

Naara Luna*

Instabilidade do par natureza/cultura: As novas tecnologias reprodutivas conceptivas na constituição do parentesco

O convite para integrar um dossiê abordando Natureza/Cultura foi uma grata oportunidade de reencontrar um de meus temas preferidos de investigação e revisitar minha pesquisa de doutorado sobre as novas tecnologias reprodutivas conceptivas.

Antropólogos como Lévi-Strauss (1962/1976) consideram o par de categorias Natureza e Cultura como constitutivo do pensamento humano. Em *O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem*, Clifford Geertz (1989) vai além e diz que a Cultura integrou o processo evolutivo dos hominídeos sendo, portanto, constitutiva do ser humano, *homo sapiens*.

Proponho aqui um percurso mais breve, contemplando como essas categorias integram a cosmologia ocidental moderna, e a simbólica de parentesco no Ocidente, para considerar finalmente de que modo as tecnologias reprodutivas conceptivas desestabilizam ou reforçam esse par.

A cosmologia ocidental e o parentesco nas tecnologias conceptivas

Thomas Laqueur (1992) assinala o Iluminismo como o período em que o mundo físico passa a ser percebido como real e os significados culturais como epifenômenos (pp. 6-7). O corpo vem a ser então compreendido como o fundamento epistêmico para prescrições sobre a ordem social. De modo análogo, vemos a concepção ocidental de parentesco que, segundo Schneider (1968) acerca do parentesco americano, se baseia na oposição entre a ordem da lei e a ordem da natureza. Schneider lança a hipótese de que, sendo a conexão biogenética a definição fundante da concepção nativa americana (Estados Unidos da América) de parentesco, a descoberta pela ciência de novos fatos sobre a relação biogenética pode acarretar a transformação das noções nativas ocidentais (p. 23). A reprodução era tomada como exemplo de processo natural, porém, a assistência prestada por novas

tecnologias como a inseminação artificial e a fertilização *in vitro* tem posto em questão, não somente a naturalidade do processo, como também a própria noção de natureza enquanto condições de vida das quais a intervenção está ausente (Strathern, 1992, p. 57). O foco analítico que proponho está baseado em concepções de parentesco formuladas na reflexão de informantes (usuárias e profissionais dos serviços de reprodução humana) e de documentos (textos da imprensa e regulações jurídicas). Por questões de espaço não poderei expor o material etnográfico nem a pesquisa documental mostrando as representações das tecnologias de procriação. Vamos direto às conclusões sobre como representações, vivências e práticas concernentes às tecnologias reprodutivas conceptivas se fundamentam em diferentes articulações das categorias de Natureza e Cultura.

As tecnologias reprodutivas conceptivas são procedimentos da medicina de reprodução humana que substituem o ato sexual para a concepção, tais como a inseminação intrauterina (mais conhecida como inseminação artificial, procedimento em que o sêmen é inserido no útero) e a fertilização *in vitro* ou FIV (procedimento de alta complexidade, quando após estimulação ovariana, o óvulo é extraído dos folículos e reunido em laboratório a sêmen tratado, e embriões gerados são transferidos para o útero). Uma variação da FIV é a injeção intracitoplasmática de espermatozoide (ICSI, por suas siglas em inglês) que consiste na microinjeção de apenas um espermatozoide no óvulo realizada por embriologista.

Na simbólica de parentesco no Ocidente, o ato sexual é um símbolo do amor e da união do casal (Strathern, 1995), nesse sentido, o fato de ser prescindível na procriação mediada pela tecnologia biomédica afeta as representações de parentesco. As tecnologias de procriação foram criadas inicialmente na experimentação com animais, e utilizadas na pecuária. Na medicina, seu objetivo inicial foi superar a infertilidade humana. Contudo, a

manipulação de gametas fora do corpo propiciou o uso para sujeitos, cujas práticas sexuais não eram férteis, (mulheres na menopausa, casais homossexuais) ou que não tinham relações (pessoas sem companheiro). A circulação de substâncias germinativas mediada tecnologicamente cria novos entes de parentesco: doadores de sêmen, doadoras de óvulos, mães substitutas (prática chamada de “cessão temporária de útero” segundo a terminologia presente nas resoluções do Conselho Federal de Medicina), mais conhecidas como barriga de aluguel, bem como receptores de gametas ou de embriões (Luna, 2007).

A manipulação dos gametas na reprodução medicamente assistida afeta as representações de gênero na reprodução humana. Segundo Strathern (1995), o ato sexual faz o filho, mas faz a mãe também. Em artigo sobre a opção pela inseminação por parte de mulheres que não desejavam ter relações sexuais, Strathern (1991) comenta que o médico – em grande parte do gênero masculino – é colocado na posição de genitor. Como na simbólica tradicional da procriação, o macho é o procriador – o fecundador – e a fêmea é a que acolhe a semente; quando uma mulher fornece os óvulos – casos da doação de óvulos e da gestação substituta –, ela, como doadora anônima ou mãe intencional, assumiria um papel de gênero masculino ou de inseminadora, enquanto a gestação continuaria feminina.

Cussins (1998), por sua vez, faz um estudo comparativo entre maternidade substituta gestacional e doação de óvulos, dois procedimentos tecnicamente idênticos que formam distintas configurações de parentesco. A autora argumenta, a partir daí, contra a existência de uma base natural fixa e única para as categorias relevantes de parentesco. Sua tese é de que os elementos considerados relevantes – que designa como opacos – para o parentesco, e os irrelevantes – transparentes – são distribuídos de forma distinta em cada procedimento. Assim, na substituição gestacional o esperma utilizado é do companheiro da for-

* Doutora em antropologia social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro e professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

necedora dos gametas femininos, enquanto na doação de óvulos o sêmen procede do companheiro da mulher que recebe os embriões. A segunda diferença entre as práticas reside na designação da mãe: a mulher que busca o tratamento da infertilidade e está pagando, terá o laço reconhecido – opaco –. Cussins relata que os pacientes das clínicas de fertilidade fazem uma trajetória de tratamentos que vai dos menos aos mais invasivos e onerosos. Assim, determinadas opções descartadas no início de um tratamento de reprodução humana como a doação de gametas ou a maternidade de substituição acabam por se tornar aceitáveis. A autora chama de opacos os estágios do desenvolvimento de uma gravidez que geram parentesco. A biologia, fatores socioeconômicos (quem paga o tratamento), fatores legais (a quem pertencem gametas e embriões) e familiares (o fornecedor de esperma é parceiro de quem, quem assumirá responsabilidade pela criança) são elementos que podem tornar um estágio opaco. O estágio transparente contribui para o processo, mas não é configurado na teia de parentesco. A autora analisa também exemplos em que a constituição de laços de parentesco seria problemática, como o de uma mulher que serve de substituta gestacional para o irmão, ou de uma mulher que doa óvulos para sua mãe e padrasto, demonstrando como nesses casos são apagados os vínculos indesejáveis e tornados “opacos” os apropriados. Assim, o vínculo incestuoso entre irmão e irmã é apagado, ao se destacar que os gametas dos dois não se uniram. Na experiência de substituição gestacional, após o nascimento da criança a mãe substituta deveria se tornar irrelevante quanto ao parentesco do bebê. No outro exemplo, o laço de parentesco de uma mãe idealizadora da gravidez torna-se relevante por ela ser casada com o pai genético do bebê, por contar com o segredo da filha doadora de óvulos, e por poder pagar uma substituta. Vínculos opacos e transparentes devem ser separados para determinar quem é parente de quem. O cultural

não se baseia simplesmente no natural, mas o natural ganha poder explanatório ao se ligar a categorias culturalmente relevantes. Na percepção das mulheres entrevistadas, fenômenos considerados naturais são lidos como de socialização: a gravidez é equiparada por uma receptora de óvulos ao cuidado com o filho. A genética também pode ser socializada na busca por doadoras de óvulos de mesma origem étnica que a receptora. Por outro lado, práticas comunitárias de auxílio no cuidado dos filhos são naturalizadas quando se busca uma doadora naquele meio.

Nos depoimentos de usuárias e profissionais de serviços de reprodução humana, bem como em textos de divulgação científica e do direito, expressa-se a noção da biologia ou da genética como a essência da condição humana. Pode-se reconstituir a origem de tal concepção no desenvolvimento das ideias do Ocidente Moderno. Critérios fisicalistas para afirmar essa condição são informados pela ideologia universalista, da qual o cientificismo é aspecto integrante (Duarte, 2004). Atributos físicos seriam naturais, considerados, portanto, universais segundo a cosmologia surgida no Iluminismo, em que a biologia é vista como a base material do epifenômeno social (Laqueur, 1992). Segundo Le Breton (2011), no individualismo ocidental moderno, herdeiro de dualismos que opõem corpo e alma, existe uma ambiguidade entre ser ou ter um corpo. Há uma tendência marcante nos saberes biomédicos de se perceber esse corpo cada vez mais como uma realidade física que subsome outro plano como a mente, o espírito ou a cultura. Este tipo de representação está ligado ao traço evolucionista da cosmologia ocidental em que o ser humano se diferencia do animal (Viveiros de Castro, 1996). A mudança epistêmica ocorrida por ocasião do Iluminismo, em que a natureza passa a ser considerada o fundamento da realidade, está na origem dessas concepções em que a biologia é tomada como a realidade. É interessante, nesse sentido, que o antropólogo Tim Ingold

(1990), em artigo propondo-se a abrir diálogo entre Antropologia e Biologia, diz buscar a *realidade* da pessoa, não a sua representação (p. 220; o autor usa as itálicas). Ingold (1991) descreve como característica do discurso ocidental seu fundamento ontológico na separação entre um mundo interno de mente e sentido, e um externo de matéria e substância. A criança é desde o início biologicamente um ser humano, mas para tornar-se pessoa precisa elevar-se da condição de organismo pelo processo de socialização.

A leitura das regras das resoluções do Conselho Federal de Medicina com respeito à doação de gametas e de embriões permite constatar a biologização da identidade de parentesco. Na impossibilidade de se obter o parentesco genético com a contribuição dos gametas das pessoas que planejaram ter o filho, o recurso aos doadores passa por critérios de semelhança física e mais especificamente biológica. A fim de se mimetizar o parentesco genético, o cuidado na seleção de doadores leva em conta a origem racial do doador, cor e textura de cabelos, cor de pele e olhos, mas também o tipo sanguíneo e outras características imunológicas, além de dados de saúde (Luna, 2013). Nesse sentido, salienta-se que a caracterização do doador abrange aspectos sociais com informações sobre profissão, nível de instrução e religião, conforme verificado por Cussins (1998). Pode-se falar então de naturalização de traços sociais. É possível questionar se o controle da origem social dos doadores não daria um acento eugênico a sua seleção.

A genetização do parentesco

O desenvolvimento técnico implica certos desdobramentos no parentesco. Acusações de eugenia frequentemente são levantadas contra as tecnologias de procriação, em particular em função do controle de qualidade de embriões, gametas e seus doadores. A mentalidade eugênica não se limita à biotecnologia,

mas se estende à própria seleção para acesso às técnicas, restringindo-as a modelos de famílias aceitáveis conforme sua composição, como o modelo do casal heterossexual estável (uma representação de família “natural”), ou conforme o estatuto social (famílias com condição social precária). Quando há um rastreamento genético de doenças nos embriões e seus doadores, implicando sua exclusão e seleção, a eugenia se une à medicalização do parentesco. A genetização do parentesco, também relacionada aos processos acima, diz respeito à representação dos laços de parentesco como relações genéticas, sendo considerada a base verdadeira para a constituição tanto do parentesco, como da identidade pessoal e suas origens (Salem, 1995). Há uma tensão entre práticas que constroem o parentesco enquanto fruto da escolha e intenção, como a adoção, a doação de gametas, a gestação substituta, e o desenvolvimento de técnicas como a ICSI, como meios de efetivar o parentesco genético, isto é, “verdadeiro”. Os exames de ácido desoxirribonucleico (DNA, por suas siglas em inglês) podem favorecer esse “realismo genético” do parentesco, mas a pesquisa etnográfica sugere que as motivações dos envolvidos vão além do conhecimento da identidade e de origens, implicando o restabelecimento ou ruptura de relações de casal, o sustento dos filhos, o fim de desconfianças quanto à legitimidade, o reatamento de relações entre pais e filhos (Fonseca, 2002; Fonseca, 2004).

No tocante ao parentesco, encontrou-se entre as informantes como motivação principal para o uso das técnicas de reprodução assistida, em lugar da adoção, efetivar o parentesco como comunhão de substância biológica ou genética, ou seja, nas palavras de várias delas: o filho meu mesmo, do meu sangue, com meu DNA. De modo geral, houve superposição entre a noção tradicional de parentesco de sangue e a noção científica moderna de parentesco genético com o DNA. A transmissão de características não só físicas, mas também sociais está no centro dessas

preocupações. A preocupação com o uso das técnicas é propiciar o parentesco de sangue, geralmente identificado com os genes, mas também com a gestação. Sangue às vezes se aproxima do discurso biomédico e vira DNA. Mas a preocupação com o sangue ultrapassa questões de medicalização da herança genética. O sangue garante a semelhança física e de caráter entre pais e filhos (Abreu Filho, 1982; Luna, 2007). Assim, é possível identificar um sistema comum de símbolos e representações de parentesco em que as pessoas são definidas relacionalmente a partir de seus laços de sangue, sangue este percebido como uma herança que envolve tanto o lado biogenético como a tradição de família. Essa noção difere de uma visão biologizante de hereditariedade apresentada por certos segmentos da área de biomedicina, em que o comportamento social está inscrito nos genes¹. Pode haver uma origem comum, e mesmo comunicação com intercâmbio de significantes como o teste de DNA entre essas duas visões de “herança”, mas uma não se reduz à outra.

Se nos modelos populares de parentesco há certa convergência entre sangue e DNA ou genes, nos modelos eruditos oriundos das ciências biomédicas – ou fundamentados nas mesmas, como é o caso do direito, da bioética, e mesmo da orientação pastoral da Igreja Católica –, há uma hierarquização, em que o parentesco genético é prioritário em contraposição aos laços contraídos na gestação. Isso é patente na exigência de anonimato no caso da doação de gametas (Salem, 1995), como se o parentesco genético fosse crucial, enquanto se exige parentesco e proximidade entre a gestante substituta e a mulher em favor de quem a primeira gestará o bebê. Os participantes dessa circulação de substâncias germinativas se veem diante de diversas escolhas: abrir mão do filho gestado? Abrir mão da contribuição genética doada? Aceitar a transmissão hereditária de

outro casal, na gestação de um embrião doado? Reconhecer como seu o filho gestado em ventre alheio, ou de outra que não sua esposa? Reconhecer como seu o filho que geneticamente não tem sua herança? Como na adoção, as dimensões de escolha do parentesco – socialmente construídas – são explícitas, no entanto, ao contrário da adoção, se inclui a escolha do material biológico alheio de que vai se formar a própria prole na reprodução assistida com a participação de terceiros doadores.

É possível falar de parentesco ou geração natural no contexto das novas tecnologias reprodutivas? Já se mencionou a tendência a biologizar e genétizar a identidade de pessoa humana e a concepção de parentesco. “Dados da natureza” são usados para fundamentar argumentos baseados em crenças anteriores ao desenvolvimento da biologia como se conhece hoje. Os valores que se mantêm continuamente nesse debate para estabelecer a definição legítima do estatuto de pessoa são o uso do referente biológico como fundamento de verdade e o critério da individualidade. Outras vezes, o mesmo dado biológico pode ser usado para fundamentar posições diferentes: gestação e parto devem ser considerados relevantes ou não para designar a maternidade? Depende se a situação é de gestação substituta ou de doação de óvulos. Que dado biológico conta afinal? Ou, nos termos de Strathern (1992), há que se definir que dado biológico conta para a maternidade biológica.

É difícil estabelecer limites entre o natural e o cultural em um campo em que a biologia é continuamente alterada pela intervenção técnica. Natureza assistida deixa de ser natural? As tecnologias de procriação, ao ampliarem o leque de escolhas na área de parentesco, enfatizariam o caráter intencional do mesmo. Por outro lado, mesmo escolhas que aparentemente contrariam a natureza, como a busca de sêmen de doador de game-

tas para que um casal lésbico procrie, podem ser feitas segundo uma lógica que toma o parentesco natural como referência, ao privilegiar a gravidez e não a adoção como meio de ter filhos, ao solicitar que o óvulo de uma companheira seja transferido para o útero da outra, para que ambas sejam “mães biológicas”, uma pela gestação e outra pela dotação genética (Luna, 2007).

Considerações finais

Na pesquisa realizada, há pelo menos uma grande categoria presente para todos: o sangue. A preocupação com o uso das técnicas é propiciar o parentesco de sangue. Sangue às vezes se aproxima do discurso biomédico e vira DNA. Mas a preocupação com o sangue ultrapassa questões de medicalização da herança genética. O sangue garante a semelhança física e de caráter entre pais e filhos. Se o DNA foi evocado como nexos entre as pessoas, a gravidez – mesmo na ausência dos genes certos em caso de doação de gametas – é outra forma de criar vínculos de substância entre mãe e filhos, transmitindo alimento, amor e traços da personalidade. As tecnologias de procriação permitem a circulação de substâncias germinativas entre as pessoas sem o ato sexual, criando situações novas interpretadas em termos antigos: incesto, adultério, adoção. Algumas vezes os sujeitos das técnicas são células, novas figuras de parentesco emergentes. Há uma preocupação com o sangue na geração imediata, já as genealogias são deixadas de lado.

Ouvindo as palavras das entrevistadas, percebe-se que Natureza, Deus e Ciência se conjugam para permitir a reprodução: ter filhos é processo natural, é dádiva de Deus e são os médicos que fazem engravidar. Embora reconhecendo o caráter artificial das técnicas em contraste com o ato sexual e a reprodução, vistos como naturais, o discurso das informantes manifesta pouco interesse em opor o que é cultural e o que é natural no parentesco. Verifica-se que relações podem

ser ocultadas como irrelevantes ou destacadas como constitutivas do parentesco com alternância de parâmetros biológicos e sociais. Às vezes surge a oposição entre sangue e criação/educação. Porém, o que importa de fato é considerar verdadeiro o vínculo de pertencimento e proteger o vínculo da instabilidade, independentemente se esta vem de fatores legais ou de técnicas reprodutivas. A herança de sangue mescla o natural e o social. A gravidez é descrita como a atividade social de cuidar dos filhos, os significados se permutando entre o natural e o cultural. A Ciência, resultado da invenção humana e pertencente à esfera da Cultura, pode auxiliar a Natureza, desde que não contrarie seus princípios gerais.

Identificou-se um sistema comum de símbolos e representações de parentesco em que as pessoas são definidas relacionalmente a partir de seus laços de sangue; sangue este percebido como uma herança que envolve tanto o lado biogenético como a tradição de família. Essa noção difere de uma visão biologizante de hereditariedade apresentada por certos segmentos da área de biomedicina, em que o comportamento social está inscrito nos genes. Pode haver uma origem comum, e mesmo comunicação com intercâmbio de significantes como o teste de DNA entre essas duas visões de “herança”, mas uma não se reduz à outra.

Por fim, há mais do que uma alternância de parâmetros ora biológicos, ora sociais para fundamentar as relações de parentesco e a representação de pessoa, como se percebe pela categoria de sangue que compreende aspectos biológicos e sociais, ao articular Natureza e Cultura. A análise das novas tecnologias reprodutivas conceptivas permite vislumbrar como Natureza e Cultura não são domínios estanques, mas que há um fluxo contínuo de significados, um intercâmbio em que significados naturais são culturalizados e significados culturais são naturalizados. A natureza ora serve de modelo à cultura, ora o entendimento pela cultura se impõe à natureza.

1. Caso da sociobiologia.

Referências

Abreu Filho de, O. (1982). Parentesco e identidade social. *Anuário Antropológico* 80, 95-118.

Castro Viveiros de, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-44.

Cussins, C. M. (1998). Quit sniveling, cryo-baby: We'll work out which one's your mama! Em R. Davis-Floyd e J. Dumit (ed.), *Cyborg babies: From techno-sex to techno-tots* (pp. 40-67). Nova York: Routledge.

Duarte, L. F. D. (2004). A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19(55), 5-18.

Fonseca, C. (2002). A vingança de Capitu: DNA, escolha e destino na família brasileira contemporânea. Em C. Bruschini e S. G. Unbehaum (org.), *Gênero, democracia e sociedade brasileira* (pp. 267-295). São Paulo: Fundação Carlos Chagas / Edições 34.

Fonseca, C. (2004). DNA e paternidade: A certeza que pariu a dúvida. *Revista Estudos Feministas*, 12(2), 13-34.

Geertz, C. (1989). A interpretação das culturas. Em C. Geertz, *O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem* (pp. 45-66). Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

Ingold, T. (1990). An anthropologist looks at biology. *Man* (NS) 25(2), 208-229.

Ingold, T. (1991). Becoming persons: Consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics*, 4(3), 355-378.

Laqueur, T. (1992). *Making sex: Body and gender from the greeks to Freud*. Cambridge e Londres: Harvard University Press.

Le Breton, D. (2011). *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes.

Lévi-Strauss, C. (1976). *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. (Trabalho original publicado em 1962).

Luna, N. (2007). *Provetas e clones: uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

Luna, N. (2013). Novas tecnologias reprodutivas: Corporalidade e parentesco no limiar de regulações jurídicas. Em D. Andrade da Silva, J. de Garay Hernandez, A. Lopes da Silva Junior e A.-P. Uziel (org.), *Feminilidades: Corpos e sexualidades em debate* (pp. 295-319). Rio de Janeiro: EdUERJ.

Salem, T. (1995). O princípio do anonimato na inseminação artificial com doador (IAD). *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, 5(1), 33-68.

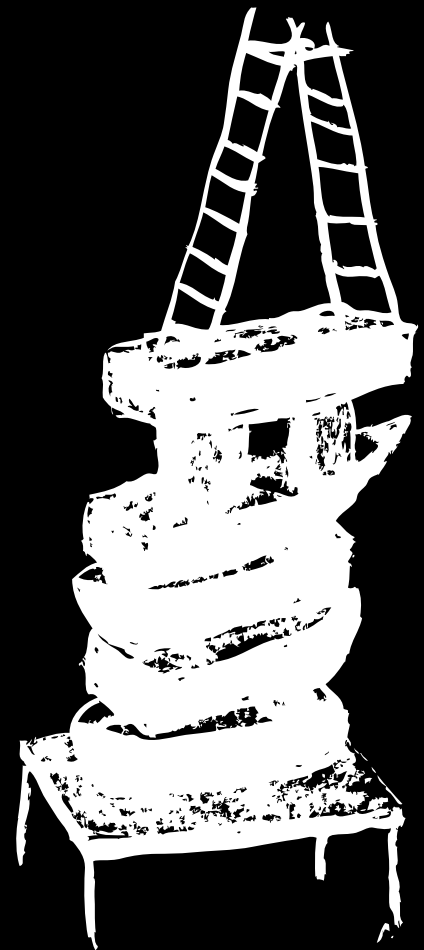
Schneider, D. (1968). *American kinship: A cultural account*. Nova Jersey: Prentice-Hall.

Silva Andrade da, D., Garay Hernandez de, J., Silva Junior Lopes da, A. e Uziel, A.-P. (org.) (2013). *Feminilidades: Corpos e sexualidades em debate*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

Strathern, M. (1991). Disparities of embodiment: Gender models in the context of the new reproductive technologies. *Cambridge Anthropology*, 15(2), 25-43.

Strathern, M. (1992). *Reproducing the future: Essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press.

Strathern, M. (1995). Necessidade de pais, necessidade de mães. *Estudos Feministas*, 3(2), 303-29.



Extramuros