

FRANÇOISE HÉRITIER

A coxa de Júpiter

Reflexões sobre os novos modos de procriação¹

Resumo: *Fala-se muito de novos modos de procriação, frutos do progresso da ciência e da tecnologia, que tornariam necessário inventar modos de filiação; o legislador é intimado a intervir. Uma leitura antropológica permite duvidar da novidade do problema: para algumas, senão para todas as situações de fato atuais, correspondem instituições presentes em diversas sociedades. É sempre afirmada, com relação ao biológico, a primazia da convenção jurídica que funda o social, e a filiação não é jamais um simples derivado da procriação. Em resumo, se é possível sofisticar as formas de família, não se pode inventar novos modos de filiação.*

1. Publicado em *L'Homme*, n.º. 94 (avr.juin - 1985). Paris: École de Hautes Études en Sciences Sociales, p. 5-22.

Todas as sociedades humanas repousam numa exigência comum: a da sua reprodução, que passa pela de seus membros. Melhor dizer que se confrontam aos problemas que, em todos os tempos, têm sido o objeto da reflexão dos homens: definir, por meio de regras particulares de filiação, o que garante a legitimidade de pertencimento ao grupo, decidir sobre que funda a identidade da pessoa humana dentro de um *continuum* biológico e social, regulamentar os direitos e os deveres do indivíduo, e mesmo trazer uma solução adequada ao problema da esterilidade. Nestes domínios, cada sociedade segue um costume coerente que lhe é próprio e que é a lei do grupo.

É sobre este ponto que a antropologia pode iluminar a questão da inserção na prática social dos novos modos de procriação, que estão aparentemente ligados para o público, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos e técnicos. A análise antropológica permite, com efeito, comparar as diferentes fórmulas que, em algum momento ou algum lugar, foram atualizadas, e talvez depreender desta comparação um certo número de constantes, ou pelo menos de tendências fortemente marcadas.

Não encontraremos, portanto, no que se segue, nenhuma consideração de caráter moral sobre a difícil classificação dos fatos em lícito e ilícito, normal e anormal, natural e artificial, que é sempre e por toda a parte uma questão de convenção social. Não sugeriremos também que poderíamos encontrar em outro lugar modelos que possam ser reproduzidos ou adaptados à nossa sociedade. A idéia de um transplante é absurda na medida em que está em jogo não somente o fato jurídico, mas o conjunto de

comportamentos e de representações que lhe são associadas.

A única lição a se tirar, se existe uma, é uma lição de humildade. A questão dos paliativos para a esterilidade, que tanto nos interessa hoje, sempre foi uma preocupação de todas as sociedades. Sem dúvida, houve nos últimos anos um desenvolvimento considerável dos conhecimentos científicos sobre reprodução e genética humana, e devemos levar em conta estas conquistas. Mas é preciso saber que não existe sistema de pensamento, por mais ingênuo que pareça, nem sistema social, por mais simples que seja, que não tenha sido fundado também sobre uma análise crítica do que a natureza oferecia ao olhar, portanto do dado biológico tal como ele podia ser observado e interpretado com seus próprios meios de inteligibilidade por aqueles que colocavam em prática estes sistemas.

Por outro lado, as regras que comandam a filiação, este lugar necessário e de direito do qual depende o reconhecimento do lugar da criança na família e na sociedade, são todas ancoradas naquilo que o corpo humano, e portanto a natureza humana, tem de mais irreduzível: a diferença dos sexos. A filiação passa por uma linha de homens, ou de mulheres ou pelos dois ao mesmo tempo, segundo diferentes fórmulas. Isto é verdade para todas as sociedades que reconhecem apenas o relacionamento sexual como modo de reprodução. Isto será verdade, também, para os novos modos de procriação, pois mesmo que possam excluir o relacionamento físico, não estão livres, no entanto, da reprodução sexuada. Desse ponto de vista, a idéia de que o social estaria do lado do artifício enquanto que o biológico (ou o genético) estaria ao lado da natureza não tem, a rigor, nenhum sentido.

É essa primeira constante que podemos observar nos fatos. No entanto, os sistemas de filiação (que consagram o pertencimento a um grupo socialmente definido), os sistemas de parentesco (que determinam o modo pelo qual classificamos e denominamos nossos parentes consangüíneos e aliados), as modalidades de aliança matrimonial e os modelos da família são dados eminentemente sociais. E o que quer dizer isto? Se alguma dessas instituições fosse biologicamente fundada, e portanto natural e necessária, ela se apresentaria universalmente sob a mesma forma. Ora, este não é o caso para nenhuma delas. O fundamento das diversas fórmulas que encontramos é sempre a observação e o tratamento de invariantes biológicas, mas isto é muito genérico: existem apenas dois sexos e seu encontro (ou a fusão de seus gametas) é necessário no ato da procriação; a procriação ocasiona uma sucessão de gerações cuja ordem não pode ser invertida (a dos pais precede a dos filhos); uma ordem de

sucessão dos nascimentos no seio de uma mesma geração classifica os indivíduos em mais velhos e mais novos, e as linhas paralelas de descendência se originam dos indivíduos assim classificados.

Essas relações naturais, que exprimem diferenças irreduzíveis, constituem um material banal em sua simplicidade universal. É este material que manipula em qualquer tempo ou lugar o pensamento simbólico, operando entre estas três ordens de fatos "naturais" das séries de derivações, de onde decorrem os sistemas terminológicos, as regras de filiação, de aliança, de residência. Tal combinatória tem dado conta das possibilidades lógicas oferecidas por estas três invariantes biológicas. Com algumas exceções, todas foram atualizadas aqui ou ali, pelo mundo, em instituições que, para cada uma delas, oferecem o mesmo tipo estrutural, quaisquer que sejam as diferenças culturais das populações que as adotaram.

Se consideramos a filiação, fica evidente que só existem seis possibilidades lógicas de modos elementares pela combinação de quatro unidades: homem e mulher na posição de pais e filhos. Sobre as seis possibilidades lógicas ao menos duas quase nunca se encontram. A filiação unilinear inscreve o indivíduo desde seu nascimento num só grupo: o grupo agnático do pai ou o grupo uterino da mãe. No primeiro caso, fórmula patrilinear, a filiação passa exclusivamente pelos homens: as filhas pertencem por nascimento ao grupo de seu pai, mas dão filhos ao grupo de seu marido. No segundo, fórmula matrilinear, a filiação passa exclusivamente pelas mulheres; os filhos pertencem por nascimento ao grupo de sua mãe, mas dão filhos ao grupo de sua esposa; os direitos à sucessão e à herança passam, no entanto, essencialmente pelos homens, mas do irmão da mãe ao filho da irmã e não do pai ao filho.

A bilinearidade prende o indivíduo pela via filiativa ao grupo agnático de seu pai e ao grupo uterino da mãe, e lhe confere direitos à sucessão ou à herança de natureza diferente nesses dois grupos.

A quarta fórmula é a nossa. Trata-se da filiação que se chama cognática ou indiferenciada. A ligação do filho pela via filiativa e o estabelecimento de seus direitos são os mesmos em relação a seu pai e sua mãe, e ao conjunto de seus ascendentes paternos e maternos. Todos os caminhos são reconhecidos como equivalentes através dos ascendentes dos dois sexos, enquanto que as fórmulas precedentes privilegiam uma linha unissexuada de ascendentes ou as duas linhas, no caso de bilinearidade.

Duas outras fórmulas não são praticamente observadas. Uma delas é a filiação alternada, em que direitos e deveres (normas) se transmitiriam do pai à filha e da mãe ao filho; a outra é a filiação paralela, em que o pai transmitiria

direitos e deveres a seus filhos e a mãe, às suas filhas, exclusivamente.

Assim, o campo das possibilidades não é infinito. Faz-se muita alusão, hoje em dia, à necessidade de mudanças fundamentais no domínio da filiação, de inventar novos modos para integrar as práticas artificiais de procriação recentemente desenvolvidas ou em via de o ser. Mas mesmo que desejássemos inovar, isso não seria possível. Recairíamos, inevitavelmente, sobre uma ou outra das únicas fórmulas possíveis, a partir do dado biológico incontornável que é a reprodução bissexuada. E não é nada simples passar de uma à outra. Favorecendo pela lei a existência de famílias matricentradas, por exemplo, não se criaria por isso um sistema de filiação matrilinear, a menos que interditássemos toda filiação pelo pai; numa família sem pai, uma criança será, talvez, filiada ao único grupo parental da mãe, mas terá os mesmos direitos em relação a seus dois avós maternos, se eles existirem. Podemos imaginar todo tipo de variantes possíveis no seio da fórmula cognática, que é a nossa. Pode-se, a rigor, imaginar que uma sociedade inteira passe a uma fórmula de filiação diferente da sua, ainda que isto implique correlativamente muitas outras mudanças, até no que ela tem de mais profundo — suas representações coletivas —, mas isto já ocorreu. Não se pode conceber uma fórmula radicalmente diferente das seis precedentes, a menos que caiamos nas utopias da *clonagem*, onde desaparece o caráter bissexuado da reprodução, ou do sistema que atribuiria coletivamente ao poder público as crianças que seriam criadas nas instituições *ad-hoc*, em que as próprias palavras pai e mãe, os laços, as transmissões de toda sorte, seriam absolutamente proibidas. A filiação é, portanto, social e neste sentido trata-se sempre da apropriação por um grupo de apenas uma das fórmulas possíveis, a partir da reprodução bissexuada; e a margem de liberdade é reduzida. É uma segunda constante.

Se consideramos a união procriativa, encontramos em todas as sociedades humanas sem exceção, inclusive naquelas onde não exista laço conjugal estável e permanente, uma fórmula legítima, que por convenção chamamos 'casamento'. Esta fórmula legítima corresponde a critérios extremamente variáveis: pode-se tratar exclusivamente de acordos regulares selados entre casas, famílias, linhagens, clãs e que acontecem, por vezes, mesmo antes do nascimento dos futuros cônjuges; pode-se tratar de uma consagração oficial religiosa ou civil ou do reconhecimento público de um estado de fato; pode tratar-se, freqüentemente, do pagamento pelo marido e sua família ao grupo que cede uma esposa, portanto, uma descendência, de uma prestação compensatória em trabalho, em gado, em dinheiro, em bens de qualquer

espécie. É a união legítima que faz a legitimidade primeira das crianças e cria, *ipso-facto*, sua filiação a um grupo.

Ao lado da união legítima podem ser reconhecidos muitos tipos de união matrimonial de outro tipo, como o concubinato. Existem, portanto, diferentes modos de legitimidade e de inscrição social dos filhos. O estatuto dos filhos naturais é sempre previsto de forma mais ou menos satisfatória. Assim, num caso de figura particularmente coerente, aquela dos Samo de Burkina-Faso, caso em que a filiação é patrilinear, é inconcebível que o filho não tenha pai e seja ligado por via de filiação à linhagem de seu avô materno. Os filhos adúlteros pertencem ao marido legítimo *de jure* (*pater is est quem nuptiae demonstrant*); os filhos naturais, no raro caso onde a jovem não teria marido legítimo designado desde a sua infância, pertencem ao grupo de um homem que ela deve designar como pai. O filho é uma riqueza para o grupo e não há caso em que esta designação seja recusada; ele é apresentado aos ancestrais, inscrito na memória do grupo segundo sua ordem de nascimento; na idade obrigatória, ele é entregue ao pai, se a mãe não está casada com este. Essa inscrição, essa filiação, lhe dá o direito de ocupar diferentes posições conforme vá envelhecendo: se tratar-se de um homem, ele poderá ser o decano da linhagem.

Não existem, até nossos dias, sociedades humanas que sejam fundadas unicamente sobre a simples consideração da procriação biológica ou que lhe tenham atribuído a mesma importância que a filiação socialmente definida. Todos consagram a primazia do social — da convenção jurídica que funda o social — sobre o biológico puro. A filiação não é, portanto, jamais um simples derivado da procriação. É uma terceira constante.

Isto não significa, entretanto, que a separação entre geração biológica e filiação social ignore o papel do ato sexual na procriação. Ela dá conta, sobretudo, de uma certa idéia do papel e do status da criança por um lado e dos direitos e dos deveres do indivíduo na sociedade por outro lado e mais geralmente de sistemas de representações, que poderíamos dizer de ordem genética, onde podemos perceber um certo número de atitudes fundamentais que não são, evidentemente, exclusivas de uma notável diversidade de suas manifestações culturalmente marcadas. Mas como não é possível generalizar a este respeito, preferimos falar de tendências em vez de constantes.

Ao nascer, uma criança não existe, freqüentemente, como ser humano único e inteiro. Ele é tido como o resultado, por exemplo, da justaposição de um certo número de componentes, dos quais alguns lhe pertencem, outros lhe chegam de um ou de outro de seus genitores que os herdou, por sua vez, de seus pais, alguns, ainda, seriam a marca de

um elemento sobrenatural tutelar do grupo familiar, outros, enfim, assinalariam a revivescência do componente de um ancestral particular que escolheu voltar nesta criança, ancestral situado numa linha de filiação que será mais nitidamente definida quanto se está num sistema unilinear. Assim, a criança está encerrada numa série de determinismos e inscrita numa linha de descendência que assinala um *continuum*. O que assegura, em seguida, a sua completa existência é a atribuição de uma identidade social reconhecida por todos, uma identidade marcada pelo nome que lhe dão. Ela só se torna uma pessoa se porta este nome carregado de sentido e, em muitos casos, só se ultrapassar, com facilidade, um certo número de situações difíceis, tais como o desmame e a puberdade, passagens que testemunham sua escolha por estar no mundo. Assim, a criança que nasce depois de um ou muitos irmãos ou irmãs mortos no nascimento ou nos meses difíceis da primeira infância, não é freqüentemente considerada como um ser novo, e sim percebida como sendo a mesma criança que volta e que procura se integrar à vida sem o conseguir, por razões que nos esforçamos por entender. A morte não é, portanto, definitiva; não é o desaparecimento de um ser insubstituível, já que pela imposição de alguns caracteres e sua transitividade, o indivíduo só é ele mesmo se for também algum outro que o precedeu, e se escolher assumir um destino.

Essa criança, que só existe como pessoa se quiser viver e alcançar a idade adulta, que porta um nome que a inscreve num grupo onde a identidade social que é a sua, é essencial e remete a uma linhagem de ancestrais que não é, jamais, totalmente única e insubstituível, é, no entanto, certamente querida e será amada. Mas não é querida como um objeto de puro desejo e de apropriação, como bem de consumo e de investimento afetivo do casal ou do indivíduo, mesmo se ela constitui um capital econômico e, podemos dizer até, um seguro de vida. Parece tratar-se mais de um desejo de descendência e de um desejo de realização do que de um desejo de filho, e mais da necessidade de cumprir um dever para consigo mesmo e com a coletividade do que da reivindicação de um direito de possuir.

Desejo e dever de descendência. Não transmitir a vida é romper uma cadeia na qual ninguém é o fim último e é, por outro lado, interditar a si mesmo o acesso ao status de ancestral. Conhecemos, a esse respeito, na China, três imperativos categóricos enunciados por Mencius: o ato não filial por excelência é não ter posteridade; já que se trata de um crime contra os ancestrais — o celibatário, por escolha, representa a última forma da perversidade. Um celibatário não é jamais uma 'pessoa completa', pois somente o

casamento confere o status e as responsabilidades do adulto. Enfim, no casamento, todo indivíduo deve procurar ter a posteridade mais numerosa possível. Casamento e procriação são, portanto, deveres em relação àqueles que nos precederam na existência. Mas a ausência de procriação é um crime contra si mesmo, aqui e no além. “O solteiro e a solteirona são socialmente perdidos”, escrevia Hsu, e eles o são, igualmente, no mundo dos mortos, pois “um justo lugar no mundo espiritual procede automaticamente do lugar apropriado ocupado aqui na terra”.²

2. HSU, 1948.

O desejo e o dever de descendência são também desejo e dever de realização. Em muitas sociedades, uma mulher só é considerada e designada como tal, depois de ter procriado. Caso contrário, mesmo casada, ela é sempre considerada e tratada como uma filha que jamais saiu da infância e, após sua morte, será enterrada sem honras no cemitério das crianças; é assim entre os Samo, para não falar das formas de opróbrio que são exercidas em vida, em outras sociedades. As mortas sem filhos, cujo destino não se realizou, são as colaterais invejosas que passam a agredir os vivos, trazendo-lhes a infelicidade. Um descontentamento visceral faz delas, na China, “demônios de uma natureza tão perigosa, que mesmo os outros demônios se afastam de seu caminho”.³

3. SCHRÖDER, 1952.

É também pelo casamento e pela paternidade — e aqui deve-se entender particularmente o número de seus filhos, machos de preferência — que se constrói essencialmente, o prestígio do homem durante sua vida e, depois, como ancestral honrado. Nos Chagga, por exemplo, os homens que morrem sem ter casado viverão na aldeia dos mortos uma existência infeliz de solteiros, além de não serem honrados na terra.⁴ Também pratica-se, se possível, um casamento entre mortos, para disfarçar tanto quanto possível esta infelicidade *post mortem*. Os que estavam casados, mas sem descendência, passam a procurá-la. O pai do marido defunto poderá, então, desposar, em nome de seu filho, uma jovem cujos filhos serão os do morto para o qual eles terão um culto filial que tornará doce sua vida no além.

4. GUTMANN, 1926 e DUNDAS, 1927.

Ser honrado em vida, ser honrado depois da morte, supõe, portanto, ter cumprido seu dever de procriação e ter tido uma descendência viável que, transmitindo a vida recebida, permite que os ancestrais continuem a existir. Ter tido muitos filhos, dos quais nenhum viveu o suficiente para procriar, não confere nenhum prestígio, nem nenhum status *post mortem*. Assim, o desejo de ter filhos é, sobretudo, um desejo eminentemente social de realização, projetado através de uma descendência que conservará a memória

dos mortos e lhes prestará o culto necessário. Dever para com aqueles que os tenham precedido é, portanto, também um dever para consigo mesmo, ancestral por vir.

A esterilidade, assim como a morte de crianças, é, por essa ótica, concebida como uma infelicidade biológica suprema. Mas em quase todas as sociedades humanas a esterilidade é, antes de tudo, uma responsabilidade das mulheres. Que seja assim não é espantoso, pois a gestação só é evidente num período marcado concretamente pelo aparecimento e desaparecimento da menstruação, visto que o processo bioquímico da fecundação é desconhecido. Se a impotência mecânica é identificável, o mesmo não acontece com a esterilidade propriamente masculina. Em nossa sociedade, a esterilidade masculina só foi reconhecida há pouco; o esperma era, por definição, fértil.

Assim não é paradoxal ver, freqüentemente, ser atribuída à mulher, ao mesmo tempo, a responsabilidade da esterilidade e, na procriação, um simples papel de gestante, segundo metáforas mais ou menos graciosas: saco, piroga para passar de uma margem para outra, pote ou panela onde se opera um cozimento. O esperma do homem dá a vida, fornecendo o sangue. E embora precise encontrar as 'águas de sexo' femininas, é ele que fecundando, fabrica, nutre e modela o corpo da criança no útero materno, dando-lhe o sangue. Aliás, pensávamos muito diferente quando ignorávamos o que se passa na união de dois gametas? O que os homens reivindicavam na paternidade era, graças ao esperma, os filhos 'de seu sangue'.

Se uma mulher é estéril, pensa-se que ela não pode fazer com que o esperma do homem 'pegue' com sua própria substância, que os coágulos formados 'talham' por diversas razões: vingança de seus colaterais mortos sem descendência e invejosos dos vivos que conseguem êxito onde eles fracassaram; rancor de ascendentes diretos que acreditam não receber as homenagens que lhes são devidas, ou que se tornaram agressivos pela transgressão de normas de linhagem; furor de seres sobrenaturais que os homens teriam lesado sem querer; por vezes, também, reticência feminina em transmitir a vida por uma espécie de hostilidade ao mundo dos homens (como entre os Navaho, onde toda concepção marca, na relação de forças entre homem e mulher, a vitória do elemento masculino sobre o elemento feminino). Pode tratar-se também de infelicidades identificadas como propriamente fisiológicas: falta de menstruação, falta imaginária ou má posição do útero, incompatibilidade presumida dos sangues em contato, devida talvez, à recusa de um ancestral, do qual uma parte está presente em um dos dois cônjuges, em cooperar com a parte do ancestral presente no outro. Em quase todos os

casos, espera-se, pelos sacrifícios apropriados, controlar as forças malévolas, ou se vai a outro lugar buscar a compatibilidade indispensável. Esperanças freqüentemente em vão.

Sem dúvida, celibato e ascetismo são valorizados nas sociedades onde prevalece a crença de que no além a sexualidade e afetividade estão ausentes e que a castidade, pelo celibato, permite aqui na terra, alcançar uma forma de perfeição. O indivíduo procura, antes de tudo, realizar sua salvação, ainda que nem sempre esteja ausente a preocupação da continuidade da linhagem, assumida, então, por somente alguns membros do grupo familiar.

Enfim, a idéia bastante disseminada da transmissão de um mesmo sangue — sobretudo masculino — não é contraditória com a de pertencer ao grupo e a inserção na linhagem passa igualmente pela vontade, pelo reconhecimento público, pela atribuição do nome, logo, por uma palavra, por assim dizer, seminal, que assegura a incorporação social da criança tanto para os mortos quanto para os vivos. “É a palavra que faz a filiação, é a palavra que a retira”, como dizem expressamente os Samo.

É importante ter filhos declarados como seus pela filiação, que assegurem a honra e a prosperidade dos indivíduos, o renome das linhas de descendência e a sobrevivência dos ancestrais. Entretanto a infelicidade biológica existe: morte das crianças, esterilidade das mulheres, às vezes impotência dos homens, morte prematura dos adultos. Não nos surpreenderemos, portanto, ao encontrar, em numerosas sociedades, instituições que tentam remediar isto, seja diretamente, seja ao responder a outras necessidades, que acabam produzindo este efeito.

De uma certa maneira, e sem jogar muito com a analogia, o conjunto das questões com que nos deparamos hoje, cujas soluções imaginamos que se tornem possíveis de maneira radicalmente nova, pelos espetaculares progressos do conhecimento científico e da técnica, tem encontrado soluções não técnicas, ancoradas na estrutura social e no imaginário coletivo dos grupos que as têm adotado.

Não pode haver, evidentemente, equivalentes diretos das próprias técnicas naquilo que elas tem de mais inovador (fecundação *in vitro*, retirada de ovócitos ou de embriões, transferência e implantações, congelamento), mas os efeitos pesquisados procedem da mesma necessidade — paliar a infelicidade da ausência da descendência — mesmo que as motivações sejam menos para satisfazer uma demanda individual do que evidentemente responder ao interesse da coletividade dos vivos e dos mortos.

Damos alguns exemplos, esclarecendo que o presente etnográfico concerne situações tornadas obsoletas ou pouco comuns.

Nas sociedades onde a esterilidade propriamente masculina não é reconhecida, ela é tão bem mascarada através de instituições particulares que é raro que um homem, mesmo impotente, encontre-se totalmente desprovido de progeneritura. Estas instituições funcionam, de certo modo, como equivalentes da inseminação — aqui natural — com doador.

Os Somo de Burkina-Faso, por exemplo, praticam uma forma de casamento legítimo onde a menina é dada em casamento desde seu nascimento ou na sua infância, mesmo que a transferência não se efetive senão alguns anos após a puberdade. Mas antes de ser entregue a seu marido, a jovem púbere mantém, durante três anos no máximo, relações com um amante de sua escolha, que não pode ser seu marido, e isto é inteiramente oficial, posto que este amante a visita na casa paterna. A jovem se une a seu marido logo após o nascimento de um filho, que é considerado como o primogênito de sua união legítima. Uma mulher tem apenas um marido legítimo, mesmo que ela possa ingressar, depois da dissolução de seu casamento por viuvez ou separação, em uniões de tipo secundário. Um homem pode ter várias esposas legítimas e, mesmo que elas o abandonem, ele permanece, por direito, como pai de todos os filhos que elas puserem no mundo, reivindicando-os como seus e os acolhendo em casa quando eles estão em idade de se auto-cuidarem. A posse do estado, como nós entendemos, não representa nenhum papel na filiação da criança. Um homem impotente ou estéril possui tantos filhos quanto suas esposas legítimas tenham gerado em sua vida, salvo renúncia expressa de sua parte para exercer seu direito. Ocorre, ainda, em caso de ausência de progeneritura, que se a esposa gosta do marido e os procedimentos adivinhatórios evidenciam como causa primeira da esterilidade uma incompatibilidade dos sangues, ela finge concordar em deixá-lo, toma um marido secundário e retorna a seu esposo grávida ou mãe de um ou vários filhos, que serão deste último. A instituição mascara, portanto, totalmente o fato da esterilidade masculina e autoriza a reaproximação com o que nós chamamos de inseminação por doador, mesmo que sua razão de ser ocorra em outro registro.

Os filhos nascidos de um outro genitor que não o pai social (*pater*) e , particularmente, aqueles provenientes das 'obras' do amante pré-nupcial, não conhecem outro pai senão o marido de sua genitora. Mas a coletividade não ignora nem o seu status nem a identidade de seu genitor. Os primogênitos das mulheres sabem também que eles nasceram, segundo a metáfora usual, 'na casa de seu avô'. Mas, de acordo com a idéia-base de que a palavra é que estabelece a filiação da mesma forma que o sangue, estes diferentes saberes não têm efeitos visíveis sobre a inserção

5. RICHARD, 1954.

na linhagem. Em contrapartida, se uma outra pessoa declara publicamente o nome do genitor, isso é suficiente para provocar a ruptura. *Nolens volens*, o filho, assim, lesado em sua identidade social deve filiar-se, voluntariamente, por um ritual especial, à linhagem deste homem, nela ser introduzido segundo a ordem de nascimentos e apresentado aos ancestrais na casa dos mortos.

Entre os Haya, população Bantu dos Reinos interlacustres (leste da África), Audrey Richard descreve uma situação que produz os mesmos efeitos.⁵ O pagamento da compensação matrimonial e a consumação do casamento conferem ao marido legítimo um direito sobre os filhos que estão por vir, com a condição de que este direito seja reinstaurado após cada nascimento pela primeira relação sexual *post partum*. Essa primeira relação designa o homem que será pai do filho seguinte. Assim, se uma mulher deixa seu marido tão logo lhe tenha concedido a primeira relação, o primeiro filho que ela tiver com seu novo esposo, será filho *de jure* do precedente. Mas cabe exclusivamente à esposa designar publicamente — ela pode mentir — aquele a quem ela concedeu esta primeira relação. A. Richards esclarece que esta declaração é, às vezes, objeto de transações e que os homens casados sem progenitura entram em acordo com mulheres fecundadas, para que esse privilégio lhes seja reconhecido por meio de contrapartidas do tipo econômico, constituindo-se, assim, uma descendência. Verificamos, nesta instituição, tanto o equivalente a uma inseminação com doador (que seria o marido legítimo) quanto a utilização monetária de um ventre em benefício de um homem ou de um casal.

Nas uniões do tipo poliândricas, em uso no Tibete, dentre outros casos, uma mulher casada com um primogênito casa sucessivamente com cada um dos irmãos de seu marido a intervalos regulares de um ano. Não há, nunca, mais do que um marido no lar, os outros se ausentam porque são comerciantes de longas distâncias. Todos os filhos são atribuídos ao progenitor que eles chamam 'pai', chamando de 'tio' os outros maridos de sua mãe. Os irmãos são considerados como constituindo uma única e mesma carne e por isso não se preocupam com a paternidade individual de cada um deles; só conta a paternidade coletiva, mesmo que a coabitação alternada designe aos nossos olhos, sem ambigüidade possível, o verdadeiro genitor de cada criança. Não pode, portanto, haver aqui esterilidade masculina.

Num caso particularmente interessante encontrado entre os Nuer, é uma mulher estéril, considerada como homem, que enquanto pai, se vê atribuir uma descendência. Nesta sociedade, com efeito, as mulheres que provam, depois de terem sido casadas por tempo suficientemente longo, sua esterilidade definitiva retornam a sua linhagem

de origem onde são consideradas totalmente como homens. Este é apenas um dos exemplos em que a mulher estéril, longe de ser desacreditada por não poder cumprir seu destino feminino, é creditada com essência masculina. A *bréhaigne*, como mostra a etimologia proposta por Littré, é uma mulher-homem (de *barus* = vir, em baixo latim), mas pode-se, segundo as culturas, tirar desta assimilação conclusões radicalmente diferentes. Para os Nuer, a mulher *bréhaigne* acede ao status masculino. Como todo casamento legítimo é sancionado por importantes transferências de gado da família do marido à da esposa, este gado é repartido entre o pai e os tios paternos desta. De volta à casa de seus irmãos, a mulher estéril se beneficia, então, na qualidade de tio paterno, de parte do gado da compensação dada para suas sobrinhas. Quando ela, dessa forma, constitui um capital, ela pode por sua vez fornecer uma compensação matrimonial e obter uma esposa da qual ela se torna o marido. Esta relação conjugal não leva a relações homossexuais; a esposa serve seu marido e trabalha em seu benefício. A reprodução é assegurada graças a um criado, a maior parte das vezes de uma etnia estrangeira, que cumpre tarefas pastoris mas assegura também o serviço de cama junto à esposa. Todas as crianças vindas ao mundo são do 'marido', que a transferência do gado designou expressamente, segundo a lei social que faz a filiação. Elas portam seu nome, chamam-na 'pai', a respeitam e não se estabelece nenhum laço particular com seu genitor, que não possui direitos sobre elas e se vê recompensado por seu papel pelo ganho de uma vaca, por ocasião do casamento das filhas, vaca que é o prêmio por engendrar. Estatutos e papéis masculinos e femininos são aqui, portanto, aqui independentes do sexo: é a fecundidade feminina ou sua ausência que cria a linha de separação. Levado ao extremo, esta representação que faz da mulher estéril um homem a autoriza a representar o papel de homem em toda sua extensão social. Mas a incapacidade particular que a caracteriza leva-a a recorrer ao que é uma inseminação natural, com um doador reconhecido como tal, pago simbolicamente e desprovido de direitos sobre os filhos que cresceram sob seus olhos.

Não podemos, evidentemente, encontrar instituições sociais que equiparariam a dádiva de óvulos ou de embriões, salvo se entendemos deste modo a prática *haya*, ou o sistema de locação de ventre (*ventrem locare*), negócio entre homens praticado na Roma antiga — um homem cuja mulher fosse fecunda poderia cedê-la provisoriamente a um outro, cuja esposa fosse estéril ou que gerasse crianças que não sobreviviam. Trata-se sempre da dádiva de filhos, mas neste campo, também, os costumes sociais são diversos. Conhecemos a adoção plena e inteira, criando

6. SILK, 1980.

um laço de filiação que toma o lugar do precedente, como na sociedade romana ou na nossa, desde Napoleão. Nas sociedades oceânicas é costume confiar os filhos, por vezes reservados desde antes do seu nascimento, a terceiros que os criam como seus. Podemos verificar em Tonga, por exemplo, que 83% das moradias comportavam ao menos um indivíduo dado ou adotado, e que aqueles que adotam, freqüentemente, doaram suas próprias crianças.⁶ Isto quer dizer que a função educativa e o apego afetivo não são, necessariamente, associados à função reprodutora. Também se acha normal nas sociedades africanas, notadamente (Gonja, Kotokoli, Samo e outras) entre consangüíneos, aliados, amigos ou vizinhos, a troca de crianças para fazer uma oferta a um parente estimado, dar aos que são desprovidos de crianças ou para confiar uma menina a uma mulher que só teria filhos homens e, inversamente, um menino a um homem que só possui filhas. Essas alocações não são, necessariamente, adoções que modifiquem a filiação anteriormente estabelecida pelo nascimento, mas elas afetam o que nós chamamos de posse de direito, criando novas relações afetivas e de manutenção das crianças.⁷

7. LALLEMAND, 1980.

Entre os Tupi-Kawabi do Brasil, constatamos uma espécie de indiferenciação na criação das crianças entre as esposas de um mesmo homem, que são às vezes parentes consangüíneas: irmãs ou mesmo uma mãe e sua filha nascida de um casamento anterior. "As crianças são criadas em conjunto pelas mulheres, que não parecem importar-se muito em saber se as crianças, das quais elas se ocupam, lhes pertencem ou não".⁸ A consangüinidade das co-esposas favorece aqui a indiferenciação das crianças em uma espécie de maternidade coletiva. Mas reencontramos também a dádiva de crianças entre esposas não consangüíneas de um mesmo homem. Nas grandes famílias polígamas Mossi do Yatenga (Burkina-Faso) procede-se a uma repartição das crianças entre as mulheres, de forma que a genitora raramente é a *maroka*, a 'mãe' social, que toma conta da criança, carrega-a, ama-a e a educa. As crianças ficam sabendo, na maioria das vezes, apenas em idade adulta, a identidade daquela que, entre as esposas do pai (que elas chamam todas 'mães'), as pôs no mundo. As mulheres verdadeiramente estéreis e aquelas cujos filhos não sobrevivem têm, portanto, sempre sua parte de maternidade amante e responsável, beneficiando-se reciprocamente do amor das crianças das quais elas se encarregaram individualmente.

8. LEVI-STRAUSS, 1956.

Podemos até citar na literatura etnográfica um exemplo de ventre de aluguel por retribuição, mas segundo um modo original, posto que a criança é concebida em benefício de um homem, que o pagamento é feito ao marido da mãe

portadora, existindo na base da transação um engano manifesto. Trata-se também neste caso de um casamento entre mulheres, um casamento legal, consagrado pelo pagamento de uma compensação matrimonial. Ricas comerciantes Ekiti, subgrupo Yoruba (Nigéria), que não são estéreis e enriqueceram por sua própria conta, pagam as compensações matrimoniais para conseguirem esposas, que fazem comércio para elas e das quais tiram um proveito capitalista, como de um investimento. Estas esposas são convidadas a se acasalarem como se dispusessem de si próprias — portanto sem pagamento de compensação matrimonial — com um homem encontrado no curso de suas viagens, que se sente feliz por esse ganho inesperado. Mas elas devem prevenir seus 'esposos' quando o fato já está consumado. Se nascem crianças e estas atingem a idade de cinco ou seis anos, o esposo-mulher se apresenta, reclama direitos que tem sobre a mulher, relativos ao pagamento da compensação, e exige o regresso de sua esposa. Assim, acessoriamente, as crianças lhe pertencem por direito. Para manter estes últimos, o homem logrado deve pagar uma soma importante que engrossa a fortuna da mulher-esposo. Alguns homens, ricos comerciantes, utilizam, às vezes, algumas de suas mulheres jovens da mesma maneira e para os mesmos fins.

Vejamos, contudo, em que esta instituição se assemelha à utilização das mães portadoras e em que ela se difere. Trata-se aí da exploração combinada das capacidades reprodutivas de suas esposas por maridos (homens ou mulheres) que fazem assim frutificar um capital, por engodo conscientemente organizado. Aquele que dá a semente é também aquele que paga, e ele é igualmente o beneficiário da criança. Mas este é um parceiro cego em uma operação que lhe é imposta e que destrói o casal que ele crê ter formado. Enfim, a mãe portadora não age também de pleno agrado. Ela é estrangida pela situação matrimonial de dependência que é a sua: suas crianças lhe são retiradas, ela é lesada nos seus direitos e nos seus vínculos e é portanto a grande perdedora na operação.

Se nós considerarmos agora a inseminação *post mortem*, encontraremos instituições que têm o mesmo efeito. Existe um tipo de levirato onde o irmão mais novo do morto desposa a viúva e procria em nome do irmão morto e não do seu próprio. Esta é uma instituição muito comum e amplamente conhecida, para nos determos longamente nela. Mais curiosa é a instituição do casamento-fantasma dos Nuer, do qual visualizamos uma prefiguração no exemplo Chagga anteriormente citado. Quando um homem morre sem ter sido casado, ou sem descendência, um parente próximo — um irmão, um primo paralelo patrilateral, um sobrinho (filho de um irmão) — pode utilizar-se do gado do

9. EVANS-PRITCHARD, 1951.

defunto em quantidade necessária ao pagamento da compensação matrimonial para obter uma esposa, procriando então em nome do defunto, já que foi este último que forneceu a compensação, cujo pagamento cria a filiação. As crianças sabem dissociar os dois papéis de genitor e de *pater*: seu pai social é o defunto e elas aprendem a se situar na genealogia familiar em relação a ele; quanto a seu genitor, que elas amam como um pai, utilizam-se para se referir a ele de um termo de parentesco que corresponde à relação que as une nesta genealogia. Pode mesmo acontecer, relata Evans-Pritchard, que um homem, tendo procriado para um irmão defunto, morra sem ter tido tempo de procriar por sua própria conta.⁹ Seu sobrinho, isto é, o filho que ele gerou por conta de seu irmão, presta-lhe por sua vez o mesmo serviço, procriando em nome de seu genitor. Este, sendo o irmão de seu *pater*, faz com que as crianças vindas ao mundo sejam apenas, na linhagem de parentesco e naquela genealogia familiar, seus primos. Esta situação é comparável àquela de inseminação *post mortem*, invertendo, entretanto, os termos: num caso, o genitor não pode jamais ser o *pater* pois está morto; no outro, o genitor, que está morto, não pode ser registrado como *pater*, posto que o nascimento ocorreu fora dos prazos legais.

Como podemos constatar na leitura de todos os casos, todas as fórmulas que nós pensamos serem novas são possíveis socialmente e já foram experimentadas em sociedades particulares. Mas para que elas funcionem como instituições, é preciso que sejam mantidas sem ambigüidade pela lei do grupo, inscritas firmemente na estrutura social e que correspondam ao imaginário coletivo das representações da pessoa e da identidade. A lei do grupo deve designar claramente os elementos que fundam a filiação, o direito à sucessão e à herança. Nas situações patrilineares mais extremas que nós descrevemos, não existe dúvida para nenhum dos atores sociais sobre a identidade do *pater*, aquele por quem passa a filiação. Os papéis podem estar fragmentados, o investimento afetivo, a posse de direito, cortados da filiação; esta, no entanto, existe, é a única e não pode ser quebrada por simples decisão individual, salvo em caso grave de exclusão por maldição. De qualquer maneira, o direito coletivo que funda o social ultrapassa as reivindicações individuais. Estas sociedades não têm dois códigos com efeitos contraditórios.

Ora, se é permitido fazer uma leitura antropológica da lei francesa tal como foi modificada em 1972, o que chama a atenção é a possibilidade oferecida em limites temporais variáveis aos diferentes indivíduos implicados numa relação conjugal no sentido amplo ou parental, de utilizar o texto da lei, referindo-se, segundo a conveniência e os desejos do momento, ora à filiação social legítima tal como é

juridicamente definida ora à vontade ora à verdade biológica para reivindicar ou recusar uma criança. O que aconteceria se a lei devesse levar em conta a verdade puramente genética e se fundamentar na origem dos gametas?

Parece que, diante das situações de procriação assistida debatidas atualmente, não seria útil nem necessário legislar sobre casos que podemos pensar, legitimamente, que não serão nunca a norma, e chegar à conclusão que o direito precede o costume. Em contrapartida, seria desejável fixar limites de possibilidades de negação, seja dos direitos da criança, seja dos direitos do cônjuge, se esta negação se fundamentasse sobre critérios de natureza genética. O homem que aceitou a inseminação artificial com doador, ou a mulher que aceitou receber do óvulo ou do embrião por um acordo livremente consentido entre as duas partes, não deveriam nem ser espoliados posteriormente de seus direitos, nem estar em condições de retirá-los de seu cônjuge e do filho. No caso das mães portadoras — que não é necessário esconder que se trata, voltando à lei, de uma prática que não é nova, mas antiga — a adoção deveria permitir levar em consideração o costume, mesmo que para isso seja necessário facilitar os procedimentos.

O social não é jamais redutível ao biológico, nem a *fortiori*, ao genético. Não é, também, definível como uma simples associação de direitos individuais. Ora, encontramos atualmente numa zona fronteira onde cada um apela em função de seus interesses, ora ao biológico ora ao social. Mas mesmo que estas duas ordens de realidade não se ignorem, a segunda é consequência da primeira.

Quanto ao segredo e anonimato dos doadores, o exame do que ocorre nas outras sociedades mostra que é inteiramente possível. Quando o consenso social se estabelece, a filiação é definida por lei e pode viver em harmonia consigo mesmo e com os outros, dissociando perfeitamente as funções do genitor e do *pater*, da genitora e da *mater*, pelo menos nas situações onde a criança não é privada do amor e do apoio que tem direito de esperar de seus pais de fato.

No caso particular da inseminação com doador, podemos nos perguntar se é pertinente ou necessário buscar um doador de fora da família. Encontramos em diferentes sociedades consangüíneas que procriam para os parentes próximos. Isto parece corresponder a um desejo expresso pelos casais que recorrem à doação. E sabemos que as mulheres só admitem doar óvulos para suas irmãs, parentes ou amigas. Não é certo que possamos estabelecer um paralelo entre os dons de gametas, machos e fêmeas, mas não seria descabido questionar, à luz dos dados antropológicos, o sentido de um certo desejo de que as coi-

sas se passem, de alguma maneira, em família.

Referências bibliográficas

- DUNDAS, C. (1927). *Kilimanjaro and its people*. Londres: H. F. & G. Ithenby.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1951). *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Claredon Press.
- GUTMANN, B. (1926). *Das Recht des Dschagga*. Munique: C. H. Beck.
- HERITIER, F. (1977). "L'Identité Samo". In: *L'Identité. Séminaire Interdisciplinaire dirigé par C. Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*. Paris: Grasset (*Figures*).
- _____. (1984a). "Sterilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique". In: M. Augé & C. Herzlich (eds.). *Le Sens du mal*. Paris: Archives contemporaines.
- _____. (1984b). "Famille". In: *Le Savoir*. Paris: Encyclopaedia Universalis.
- HSU, F. L. K. (1948). "Under the Ancestor's Shadow". New York: Columbia University Press.
- LALLEMAND, S. (1980). "L'Adoption des enfants chez les Kotokoli du Togo". *Antropologie et Sociétés*, v. IV, n° 2.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1956). "The Family". In: H. L. Shapiro (ed). *Man, Culture and Society*. New York: Oxford University Press. (Traduzido de "La Famille". In: Raymond Bellour e Catherine Clément (eds). *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, 1979.)
- RICHARDS, A. I. & REINING, P. (1954). "Report on Fertility Surveys in Buganda, 1952". In: F. Lorimer (ed.). *Culture and Human Fertility*. Paris: Unesco.
- SCHRÖDER, D. (1952). "Zur Religion den Tujen des Sinninggebietes". *Antropos*, 4Z.
- SILK, J. B. (1980). "Adoption and Kinship in Oceania". *American Anthropologist*, 82.

TRADUÇÃO

Márcia Mello, Cordélia Freitas, Sônia Dourado

REVISÃO

Maria Luiza Heilborn