1976, op. cit., p. 124.

<sup>19</sup> Ver a crítica em STRATHERN, Marilyn, op. cit., p. 231 s.

tos entre si. Quando uma pessoa morre, a contribuição do pai é finalmente paga, e a pessoa une-se apenas a seus ancestrais maternos.

Portanto, que significa o intercuro sexual nesse tipo de situação? Por um lado, é separado do engravidamento, mas tornado manifesto na nutrição e formação das feições externas. Por outro, significa uma espécie de parceria. Contudo, a parceria entre os pais sempre fica à distância — o par conjugal conserva suas identidades distintas; cada um tem uma relação muito diferente com o filho, e na morte um vínculo é encarado como efêmero, enquanto o outro perdura. A parceria não se baseia numa idéia de união. Longe de serem unidos, marido e mulher são eternamente diferenciados. Os parentes da mulher estão em dívida com o homem pela nutrição da criança, e ele continua sendo (na expressão de Malinowski) um "estranho" para a criança.

Portanto, eis uma cultura muito explícita sobre a diferença entre o papel do pai e da mãe na parentalidade, e onde a parceria se baseia nessa diferença. O pai é excluído da existência inicial do membro matrilinear, relacionado como alimentador e nutridor da pessoa viva, mas depois dissociado quando a pessoa um dia morre. E as próprias relações separam. Através dos presentes e outras ações, os trobriandenses estão criando deliberadamente a diferença — entre irmão e irmã, mantidos afastados por tabus relativos à interação, entre pai e filho, que participam de transações mútuas, e entre marido e mulher, que são divididos pela identidade matrilinear<sup>20</sup>. Nesse contexto, as normas que cercam o intercuro sexual correto contribuem para essas produções de diferença, separando o papel do irmão e do marido do da mulher. O marido não é um substituto do irmão; e o intercuro não o "junta" a sua mulher na união.

Deixem-me retornar ao papel simbólico desempenhado pelo intercuro na idéia euro-americana estimulada pela Síndrome do Nascimento Virgem.

Acreditava-se que as mulheres em busca de procriação sem sexo procuravam parentesco sem relação de parentalidade: nas críticas que se seguiram, usou-se o sexo como um símbolo de relacionamento. Contudo, embora o intercuro sexual possa ser encarado pelos euro-americanos como base e justificação da relação conjugal e procriativa, seus significados certamente não se restringem aos significados que tem para essa relação. Pode ser desdobrado para sinalizar satisfações basicamente individuais na natureza. Na verdade, é tido como culturalmente aceitável que alguém se aproveite sexualmente de outros. Evocar a importância de sexo para a concepção e a parentalidade não apenas evoca o calor da união conjugal; traz também

em sua esteira um conjunto bastante diferente de compreensões sobre desejos naturais.

Pois a ironia é que, enquanto o sexo pode atuar para os euro-americanos como um símbolo de relacionamento, só o faz no contexto de um relacionamento. Por si mesmo, é por assim dizer neutro em relação a se dele resultará ou não um relacionamento de outra dimensão. Além disso, como eu disse antes, homens e mulheres são convencionalmente diferenciados nesse campo. Há uma comparação padrão entre circunstâncias em que o sexo leva a uma relação duradoura (o que é culturalmente atribuído aos desejos das mulheres) e aquelas em que não (culturalmente atribuído aos desejos dos homens). Nas Trobriands, pode-se encontrar imagens de intercuro sexual nas relações de sentido negativo (hostil), como também positivo (alimentadoras). Nas culturas euro-americanas, em contraste, pode significar a **presença** ou **ausência** de relacionamento como tal.

Dentro de relações estabelecidas por casamento ou família, para os euro-americanos, o intercuro sexual simboliza a união dos parceiros e o amor de um pelo outro. Mas o intercuro sexual também existe fora desses relacionamentos. Quando se pensa na família não como um grupo de parentes, mas uma casa com bens a dispor, o sexo pode ser um instrumento de poder e dominação. Ou quando se pensa em mãe e pai não como pais, mas amantes, o sexo evoca o prazer e a satisfação que os indivíduos buscam tanto para si mesmos quanto para seus parceiros. Estas duas dimensões também aparecem em contextos inteiramente distantes da vida familiar. O intercuro sexual pode ser comercializado como um bem à venda (prostituição), ou imposto como um prazer a ser usurpado sem nenhum respeito pela outra pessoa (estupro). Como chamariz para vender produtos (propaganda), ou um estímulo à violência, pessoal ou física (pornografia). Aqui, longe de simbolizar relacionamentos, pode-se fazer toda tentativa para divorciar o ato de qualquer significado que poderia ter para laços duradouros. Em vez disso, a ênfase é colocada no indivíduo como objeto de satisfação.

Em suma, os euro-americanos vêem o sexo tão solitário como relacional. Se a conclusão que os críticos extraíram foi que as mulheres da Síndrome, fazendo pedidos de concepção sem sexo, desejavam maternidade sem relacionamento, essa conclusão só pôde ser extraída devido aos vínculos tradicionais e prioritários das idéias de parentesco que ligam sexo a procriação, e à imagística de gênero que torna a demonstração desse conjunto de ligações mais tarefa da mulher que do homem. Demonstrando-o (ao transformar as relações sexuais no fundamento de relações parentais duradou-

WAGNER, Roy. Analogy of kinship: a Daribi Example. *American Ethnologist*. 1977, 623-42.

ras), ela também tem de trabalhar — segundo a convenção euro-americana — contra alguns supostos fatos da natureza, que incluem o desejo do sexo pelo sexo.

### Relacionando através da paternidade

Uma diferente reinterpretação antropológica da Polêmica do Nascimento Virgem é dada por Delaney<sup>21</sup>. Ela diz que o que estava em questão não era a ignorância da paternidade como nas Trobriands, mas a do antropólogo. Em essência, eles não conheciam sua própria cultura. Primeiro, não conseguiram explicar o pano de fundo cristão para o simbolismo do Nascimento Virgem, com suas idéias monogenéticas de criação. Segundo, ignoraram o fato de que o conhecimento genético é muito recente, e a aceitação dos chamados fatos naturais da procriação, que atribuem simultaneamente à mãe e ao pai poderes geradores (em oposição a outros tipos) é igualmente recente. Um modelo mais antigo de procriação "ocidental" teria sido uma melhor base de comparação para suas questões.

A paternidade na visão mais antiga, ela observa, jamais fora a simples contrapartida masculina da maternidade. "Maternidade significa dar nutrição e dar à luz. Paternidade significa progênie."<sup>22</sup> Acrescenta que a paternidade assim entendida implicava que havia um papel básico, criativo. Não importa para essa visão se o pai é humano ou divino; a questão é que o pai é originador e criador, e esse ponto de origem é culturalmente entendido como individual. Essa teoria monogenética de procriação, observa, é exemplificada pela história cristã original do Nascimento Virgem. E nesse sentido, não se pode dizer que os trobriandenses tenham o conceito de paternidade.

Ela então observa que, ao contrário de Malinowski, aqueles que entraram na Polêmica do Nascimento Virgem o terão feito com uma teoria genética de procriação, e portanto um modelo duo-genético de parentalidade. Contudo, pareceria - e isso vem em última análise em apoio à afirmação de Delaney - que a (antiga, ocidental) idéia monogenética de uma única origem individual dos seres humanos aproxima-se mais da (moderna, euro-americana) opinião duogenética de procriação que das construções trobriandenses. Quando os euro-americanos do século XX insistem na contribuição dos dois pais, insistem em que há dois pontos originários, mas **cada um** deles é, por assim dizer, singular.

Do ponto de vista das Trobriands, a pessoa humana completa é o resultado múltiplo dos atos de muitas outras, e é afetada por suas interações com outras por toda a vida de uma maneira física. Enquanto o espírito matrilinear implanta um filho, implanta apenas uma

entidade matrilinear: em sua forma pura, **uma entidade** como essa não é viva. Só se torna viva através da nutrição paterna e dos trabalhos de outros em seu favor. Deste modo, o ser humano vivo nas Trobriands tem pais que, contribuindo com características muito diferentes para a vida do filho, o introduzem em grupos muito diferentes de relacionamentos. A teoria duogenética dos euro-americanos modernos, por outro lado, simplesmente atribui a contribuição paterna multiplicada por dois: é como se a pessoa tivesse dois concebedores individuais, como sempre teve dois "lados" no reconhecimento bilateral dos parentes do pai e da mãe. Contudo, um elemento da Síndrome do Nascimento Virgem da década de 90 nos convida a especular aqui sobre a assimetria entre masculino e feminino.

Eu disse que o pai pode ser trazido ao debate da Síndrome do Nascimento Virgem como a expressão de relacionamentos. Ora, uma compreensão monogenética do pai como único concebedor ou criador implicaria que a mãe foi pouco mais que portadora ou contenedora (como acontece no exemplo turco que Delaney examina, que tem, segundo ela, uma herança comum em tradições bíblicas). Mas e se o homem que cria o filho é também, em algum sentido, encarado como criando a mãe? Ele seria simultaneamente a origem do ato criador e estaria comprometido com a mãe: seria em virtude de sua singular criatividade que um relacionamento passava a existir. Isso combinaria com uma teoria monogenética ou duogenética de procriação. Com a última, o homem podia não ser o único gerador (genético), mas seu "ato individual" de intercurso é só de que se precisa para a mulher ficar grávida. Poderíamos tomar isso como um exemplo de bom senso euro-americano, não fosse pelo debate sobre a Síndrome do Nascimento Virgem. Na ausência de qualquer outra intervenção criativa, o clínico é comprometido por o fazerem sentir-se o único criador.

Uma das preocupações que perturbaram os clínicos londrinos, e foi expressa nesta Síndrome, foi o papel quase sexual em que eles se viam colocados. As mulheres se apresentavam como virgens, mas os escrúpulos dos homens apontavam para mais que as questões técnicas que a virgindade tornava difíceis. Para repetir uma expressão das Trobriands, se houvesse — em algum ponto — um homem (ou mesmo uma mulher), para "abrir o caminho", o clínico da DI não se sentiria mais à vontade.

Ora, no caso das Trobriands, o ato sexual do pai serve tanto para dar forma ao corpo da criança quanto para dar forma à passagem pela qual a criança nasce. Pode-se observar talvez que os escrúpulos dos clínicos britânicos aparentemente vinham de um acanhamento sexual relacionado com seus sentimentos sobre o proces-

<sup>21</sup> DELANEY, Carol, 1966, op. cit.,

<sup>22</sup> Ibidem, p.495.

so de concepção. No que se referia à concepção, eles simplesmente facilitavam o processo de fertilização e implantação de gametas, a fonte direta das futuras substância e identidade da criança: eles próprios não eram essa fonte. Em outras palavras, como o pai das Trobriands, o clínico de fertilidade ordinariamente faz o papel de facilitador. Ao contrário do pai das Trobriands, porém, o clínico não espera que seus atos facilitadores criem um relacionamento duradouro com a criança, e não são base de parceria com a mãe. Mas se um único ato de intercurso basta para deixar uma mulher grávida, isso pareceria impedir o ato provocativo que prepara a mulher para a maternidade.

Em retrospecto, talvez a Síndrome do Nascimento Virgem nos diga alguma coisa sobre o conhecimento (dogma) que não foi tornado explícito, e esse conhecimento não era sobre paternidade, mas sobre maternidade. Talvez um dos problemas epistemológicos postos pelas Trobriands tenha sido a idéia de maternidade sem sexo.

A fusão desenvolvimental do processo biológico da mãe dar à luz com o fato de ela ter concebido através do intercurso sexual foi outrora central para as idéias euro-americanas de parentesco. A gravidez implicava ligação sexual da parte da mãe. Essa ligação não apenas vinha antes no tempo, necessária e demonstrada pela gravidez, como também os euro-americanos achavam que o desenvolvimento do embrião era um processo espontâneo e inevitável que resultava do momento da concepção. O corpo da mãe reagia automaticamente ao feto/embrião em crescimento, assim que ele fosse "iniciado". No pacote de conceitos que envolve as idéias euro-americanas de concepção, possivelmente nos deparamos com a idéia de que o corpo materno tem de estar preparado para o filho. Mas a preparação pode ser anterior — qualquer ato de intercurso serve. O que preocupava os clínicos era a implantação de um embrião fertilizado em um corpo não preparado pelo sexo.

Especulo que há aqui a sugestão de um papel sexual distinto para o gerador euro-americano não relacionado à concepção em si. Pareceria que não é a constituição do filho que está em questão apenas, mas a da mãe. Se assim é, o gerador homem num tal pensamento euro-americano não apenas faz o filho, sozinho ou na teoria duogenética pela parceria com a mãe; também faz a mãe.

Há muito é convencional nas discussões antropológicas acerca da parentalidade comparar os problemas naturais que a cultura enfrenta na definição do pai em contraste com a mãe: os processos físicos da mãe garantem continuidade com o filho, enquanto as rela-

ções do pai são descontínuas. Um exemplo disso é a discussão por Houseman de diferentes entendimentos da parentalidade em Camarões, na África Ocidental. Ele afirma que o que estabelece uma diferença entre os dois casos que compara, Beti e Sarno, é a medida em que a parentalidade "física" e "jurídica" são ou não diferenciadas **na mãe**. Uma identidade absoluta entre esses elementos, diz, só é possível no caso da mãe. Portanto, é no caso dela que se pode perguntar se a parentalidade física e a jurídica são ou não tidas como distintas ou idênticas. No caso do pai, essa identidade não é possível (podem ser associadas, mas isso jamais pode ser tomado por certo), e portanto não se pode formular a questão se existe uma identidade ou diferença.

Ele escreve: "esses constrangimentos permanecem solidamente fundamentados em inelutáveis realidades biológicas. Assim, a própria orientação dessas duas figuras assimétricas, além do fato de que é a distinção entre maternidade física e jurídica, e não entre paternidade física e jurídica, a variável definitiva subjacente à pertinência de uma ou outra delas, deriva da dissimetria sexual auto-evidente mencionada no início deste trabalho. Como consequência de gestação e parto, a relação entre identidade sexual feminina (ligada ao órgão genital) e função procriativa maternal é potencialmente contínua, enquanto entre identidade sexual masculina (ligada ao órgão genital) e função paternal é necessariamente descontínua. Em outras palavras, uma identificação absoluta de parentalidade física e jurídica só é possível no caso da maternidade"<sup>23</sup>.

Não me demoro nos detalhes dos dois casos, por mais fascinantes que sejam, nem na obsessão antropológica pela paternidade física e jurídica. O ponto para o qual desejo chamar a atenção é que ele baseia a identidade potencial dos papéis sexual e maternal da mãe na continuidade do processo gestacional, em que todo o foco está no desenvolvimento do filho. Isto é, o filho define a mãe: como ela fraz em si o crescente aumento do corpo iniciado com o intercurso sexual, e terminado no parto, é mãe. O ato sexual anterior, necessário nessa visão à concepção inicial da criança, é subsumido na inevitabilidade desse modelo de desenvolvimento. Só quando o debate da Síndrome do Nascimento Virgem sugere que um embrião enquanto tal é uma fonte incompleta ou deficiente de identidade maternal — **a mãe não é mãe apenas em virtude de ter o implante do embrião** — nós nos perguntamos sobre o papel do intercurso sexual na definição da mãe que vai dar à luz.

Desde que se pense em paternidade ou maternidade euro-americanas em relação à constituição da criança, as novas tecnologias de reprodução permitem

<sup>23</sup> HOUSEMAN, Michael. Towards a Complex Model of Parenthood: Two African tales. *American Ethnologist*, 1988, 15: 658-77.

que pai ou mãe contornem as relações sexuais como tais. A doação de óvulo ou esperma possibilita laços sem o concomitante acasalamento físico dos pais. O embrião une, por assim dizer, o que o casal comumente une no intercurso, mas é viável sem que o façam. Mas para compreender o clamor que o caso da Síndrome do Nascimento Virgem criou, não basta salientar as consequências para a criança futura. Retrospectivamente, eu sugeriria que o ato de intercurso parental também desempenhou importante papel na conceitualização da mãe que vai dar à luz. Talvez para alguns essa era a relação em perigo. Uma "mãe sem sexo" seria uma espécie de afronta cultural.

### Gênero: uma comparação

Christine Dole ouviu falar da chamada Potêmica do Nascimento Virgem quando esta apareceu nos meios de comunicação em 1991. Ela e o marido haviam conversado a respeito na época, e os dois discordaram desses métodos. Christine e Daniel têm quatro filhos; um do primeiro casamento dela, dois do atual. Também têm um jovem que haviam inicialmente acolhido de uma família afro-caribenha. Filhos adotados são uma característica regular na família Dole.

"Acho que todo filho tem direito aos dois pais. Se Deus quisesse que tivéssemos filhos sendo apenas uma pessoa, teríamos condições de tê-los... Sei que muitas crianças não têm os dois pais, mas muitas das famílias com só um dos pais têm contato com o outro." (Christine Dole, citada por Hirsch, na imprensa.)

Estive falando sobre gênero em dois contextos bastante diferentes. Deixem-me resumir em relação às mulheres que têm sido apelidadas de mães de Nascimento Virgem.

A mulher das Trobriands não entra, claro, nesse caso. Embora haja uma semelhança superficial entre sua situação e a do Nascimento Virgem da teologia cristã na concepção espiritual do filho, seria mais adequado simplesmente dizer que o filho trobriandense não é "concebido". Acredita-se que ele não passa a existir nem por um ato de fertilização nem pelo desejo da mãe/pai. Ao contrário, o filho se implanta na mulher porque deseja nascer<sup>24</sup>. Neste sentido, já é uma pessoa, viva, e é a intenção do filho, não a dos pais, que motiva a implantação. O esforço humano tem de entrar garantindo posteriormente seu crescimento, desenvolvimento e nascimento. Se pai e mãe têm de assegurar que surja na forma certa, o trabalho do pai é crucial nesse processo, e quando o filho surge pode trazer as feições do pai no rosto.

<sup>25</sup> MALINOWSKY, Bronislaw  
op. cit., p. 193-4.

<sup>26</sup> DAMON, F.H. *Muyuw Kinship  
and the Metamorphosis of  
Gender Labour*, *Man* (n.s.),  
1983, 18: 305-26.

Aqui, portanto, tanto a mãe quanto o filho já estão envolvidos num campo de relações: as relações já estão postas antes de se iniciar o processo de nascimento. Os espíritos matrilineares estão lá, à espera de ser implantados; assim que isso se dá, os pais homem e mulher — mãe/irmã e o marido dela e o irmão dela — devem seguir os caminhos certos para o parto. Fazem isso separando-se um do outro. O marido distingue-se do irmão pela atividade sexual com que trabalha para nutrir a criança; o irmão passa a ser o parceiro especificamente "ausente". A esposa distingue-se do marido, como relata Malinowski<sup>25</sup>, voltando para a casa dos pais (onde está sua mãe), ou à casa do irmão de sua mãe, a fim de dar à luz, e foram os parentes masculinos matrilineares que no passado a guardaram com lanças contra os felicitosos noturnos que poderiam ameaçar a aparência da criança matrilinear.

Essas disposições melanésias são estabelecidas como separações ou oposições. Pessoas separam-se de pessoas, e são suas relações que efetuam a separação. O casal que se toma marido e mulher não se "une" tanto num relacionamento quanto estabelecem desde o início a relevância, um para o outro, de sua diferença um do outro (por exemplo, através de presentes)<sup>26</sup>. Nesse contexto, podemos dizer, o gênero também separa pessoas de pessoas.

Os euro-americanos, por outro lado, tomam a diferença de gênero, como os papéis fisiológicos que reúnem na noção de concepção, como anteriores. Nesta maneira de pensar, as relações não são um campo inevitável para as ações das pessoas, mas têm de ser criadas através do esforço humano. O esforço é culturalmente reconhecido em termos de motivação correta, especificamente no desejo que os parceiros conjugais manifestam um pelo outro e no que se supõe que manifestem por um filho.

Dá a importância do desejo da futura mãe; e daí a noção euro-americana da própria concepção, pois o esforço humano se aplica em fazer o relacionamento que fará o filho. Isso é tão importante que se acredita que tudo o que se segue depois acontece automaticamente. O crescimento e eventual aparecimento do filho são encarados como uma questão de processo biológico que segue seu próprio caminho. O aparecimento do filho é inevitável (excetuando-se um acidente), e a forma que adquire simplesmente demonstra a união original de gametas na relação genética.

Enquanto a biologia se desenrola, os relacionamentos têm de ser constantemente trabalhados nesse tipo de sistema de parentesco. Assim, o relacionamento que se produziu na concepção pode não durar, a menos

que seja protegido por outros relacionamentos entre o mesmo casal — como o casamento ou sua contrapartida. Em consequência disso, o filho, que nasce indubitavelmente com um pai genético (seja quem for, existiu), continua "necessitando" de um pai social. O filho euro-americano não nasce axiomáticamente num campo de relacionamentos. Embora sua concepção exigisse um relacionamento, que suas características registram, em si mesmo ele surge como **uma pessoa individual com necessidade de relacionamentos**.

Nesse contexto, o gênero se torna uma característica do indivíduo, uma das muitas características pelas quais os euro-americanos comparam pessoas. A questão cultural que se segue é que tipo de relação os indivíduos podem estabelecer. Ao conceitualizar indivíduos já diferenciados, os euro-americanos conceitualizam seu relacionamento como uma ligação, e mais extremamente, no caso de um casal conjugal, como uma união. Como disse Schneider<sup>27</sup>: "Como símbolo de unidade, ou unicidade, o amor é a união da carne, de opostos, macho e fêmea, homem e mulher". Prossegue dizendo que o filho unifica em sua pessoa única as diferentes substâncias dos dois pais. Na criação de relacionamentos parentais, o desejo individual se torna adequadamente expresso como amor conjugal. Em consequência, o gênero leva não tanto a uma **divisão** de interesse quanto à **comparação** do que cada parte traz para o relacionamento. O que cada um traz tem de incluir um compromisso com a idéia do próprio relacionamento, e daí uma motivação (por assim dizer) para relacionar-se. E aqui termino com outra nota especulativa.

Se é a necessária individualidade (singularidade) da criança que os pais euro-americanos reproduzem, talvez também possamos compreender a tendência à unicidade da origem parental — entendida monogênica ou duogênica. O indivíduo nasce de indivíduos<sup>28</sup>. E isso é encarado como um fato natural que também é um problema que as relações têm de negociar. Uma solução cultural, por assim dizer, é imaginar as partes do relacionamento criando uma assimetria entre si mesmas. Um parceiro pode ser visto como "mais" indivíduo que o outro. A divisão será uma divisão de gênero, embora tanto "pai" quanto "mãe" possam estar no controle, um impondo seus desejos ao outro. Por convenção cultural a assimetria se repete no gênero dos próprios desejos: supõe-se que o homem deseja a ligação sexual e a mulher o relacionamento. Se pressionássemos mais um euro-americano, ele ou ela poderia dizer que a diferença está na diferença fundamental de composição entre os sexos. Não é preciso esforço para estabelecer essa diferença — simplesmente existe. As pessoas são compa-

radas em termos do que podem trazer para um relacionamento. No contexto da procriação, o gênero contribui fundamentalmente para esse exercício euro-americano de comparação: se os relacionamentos se baseiam na comparação de pessoas, nos relacionamentos procriativos a comparação por gênero torna-se concreta e evidente pelo intercuro sexual.

As novas tecnologias reprodutivas alteraram esse modelo tradicional? As práticas conceptivas separam sexo de procriação, mas não procriação de sexo; as tecnologias reprodutivas mais recentes separam procriação de sexo — pelo menos no que se refere à fertilização e implantação de embrião. Mas o debate sobre a Síndrome do Nascimento Virgem sugere que, no que se refere à definição de pais, certamente não separaram procriação de relações de gênero.

TRADUÇÃO DE MARCOS SANTARRITA  
REVISÃO TÉCNICA DE MARIA LUIZA HEILBORN

<sup>27</sup> SCHNEIDER, David M., op. cit., p. 39.

<sup>28</sup> STRATHERN, Marilyn, op. cit.

#### Nota de créditos

Este artigo foi apresentado pela primeira vez no Institut für Völkerkunde da Universidade de Viena. Foi publicado em alemão sob o título *Geschlecht: Eine Frage des Vergleichs in Hilde Diermberger, Andre Gingrich e Juerg Heilborn (ed.) Die Different der Anderen: Sozialanthropologische Studien zum Geschlechterverhältnis*. Frankfurt: Suhrkamp, 1995. Uma outra versão foi objeto de exposição em um seminário sobre história da maternidade organizado por Giovanna Fiume e Nancy Triolo, tendo sido publicada em italiano como *Bisogno di Padri. Bisogno di Madri* in Giovanna Fiume (ed.), *Madri: storia di un ruolo sociale*. Veneza: Marsilio, 1995. Agradecemos aos editores das respectivas obras a gentileza da permissão para publicá-lo em português.