

2008

O esperma sagrado

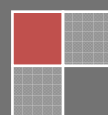
Algumas ambiguidades da
homoparentalidade

Jornades internacionals “Identitats ambivalents a debat”, Universitat Autònoma de Barcelona, 4 e 5 de Dezembro.

Miguel Vale de Almeida

MIGUELVALEDEALMEIDA.NET

2008



Jornades Internacionals: Identitats Ambivalents a debat
Grup de recerca "Antropologia i Història de la Construcció de Identitats Socials i Polítiques",
Dept. Antropologia Social i Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona
4 i 5 desembre 2008

O esperma sagrado.
Algumas ambiguidades da homoparentalidade
em contextos euro-americanos contemporâneos.

Miguel Vale de Almeida
(ISCTE e CRIA, Lisboa)

A história da paternidade no Ocidente está marcada por uma tensão entre paternidade biológica, paternidade social e paternidade legal. Esta tensão é comum a hetero e homossexuais em situações ou projectos familiares, mas é de alguma forma dramatizada nas situações, na sua maior parte homossexuais, em que não exista provisão legal, por parte do Estado, da legalidade das situações homoparentais. Igualmente, quanto menos provisão legal exista, menos parece haver uma cultura de como fazer e proceder em situações de disputa de paternidade entre gays e lésbicas, assistindo-se ao recurso ou à normatividade legal, ou à normatividade moral (e necessariamente heteronormativa, androcêntrica e patrilinear) a ela associada. Esta realidade denota-se ainda das páginas dos manuais sobre homoparentalidade, produzidos pela comunidade LGBT de alguns países, onde é comum encontrar-se avisos e conselhos sobre este tipo de problema.

Portugal é uma sociedade que atravessa um momento de forte ambiguidade. Por um lado, e no contexto europeu, a democracia portuguesa não atingiu o nível avançado na política sexual já atingido pela Espanha; por outro lado, não se encontra numa situação de homofobia institucionalizada como em alguns países da Europa, quer do Sul, quer do Leste. Do lado positivo, Portugal dispõe de uma lei das uniões de facto, de uma constituição que proíbe explicitamente a discriminação por orientação sexual, e de um debate público e político que certamente conduzirá à legalização do casamento civil entre pessoas do mesmo

sexo. Do lado negativo, Portugal, além de ainda não ter essa igualdade formal no casamento, tem uma ressalva negativa em relação à adopção por casais homossexuais e na sua lei de procriação medicamente assistida veda o acesso por parte de mulheres sozinhas e por casais de mulheres.

Tal não tem impedido a reprodução entre as pessoas e casais homossexuais. Além dos muitos casos de filhos tidos em relações heterossexuais anteriores, os gays e as lésbicas portuguesas têm recorrido a formas de reprodução que passam sobretudo pelas seguintes estratégias: o recurso à procriação medicamente assistida no estrangeiro, sobretudo em Espanha, por parte das mulheres; o recurso a um dador amigo, com ou sem definição de futuro envolvimento parental deste; projectos de co-parentalidade, com um/a amigo/a ou casal; o recurso à adopção singular com ocultamento da (ou prévio à) existência de um/a parceiro/a.

É fácil imaginar as complicações que podem advir do quadro legal existente. É bem mais fácil produzir fisicamente uma criança do que (re)produzir um quadro de parentalidade e convivência familiar posterior ao nascimento da criança. Essas dificuldades prendem-se, por um lado, com o quadro legal e, por outro, com a dinâmica familiar e parental que o nascimento de uma criança espoleta, e que depende de múltiplos factores, que vão desde a gestão dos aspectos práticos da vida até às qualidades específicas das relações de amizade, afectividade e conjugalidade das pessoas envolvidas. Mas o factor de que quero falar aqui vai mais fundo, ou corre mais fundo (como um rio subterrâneo) e tem a ver com a forma como a ordem de género e a ordem heteronormativa que lhe subjaz (as referências são, aqui, e respectivamente, Connell e Rubin) informam a dinâmica reprodutiva e parental de gays e lésbicas através de um efeito de hegemonia.

Se consultarmos os manuais e livros de auto-ajuda, produzidos sobretudo em contextos anglófonos, relativos à parentalidade lésbica e gay, encontramos inevitavelmente capítulos que articulam os problemas legais com os problemas emocionais e afectivos da parentalidade. Quem planeia reproduzir-se é aconselhado a pensar nas repercussões legais de tal acto e nas situações indesejáveis que podem surgir. Resumindo, as lésbicas são avisadas sobre a possibilidade de um dador, mesmo amigo e gay, vir a poder exigir uma paternidade

legal e activa não planeada de início. Também nas discussões em grupos de activistas, nas redes sociais informais, e em textos de cariz autobiográfico, encontramos sistematicamente a figura da inversão de expectativas, em que o inseminador transita, ou ao longo da gravidez ou após o nascimento da criança, de *genitor a pater* – sobretudo na ausência de formas legais de impedir essa inversão.

*

Imaginem um casal de mulheres que desejam ter um filho ou filha. Procuram um amigo, de preferência gay, que esteja disposto a oferecer o seu material genético a uma delas e a aceitar que elas venham a ser as cuidadoras primárias da criança, mesmo vindo esta a saber quem é o seu genitor. Com ele pretendem fazer inseminação artificial caseira. Elas encontram aceitação por parte de um amigo seu, gay. A decisão tomada com o dador é de que a eventual criança será criada pelo casal de mulheres; que a criança virá a saber quem foi o seu *genitor*; e que a relação entre este e a criança será uma relação igual à relação com outros parentes ou amigos das mães.

Aqui é necessário introduzir um parêntese: o aspecto fulcral aqui era a questão do papel da mãe não biológica. Em Portugal uma criança tem que ser registada com um nome de mãe e um nome de pai. Tal obrigação tem origem – e aqui estamos perante uma ambiguidade também – no período da restauração da democracia, quando se aboliu a figura do/a filho/a ilegítimo/a e quando se pretendeu trazer os homens à responsabilidade parental, em nome quer do interesse da criança (o direito a uma mãe e um pai) quer do interesse da mulher em não ser abandonada e única responsável por uma criança. No caso que aqui apresento, era importante para o casal de mulheres que se evitasse o registo da criança no nome do dador, na expectativa de uma mudança legal que, num futuro próximo, viesse a permitir o registo da mulher e mãe não biológica como co-mãe.

Mas a divulgação, no círculo de amigos, conhecidos e familiares, de que a criança poderia ser filha biológica de outros homens que não o dador (cujo nome não havia sido revelado, justamente para não permitir percepções

heteronormativas do arranjo reprodutivo iniciado), perturbaram o dador, gerando nele um sentimento de usurpação da paternidade. Esta reacção pode ser interpretada como uma questão de competição masculina pela propriedade genética e social – melhor, pela propriedade social assente numa legitimação genética – da criança. Só no momento da introdução da suspeita, na rede de relação, sobre quem seria o *genitor*, é que se espoletou esta reacção. As relações entre as duas mulheres e o dador degradar-se-iam exponencialmente a partir daí, já que o dador passou a exigir o registo da criança em seu nome. O drama que se desenrolou é demonstrativo da força operativa da lei na gestão da cultura e vice-versa.

Aqui convém voltar ao parênteses anterior. Em Portugal é possível a mulher que teve um filho dirigir-se ao Registo e declarar que não conhece ou não quer divulgar o nome do pai da criança – assim como é possível dar o nome de outro homem que não o pai biológico (e no caso de ser casada, e se nada em contrário for declarado, o seu cônjuge é presumido como pai). Só que, no caso de não fornecer um nome de pai, o Ministério Público inicia automaticamente um processo de averiguação da paternidade, que passa por uma investigação que, em último caso, pode conduzir a testes de DNA a pessoas que a investigação julgue serem potenciais pais biológicos da criança.

Ora, no conflito que se gerou entre o dador e as mães, aquele passou a exigir o seu registo como pai, invocando o interesse da criança e, agora, também a sua disponibilidade e vontade para ser pai social. Desgastadas emocionalmente pelo caso, as duas mulheres decidiram aceder, na expectativa de que o registo do dador como pai da criança viesse a espoletar um processo de regulação do poder parental. Mesmo assim, as mulheres encontraram formas de contornar simbolicamente a questão. Em Portugal o sistema de nomeação obriga ao registo da criança com um nome da mãe e um nome do pai, pelo menos, podendo acrescentar-se apelidos, até 6, dos antepassados dos progenitores. A convenção – que já foi, mas deixou de ser, lei – é que o último apelido seja o do pai e o primeiro o da mãe, ao contrário de Espanha (sendo todavia igual a maior importância cultural atribuída à patrilinearidade). É no entanto possível, desde que a igualdade

de género foi consagrada pela democracia, que se inverta a ordem dos nomes, do mesmo modo que é possível fazê-lo no casamento, onde o homem pode legalmente adoptar o apelido da mulher (embora, na prática, quase ninguém o faça, sendo mais comum as mulheres não adoptarem o nome do marido). A solução de “compromisso” (entre aspas, já que o estatuto futuro da co-mãe ficou comprometido) encontrada no caso-exemplo foi semelhante: a criança foi registada com o apelido do pai em primeiro lugar, seguido de dois apelidos da mãe, que assim ficaram com a dignidade e saliência cultural normalmente atribuídas ao apelido paterno.

Do ponto de vista da praxis, como ficou a situação? A criança foi culturalmente apresentada como filha das duas mulheres. Vive com elas e tem sido apresentada aos familiares e amigos do casal e pragmaticamente aceite como membro das famílias alargadas respectivas. Quanto ao dador, agora legalmente pai, têm sido as mães a definir o local, hora e duração das visitas à criança, esperando-se, no momento deste relato, que ele possa accionar um processo de regulação do poder parental, figura que define legalmente um contrato de visitas e tutela relativa da criança.

*

Como certamente perceberam, o que me interessa neste caso é a sua qualidade de caso exemplar para aferir o peso do biologismo (ver Pamplona Corte-Real 2008) nas percepções da parentalidade, e a sua intrínseca ligação à heteronormatividade e à assimetria de género, mesmo entre actores sociais cujas biografias estão ligadas a identidades homossexuais. É que neste conflito a parentalidade social/adoptiva, a co-maternidade da mãe não biológica, e até a figura social do dador não-pai social foram postas em causa a partir do encontro entre duas realidades: por um lado a lei que dá prevalência à biologia e que agora, para mais, tem o recurso à prova científica; por outro, a cultura, que justapõe semanticamente paternidade biológica e paternidade social ideal.

A lei portuguesa estabelece uma diferença clara entre filiação biológica e filiação adoptiva. Dentro da adopção, estabelece uma diferença entre adopção plena e adopção restrita. Na adopção restrita permanece a possibilidade de os pais biológicos ou outros parentes consanguíneos reclamarem a paternidade ou a tutela. No caso da adopção plena, o que o tribunal faz é anular definitivamente qualquer possibilidade de reivindicação da paternidade por pais biológicos, pretendendo assim que os adoptantes passem a ser *como* pais biológicos. Paralelamente, a lei demonstra uma obsessão biparental, impede o recurso das lésbicas e mulheres sozinhas à PMA (definindo também a infertilidade como doença), e aplica mecanismos de investigação da parentalidade, recorrendo agora à tecnologia genética disponível. Em suma, a lei sofre de e estimula, um biologismo baseado na noção naturalizada da reprodução como o resultado do encontro sexual de um homem e de uma mulher. Garante a chamada do pai genético para a legalidade na ausência de uma evidência análoga à da maternidade biológica da mulher; subalterniza a adopção ao torná-la num processo complexo de crescente “assimilação” à biologia; e exclui liminarmente a homoparentalidade. No caso que abordei, a Lei é sistematicamente chamada a intervir, não apenas como recurso para a resolução de um conflito e uma ambiguidade, mas como uma espécie de aval da cultura. A crença na biologia como verdade é assim como que confirmada pela sua força legal. Deixem-me agora inflectir um pouco no sentido dos debates antropológicos.

Na segunda metade do século XX as teorizações clássicas sobre parentesco foram sujeitas a uma série de críticas (para um excelente resumo ver Levine 2008) que culminaram no influente trabalho de Schneider (1980, 1984). Para os americanos por ele estudados, o parentesco estaria baseado num conjunto de ideias acerca da “substância biogenética partilhada” e na “solidariedade difusa duradoura”. Estas ofereciam a base para as categorias de parentes – *by blood* e *in law* – derivadas do símbolo-chave da cópula sexual que ligava os pais às suas crianças e os maridos às mulheres. Estas ideias acerca do parentesco seriam parte de duas categorias mais gerais, a de “ordem da natureza” e de “ordem da cultura”. Schneider também argumentava que as referências à biologia nas discussões sobre

família e parentes não tinham necessariamente uma relação com a biologia enquanto processo natural, mas eram sim constructos culturais essencialmente simbólicos. Consequentemente, ele criticava as noções de que o parentesco se baseava literalmente nos factos da biologia e da reprodução humana e a concomitante noção de que deveria ser tratado como um domínio distinto das relações sociais (defendida por autores clássicos da antropologia como Fortes ou Gellner). Em última instância ele achava que o parentesco era o produto da imaginação antropológica e que os estudos comparativos deveriam basear-se em algo de mais sólido e diferente, ou alternativamente abandonados.

Esta deixa foi certamente seguida quando o parentesco ressurgiu [depois de um longo período de relativo abandono desse tema-chave de uma antropologia que classicamente se especializava nos povos ditos “primitivos”, onde supostamente o parentesco cumpriria as funções do que nos povos “civilizados” era assegurado pela lei, pela política, pela economia, etc.] nomeadamente como algo analisado a partir da prática e do processo e já não a partir do sistema e da estrutura (Carsten 1995, Howell 2003). O conceito de *relatedness* pretendeu ultrapassar o problema lançado por Schneider, que havia abolido a possibilidade de comparativos universais para o parentesco. Esta mudança já havia sido iniciada com a atenção a diversas práticas de parentesco nas sociedades ocidentais contemporâneas, especialmente as formas familiares e de parentesco entre gays e lésbicas, e as práticas de procriação medicamente assistida e novas tecnologias reprodutivas. Mas, e para o que me interessa aqui e como refere com razão Levine (2008), a bibliografia mais recente sobre estes assuntos sugere que os modelos construídos por famílias, parceiros e pais gays e lésbicas, bem como pelos pais de crianças nascidas graças a novas tecnologias reprodutivas, *assentam igualmente em ideias radicais e em ideias conservadoras, bebendo muitas vezes em ideias sobre o parentesco que remetem para conexões biogenéticas.*

Para quem estuda questões familiares LGBT, é incontornável a referência a Weston (1991) e as suas “famílias de escolha” no contexto estadunidense. Tomando como ponto de partida Schneider, Weston dizia que as relações que os gays e as lésbicas reconhecem não encaixam bem na tipologia de Schneider sobre

parentes por sangue e por casamento, por substância natural e por código de conduta, e pelo símbolo nuclear da cópula heterossexual. Para ela os gays e as lésbicas americanos criaram um paradigma de parentesco alternativo e um tipo de família distinto, baseados na amizade, amor e escolha individual e numa variedade de relações sexuais, sociais e económicas. Devo dizer que este argumento me levanta hoje enormes dúvidas por comparação com a sedução que então exerceu. Em primeiro lugar porque parece replicar demasiado perfeitamente, na observação etnográfica, o ideal individualista da escolha próprio da cultura americana; bem como a ideologia de segmentos do movimento LGBT que reivindicam para a homossexualidade um papel de actor histórico da mudança social; e em segundo lugar porque os acontecimentos em torno da reivindicação do casamento homossexual a partir do início do século XXI (já depois do trabalho de Weston) e das práticas de adopção e reprodução nas comunidades LGBT parecem contrariar essa análise.

*

Escolha do dador com motivação biogenética. Tem-se verificado, por exemplo, e como Levine faz notar na sua recensão do estado da arte (que aqui usarei liberalmente), que em contextos euro-americanos é comum deparar-se com uma mulher recorrendo ao mesmo dador de modo a que todas as suas crianças estejam relacionadas entre si; recorrer ao irmão da sua parceira para dador, de modo a dar a ambas as mulheres um laço genético à criança; recorrer a um dador cujas características físicas se assemelhem às da parceira que será a co-mãe da criança, ou pode pedir à parceira para participar activamente no processo de inseminação, etc (ver Hayden 1995, Sullivan 2004 e também os manuais de homoparentalidade anglo-americanos, onde estas opções são recenseadas e por vezes aconselhadas). Como disse Benkov (1994), as famílias assim criadas desafiam e mimam, ao mesmo tempo, modelos conservadores de género e de relações entre pais e filhos.

Parecemos estar, pois, perante uma resiliência do pensamento biogenético acerca do parentesco e/ou perante um efeito de hegemonia. Comparável, aliás,

com a questão do casamento. O casamento é um poderoso modelo de relação em muitas sociedades ocidentais e é validado legalmente com muita força, oferecendo reconhecimento e legitimação social às relações homossexuais. Muitos casais usavam símbolos tradicionais do casamento para marcarem as suas relações, como nas cerimónias de compromisso, indo beber a símbolos culturais partilhados pela sociedade mais vasta. E hoje investem politicamente na reivindicação da igualdade de acesso ao casamento civil. Para as mentes mais simples isto significa ou uma ruptura total com a ordem tradicional – o casamento entre homem e mulher – ou uma cedência completa à assimilação à ordem de género e à heteronormatividade. O que estas avaliações simplistas e muito ideologicamente marcadas parecem esquecer é a razão prática que emana do facto de gays e lésbicas serem membros activos das culturas em que cresceram, e a razão política de que as transformações sociais são mais processos de práticas resignificantes do que processos de ruptura e reinvenção.

Novas tecnologias reprodutivas e relatedness. Alguns autores inclinam-se para a ideia de que as NTR alteraram a nossa compreensão da *relatedness* (Edwards 2000 e Strathern 1995), ao passo que outros mostram como a sua utilização está marcada por ideias tradicionais de parentesco. Strathern sugere que o tipo de mudanças que ocorreram confirmam a previsão de Schneider de que novas descobertas científicas levariam os americanos a reverem o seu entendimento das relações biogenéticas. Mas será mesmo assim? Como vão (ou estão) as pessoas a gerir a socialidade e as relacionalidade ou conectividades resultantes?

Nos casos de países onde é possível recorrer à inseminação artificial com dador anónimo, tem havido discussões sobre a questão da revelação, por exemplo. No Reino Unido os filhos de dadores podiam aceder a informação genética relativa aos seus dadores ao chegarem aos 18 anos, mas não podiam aceder à identidade do dador. Esta lei mudou em 2005, e as crianças nascidas depois dessa data têm agora o direito à identidade de um dador de óvulos ou esperma depois dos 18 anos, embora os dadores não tenham o direito recíproco. Estas tendências, segundo Levine, reflectem a noção de que a informação genética pessoal é algo de

intrinsecamente valioso para aumentar o conhecimento sobre si mesmo enquanto indivíduo (Strathern 1995). Reflectem também crenças sobre a conexão biogenética, conferindo como que *relatedness* automática. Também Bestard (et. al. 2003; 2004) analisa como as mudanças nos factos das substâncias biogenéticas induzidos pela investigação e pela aplicação da genética na reprodução humana implicam mudanças também na capacidade de simbolizar a solidariedade social do parentesco. Ou seja, se a natureza for mesmo um símbolo do parentesco, então que tipo de natureza humana é uma natureza biotecnológica? Bestard estudou dadoras e receptoras de óvulos e analisou as noções de herança, identidade e semelhança entre membros de uma família, para perceber o que significa partilhar as substâncias biogenéticas no contexto da reprodução assistida.

No entanto, e para o caso que serviu de mote a este texto, o que está em causa talvez seja mais a relação entre as substâncias genéticas e o seu carácter sexuado ou não, informado por uma relação de desigualdade de género e complexificado pela inexistência de um enquadramento cultural e legal para as relações homossexuais. Mais: um caso em que há recurso à heterossexualidade “substantiva” sem que haja recurso à cópula heterossexual ou à relação conjugal ou afectiva heterossexual – situação que coloca os contratantes gay e lésbica(s) numa situação de heterossexualidade compulsória, nomeadamente permitindo ao dador gay o recurso não só a símbolos como sobretudo a mecanismos legais (congelamentos normativos desses símbolos) heteronormativos.

Fertilização in vitro e doação de óvulos e espermatozóides. Permitam-me uma aproximação paralela. Modell (1989) notou como mulheres que se submetem a fertilização *in vitro* enfatizavam o carácter “natural” e “normal” das suas gravidezes, partos e paternidade convencional e como indivíduos usando os seus próprios óvulos e esperma acentuavam a importância dos laços bilaterais de sangue. Por outro lado, as mulheres que recorrem à doação de óvulos parecem acentuar a maternidade conseguida através da gestação e diminuir o valor do papel da genética, ao passo que aquelas que recorrem à maternidade de substituição para a gestação parecem acentuar a importância do seu contributo genético (Cussins 1998, Ragoné 2003, Teman 2003).

Em muitos contextos, a doação de óvulos e até de embriões levanta menos problemas do que a doação de esperma por causa de ideias em torno da experiência do nascimento e do *bonding* maternal durante a gravidez (Riviere 1985). Na China, a doação de óvulos é mais aceite do que a de esperma por causa de valores patriarcais e preocupações com a continuidade das patrilineagens (Handwerker 2002) ao passo que exactamente o contrário acontece em Israel, onde a identidade judaica é estabelecida através da mãe (Kahn 2000). E as construções culturais de género afectam ideias sobre doação de óvulos e esperma. No Reino Unido e nos EUA a doação de esperma é vista de modo sexualizado – talvez porque a doação atravessa as fronteiras de género – ao passo que a doação de ovos é vista como assexuada e altruista (Haines 19939) – no que parece aliás ser uma curiosa dessexualização do potencial lesbianismo simbólico... De modo análogo, encontramos relatos de pessoas planeando doar óvulos a um membro da família, pessoas essas que já não acham aceitável, bem pelo contrário, doar esperma a familiares (Becker 2000).

*

Estes casos, relativos a questões de género e sexualização no exercício das novas tecnologias reprodutivas, focam mais na desigualdade de género do que em questões de orientação sexual¹. Mas o caso etnográfico exemplar com que comecei este texto aponta precisamente para a emergência do género no aparentemente inovador (e questionador de género) contexto da reprodução entre gays e lésbicas.

No cerne da disputa está o curso a dar ao esperma – que assim materializa a simbólica filiação que convencionalmente vai junto com a paternidade. Toda a argumentação do dador do meu caso, bem como o apoio que poderá encontrar na lei e no senso comum cultural com quem partilhará, em busca de apoio, a sua

¹ Há aqui, obviamente, outra questão: os óvulos são um bem mais escasso do que os espermatozoides. Esta questão foi levantada por Verena Stolcke no seu comentário à apresentação deste texto. Daqui poderíamos inferir a necessidade de construir uma teoria do valor relativa aos gâmetas...

situação, é construída em torno da frase mesma que o discurso mediatizado do Direito usa em Portugal – “o supremo interesse da criança”², a saber, o seu direito não só ao conhecimento da paternidade biológica, mas ao usufruto da mesma e em condições de legalidade, promotoras da responsabilização. Como sabemos, e o resumo é de Anne Cadoret, tradicionalmente as sociedades ocidentais basearam o parentesco na coincidência entre parentesco social e parentesco biológico, com a sobreposição entre pais (sociais) e genitores (Cadoret s.d., 1). O exercício do parentesco não se restringe à procriação, pois envolve a produção da pessoa humana através da alimentação, educação, concessão de um nome, transmissão dum estatuto, e a nossa sociedade atribui esta tarefa a pessoas consideradas como genitores. Esta consignação é feita através das nossas regras culturais (e vertidas em lei) de filiação: a criança tem que ter dois pais que dão à criança nomes de família e nomes próprios, que exercem autoridade parental e que introduzem a criança a cada uma das linhagens (Cadoret s.d., 8). Esta consignação é transmitida através das várias formas que as famílias assumem, como por exemplo famílias adoptivas em que os pais substituem os genitores, ou famílias que recorrem à inseminação artificial com dador anónimo, de modo a permitir ao pai social ser *como* o genitor, e também se aplica às famílias homoparentais.

Mas a diferença gerada pela homossexualidade e homoparentalidade residiria no facto de «se nalgumas destas modalidades familiares os pais ainda conseguem representar-se como possíveis genitores das suas crianças e se a ficção filiativa pode por vezes funcionar, tal já não é possível no caso das famílias homoparentais, pois os dois pais do mesmo sexo não são capazes, entre si, de produzir uma criança e apresentar-se como se fossem os genitores [...]. *Eles representam situações de reprodução que necessariamente revelam quão social é o parentesco.* (Cadoret s.d., 8, sublinhado meu). Durante muito tempo a sexualidade,

² É preciso não descurar a força emocional desta expressão em Portugal nos últimos anos, em virtude do escândalo da Casa Pia, que confundiu pedofilia com homossexualidade, e do caso de uma criança disputada por pais factualmente adoptivos e um pai biológico que, anos depois da adopção factual, reivindica o poder parental.

a procriação, a filiação e a aliança coincidiam, mesmo que apenas idealmente, assim como a produção e reprodução da família. Não era a “natureza” – no sentido mais estrito de “biologia” – que fazia esta filiação, mas sim o casamento, a instituição que fornecia o enquadramento da procriação e da sexualidade (Cadoret s.d., 16). O nosso truque de prestidigitação, como diz Cadoret (ou a nossa construção simbólica), foi tornar credível que é a natureza, a verdade do corpo, que criou a filiação, sem reconhecer que foram os alicerces da filiação e a fabricação da criança *dentro do casamento* que forneceram a validação. Mas agora torna-se evidente a separação da procriação do casamento, e a separação do fazer crianças do processo de reprodução (Cadoret s.d., 16).

Esta realidade coloca, evidentemente, fortes desafios ao Direito tal qual ele se alicerça hoje. Segundo Pina-Cabral (1993; ver também 2003) «a lei institui e protege um tipo de familismo baseado sobre a autoridade patriarcal», não tendo as leis democráticas conseguido ainda erradicar esta tendência (2003: 959). Para a lei portuguesa «a maternidade é considerada como visível e segura e a paternidade é apercebida como obscura e incerta. A revelação da paternidade, que condiciona a sua legitimação, é um acto de poder. Assim, num segundo momento, uma vez legitimada, a paternidade acaba por assumir o papel principal na identificação do indivíduo» (2003: 995). De modo semelhante, «a filiação materna — pública e ostensiva — do *mater semper certa* cede o lugar à paternidade através do *pater is est*, por meio da cerimónia legal do casamento. Uma vez legitimada, porém, a paternidade assume a precedência na identificação da pessoa jurídica, cujo nome principal é o nome do pai e do pai do pai» (2003: 995).

Se pensarmos na justaposição cultural entre Natureza e Direito, percebemos a forte ambiguidade que perpassa o caso que relatei. *As tentativas de reprodução por parte das lésbicas podem confrontar-se, mesmo nas contratações informais com homens gay, com o duplo aparato dos dispositivos patriarcais implícitos na construção da masculinidade, e os explícitos patriarcais das leis de filiação.* Neste caso o esperma não parece ter mudado o seu significado enquanto símbolo de substância biogenética. Habitados que estamos, em antropologia, a ouvir falar de esperma apenas a propósito de “homossexualidade” ritualizada na Melanésia (na

verdade ritos de afirmação da masculinidade), talvez este caso sirva para começarmos a pensar nas ambiguidades identitárias que hoje detectamos quando observamos as reivindicações políticas. Aquele esperma colocado numa seringa após uma rápida masturbação e objecto de dádiva, era afinal um potente símbolo que acabaria por ser reclamado, num processo de reciprocidade negativa, depois de (ab)usado o útero por onde transitou e onde produziu tanto um corpo, como uma pessoa e um filho – mas, sobretudo, um *objecto de filiação*.

A cada vez maior saliência cultural da homoparentalidade ainda vai confrontar-se, por muito tempo, com os efeitos da heteronormatividade na constituição das subjectividades (neste caso de “pais” e “filhos”) e tanto mais quanto, sobretudo em contextos contemporâneos euro-americanos, a lei corrobora o biologismo da cultura e a biologia tende a corroborar o biologismo da lei.

Bibliografia

Bestard, J, G. Orobitg, J. Ribot e C. Salazar. 2003. *Parentesco y reproducción asistida*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.

Bestard, J. 1998. *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós.

Bestard, J. 2004. Kinship and the new genetics. The changing meaning of biogenetic substance. *Social Anthropology* 12 (3):253-263.

Cadoret, Anne. (s.d.). *The contribution of homoparental families to the current debate on kinship*. Manuscrito.

Cadoret, Anne. 2002. *Des parents comme les autres. Homosexualité et parenté*. Paris: Odile Jacob.

Carsten, Janet. 1995. The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist* 22(2): 223-41.

Carsten, Janet. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Corte-Real, Carlos Pamplona e José Silva Pereira. 2008. *Direito de Família. Tópicos para uma reflexão crítica*. Lisboa: AAFDL.

Levine, Nancy. 2008. Alternative kinship, marriage, and reproduction. *Annual Review of Anthropology* 37: 375-89.

Pina-Cabral, João. 1993. A lei e a paternidade: as leis de filiação portuguesas vistas à luz da antropologia social. *Análise Social* 123-124: 975-997.

Pina-Cabral, João. 2003. *O homem na família: Cinco ensaios de antropologia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais

Schneider, David. 1980 (1968). *American kinship: A cultural account*. Chicago: University of Chicago Press.

Schneider, David. 1984. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Strathern, Marilyn. 1992. *After nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weston, Kath. 1991. *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Outras referências:

Becker, G. 2000. *The elusive embryo: how women and men approach new reproductive technologies*. Berkeley: University of California Press.

Benkirov, L. 1994. *Reinventing the family: the emerging story of lesbian and gay parents*. Nova Iorque: Crown.

Cussins, C. 1998. Quit snivelling, cryo-baby: we'll work out which one's your mother. In *Cyborg babies: From techno-sex to techno-tots*, org. R. Davis-Floyd e J. Dumit, 40-66. Nova Iorque: Routledge.

Edwards, J. 2000. *Born and bred: idioms of kinship and new technologies in England*. Oxford: Oxford University Press.

Haimes, E. 1993. Issues of gender in gamete donation. *Social Science and Medicine* 36 (1): 85-93.

Handwerker, L. 2002. The politics of making modern babies in China: reproductive technologies and the 'new' eugenics. In *Infertility around the globe: new thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies*, org. M. Inhorn e F. van Balen, 298-314. Berkeley: University of California Press.

Hayden, C. P. 1995. Gender, genetics, and generation: reformulating biology in lesbian kinship. *Cultural Anthropology* 10 (1): 41-63.

Howell, S. 2003. Kinning: the creation of life trajectories in transnational adoptive families. *Journal of Anthropological Research* 9 (3): 465-84.

Modell, J. 1989. Last chance babies: interpretations of parenthood in an in vitro fertilization program. *Medical Anthropology Quarterly* 3 (2): 124-38.

Ragoné, H. 2003. The gift of life: surrogate motherhood, gamete donation and construction of altruism. In *Surrogate motherhood: International perspectives*, org. R. Cook e S. Sclater, 209-226. Oxford: Hart.

Riviere, P. 1985. Unscrambling parenthood: the Warnock report. *Anthropology Today* 1 (4):2-7.

Strathern, M. 1992. *Reproducing the future*. Nova Iorque: Routledge.

Strathern, M. 1995. Displacing knowledge: technology and the consequences for kinship. In *Conceiving the new world order: the global politics of reproduction*, org. F. Ginsburg e R. Rapp, 346-363. Berkeley: University of California Press.

Sullivan, M. 2004. *The family of woman: Lesbian mothers, their children, and the undoing of gender*. Berkeley: University of California Press.

Temam, E. 2003. The medicalization of 'nature' in the 'artificial body': surrogate motherhood in Israel. *Medical Anthropology Quarterly* 17 (1): 78-98.