

MIGUEL VALE DE ALMEIDA

O casamento entre pessoas do mesmo sexo. Sobre “gentes remotas e estranhas” numa “sociedade decente”

O artigo constitui uma primeira reflexão sobre dados de uma pesquisa realizada em Barcelona. O debate público sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo revela as tensões sociais em torno do género, da sexualidade, da conjugalidade, da procriação e da parentalidade. As representações simbólicas e os discursos ideológicos sobre estes campos vêm revelado o seu carácter construído no momento em que uma simples variável – o sexo dos cônjuges – se apresenta como modificável. Neste processo torna-se clara a estrutura profunda da homofobia como motivação reactiva; o carácter politizado dos discursos científicos convocados para o debate; e as diferenças nas culturas de política identitária em diferentes Estados-nação.

No estamos legislando, Señorías, para gentes remotas y extrañas. Estamos ampliando las oportunidades de felicidad para nuestros vecinos, para nuestros compañeros de trabajo, para nuestros amigos y para nuestros familiares, y a la vez estamos construyendo un país más decente, porque una sociedad decente es aquella que no humilla a sus miembros.¹

Em vários contextos contemporâneos de democracia liberal, o acesso ao casamento e/ou à adopção surgem como a última barreira contra a igualdade formal entre *gays* e lésbicas e a restante população. O debate gerado em vários países sobre o assunto intensifica o debate político e sócio-antropológico de fundo sobre o significado e a função de instituições e constructos como o casamento, o parentesco, a família, a filiação, a parentalidade, o género, a sexualidade, a reprodução, etc. Neste texto, o casamento entre pessoas do mesmo sexo (doravante PMS) é visto como um símbolo dis-

¹ Discurso do primeiro-ministro espanhol no plenário do Congresso, no dia da aprovação da reforma do Código Civil, 30 de Junho de 2005. Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no Fórum do Casamento entre Pessoas do Mesmo Sexo, CEAS/ISCTE e Associação ILGA-Portugal, ISCTE, 11 de Novembro de 2005; e na VI Reunião de Antropologia do Mercosul, Montevideo (Uruguai), 16-18 de Novembro de 2005.

putado; e a minha análise baseia-se na convicção de que a exigência da igualdade no acesso ao casamento constitui um caso original no campo da política sexual: a exigência de acesso a uma instituição tida por conservadora e reprodutiva da heteronormatividade e do patriarcado resulta criadora de dinâmicas de transformação não por carecer de radicalidade “revolucionária” (por exemplo, a abolição pura e simples do casamento), mas justamente por parecer ser “integracionista”. Embora mantendo uma perspectiva comparativa (nomeadamente com os casos estado-unidense e francês), centrar-me-ei no caso espanhol, a partir de trabalho de campo em Barcelona (Catalunha) em 2005.

1. O debate sobre casamento entre PMS no espaço público

1.1. Posicionamentos favoráveis ao casamento entre PMS

No acórdão do caso *Hillary Goodridge and others vs Department of Public Health*,² que marcou toda a polémica em torno do casamento entre pessoas do mesmo sexo no Estado de Massachusetts,³ os juízes dizem que o casamento civil é uma instituição estimada porque “satisfaz desejos de segurança, abrigo e relação que exprimem a nossa comum humanidade”; a decisão sobre casar ou não e com quem, é “um dos actos de autodefinição mais significativos”; e “os benefícios a que pode aceder-se apenas através de uma licença de casamento são imensos, tocando praticamente todos os aspectos da vida e da morte”. Reconhecendo que a decisão altera o significado da instituição, pode ler-se que, no entanto,

não perturba o valor fundamental do casamento na nossa sociedade. As queixosas pretendem apenas casar-se, e não minar a instituição do casamento civil. Não querem a abolição do casamento. Não atacam a natureza binária do casamento ou as regras da consanguinidade [...]. O facto de casais do mesmo sexo desejarem aceitar as obrigações solenes do casamento referentes à exclusividade, apoio e compromisso mútuos é um testemunho do lugar duradouro do casamento nas nossas leis e no espírito humano [...]. (tradução minha)

Esta posição favorável baseia-se numa perspectiva universalista em que a defesa da instituição do casamento como valor social não é desafiada pelo sexo dos cônjuges. Tem também um cariz integracionista, algo a que a legis-

² *Hillary GOODRIDGE & others [FN1] vs. DEPARTMENT OF PUBLIC HEALTH & another. [FN2] SJC-08860, March 4, 2003 – November 18, 2003.*

³ As queixosas foram duas mulheres, de 44 e 43 anos de idade, vivendo numa relação de conjugabilidade há 13 anos, e com uma filha de 5 anos de idade.

lação que alterou o Código Civil espanhol acrescenta um propósito igualitarista, encarando a possibilidade do casamento entre PMS como parte de um processo maior de transformações da instituição no sentido da sua democratização. Na lei espanhola pode ler-se que “a relação e convivência de casal, baseada no afecto, é uma expressão genuína da natureza humana e constitui uma via privilegiada para o desenvolvimento da personalidade”. Um lugar de destaque é conferido a uma visão histórica e sociológica evolutiva: “a sociedade evolui [e] a convivência, em casal, entre pessoas do mesmo sexo, baseada na afectividade, tem sido objecto de reconhecimento e aceitação social crescentes e tem vindo a superar preconceitos arraigados e estigmatizações”. Além disso, o preâmbulo reconhece a “longa trajectória de discriminação baseada na orientação sexual, discriminação que o legislador decidiu eliminar”, como parte da “promoção da igualdade efectiva dos cidadãos” e aprecia mesmo o “contributo dos colectivos [LGBT]” (tradução minha).⁴

Os defensores do casamento entre PMS afirmam mesmo que o resultado da luta feminista teria sido a democratização do casamento pelo que, subseqüentemente, para *gays* e lésbicas a reivindicação do direito a casar ter-se-ia transformado no teste supremo à homofobia. Neste sentido, afirmam-se contra a reivindicação de formas específicas de união civil ou um tipo de casamento com outro nome.⁵ Esta posição resumiu-se, no debate espanhol, na frase “a dignidade pressupõe a igualdade”, ou seja, a questão do casamento vai para além da necessidade de resolver problemas materiais das pessoas, tendo um papel simbólico na definição da pertença à *polis*; soluções como a PaCS⁶ francesa são liminarmente recusadas; e a igualdade de direitos é a exigência inalienável mesmo que, uma vez alterada a lei, alguns dos seus defensores não queiram casar. Esta linha de argumentação é mesmo desenvolvida por quem tenha uma visão crítica da instituição do casamento, postulando a prioridade da obtenção da igualdade de direitos sobre a desejável procura de alternativas legais e civilizacionais à instituição do casamento. Frases como “não podemos discutir com decência o assunto com pessoas que não têm o direito de se casar, quando nós temos; vamos obter primeiro direitos iguais e depois discutiremos o valor do casamento”, são disso exemplo.⁷

⁴ Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio.

⁵ Posições subscritas, em Espanha, por pessoas como Pedro Zerolo, do PSOE, ou Jordi Petit, da Coordinadora Gai-Lesbiana (Catalunha).

⁶ Pacto Civil de Solidariedade, juridicamente a meio caminho entre a união de facto e o casamento.

⁷ Esta posição é defendida por Jordi Casas, do partido Iniciativa per Catalunya – Els Verts e pelo seu sector de mulheres.

1.2. Posicionamentos contrários ao casamento entre PMS

Embora as posições pró-casamento entre PMS encaixem (com importantes variações nacionais no respeitante à política identitária⁸) no arco democrático liberal da igualdade perante a lei, tal não significa que a subscrição da democracia liberal implique o reconhecimento automático do sexo e da orientação sexual como fontes de desigualdade. Nos sectores conservadores mas tecnicamente laicos defende-se o reconhecimento das uniões homossexuais *sem* o estatuto e nome de casamento. A proposta deste sector vai no sentido da criação de uma instituição jurídica específica. Tal foi a posição do Partido Popular em Espanha, como a do socialista Lionel Jospin em França em 2004. Este discurso centra-se normalmente na especificação do casamento como aliança entre um homem e uma mulher; na figura fantasmática da criança necessitada de pai e mãe; por vezes, na demissão da questão por suposta ausência de uma forte exigência social; e sempre ressaltando a profissão de fé de luta contra a homofobia.

No já referido caso estado-unidense, o *Department of Public Health* havia elaborado três raciocínios legais justificadores da proibição do casamento entre PMS: (1) garantir um “contexto favorável à procriação”; (2) assegurar o contexto óptimo para a educação da criança, que o DHS define como “uma família com dois pais, um de cada sexo”; e (3) preservar os recursos financeiros escassos do Estado e dos privados. Em Espanha, um parecer do *Consejo General del Poder Judicial*⁹ afirmava que “o casamento ou é heterossexual ou não é”, já que ele seria “uma união heterossexual, característica esta baseada na ideia de complementaridade de sexos”. Num passo que viria a ser retirado pela polémica que causou, comparava-se o “casamento homossexual” a “chamar casamento a uma união de mais de duas pessoas, ou à união entre um homem e um animal”. (Paralelamente, é comum ouvirem-se argumentos como o que diz que os homossexuais não estão proibidos de casar-se – desde que com pessoas de sexo diferente). O foco de ansiedade é, uma vez mais, a figura da criança: “a adopção conjunta por uma *pareja* de homossexuais é contrária à protecção integral que os poderes públicos [...] devem assegurar às crianças”, por causa da ausência das figuras maternal e paternal e por os casais homossexuais serem supostamente menos estáveis. A afirmação da “complementaridade do casamento hete-

⁸ Pense-se na diferença entre o “multiculturalismo” estado-unidense, o “universalismo republicano” francês ou o que me parece ser um modelo híbrido espanhol em construção. A pesquisa em Barcelona é parte de um projecto de pesquisa que abrangerá também os contextos estado-unidense e francês.

⁹ <http://www.poderjudicial.es/eversuite/GetRecords?Template=cgpi/cgpi/principal.htm>. Último acesso: 4 Novembro 2005.

rossexual” não corresponderia “a uma opção ideológica, mas sim à simples constatação duma realidade antropológica”, já que as uniões homossexuais são “estéreis, incapazes de reproduzir-se” (tradução minha).

Mas é nos documentos da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) que a postura normativa e dogmática de fundo é explicitada. Num documento duma comissão episcopal para a família,¹⁰ afirma-se que

no plano de Deus a diferença sexual é um elemento constitutivo do ser do homem e da mulher [sendo cada pessoa] até ao mais profundo do coração homem ou mulher; [...] quando a sexualidade se reduz a mero dado biológico, corre-se o risco de a coisificar, tornando-a num acrescento exterior: a partir desse pressuposto equivocado, fala-se então de “orientação sexual”, que cada um poderia determinar livremente; [...] além de não se poder escolher ser homem ou mulher, a bênção divina consiste no mandamento “crescei e multiplicai-vos”, significando que é na paternidade e na maternidade que os esposos encontram a maior realização do seu ser pessoal enquanto homem e mulher; [...] a existência de um novo ser humano só é tornada digna dentro do casamento e como expressão do amor conjugal; [...] o casamento baseia-se na diferença sexual, sendo uma instituição essencialmente heterossexual; [...] através das figuras do pai e da mãe, o rapaz e a rapariga configuram a sua identidade pessoal e sexual como homem e mulher; [...] e tudo isto constitui a família na célula básica da sociedade. (ICAR)

O documento não hesita, pois, em fornecer o elemento que o debate público laico recusa utilizar: o da homossexualidade como um problema. Para a ICAR, a inclinação (*sic*) homossexual é vista como objectivamente desordenada e como uma provação para os homossexuais; estes devem ser acolhidos com “respeito, compaixão e delicadeza”, tendo os mesmos direitos que as outras pessoas enquanto pessoas humanas – mas esses direitos são seus “enquanto pessoas e não em virtude da sua orientação sexual [...]”; embora a inclinação homossexual não seja em si mesma pecaminosa [...] já o comportamento homossexual é sempre pecaminoso [...] e o amor que pode ocorrer entre homossexuais não deve ser confundido com o genuíno amor conjugal” (tradução minha).

1.3. Posicionamentos “radicais” relativamente ao casamento entre PMS

Nos campos do feminismo, da esquerda radical e das ciências sociais, encontra-se em alguns actores e autores uma tensão entre uma crítica radical à

¹⁰ *Hombre y Mujer los Creó*, <http://www.conferenciaepiscopal.es/iniciativas/hombremujer.htm>. Último acesso: 4 Novembro 2005.

instituição do casamento, e a defesa da igualdade de direitos. Se, como vimos, é possível estabelecer uma estratégia de defesa do direito a casar, remetendo para um momento posterior a discussão sobre a instituição, sectores há que dão prioridade ao segundo elemento, enfraquecendo a força política do primeiro. É comum encontrar-se posições simultaneamente a favor do direito ao casamento e desfavoráveis ao casamento em si. Esta posição vai junto com o elogio duma suposta experimentação conjugal e afectiva por *gays* e lésbicas, que teria conduzido a novas formas de relacionamento entre as pessoas e novos tipos de famílias. Este posicionamento exprime também receio pela estigmatização daqueles *gays* e lésbicas que não querem viver como casais, correndo-se o risco de criar uma distinção entre “*gays* de primeira” (casados) e “*gays* de segunda” (não casados e acusáveis de promiscuidade). A crítica surge enquadrada numa outra, mais vasta e de cariz económico-político, em relação a fenómenos de mercadorização e objectificação das experiências sociais e identidades gay e lésbicas, de que a integração via casamento seria o ponto final.¹¹

Também sectores do feminismo lésbico subscrevem a noção de que o casamento e a família são instituições que historicamente subordinaram as mulheres e que, sobretudo, o Estado não deveria definir os contornos das relações entre dois adultos, mas sim apoiar relações de cuidado (*care*). Com o incentivo ao casamento, o Estado pretenderia cortar nas despesas de segurança social e transferir os custos para os casais casados e as famílias. A preocupação centra-se na tendência para encaixar *gays* e lésbicas num suposto *logos* heterossexual do contrato de casamento, da coabitação obrigatória, da fidelidade e dos deveres económicos.

2. A antropologia frente ao casamento entre PMS

Relativamente ao casamento entre PMS, tanto o campo do “pró” como o do “contra” (ou o do “sim, mas”) apelam ao pronunciamento dos saberes especializados. Mais comuns são os recursos à psiquiatria, psicologia ou medicina – convocadas sobretudo para se expressarem sobre o bem-estar das crianças em situações de homoparentalidade. E a antropologia? Convém dizer que, ao contrário do que possa pensar-se, não há nada no saber antropológico que o torne automaticamente num aliado dos defensores do casamento entre PMS. Pode postular posições que reduzem a diversidade cultural e a dinâmica histórica a princípios universais que roçam o determinismo naturalizador; e pode postular posições que estilhaçam qualquer

¹¹ No caso catalão, estas posições foram-me transmitidas por Eugeni Rodríguez da FAGC (Front d’Alliberament Gai de Catalunya) e por Marta Estella do GLF (Grup de Lesbianes Feministes).

semelhança de ordem e estrutura numa miríade de invenções e experiências particularistas. Nenhuma das duas me parece adequada. As sociedades mudam – e com elas os significados culturais –, mas não mudam tão depressa quanto os subalternizados desejam. As sociedades reproduzem-se e perpetuam-se – e com elas os significados culturais – mas não se repetem simplesmente, como os beneficiários das hegemonias desejariam. E neste jogo entre mudança e continuidade relativas, os materiais simbólicos vão sendo re-trabalhados. A *American Anthropological Association* pronunciou-se a favor do casamento e da adoção, invocando os dossiers etnográficos comparativos, inserindo a conjugalidade homossexual e a homoparentalidade no grande fresco da variedade cultural. Mas esta posição norte-americana, de cariz relativista, só seria verdadeiramente válida se considerasse o que me parece uma evidência etnográfica: a *existência de facto* de casais de PMS e de situações de homoparentalidade; e a *existência de facto* de transformações nas relações de género, nas conjugalidades, nas percepções da sexualidade, nos mecanismos da reprodução humana, ou nas noções de “propriedade”, tutela e responsabilidade das e para com as crianças. Este “Nós” também é – somos – material etnográfico. Os casais de homens existem; os casais de mulheres existem; os casais de homens e os casais de mulheres com filhos – de relações anteriores, adoptados, ou resultantes de novas técnicas reprodutivas – existem. E agora existem também Estados-nação onde estas realidades, além de corresponderem a *práticas* e além de terem *significado* para os seus actores e actrizes, gozam do reconhecimento pelo poder legitimado. É justamente este reconhecimento pelo Estado que dá importância ao tema, por transportá-lo do campo das práticas dispersas para o espaço público e para o contrato social – e nisso discordo do receio expresso por Judith Butler (2003) de estarem *gays* e lésbicas a entregar-se à tutela do Estado.

2.1. Culturas de *relatedness*: homoconjugalidade e homoparentalidade

O reconhecimento pelo Estado não implica a formatação das formas de conjugalidade ou de *relatedness*. Em Espanha, por exemplo, na sua pesquisa sobre lésbicas em Barcelona Olga Viñuales verificou a maior aceitação e integração familiar de lésbicas com filhos biológicos (por garantirem a descendência de “sangue”) e a suposta continuação de representações tradicionais da diferença sexual, como o “instinto de maternidade”, entre as lésbicas do “*baby boom* lésbico” da Catalunha (Viñuales, 1999). Em conversa pessoal verifiquei que esta situação comportava para ela o risco de gerar a já mencionada distinção entre lésbicas de primeira e de segunda. Mas não encontrou nada daquilo a que Kath Weston (1991), nos EUA, chamou

famílias horizontais constituídas por ex-amantes e amigas. Na Catalunha e na Espanha, *amante* é uma coisa, *novia* outra. A amante ou ex-amante não é mantida na rede pessoal após a separação, ao passo que a *ex-novia* é-o (é claro que em inglês a palavra recobre os dois sentidos). O que Olga deseja transmitir é que aqui as pessoas recusam-se a considerar a sua rede como a sua família. “Família é família”, *i.e.*, consanguíneos, e amigos e amantes são amigos e amantes. Uma *novia* é alguém com quem se tem uma relação estável e pública (alguém que pode entrar na família através dos laços daquilo que é percebido como um símile do casamento), embora não necessariamente com co-residência. Isso aplica-se apenas a *casar* que, com ou sem casamento legal, significa partilhar residência – em continuidade com noções locais de *casa* como equivalente cultural de *família* (nas narrativas de *coming out* de jovens, ser expulso de *casa* significa ser expulso da *família*; significa ver negado o acesso à parentela). As formas culturais de gestão das relações conseguem articular-se para cá e para lá das formas definidas pelo Estado.

Noutro contexto, o estado-unidense, Kath Weston (1991, 1998) tem sido muito citada por acentuar a noção de “escolha” na criação de laços familiares e de parentesco nas comunidades *gay* e lésbica. A sua perspectiva prossegue o esforço antropológico contemporâneo no sentido de descentrar a análise do parentesco da ideia de extensão social de realidades biológicas. O contributo de Janet Carsten e outros está entre os mais importantes, ao substituir o parentesco por uma categoria mais vasta chamada *relatedness*:

[E]m qualquer sociedade as relações com base na biologia são apenas um de entre vários tipos de sentimentos sociais e emocionais de conexão ou ligação (*connectedness*). A categoria de *relatedness* é mais rica e abrangente do que a categoria de “parentesco”, alargando o território analítico... a *relatedness* abre caminho a uma contextualização mais vasta do parentesco. (Moore, 2004: 745)

Como transformar esta perspectiva antropológica em realidade social politicamente reconhecida? Defendo que o acesso de PMS ao casamento é um dos passos que comprovará, paradoxalmente, o vazio *essencial* do casamento.

Na linha do que diz Fassin (2004: 189) – “no que diz respeito às consequências legais para os casais do mesmo sexo, o casamento significa menos na Bélgica do que as parcerias registadas na Suécia ou nos Países Baixos; e nestes dois países a coabitação significa mais do ponto de vista legal do que as parcerias registadas não só na Bélgica como também na França e na Alemanha” –, o casamento em si não é nem um conteúdo nem uma relação. É uma das formas contratuais que podem recobrir ou não determinados

conteúdos relacionais. O casamento, no debate que tenho abordado, funciona mais como um símbolo de inclusão, cidadania, reconhecimento e prossecução da modernidade – de obtenção de uma cidadania sexual (Weeks, 1995) ou cidadania íntima (Plummer, 2003); ou de manutenção da ordem e do regime de género e sexual tradicional. Os conteúdos relacionais encontram-se, sim, em realidades como a descrita por Viñuales ou por Weston.

Em 1997, bem antes das reivindicações legais mas quando, por exemplo, muitos casais realizavam já cerimónias de compromisso sem valor legal, surgiu em *Cultural Anthropology* um pequeno artigo, escrito em 1995 pelo antropólogo David Schneider, sobre o crescimento do “casamento” (entre aspas no original) *gay* e lésbico. Para o autor, não se tratava de simples desenvolvimentos no sentido da legitimação da homossexualidade nem de estratégias simplesmente “assimilacionistas”. A sua ideia era a de que a homossexualidade não apresenta nada de substancialmente diferente da heterossexualidade no que diz respeito ao parentesco e à família: “Os casais de *gays* e de lésbicas são constituídos por pessoas que se amam. Constituem uma unidade doméstica” (Schneider, 1997: 270). Em suma, as aspirações destes *gays* e lésbicas radicariam na sua pertença a uma cultura e sociedade, cujos valores partilhariam. A “cultura” seria, de facto, o “discurso hegemónico”. Num comentário a Schneider, Marilyn Strathern concorda com a ideia de que seria absurdo esperar que os *gays* e lésbicas tivessem que desafiar a cultura americana. Para ela, “dizer que as coisas mudaram ou não, dizer que existem novas formas culturais ou apenas velhas formas retrabalhadas, ou dizer que não há nada de novo, é em si mesmo uma decisão política” (Strathern, 1997: 281). A heterossexualidade esteve em tempos no centro do parentesco americano e agora já não está, diz a antropóloga britânica; ela já não é o símbolo que foi porque a união homossexual “will do as well”.

2.2. Ordem simbólica ou ordem de género?

Questão bem diferente surge quando antropólogos e outros cientistas sociais pretendem fornecer ontologias para o entendimento da “sociedade” como uma abstracção. Em França, por exemplo, verificou-se um posicionamento por parte de alguns (com destaque para filósofos e psicanalistas) contra o casamento entre PMS e mesmo contra o PaCS. Essas posições baseiam-se num argumento que pode ser denominado “argumento da ordem simbólica”.¹² Para Borrillo e Lascoumes, aquela “ordem simbólica”, “à imagem

¹² Antes do mais, note-se que, como escrevem Daniel Borrillo e Pierre Lascoumes, o PaCS constitui uma situação de desigualdade formal, ao excluir os homossexuais do direito ao casamento e à filiação (2002: 6).

da sua antepassada (a ordem natural) deve [para os seus defensores] permanecer inalterada e fora do político” (2002: 99). Já não se trata de um *a priori* teológico, mas de uma invariável antropológica. Repare-se no que disse uma das intervenientes no debate, Irène Théry: “... a instituição jurídica da diferença resume-se a isto, cuja imensidade ainda não medimos totalmente: reconhecer a finitude de cada sexo, que precisa do outro para que a humanidade viva e se reproduza” (tradução minha; Théry, 1997: 26; ver também Agacinski, 1998). *Natureza, ordenamento divino, fundamento antropológico e ordem simbólica* parecem equivaler-se nos argumentos “contra”. A paridade, para estas autoras, e em consonância com o feminismo diferencialista – forte em França – seria a tradução política adequada de um facto antropológico, o da diferença dos sexos (o género é aqui reduzido à arbitrariedade da distribuição de papéis, etc., e não visto como constitutivo duma certa ideia de diferença... sexual). Para Agacinski, a homossexualidade é a excepção que confirma a regra, uma forma de recordar e confortar a “ordem simbólica”. Não é por acaso que ela manifesta preferência pelas figuras de Genet ou Mishima face às figuras imaginárias de casais homossexuais (isto é, elogia representações do “homossexual maldito” ou do “homossexual anti-sistema”).

A estranha mistura entre feminismo diferencialista e estruturalismo, quando aplicada às transformações numa realidade tão etnográfica como outra (uma sociedade ocidental contemporânea), resulta na legitimação da ordem de género tal como descrita por Connell (1987).

3. A criança como fantasma

Por fim, não podemos deixar de lado o fantasma subjacente aos debates sobre esta questão: a figura social da criança. Para Anne Cadoret, tradicionalmente as sociedades ocidentais basearam o parentesco na coincidência entre parentesco social e parentesco biológico, com a sobreposição entre pais (sociais) e genitores (Cadoret, s.d.: 1). O exercício do parentesco não se restringe à procriação, pois envolve a produção da pessoa humana através da alimentação, educação, concessão de um nome, transmissão dum estatuto, e a nossa sociedade atribui esta tarefa a pessoas consideradas como genitores. Esta consignação é feita através das nossas regras de filiação: a criança tem que ter dois pais que dão à criança nomes de família e nomes próprios, que exercem autoridade parental e que introduzem a criança a cada uma das linhagens (Cadoret, s.d.: 8). Esta consignação é transmitida através das várias formas que as famílias assumem, como por exemplo famílias adoptivas em que os pais substituem os genitores, ou famílias que recorrem à inseminação artificial com dador anónimo, de modo a permitir ao pai

social ser *como* o genitor, e também se aplica às famílias homoparentais. A diferença residiria aqui:

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

Durante muito tempo a sexualidade, a procriação, a filiação e a aliança coincidiam, mesmo que apenas idealmente, assim como a produção e reprodução da família. Não era a “natureza” – a biologia – que fazia esta filiação, mas sim o casamento, a instituição que fornecia o enquadramento da procriação e da sexualidade (Cadoret s.d.: 16). O nosso truque de prestidigitação, como diz Cadoret (ou a nossa construção simbólica), foi tornar credível que é a natureza, a verdade do corpo, que criou a filiação, sem reconhecer que foram os alicerces da filiação e a fabricação da criança *dentro do casamento* que forneceram a validação. Mas agora torna-se evidente a separação da procriação do casamento, e a separação do fazer crianças do processo de reprodução, mesmo que os dois processos continuem a ser fundamentais para a criança atingir o estado adulto (Cadoret, s.d.: 16).

4. Vinhetas etnográficas à laia de conclusão: gente próxima que quer casar-se

A aprovação legal da igualdade no acesso ao casamento civil não foi, em Espanha, o resultado de um gesto político simbólico por parte do partido no poder. Cedo se percebeu que foi o resultado de duas correntes que se encontraram: por um lado, a escolha estratégica, por parte do movimento LGBT, desta reivindicação como central; e, por outro, o reconhecimento, por parte do partido no poder, de que à integração europeia da Espanha e à modernização da sociedade, deveria corresponder a completude do processo liberal e democrático da igualdade de direitos também na área da orientação sexual. Ambas as correntes compreenderam cedo o potencial transformador desta reivindicação: ela rompe com a atitude conservadora que poderia ser resumida na frase inglesa *separate but equal* (alguma espécie de reconhecimento das uniões *gay* e lésbicas, mas que não fosse o casamento civil), reconhecendo que tal atitude seria de facto, *separate, therefore unequal*; e não aceita os termos utópicos de uma crítica radical à instituição do casamento (e eventual abolição da figura, substituída pelo reconhecimento de todos os tipos de união de duas pessoas, com o Estado tutelando

apenas os direitos de menores). Ambas as correntes colocaram a questão na igualdade dentro das condições de possibilidade da sua efectivação – isto é, num quadro onde o casamento existe de facto. Ao fazê-lo perceberam que estavam, não a reivindicar o impossível, mas a reivindicar o acesso àquilo que os sectores conservadores consideram a instituição reputada por excelência – e fazendo com que a reacção destes sectores à reivindicação se transformasse numa inevitável demonstração de homofobia estrutural, já que não havia nessa reivindicação nada de específico de uma qualquer cultura sexual *gay* e lésbica que pudesse ser objecto de “repulsa”. Mas um outro factor deve ser levado em linha de conta, e ele relaciona-se com o que poderíamos designar por realismo etnográfico: o facto de que em Espanha, e mais ainda na Catalunha, a conjugalidade *gay* e lésbica e a homoparentalidade pré-existirem à reivindicação, em resultado e enquanto parte das transformações das relações de género, da conjugalidade, dos modelos familiares e das percepções da sexualidade.

É por isso que não posso terminar este texto em estado de “secura” – a secura da análise de argumentos pró e contra no debate público ou a secura da invocação das discussões antropológicas sobre o assunto em causa. Permitam-me resgatar a “humidade” dos relatos de pessoas concretas em vivência de conjugalidade e homoparentalidade, e assim mesmo, sem mais análise, demonstrando a existência real de relações desejosas de reconhecimento:

Montse e Núria estão na casa dos quarenta e conheceram-se há cerca de vinte anos. O primeiro filho foi adoptado há 8 anos, o segundo há 2 e o mais novo o ano passado. Dois são da Nicarágua e um de Marrocos. Quando a lei de uniões de facto catalã foi aprovada, registaram-se imediatamente num notário, embora anteriormente já tivessem registado um contrato, de modo a garantir que, no caso da morte de uma, a outra (a mãe não-adoptante oficialmente) pudesse ficar com a custódia das crianças. Os seus laços mais fortes são com o irmão de Montse e o seu parceiro. Em segundo lugar, vem o irmão de Núria e a sua esposa e três filhos e, em terceiro lugar, um outro casal de lésbicas que também adoptou e que é membro da associação de famílias lésbicas e *gay*. Ambas querem casar-se assim que possível. Gostariam de o fazer no dia do 20.º aniversário da sua relação. Têm ideias diferentes sobre o tipo de cerimónia. Núria quer um grande evento público, com toda a gente que “é suposto” convidar-se para um casamento. Diz que quer fazer uma afirmação pública. Já Montse deseja uma cerimónia pequena e privada, porque apenas deseja convidar as pessoas que sempre as apoiaram: “e no que diz respeito a família, creio que apenas

o meu irmão e o companheiro seriam convidados”. Núria quer ser considerada uma “pessoa com todos os direitos e com o estatuto que o casamento confere”, algo que ela própria admite soar a “burguês”. Justifica-o dizendo que vem duma família de cinco filhos, todos os irmãos e irmãs casaram pela Igreja e embora ela esteja há mais tempo numa relação do que qualquer um dos seus *siblings*, sente sempre que eles a olham com altivez, como se ela estivesse numa segunda categoria: “Não o dizem, mas eu sinto-o”. Fui impedida da possibilidade de me casar durante 20 anos. Não posso ter uma atitude neutral e dizer que não acredito no casamento. Talvez costumasse dizer isso porque não podia casar-me “provavelmente se estivesse com um homem não me casaria; quero casar-me apenas para ter os mesmos direitos. Respeito, fidelidade, etc., são coisas que se obtêm de outras maneiras, não através dum papel.”

Enric é o irmão de Montse e vive com Andreu há 15 anos. São ambos a favor do casamento *gay* e planeiam casar-se em breve. Com um sorriso – como quem diz “e esta, hein?” – dizem ter-se conhecido numa sauna. “Sabes, uma pessoa pensa que está ali só para uma rapidinha, uma hora ou assim, mas acabámos apaixonando-nos”. Lembram-se que às duas da manhã desse dia, Andreu acabou a fritar batatas para ambos no seu apartamento. Ainda não decidiram que tipo de cerimónia de casamento querem ter. A única coisa de que Andreu tem a certeza é que não quer um “casamento *straight*, com montes de convites, montes de comida, arranjos de mesa, etc.”. Preferiria uma cerimónia pequena, para amigos e familiares. De uma coisa estão ambos seguros: primeiro será o casamento de Montse e Núria, que “abrirão a porta”. Têm uma grande proximidade com Montse e Núria – “o Andreu vê mais frequentemente a companheira da minha irmã do que vê as suas próprias irmãs”. Ambos são padrinhos dos sobrinhos e, como vivem na vizinhança, passam muito tempo com as crianças. Já definiram claramente que não desejam ter filhos, por se sentirem “velhos de mais para isso” e porque seria uma “tremenda responsabilidade criar crianças e evitar que elas fossem de algum modo discriminadas”. “Seremos apenas tios (*tiets*)¹³ – e excelentes tios!”.

A cena é uma loja de flores no bairro da Gràcia. Joan e João têm respectivamente 61 e 54 anos e são proprietários deste negócio. Vão arranjando flores, atendendo clientes enquanto conversamos. São amigos próximos de Enric e Andreu, conhecendo também Montse e Núria. Vivem juntos há

¹³ Expressão afectuosa e familiar em catalão que se traduz literalmente como “tiozinho(s)”/“títio”.

24 anos. Conheceram-se no pico do que ficou conhecido como a Transição, após a morte de Franco e enquanto a democracia estava a ser lentamente estabelecida. Ser *gay* então era uma situação verdadeiramente marginal. Joan estava casado com uma mulher e tinha duas filhas. João é português. Nasceu numa pequena vila do Alentejo, e diz ter uma relação de amor-ódio por Portugal. Sente saudades e não deixa “passar mais de dois ou três dias sem ouvir um disco de fado”. Vão frequentemente a Portugal (Joan “adora” e mudar-se-ia para lá “já amanhã”). Este ano não pensam ir a Portugal, mas antes convidar alguns sobrinhos para Barcelona – “eles nunca cá estiveram. Seria bom para eles verem uma sociedade tão livre como esta”, diz João. Querem agora casar-se, de preferência no próximo ano quando completarem 25 anos de relação. “A não ser que algo coisa aconteça e tenhamos que acelerar. Mas não deixaremos de o fazer”. São muito afirmativos quanto ao seu desejo de casar, embora não queiram uma grande cerimónia, mas sim um pequeno evento, com amigos próximos, as filhas e netos do Joan e talvez alguns parentes de João em Portugal.

Nota final: Montse e Núria casaram-se no *Ajuntament* de Barcelona no passado dia 8 de Outubro de 2005. Chamam-se verdadeiramente – posso dizê-lo agora – Elisabet e Dolors. Espero que não seja muito abusivo da minha parte, enquanto antropólogo, parafrasear as alusões antropológica e política do discurso de Zapatero em epígrafe dizendo que elas já não se sentem *gentes remotas y extrañas*, mas sim membros de *una sociedad decente*.

Referências bibliográficas

- Agacinski, Sylviane (1998), *Politique des sexes*. Paris: Seuil.
- Borrillo, Daniel; Lascoumes, Pierre (2002), *Amours égales? Le Pacs, les homosexuels et la gauche*. Paris: La Découverte.
- Butler, Judith (2003), “O parentesco é sempre tido como heterossexual?”, *Cadernos Pagu*, 21, 219-260.
- Cadoret, Anne (2002), *Des parents comme les autres. Homosexualité et parenté*. Paris: Odile Jacob.
- Cadoret, Anne (s.d.), “The Contribution of Homoparental Families to the Current Debate on Kinship”, ms.
- Carsten, Janet (org.) (2000), *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge UP.
- Connell, Robert (1987), *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*. Stanford: Stanford UP.

- Fassin, Eric (2004), "Sociological Questions. An Epilogue to 'More or Less Together'", in Kees Waaldijk (org.), *More or Less Together. Levels of Legal Consequences of Marriage, Cohabitation and Registered Partnerships for Different-Sex and Same-Sex Partners. A Comparative Study of Nine European Countries*. Paris: INED, 187-192.
- Moore, Sally Falk (2004), "Review", *American Anthropologist*, 106(4), 744-746 [recensão de Carsten, 2000].
- Plummer, Ken (2003), *Intimate Citizenship. Private Decisions and Public Dialogues*. Seattle: University of Washington Press.
- Schneider, David (1997), "The Power of Culture: Notes on Some Aspects of Gay and Lesbian Kinship in America Today", *Cultural Anthropology*, 12(2), 270-282.
- Strathern, Marilyn (1997), "Dear David...", *Cultural Anthropology*, 12(2), 281-282.
- Théry, Irène (1997), "Le contrat d'union sociale en question", *Esprit*, Novembre, 159-187.
- Viñuales, Olga (1999), *Identidades lésbicas*. Barcelona: Bellaterra.
- Weeks, Jeffrey (1995), *Invented Moralities. Sexual Values in an Age of Uncertainty*. New York: Columbia UP.
- Weston, Kath (1991), *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia UP.
- Weston, Kath (1998), "Forever is a Long Time: Romancing the Real in Gay Kinship Ideologies", in Kath Weston (org.), *Long Slow Burn. Sexuality and Social Science*. New York/London: Routledge, 57-82.