

As tecnologias con(tra)ceptivas a partir de noções de pessoa: (des)construindo as significações de morte e vida

*Con(tra)ceptives technologies from notions of person:
(de)constructing the meanings of death and life*

Érica Quinaglia Silva

*Professora da Universidade de Brasília
e pesquisadora da Anis – Instituto de Bioética, Direitos Humanos e Gênero.
Pós-doutorado em Bioética, ética aplicada e saúde coletiva (UFRJ/ Fiocruz/UERJ/UFF)
e doutorado em Sociologia, demografia e antropologia social (Sorbonne/UFSC).
equinaglia@yahoo.com.br*

Camila Guedes Codonho

*Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.
Tem experiência nas áreas de Etnologia indígena e Antropologia rural.
camilacodonho@yahoo.com.br.*

10

Resumo

O presente ensaio visa propor uma reflexão antropológica acerca das questões relativas às tecnologias reprodutivas conceptivas e ao aborto a partir das noções de pessoa levadas a cabo nas teorias sobre as sociedades ameríndias e as sociedades ditas complexas. Partindo das questões éticas, jurídicas, políticas e religiosas que envolvem a discussão atual a respeito da liberação das pesquisas com células-tronco¹ bem como da descriminalização do aborto², pretende-se demonstrar a importância de se pensar essas polêmicas sob um ponto de vista cuidadoso, que considera diversas perspectivas culturais e confere, por conseguinte, esclarecimentos que podem ser úteis a uma discussão sensata e profícua. Assim, para fazer uma análise comparativa entre essas sociedades – ameríndias e não índias –, apanhar-se-ão diferentes ideias que perpassam a noção de ser humano, desde a concepção, a gestação, o parto até os cuidados após o nascimento, morte e *post mortem*. (Des)construir-se-ão, destarte, as significações de morte e vida.

Palavras-chave: Noções de pessoa. Tecnologias reprodutivas conceptivas. Aborto.

Abstract

The following essay aims to propose an anthropological reflection concerning questions related to conceptive reproductive technologies and abortion from the notions of person studied in the Amerindian societies and the called complex societies theories. From the ethical, legal, political and religious questions that involve the current discussion about the release of cells-trunk researches as well as the abortion decriminalization, it is intended to demonstrate the importance of thinking these controversies under a careful point of view, which considers several cultural perspectives and confers, thus, clarifications that may be useful to a sensible discussion. Therefore, to do a comparative analysis of these societies – Amerindian and not Indian –, we will pick up different ideas that permeate the notion of human being, from conception, pregnancy, labor to care after birth, death and post mortem. It will be, then, (de)constructed the meanings of death and life.

Keywords: Notions of person. Conceptive reproductive technologies. Abortion.

¹ Tais pesquisas podem ser feitas a partir de células embrionárias e adultas. Estas têm capacidade limitada de diferenciação. Considerar-se-ão aqui tão somente aquelas cuja utilização é amiúde polemizada.

² Embora a liberação das pesquisas com células-tronco e a descriminalização do aborto versem sobre questões distintas e apartadas, elas se cruzam no que tange às noções de pessoa – de ser humano – e, por conseguinte, às significações de vida (e morte).

A fabricação do corpo ou “métodos con(tra)ceptivos indígenas”

A respeito da etnologia indígena, faz-se necessário mencionar que, a partir da década de 1970, a despeito das categorias analíticas empregadas pela antropologia em outras partes do mundo, no Brasil, a exemplo dos trabalhos de Anthony Seeger, Roberto Da Matta e Eduardo Viveiros de Castro (1979), passou-se a atentar para as categorias trazidas pelos próprios nativos, como o reconhecimento das diferenciadas noções de pessoa entre as sociedades ameríndias. De acordo com esses autores, essas concepções passam pela troca de substâncias e construção do corpo. O corpo – não biológico, mas entendido como o conjunto de afetos, afecções e capacidades – é, portanto, fabricado, concebido a partir de processos relacionais.

A partir dessa reflexão, Clarice Cohn (2000), em sua dissertação de mestrado entre os Kayapó-Xikrin do Pará, atentou para as noções de infância e aprendizado alçadas pela própria população. Em sua pesquisa, a autora mostrou que as pinturas corporais e a ornamentação expressam aspectos importantes da cultura desse povo, como *status*, idade, posição social, dentre outros, os quais marcam principalmente a condição de humanidade.

Para esses índios, a criança é constituída por um corpo (*in*) e por uma alma (*karon*). O *karon* constitui-se durante a gestação, sendo que quando a criança nasce seu corpo é mole e vai endurecendo com o tempo, através da pele, que é um intermediário entre o ser interior e a pessoa social, que somente se torna humana por meio da pintura. Por possuírem uma “pele mole”, os pais evitam brigar com seus filhos sob pena de suas almas, ainda não fixadas no corpo, irem embora. A audição e a visão são os sentidos mais importantes para o aprendizado, por isso o desenvolvimento dos olhos e ouvidos é estimulado por meio do contato ou da ingestão de algumas substâncias. O coração (*angoro*) também deve ser fortalecido, pois é ele que armazena os conhecimentos aprendidos.

Dessa forma, quando uma criança nasce, ela é imediatamente pintada para ser integrada à sociedade. Com o crescimento, o corte de cabelo, os adornos e os motivos gráficos da pintura corporal, ela vai se modificando e tomando significações diferentes, de modo que essas mudanças passam a ser visíveis a todos.

Entre os índios Galibi-Marworno (CODONHO, 2007), população amazônica do norte do estado do Amapá, ser humano tampouco é uma categoria dada de antemão. A ideia de aborto, por exemplo, antes dos três meses de gestação não se encaixa na categoria de morte do feto.

Segundo a exegese nativa, uma criança é concebida através da mistura do sangue do pai com o da mãe: “É como uma mistura de bolo, a força que faz nascer”. A partir de então, o sangue menstrual retido durante os nove meses de gestação, juntamente com a ingestão de alimentos, é que vai formando paulatinamente o corpo do bebê.

Normalmente, as crianças são muito benquistas por esse povo, porém, podem existir casos em que se torna desejável a interrupção da gravidez, como acontece quando uma mulher leva em seu ventre uma criança que é “filha de bicho”³.

Os “bichos” que engravidam mulheres, e que se limitam a três tipos (*ghāpapa kaimā, lagartoi, kadeikaru*)⁴, são entidades sobrenaturais que concebem seus filhos quando encontram uma mulher em período menstrual em um ambiente mais afastado, normalmente no mato, próximo ou dentro do rio. Essa concepção não se dá de forma materializada, mediante o ato sexual, de fato, mas por meio do “rastros”, do cheiro do sangue menstrual. Assim, na maior parte das vezes, a mulher só descobre que está grávida de um “bicho” quando o pajé identifica essa condição.

As crianças que são “filhas de bicho” são muito mais propensas a nascerem com problemas congênitos e/ou apresentarem sérios problemas psicológicos de irritabilidade latente, além de “estômago fraco” para alguns tipos de “pitiú”, como o de peixe. Essas crianças são xamãs potenciais, pois já apresentam um elo com o mundo sobrenatural, que são seus pais.

Para uma mãe, e também para a criança, é considerado um fardo muito pesado dar vazão a essa mediunidade potencial, que vem acompanhada de muitas dificuldades quanto à alimentação e de sofrimentos psicológicos. Assim, caso se queira interromper a gravidez, uma garrafada com ervas específicas pode ser feita. Porém, isso somente deve acontecer até os três meses, momento em que a alma da criança ainda não entrou em seu corpo pelos olhos. A partir de então, o aborto passa a ser considerado de risco, além de já se levar em consideração a morte do feto.

Sobre o post mortem

Entre os Galibi-Marworno, caso uma criança considerada como “filha de bicho” venha a falecer, pela prática de um aborto ou por causas naturais, diz-

³ Esse seria um tipo de situação que se pretende destacar, porém, pode haver outros motivos para que uma mulher não queira levar sua gravidez adiante.

⁴ Existem outros “bichos” que são espíritos auxiliares do pajé, mas que, no caso, não engravidam mulheres.

se que ela continua sua vida “no mundo do fundo”, juntamente com seu pai, onde cresce, desenvolve-se, participa de festas, enfim, continua a ter uma vida social absolutamente normal.

Explicação semelhante é encontrada entre os índios Kayapó-Xikrin (VIDAL, 1977), uma vez que na aldeia dos mortos, que é igual a dos vivos, “o morto estará totalmente recuperado do mal que o afligia em vida e, sendo criança ou jovem, continuará a desenvolver-se normalmente, podendo inclusive casar” (VIDAL, 1977, p. 172).

Também entre os Araweté (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 526) existe uma interpretação parecida, tendo em vista que “[...] as almas se casam no céu [...] novos filhos, nova vida”, com a diferença de que nessa esfera celeste não existem crianças, pois elas quando lá chegam se transformam em jovens belas e vigorosas após terem sua pele esfregada com o sumo do araçá e postas em um banho ressuscitador.

Aliás, subjaz à morte a própria concepção de pessoa desse povo tupi-guarani. É ela o lugar em que a pessoa Araweté se realiza – síntese disjuntiva. Vivos e mortos estão entrelaçados nessa sociedade, em que há uma positividade da morte: ela é um complexo produtivo. É um espaço privilegiado para a reflexão sobre a alteridade. O destino da pessoa Araweté é tornar-se outro. Isto é a pessoa nessa sociedade: um devir, uma potencialidade que se completa com a morte e a transformação em deus-canibal. Os *Maji*, os verdadeiros outros, criaram por exclusão a condição humana, superada pela morte em si e por si. O mito é nessa sociedade a manifestação de uma realidade. Os Araweté contam que as almas de seus mortos, ao chegarem ao céu, são devoradas pelos deuses, que em seguida as ressuscitam, a partir dos ossos; elas tornam-se, então, como os deuses, imortais.

Entre os Galibi-Marworno, caso faleça uma criança cujos pais não pertençam ao mundo sobrenatural (que não sejam “bichos”), por qualquer que seja a causa, diz-se que sua alma vai direto para o céu, pois é um “anjinho”. Note-se que as crianças até a idade de 12 anos aproximadamente só possuem *nam* (alma), e não *lespruit* (espírito), o que favorece que elas se dirijam diretamente para o céu, em vez de ficarem perdidas, vagando pela terra. É por esse motivo que são enterradas bem próximas de suas casas, para que os familiares não “sintam saudade” e porque, sobretudo, não oferecem perigo aos vivos. Já os adultos, quando morrem, são enterrados em cemitérios afastados, normalmente em pequenas ilhas fluviais. Estes sim são nocivos aos vivos, caso não tenham conseguido elevar-se aos céus.

Ainda sobre as pequenas almas infantis, cabe salientar que entre os Galibi-Marworno existe toda uma ideia de que estas podem até mesmo auxiliar os adultos que as trataram bem em vida quando estes vierem a falecer. É o caso, por exemplo, dos padrinhos, que devem zelar e agradar sempre seus afilhados e, quando possível, presentear-lhes com uma roupa bem branca de cetim para que, caso morram depois da criança, esta possa lhe oferecer um pedaço desse pano, para que eles o agarrem ao serem levados para o céu. É interessante notar a alusão a esse pano, que sempre aparece relacionado à pureza da alma infantil, que segundo um informante “é como um pano bem limpo”.

Voltando aos Araweté, podemos também encontrar essa diferenciação após a morte no que tange a adultos e crianças, sendo que os primeiros, por possuírem espectro terrestre (*ta'o we*), devem ser enterrados longe da aldeia, a pelo menos 500 metros de distância, para que não causem mal aos viventes, ao contrário das crianças, que, quando ainda não nomeadas, podem ser sepultadas dentro de casa ou próximas a ela, justamente por apresentarem *ta'o we* inexistente ou insignificante. “As crianças não têm *ta'o we* porque estão *aquém da condição humana*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 597).

Existem ainda nas etnografias dos índios sul-americanos dados que apontam para a não humanidade das crianças enquanto estas não se tornam pessoas completas, ou seja, socializadas. Em uma pesquisa sobre o canibalismo funerário entre os Pakaa Nova, que ocorreu até meados de 1969, antes da pacificação do homem branco, Vilaça (1993) aponta para esse *status* de “não pessoa” ocupado pelas crianças, explicitado, sobretudo, nos funerais, de acordo com a citação a seguir: “Os funerais de crianças pequenas parecem ser, de acordo com algumas descrições, menos elaborados. No caso dos bebês, por exemplo, somente são chorados (e mesmo assim não por muito tempo) aqueles que, ao morrer, já haviam mamado” (VILAÇA, 1993, p. 294)⁵.

Ademais, as crianças eram moqueadas e devoradas no mesmo dia de sua morte, sem que houvesse necessidade de parentes distantes estarem presentes em peso (o que não ocorria nos funerais dos adultos, muito mais elaborados). Quanto às crianças de mães solteiras, eram preparadas e comidas fora das maneiras corretas rituais, como se fossem carne de caça ou de inimigos, uma vez que estas eram indesejadas por não terem um pai para lhes sustentar. Os natimortos e fetos abortados não eram comidos, pois eram considerados podres.

⁵ O ato de mamar já indica um início de socialização, de compartilhamento de substâncias constitutivas da pessoa humana.

(Des)construindo as significações de morte e vida

As polêmicas a respeito das tecnologias con(tra)ceptivas no Brasil, quais sejam: a liberação das pesquisas com células-tronco⁶ e a descriminalização do aborto⁷, têm sido permeadas por questões éticas, jurídicas, políticas e religiosas.

Estas, majoritariamente cristãs, depositam nessas práticas ferrenhas críticas e censuras – veem nelas atos condenáveis. Nos dias antecedentes à votação do Supremo Tribunal Federal, por exemplo, que decidiria pela liberação das pesquisas com células-tronco, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), entidade católica, enviou uma carta de repúdio à aprovação. Vale mencionar nesse contexto que o tema e o lema do ano de 2008 da Campanha da Fraternidade defendiam a vida, condenando, portanto, o aborto⁸, que segundo a visão católica se estende à manipulação de células embrionárias.

Nos Estados Unidos, as pesquisas liberadas em governos anteriores encontraram no governo de George W. Bush (vulnerável às pressões religiosas de cunho protestante) resistência e limitações orçamentárias. Bush proibiu o financiamento do Estado para os estudos nessa área desde 2001, cabendo às instituições privadas esses investimentos⁹. Eleito presidente, Barack Obama desfez tal diretiva e liberou dinheiro do governo federal para a realização dessas pesquisas, em 2009.

Para essas doutrinas religiosas, as crianças (assim como entre os Galibi-Marworno, por exemplo) são seres puros e isto se expressa nos ritos funerários, em que o caixão branco faz alusão a não ligação com os pecados terrestres e os anjos de seus túmulos indicam a certeza de seus destinos, os céus. Nas sociedades ditas complexas, atreladas a esses preceitos religiosos, a liberação das pesquisas com células-tronco assim como a descriminalização do aborto são entendidas como a morte de um ser já vivo, que é, então, vitimado.

⁵ O ato de mamar já indica um início de socialização, de compartilhamento de substâncias constitutivas da pessoa humana.

⁶ A Lei de Biossegurança (Lei nº 11.105) foi sancionada pelo então presidente, Lula, em 2005. Desde então, uma ação de inconstitucionalidade e um pedido de vistas do julgamento movimentaram o Supremo Tribunal Federal, que, no dia 29 de maio de 2008, liberou as pesquisas com células-tronco por seis votos contra cinco.

⁷ O aborto é considerado crime no país, sendo permitido apenas em casos de risco à vida da mulher e violência sexual (estupro), segundo o Artigo 128, incisos I e II do Código Penal. No dia 13 de abril de 2012, foi, ainda, descriminalizado o aborto de fetos anencéfalos pelo Supremo Tribunal Federal por oito votos contra dois.

⁸ O tema da Campanha da Fraternidade de 2008 foi “Fraternidade e defesa da vida”; o lema foi “Escolhe, pois, a vida” (Dt 30, 19).

⁹ Cabe mencionar que nem todas as vertentes protestantes são contrárias ao aborto, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, que, por meio de sua emissora de televisão no Brasil, a Rede Record, tem veiculado comerciais a favor do direito das mulheres em decidir em dar ou não prosseguimento a uma gestação.

Não obstante, como visto, entre variados grupos indígenas, as crianças após a morte não sofrem sob nenhuma hipótese, falecendo antes de ou após terem nascido. Logo, morrer nessa fase não significa algo prejudicial a elas.

Como também analisado, nas sociedades citadas, a própria condição de humanidade difere das noções correntes pelas quais as polêmicas no Brasil têm sido pautadas. Enquanto as religiões cristãs defendem que é no instante da fecundação, a comunidade científica sustenta que é no 14º dia de gestação, quando é formado o sistema neural do embrião, que tem início a vida humana. A formação do embrião dura 90 dias. Depois desse período, considera-se a existência do feto.

Já entre as diversas sociedades ameríndias, a humanização está relacionada à socialização. De acordo com os Galibi-Marworno, por exemplo, até os três meses de gestação a alma ainda não entrou pelos olhos no corpo da criança. A ideia de aborto nesse período não se encaixa na categoria de morte do feto. Nessa sociedade, tal prática não é um ato condenável (por qualquer que seja o motivo), ficando as mulheres que a realizam socialmente isentas de críticas ou sentimentos de culpa. O aborto é até mesmo recomendável em certos casos. Após a morte, essas mulheres também não são condenadas por quaisquer deidades por tê-lo praticado em vida, embora possam ser por outros motivos. Entre os Araweté, outro exemplo, as crianças estão aquém da condição humana.

Em países como a França, a interrupção voluntária da gestação (IVG), uma das terminologias usadas para descrever as situações de aborto, constitui uma conquista do movimento feminista pela autonomia reprodutiva da mulher. Para o direito francês, somente após o nascimento, a criança tem o estatuto jurídico de pessoa.

De acordo com o direito brasileiro, há cinco teorias sobre o início da vida. Segundo a teoria da concepção (ou concepcionista), a vida começaria a partir da fecundação. Segundo a teoria natalista, a vida somente teria início a partir do nascimento. De acordo com a teoria da nidação, a vida começaria a partir da fixação do embrião na parede uterina. Já segundo a teoria do tubo neural, a vida começaria com a formação do tubo neural do embrião. Finalmente, de acordo com a teoria do impulso elétrico, a vida teria início com o primeiro impulso elétrico no cérebro fetal. O Supremo Tribunal Federal não definiu qual dessas teorias deve ser adotada no Brasil.

O debate atual sobre as tecnologias con(tra)ceptivas remete, por conseguinte e necessariamente, às significações de morte e vida. Afinal, como

definir ser (e não ser) humano? E, ainda, que sofrimento se quer coibir quando se condena a realização das pesquisas com células-tronco e se criminaliza a prática do aborto?

No caso da condenação às possíveis respostas científicas advindas das pesquisas com células-tronco, deve a legislação brasileira atentar para embriões já descartados para a reprodução? Ou para pacientes vivos que, contudo, sofrem de diversos males, como os de Parkinson, Alzheimer, paraplegia, diabetes, entre outros, que os situam crônica e diariamente ante a possibilidade da morte?¹⁰

No caso da criminalização do aborto no Brasil, devem os direitos resguardar supostos fetos? Ou legítimas e inúmeras mulheres que têm enfrentado a insegurança (leia-se: trauma voluntário, como quedas, socos, atividades físicas excessivas, etc.; inserção de substâncias cáusticas, dentre as quais cloro, cal e sais de potássio, na vagina; introdução de objetos, como cateteres, arames, agulhas de tecer e cabides, no útero; entre outros métodos) dessa prática no país?¹¹

Para fomentar esse debate e aplicar a ele sensatez e proficuidade, faz-se mister vislumbrar a multiplicidade de noções de pessoa admitida no Brasil e, ainda, (des)construir as significações de morte e vida daí advindas. A discussão a respeito da etnologia indígena serve apenas como premissa para inquirir sobre a pluralidade moral que o país comporta.

Se não há no Brasil acuidade para contemplar tal diversidade, não deve o Estado, portanto e obrigatoriamente (no sentido legal), assumir a laicidade que é constitucionalmente assegurada? Ademais, esse mesmo Estado, que deve salvaguardar os direitos das pessoas que o compõem, não deve, por fim, atentar também para aquelas que, embora minoritárias (doentes, deficientes, mulheres em condições vulneráveis e inseguras), também são cidadãs?

O debate está, destarte, aberto. Aberto à reflexão e à problematização. Aberto, finalmente, à (des)construção.

¹⁰ As células-tronco embrionárias são consideradas como esperança de cura para doenças graves e fatais porque têm a capacidade de se diferenciar em praticamente todos os tecidos do corpo humano.

¹¹ A estimativa de complicações sérias, como hemorragias, infecções, esterilidade e mesmo morte da mulher, decorrentes das inseguras condições (desde a desinformação à ineficiência de assistência salutar) em que o aborto é realizado no Brasil, é gritante. A condenação legal do aborto conduz à clandestinidade dessa prática, causa de fortes sofrimentos humanos, tanto físicos quanto psicológicos.

Referências

CODONHO, Camila Guedes. *Aprendendo entre pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno (Amapá, Brasil)*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

QUINAGLIA SILVA, Érica. *O presente de Prometeu: contribuição a uma antropologia da morte (e da vida)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1-2, p. 2-19, 1979.

VIDAL, Lux Boelitz. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1977.

VILAÇA, Aparecida Maria Neiva. O canibalismo funerário Pakaa Nova: uma etnografia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP-FAPESP, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

Notícias da Folha de São Paulo Online.

Revista RADIS, Rio de Janeiro, n. 66, 2008.