

As novas tecnologias reprodutivas e a reformulação da maternidade: da noção de solo e de máquina à de produtora de imaginário

Teresa Joaquim²⁶⁸

“Mais qu’est-ce que ‘naître’? Si on la distingue rigoureusement de l’origine, du commencement, de la provenance, etc., la ‘naissance’ est peut-être encore une question d’avenir, une question toute neuve. La philosophie est beaucoup plus entraînée à travailler les questions de l’origine et de la fin, de la vie et de la mort. Mais ce qui, dans la naissance, se soustrait à ces catégories, la philosophie [...] y a peu consacré d’attention ‘pensante’”. (Derrida)²⁶⁹

Não sendo especialista das questões da família, ou antes das famílias na sua pluralidade (plural que se aplica também a género e sexualidade, conforme o título deste Colóquio), o título deste texto retraza um percurso numa área que não tem deixado de ser atravessada pelas questões que me têm interessado, num fio que se iniciou de modo inesperado na travessia que nomeei “Da noite à luz, o medo” (Joaquim 1987).

Ora, talvez que o que me fascinou, ainda me fascina, seja essa noite, esse desconhecido em que se criam humanos. Essa noite povoada de monstros, fantasmas, excessos, olhares, palavras, gestos, rituais, tudo em torno de um trabalho ou de uma obra (disjunção ou conjunção que pode ser pensada a partir de H. Arendt),²⁷⁰ oposição que repete e reformula a oposição de sempre entre repetir (o mesmo) e inovar (criar algo de novo). Visão da maternidade como repetição que tem uma longa história, pelo menos até S. de Beauvoir, no *Segundo Sexo* que diz:

²⁶⁸ CEMRI, Universidade Aberta.

²⁶⁹ J. Derrida et E. Roudinesco, *De quoi demain...*, p. 74.

²⁷⁰ Trabalho e obra. Há na obra de H. Arendt uma distinção importante entre trabalho e obra, distinção que é relevante para a questão que aqui abordamos. Arendt define ‘trabalho’: “le travail est l’activité qui correspond au processus biologique du corps humain, dont la croissance spontanée, le métabolisme et finalement la corruption sont liés aux nécessités de la vie que le travail produit afin d’alimenter le processus vital” (Arendt, HCM, 15 in Enegren, 1984: 35-6) e distingue trabalho de obra, esta sendo algo que é “uma criação autónoma e durável” (Enegren, 1984: 36). O trabalho estando ligado às tarefas infindas de repetição do quotidiano, às suas condições materiais para que se possa sobreviver, para que “o processo vital” se realize, Arendt não desqualifica esse trabalho, no entanto ele esgota-se em si próprio, na luta contra a entropia, podendo nele eventualmente surgirem também “pequenas singularidades” (M. de Certeau). Locke notou também a distinção entre “o trabalho do nosso corpo” e “a obra das nossas mãos” (Enegren, 1984: 36, n.º 1). Ora, esta distinção é extremamente interessante em relação a esse trabalho das mãos, dos gestos, de algo que faz surgir o inédito na maternidade, que faz com que o recém-nascido *se torne initium*, se torne presença no mundo. Sobretudo porque na distinção de Locke não há separação entre corpo e espírito: são as mãos que modelam a obra, que ele não coloca do lado da repetição mas da obra que é capaz de produzir, de introduzir diferenças; que modifica o que é dado, transformando-o, sendo portanto uma criação.

“[...] ela modela a carne dela [da sua criança], alimenta-a, cuida dela: não pode criar nunca senão uma situação de facto que pertence à exclusiva liberdade da criança ultrapassar; [...] vimos que a inferioridade da mulher vinha originalmente de ela estar antes de mais limitada a *repetir* a vida, enquanto que o homem *inventava* razões de viver, aos seus olhos mais essenciais do que a pura facticidade da existência; fechar a mulher na maternidade, seria perpetuar essa situação” (1999: 388, s. m.).

Ou ainda a mesma ideia sobre a maternidade, que ela vê como um

“[...] instrumento passivo da vida. A vida não é habitualmente senão uma condição da existência; na gestação ela aparece como *criadora*, mas é uma *estranha criação* que se realiza na contingência e na facticidade” (idem: 350, subl. meu).

Mas mesmo nestas citações, em que ela rompe com a ideia de maternidade como repetição, já que afirma que “na gestação ela aparece como criadora” para a rebater em seguida sobre a facticidade, não ultrapassa, de certo modo, essa esfera de repetição, sendo por isso uma “estranha criação”, que não tem uma das características essenciais da criação (“fundar de novo o mundo sobre uma liberdade humana”, diz ela da criação artística) que é a inovação, algo que surge de novo, diferente, singular.

Esta visão prolonga a que foi formulada por Platão, a saber: a diferença entre a capacidade de gerar – produzir algo de novo – logo de criar e a capacidade de procriar, na repetição sem inovação... como uma terra, um solo, uma matéria. Há nesta oposição não somente uma diferença mas também uma assimetria de poder, aquilo que Aristóteles nomeou deste modo:

“Como princípios de geração poder-se-á a justo título pôr o macho e a fêmea, o macho possuindo o princípio motor, gerador, e a fêmea o princípio material” (*Da geração dos animais*, 716a5, cit. in Sissa 1991, 88).

Assimetria de poder que Laqueur justifica a partir da capacidade de gerar, que se liga com a capacidade de decisão:

“para Aristóteles, é o esperma que faz o homem e serve de sinédoque para o cidadão [...] o *kurios* [senhor], a força que tem o esperma de gerar uma nova vida, é o aspecto microcómico da força de deliberação do cidadão, da sua potência racional superior e do seu direito de governar. Dito de outro modo, o esperma é como que a essência do cidadão (Laqueur 1992: 78).

As mulheres eram vistas como *akurios*, quer dizer sem capacidade deliberativa e também obviamente de gerar (tão só a de procriar), que se liga precisamente com o modo como é definido o filósofo, já que ele é

“filho de um pai sábio e cheio de recursos e de uma mãe sem ciência e sem recursos” (*Banquete*, 204a,b)

Havendo deste modo uma reduplicação de argumentos em esferas diferentes: tanto a nível da procriação – entre gerar e procriar – como a nível filosófico – entre o pai que é sábio e a mãe que é ignorante –, e também a nível da intervenção na *polis*, política, de cidadania – a capacidade de deliberar, de decidir, de proferir um *logos* que ultrapasse a esfera singular, já que o *logos* era na *polis* um acontecimento decisivo sobre todos os outros instrumentos de poder:

“*Logos* [...] é o carácter distintivo do humano face aos outros animais; só ele percebe o bem e o mal, o justo e o injusto e os outros valores. Ora, é a

forma comum destes valores que faz a família, a cidade” (Aristóteles, *Política*, I, 2, 11).

Esta assimetria de poder repete-se a nível corporal, social, científico e político; Foucault exprime-a deste modo:

“[...] desigualdade de seres livres, mas desigualdade definitiva e fundada sobre uma diferença de natureza” (1984a 197).

Ora, esta assimetria de poder, baseada numa “diferença de natureza” entre homens e mulheres articulada com outras formas de hierarquia e sumissão, deveria ser contida ao máximo através da criação de algo que expressasse o *inter-esse* comum – através de *logos* – que seria capaz de abstrair dos interesses particulares para poder refazer a cidade à imagem de um corpo, criando harmonia entre as suas partes, contendo deste modo a violência inerente a formas múltiplas de dominação. Como se o *logos* tivesse a capacidade de religar, de fazer o *inter-esse*, de tecer os fios nessa teia entre os seres na sua distância e presença, em simultâneo, conforme a própria definição de *interesse*:²⁷¹ simultaneidade da distância e da presença – o “estar no intervalo” – que é próprio da sociedade humana que se funda na busca da distância necessária, conforme o interessante texto de José Carlos Gomes da Silva, “A identidade roubada” (1994), na sua releitura, não só dos mitos fundadores das C. Sociais (sobre Durkheim: “[...] a ideia segundo a qual a sociedade ocidental pode ser reconduzida a uma rede de diferenças que se opõe ao agregado de semelhanças revelado pela sociedade primitiva, conduziu a deduções arriscadas que a observação empírica está longe de confirmar” (1994: 42), como da noção de identidade que para se estabelecer necessita do *espaço justo* para que ele funcione:

“É sempre o *outro* que, pelas diferenças que lhe reconheço, me permite construir uma imagem de mim próprio. É ele a testemunha indispensável, invariavelmente convidada dos meus actos, do meu papel, do meu estatuto, da minha existência. No momento em que desaparece do meu horizonte, é também a minha própria imagem que se desvanece, como se ele a transportasse na sua fuga. [...] É preciso que eu estabeleça com outro – a necessidade que tem de mim é equivalente à necessidade que tenho dele – *uma relação regulamentada de proximidade e distância*. Não podemos, em circunstância alguma, afastarmo-nos demasiado, [...] também não devemos aproximarmo-nos para além dum certo limite, para que se não fundam as nossas identidades relativas. [...] A identidade não é, pois, uma noção abstracta, penosamente adquirida ao longo de uma história obscura. É o núcleo fundamental em torno do qual se articula toda a organização social.” (1994: 55).

À semelhança do modo como a noção de identidade é fundadora da ordem social – no seu aspecto relacional, de *inter-esse* – também na gravidez existe a noção de espaço necessário para que outro ser possa surgir; por isso ela é um estado *interessante* em que se aponta para a situação de *alteridade* no mesmo corpo, em que se diz não só a *situação* (em linguagem existencialista) do corpo da mulher, diz-se ainda (e em simultâneo) a existência da comunidade, da *polis*, para que o novo possa ser:

²⁷¹ “estar entre, no intervalo, estar separado por um intervalo; estar distante, separado; estar presente, assistir, participar” (J.P. Machado, *Dicionário Etimológico Português*, II vol., 1967: 1307).

“Nascer é afirmar a sua presença de ser que fala e age na comunidade, o *inter-esse*” (Collin 1991: 56-57).

A referência ao *inter-esse* é central, já que é o nascimento que a possibilita a partir do que vem de novo para ser membro da comunidade e que esta acolhe, sem o qual o ser humano não aconteceria na sua pluralidade. E essa participação da comunidade dizia-se também na expressão dos *desejos* por parte da grávida, na leitura que a comunidade faz(ia) desses desejos e no seu enquadramento corporal, material e, de facto, simbólico. Estes desejos expressavam não só a “situação” do corpo da mulher na gravidez, mas sobretudo a da própria comunidade, sem a qual não há existência humana, já que para que um corpo se torne humano ele tem de ser “desejado” e integrado numa comunidade que o vai tornar gente, já que os desejos insatisfeitos têm consequências, inscrevem-se de modo diferente no corpo do nascituro, desejos insatisfeitos que podem levar até à morte. Para que a passagem da noite à luz seja o surgir, o *initium* (em sentido arendtiano) de um ser humano e não de um híbrido ou de um monstro ou de uma mola informe.²⁷²

Podemos dizer que, neste registo, os monstros funcionam, por vezes, como fantasmas, mitos, à semelhança do modo como as sociedades primitivas foram pensadas na criação das ciências sociais (cf. cit. anterior de Gomes da Silva sobre Durkheim), permitindo assim repensar e elaborar os limites de um certo tipo de racionalidade, eliminando-os ou sendo o seu reverso, já que eles agiam, perturbavam as fronteiras (d’), a razão, segundo J. Gil:

“Para Aristóteles, se a matéria não é totalmente exposta, durante a gestação, à acção da forma, o monstro nasce, realizando o caso de um excesso de matéria não moldada” (1994: 80).

Excesso de matéria que não é submetido à forma, que se torna por vezes disforme, fugindo à “justa medida”. Mas o problema é que não se sabia como se moldava essa matéria, como é que esse trabalho sobre a matéria se realizava, como é que ela era agida para dar origem a um novo ser (humano), já que (n)a acção da forma sobre a matéria intervinham as imaginações, as ilusões, as ficções que vão marcar aquele corpo... e podendo mesmo torná-lo informe pelas marcas, excessos que nele se imprimam nessa passagem entre o corpo da mãe e o da criança (dois antes do um), já que o corpo da criança é feito de alimento e de imaginário. Segundo J. Gil:

“[na] unificação do ‘diverso’, pelo lado da alma: os duplos das coisas, as imagens, a alma, as almas dos mortos, as aparições, visões diabólicas, miragens, prodígios, ilusões perceptivas, etc. – vão ser unificados sob uma instância, o *eu pensante* e as representações (dos sentidos, da imaginação, do pensamento, etc.). [...] É preciso não esquecer que a grande preocupação de Descartes eram os duplos, as falsas aparências da imaginação e dos sentidos: persegue-os por toda a parte para o reduzir, para os explicar através da sua filosofia que permite alcançar o real. Tratava-se de dar ao corpo o que pertence ao corpo e ao espírito o que pertence ao espírito” (idem: 123, s.m.).

Nesta reelaboração dos monstros, das ficções, prodígios, etc., na sua falta de ordem, de proporção, poder-se-ia pensar que nela há, ou poderia ter havido, uma outra forma de pensar a oposição passivo / activo ou a oposição entre

²⁷² “Feto sem forma regular, que se gera no útero da mulher”, e ainda “ter pancada na mola, ter certo desarranjo no juízo” (*Dic. Contemp. Portuguez*, 1881)

procriar / gerar na gravidez (ou entre corpo e espírito, ou corpo e alma). Poder-se-ia dizer que é *como se* sempre se soubesse que esta passividade agia, que era uma passividade actuante, mesmo se obscura, da noite, do desconhecido e que provocava efeitos, que afectava e era afectada (em sentido deleuziano). Efeitos corporais (as marcas no corpo, os defeitos, etc.) e imaginários que podiam perturbar a razão (a loucura) e que podiam perturbar a própria definição e conceptualização da razão e talvez daí venha desde sempre o desejo masculino de criar próteses, formas substitutivas de criação de humanos, eliminando essa zona de *indecidibilidade* do que se passa no ventre materno. Se na gravidez, na oposição entre os polos activo²⁷³ e passivo²⁷⁴ (masculino e feminino), este último polo também age, é actuante e só deste modo se pode perceber a constante produção de regras e de interditos, talvez porque *não se sabe* o modo como age essa passividade; mas por outro lado, em simultâneo, há ideologicamente, de modo idealista, metafísico, uma constante afirmação, um reforço desse não agir... sendo necessário perceber a articulação entre estes níveis de compreensão diferentes. Ou, provavelmente, a incidência deste agir será situada somente a nível da repetição (o mesmo) e não das possibilidades de transformação e metamorfose, as mulheres permanecendo como transmissoras, mediadoras, lugares de passagem, de esperma ou de palavras que vêm de outros(s),²⁷⁵ não tendo em conta que

“para que o ser que nasce possa tornar-se um ser falante e pensante, o psiquismo materno forma-se como um lugar de passagem, de *zoê* a *bios*, da fisiologia à biografia, da natureza ao espírito” (Kristeva cit. in Collin 2000, 85).

Esta visão vem desde Aristóteles – “a fêmea como princípio material” – até hoje, em que na última discussão sobre a despenalização da Interrupção Voluntária da Gravidez entre nós, as mulheres foram denominadas como “incubadoras de excelente qualidade”, havendo nesta citação uma passagem em que o solo da geração, continuando a ser passivo, deixa de ser a “terra” para passar a ser a “máquina”. Nesta passagem há (ainda) uma zona de indeterminação para que o humano possa ser, mas “abrindo” já as Novas Tecnologias de Procriação (NTP) movidas por esse desejo de reduzir essa zona de indeterminação, de simultaneidade do mesmo e do outro, de passividade que age (sem que se saiba como). O problema é que sem essa zona indeterminada, incerta, em que a razão balbucia, as máquinas não produzem humanos, mesmo quando as *fronteiras* se deslocam entre o corpo e a prótese ou em que o corpo é uma *network*, uma rede de próteses, mas em que há algo que o excede, e o que excede tem que ver com a sua biografia, na qual estão também as marcas das biografias de outros, e da comunidade.

Contextos discursivos diversos fundamentam-se numa “concepção da concepção” em que existe uma forma que determina uma matéria, em que uma é activa e a outra passiva, em que há uma ordem que se estabelece. Há nesta “concepção da concepção” que vem desde a Antiguidade até hoje, uma luta

²⁷³ “Que exerce acção, que opera” (idem).

²⁷⁴ “Que sofre ou recebe a acção, a impressão (opõe-se a activo); que não actua, que não toma parte activa; inerte, indiferente” (idem).

²⁷⁵ Cf. Collin sobre o trabalho das mulheres a nível filosófico ou na própria história das mulheres (in Joaquim, “A (im)possibilidade de ser filósofa”, comunicação ao *Colóquio Filosofia no Feminino*, in L. R. Ferreira, 2001).

interna, uma luta de poder, uma luta política que se pode formular a partir desta interrogação:

“Quem é determinante na concepção de uma criança? Quem tem o poder na concepção?”

Questão que atravessa a própria história da reprodução humana, na necessidade de definir quem é determinante na concepção; se o óvulo se o espermatozoide. Nesta história é interessante poder ver esta luta interior ou luta de poder, nomeadamente a partir das gravuras e desenhos produzidos, como da linguagem utilizada: aspectos sobre os quais autoras como Emily Martin (1998) e outras se têm debruçado a partir da desmontagem do discurso da biologia e do modo como, por exemplo, ele veicula as categorias activo/passivo.

Neste percurso e na discussão intensa sobre o papel da matéria e da forma, que é retrçado por Clara Pinto Correia em *O ovário de Eva* (1998), há uma luta política, podemos dizer que predomina um modo de pensar habitado pela exclusão, em que, desde a Antiguidade até ao movimento feminista do século passado, de que fazem parte lutas sociais, pessoais e políticas, há duas questões que se cruzam: o poder da concepção dos humanos e o poder da concepção do pensamento, ambas pensadas na exclusão, no escamoteamento do seu conflito interno, já que nesta concepção se recalca, se escamoteia, se desvaloriza que os humanos só são humanos porque na sua criação há imaginários, ficções, biografias, que lhe presidem: a matéria não é só matéria, é matéria e forma, não é somente passiva mas activa e passiva, sendo necessário reformular hoje, como luta política, esta concepção da concepção: de certo modo, o enquadramento espacial, ritual, mental, dietético e ético das mulheres na gravidez dizia, ‘malgré soi’, essa “passividade que agia”. Podemos dizer que esta concepção da concepção (dita também na oposição entre materialismo e idealismo) se prolonga para além do nascimento, no modo como socialmente e em contextos históricos diferenciados creditavam as mulheres de repetição, de ausência de criação e de inovação e sem capacidade de transformação simbólica a nível cultural e teórico. Elas somente reproduziam, não agiam: eram, segundo Collin, “excluídas da geração”.

Estas questões atravessam ainda o modo como nos debates sobre a despenalização da IVG nas sociedades ditas democráticas, aonde constitucionalmente é declarada a *igualdade* dos direitos entre os homens e as mulheres, se pode assistir a uma divisão (e mesmo oposição) entre a mulher e a mãe – esta não tendo um determinado tipo de direitos, em particular o da “definição do seu próprio corpo”, já que ela não é creditada nesse dar à luz outros seres senão da tarefa de repetição meramente biológica desde a gravidez até ao longo trabalho de tornar esse ser imaturo membro da comunidade humana. Não é creditada do agir, da transformação que realiza nessa longa duração, nesse corpo a corpo com essa criança. Repetindo-se num contexto histórico diferente a oposição entre procriar e gerar na dissociação entre a *mãe* e a *mulher*, adoptando-se para esta o modelo dominante masculino de ter a capacidade de ser creditada de algo e excluindo dessa capacidade as mães.

Provavelmente nas NTP existe também e ainda um prolongamento da metafísica no que nela é determinante: a saber quem procria e quem tem o poder de procriar, ou entre o princípio da forma e transmissor da continuidade e a matéria, princípio de diversidade, de diferença, de fluidez. Deve ser referida ainda outra dicotomia que integra esta concepção da concepção, a da opo-

sição entre o sensível e o inteligível (entre o que flui e o que permanece), este sendo constituinte, determinante da masculinidade (cf. Schneider 2000). É parte integrante do funcionamento das NTP a tentativa de evacuação da carga enorme de imaginário, de ficção, que se inscreve nos corpos e cria narrativas, atravessadas por outros espaços e tempos; elas não conseguem reinventar essas narrativas que são constituintes da geração e criação de um ser humano, ao quererem, uma vez mais, reduzir e forçar o corpo da mulher a um receptáculo passivo, à biologia e este discurso é nele mesmo um discurso eminentemente político, isto é que trata de questões de poder. É esta redução à “biologia” que se dá a ver na proliferação de discursos sobre a “vida” que constitui, por exemplo, o belíssimo trabalho da historiadora alemã Barbara Duden sobre *A invenção do feto* a partir por exemplo, das imagens de um feto do fotógrafo Lennart Nilsson, em 1965 na revista *Life* e as de 1990, “as primeiras imagens do início da vida”; segundo Duden:

“[...] aquilo que o fotógrafo nos fornece na imagem não é *pequeno*, mas *invisível*” (p. 25).

Antes da visualização das imagens do feto, este era um *ser escondido* (como os anjos, os santos, os mortos) e a sua existência era “atestada” por uma percepção sensorial: a criança que mexia, saltava no seio materno, essa experiência “interior” bastava para testemunhar da sua existência; hoje, para as mulheres, essa experiência é dada, não numa *hexis háptica*, numa experiência de tacto, de contacto, mas numa *hexis óptica*, numa não-experiência visível e tecnológica, o que se vê nos ecrans, nas ecografias, etc.

Esta mudança de *hexis* inscreve-se na longa história da visualização do corpo humano, desde a dissecação dos corpos por Vesalius, o microscópio de Leeuwenhoek (a descoberta dos espermatozoides, etc.), etc.

Esta mudança entre a *hexis háptica* e a *óptica* coloca ainda uma interrogação sobre os modos de construção do saber, como é que se produz “[...] a integração da visão científica no estilo de raciocínio próprio de uma época” (Duden 1996: 90), como é que se construiu uma forma de ver que se tornou dominante, em que a criança a nascer não está já escondida mas se tornou visível, possibilitando o que Duden denomina “feto público” e, conseqüentemente, as discussões sobre o seu estatuto (jurídico, religioso, etc.).

Segundo Luisa Boccia e Grazia Zuppa (1998), as NTP levam ao limite o que elas chamaram “eclipse da mãe”, por exemplo nestas palavras duma “mãe hospedeira” que elas citam:

“[...] são crianças de outras mulheres que eu tive por empréstimo durante nove meses”.

Experiência que as autoras comentam deste modo:

“[...] a total oblatividade do ‘dom’ do útero coincide com a percepção de não ser mais do que este órgão, alienado de si. O dado biológico, albergar fetos que lhe são geneticamente estrangeiros, torna-se sem mais uma experiência de estranheza e de despersonalização materna. Não se poderia imaginar uma revolução mais radical da subjectividade feminina na procriação: a gestação, esse período durante o qual toma ‘corpo’, inclusive psicologicamente, em si, o outro do que si, tornada insignificante na relação com o recém-nascido. [...] a mulher vive-se como uma coisa. Um útero artificial ‘avant la lettre’ ” (1998: 32-33).

Este “tomar corpo” não pode ser reduzido a uma experiência simplesmente biológica, pressupõe que existe um nó inextricável, sem cortes, entre o biológico e o psicológico. Há pois nas NTP uma tentativa de “eclipse da mãe” e “de apagar a corporeidade do nascimento” (como no exemplo da fala desta mulher sobre a sua experiência como “mãe hospedeira”).

“[...] a biologia não é só o próprio corpo mas um discurso sobre o corpo” (Haraway, in Franklin 2001: 434).

Mas, julgo eu, nas biotecnologias há, *de modo paradoxal*, um reforço da mulher como matéria reprodutora, no sentido em que elas mostram “a marginalidade do contributo masculino reduzido literalmente ao sémen” (Boccia 1998: 184) e dão a ver a incapacidade de reduzir a maternidade, o nascimento (e também assim a paternidade) à biologia.

Assim, de modo paradoxal, as biotecnologias permitem leituras diversas: por um lado, levar até ao limite o corte com o corpo materno, que passa pela exteriorização já conseguida de funções corporais, iniciada pela amamentação pelas “amas de leite” (Tabet 1985) e passa ainda pela visualização do feto no ecran referida anteriormente e, por outro lado, elas dão a ver como o corpo duma criança não é simplesmente material, há já (desde logo) a carga de imaginário que antecede a própria concepção, que não é exclusivamente materna mas enxerta nela o imaginário da comunidade. A criança que nasce – quando nasce – já vem de um mundo onde uma história (sobre ela) lhe foi contada, narrada²⁷⁶ e o tempo inicia-se e continua-se na elaboração dos diversos fios dessa narrativa, como quem escreve essa vida, como quem escreve uma biografia, e só *assim* ela se torna *vida* (ou só assim passa da biologia à biografia).

Passagem que Derrida diz deste modo:

“Só um ser finito herda, e a sua finitude obriga-o. Obriga-o a receber o que é maior e mais antigo e mais pujante e mais durável do que ele. Mas a própria finitude obriga a escolher, a preferir, a sacrificar, a excluir, a deixar cair. Justamente para responder ao apelo que o precedeu, para responder aí, em seu nome como em nome do outro” (Derrida e Roudinesco: 18).

Esta citação refere o modo como se processa a transmissão, na qual, cada um/a, enquanto *initium* passa a responder “em seu nome [e] em nome do outro”. É esta situação que implica reflectir sobre o modo paradoxal que as NTP encarnam e as possibilidades que elas criam; por outro lado, permitem repensar a “ordem simbólica da mãe” (Muraro 1991), desligando-a do “gigantismo da Mãe” (segundo de Lauretis),²⁷⁷ que escondeu tantas outras histórias e lutas de mulheres nas quais se forjou também a *possibilidade* de um “espaço público” para o qual o movimento feminista foi um contributo inegável, tanto do ponto de vista político como do ponto de vista teórico. No entanto, não podemos deixar de pensar quão difícil tem sido entre nós a discussão sobre a IVG, como tem sido quase ausente a discussão sobre as NTP, o que se dá a ver também na quase inexistência de legislação sobre estas matérias. Deste modo, pode dizer-se segundo alguns autores que é quase inexistente o “espaço

²⁷⁶ “[...] a narrativa da imaginação faz advir a narrativa que ainda não é” (Collin, 1999: 204).

²⁷⁷ Possa permitir sair, segundo Teresa De Lauretis “do gigantismo” “para as mulheres da mãe [...] e a maternidade [escondendo] uma história de lutas sociais, pessoais e políticas, pela afirmação duma diversidade entre as mulheres e das mulheres nos confrontos com as instituições e formações culturais hegemónicas” (in Boccia e Zuffa, 1998: 173).

público” entre nós, o que provavelmente tem a ver com o modo como surgiu e se construiu a modernidade em Portugal. Talvez esta questão possa ser pensada a partir de uma “retórica de invisibilidade”, segundo José Gil, a “construção de silêncio” pelo salazarismo, e à qual está ligada uma “falta de expressão” de ordens diversas e que se diz, por exemplo, na fraca expressividade entre nós dos “novos movimentos sociais”, a saber movimentos feministas, ecológicos, de orientação sexual. Deste modo, não surgiu um espaço público onde as multiplicidades de vozes se afrontem e se digam; neste caso, sobre as NTP e o que nelas está implicado sobre o modo como se pensa a transmissão para que a comunidade possa ser, porque esta discussão irá obrigar a explicitar a luta interna de poder, nomeadamente esta concepção da concepção (como, por exemplo, o destino a dar aos embriões congelados). Segundo Sarah Franklin,

“[...] torna-se mais difícil argumentar que os actos reprodutivos são fenómenos pessoais, privados, domésticos e ‘meramente biológicos’, que têm pouco a ver com os assuntos mais importantes, como política, ciência, comércio ou direito” (1998: 5).

No entanto, serão aspectos como estes que “obrigarão” à reformulação da própria oposição privado / público, como se, de modo ainda paradoxal, as NTP contribuissem para a visibilidade nas sociedades ocidentais do slogan feminista dos anos 70: “o quotidiano é político”, introduzindo assim novas questões no debate público, para a criação dum “espaço público” no sentido político (de *polis*) atravessado pelo conflito e pelo confronto, e onde então se possa finalmente “responder em seu nome [e] em nome do outro” (Derrida).

Bibliografia

- Beauvoir, S. (1999 [1949]), *Le deuxième sexe*, Gallimard, 2 vol.
- Boccia, M.-L., e Zuffa, G. (1998), “L’eclissi della madre. Fecondazione artificiale: Techniche, fantasia e norme”, Nuova Pratiche Editrice.
- Collin, F. (1991), “Du privé et du public”. In Hannah Arendt, *Les Cahiers du Grif*, n.º 33: 47-67.
- Collin, F. (2000), *L’Homme est-il devenu superflu?* Hannah Arendt, Odile Jacob.
- Correia, C. Pinto (1998), *O ovário de Eva*, Relógio de Água.
- Derrida, J. e Roudinesco, E. (2002), *De quoi demain*, Fayard/Galilée.
- Duden, B. (1996), *L’Invention du fœtus. Le corps féminin comme lieu public*, Descartes & Cie.
- Enegren, A. (1984), *La pensée politique de Hannah Arendt*, P.U.F.
- Foucault, M. (1984), *L’usage des plaisirs*, Gallimard.
- Franklin, S. (1998), “Introduction”. In S. Franklin e H. Ragoné (ed.), *Reproducing, Reproduction. Kinship, Power and Technological Innovation*, Univ. Pennsylvania Press.
- Franklin, S. (2001), “Biologization Revisited: Kinship Theory in the Context of the New Biologies”. In S. Franklin e S. Makinon (ed.), *Relative Values: Kinship Studies reconfigured*, Duke Univ. Press.
- Gil, J. (1994), *Monstros*, Quetzal.
- Gil, J. (1995), *Salazar: a retórica da invisibilidade!*, Relógio d’Água.
- Joaquim, T. (1987), “Da noite à luz, o medo”. *Alter-Ego*.

Idem, Menina e Moça (1997), *A Construção Social da Feminilidade, sec. XVII-XIX, Fim de Século*.

Joaquim, T. (2001), "A (im)possibilidade de ser filósofa". In Ferreira, L. R. (org.), *Também há mulheres filósofas*, Caminho, 17-40.

Laqueur, T. (1992), *La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, trad. M. Gautier, Gallimard.

Martin, E. (1998), "The Fetus as Intruder. Mother's Bodies and Medical Metaphors". In R. Davies-Floyd, *Cyborg Babies*, Nova Iorque, 125-142.

Muraro, L. (1991), *L'ordine simbolica della madre*, Ed. Riuniti.

Schneider. (2000), *Généalogie du masculin*, Aubier.

Silva, Gomes da, J. C. (1994), *Identidade roubada. Ensaio de Antropologia Social*, Gradiva.

Sissa, G. (1991), "Philosophies du genre. Platon, Aristote et la différence des sexes". In P. Schmitt Pantel (org.), *Histoire des Femmes en Occident*, vol.1 (*L'Antiquité*), Plon, 65-99.

Tabet, P. (1985), "Fertilité naturelle, reproduction forcée", in Claude-Mathieu, Nicole (org.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Cahiers de l'Homme, série XXIV, E.H.E.S.S.