

Quando lésbicas decidem ter filhos: um debate sobre parentesco e política na França

Anna Carolina Horstmann Amorim

O parentesco como prática, o parentesco como política

No Brasil, em agosto de 2020, uma menina de dez anos de idade se tornou notícia após procurar atendimento médico com dores abdominais e descobrir uma gravidez. Indesejada, como podemos supor uma gravidez na infância, a gestação não era apenas inconveniente, era violenta. Fruto de estupros repetidos praticados pelo tio desde os seis anos da garota, a gestação tornava-se duplamente passível de interrupção legal.

De acordo com o código penal brasileiro (CPB 1940, art. 127 e 128), é possível a interrupção da gravidez em três situações diferentes: quando ela traz risco de vida à mulher, quando é decorrente de estupro e, desde 2012, em casos de fetos anencefálicos.

Perigosa à vida da menina e decorrente de estupro, a gravidez em questão estava duplamente amparada para sua interrupção. Todavia, estudos no campo dos direitos reprodutivos no Brasil têm apontado que alcançar o aborto, mesmo quando ele é um direito assegurado (DINIZ et al., 2014), não é um empreendimento fácil, fato que se verifica neste caso específico.

Destaca-se que a garota de dez anos, grávida de seu estuprador, não virou notícia pelo absurdo cenário narrado pela menina, ao contar dos sucessivos estupros e ameaças que sofria. O mote da polêmica foi a procura

[VOLTA AO SUMÁRIO]

pelo aborto. Ao que se comenta na imprensa, a menina, apesar de deter o direito ao aborto legal, necessitou de uma decisão judicial que reiterasse a lei que já lhe permitia interromper a gravidez, não apenas por se encaixar em uma das situações cabíveis, mas por estar dentro de duas situações prescritas como passíveis de aborto legal. Ainda que estivesse de antemão amparada legalmente e tenha obtido o aval judicial para o que não precisava, a equipe médica do hospital, no qual a garota se encontrava internada, se negou a realizar o procedimento.

Em sigilo, a garota viajou a outro estado, com serviços de referência no tema, para realizar a interrupção da gravidez. Entretanto, o destino da criança foi revelado nas redes sociais e um grupo de manifestantes fundamentalistas religiosos Pró-Vida¹ formou-se em frente ao hospital. Ao final de uma longa jornada, com viagem, repórteres e manifestações, foi aos gritos de assassina que a menina deu entrada no hospital e realizou o aborto legal².

Em entrevista para Denise Meira do Amaral, publicada no site da revista Trip, o médico que por fim realizou o procedimento de abortamento na menina comentou sobre as manifestações contrárias ao ato:

No Brasil existem dois tipos de abortamento: o seguro, quando você tem informação e dinheiro, e o inseguro, em que as mulheres morrem. Se essas mulheres tivessem nascido em outros países – esses que a gente acha bonito para viajar –, elas estariam vivas. No Brasil, as mulheres brancas e ricas sempre tiveram acesso a medicamentos e clínicas. Isso é uma hipocrisia. Você pode ver que essas pessoas só se preocupam com os pobres. Por que elas não vão manifestar nas clínicas de aborto de pessoas ricas? Se estão preocupadas com os embriões, por que não vão nas clínicas de reprodução humana que descartam milhões de

1 Modo como se autointitulam grupos religiosos contrários ao aborto no Brasil.

2 Reportagem disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-16/menina-de-10-anos-violentada-fara-aborto-legal-sob-alarde-de-conservadores-a-portado-hospital.html> Acesso em: 12 out. 2020.

embriões congelados? É maldade contra os vulneráveis, contra os pobres, contra as mulheres (MORAES FILHO, 2020, grifo nosso).

Ao comentar sobre o procedimento do aborto e a defesa à vida, mote das manifestações antiaborto ocorridas, o médico faz alusão às clínicas de reprodução assistida, onde informa ser prática o descarte de inúmeros embriões. Para ele, a recusa ao aborto não estaria assentada numa defesa à vida, mas em um ataque às mulheres, especialmente aquelas que não podem se esconder dentro de clínicas privadas nas quais diversificadas práticas reprodutivas (legais ou não), como manipulação de gametas e descarte de embriões, são de fato realizadas.

No Brasil as tecnologias reprodutivas chegam e se desenvolvem dentro do setor privado, configurando um mercado rentável. Especificamente após a abertura dos usos da reprodução assistida para casais homossexuais cisgêneros no país, eles se tornaram mais uma fatia a ser contabilizada neste mercado, que continua não figurando como uma prioridade no setor público de saúde SUS, como demonstram algumas pesquisas (ALFANO, 2014). O acesso a tais tecnologias no país encontra-se, deste modo, disponível a todos os formatos de casais e também para pessoas solteiras. O Brasil ainda carece de legislação que toque o tema das tecnologias reprodutivas e as clínicas de reprodução assistida são pouco reguladas, funcionando com certa liberdade. No país, o acesso às tecnologias reprodutivas possui um recorte especial: o poder aquisitivo.

A classe social, ou a disponibilidade de dinheiro para acessar as tecnologias reprodutivas, parece ser o grande marcador de quem pode ou não se beneficiar destas técnicas. O acesso a clínicas privadas acarreta não apenas a efetivação do recurso a tecnologias e atendimentos médicos, mas, sobretudo, traz discricção para as práticas reprodutivas em questão, como também acontece nas clínicas onde se realiza abortos clandestinos a altos valores. Se estas clínicas não são alvos de mobilizações de grupos Pró-Vida é porque suas práticas não estão às vistas do grande público, transcorrendo nos domínios privados de quem pode pagar pela discricção. Produzidos e

armazenados em laboratórios situados em clínicas privadas, os embriões, enquanto sinônimos de vida, passam despercebidos das mobilizações sociais, ainda que sejam alvos de debates e de tentativas de regulamentações legais, como mostram os trabalhos de Letícia Cesarino (2007).

É justamente a esta dimensão que o médico faz alusão ao comentar o disparate entre a manifestação antiaborto de uma menina de dez anos e o silêncio que se coloca frente aos usos e descarte de embriões em clínicas de reprodução assistida. Ao pontuar este desbalanço, o médico nos informa que as mobilizações antiaborto que se estabelecem não tocam exclusivamente na defesa da vida, mas deitam raízes em questões outras, como a ausência de poder econômico. O médico destaca os sentidos morais, culturais, sociais que são acionados na tentativa de vetar o aborto e desloca tais sentidos da uma defesa ferrenha da vida, ou do embrião ao apontar que não é todo embrião ‘descartado’ que gera polêmica, mas sim aquele imbricado na autonomia reprodutiva de mulheres vulneráveis, porque crianças, porque pobres.

Na França, ao final de julho de 2020, a Assembleia Nacional votou a revisão da lei de bioética de 1994 (revisada em 2004 e em 2011), que proibia o acesso de pessoas solteiras e casais de mulheres lésbicas às tecnologias reprodutivas (TR) no país. Com esta votação, o país abriu as portas legais para que casais de mulheres lésbicas cisgêneras possam produzir filhos e, assim, elaborar suas famílias por meio do recurso a tais tecnologias.

Até essa data, a proibição do acesso às TR em solo francês impunha uma verdadeira diferença entre quem eram as pessoas e casais que podiam legalmente produzir crianças e filhos e quem não podia. O tema da reprodução recortava, portanto, distinções morais tocantes ao formato do que era aceitável enquanto relações de família e o que deveria, não apenas ser desincentivado, mas proibido.

Na França, até poucos meses, definia-se legalmente como acessível aos serviços reprodutivos apenas casais heterossexuais casados. Tendo sido redigida por um deputado, médico e católico praticante, a lei de bioética de 1994 determinava as TR como destinadas a resolver um problema médico

(TAIN, 2010). Para seu uso, se exigia a comprovação de uma patologia, a infertilidade. A lei também taxava como indispensável para busca por filhos uma composição do casal como sendo um homem e uma mulher, numa tentativa de manutenção de um modelo prescritivo onde a família e a filiação decorreriam de uma estreita conexão entre heterossexualidade/casamento/procriação, deixando à margem outras configurações familiares possíveis.

A França esteve, portanto, enredada em polêmicas e movimentações sociais a respeito da proibição de acesso de casais de mulheres lésbicas cisgêneras às TR. Nestes embates esteve sempre presente a regulação dos corpos e dos processos reprodutivos por parte do Estado, que é quem dita quem pode/deve gestar e parir e quem não pode/deve fazê-lo. São justamente os percursos e debates para que estes eventos fossem possíveis que nos interessam na compreensão das agendas/regulações morais, concepções sociais e culturais acerca dos corpos, de gênero que consolidam políticas sexuais (WEEKS, 1989) que nos importam.

Políticas sexuais: entre fazer e desfazer gravidez

Iniciamos este texto com o breve relato sobre o caso do aborto ocorrido no Brasil, ainda que o tema central da discussão seja a produção de maternidades de mulheres lésbicas na França, porque acreditamos que aquele evento evidencia quanto tensões em torno dos direitos reprodutivos estão em cena constantemente. Todavia, é mister notar que aborto e tecnologias reprodutivas, mesmo que sejam parte do campo de discussões sobre reprodução, acionam lugares diferentes do debate. Debate que, por sua vez, está marcado pelos contextos nacionais nos quais se ancoram. Ainda assim, é a fala do médico que realizou o abortamento da menina grávida que nos leva a tecer alguns breves paralelos entre estas distintas dimensões do cenário reprodutivo e nos coloca a refletir sobre o lugar da reprodução humana assistida na teia das elaborações sociais sobre o processo de interromper ou produzir uma gravidez. Vale dizer, é na luz do apontamento levantado

pelo médico ao conectar aborto e reprodução assistida que desvelamos uma espécie de linha imaginária que amarra, através de agendas morais e de disputas políticas, sentidos locais e sempre contextuais da naturalização de um modelo ocidental de pensar o parentesco e a reprodução enquanto sustentáculos da heterocissexualidade que são acionados enquanto valor seja para impedir ou para garantir gravidezes e relações de parentesco. De tal forma, o cenário do aborto no Brasil nos deixa evidente que a naturalização da defesa da vida como pressuposto da proibição ou legalização do acesso ao aborto não passa de uma mobilização de fantasmas conservadores que assolam práticas de gênero, sexualidade e parentesco e marcam discussões importantes sobre o imperativo do Estado enquanto legislador de assuntos reprodutivos.

No Brasil, como evidenciado acima, as tecnologias reprodutivas encontram grande disseminação e aceitação social, estando disponíveis a todos no mercado privado, onde, por meio da micromanipulação de gametas e embriões, se pode produzir famílias com duas mães, dois pais, por exemplo. Já o aborto segue sendo um campo de batalhas e lutas feministas pelo direito ao próprio corpo e à autonomia reprodutiva das mulheres. Em outros países, como é o caso da França, onde o aborto se encontra legalizado há décadas e a reprodução assistida faz poucos meses está disponível para casais de mulheres lésbicas, as tensões se voltam para outras esferas do que é permitido ou negado no processo de articular relações, acesso a serviços de saúde e produção ou não de gravidezes e famílias.

Ao que tudo indica, a concepção de vida e a necessidade de legislar sobre embriões e gravidezes varia entre Brasil e França, permanecendo constante a percepção de que é o Estado que dita quem pode/deve gestar e parir e quem não pode/deve fazê-lo.

Antes de esticar demais a corda e forjar comparações sobre eventos do campo reprodutivo nuançados por localizações geopolíticas que pouco têm em comum: aborto no Brasil e reprodução assistida realizada por mulheres lésbicas na França, destaco que o caso narrado acima introduz apenas um contorno ao olhar que nos garante o entendimento de que regras

sociais e legais sobre processos reprodutivos, ainda que permeadas por noções partilhadas de parentesco, como a reprodução sexual enquanto valor (STRATHERN, 1992; SCHNEIDER, 1980) percorrem trajetos distintos em países diferentes, haja vista os impactos das regulamentações locais e de noções culturais e políticas situadas. Assim, a naturalização que sustenta dificuldades de acesso intencional tanto à interrupção de gravidezes no Brasil quanto à produção de gravidezes de mulheres lésbicas na França refletem escolhas nacionais, locais e políticas que demonstram o quanto o parentesco, ainda que se deseje estanque, é um campo de intensas movimentações. Falamos, aqui, conseqüentemente, do parentesco como um campo importante de ação política. Vejam, não dizemos apenas que o parentesco é político, senão que ele é parte constituinte das políticas nacionais que ditam normas legais sobre pertencimentos, reprodução, corpo, saúde, tecnologia, economia, sexualidade e também gênero. Ou seja, o parentesco é um campo de batalhas no cenário contemporâneo e normativas sobre quem/deve pode ou não reproduzir não fala apenas de uma dimensão da vida social, mas é definidora, inclusive, de governos, eleições e agendas presidenciais.

De tal modo, este artigo é fruto de uma pesquisa de campo realizada na França³, entre 2014 e 2016, com casais de mulheres lésbicas cisgêneras que produziram gravidezes e tiveram filhos vinculados às duas mulheres do casal. O artigo serve-se também de análises sobre os debates sociais em vigor a respeito do tema da reprodução de mulheres lésbicas naquele país. Assim, no debate proposto aqui se busca elucidar como o tema da reprodução humana está na pauta do dia e tem sido alavanca de debates políticos importantes, despontado como carro-chefe de avanços conservadores no campo das moralidades, temas caros aos debates sobre gênero, e também sobre parentesco.

3 Pesquisa realizada durante estágio sanduíche com bolsa vinculada ao Programa de Cooperação Internacional CAPES-COFECUB por meio do projeto Gênero, sexualidade e parentesco: um estudo comparado entre França e Brasil e que me permitiu a realização desta pesquisa.

Na França, quem pode acessar as tecnologias reprodutivas?

Até julho de 2020, as TR, chamadas na França de *procréation médicalement assistée* (PMA), eram proibidas aos casais de mulheres em solo francês. Ainda que mudanças na lei tenham sido aprovadas, é curto o tempo para que suas consequências possam ser sentidas e analisadas no plano mais geral da vida social e do fazer família. Assim, analisamos aqui como se faziam famílias com duas mães na França até ontem, e como se continuará fazendo até que se consolide um novo modo de reproduzir quando se é uma mulher lésbica cisgênera vivendo na França.

Como falávamos anteriormente, a lei de bioética francesa guardava uma especificidade importante, a proibição do acesso às TR por parte dos casais não heterocis. Detinha, deste modo, um caráter naturalista, pois definia a aplicação das tecnologias voltadas à reprodução como paliativos ao que poderia ter acontecido naturalmente, sendo a reprodução tomada como um acontecimento natural da vida humana, assegurada e assegurando, é claro, a naturalidade do encontro sexual heterossexual cisgênero.

Nesta compreensão, que é base das noções ocidentais clássicas de parentesco e que tem na relação sexual seu símbolo fundador, como nos informa David Schneider (1980), fazer família é reproduzir-se de forma sexual, mesmo quando isso é permeado por auxílio de tecnologias, afinal, elas apenas simulariam o que estaria ocorrendo no foro privado do casal. As tecnologias reprodutivas, ao se estabelecerem com um discurso de ajuda à natureza ou como um simples *helping hand* (FRANKLIN, 1997), se colocam como capazes de fazer aquilo que aconteceria naturalmente, não fosse algum pequeno entrave. Funcionam, desse modo, como uma mãozinha ou como uma participação tão pequena que quase passa despercebida.

Ainda que essa não pareça uma compreensão de parentesco perigosa, afinal, o sexo heterocis produz mesmo gravidezes, ela torna-se arriscada quando é transformada em raiz exclusiva de um modelo sociocultural de compreensão a respeito de como nos reproduzimos na espécie humana. Esta compreensão fornece as balizas para nosso sistema ocidental de

parentesco, pensado como explicação social de uma realidade entendida como natural: sexo reprodutivo heterocis⁴.

Todavia, esse modelo reprodutivo heterocis do parentesco esconde a naturalização de um modelo moral e não natural de relações. Este modelo mais amplo não toca somente o tema da reprodução, mas dita regras sociais de convivência, de afetos, de relações, de identidades, de parcerias econômicas, de reconhecimento de parentalidades, de regras de filiação e de sentimentos de pertencimentos familiares. Não quero dizer, com isso, que a reprodução humana não é sexuada, possível pelo ato sexual e dependente do encontro entre sêmen e óvulos. Sim, nossa reprodução é sexuada. Contudo, na produção do encontro de gametas reside todo um sistema de regras sociais que definem condutas e nos organizam a partir da premissa da reprodução sexual. A heterossexualidade cisgênera, enquanto norma, a heterocisnormatividade, está na base dessas regras sociais naturalizadas porque entendidas como pressuposto da reprodução, ou seja, do fazer vida e da sociedade. Para produzir crianças se necessita de sêmen e óvulo, é certo. Entretanto, instituir o casamento heterossexual cisgênero como pressuposto e único caminho para junção entre gametas é uma estratégia moral que define parâmetros de vida e regimes de sexualidade.

A lei francesa, por exemplo, ao destinar as TR apenas aos casais hetero, reforçava esta premissa. Ia ainda mais longe, ao definir que o casal deveria estar casado. Ou seja, perpetuava não apenas a heterossexualidade cisgênera como reduto da reprodução, mas o casamento como único caminho para o exercício da sexualidade. Esse era o escopo no qual a vida humana fazia sentido de ser produzida, não porque ela não pudesse ser feita

4 A antropóloga Marilyn Strathern o define como modelo reprodutivo de parentesco: “By Kinship I understand not just the ways in which relatives interact with another, but how relationships as such are held to be constituted. Having sex, transmitting genes, giving birth: these facts of life were once taken as the basis for those relations between spouses, siblings, parents and children, in turn, taken as the basis of kin relations. Incorporated into such a reproductive model were suppositions about the connection between natural facts and social constructions” (STRATHERN, 1992, p. 5).

fora deste modelo, mas, sobretudo, porque esse era o arquétipo desejado de conduta e de produção das relações legítimas. Como comenta Judith Butler (2003) em artigo no qual analisa o cenário dos debates a respeito da legalização do casamento entre pessoas homossexuais cisgêneras na França:

De fato, os argumentos contra o casamento gay são sempre, implícita ou explicitamente, argumentos sobre o que o Estado deve fazer, o que deve prover, mas também sobre que tipos de relações íntimas devem ser elegíveis à legitimação pelo Estado. O que é esse desejo de impedir o Estado de dar reconhecimento a parceiros não heterossexuais, e o que é esse desejo de forçar o Estado a dar tal reconhecimento? Para ambos os lados do debate, o problema não é só a questão de quais relações de desejo devem ser legitimadas pelo Estado, mas de quem pode desejar o Estado, quem pode desejar o desejo do Estado (BUTLER, 2003, p. 233).

Entretanto, como sabemos, o panorama heteronômico desenhado pela lei francesa de bioética não correspondia ao desenvolvimento das tecnologias e tratamentos reprodutivos num espectro global. Existem muitas formas de fazer família, a pluralidade de arranjos reprodutivos é possível e está disponível em países que já começam a legislar de forma mais plural na arena da família, parentesco e reprodução, marcados também por transformações sociais que podem ser vistas como derivadas de “novos” regimes morais nos quais os direitos sexuais começam a ser pensados também como direitos humanos (CARRARA, 2015).

Muitos são os países onde é possível a casais não heterossexuais e/ou pessoas solteiras acederem às tecnologias reprodutivas, tais como Brasil, Espanha, alguns estados dos EUA, Portugal, Bélgica, entre outros. O que resultava deste descompasso entre possibilidades tecnológicas globais e restrições locais de acesso às tecnologias reprodutivas das populações lésbicas francesas era um crescente circuito de mobilidade transfronteiriça (COURDURIÈS; GIROUX, 2017) de procura por tecnologias reprodutivas em outros países. Zynep B. Gurtin e Márcia C. Inhorn (2011) definem este fenômeno de deslocamento de pessoas com intuítos reprodutivos como:

Cross-border reproductive care (CBRC) is a fast-growing phenomenon at the intersection of medicine, law, business and travel. Often referred to as ‘reproductive tourism’, ‘procreative tourism’ or ‘fertility tourism’ (Blythand Farrand, 2005; Cohen, 2006; Deech, 2003; Martin, 2009), ‘reproductive exile’ (Inhornand Patrizio, 2009; Matorras, 2005), ‘transnational reproduction’ (Whittaker, 2009) or ‘reproductive travel’ (Inhornand Patrizio, 2009), CBRC connotes the movement of persons from one jurisdiction to another in order to accessor provide fertility treatments (GURTIN; INHORN, 2011, p. 535).

Configurava-se em território francês todo um sistema de normas sociais bastante rígidas e heterocentradas que tocavam o estabelecimento de modelos reconhecidos de maternidade e família. Logo, os casais de pessoas do mesmo sexo que desejavam recorrer às TR eram empurrados a cruzar a fronteira com outros países.

De fato, no contato com os casais de mulheres lésbicas francesas destacou-se que a procura pelas TR é parte das possibilidades reprodutivas levadas em consideração pelos casais. Parece haver certa criatividade e disposição para enfrentar trânsitos e deslocamentos, colocada em ação para realização dos projetos parentais, e as sempre novas possibilidades tecnológicas parecem contribuir com as expectativas de ver consolidada a produção de crianças e maternidades.

Assim, passo a apresentar os percursos postos em prática pelos casais de mulheres lésbicas para produzir a dupla maternidade na França, em um processo reflexivo que coordena o projeto parental, a proibição ao acesso e variadas alternativas para estabelecer o lugar das duas mães e também da lesboparentalidade. Na França, a maior parte dos casais de mulheres lésbicas que recorre às TR ultrapassa mesmo os limites nacionais e se dirige para os países limítrofes, tais como Espanha e Bélgica, onde o acesso de casais homossexuais a estas tecnologias está legalizado, configurando uma teia de mobilidades, agenciamentos financeiros, turísticos e linguísticos que fazem circular não apenas pessoas, mas também sentimentos, desejos, emoções, agendas morais e expectativas relativas à formação da família.

Fazer filhos na França: a importância do casal

Parece claro que após um período de reticências, no qual as mulheres pesquisadas consideram que ter filhos não se encaixa com sua orientação sexual, a imbricação maternidade e lesbianidade adentra o escopo representacional acerca do que seja família. A compreensão da possibilidade de maternidade dada pelas mulheres lésbicas pesquisadas é informada por um processo de *dar-se conta*, no qual elas parecem descobrir que possuem útero e que são férteis, ou simplesmente que podem ter filhos, momento que marca uma clivagem com sua bagagem anterior, onde a maternidade parecia repelida pela homossexualidade cisgênera.

Por meio de questionamentos pessoais e também do contato com outras lésbicas mães, a maternidade adentra a realidade destas mulheres, que paulatinamente vão incorporando tal possibilidade em suas vidas, como bem destacado na fala de Lys, de 40 anos, assistente social, moradora da cidade de Montpellier/França e mãe de um menino de dez anos com sua ex-companheira Florentine:

En fait j'ai très envie d'enfant et à un moment donné cela est venu concrètement parce que j'ai rencontré des lesbiennes qui avaient des enfants et je me suis dit: je peux, en fait. Je ne suis pas stérile, c'est con, je sais, mais je peux. Et du coup, on a commencé à réfléchir en tant que couple⁵. [Grifos meus]

Ainda que este momento de tomar consciência da sua possibilidade de ser mãe seja descrito como um processo de descobrimento de suas próprias capacidades reprodutivas e de seu corpo, essa não é uma questão menor. Primeiro porque é a partir deste momento que o projeto parental parece tomar corpo e começa a ser esboçado. Como bem define Virginie

5 De fato eu queria muito um filho e em um momento preciso isso veio concretamente porque eu encontrei lésbicas que tinham filhos e eu me disse: eu posso, na verdade. Eu não sou estéril, é bobo eu sei, mas eu posso. E então a gente começou a refletir enquanto casal [Tradução minha].

Rozée a respeito do mesmo processo observado por ela na pesquisa realizada com mães e pais homossexuais na França:

Chez la plupart des personnes rencontrées, le projet parental a été envisagé quand elles ont réalisé qu'il leur restait possible, en tant qu'homosexuelles, d'avoir et même de concevoir un enfant, que ce n'est pas parce qu'elles étaient homosexuelles qu'elles ne pouvaient être fécondes (ROZÉE, 2012, p. 2).

Segundo porque este processo do entender que se pode ser mãe, ainda que sendo lésbica, é um elemento significativo para pensar as práticas de parentesco, haja vista o deslocamento necessário que esta compreensão exige das noções correntes nas quais o sexo e a sexualidade heterocis informados são os marcadores iniciais da família.

Neste íterim, onde a maternidade vai se constituindo como um caminho para as mulheres lésbicas, a conjugalidade ocupa um lugar importante ao ser a base a partir da qual o desejo de filhos parece ganhar força. Conforme expressa Dayse, de 28 anos e moradora de Toulouse, ao afirmar que não se via tendo filhos sem estar em casal “*je ne me voyais pas avoir un enfant, des enfants, sans être en couple. Je ne me voyais pas du tout seule parente. Ce n'était pas possible*” – entendendo, portanto, a preeminência do casal como marco inicial da busca por filhos. Acredito que podemos ir um pouco adiante ao propor que o casal não é apenas lócus de emergência de um desejo por filhos, tal como se uma vida conjugal estável levasse, quase que naturalmente, à reprodução, mas, sobretudo, que para a reprodução e para a fabricação de uma criança, é necessário um casal, como informa Virginie Descoutures: “*La decisión commune d'avoir des enfants est l'aboutissement d'un long cheminement conjugal fait de conversations, de négociations, voire de crises et de compromis*” (2010, p. 90).

Assim, transcorrem entre as mulheres longos debates, negociações e decisões, afinal, é por meio destas considerações que são colocados em jogo os elementos fundamentais para estabelecer conexões, sentidos de

pertencimento familiar e vão se amarrando as primeiras peças na teia que visa produzir relações entre as duas mulheres e a futura criança. Assim, as maternidades lésbicas em foco aqui se distinguem de outros processos de filiação vivenciados por lésbicas por se basearem na ideia de projeto comum de um casal que pensa, reflete e escolhe a hora e a maneira de ter filhos. Se entre os casais heterossexuais é presumido que tenham filhos, a “opção” permite que não os tenham. “Já para os homossexuais, o sentido dessa presunção é que não tenham filhos, fazendo com que a ‘opção’ implique numa ação positiva” e consciente (TARNOVSKI, 2011, p. 2). Mas não é apenas o momento certo que estes casais planejam. Notadamente, decidem sobre os contornos de suas famílias, sobre gravidezes, sobre doadores e sobre quais os elementos dispensáveis ou imprescindíveis para a fabricação das maternidades no plural. Duas mães, é esse construto que importa e se deseja para a construção desta maternidade partilhada.

Se o casal ainda é marco da família e do pensar sobre filhos, a reprodução sai de uma base natural, consequência de uma vida sexual reprodutiva, para se expressar em termos de um projeto conjunto, de uma reflexão e escolha (AMORIM, 2018).

Muita atenção é dedicada a este momento preciso no qual o casal parece acertar as pontas de seus desejos por filhos, e no qual as diferentes perspectivas e possibilidades são colocadas em cena. Não existe um caminho único e definido para acessar a parentalidade, logo, os casais de mulheres precisam encontrar seu lugar. Neste sentido, a transposição da vivência de uma conjugalidade para um projeto de maternidade partilhada não se dá rapidamente. Ao contrário, a construção deste fenômeno diz respeito a um processo de parentesco: “*envisagé comme une succession de décisions prises dans un contexte déterminé*” (DARIUS; DÉCHAUX, 2016, p. 124) que se esparrama no tempo e que se divide em um processo detalhado que evidencia um longo caminho reflexivo sobre a questão.

Não sendo o sexo o meio de ascender à maternidade, e não estando as TR disponíveis em solo francês para os casais homossexuais pesquisados, havia que se pensar e elaborar estratégias para escapar das barreiras postas.

Estes percursos têm seu pontapé inicial dado por meio do questionamento narrado por Azalée: “*Comment faire le bébé?*”. Essa parece uma primeira indagação a contornar o desenrolar dos projetos parentais dos casais de mulheres lésbicas desta pesquisa. Parece evidente que, neste cenário, as certezas a respeito da reprodução e dos fatos da vida ligados a esta dimensão parecem desaparecer, e os elementos capazes de produzir crianças e ensinar parentesco figuram longe de serem evidentes.

Neste contexto, tudo é intencional, em um processo de “agência”, no qual mulheres e casais são os efetivos mobilizadores e produtores de relação, ao invés de simples parentes. A ideia de agência, segundo Ortner, “pressupõe uma subjetividade complexa por trás, na qual um sujeito parcialmente internaliza, parcialmente reflete sobre, e, finalmente, nesse caso, reage contra um conjunto de circunstâncias no qual se encontra” (ORTNER, 2007, p. 398).

Neste sentido, no contexto da produção das duas maternidades, muito do que é costumeiramente compreendido como natural precisará ser calculado, decidido e escolhido. Em consonância, é preciso pensar, é preciso descobrir, aprender e se colocar a decidir por onde ir.

Há um processo de maturar o projeto conjugal que desvela uma temporalidade em termos da necessidade de um tempo hábil para que se dê conta de processar as informações, de refletir sobre as possibilidades e de vislumbrar saídas e elaborar demandas sobre os procedimentos e processos desejados. Porém, não é apenas isso. Esse tempo que transcorre parece informar também sobre incertezas a respeito do como se estabelecer enquanto mãe. É igualmente relevante perceber que as decisões que cercam os casais de mulheres conversam de perto com as possibilidades disponíveis para que o casal possa levar a frente seu projeto parental. É preciso observar leis, tecnologias, disponibilidade financeira e emocional do casal que se aventura em um ou outro percurso.

Configura-se um planejamento que reveste o projeto de filhos. O filho é inserido em uma teia de idealizações futuras, como lembra Acácia, mulher de 37 anos, assistente social, mãe de uma menina de menos de um ano

e moradora da cidade de Montpellier/França: “*quand on a parlé de faire ce bébé on en a parlé toujours au futur*”. Leva-se tempo para dar cabo do projeto. Tempo de reflexão, de preparo e de escolha. É isso que informa Clémentine, professora de 40 anos, mãe de um menino de quatro anos com sua ex-companheira, sobre como foi se desenhando o projeto de fabricação de seu filho ao longo de cinco anos de maturação. Este tempo é necessário, pois que cada passo dado enseja encorpar à conexão de parentesco ao invés de soar artificializada e desconectada demais. Se para os casais hetero a gravidez pode, muitas vezes, ser inesperada ou acidental, para os casais de mulheres lésbicas ela é longamente planejada e desejada, e o produzir famílias implica esse processo conjugal de reflexão e amadurecimento.

Aprendemos com Janet Carsten (2014) e também com Jimena Massa (2016) que as memórias do passado produzem conexões e ativam relações, e que observar a temporalidade importa para compreensão do parentesco. Entretanto, ao voltar o olhar para a temporalidade expressa no amadurecimento dos projetos parentais que as mães lésbicas pesquisadas por mim elaboram, a questão temporal aponta em outra direção. As intencionalidades presentes, que marcam as preocupações com o detalhamento cuidadoso do projeto parental que se alonga nos anos, visam produzir conexões porvindouras. O filho é longamente maturado em diálogos registrados em formas que deixam clara a participação das duas mulheres, e estabelecem uma comunicação com uma relação a ser estabelecida futuramente. Os casais produzem, deste modo, uma abertura ou canal de comunicação que introduz possibilidades de sustentar relações no amanhã (CARSTEN, 2014). Na conversa de Azalée, o filho projetado engloba a construção de um espaço no tempo que torna inquestionável a dupla presença materna no fazer filhos hoje e que projeta as mães no futuro. Essa projeção futura também infere sobre as escolhas do agora, pois é preciso considerar que, após o nascimento, o parentesco lésbico ainda não estará garantido e será necessário trilhar outro percurso em busca do reconhecimento legal desta realidade familiar em solo francês.

Assim, desenham-se os contornos do que se deseja e do que importa como laço materno entre duas mulheres e uma criança na busca por

famílias lesboparentais. É deste modo que os casais seguem perguntando como fazer o bebê, quais as possibilidades e o que elas parecem garantir em termos de direitos e reconhecimento enquanto família, como destaca Clémentine: *On a tout mis à plat, on a regardé tout ce qui était proposé, toutes les solutions et on a opposé les une contre les autres*⁶.

Clémentine informa que o casal observou todas as opções presentes e a partir daí foi elencando as de interesse, destrinchando as diferenças e coletando informações que contavam na comparação das possibilidades em vigor. Segue-se então um período no qual os casais se acercam da temática e começam a investigar e a aprender sobre o assunto da maternidade, das tecnologias reprodutivas, da adoção e de outros tantos elementos que importam neste emaranhado. Destaca-se aqui uma compreensão do parentesco como especulação envolta em um processo de tornar-se. Não sendo estático, ele se move, projeta-se e se constitui parte a parte em conversas, decisões e também em viagens, malas, passagens e hotéis.

Olhando para este trajeto colocado em ação pelos casais, é possível sintetizar que os filhos dos casais de mulheres lésbicas, antes de nascerem de um encontro sexual reprodutivo, são frutos de negociações. É desta forma que, aos poucos, vai se montando um quebra-cabeças complexo, cujo resultado desvela lentamente a dupla maternidade.

Para os casais lésbicos que expressam o desejo pela maternidade, é necessário elaborar caminhos próprios para a consecução destes projetos, pois que os disponíveis não parecem condizentes com suas realidades. Há aí um processo de reinterpretação e redefinição das possibilidades dadas em termos de parentesco e em termos de possibilidades tecnológicas e médicas vigentes. É preciso esboçar um plano, um projeto e ir calculando e acertando as iniciativas, as tentativas e expectativas parentais. Mas não é apenas isso; é preciso construir um caminho que é também físico, geográfico. É preciso levar em consideração definições nacionais e legais a respeito do

6 A gente colocou tudo na mesa, a gente olhou tudo que estava disponível, todas as soluções e a gente comparou todas. [Tradução minha].

acesso a tecnologias; é preciso levar em consideração os deslocamentos que se impõem para o acesso ao tratamento reprodutivo. Há toda uma geopolítica de parentesco que se esmiúça nos anos de amadurecimento do projeto parental colocado em ação por estes casais. Não apenas as possibilidades são matizadas, mas contam, igualmente, as consequências e implicações que cada uma delas traz para a fabricação não apenas do bebê, mas da maternidade e da família que pretende ser legalmente reconhecida⁷.

Se as maternidades podem ser manejadas, e o casal de mulheres lésbicas parece encontrar um lugar para construí-las, é preciso escolher definitivamente o percurso a ser traçado. Após compactar os desejos de maternidade em projetos parentais conjugais é preciso lançar-se na aventura efetiva de produzir gravidezes e filhos. Entre as mulheres francesas que compõem esta pesquisa, um dos caminhos principais para consecução do projeto parental foi o recurso às TR fora da França.

Escolhendo as tecnologias reprodutivas ou PMA

É na busca por minimizar o lugar do doador de sêmen em seus projetos parentais que aos casais de mulheres interessa produzir crianças biologicamente vinculadas a elas, mas não vinculadas ao genitor. Tal possibilidade é um dos motivos que levam as mulheres para as clínicas de reprodução assistida, como deixa claro Bégonia, 35 anos, moradora de Toulouse/França, mãe de duas meninas menores de quatro anos: *Elle (Amaryllis) ne voulait pas qu'il y ait de père, en fait qu'il y ait une troisième personne. Donc, tout de suite ça a été un donneur anonyme*⁸.

Ainda que seja necessário recorrer a uma doação de gametas, o recurso às tecnologias reprodutivas minimiza qualquer dúvida sobre o envolvimento de uma terceira pessoa no processo reprodutivo. Os modos

7 Para discussão sobre a construção do projeto parental em casais de homens gays na França, ver os trabalhos de Flávio Tarnovski.

8 Ela (Amaryllis) não queria que tivesse pai, na verdade que existisse uma terceira pessoa. Então, de partida foi um doador anônimo. [Tradução minha].

tecnologizados de produzir a inseminação/fertilização impossibilitam a confusão do dom como uma possível infidelidade, ou como produtor de uma relação parental. Assim, desponta como caminho mais seguro quanto à produção de crianças nos marcos de um projeto conjugal delimitado pelo casal de mulheres que vislumbra a dupla maternidade. Se a presença de um doador de sêmen que contribui geneticamente para formulação da criança e da gravidez é necessária, ela o é apenas em termos técnicos ou médicos e não em termos de conexões: o doador permite a gravidez, mas não é pai. Há aqui um processo intencional de desvinculação entre genética/genes e estabelecimento de uma conexão entre pessoas, no caso pai e filho. A circulação de gametas possibilitada pelo acesso às TR informa e possibilita outros sentidos apregoados às conexões biogenéticas. Aqui, sêmen faz doador, mas não faz relação. De tal modo, é através de recurso às tecnologias reprodutivas com doadores de sêmen que o projeto parental da dupla maternidade, que exclui permanentemente a figura de um pai, parece se edificar com maior segurança entre os casais pesquisados.

Contudo, a interdição do acesso dos casais homossexuais a tais procedimentos em solo francês interpõe a necessidade de sair do país para encontrar essas tecnologias em outros países, onde são regulamentadas diferentemente. Bélgica, Sérvia, Canadá, Israel, alguns estados dos Estados Unidos, Finlândia, Letônia, Luxemburgo, África do Sul, Espanha e Brasil são alguns exemplos de países onde casais de mulheres ou mulheres sozinhas podem recorrer às tecnologias reprodutivas. A escolha do destino dos casais franceses é realizada em consonância com o sexo daqueles que buscam por filhos, com as tecnologias necessárias e também com os aspectos financeiros:

Pour les hommes, la principale destination observée reste les États-Unis dans les États où la pratique est autorisée... Les hommes rencontrés ont également évoqué de nouvelles possibilités en Europe de l'Est, en Russie et en Ukraine notamment (ROZEE, 2012, p. 10).

Bélgica e Espanha parecem ser os destinos mais procurados pelos casais de mulheres lésbicas quando a viagem se organiza em torno da reprodução assistida. De modo geral, como aponta Laurence Tain, a Bélgica é o país foco de 85% a 90% das investidas das mulheres francesas por ser um país limítrofe e com profissionais da área médica que falam francês. A outra parcela das mulheres opta pela Espanha também por motivos de proximidade, mas, sobretudo pela maior rapidez no processo, ainda que os preços possam ser maiores (TAIN, 2010).

“Parce qu’en France elles font ça: Belgique ou Espagne”

Se viajar não costuma ser parte integrante do processo de ter filhos e formar famílias, especialmente quando nos referimos a um modelo clássico de pensar o parentesco como derivado de fatos naturais da vida íntima de casais heterossexuais, quando olhamos para a elaboração das famílias homoparentais francesas, o deslocamento geográfico e o atravessar das fronteiras nacionais se configuram como uma parte fundamental do itinerário parental à disposição.

Logo, ser detentora de disponibilidade econômica e emocional parece importante quando o assunto é ter filhos por meio das tecnologias reprodutivas, haja vista a necessidade de sair de sua rotina cotidiana e de sair de sua cidade e país em direção a outro local. É certo que boa parte da literatura sobre as TR já alerta sobre o acentuado impacto que o desenvolvimento destas tecnologias apresenta em termos de deslocamentos das representações correntes do parentesco como aquele domínio assente na natureza imutável da reprodução sexuada.

Observa-se agora um deslocamento que se dá não apenas em termos de levada da reprodução do quarto do casal para o laboratório, mas igualmente em termos geográficos da transposição de fronteiras nacionais. Não é somente a reprodução que agora se dá em termos laboratoriais, senão que os próprios laboratórios estão fora do país de residência e obedecem a leis e

regulamentos exteriores àquelas que regem o país dos casais e futuras mães. Há aqui um elemento importante no sentido de compreender a composição de um circuito de movimentação em torno do fazer família que engloba deslocamentos de pessoas em função de leis e restrições nacionais. Como bem nos informa a antropóloga Claudia Fonseca (2015), o parentesco é produzido em estreita relação com as instituições sociais e políticas e é, deste modo, fruto de seu tempo histórico e social. Claudia Fonseca analisa, em recente artigo, a imbricação entre parentesco e instituições sociais e políticas e demonstra como as mudanças em uma ou outra destas dimensões afeta as compreensões e validade das relações. Assim, a antropóloga define que as pessoas sempre têm em conta essa articulação na hora de produzir e reivindicar as relações de parentesco. Estão, então, interconectadas as esferas subjetivas, políticas, geográficas na produção de relações que criam parentesco e ao mesmo tempo são passíveis de serem reconhecidas como tal. Se a fluidez da escolha e a reflexividade ventilam o campo do parentesco, os embates geopolíticos introduzem outras nuances na produção e circulação de pessoas no contexto contemporâneo.

Sendo a noção corrente da reprodução marcada por seu aspecto de dimensão natural da vida humana, talvez reduto de toda biologia que reside intocada em nós, quando falamos de práticas que questionam as normas naturalizadas a respeito da coreografia reprodutiva (THOMPSON, 2005): casamento heterocis, sexo heterocis, gravidez, parto e filiação, as barreiras para o acesso aos serviços médico/técnicos ligados à reprodução se fecham. Produzir gravidez sem pai implica deslocamentos importantes na compreensão moral e política da sexualidade e da família, impondo, portanto, dificuldade de acesso a quem as deseje.

Os serviços médico/técnicos voltados à reprodução existem e estão disponíveis em determinados contextos, porém tais procedimentos são vetados para quem não se enquadra nas regras reprodutivas que permitem recorrer a auxílios técnicos para formular uma gravidez. Entendemos, portanto, que algumas mulheres não devem engravidar. Esta interdição nos

informa sobre noções nacionais ligadas à família, ao casamento, à filiação, e, sobremaneira, fala de ideias de pertencimento e nacionalidade como dependentes da manutenção da heterossexualidade, porque reprodutivas. Afinal, se seguimos os apontamentos de Judith Butler, parece haver uma preocupação com a reprodução da cultura, ou seja, de uma ordem simbólica que possa levar a marca e obter o reconhecimento enquanto francês:

A variabilidade social do parentesco tem pouca ou nenhuma eficácia em reescrever a lei simbólica fundadora e disseminada. O postulado de uma heterossexualidade fundadora deve também ser lido como parte de uma operação de poder – e, também, de uma fantasia – de forma que podemos começar a indagar como a invocação de tais alicerces funciona na construção de uma certa fantasia de estado e nação. As relações de troca que constituem a cultura como uma série de transações ou traduções não são só, ou primariamente, sexuais, mas consideram a sexualidade como se fosse assunto seu, quando a questão de transmissão e da reprodução da cultura estão em jogo. E não quero dizer que a reprodução cultural ocorre somente ou exclusivamente através da criança. Quero apenas sugerir que a figura da criança é um lugar erotizado na reprodução da cultura, o que implicitamente levanta a questão de se existirá uma transmissão segura de cultura através da procriação heterossexual, se a heterossexualidade servirá não somente aos propósitos de transmitir fielmente a cultura, ou se a cultura será definida, em parte, como prerrogativa da própria heterossexualidade (BUTLER, 2003, p. 251-252).

Todavia, como sabemos, não são todas maternidades sem pai desejadas. O que se dispõe a aceitação na França são famílias produzidas intencionalmente sem pais. Vale lembrar que as famílias lesboparentais não estão inovando na produção de famílias sem pais e estas configurações preexistem a elas. Ainda assim, as outras famílias sem pai figuram antes como infortúnios do destino do que como projetos deliberados. É justamente a construção intencional das famílias sem pai que parece incomodar e fugir das representações familiares disponíveis nos modelos mais tradicionais

e estáticos a respeito da família e a crítica a estes modelos não se dá apenas nas bases de seu não enquadramento, mas, sobretudo, se estabelece através do apelo ao direito da criança de ter pai e mãe. A necessidade de pais e mães (STRATHERN, 1995) torna-se constitutiva/ontológica da existência da criança. É um regime normativo de relações de gênero e sexualidade que se impõe e não apenas uma necessidade de gametas advindos de homem e mulher. O imperativo de pai e mãe reforça a necessidade da heterossexualidade enquanto padrão de relações (casamento e filiação) e a natureza e a reprodução são usadas de alicerce para sustentar esse regime heteronormativo. Está em jogo aqui precisamente uma ordem moral e social que busca equivaler à heterossexualidade, à natureza e à necessidade da criança.

Se perguntarmos quem detém a autonomia para escolher os caminhos gestacionais a serem seguidos, teremos como resposta clara que não são as mulheres, ou os casais de mulheres, mas um arsenal de regras, dispositivos de sexualidade, regulamentações morais que definem o que podem ou não as mulheres com seus corpos.

Logo, a obrigação de mulheres e casais de mulheres a viajar, cruzar fronteiras, se distanciar de suas casas para acessar serviços reprodutivos desvela dimensões importantes de parentesco e gênero como espaços em constante produção, em constante inflexão com o âmbito político, legal, nacional e com as tecnologias/serviços à disposição – a depender do cenário moral enredado na produção ou negação de direitos reprodutivos.

A elaboração da dupla maternidade, perseguida pelos casais de lésbicas francesas, por exemplo, é um processo eternamente incompleto, no qual se busca encaixá-la, a cada passo um tanto mais, na esfera das relações possíveis e socialmente legítimas. É, portanto, em sintonia com essa complexa realidade que a produção da dupla maternidade precisa estar constantemente em relação com tecnologias disponíveis e de acordo com legislações vigentes, para que possa ser produzida, ou então para que possa ser legalizada depois de já existente.

Falamos, afinal, sobre definições a respeito da vida, das possibilidades acerca do que é ser ou quem é mãe ou pai de determinada criança e do

reconhecimento público de relações entre pessoas do mesmo sexo que ainda subjazem o reconhecimento pleno em determinados países. Em síntese, falar sobre o acesso a novas tecnologias reprodutivas nos informa sobre políticas orientadas a uma construção acerca do futuro. Afinal, o que conta como família? Quem pode e quem não pode acessar os serviços de reprodução assistida e por quê? Quem é ou não apto a criar crianças e viver sob a rubrica do parentesco? Quais são as relações possíveis socialmente?

Se olhamos novamente o caso do abortamento da jovem menina de dez anos no Brasil, percebemos que igualmente existiu a necessidade do deslocamento geográfico para acessar o serviço de saúde, aqui não para produzir gravidez, senão para encerrá-la. Tendo tido o procedimento negado em seu Estado de origem, o Espírito Santo, a garota teve que viajar para outra região do Brasil, Estado de Pernambuco, no nordeste brasileiro, na busca por acessar seu direito reprodutivo de interromper a gravidez de risco, fruto de violência sexual.

Sendo a noção corrente da reprodução marcada por seu aspecto de dimensão natural da vida humana, talvez reduto de toda biologia que reside intocada em nós, quando falamos de práticas que questionam as normas naturalizadas a respeito da coreografia reprodutiva – casamento hetero, sexo hetero, gravidez, parto e filiação –, as barreiras para o acesso aos serviços médico/técnicos ligados à reprodução se fecham. Não parir, ou produzir gravidez sem pai implica deslocamentos importantes na compreensão moral e política da (hetero)sexualidade e da família, impondo, portanto, dificuldade de acesso a quem as deseje.

Algumas mulheres não devem engravidar; outras devem permanecer grávidas, ainda que isso seja um risco à sua vida. Não são todas gravidezes sagradas, tampouco todas maternidades sem pai indesejadas. Em que pese as diferenças entre estes dois pólos: engravidar ou interromper uma gravidez, o que está em questão aqui é a similaridade que tange as definições sociais e culturais a respeito de quem decide sobre estes processos reprodutivos ou antirreprodutivos: o Estado.

O que está em jogo?

Antes que pareça que o caminho para produzir, ou não, filhos através de viagens é algo simples, destaco que ainda no ano de 2014 a França se encontrou em uma polêmica de cunho nacional. Em maio de 2014 o Tribunal de Grande Instância (TGI) de Versailles, seguido pelo Tribunal de Grande Instância (TGI) de Aix-en-Provence⁹, recusou o pedido de uma mãe não biológica pela adoção do seu filho concebido através de tecnologias reprodutivas fora da França. Como motor da recusa da adoção (autorizada pela lei do *Mariage Pour Tous* de maio de 2013), figurou o recurso às TR vetado para casais do mesmo sexo na França. Tendo a criança sido concebida por entremédio destas tecnologias proibidas no país, seu nascimento configuraria uma fraude à lei francesa¹⁰ e aos olhos dos juízes envolvidos nestas negativas:

Effectivement, le fait de bénéficier à l'étranger d'une insémination artificielle interdite en France pour concevoir l'enfant commun désiré constituait une fraude à la loi qui interdisait l'adoption de l'enfant "illégalement conçu" (BRUNET, 2015, p. 79).

Ainda que as recusas tenham advindo de apenas dois Tribunais de Grande Instância, serviu para que outros Tribunais¹¹ optassem por não mais estabelecer adoções até que a Corte de Cassação Francesa se pronunciasse sobre o assunto.

9 Instâncias judiciais responsáveis pelo julgamento dos pedidos de adoção. (TGI Versailles, 30 avril 2014, no 13-00168; TGI Aix-en-Provence, 24 juin 2014, no 14-01472).

10 "Le procédé qui consiste à bénéficier à l'étranger d'une assistance médicale à la procréation interdite en France, puis à demander l'adoption de l'enfant, conçu conformément à la loi étrangère mais en violation de la loi française, constitue une fraude à celle-ci et interdit donc l'adoption de l'enfant illégalement conçu" (TGI Versailles, 30 avril).

11 Considérant, conformément aux conditions requises par l'article L. 441-1 du Code de l'organisation judiciaire, que la question était nouvelle et difficile à trancher et que, de plus, elle avait fait l'objet de réponses jurisprudentielles disparates" (TGI Avignon, 19 juin 2014, demande d'avis no 1470007; TGI Poitiers, 23 juin 2014, no 14-00605) (BRUNET, 2015, p. 80).

Na ordem judicial francesa, a Corte de Cassação ocupa o lugar mais elevado. Já os Tribunaux de Grande Instance fazem parte do primeiro degrau desta escada e são os responsáveis por julgar os processos civis, comerciais, sociais ou penais. Os casos julgados por estes tribunais podem passar por outras instâncias e, por fim, chegar à Corte de Cassação. Entretanto, essa Corte não tem como finalidade elaborar um julgamento dos casos que chegam até ela. Assim, a função da Corte de Cassação é criar uma apreensão unificada de casos que podem ser considerados controversos ou demais recentes para que os juízes tenham ainda formulado uma compreensão adequada das normativas. Ainda que adoções intrafamiliares, nas quais uma mãe adota o filho da sua parceira, já tivessem sido promulgadas e, na maioria dos pedidos, os juízes houvessem elaborado pareceres favoráveis, a negativa dos dois TGIs levou a questão para a Corte de Cassação Francesa, que teve então três meses para se pronunciar sobre a questão fundante de toda polêmica:

Le recours à une insémination artificielle avec donneur inconnu à l'étranger par un couple de femmes est-il de nature à constituer une fraude à la loi empêchant que soit prononcée l'adoption de l'enfant par l'épouse de la mère ou, au contraire, l'intérêt supérieur de l'enfant et le droit à la vie privée et familiale exigent-ils de faire droit à une telle requête? (BRUNET, 2015, p. 80).

Segundo Clémentine, que realmente deu uma aula sobre os duros acontecimentos envoltos na polêmica das recusas de adoção, os modos como uma criança é fabricada dizem respeito à vida privada do casal e não são matéria de interesse para juízes, já que não guardam nenhuma relação com o processo de adoção:

Normalement le juge n'a pas le droit de demander comment Yolande a fait l'enfant. Mais ils le font quand même et là il y a eu des cas en France qui ont passé devant les tribunaux où les juges ont demandé et les femmes ont répondu parce qu'elles ne savaient pas qu'elles avaient le droit de ne pas répondre.

*Elles ont dit qu'elles avaient fait une PMA, insémination avec un donneur anonyme et les juges ont dit... Ils ont refusé l'adoption... C'est de l'homophobie pure et dure*¹².

Para Clémentine, o fato de perguntar sobre as maneiras de fabricação da criança e a recusa pelas adoções em decorrência desta teoria da fraude à lei francesa revela, de fato, uma faceta importante da homofobia de Estado em sua versão pura e dura/ “*l'homophobie pure et dure*” voltada, agora, para as famílias.

Não apenas Clémentine estava bastante informada sobre estes acontecimentos, como o tema e as negativas de adoção para os casos derivados de PMA fora da França causaram uma polêmica nacional. Em especial quando um casal de mulheres moradoras do sudoeste francês lançou o manifesto *Les 343 fraudeuses*, que ganhou a capa do jornal francês de alta circulação, o *Liberation*¹³.

Em referência ao *Manifeste des 343 salopes* de 1971, no qual mais de 300 mulheres declararam, com intuito de defender a legalização, já terem realizado um aborto, o manifesto das *343 fraudeuses*, publicado em 2014, seguiu a mesma lógica e, em menos de uma semana, mais de 400 mulheres já haviam assinado o documento declarando ter recorrido as tecnologias reprodutivas fora da França por estas lhes serem interditas no país. A denúncia do manifesto atentou para a homofobia de Estado presente nas negações de adoção e trouxe o tema das famílias homoparentais novamente para o centro do debate público francês, ganhando

12 Normalmente o juiz não tem direito de perguntar como Yolande fez/produziu a criança. Mas eles fazem mesmo assim e existiram casos na França que passaram por tribunais em que os juízes perguntaram e as mulheres responderam por que elas não sabiam que elas tinham o direito de não responder. Elas disseram que tinham feito uma PMA, inseminação com um doador anônimo e os juízes disseram... Eles recusaram a adoção. Isso é homofobia pura e dura. [Tradução minha].

13 Disponível em: http://www.liberation.fr/france/2014/06/05/nous-reclamons-l-ouverture-de-la-pma-a-toutes-les-femmes-sans-discrimination_1034790. Acesso em: 12 out. 2020.

manchetes e noticiários pelo país. Uma questão que, a princípio, informava apenas alguns casais, se tornou rapidamente uma questão-chave de debate nacional.

O apelo nacional que a questão ganhou rapidamente revela, de fato, que os documentos que expressam o reconhecimento/existência legal de relações entre as pessoas não são apenas elementos materiais que transbordam subjetividades e relações, mas são também agentes produtores de subjetividades, vidas e conexões. Fazem parte, assim, da cosmologia social e, portanto, interessam e impactam a nação (PEIRANO, 2009).

Em setembro de 2014 a Corte de Cassação se pronunciou¹⁴ em conformidade com a proposição já levantada por Clémentine, de que a maneira como uma criança é produzida não é elemento de interesse ou valor para o reconhecimento da adoção tornada possível pela lei do casamento entre pessoas LGBTs, promulgada em 2013. Novamente, é Clémentine quem nos conta sobre o pronunciamento da Corte de Cassação:

*Et donc les cas sont passés à la Cour de Cassation et dans la dernière semaine le Cour de Cassation a donné son avis en disant que la PMA n'empêchait pas l'adoption dans un couple de lesbiennes. Donc on a gagné!*¹⁵

De fato, esta foi uma vitória para aquelas que esperavam pela adoção. Ainda que nenhum casal desta pesquisa tenha tido seu pedido de adoção negado, suas demandas se viram impactadas por este momento. Assim, o

14 “Le recours à l’assistance médicale à la procréation, sous la forme d’une insémination artificielle avec donneur anonyme à l’étranger, ne faisait pas obstacle au prononcé de l’adoption, par l’épouse de la mère, de l’enfant né de cette procréation, dès lors les conditions légales de l’adoption sont réunies et qu’elle est conforme à l’intérêt de l’enfant”. Disponível em: https://www.courdecassation.fr/jurisprudence_2/avis_15/avis_classes_date_239/2014_6164/22_septembre_2014_1470007_6867/15010_22_30157.html. Acesso em: 12 out. 2020.

15 E então os casos passam para a Corte de Cassação e na semana passada a Corte de Cassação deu seu parecer dizendo que a PMA não impede a adoção em um casal de lésbicas. Então a gente ganhou! [Tradução minha].

modo como se produz crianças e os aspectos legais envolvidos na proibição do acesso às TRs no país impactam na legitimação e produzem a vulnerabilidade dos laços familiares existentes e vividos entre os casais de mulheres lésbicas e seus filhos.

Aqui reside um elemento importante na discussão a respeito do que vale ou não quando o assunto é fazer crianças ou interromper gravidezes: seu modo de fabricação. Se um juiz questiona uma mãe lésbica sobre como a criança foi feita, deseja desvelar o processo artificial no qual a fecundação incide. Coloca acento, portanto, na artificialidade (denunciada por sua até então ilegalidade) do fazer a criança. Não se pode produzir famílias intencionalmente sem pai, não se pode produzir crianças com apenas duas mães. A heterossexualidade cisgênera enquanto norma, enquanto natureza que embasa a reprodução sexuada, se vê ameaçada pela inexistência de um pai. Ainda que exista um doador, ele é anônimo; o sêmen advém, tantas vezes, de um banco de sêmen congelado ou vitrificado e jamais será possível, mesmo que em imaginação, tornar-se pai, pois na família não há homens. Em casos em que as tecnologias reprodutivas são utilizadas, a presença do marido, ou de algum homem que possa se relacionar com a futura mãe cumpre a função, mesmo que potencial, da reprodução heterossexualizada (STRATHERN, 1995). Vejam, não se faz menção à indispensável presença de um pai na família, tampouco se fala do imprescindível comprometimento de um homem com a criação da criança ou com a filiação. Basta, entretanto, que ele exista, que ele possa ser localizado na genealogia que produz em nosso mundo crianças a partir de regimes de heterossexualidade cisgênera. Sem isso, a reprodução se faz indesejada, questionável ou mesmo proibida. Crianças feitas de sêmen, mas sem pai, corrompem o sentido natural da reprodução e é preciso questionar e invalidar os modos de fazê-las. A ausência voluntária de pai não deve ser reconhecida, afinal, só mulheres não podem fazer vida.

Por outro lado, no Brasil, a despeito da violência sexual, da pouca idade da vítima grávida, é a heterossexualidade sacralizada na produção de uma criança que deve ser salvaguardada da interrupção voluntária da

gravidez. Não importam as consequências nefastas que levar a cabo uma gravidez na infância possam trazer; a vida enquanto materialização do sexo hetero deve ser preservada. A falta de pai não é aqui acionada, como é no caso da dupla maternidade mencionada acima. O pai não precisa estar presente ou reconhecido legalmente como tal para valer a família; sua ausência não deve impedir a formação da família, já que sua parte já foi concluída e, portanto, a gravidez decorrência de tal encontro naturalmente reprodutivo não deve ser interrompida. Afinal, mulheres sós não podem recusar a vida.

Apontamentos finais: o embrião como valor e os dilemas morais do aborto e das TR usadas por lésbicas

As discussões sobre reprodução, gravidezes, gametas é recortada, tantas vezes, pela noção social de vida. É esta noção que é articulada, seja para defender a gravidez, seja para impedi-la. Justamente sobre a ideia de vida é que se tem articulado um longo debate. Durante os anos 1970, o assunto esteve em pauta quando muitos países se colocaram a legislar sobre o aborto. Da mesma forma veio à tona, nos anos 1980, com o advento da reprodução humana assistida e da produção inovadora de embriões fora do corpo. Assim, o estatuto do embrião torna-se palco de controvérsias e interrogações sobre os limites da intervenção humana nos processos ditos naturais.

De acordo com Tania Salem (1997), existem três posições centrais que resultam dos debates a respeito dos embriões: a primeira posição é aquela dos defensores do embrião como um ser moral, com direito à vida desde sua fabricação, tendo alas mais radicais contrárias a qualquer pesquisa e uso dele em laboratório, e alas menos radicais que toleram experimentos como a fertilização in vitro, desde que não haja descarte dos excedentes. A segunda posição seria daqueles que consideram o embrião igual a qualquer outro tecido humano, sendo passível de manipulação. Entre as duas pontas há uma posição mediana, daqueles que defendem que o embrião não tem o mesmo estatuto de uma criança, porém não se equipara a uma célula qualquer do corpo humano, merecendo trato especial, podendo ser entendido como uma pessoa humana em potencial.

Mas o que significa dar ao embrião um estatuto moral? É reconhecê-lo enquanto pessoa, ente de direitos, possuidor de qualidades humanas ou biológicas que devem ser, conseqüentemente, preservadas e salvaguardadas. É fato que não existe consenso a respeito deste reconhecimento do embrião, todavia, os debates que o cercam importam, pois precisamente definem ações, normativas e concepções sociais e legais a respeito de corpo, da autonomia reprodutiva das mulheres e do parentesco.

De acordo com Salem e com discussões caras à Antropologia, reconhecer o embrião enquanto pessoa significa reconhecer que ele possui uma existência própria, ele é algo, um ente em si, possui um potencial, um devir em si mesmo. Esta compreensão a respeito do embrião está marcada pela noção de indivíduo, que informa sua leitura enquanto pessoa, nas palavras da autora: “Arrisco mesmo a dizer que, para além das discordâncias acerca de seu estatuto como Pessoa, ‘potencial de pessoa’, ou ‘pré-pessoa’, o embrião é (concebido como) um indivíduo” (SALEM, 1997, p. 84).

O embrião indivíduo existe por si só enquanto potência autocontida de vida que independe das relações sociais na qual está imerso. É, portanto, um ser pré-social, de natureza e forma base de onde decorrem as pessoas. A noção de pessoa é acionada aqui em sua concepção biológica, naturalista. Esta é a compreensão que ancora os debates antiaborto.

O embrião, ou feto, é tomado com um valor/vida em si mesmo, é pessoa porque é um ente biológico, está pronto. Não importa o social, as relações no qual ele terá que se tornar um ser, ele já contém em si mesmo esse ser. A violência sexual, a vontade da mulher, a falta de idade, o risco à vida da gestante, essas são todas questões sociais desimportantes quando defrontadas com a potência da vida em seus termos naturais.

Já na França, que negava a fabricação de gestações intencionalmente sem pais, não era a defesa ferrenha de embriões, potência da vida natural, que dava o tom da proibição, e sim a compreensão de que famílias derivam de um encontro sexual entre homens e mulheres cisgêneros. A reprodução era sinônimo não somente da junção de sêmen e óvulos, mas, sobretudo, da heterossexualidade vivida enquanto experiência afetiva, conjugal ou apenas

sexual. A ideia de que embriões não devem existir independente do contexto onde estão inseridos traz a defesa das relações sociais como parâmetro decisivo que traduz o embrião como entidade importante. O embrião, esse ente autocontido em si, tem, portanto, direito a ter relações adequadas, legítimas e socialmente validadas enquanto família. Tem, por fim, o direito, dizemos conservadores, antiabertura das tecnologias reprodutivas para casais LGBTs, de ser fabricado e existir apenas em e para uma família com pai e mãe. Portanto, não se deve produzir embriões que não possam ancorar suas relações sociais em heterossexualidade. Não há, podemos perceber, um único caminho na defesa do embrião enquanto ente moral, pessoa ou vida. No Brasil se defende sua potência vida/indivíduo autocontido em si; na França, se defende sua potência pessoa que só existe em relação.

Em consonância, se defende a heterossexualidade como único caminho reprodutivo. Não são as mulheres que podem decidir se querem ou não gravidezes. É um sistema normativo de parentesco, mas também de sociedade e de Estado heteroinformado que dita se o desejo delas é válido ou não. Onde puder existir heterossexualidade existirá a defesa do embrião como ente moral, como ser de direitos. Esta defesa pode vir tanto na obrigação de manutenção de uma gestação (ainda que a gravidez seja resultado de violência sexual, não deve ser interrompida em respeito ao direito a vida do embrião, heterossexualmente gerado) quanto na forma de proibição da produção de certas gestações (a gravidez no contexto de casais de mulheres lésbicas não deve ser permitida em defesa ao direito do embrião de ser gerado por famílias com mãe e pai). Ainda que as formas de se defender o embrião enquanto ser moral variem, permanece igual o alvo final: a manutenção de noções de parentesco, reprodução e família assentes na naturalidade sacralizada da heterossexualidade enquanto produtora exclusiva do que seja socialmente entendido e valorizado enquanto vida.

Assim, ao produzirem crianças, os casais de mulheres estão de fato produzindo transformação social. Abrem espaço para que a homossexualidade deixe de se perpetuar enquanto abjeta porque não reprodutiva. Ela desloca os sentidos da reprodução e introduz uma nova proposta moral,

científica e política de mundo, nos quais não há um modelo único a ser seguido, revelando que “Ce qui est ‘traditionnel’ est toujours le résultat du choix politique d’une collectivité humaine relativement à ce qui la constitue comme un ordre social” (DECHAUX, 2017, p. 152).

Portanto, podemos dizer que não são apenas as tecnologias reprodutivas e o direito, instâncias de produção política do parentesco, senão que o parentesco também produz transformações políticas interessantes e isso desloca sentidos de sociedade.

Reivindicar autonomia reprodutiva, controle do próprio corpo, das relações de parentesco e a garantia do acesso a direitos reprodutivos como direitos humanos continua sendo urgente. Se desde os anos 1960 afirmamos que o pessoal é político, precisamos ainda caminhar na compreensão de que se reproduzir ou não é igualmente político.

Referências

ALFANO, Bianca. *Reprodução assistida: a organização da atenção às infertilidades e o acesso às técnicas reprodutivas em dois serviços público-universitários no Estado do Rio de Janeiro*. 2014. 174f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

AMORIM, Anna Carolina Horstmann. *Novas tecnologias reprodutivas e maternidades lésbicas no Brasil e na França: conexões entre parentesco, tecnologia e política*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

BRUNET, Laurence. Les attermoiements du droit français dans la reconnaissance des familles formées par des couples de femmes. *Revue Internationale enfances, familles, générations*, n. 23, p. 71–89, 2015.

BUTLER, Judith. O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, Campinas, Unicamp, n. 21, p. 219–260, 2003.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *Revista de Antropologia da UfsCar – R@U*, v. 6, n. 2, p. 103–118, 2014.

CARRARA, Sérgio. Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 323-345, ago. 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000200323&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 15 ago. 2020.

CESARINO, Leticia da Nóbrega. Nas fronteiras do ‘humano’: os debates britânico e brasileiro sobre a pesquisa com embriões. *Mana*, v. 13, n. 2, p. 347-380, 2007.

COURDURIES, Jérôme; GIROUX, Michelle (Dir.). *Le recours transnational à la reproduction assistée avec don. Perspective franco-québécoise et comparaison internationale*. Relatório científico, 2017. Paris, Mission de Recherche Droit et Justice, 2017.

DARIUS, Mérylis; DÉCHAUX, Jean-Yves. “Les deux mères. Familles homoparentales féminines en France”. *Parenté Contemporaine*, Journal des anthropologues. Paris: Association Française des Anthropologues, n. 144-145, p. 123-146, 2016.

DESCOUTURES, Virginie. *Les mères lesbiennes*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

DÉCHAUX, Jean-Hugues. Une autre manière de fabriquer de la parenté? Des nouvelles techniques de reproduction à l’utérus artificiel. *Enfances, Familles, Générations*, n. 21, p. 150-175, 2014.

DINIZ, Debora; DIOS, Vanessa Canabarro; MASTRELLA, Miryam; MADEIRO, Alberto Pereira. A verdade do estupro nos serviços de aborto legal no Brasil. *Rev. bioét. (Impr.)*, v. 22, n. 2, p. 291-298, 2014.

FONSECA, Claudia. Time, DNA and documents in family reckonings. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.*, v. 12, n. 1, p. 75-108, jun. 2015a. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180943412015001000075&lng=en&nrm=isso. Acesso em: 12 out. 2020.

FRANKLIN, Sarah. *Embodied Progress: a cultural account of assisted conception*. New York: Routledge, 1997.

INHORN, Márcia C.; GURTIN, Zeyden B. Cross-border reproductive care: a future research agenda. *Reprod. Biomed. Online*, n. 23, p. 665-676, 2011.

MASSA, Jimena Maria. *Restituição de identidades e (re)construção de parentesco em casos de “netos/as apropriados/as” pela ditadura militar argentina*. 2016. 390f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

ORTNER, Sherry. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência e uma atualização da Teoria da Prática. In: GROSSI, Miriam; ECKERT, Cornélia; FRY, Peter (Orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Brasília: ABA; Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.

PEIRANO, Mariza. O paradoxo dos documentos de identidade: Relato de uma experiência nos Estados Unidos. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 53-80, jul./dez. 2009.

ROZÉE, Virginie. L’homomaternité issue de l’assistance médicale à la procréation en France: état des lieux d’un recours transnational. *Raison Publique*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012. Disponível em: <http://www.raison-publique.fr/article531.html>. Acesso em: 12 out. 2019.

SALEM, Tania. As novas tecnologias reprodutivas: o estatuto do embrião e a noção de pessoa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 75-94, abr. 1997.

SCHNEIDER, David. *American Kinship: a cultural account*. New Jersey: Prentice-Hall, 1980.

STRATHERN, Marylin. *Reproducing the future: essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester university Press, 1992.

STRATHERN, Marylin. “Necessidade de pais, necessidade de mães” *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, v. 3, n. 2, p. 303-329, 1995.

TAIN, Laurence. A maternidade contemporânea à prova da assistência médica à procriação. O canal mundial do trabalho reprodutivo. In: RIAL, Carmen; PEDRO, Joana Maria; AREND, Silva Maria Fávero (Orgs.). *Diversidades: dimensões de gênero e sexualidade*. Florianópolis: Mulheres, 2010. p. 189-208.

TARNOVSKI, Flávio Luiz. Homoparentalidade à brasileira: paternidade homossexual em contextos relacionais. In: CÁCERES, Carlos. F.;

MOGOLLÓN, María. Esther.; PÉREZ-LUNA, Griselda.; OLIVOS, Fernando. (Orgs.). *Sexualidade, ciudadanía y derechos humanos en América Latina*. Lima: IESSDEH, UPCH, 2011. p. 69-75.

THOMPSON, Charis. *Making parents: the ontological choreography of reproductive technologies*. Cambridge: The Mit Press, 2005.

WEEKS, Jeffrey. *Sex, politics and society: the regulation of sexual ity since 1800*. Londres/N. York: Longman, 1989.