

## Parentesco por iniciativa: a possibilidade de escolha dos consumidores e as novas tecnologias da reprodução

Existem, segundo nos dizem, argumentos «para que se deixe que a forma futura da família evolua experimentalmente. Deverá, decerto, procurar-se evitar que as pessoas corram riscos graves... E escusado será dizer que as novas formas da vida familiar apenas deverão ser experimentadas voluntariamente. Mas, com estas reservas, *preferimos uma sociedade* com tendência para favorecer as ‘experiências de vida’ a uma sociedade em que estas sejam reprimidas» (Glover *et al.*, 1989: 63) (sublinhado meu).

Eram estes os termos do Relatório Glover sobre as Tecnologias da Reprodução dirigido à Comissão Europeia. A tarefa da Comissão consistia em analisar questões éticas e de outra natureza levantadas pelas técnicas que (nas suas palavras) «alargam as nossas opções reprodutivas» (1989: 13). Por opção reprodutiva entendiam, em primeiro lugar, a fecundidade, com particular relevância para a inseminação artificial, a fertilização *in vitro* e a chamada substituição materna, bem como as implicações futuras da terapia genética e da investigação embriológica. Tal como referiram, estas novas técnicas permitir-nos-ão influenciar o tipo de pessoas que irão nascer. Com efeito, essas técnicas são consideradas em conjunto na observação inicial de que a nossa época será talvez considerada «a era em que pudemos assumir o controlo da nossa própria biologia e, em particular, o do nosso processo reprodutivo» (1989: 13).

Mas, afinal, do que estamos, supostamente, a assumir o controlo? O que está a ser reproduzido? Em muitas culturas do mundo considera-se que a criança é uma reprodução dos pais, ou seja, é a encarnação da relação que existe entre eles. Por muito relevo que se dê a uma determinada ascendência, a criança é considerada uma entidade social. No mínimo, a criança reproduz a relação entre os pais, através da sua própria capacidade futura para estabelecer ela mesma relações, tal como é indicado frequentemente, por exemplo, pelas regras do casamento. No entanto, o futuro que o Relatório Glover nos apresenta, na sua linguagem benevolente de voluntarismo e preferência, é um pouco diferente. O que está manifestamente em jogo é o des-

---

\* Universidade de Manchester.

tino do tecido humano e o que essas técnicas irão reproduzir é a *opção* dos pais. A criança irá encarnar o desejo dos pais de terem um filho.

Por conseguinte, o conflito de interesses parece residir na questão de saber quem deseja o quê. Assim, a breve discussão sobre o anonimato do dador depende daquilo que o dador «deseja» e assenta sobre a questão de saber se os pais sociais «desejam» ou não que a sua vida familiar se complique devido a uma relação com o pai biológico (1989: 24). E ainda a questão dos contratos de substituição materna parece depender de saber se o casal «deseja» que a criança seja saudável, se «deseja» pôr termo à relação com a mãe hospedeira (1989: 69), e assim por diante. Limito-me a referir a presença de uma linguagem do desejo. Nestes casos, os «direitos» dependem do direito de se realizar aquilo que se deseja, e é isso mesmo que, em termos muito mais latos, é usado como justificação para as tecnologias que permitem realizar esse desejo. Essas tecnologias ajudam as pessoas a realizarem-se. Como é evidente, há muito que este argumento é apresentado como uma motivação cultural significativa para a constituição de família. A questão é que agora *nos vemos* a nós próprios a criar tecnologias que nos permitem especificamente realizar esse desejo — uma capacidade que, nalgumas discussões pelo menos, em toda esta área, tende a eclipsar ou congregar os diversos factores que levam a que uma criança nasça. Daí que se equacione reprodução e fecundidade: o que é «expandido» é a opção de ter filhos.

#### A EXPANSÃO DA POSSIBILIDADE DE OPÇÃO

Pus a questão nestes termos para chamar a atenção para determinados elementos que estão contidos nas formas como nos apresentamos a nós mesmos e para me distanciar da noção de que ideias deste género acerca de ter filhos apenas afectam o acto de ter filhos. Porque a discussão é geralmente encarada com uma visão limitada que pressupõe que a única coisa que está em jogo é a procriação e que as únicas pessoas envolvidas são apenas aquelas que têm problemas pessoais para resolver por esses meios. Pelo contrário, não estou a abordar esta questão em termos da capacidade de cada um de nós para ter ou não filhos, e, com o que digo, não pretendo nem aprovar nem criticar aqueles que recorrem a esses meios. A minha finalidade é outra.

A questão que me interessa não é saber se essas tecnologias são boas ou más, mas como devemos pensá-las e, ao mesmo tempo, ser pensado por elas, nomeadamente no que se refere às formas de pensamento que sugerem e através das quais iremos, num futuro, considerar outros aspectos das questões humanas — por exemplo, os deveres de parentesco, o dever de cuidar das crianças e alimentá-las, a amizade, etc.

Glover e os seus colaboradores apercebem-se da relevância da questão: afirmam que os problemas que as novas tecnologias da reprodução levantam «requerem uma resposta da sociedade no seu conjunto» (1989: 15). Por isto entendem o quadro jurídico que deveria existir: até que ponto «se deverá

deixar que estas decisões que afectam o futuro da família e determinam quem irá nascer resultem de decisões de indivíduos ou casais, e até que ponto deverá haver uma política pública deliberadamente formulada». A intervenção da sociedade é, portanto, vista como apoiando a opinião pública sob a forma de medidas políticas, medidas estas que irão ocupar-se de pais e filhos (na visão destes autores, «família» acaba por significar o grupo constituído por pais e filhos). Porém, reduzir tudo a medidas de política é uma visão bastante estreita de tudo aquilo que costumamos designar sob o termo «sociedade», já que se trata de uma visão extraordinariamente pobre de cultura imaginar-se que a forma como concebemos pais e filhos apenas afecta os pais e os filhos.

A cultura, como sabemos, consiste na forma como são estabelecidas analogias entre as coisas; ou, por outras palavras, na forma como certos pensamentos são utilizados para formular outros. A cultura é constituída pelas imagens que tornam possível a imaginação, pelos meios que utilizamos para mediar a experiência. Nesse sentido, todos os artefactos que produzimos, assim como as relações que estabelecemos, têm consequências «culturais», pois dão forma à maneira como pensamos sobre outros artefactos, outras relações. Um exemplo muito simples: o relatório utiliza o contraste entre rigidez e flexibilidade para contrapor dois tipos distintos de opiniões. Embora se possam imaginar contextos em que uma ou outra dessas qualidades possa ser preferível, o contraste contém já em si mesmo uma preferência pela flexibilidade — a expansão da possibilidade de opção acaba por ser um bem em si mesma. A metáfora confere algo de concreto ao contraste de opiniões. Estamos constantemente a recorrer a metáforas deste género.

É, aliás, por o fazermos constantemente que estou a levantar esta questão. As novas tecnologias da reprodução são apresentadas como abrindo novas perspectivas ao nível das opções reprodutivas, oferecendo assim uma visão da biologia sob controlo, de famílias que estão livres para escolher a forma que irão assumir. Por muito fantasiadas que sejam estas imagens das opções futuras, também é verdade que, com a justificação de se alargarem as possibilidades de realização humana, se aperfeiçoam técnicas e se dão conselhos médicos, de tal forma que nos agarramos à esperança de que os seres humanos só poderão beneficiar com a engenharia genética. Por um lado, uma visão fantasiosa de opções, por outro, a realização de decisões concretas: seja qual for a maneira como se encare a questão, podemos agora *pensar* na procriação como algo que está sujeito a preferências e opções pessoais duma maneira que nunca anteriormente fora possível. A criança é literalmente — e em muitos casos, como é evidente, com grande alegria — a encarnação do acto de optar.

Mas isso não se aplica apenas às crianças que nascem por meio dessas técnicas: aplica-se também às que não nascem por meio delas, bem como às que não nascem mesmo. Tal como Glover *et al.* referem de passagem, «Não fazer essas opções será uma opção em si» (1989: 56). E não estão a referir-se simplesmente à decisão de ter um filho; neste ponto do Relatório têm

já em mente a possibilidade futura de se determinar o sexo, assim como outras características genéticas da criança.

Talvez não haja nisto nada de extraordinário — excepto num aspecto. Até agora fazia parte do repertório próprio da cultura europeia considerar-se o domínio do parentesco, e aquilo que se tem designado a sua base biológica na procriação, como uma área das relações que constituía uma base incontornável ou dado absoluto da existência humana. As nossas relações de parentesco, tal como a nossa constituição genética, eram algo que não podíamos alterar. Mais ainda, quando se considerava que essas relações pertenciam ao domínio da «natureza», esta última passava a representar também tudo aquilo que era imutável, ou intrínseco às pessoas e coisas; essas qualidades essenciais sem as quais pessoas e coisas não seriam o que eram. Não se tratava apenas de considerar que as relações de parentesco eram construídas a partir de materiais naturais, mas que a relação entre parentesco e ligação natural simbolizava a imutabilidade das relações sociais.

Neste momento, a minha intenção deve ser já óbvia. O que havemos de fazer com a *ideia* de que uma criança é a encarnação dos desejos dos pais, que as famílias irão encontrar a forma que os seus membros desejarem, que o parentesco poderá ter deixado de ser algo que não podemos alterar? Como irá tudo isto funcionar como uma analogia para outras relações? Se até agora o parentesco foi um símbolo de tudo aquilo que *não se pode* alterar nas questões sociais, se a biologia foi um símbolo dos parâmetros fundamentais da existência humana, o que irá significar para a forma como interpretamos qualquer das nossas relações com os outros o facto de pensarmos que a procriação é a concretização de uma opção e a constituição genética um resultado de uma preferência cultural? Como iremos pensar naquilo que é inevitável e, efectivamente, imutável nas relações — uma questão que tem implicações para a forma como as pessoas vêem as suas obrigações e responsabilidades recíprocas?

Os pais como clientes de serviços de procriação? A biologia sob controlo? Os clientes respondem ao mercado, e não à sociedade; a biologia sob controlo deixa de ser «natureza». Será que iremos ficar desprovidos de analogias — será que deixaremos de poder «ver» a natureza ou, mesmo, «ver» a sociedade? Pois se se entendia que o parentesco e a procriação pertenciam ao domínio da «natureza», se a natureza, por sua vez, simbolizava aquilo que considerávamos serem limitações inevitáveis da maneira como se processa a vida social, então a sociedade, por contraste, era considerada, em termos de iniciativa humana, a funcionar com base nesses dados e, portanto, um domínio de iniciativa *extraído* do mundo natural. Se os dados da nossa existência desaparecerem, em que termos iremos medir a iniciativa? Estou a ir um pouco depressa de mais. Para já, gostaria de ficar pela observação de que vivemos num mundo onde, a par de quaisquer ideias que possamos ter acerca das relações entre pais e filhos, terá de haver a ideia de que um filho deverá existir por opção e onde a ideia de opção já está implantada numa matriz de analogias.

Essa matriz é a cultura de iniciativa. Essa cultura não se restringe, evidentemente, às manifestações específicas, verificadas na Grã-Bretanha, de que estamos a tratar neste ensaio, como nos mostra este relatório dirigido à Comissão Europeia. No entanto, será útil reportarmo-nos ao relato que Keat (1989) faz da versão britânica.

Acontece que o valor atribuído à preferência e à opção na tomada de decisões relacionadas com as novas tecnologias de reprodução já revela os efeitos de uma analogia sobre outra. Segundo nos dizem, será melhor pensar naqueles que procuram ajuda, não como deficientes que procuram alívio ou como doentes que procuram remédio — analogias que também nos ocorrem —, mas como clientes que procuram serviços. Entretanto, a nova tecnologia permite às pessoas realizarem desejos que não podiam realizar sem ajuda, isto é, sem o dinheiro necessário para comprarem as técnicas. Portanto, o dinheiro é literalmente o que dá acesso aos instrumentos que permitem acesso à opção. Podemos, sobretudo, pensar nestes serviços em termos de iniciativa humana exercida a favor daqueles que querem tomar iniciativas, em termos de uma actividade empresarial (*business*) que vai ao encontro das necessidades daqueles para quem constituir família é uma actividade de iniciativa (*business*).

No entanto, não há nada de benevolente nesta analogia com o mercado. Essa analogia tende a fazer ruir sobre si todas as outras analogias, sendo o seu efeito bastante semelhante ao do dinheiro, que, ao diferenciar tudo, passa a ser a única fonte de diferença. Keat refere, por exemplo, que a distinção entre produção e consumo deixa de existir quando a produção é conduzida pelo consumidor e o consumo passa a ser uma actividade empresarial em si. Refere a inversão que ocorre da ordem normal em que pensamos sobre a produção, quando o produtor começa por determinar o que se pode vender para depois o produzir. O que se está a passar é mais do que uma inversão. O consumo produtivo e produção para o consumo, de que fala Marx, colocavam-nos já em sintonia com esta dialéctica. No entanto, o que fazia essa dialéctica funcionar era o facto de cada termo ser um ponto de referência para o outro termo, um ponto de partida dado, ao passo que aquilo que parece caracterizar a actual situação é o facto de não estarmos dispostos a ceder esses pontos de referência estáveis devido ao ponto de referência *específico* que privilegiamos. A possibilidade de opção passou a ser a posição de vantagem privilegiada a partir da qual medimos todas as acções. O produtor fabrica de acordo com as opções do consumidor e o consumidor compra de acordo com as opções que lhe são oferecidas pelo produtor. Esta é, de qualquer maneira, a visão cultural.

Tanto os consumidores como os produtores vivem de acordo com opções uns dos outros. Com efeito, poderíamos dizer que os produtores produzem as opções concretizadas dos seus clientes e que os consumidores escolhem entre as opções concretizadas daqueles que prestam esses serviços. Entreveremos um mundo cheio de pessoas que se dedicam a concretizar as opções de

outros. Talvez um dia encontremos uma maneira de podermos reproduzir opções sem termos de nos dar ao trabalho de as concretizarmos.

O absurdo é intencional — imaginar-se uma situação em que a opção deixa de ser um acto que permite concretizar. Com efeito, há muito que poderíamos ter estabelecido esta ligação. Pois, se pretendemos descobrir o que é «rígido» na cultura de iniciativa<sup>1</sup>, o que «reprime» a iniciativa, quais os novos dados básicos da nossa existência, a prescrição implícita é que *deveríamos* agir por opção. Não se trata de mera sofística, trata-se de uma questão de real interesse político.

## A PRESCRIÇÃO DA OPÇÃO

Nem toda a gente tem tido uma visão limitada das novas tecnologias da reprodução. Encontram-se excepções dignas de nota nos trabalhos de estudiosas feministas e muitas das minhas observações são apenas uma reformulação de observações que já foram feitas. Há, por exemplo, a questão da fertilidade prescritiva, que está de acordo com aquilo que denomino consumismo prescritivo, ou seja, a ideia de que, se temos uma oportunidade de nos valorizarmos, a devemos aproveitar. As feministas têm consciência das pressões a que as pessoas são submetidas para que aparentem ser «pessoas realizadas» de determinadas maneiras. Pois, na «cultura de iniciativa», as opções que se fazem devem ter sempre por finalidade a valorização pessoal, residindo a contradição no facto de a pessoa e a sua valorização apenas serem reconhecidas se a valorização assumir formas determinadas.

Assim, Pfeffer (1987) pergunta por que razão, no final do século XX, o estatuto de pessoa passou a ser equacionado com a capacidade de reprodução — quase ao ponto de a diferença entre as pessoas fecundas e estéreis ter passado a ser análoga à diferença que existe entre aqueles que praticam e aqueles que são objecto de um acto de caridade<sup>2</sup>. Mas, como é evidente, o equacionamento é feito numa situação em que a tecnologia já permite que a «decisão» de ter filhos seja tomada por opção pessoal. A pessoa com iniciativa (*enterprise self*), como diz Keats, não é apenas a pessoa que sabe escolher entre várias alternativas, mas a pessoa que põe em prática essa opção através do consumo (valorização pessoal) e para a qual, em certo sentido, não existe a opção de *não* consumir. Nesta retórica, a satisfação não consiste na ausência de desejo, mas em ir-se ao encontro desse desejo.

---

<sup>1</sup> A autora usa a expressão *enterprise culture*, que, na Inglaterra, está associada à visão política de figuras tais como Margaret Thatcher. (*N. do T.*)

<sup>2</sup> Existe uma literatura abundante e profunda sobre a política das opções. Este não será o local mais indicado para referir documentação, mas Franklin e O'Neill (1988) fazem um apanhado. Deverá acrescentar-se, evidentemente, que as novas técnicas de fertilização não corrigem a fecundidade em si, mas o facto de não se terem filhos. Permitem a um progenitor potencial ter acesso à fecundidade de terceiros.

Imaginar a ausência de desejo seria uma afronta aos meios que existem para o satisfazer.

A noção de que não temos a opção de não consumir é uma outra versão da sensação de que não temos a opção de não fazer uma opção. É nisto que a analogia do mercado faz ruir todas as outras analogias, pois a opção é concebida como a única fonte de diferença. Por exemplo, o Relatório Glover faz um esforço especial para comentar a comercialização de transacções que envolvam gâmetas — e não é difícil encontrar motivos pelos quais se deva desencorajar esse comércio. Mas a questão reside sem dúvida no facto de a analogia do mercado já ter produzido os seus frutos: pensamos tão livremente em oferecer e comprar produtos e serviços que as transacções envolvendo gâmetas se apresentam logo como um acto de comércio. Toda a acção de retaguarda destinada a proteger a ideia de família da ideia de exploração financeira, a conceber novamente essas transacções como actos altruístas ou de amor, ou como dávidas reais entre pessoas, surge *a posteriori* — não existem outras analogias a que se possa recorrer. Se o parentesco vai ser uma actividade de iniciativa (*enterprise*) como outra qualquer, *onde* estão as relações que nos permitem pensar na doação de gâmetas como uma dádiva? Glover *et al.* dizem que, «entre famílias e entre amigos, as dádivas são mais comuns do que as vendas» (1989: 88). Mas as dádivas entre amigos e parentes destinam-se precisamente a dar a entender que existe na relação uma parte que *não é* transaccionável — quaisquer que sejam as cambiantes de gosto ou sentimentos, a dádiva tem por finalidade expressar uma solidariedade, uma relação que, depois de existir, passa a excluir opções. Se a ideia de dádiva parece oca ou discordante no contexto da transferência de gâmetas, isso se deve ao facto de a cultura de iniciativa oferecer muito mais maneiras e maneiras muito mais imediatas de se reconhecer a existência de um eu calculista (*calculating self*).

## CULTURA DE INICIATIVA

O consumismo prescritivo estipula que não existe outra opção senão a de fazer sempre uma opção; a sua outra face é a comercialização prescritiva. A cultura está a ser *enterprised up* (ou seja, está a atribuir-se uma importância cada vez maior à iniciativa).

Um dia fiquei — ingenuamente — escandalizada ao encontrar um colega que me informou alegremente de que ia a caminho da biblioteca, onde tencionava *scholar up* uma comunicação — acrescentar-lhe as referências que a iriam tornar mais erudita. Ingenuamente, porque pensei que a erudição seria inerente ao produto. Ora, ao exercerem opções, os consumidores não estão apenas interessados na identidade do produto, mas também na identificação do produto. O exercício do poder de opção que define o cidadão activo é a opção do mercado, não só devido ao tipo de regras do jogo associado à livre negociação ou ao facto de se equacionarem indivíduos de ini-

ciativa (*enterprising selves*) e empresas comerciais (*business enterprises*), mas porque o mercado (*market*) se ocupa de coisas que foram comercializadas (*marketed*). Isto é, coisas destinadas a serem vendidas, produzidas de acordo com especificações que vão ao encontro das necessidades do consumidor e que vão oferecer a este «opções» sob a forma de uma gama de produtos a partir da qual é possível fazer «opções». Para fazer uma opção responsável, o cidadão activo terá de saber o que está a ser oferecido, e isso, em grande medida, será filtrado pela visão: as coisas têm de *parecer* aquilo que se supõe serem. As maçãs terão de parecer maçãs. Poderá dizer-se que as maçãs terão de ser *appled up*: são escolhidas para comercialização as variedades que apresentam mais das qualidades que associamos à noção de maçã. As qualidades passam a ser essenciais para a realização da opção — elas são, por assim dizer, deslocadas do produto para a capacidade de discriminação do consumidor.

A valorização dos produtos comercializados consiste numa maior sobresaliência das suas qualidades. A qualidade não precisa de ser descoberta: os atributos que definem as coisas são tornados explícitos, sendo até acrescentados, para além do que já existe, no decorrer do processo de comercialização. A comercialização faz grande parte da selecção por nós e a protecção dos direitos do consumidor situa-se geralmente na área de uma maior capacidade de determinação em relação àquilo que o produtor afirma sobre o produto.

Por isso, seleccionamos em termos de qualidade, entendendo-se por qualidade *não só* uma característica inata ao produto — textura, sabor —, *como também* uma versão valorizada — frutas perfeitas e reluzentes. O termo «qualidade» sempre envolveu esta ambiguidade. Mas, curiosamente, na comercialização dos produtos, os dois sentidos do termo (a propriedade natural, inata, e a valorização artificial, cultural) são forçosamente integrados. Escolher uma maçã pelas suas qualidades de maçã é discriminar entre aquelas que correspondem mais e aquelas que correspondem menos às expectativas culturais daquilo que deveria ser uma maçã natural. Glover *et al.* levantam a questão de saber se as pessoas deficientes ou aquelas que nascem com defeitos físicos poderão ter uma vida totalmente realizada.

O que está em jogo aqui é um pouco mais do que aquilo que é imediatamente aparente. Não se trata de um novo essencialismo, mas simplesmente do colapso da diferença entre aquilo que é essencial e aquilo que é acrescentado: a maçã comercializada é «maçã e um pouco mais», ou seja, um fruto que irá atrair o consumidor pela sua evidente qualidade de maçã.

O que deixa de existir é a diferença entre aquilo com que se conta implicitamente e aquilo que é entendido como resultado do esforço humano: a natureza comercializada nem é natureza nem cultura.

Entre os vários modelos das questões humanas que têm predominado nos últimos 200 anos existe uma distinção pressuposta entre aquilo com que se conta implicitamente nas relações humanas e aquilo que é construído culturalmente, entre o indivíduo natural e a sociedade que o socializa, ajustando-o



ao seu próprio molde. Este é um dos numerosos dualismos que têm afectado profundamente o desenvolvimento da ciência social e poderá argumentar-se que é donde foi extraído o nosso modelo de iniciativa — os seus pais naturais, por assim dizer. Neste modelo, os seres humanos são criaturas de iniciativa que «constroem», fazem o que querem «a partir» dos dados da existência e das limitações ambientais. Poderemos, portanto, estabelecer um contraste entre iniciativa, ou seja, cultura ou sociedade (no sentido do século XX — uma variedade infinita a comprovar um engenho infinito), e outros factores que parecem ser dados imutáveis, universais e dos quais a reprodução biológica, tal como a própria diferença sexual, parece ser um dos principais exemplos.

O contraste entre engenho humano (iniciativa) e limitações naturais encontra-se reproduzido ao nível microcómico no pensamento europeu acerca do parentesco. Os antropólogos de tradição europeia defendem que existem muitas maneiras diferentes pelas quais as culturas tomaram a iniciativa de «construir» famílias e tipos de relações de parentesco, mas a matéria-prima de que os seres humanos dispõem é, evidentemente, sempre a mesma, ou seja, as realidades da natureza: a procriação, o parto e um tempo de vida limitado. E é este, aproximadamente, o ponto em que se encontra a teorização da ciência social ocidental. Qualquer livro em que se pegue e que tenha como subtítulo «a construção social ou cultural de» gira à volta da diferença fundamental entre iniciativa cultural e dados naturais. É possível reproduzir o mesmo modelo ao nível da cultura. Por conseguinte, torna-se a analisar a ideologia como uma construção cultural de outros valores culturais; isto é, aquilo que se sabe ser resultado de disposições sociais a um determinado nível é apreendido, a outro nível, como uma limitação inevitável. É característico da cultura inglesa conceber uma carreira ou percurso de vida como um contraste entre as oportunidades que se oferecem à iniciativa individual e os dados imutáveis do contexto infantil de classe do indivíduo em causa, simbolizados através da imutabilidade das suas relações de parentesco.

Para se conferir iniciativa ao parentesco há que tocar numa área de grande significado para a ideia que os Ingleses — e decerto também os Britânicos e os Europeus — têm do que é iniciativa. A ideia de cultura como iniciativa humana a funcionar contra ou a partir da natureza colapsa. Deixa de ser possível pensarmos que não podemos fazer nada quanto ao sexo dos nossos filhos, quanto às anomalias congénitas e características que irão herdar, tal como deixa de ser possível considerarmos as nossas aptidões e características como uma questão de destino. O nosso destino consistirá em tolerarmos os resultados das iniciativas de outras pessoas.

Cabe aqui uma nota de rodapé sobre o destino de uma disciplina como a antropologia, na medida em que a antropologia se orgulha da sua própria iniciativa de ter revelado como iniciativas as culturas de outros povos. Põe a descoberto aquilo com que as outras pessoas contam, mostrando implicitamente que não passam de artefactos culturais — revelando os naturalismos

dos outros como construções culturais. Surge, portanto, o problema de darmos connosco numa cultura que está a ser *cultured up*, ou seja, em que aquilo que é comercializado não são produtos ou valores reais, mas antes a própria actividade de produzir valor — em que aquilo que leva a cultura a prezar-se é a sua própria iniciativa.

## OPÇÃO SEM CONTEXTO

Gostaria de terminar com uma alegoria relativa à reprodução da cultura de iniciativa que provém de uma sugestão avançada por Howard (1988). A sua ideia é que os antropólogos, enquanto indivíduos que escrevem sobre etnografias e analisam sociedades, deveriam tirar partido, em certa medida, da nova tecnologia que já existe. O fruto dessa nova tecnologia seria o hipertexto.

O hipertexto é reproduzido por «hipermeios» — programas de computadores que «permitem ao utilizador definir uma grande variedade de caminhos para percorrer informações encadeadas», de modo que uma pessoa que esteja a ler um hipertexto «é constantemente colocada perante ramos de informação diferentes a explorar e tem de fazer uma série de opções durante essa exploração» (1988: 305). O hipertexto destina-se a ser lido interactivamente num *écran* — uma perspectiva que leva Alan Howard a entusiasmar-se grandemente. O autor imagina uma descrição etnográfica de um casamento: «Permitam-me que pegue num exemplo hipotético. Poderá ser apresentada ao leitor/espectador uma cena pictórica de um casamento. A imagem fará parte de uma sequência, sendo cada enquadramento carregado a partir de botões electrónicos. Um dos botões permitirá passar um filme da cena, de modo que o leitor possa assistir à realização da cerimónia do casamento com som. Depois de ter visto o filme torna-se possível examinar o acontecimento como uma série de *stills* fotográficos e explorar a informação encadeada a que os botões permitem aceder. Se carregarmos num botão ligado a uma pessoa, aparecerá no *écran* um novo conjunto de botões, cada um dos quais indicará o encadeamento de informações a que permite aceder. Um dos botões poderá fazer aparecer no *écran* a genealogia do indivíduo, bem como informações acerca da relação que existe entre ele e a noiva e o noivo. Se carregarmos no botão correspondente a outro nome incluído na genealogia, poderão ser-nos apresentadas opções relacionadas com essa pessoa semelhantes às que apareceram quando se carregou no botão da primeira pessoa. Um outro botão poderá fazer aparecer uma breve biografia descrevendo a sua história pessoal. Dentro desta imagem poderá haver novos botões destinados a aceder informações mais pormenorizadas sobre os papéis específicos que essa pessoa desempenha, aquilo que realizou, as suas respostas a testes psicológicos, etc. Um outro botão, ainda, poderá fazer aparecer um texto escrito contendo aquilo que essa pessoa disse durante a cerimónia; seleccionando palavras específicas do texto, poderá activar-se uma entrada num

dicionário e um outro botão poderá fazer aparecer uma exegese explicando o significado da expressão ou outros aspectos da forma como essa palavra é utilizada. Um outro botão ainda poderá permitir aceder a uma lista indicando os materiais e tarefas com que essa pessoa contribuiu para o acontecimento, em que cada item da lista está ligado a informações sobre a natureza do mesmo, o seu significado simbólico, etc.» (1988: 306-307).

Os paralelos que se podem estabelecer com o mundo social da cultura de iniciativa são evidentes.

Em primeiro lugar, todas as informações são igualmente acessíveis. Embora estejam agrupadas em conjuntos, é aparentemente possível definir caminhos em qualquer direcção. Em segundo lugar, é evidente que não se estão a expor as relações inerentes ao material, mas antes a actividade do espírito que liga — que carrega no botão, que define caminhos, que estabelece ligações. Em terceiro lugar, a opção aparente é uma ilusão por dois motivos: *a)* O leitor *tem de* carregar no botão — apenas tem a possibilidade de fazer uma opção —, não pode entornar café sobre o texto, ou voltar a um capítulo anterior, ou prescindir da sua capacidade crítica, ou limitar-se a ler sem absorver: o leitor tem mesmo de exercer uma interacção com texto; *b)* De qualquer maneira, as opções são opções doutra pessoa, são caminhos definidos previamente pelo autor: como foi o autor que seleccionou e encadeou as informações, as opções do leitor são feitas com base em opções prévias do autor. Todavia, Howard apresenta como mais uma «opção» a possibilidade de o leitor decidir se quer explorar as informações de acordo com os seus próprios interesses ou ser levado através de caminhos previamente estruturados (1988: 309)!

No entanto, esta última instrução faz surgir um pressuposto que faz parte do hipertexto e que o faz ficar muito aquém de uma iniciativa total. De forma curiosamente *naïve*, parte do princípio de que as informações acerca do casamento existem como um conjunto de dados desligado de um contexto, ou seja, constituem um conjunto de dados *relativamente aos quais* o autor e o leitor mostram tanta iniciativa. É isto que permite ao autor, por um lado, ser tão criativo ao proceder à análise do casamento e, por outro lado, aceder aos encadeamentos e selecções que lhe permitem ser criativo na definição dos caminhos através dos quais irá percorrer as informações.

«Os meios permitiriam que se definissem múltiplas relações entre os materiais textuais e a interpretação e, uma vez que seria possível incluir muito mais material textual, haveria muito menos motivo para se ser selectivo. Continuará a ser a teoria a dar forma às etnografias, evidentemente, mas a um nível muito mais vasto e menos limitativo. Seria possível incluir-se uma gama muito mais vasta de materiais, incluindo materiais que não interessavam particularmente ao etnógrafo, mas que poderiam ser de interesse fundamental para alguns leitores» (1988: 30).

Todos os dados do mundo!

## TODOS OS DADOS DO MUNDO!

Só de pensar nas possibilidades ficamos com vertigens. Até ao momento, evidentemente, em que nos apercebemos do que significa verdadeiramente a iniciativa. Se não há nada que não seja criado por opção, há que retirar o estatuto inicial de dados aos próprios materiais. Retirar a independência do fundo sobre o qual são feitas as opções. Suponhamos que o casamento tinha sido organizado *para os multimedia*.

Se o casal tiver uma certa sensibilidade cultural, fará o seu próprio hipertexto. Não um álbum de fotografias, mas um programa de computador que lhes permitirá reviver os diversos caminhos percorridos ao longo do seu dia de casamento, consoante a preferência do momento. Com efeito, o casal poderá muito bem planear a ocasião com múltiplas interpretações em mente, pensando desde já nas alternativas que mais tarde poderá colocar perante si: em suma, fazer opções sobre o seu dia de casamento que possam ser revividas, como opções, ao carregar nos botões do programa. As suas próprias seleções previamente seleccionadas. Afinal, pouca iniciativa fica para o futuro. No fim de contas, a cultura da iniciativa acaba por descobrir que não reproduziu a iniciativa. O mais certo é que uma cultura que *considera* ter iniciativa se limite simplesmente a reproduzir cada vez mais tecnologias que lhe permitam comercializar a sua reprodução.

Esta comunicação pretendia ser uma tentativa de caricatura cultural — chamando a atenção para determinadas características através do dispositivo retórico do exagero. Assim, a própria ideia de uma cultura de iniciativa acaba por se parecer com uma caricatura do esforço individual.

## BIBLIOGRAFIA

- FRANKLIN, Sarah, e Maureen McNeill, 1988, «Review Essay: Recent Literature and Current Feminist Debates on Reproductive Technologies», in *Feminist Studies*, n.º 14, pp. 545-560.
- GLOVER Jonathan, *et al.*, 1989, *Fertility and the Family. The Glover Report on Reproductive Technologies to the European Commission*, Londres, Fourth Estate.
- HOWARD, Alan, 1988, «Hypermedia and the Future of Anthropology», in *Cultural Anthropology*, n.º 3, pp. 304-315.
- KEAT, Russell, 1989, «Introduction: What is an Enterprise Culture? Draft for edited volume», in *Enterprise Culture*.
- PFEFFER, Naomi, 1987, «Artificial Insemination, In-vitro Fertilisation and the Stigma of Fertility», in M. Stanworth (ed.), *Reproductive Technologies*, Oxford, Polity Press.