

2004

Até que a lei vos una

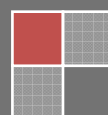
O casamento homossexual e a
antropologia do parentesco, do género
e da sexualidade

Seminário “Masculinidades / Feminilidades”, Encontros da Arrábida,
Fundação Oriente, 22 de Setembro.

Miguel Vale de Almeida

MIGUELVALEDEALMEIDA.NET

2004



“Até que a Lei vos una...”.
O casamento homossexual
e a antropologia do parentesco, do género e sexualidade¹.

Miguel Vale de Almeida

0. Introdução

Desde pelo menos os anos oitenta que a antropologia, sobretudo americana, se debruça sobre formas de parentesco entre populações gay e lésbicas, bem como sobre a homoparentalidade. Tal tem acontecido no quadro de uma renovação dos estudos de parentesco iniciada nos anos sessenta com a crítica do estruturo-funcionalismo; que tem o seu segundo momento, a partir dos anos setenta, com a influência do feminismo, da temática do género e dos estudos gay e lésbicos; e um terceiro momento, a partir dos anos oitenta, com a crítica da própria validade heurística do parentesco, a introdução da noção de *relatedness*, a abordagem da transcendência da oposição natureza-cultura (muito associada à temática, por exemplo, das novas tecnologias reprodutivas) e a chamada teoria *queer*.

Subitamente, o pensamento antropológico foi confrontado com a dinâmica das exigências dos movimentos sociais e com a dinâmica acelerada das próprias transformações das relações e forma de união conjugal entre as pessoas, quer no respeitante a novas conjunturas (“novas formas de família”, por exemplo) quer, sobretudo, no respeitante às estruturas no que toca às variáveis de género e sexualidade. Um debate complexo teve início, convocando vários saberes e poderes: nos E. U. A. a propósito da legalização dos casamentos, e em França, a propósito de uma tentativa do mesmo que reconvocou as discussões dos anos noventa sobre o Pacto Civil de Solidariedade.

1. A Primavera dos Casamentos.

1.1. *Commonwealth* de Massachusetts.

17 de Maio de 2004: o estado (em rigor, a “comunidade”, ou *commonwealth*) de Massachusetts (MA) tornou-se no primeiro estado estadunidense a conceder licenças de casamento a casais do mesmo sexo, de acordo com a decisão do caso *Hillary Goodridge and others vs Department of Public Health*. Só no dia 17 de Maio de 2004, 600 casais apresentaram pedidos de licença de casamento. A decisão do caso referido fora emitida em 18 de Novembro de 2003. O *Supreme Judicial Court* do MA concluíra que «the marriage ban does not meet the rational basis test for either due process or equal protection» e que o casamento no MA significa «the voluntary union of two persons as spouses, to the exclusion of all others». A decisão conferiu seis meses à Legislatura para alterar os estatutos do casamento, pelo que se explica a data de 17 de Maio. Os queixosos eram 14 indivíduos do MA que apresentaram a queixa a 14 de Abril de 2001. Os primeiros queixosos da lista eram Hillary Goodridge, de 44 anos, e Julie Goodridge, de 43, que viviam juntas há 13 anos com uma filha de 5 anos.

¹ Primeira apresentação: Encontro “Masculinidades/Feminilidades”, Encontros da Arrábida (Fundação Orienta), 22 Setembro 2004.

Devido ao *Defense of Marriage Act*, uma lei federal de 1996 que impede o reconhecimento pelo governo federal dos casamentos do mesmo sexo, as pessoas agora casadas em MA não terão acesso a mais de 1100 benefícios próprios dos casamentos reconhecidos ao nível federal, tais como benefícios da Segurança Social para o cônjuge sobrevivente. Mesmo em MA, o governador republicano Romney reagiu à decisão do Tribunal e invocou uma lei de 1913 – que servia para impedir casamentos interracialiais... – para impedir pessoas de outros estados de acorrerem ao MA para se casarem. Nisto foi contrariado por várias autoridades locais. Em 24 de Março de 2004, a Legislatura estadual aprovava uma *state constitutional amendment ballot measure* que propunha, no fundo, inverter a decisão Goodridge, pois definia o casamento como algo entre um homem e uma mulher. Essa emenda estabelecia também as uniões de facto em vez do casamento para casais do mesmo sexo. Para obter aprovação final e tomar efeito a emenda terá que ser aprovada uma segunda vez durante a legislatura de 2005-06 e pelos eleitores em Novembro de 2006. Os casamentos do MA encontram-se, assim, numa situação de *suspense*.

1.2. San Francisco.

Na outra costa dos E.U.A., no dia 12 de Fevereiro de 2004, o *county clerk* de San Francisco começou a emitir licenças de casamento a casais do mesmo sexo, seguindo uma directiva do *Mayor* Gavin Newsom. Phyllis Lyon, de 79 anos e Del Martin, de 83, activistas lésbicas vivendo juntas há 51 anos, foram o primeiro casal a “dar o nó”. No primeiro fim-de-semana casaram-se 2340 casais e ao longo do mês seguinte o número chegou a 4000. Dois processos foram instaurados no dia 13, pedindo ao *California Superior Court* que parasse o processo. Dois juízes recusaram os pedidos e marcaram audiências para Março; outro juiz recusou uma queixa semelhante a 20 de Fevereiro. Também o *Attorney General* Bill Lockyer pediu aos tribunais que parassem os casamentos e que invalidassem os já feitos, mas o *Supreme Court* rejeitou a pretensão em 11 de Março, não se tendo, todavia, pronunciado sobre se a recusa de casamentos do mesmo sexo violava a constituição estadual. A 12 de Agosto de 2004 o *State Supreme Court* decidiu que a cidade de San Francisco não tinha a autoridade para emitir licenças de casamento a casais do mesmo sexo e que os 4037 casamentos não tinham efeito legal. A 12 de Março foi apresentada queixa ao *California Supreme Court* (caso *Woo v. Lockyer*) em nome de 10 casais, desafiando a *Proposition 22*, uma lei estadual que define o casamento como entre homem e mulher, aprovada pelos eleitores em 2000. Esta queixa está a decorrer no *San Francisco Superior Court*. O *Marriage License Non-Discrimination Act* (AB1967) apresentado à *California Assembly* por Mark Leno (Democrata por San Francisco) derrotaria a *Proposition 22*. A 18 de Maio Leno anunciou que a proposta de lei ficaria na prateleira até ao final do corrente ano. Também na California os casamentos se encontram em *suspense*, se bem que, ao contrário do MA, estejam efectivamente *suspensos*.

1.3. Homeland Security.

Estes dois extremos geográficos e sociais do liberalismo estadunidense – a área metropolitana de Boston e a cidade de San Francisco – abalaram fortemente os E.U.A., onde muitas medidas preventivas contra os direitos reivindicados pelos movimentos e populações LGBT vinham já sendo aplicadas. No momento em que este texto foi redigido (Setembro de 2004), a questão dos casamentos gay era mesmo um dos temas centrais da disputa eleitoral pela presidência dos E.U.A., enquanto as batalhas legais

prosseguiam. Assim, em 21 de Maio de 2003, o *Representative* Musgrave (Republicano do Colorado) apresentou a *H.J. Resolution 56*, para emendar a Constituição dos E.U.A. de modo a definir o casamento como uma união entre um homem e uma mulher. Uma *companion bill*, a *S.J. Resolution 26*, foi apresentada ao Senado a 25 de Novembro de 2003 pelo senador Wayne Allard (Republicano do Colorado). Pouco depois, este senador apresentou uma nova medida, a *S. J. Resolution 30*, alterando basicamente a linguagem da anterior, com a intenção, segundo ele, de não invalidar uniões de facto ou parcerias domésticas a nível estadual. A *H. J. Resolution 56/S. J. Resolution 26* reza assim: «Marriage in the United States shall consist only of the union of a man and a woman. Neither this Constitution nor the constitution of any state, nor state or federal law, shall be construed to require that marital status or the legal incidents thereof be conferred upon unmarried couples or groups». Ao longo de 2004, 25 estados introduziram legislação para emendar as constituições estaduais de modo a proibir a realização e/ou o reconhecimento de casamentos gay. Nalguns casos proibem-se também as uniões de facto e parcerias. O Massachusetts é por enquanto o único estado que emite licenças de casamento. Apenas por um breve período no início de 2004, foram emitidas licenças em San Francisco; no condado de Sandoval, New Mexico; e no condado de Multnomah, Oregon. Mas já não é possível fazê-lo nesses locais. Quarenta estados têm em tramitação leis ou emendas constitucionais estaduais que pretendem banir o casamento gay. California, Connecticut, District of Columbia, Hawaii, Maine e New Jersey têm leis de parceria doméstica e o Vermont licencia *civil unions* desde 2000, as quais conferem todos os direitos e responsabilidades estaduais do casamento, mas não as mais de 1100 anteriormente referidas.

“Finalmente”, em 14 de Julho de 2004 foi derrotada no senado a emenda que pretendia banir o casamento gay, rejeitando assim pedidos insistentes do presidente George W. Bush. O voto foi 48-50, 12 votos menos do que os 60 necessários para manter a medida em discussão. Comentando a importância da proposta de emenda, o senador republicano Rick Santorum, conhecido pelas suas declarações homofóbicas, disse, numa alusão ao clima de “guerra ao terrorismo”: «Isn't that the ultimate homeland security, standing up and defending marriage?»

Seja qual for a decisão final em relação ao reconhecimento pelo Estado (sejam ao nível estadual ou federal) dos casamentos entre pessoas do mesmo sexo, certo é que a sociedade estadunidense está envolvida numa disputa de valores e regras cujos precedentes podem apenas ser encontrados na questão da igualdade de género (por exemplo, o direito de voto e outros) e na questão dos direitos civis dos afro-americanos. A sexualidade tornou-se finalmente e de forma geral numa das grandes variáveis de discriminação e campo para a regulação da relação entre identidades e contrato social universal.

2. Na Velha Europa.

Apesar de os ecos não terem sido tão fortes – talvez porque os conflitos tão-pouco o tenham sido – outros estados, que não os E.U.A., foram efectivamente pioneiros nos casamentos gay. A honra cabe a outro contexto americano, o Canadá, bem como a alguns países da União Europeia. A saber, três províncias canadianas – Ontario, British Columbia e Québec – emitem licenças de casamento para casais do mesmo sexo. A Holanda e a Bélgica também permitem o casamento. Em Espanha, o primeiro-ministro Zapatero anunciou, provavelmente para 2005, a legalização dos casamentos

homossexuais, através de uma modificação do Código Civil². Mas, para os efeitos deste texto, concentrar-nos-emos no caso francês, cuja Primavera de 2004 foi também vivida em torno da questão do casamento gay.

No dia 18 de Junho de 2004, o *Maire* de Bègles, Noël Mamère (eleito pelos Verdes) foi suspenso das suas funções, pelo período de um mês, pelo ministro do Interior, dias após ter celebrado o primeiro casamento gay, a 5 de Junho de 2004. Os serviços de Dominique de Villepin explicaram que «a sanção infligida ao *maire* de Bègles é motivada pela sua decisão de não respeitar a interdição de celebrar uma cerimónia de casamento entre duas pessoas do mesmo sexo, que lhe havia sido comunicada pelo procurador da República. Uma vez que ele exerce funções de *officier d'état civil*, o *maire* age em nome do Estado e não da comuna. Em matéria de casamento, ele está sujeito à autoridade do Procurador da República..» (*Monchoix*, 2004)³. A notificação a Mamère foi apresentada por dois agentes da Polícia nacional no dia 17 de Junho.

Maire há 15 anos, Mamère acha que se «maquilhou como sanção administrativa uma decisão puramente política» (idem). No dia 29 de Junho começava no *Tribunal de Grande Instance* de Bordéus o debate jurídico sobre a validade do casamento celebrado em 5 de Junho e que uniu Stéphane Chapin e Bertrand Charpentier. A decisão viria a ser anunciada a 27 de Julho: o casamento foi oficialmente anulado.

Em rigor, a França não assistiu a um debate com as proporções do americano. Tal deveu-se ao facto de essa discussão ter sido feita anos antes, aquando da discussão da Lei dos PaCS, Pactos Civis de Solidariedade. É a história dessa discussão que tem que ser recuperada para entendermos o nosso argumento, e os elementos da discussão de 2004 a propósito do casamento de Bègles serão incluídos nessa narrativa como seu corolário e não como um facto separado.

A Lei dos PaCS foi aprovada no dia 15 de Novembro de 1999. A questão da adopção de um estatuto legal do concubinato (*concubinat*, a expressão francesa para a situação de união de facto) para casais hetero- e homossexuais estava já em discussão desde os inícios dos anos 90. Em 1990 o socialista Jean-Luc Mélanchon propunha ao Senado um *partenariat civil*. A proposta não foi discutida e em 1991 várias associações LGBT criaram um *collectif pour le contrat d'union civil* (CUC) que resultaria, em Novembro de 1992, numa proposta de lei apresentada pelo deputado socialista Jean-Pierre Michel. Este texto tão-pouco foi examinado. Em Dezembro de 1993, os deputados do *Mouvement des Citoyens* (o partido de Jean-Pierre Chevènement) reapresentaram a proposta de lei sobre o CUC, que tão-pouco foi discutida. Em Maio de 1995, a federação AIDES (importante organização de luta contra a sida) elaborou novo projecto, o *contrat de vie sociale* (CVS). Em Setembro de 1995, o colectivo pela CUC e a AIDES aliaram-se, nascendo assim a proposta do *contrat d'union sociale* (CUS). Sob o impulso do Gay Pride de Junho de 1996, que focou a sua acção neste assunto, os Partidos Socialista e Comunista apresentaram cada, em 1997, novas propostas, que caducaram com a dissolução da *Assemblée Nationale* nesse ano. Na nova legislatura o *Mouvement des Citoyens*, o Partido Socialista e o Partido Comunista reapresentaram as suas propostas. Em 28 de Maio de 1998, foi apresentado pela *Commission des Lois* o *Pacte*

² O casamento entre pessoas do mesmo sexo foi de facto aprovado em Espanha em 2005. O autor deste texto fez pesquisa em Barcelona entre Fevereiro e Junho de 2005 sobre o debate público em torno do tema. Os resultados dessa pesquisa estão a ser trabalhados e não são incluídos no presente texto.

³ http://www.monchoix.net/actuagay/mamere_suspendu_breve345.html, acedido em Setembro de 2004.

Civil de Solidarité (PaCS), fruto da aproximação das três propostas. O PaCS não criava um verdadeiro estatuto de concubinato (i.e., união de facto), como o que existe para o casamento. Mas dá vantagens de que não beneficiam as pessoas em união livre ou de facto, sobretudo fiscais e sucessórias. O PaCS ocupa, assim, um lugar entre a situação de facto, que constitui o concubinato, e a instituição do casamento, sendo um quadro jurídico intermediário (*Histoire du PaCS*, 2004)⁴.

Em Maio de 2004, Lionel Jospin, agora ex-primeiro ministro socialista, manifesta-se contra o casamento gay (*Journal du Dimanche*, 16 de Maio de 2004), criticando os que usam a acusação de homofobia contra quem é contra o casamento. Manifestando o pleno respeito pela liberdade de escolha amorosa e sexual, reforça a importância das instituições reafirmando que o casamento é entre um homem e uma mulher. A criança surge, no seu discurso, como o nó central, alguém que deve nascer numa união, qualquer que seja a modalidade desta, de um homem e uma mulher. A opinião não é de todo consensual no Partido Socialista. Mas em apoio de Jospin surge também Ségolène Royal, sua mulher e autarca regional, que acha que o debate é desproporcional às verdadeiras preocupações dos franceses. Em 11 de Maio do mesmo ano, uma reunião do PS decidira apresentar uma proposta de lei para legalizar o casamento homossexual, mas com muita prudência em relação à homoparentalidade. Os deputados ficaram mandatados de apresentar uma proposta até ao Outono de 2004 (quando este texto foi escrito). Para Royal «s'il s'agit d'améliorer un contrat civil pour une égalité des droits, (...) oui. S'il s'agit d'une confusion des repères et d'une provocation injustifiée des convictions familiales et religieuses, non»⁵.

2.1. O debate francês.

2.2. A “Ordem Simbólica”.

Não nos preocuparemos aqui com a consideração dos argumentos anti-casamento gay baseados em posições de homofobia patente, como as acusações de doença, anti-naturalidade ou pecado, mas sim no debate feito no espaço público que se apresenta como “racional” e defensor de direitos, liberdades e garantias do Estado de direito democrático e laico. Em suma, o espaço liberal do contrato social, e isto de modo a podermos ter termos de comparação quanto aos aspectos ideológicos em disputa.

Um *site* francês⁶ simpatizante do casamento apresenta assim uma tipologia dos argumentos “contra”: a) o argumento jurídico: o casamento é a união de um homem com uma mulher; b) o argumento religioso: o Papa reafirmou recentemente a sua condenação do casamento homossexual a propósito dos projectos do governo espanhol; c) o argumento do falso debate: “não há uma verdadeira procura por parte dos homossexuais”, mesmo quando desde 1991 as associações exigem “a igualdade de direitos ligados ao casamento e ao concubinato heterossexual”; d) o argumento falsamente rebelde: “porque iriam os homossexuais envolver-se com uma instituição tão retrógrada?”; e) o argumento da homoparentalidade: por detrás da legislação do casamento um outro debate se desenha, o da adopção de crianças.

⁴ http://membres.lycos.fr/julieweiss/histoire_du_pacs.htm, acedido em Setembro de 2004.

⁵ http://www.emergence.qc.ca/mariage_articles/20040513_4.htm, acedido em Setembro de 2004.

⁶ http://www.doctissimo.fr/html/sexualite/mag_2004/mag0625/se_7870_mariage_homosexuel.htm, acedido em Setembro de 2004.

Estes argumentos não diferem substancialmente dos de qualquer outro contexto ocidental e, como veremos, reapresentam-se a outros níveis de sofisticação no próprio debate antropológico. Todavia, uma especificidade francesa delinea-se na reacção ao suposto *comunitarismo* das reivindicações gay. Veja-se, sobre isto, um outro site francês⁷ onde, a propósito do assunto, se diz que «tal como era de esperar não levou muito tempo até que os partidários do casamento homossexual impusessem no coração do debate político este tema fabricado ex-nihilo». Deste assunto falaremos mais adiante, mas é importante reter desde já o seguinte: o debate francês faz-se com o fantasma triplo de: a) a “americanização” dos costumes, correlata da “globalização”; b) o “comunitarismo” da política da identidade, ele mesmo visto como americano; e c) o receio da perda das características da República Francesa que são vistas como simultaneamente nacionais e “universais”.

Mas o que nos interessa fundamentalmente é uma outra especificidade do debate francês, que se prende com o uso dos saberes científicos, nomeadamente o antropológico. Stéphane Haber⁸ diz que a invocação de Freud e Lévi-Strauss por muitos dos e das intervenientes foi feita até pelos juristas para defender o dispositivo heteronormativo; também parte do feminismo francês mostrou-se mais do que reservado quanto à PaCS (e aos casamentos), com base no que ela ironiza como a «sacrossanta diferença sexual» posta em causa pela PaCS.

Daniel Borrillo e Pierre Lascoumes (2002) notam que o PaCS constitui uma situação de desigualdade formal, ao excluir os homossexuais do direito ao casamento e à *filiation* (2002:6). Ora, são justamente estas duas questões que podem ser identificadas como os busílis do debate. Na época da discussão do PaCS, foi muito notória a intervenção no espaço público-mediático, de intelectuais franceses ligados à filosofia, sociologia, antropologia, psicanálise, direito e feminismo. Entre eles, a socióloga Irène Théry marcou fortemente o terreno. Reclamando-se do pensamento laico e também da antropologia, defendeu o que Borrillo e Lascoumes apelidam de “concepção canónica”: a invocação da “ordem simbólica” para se opor à igualdade entre casais. Esta “ordem simbólica”, «à imagem da sua antepassada (a ordem natural) deve permanecer inalterada e fora do político» (Borrillo e Lascoumes, 2002:99). Já não se trata de um *apriori* teológico, mas de uma *invariável* antropológica pois, para Théry, o direito deve assentar em distinções antropológicas maiores desenhando uma

«ordem simbólica indispensável ao mesmo tempo para o *être-ensemble* das sociedades humanas, ao qual atribui significado, e aos indivíduos, cuja construção como sujeitos depende da sua inscrição no universo da instituição... 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» (Théry, 1997: 26).

Este processo argumentativo da que viria a ser assessora do governo da esquerda, é apelidade de “despolitização” por Borrillo e Lascoumes de (2002:99). Retenhamos esta expressão, pois julgo ser determinante para o debate francês o facto de ter sido convocada uma antropologia avessa à consideração dos processos de Poder e avessa à consideração da História.

⁷ <http://www.communautarisme.net>

⁸ <http://www.passant-ordinaire.com/revue/42-452.asp>

Os mesmos autores analisam as revistas *Esprit* e *Actes de La Recherche en Sciences Sociales* que debateram o assunto em 1996. *Actes*, num número com editorial de Pierre Bourdieu, propõe-se desafiar o senso comum, e *Esprit* baseia-se no direito e na garantia da ordem simbólica do parentesco. Didier Éribon, especialista em estudos gay e lésbicos, e Pierre Bourdieu publicam um artigo no *Le Monde* pedindo o reconhecimento legal dos casais homossexuais, a que se seguiu a publicação dum manifesto no *Le Nouvel Observateur*. Os colaboradores da *Esprit* apostaram numa campanha contra as exigências “igualitaristas” dos homossexuais. Este engajamento diferenciado dos intelectuais ligados às humanidades e ciências sociais revela uma tensão que é simultaneamente político-ideológica (esquerda/direita) e epistemológico-teórica. O que não se pode assumir sem hesitação é a ideia de uma correspondência entre os defensores da “ordem simbólica” com base na antropologia e o conservadorismo; ou entre o feminismo diferencialista e o conservadorismo. Ou pode? Ou haverá cruzamentos mais sofisticados? O debate sobre os casamentos gay vem, em grande medida, instituir novas divisões nos campos, graças a uma espécie de retorno a um passado em que o género é subsumido à diferença sexual e esta comporta uma sexualidade heteronormativa reprodutiva.

O mesmo Daniel Borrilo, desta feita com o antropólogo Eric Fassin, editou um volume reunindo contributos de cientistas sociais que se opuseram ao suposto universalismo do campo adversário. Eric Fassin e Michel Feher assinam o texto “Parité et PaCS: anatomie politique d’un rapport” que tem, entre outras, a virtude de revelar como o debate sobre as PaCS se deu ao mesmo tempo e em ligação com o debate sobre a paridade, o que liga de forma forte uma discussão de género a uma discussão de sexualidade. Efectivamente, os governos socialistas nos anos 80, com Mitterrand, propunham-se conjugar uma agenda de “solidariedade” (homogeneização e igualitarismo) com uma agenda de “modernidade” (promotora de heterogeneidade cultural e de subgrupos emergentes). Isto constituía um problema, já que se pretendia que a busca de modernidade deveria evitar toda e qualquer semelhança com o multiculturalismo imputado aos EUA, uma lógica “comunitarista” apoiada por uma linguagem “politicamente correcta”:

«...il s’agit non seulement de montrer que l’antinomie de la nation indivise et du morcellement communautariste est homologue a l’opposition de la République solidaire et de l’individualisme sans la loi du capitalisme, mais encore de laisser entendre qu’elle n’est pas sans rapport avec le contraste entre la tradition de galanterie qui fait de la France le pays des relations harmonieuses entre les sexes et le puritanisme qui continue d’affecter le Nouveau Monde» (Fassin e Feher, 1999:15).

Este novos resistentes à supremacia *yankee* têm que manifestar o parentesco do multiculturalismo com o liberalismo selvagem, dizendo que o comunitarismo e o individualismo são duas faces do mesmo. Veremos adiante como isto pode ser interpretado como um sintoma das transformações sociais na França ao nível da identidade nacional, composição étnica, etc., no argumento de Judith Butler. É neste quadro que nos finais dos anos 80 surgem projectos sobre Paridade e sobre Contratos de União Civil. A paridade surge como alternativa às quotas (evitando uma lógica minoritária) e o CUS aplica-se a todas as orientações sexuais e mesmo a duas pessoas sem relação sexual entre si. Temos, assim, uma situação em que movimentos sociais identitários vistos nos E.U.A. como motores de dinâmicas de emancipação e

alargamento da democracia são, em França, vistos como anti-democráticos ou, pelo menos, associados a formas ultra-liberais de organização social e política.

Estes projectos só viriam a ganhar relevo público e político quando a esquerda volta ao poder em 1997 e os dois projectos fazem parte do programa de Jospin. A esquerda intelectual divide-se e dois textos vão ser marcantes no debate. Primeiro, um da já referida Irène Théry, “Le contrat d’union sociale en question” (1997), publicado simultaneamente na *Esprit* e pela *Foundation Saint-Simon*; e um ensaio da filósofa Sylviane Agacinski, “Politique des sexes” (1998). Fassin e Feher dizem claramente que o debate político surgiu *depois* do debate intelectual e usou os argumentos deste (1999:20).

Paridade e união civil reclamam-se como do lado do “Universal” e propõem-se evitar a “deriva comunitarista”. Fassin e Feher afirmam que nunca se fala de sexismo e homofobia – evitando assim a nomeação dos “grupos” por detrás das discriminações –, mas sim da necessidade das mulheres participarem mais na democracia, e do flagelo da sida como estímulo para a conjugalidade gay. A paridade surge a partir da diferença dos sexos, portadora da perpetuação do género humano e é incomensurável com as outras diferenças, em particular as étnicas ou nacionais ou de orientação sexual (1999:23). Os defensores da PaCS, por outro lado, não se cansam de dizer que “não é só para homossexuais”, de modo a escapar a qualquer acusação de política identitária para LGBTs.

Tanto para o caso da paridade quanto para o caso dos casamentos, nem Agacinski nem Théry apresentam posturas essencialistas sobre masculinidade e feminilidade. O debate não se coloca nesses termos, ao contrário, por exemplo, de um debate entre essencialistas e construcionistas no universo anglo-saxónico:

«Tant Irène Théry que Sylviane Agacinski affirment en effet que si la nature ne dicte pas ce que sont les essences de la masculinité et de la féminité, en revanche, elle intime à la culture de ne pas occulter la différence entre les sexes, dans la mesure ou celle-ci enveloppe à la fois la finitude de chaque individu, incapable de se reproduire par lui-même, et la reconnaissance de l’alterité qui préside à la perpétuation de l’humanité. Par conséquent la différence des sexes doit être envisagée comme une contrainte “anthropologique” que la délibération politique ... ne saurait remettre en cause, et qui impose de privilégier l’hétérosexualité...» (Fassin e Feher, 1999:269).

Assim, a paridade seria a tradução política adequada de um facto antropológico, reconhecendo a *mixité universelle*, i.e., a diferença dos sexos que informaria todo o ser humano. 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, a homossexualidade contra-social e rebelde (argumento de alguns sectores mais radicais do movimento LGBT, de alguns sectores lésbicos e de alguma extrema-esquerda) é elogiada por quem quer recusar o acesso dos homossexuais a direitos liberais básicos.

Théry cruza a inquietude antropológica com a crítica política. A modernidade democrática teria contribuído para a “des-simbolização”, expondo-se ao apagamento da diferença do sexos. Théry atribui-se a tarefa de, no debate sobre PaCS, preservar a “ordem simbólica” da indiferenciação que a ameaça. Teoricamente, ela diz que é possível reconhecer a existência do casal homossexual afirmando a sua dignidade mas ao mesmo tempo sublinha que o casal homossexual não está investido do mesmo *sens* (sentido) que o casal heterossexual (Théry, 1997:180); só este seria constituído pela experiência originária da alteridade e da finitude. Por isso se deve recusar ao casal homossexual o acesso à *filiation*, seja através da adopção ou da procriação medicamente assistida (PMA), mas também ao casamento, pois este é a «instituição que articula a diferença dos sexos com a diferença das gerações» (Théry, 1997: 181)

Que a noção de “símbolo” aqui patente é de cariz fundacional, para não dizer essencialista (ao contrário de uma noção de símbolo mais contemporânea como material resignificável pelas práticas sociais), é algo que deixaremos para uma secção posterior.

Para Fassin e Feher, Agacinski, por outro lado, propõe que, fundado sobre a *mixité universelle*, o projecto de paridade dá às mulheres o que permite recusar aos casais do mesmo sexo: igualdade. Pode-se dar lugar às primeiras sem permitir aos segundos estragar a ordem social, pois apenas se está a traduzir a ordem das coisas: é pois em nome do feminismo que a filósofa empreende a consolidação da “ordem simbólica” (Fassin e Feher, 1999:33)

2.3. *Herdeiros* do Parentesco

Fassin (1999) aborda a função da referência à palavra “antropológico”. De facto, autores como Lévi-Strauss e a sua obra *As Estruturas Elementares do Parentesco*, foram profusamente referidos pelos deputados à *Assemblée Nationale* – quer pelos da direita, quer pelos da esquerda. Neste pedido feito à antropologia para confirmar a diferença sexual e o parentesco, há o que Fassin chama uma “transcendência antropológica”. No caso de Théry, por exemplo, “antropológico” é interpretado como “fundamento da cultura”, algo que se situa para lá do político, à semelhança do teológico. Recorrer à antropologia significa poder propor a proibição do casamento homossexual e da homoparentalidade sem ter que dar explicações políticas, sobretudo num contexto onde a homofobia, à semelhança do racismo, já não é legítima e é causadora de vergonha social. Fassin chama, aliás, a atenção para o facto de os saberes da sociologia da família (com uma história de envolvimento na definição de políticas sociais concretas e na avaliação quantitativa dos dados) não terem sido convocados para o debate. Também os profissionais da área, habituados a juízos a posteriori e à avaliação dos dados referentes a um período antecedente à formulação de um juízo, se calam. O mesmo não se pode dizer do saber a priori da “antropologia”.

De facto, o estudo do parentesco, sobretudo estrutural, permite modelizar e especular sobre os limites, sobre até onde as coisas podem ir. Ao contrário dos EUA, a antropologia não foi convocada para mostrar a diversidade etnográfica das homossexualidades, conjugalidades, etc., mas para delimitar invariáveis (Fassin, 1999: 104). Fassin analisa as posições de Françoise Héritier, sucessora de Lévi-Strauss no Collège de France e figura grande da continuidade do estruturalismo na antropologia francesa e da sua concentração na área do parentesco.

Numa discussão anterior, sobre procriação medicamente assistida, em 1985, Héritier assumira a postura da neutralidade axiológica do sábio, na esteira da atitude do próprio Lévi-Strauss. Afirmou então que a antropologia não define as normas sociais, apenas as analisa. Mas quando assinou um apelo publicado na imprensa contra o PaCS, fê-lo em relação a um texto que se abstinha de qualquer referência à antropologia – era, assim, a cidadã que tomava posição (“Ne laissons pas la critique du pacs a la droite!”, *Le Monde*, 27 de Janeiro de 1999⁹). Este segundo modo já não exclui a definição da norma. Aliás, ela viria a intervir claramente como antropóloga no debate sobre o PaCS. Em Novembro de 1998 o jornal *La Croix* cita-a num título: «Aucune société n’admet de parenté homosexuelle». Para ela, não se tratava apenas de uma verificação empírica, mas de definir os limites do pensável:

«Penser c’est d’abord classer, classer c’est d’abord discriminer, et la discrimination fondamentale est basée sur la différence des sexes. C’est un fait irréductible: on ne peut pas décréter que ces différences-là n’existent pas, ce sont des butoirs indépassables de la pensée, comme l’opposition du jour et de la nuit (...) Nos modes de pensée et notre organization sociale sont donc fondés sur l’observation principale de la différence des sexes. Et l’on ne peut raisonnablement soutenir que cette différence se déplace au coeur du couple homosexuel».

Mas Fassin diz que a antropóloga se apresenta também num terceiro “modo”. A reflexão de Héritier sobre a “valência diferencial dos sexos” é propriamente política: uma coisa é reconhecer o fundamento da diferença dos sexos, outra, com que ela concorda, é desmascará-la como princípio de desigualdade: «...le dévoilement peut seul permettre de trouver les leviers adaptés qui feront peut-être bouger l’obstacle» (Héritier, 1996: 10). Esta posição não é nem neutra nem normativa, é crítica, bem mais próxima da nova “tradição” antropológica americana, como veremos adiante. Mas Fassin diz que esta postura está ausente de um debate onde se fala sempre da diferença dos sexos e não da universalidade da heterossexualidade. Trata-se de género, não de sexualidade. Fassin avança a hipótese de que a antropologia feminista em França preocupou-se mais com o género do que com a sexualidade. Sobre a insatisfação quanto aos limites teóricos do feminismo para pensar a sexualidade, veremos adiante o contributo de Rubin.

Em 2001, uma petição sobre adopção relançava o debate sobre homoparentalidade (*Le Monde*, 2 de Maio de 2001¹⁰). Na sequência do pedido, feito em 1998 por uma lésbica que vivia em casal, para adoptar uma criança, e de sucessivas recusas e aceitações em vários tribunais (até chegar ao *Conseil d’État*), o deputado do R.P.R. Renaud Muselier lançou, em 2000, uma petição contra a adopção por pessoas do mesmo sexo ligadas por um PaCS, reunindo 100.000 nomes, incluindo 266 deputados e senadores da oposição de direita. Em contrapartida, a APGL (*Association des Parents Gays et Lesbiennes*) lançou uma petição, assinada por vários políticos socialistas, verdes, e comunistas. A APGL redigiu a petição de maneira a federar interesses: não se tratava dum apelo a

⁹ «Nous sommes nombreux à avoir salué la volonté du gouvernement de mettre un terme au déni juridique de l’existence des couples homosexuels. Mais nous ne pouvons accepter que les débats parlementaires sur le pacte civil de solidarité (PACS) se réduisent à des manoeuvres, des recours à la culpabilité ou des chantages à l’excommunication, alors que s’y jouent des bouleversements fondamentaux dans l’organisation des structures imaginaires et symboliques de toute une société». Héritier demonstrou preocupação, entre outras coisas, com a regra de proibição do incesto, pois irmãos poderiam estar numa PaCS.

¹⁰ <http://www.france.qrd.org/assocs/apgl/presse/lmon010502.htm>, acedido em Setembro de 2004.

legislar pelo acesso dos casais de gays e lésbicas à adopção, mas sim contra as discriminações ligadas à orientação sexual no acesso *dos celibatários* à adopção. Por isso pessoas como I. Théry e F. Héritier assinaram-na. É a propósito desta petição que a já celebre “mudança” de posição de Héritier surge:

«A partir du moment où la loi sur le PaCS, innovation considérable, permet l'existence d'unions homosexuelles comme substituts aux unions hétérosexuelles, le pas de plus à franchir pour l'adoption est devenu du domaine du pensable. Puisque l'on sait, grâce à de nombreuses études, qu'elle n'implique pas pour l'enfant des traumatismes ou des troubles de la personnalité, il n'y a pas de raison de considérer qu'on doit refuser à une personne l'accès à la parentalité en raison de l'orientation sexuelle. Comme pour le PaCS, il y aura une progression dans l'opinion publique de la validité de cette revendication, ce qui n'est pas encore le cas. Quand les choses sont possibles et qu'elles commencent à être pensables, elles finissent un jour ou l'autre par être réalisables.»¹¹

Porquê a referida resistência a partir do conceito-chave de “ordem simbólica” por parte de psicanalistas, feministas e antropólogos? Certamente que a noção lévi-straussiana do casamento como a troca de mulheres entre dois grupos de homens e, mais geralmente, a troca de relações de parentesco e criação de alianças entre dois grupos, a partir da regra exogâmica e do tabu do incesto, poderá ser uma explicação (ainda que simplista; e há que não esquecer a recusa de Lévi-Strauss em utilizar o seu trabalho para argumentos nesta discussão). No entanto, não é só no campo académico marcado pelo estruturalismo que vamos encontrar resistência não explicitamente homofóbica. O campo feminista (mas certas áreas da esquerda política também), nalgumas das suas áreas – e mais ainda o campo marcado pela reflexão lésbica – complica a questão. Assim, num texto subintitulado “Normalização ou revolução simbólica?”, Marie-Jo Bonnet diz que «o casal homossexual nunca esteve integrado na ordem simbólica que rege a aliança (heterossexual) e instaura a passagem da natureza para a cultura...» (1998) e que «as regras matrimoniais instauram a aliança entre homens e mulheres na base do interdito do incesto e na repressão da homossexualidade» (idem). Por outro lado, as regras de aliança legitimam a dominação do homem sobre a mulher, apropriando os seus corpos para assegurar a fecundidade pela pureza da linhagem espermática. Trata-se, pois de trocar mulheres entre homens, como se de bens se tratasse; a transmissão de património está no âmago das regras de aliança e faz-se através do viés da filiação e o Nome do Pai. Esta postura aproxima-se da de Gayle Rubin de que adiante trataremos, e tem o mérito de acrescentar aos “fundamentos” de cariz estruturalista o tabu da homossexualidade.

Para Bonnet, sem dúvida que o reconhecimento de casais homossexuais é uma revolução simbólica, pois coloca o ênfase na relação entre pessoas e não sexos, com o desejo como força libertadora incontrolável. Por isso ela diz que se deve pensar que se está numa evolução entre dois extremos: a regulamentação pelo estado das nossas práticas amorosas e a ausência total de protecção jurídica sob pretexto de que o desejo homossexual está por definição fora da lei.

¹¹ <http://www.france.qrd.org/assocs/apgl/presse/lmon010502.htm>, acedido em Setembro de 2004.

Mas aponta o que chama riscos de normalização: a) o risco de uniformização sob um modelo único gerado pelo primado do jurídico sobre o cultural; b) o risco do esquecimento de si pelo primado do modelo de integração heterossexual; 3) o risco de consolidação da Lei do Pai gerado pelo primado do Falo. Em passagens anteriores no texto ela afirma que a repressão patriarcal da homossexualidade não impediu a sua sublimação pelo Patriarcado, em instituições como a Igreja, o Exército, etc., facto notório no tratamento diferencial da homossexualidade masculina e feminina. Face aos arranjos conjugais homossexuais, Bonet deixa claro que «são os homossexuais homens que reivindicam a igualdade de direitos entre homos e heteros, os que nunca falam de igualdade entre homens e mulheres» (1998). Isto demonstraria bem como os igualitaristas (sic) se situam em relação a outros homens e não no quadro duma sociedade bi-sexuada. Ficariam de fora as pessoas em união livre, os celibatários etc. Para a autora seria mais um caso de reivindicação particular que se faz passar por universalista. E isto leva-a a constatar que vivemos numa sociedade que é mista (*mixte*) nos factos mas não no sistema simbólico, uma vez que o Universal rege-se segundo Um masculino. Ela faz uma diatribe contra o esquecimento das mulheres e contra o masculinismo gay e ironiza com a reivindicação do casamento como baseada em amnésia histórica.

Há toda uma história, que não cabe aqui, do pensamento feminista em França, e da sua comparação com o mesmo nos E.U.A. – bem como dos trânsitos transatlânticos, muitas vezes traduzidos, reinterpretados e cheios de ruído entre um lado e o outro (para uma análise, ver Machado, 1994). Mas Héritier surge não apenas como participante do feminismo (com a “valência diferencial dos sexos” contraposta, no extremo oposto, à “dominação de classe de sexo” de Nicole Mathieu, por exemplo), mas sobretudo como antropóloga na esteira da instituição estruturalista.

Antes de avançarmos para o debate americano (ou, provavelmente, o debate antropológico contemporâneo...), a posição de parte substancial do movimento LGBT francês cortava, em 1999, com toda uma tradição jurídica, política e “antropológica” (no tal sentido transcendente):

Manifesto pela Igualdade sexual, publicado no *Le Monde*, a 26 Junho 1999, p. 17, assinado por ActUp-Paris, Aides Fédération e Aides Ile de France, Sida Info Service, SOS Homophobie e mais dez associações:

«Qu’il s’agisse de la parité ou du PaCS, des femmes ou de l’homosexualité, dans la sphere publique ou privée, nous nous reclamons d’un meme principe, qui est inscrit au cœur du projet politique de la gauche : l’egalité. Nous refusons de nous laisser enfermer dans un debat absurde, pour ou contre la difference des sexes. La difference des sexes n’est pas une valeur politique, positive ou negative. Nous nous engageons donc pour l’egalité sexuelle — a la fois entre les sexes, et entre les sexualités. Au nom de la difference des sexes, meme a gauche, on nous demande trop souvent aujourd’hui de choisir entre les droits des femmes et les droits des gais et lesbiennes. Pour notre part, au lieu de les opposer, nous voulons marier les revendications du feminisme et du mouvement homosexuel. Il ne s’agit pourtant pas d’une alliance des particularismes : loin de nous satisfaire d’une egalité restreinte, uniquement soucieuse d’un groupe ou l’autre, nous voulons generaliser la revendication d’egalité, contre toutes les discriminations. L’egalité des sexes et des sexualités, ce devrait etre le programme d’un universalisme radical qui engage a parler d’autres discriminations, et d’autres inegalités. Il est vrai qu’aujourd’hui l’universalisme est devenu le refuge de tous les conservatismes, faute d’avoir donne la priorite a l’ambition egalitaire: a force d’abstraction, il s’aveugle aux discriminations concretes. Mais prenons-le au mot: comment l’universalisme s’accommoderait-il de la discrimination, qu’elle vise les femmes ou les couples de même sexe ? La Republique ne saurait rester indifferente a l’egalité. Et l’amour de l’egalité ne doit pas

demeurer platonique : il faut lui donner les moyens d'arriver a ses fins. L'egalite de droit est donc une condition necessaire : aussi importe-t-il d'ouvrir le mariage et la filiation aux couples de meme sexe. Mais elle n'est pas toujours une condition suffisante. C'est pourquoi, quand le monde politique s'obstine a fermer ses portes aux femmes, l'egalite de fait requiert une politique volontariste. La discrimination positive vaut mieux que la discrimination : loin d'en etre l'equivalent, elle est un instrument qui la corrige. Pour certains, qu'il s'agisse des femmes ou de l'homosexualite, le mieux serait de ne rien faire. Pour nous, sur ces deux fronts de l'egalite, il faut faire quelque chose : nous preferons le mouvement a l'ordre etabli, fût-il "symbolique". Nous ne voulons pas d'une parite refermee sur elle-meme, au nom de la difference des sexes. La parite doit etre, non pas un principe, mais une strategie au service d'un principe : l'egalite. Le mouvement paritaire ne manquera donc pas d'ouvrir la voie a d'autres revendications, dans d'autres spheres de la societe, et pour d'autres minorites : ce qu'il faut redouter, ce n'est pas la generalisation des revendications, mais la multiplication des inegalites et des discriminations. Nous ne voulons pas plus enfermer quiconque dans le PaCS : pour etre libres de refuser e mariage ou la famille, les lesbiennes et les gais, comme tout le monde, doivent avoir la liberte de les choisir. La reconnaissance des couples de meme sexe et des familles homoparentales ne les concerne d'ailleurs pas seulement: l'egalite affectera notre ordre sexuel dans son entier, c'est-a-dire notre maniere d'organiser a la fois les sexes et les sexualites. Ainsi, quand on ne definira plus le mariage et la famille, comme naturellement, par la difference des sexes, l'inegalite des sexes apparaîtra aussi moins naturelle. L'egalite des sexualites aura donc un effet en retour sur l'egalite des sexes. Nous revendiquons l'egalite. Non pas pour les femmes, non pas pour les homosexuels, mais pour tous, et donc pour toutes : il n'est d'egalite qu'universelle. Il en va de l'interet general. Nous sommes les universalistes.» (meus sublinhados)

O debate americano.

Nos E.U.A. não tem o mesmo peso a figura europeia – e sobretudo sul-europeia – do intelectual público que simultaneamente participa da academia, do campo artístico, do campo político e activista e, muitas vezes, do próprio poder estatal. No campo da antropologia tal é patente. Os antropólogos americanos organizam-se no que, se não fosse a conotação pejorativa dos termos, se poderia chamar lobbyismo corporativo. Por outro lado, a teoria antropológica seguiu um curso diferente nos E.U.A., com a redefinição do “simbólico” como campo de disputas pela significação das instituições e hábitos culturais entre grupos definidos por interesses diferentes, permeados por relações de poder e sendo essa produção simbólica fruto de práticas de interação e mesmo de performatividade. Esta perspectiva não é, sem dúvida, inexistente em França, mas neste país ela organizava-se mais em torno da sociologia de Bourdieu do que da antropologia mais institucional herdeira do estruturalismo. Abordaremos estes aspectos teóricos mais adiante, mas retenhamos estas diferenças dos dois universos antropológicos.

«February 25, 2004. Statement on Marriage and the Family from the American Anthropological Association

Arlington, Virginia; The Executive Board of the American Anthropological Association, the world's largest organization of anthropologists, the people who study culture, releases the following statement in response to President Bush's call for a constitutional amendment banning gay marriage as a threat to civilization. "The results of more than a century of anthropological research on households, kinship relationships, and families, across cultures and through time, provide no support whatsoever for the view that either civilization or viable social orders depend upon marriage as an exclusively heterosexual institution. Rather, anthropological research supports the conclusion that a vast array of family types, including

families built upon same-sex partnerships, can contribute to stable and humane societies. The Executive Board of the American Anthropological Association strongly opposes a constitutional amendment limiting marriage to heterosexual couples.»

No seguimento deste *statement* da AAA uma série de artigos não estritamente académicos, mas de discussão profissional, foram publicado em *Anthropology News*, o jornal interno da AAA. Linda Stone narra a dificuldade histórica sentida pelos antropólogos em chegar a uma definição de casamento válida do ponto de vista intercultural, seja por causa do sexo dos parceiros, do estatuto conferido às crianças, ou do próprio pressuposto de sexualidade entre cônjuges. De facto, o único traço do casamento (apesar de maleável nas suas manifestações) que é aparentemente universal é que o casamento cria laços de afinidade, ou alianças, um facto que Lévi-Strauss e outros consideram estar por detrás da origem do casamento humano. Num plano histórico-comparativo, Jack Goody, por exemplo em *Production and Reproduction* (1976), estabelece correlações entre formas de casamento e práticas agrícolas, o desenvolvimento ou não de classes sociais, compensações matrimoniais e padrões de propriedade, através da História da África e da Eurásia. Isto leva-nos a não esquecer a especificidade das sociedades contemporâneas onde a questão do casamento gay surge, e a sua caracterização nestes planos e outros de relevo – pois o casamento gay surge depois de alterações profundas na definição e exercício da conjugalidade, do parentesco e da parentalidade e seus valores.

O interface entre transformações sociais e transformações teóricas que conduziu a uma outra perspectiva do parentesco e do casamento nos EUA terá começado a ganhar relevo com a obra de David Schneider. Foi ele quem postulou que o parentesco americano dependia de metáforas de “sangue” e “lei”, justamente as que regem os presentes debates sobre casamentos (Lewin 2004:11). A ênfase anterior no parentesco como assente numa conexão biológica (o que Schneider chamava *shared biogenetic substance* em *American Kinship* de 1968) está a dar lugar a uma nova concepção do parentesco enquanto relação baseada na escolha individual e no compromisso. Em 1968 Schneider propunha que se tratasse o parentesco americano como um sistema de símbolos e significados, em vez de se focar nos estatutos, papéis e instituições. Ele analisou os traços distintivos que definem uma pessoa enquanto parente, discutindo assim os símbolos e significados da *relação* através do “sangue” (em termos biogénéticos, a substância partilhada) por oposição a “casamento” (*relação* nos termos da lei e como código de conduta). Claro que Schneider pode ser acusado de ter uma visão da cultura como um sistema fechado e coerente, mas o seu contributo não deixou de desnaturalizar o estudo do parentesco, abrindo caminho para sair dos “factos” do sexo e da reprodução. A mudança pós-ano sessenta nos estudos sobre parentesco – com Leach, Needham, Schneider e outros – consituiu um afastamento dos paradigmas estrutural-funcionalistas, quer na vertente britânica, quer francesa. Esta transformação abriu caminho para que, a partir da década de setenta, o estudo do parentesco fosse submetido a outros tópicos, como a história social, a antropologia legal e política mas, sobretudo, ao feminismo, com Rubin, Weiner, Ortner e Whitehead, Rapp, Martin, Strathern, Collier, Ginsburg, Weston, entre outras. Na reconstituição do campo do parentesco, o género, o poder e a diferença são palavras chave. (Peletz, 1995.345). Tornou-se virtualmente impossível considerar o parentesco como a armadura de uma sociedade sem que se considerasse também o género e a desigualdade de género como constitutivos dessa armadura.

Mas em anos recentes, sobretudo com a proliferação de uma atenção teórica e etnográfica à subjectividade em relação com estruturas de poder – uma atenção à prática – parentesco, género e, por extensão, sexualidade, têm sido encarados como campos de criação e disputa de significados e poderes. A expressão *relatedness*, por exemplo, tem vindo a ganhar terreno para definir não só a atenção prestada pelos actores sociais à constituição específica, interpessoal e voluntária de relações de parentesco não necessariamente biológico e não necessariamente adequado às regras do sistema de parentesco para o qual nasceram, mas também como instrumento de reanálise das culturas tradicionalmente estudadas pela antropologia, de modo nomeadamente a dar conta de transformações sociais por que passaram. Daí podermos encontrar estudos como o de Hutchinson, renovando a perspectiva tradicional de Evans-Pritchard, como os trabalhos de Kath Weston sobre as famílias escolhidas dos gays e lésbicas de San Francisco. É esta junção entre um renovado materialismo que considera a desigualdade e o poder dos arranjos sociais e um renovado simbolismo que atende às resignificações sociais, que criou *feedback* entre os movimentos feminista e LGBT, por um lado, e a teoria antropológica, por outro, no contexto norte-americano (e, cada vez mais, global).

Lewin (2004), por exemplo, fez pesquisa sobre cerimónias de compromisso e considerou a sua própria experiência como pessoa que tentou obter o direito a casar-se depois de uma antipatia radical com a instituição patriarcal do casamento. Nas cerimónias ela apercebeu-se que os conflitos e hesitações dos presentes se resolviam através da fórmula “agora percebo: é uma questão de amor”. “Amor” surge então como uma contrasenha que torna comportamentos estranhos em algo de compreensível numa matriz culturalmente partilhada. Mas assentar o casamento no “Amor” (no fundo, uma outra versão da “relação pura” de Giddens) deixaria de lado a necessidade do casamento, bastando para tal as uniões de facto ou outros arranjos. A não ser, é claro, e como defenderia, que se reconheça que os aspectos materiais e linguísticos dos casamentos informam as dimensões simbólicas. Na realidade, para Lewin, o casamento surge na sequência da assunção do “pacote” inteiro de direitos e responsabilidades, sobretudo quando mais de 1000 direitos específicos se aplicam apenas aos casamentos heterossexuais. Se está presente o desejo pela legitimidade e pela autenticidade, o reconhecimento pelo Estado, como dizia Lewin, esse sim é revestido de suma força, importância, prestígio e poder.

Mas estas transformações na teoria do parentesco – desnaturalização, historicização, conflito, resignificação, *relatedness* – não seriam possíveis (e não impedem que seja necessário fazê-lo) sem um debate maior sobre as relações entre parentesco, patriarcado e organização do género e da sexualidade. Propomos de seguida apresentar uma “linha genealógica” de pensamento que, vinda da proposta feminista de articulação entre marxismo e estruturalismo (Rubin), se encontra com as teorias queer performativas (Butler), desembocando num conflito surdo mas directo com os posicionamentos de alguns sectores antropológicos franceses face ao casamento gay e à homoparentalidade.

«*The Traffic in Women: notes on the political economy of sex*», de Gayle Rubin (1975) propunha perceber o sistema de relações de opressão da mulher, sobrepondo as grelhas de Freud e Lévi-Strauss, de maneira análoga à que Marx fizera com os economistas políticos clássicos. Procurando localizar a opressão da mulher no seio da dinâmica capitalista, ela aponta para a relação entre o trabalho doméstico e a reprodução da força de trabalho. Concordando com Marx neste aspecto, Rubin afirma porém que explicar a utilidade da mulher para o capitalismo é diferente de dizer que esta utilidade explica a génese da opressão da mulher (1975: 163). Ou seja, há um elemento histórico e moral, como o próprio Marx dissera, na determinação do valor da força de trabalho que é diferente do caso das outras mercadorias (1972:171, cit in Rubin 1975:164). Para Rubin é preciso, pois, abordar este elemento histórico e moral

que faz de uma mulher enquanto esposa uma das necessidades do trabalhador. Baseando-se então no facto de Engels ter distinguido relações de produção de relações de sexualidade (Engels 1972 [1884]:71-2, cit Rubin 1975:164), ela passa a explicar o que entende por «sistema de sexo/género» (reconhecendo que outros nomes possíveis seriam «modo de reprodução» ou «patriarcado»):

«A sex/gender system is not simply the reproductive moment of a 'mode of production'. The formation of gender identity is an example of production in the realm of the sexual system. And a sex/gender system involves more than the 'relations of procreation', reproduction in the biological sense». (1975:167)

É então que Rubin procura na área do parentesco o *locus* para a reprodução do sistema de sexo/género, dizendo que os sistemas de parentesco podem ser muitas coisas, mas aquilo de que são feitos e aquilo que de facto reproduzem são, antes do mais, formas concretas de sexualidade organizada (1975:169): «kinship systems are observable and empirical forms of sex/gender systems» (1975:169). Daí que ela explore a questão da troca de mulheres, reconhecendo que não se trata de mercadorização – dado que entre os primitivos os objectos têm *hau* –, mas implicando de qualquer modo uma distinção entre quem dá e quem recebe, fazendo dos homens os beneficiários do produto das trocas – a organização social (1975:174). Para a autora existe uma «economia» do sexo e do género. A divisão do trabalho pelos sexos seria um tabu contra a semelhança de homens e mulheres, afirma ela na esteira de Lévi-Strauss. Este tabu, exacerbando as diferenças biológicas entre os sexos, cria o género. Este tabu é-o também em relação a tudo o que não seja o emparelhamento de homem e mulher: «At the most general level, the social organization of sex rests upon gender, obligatory heterosexuality, and the constraint of female sexuality». (1975:179). Os indivíduos serão, então, “engendrados” (note-se o duplo sentido de “construídos com uma identidade” e “feitos com um género”) para garantir o casamento. A heterossexualidade pode ser vista como um processo instituído, e o tabu do incesto pressupõe um tabu anterior contra a homossexualidade. Mas Rubin não se satisfaz com a antropologia, pois esta não explica como as crianças são marcadas – isto nas descrições correntes dos sistemas do parentesco – com as convenções do sexo e do género. Daí ela socorrer-se da psicanálise, que entende como uma teoria acerca da reprodução do parentesco. Descreve, assim, a teoria freudiana da bissexualidade pré-Edipiana e abraça Lacan por “salvar” Freud da biologia e promover a sua teoria a uma teoria da linguagem e dos significados culturais: nas ilhas Trobriand, por exemplo, um homem... «...calls the women of clans into which he can marry by a term indicating their marriageability. When the young Trobriand male learns these terms he learns which women he can safely desire» (1975:189). Na interpretação que Rubin faz de Lacan, a crise edipiana ocorre quando a criança aprende as regras sexuais que estão embutidas nos termos para familiares e parentes. A sua libido e identidade de género ficam assim organizadas de acordo com as regras culturais. Pegando em E. P. Thompson (1963), a propósito da transformação da estrutura da personalidade da classe operária inglesa na revolução industrial, Rubin traça o paralelo dizendo que, tal como as formas sociais de trabalho exigem certos tipos de personalidade, assim as formas sociais de sexo e género exigem certos tipos de pessoas (1975:189). Nesta sua sobreposição de Freud e Lévi-Strauss, via Lacan, a autora encontra uma articulação harmoniosa:

«Os sistemas de parentesco requerem uma divisão dos sexos. A fase edipiana divide os sexos. Os sistemas de parentesco incluem conjuntos de regras que governam a sexualidade. A crise edipiana é a assimilação dessas regras e tabus. A heterossexualidade obrigatória é o produto do parentesco. A fase edipiana constitui o desejo heterossexual. O parentesco assenta numa diferença radical entre os direitos de homens e mulheres. O complexo de Édipo confere direitos masculinos ao rapaz e força a rapariga a acomodar-se a menos direitos». (1975:198, tradução livre).

(retirado de Vale de Almeida, 1995, *Senhores de Si*).

Nove anos mais tarde, em *Thinking Sex*, Rubin procura autonomizar a sexualidade da teoria feminista, vendo a sexualidade como um sistema que não pode ser reduzido a papéis de sexo ou género, recorrendo para tal a Foucault (para quem um sistema sexual emerge dum sistema de parentesco, pelo que os desejos, e novas formas de sexualidade, se constituem no curso de práticas sociais historicamente específicas). Assim, para Rubin, a opressão sexual atravessa outras formas de opressão e privilégio, de forma, por

assim dizer, autónoma (o exemplo é o do homem branco de classe média que pode estar oprimido sexualmente, por exemplo se for gay).

Na entrevista a Rubin, feita por Judith Butler (2003), podem identificar-se alguns elementos de reflexão importantes para compreender o problema em causa: Rubin confessa mal-estar com uma noção de simbólico como algo parte da natureza da estrutura do cérebro ou da linguagem e que supostamente torna necessária a existência de um masculino e de um feminino; em suma, é-lhe difícil aceitar a ieia lacaniana de um simbólico sem estruturação social. Com *Traffic in Women*, ela quisera relacionar estruturas psíquicas com estruturas sociais, não deixando assim campo para uma maleabilidade extrema – a marca das configurações do parentesco nas psiques individuais é duradoura e a aquisição da nossa programação sexual e de género assemelha-se muito à aprendizagem do nosso sistema cultural ou língua. Esta perspectiva permite não deixar à solta, para o campo conservador, o construccionismo social (por exemplo, as ideias de “cura” da homossexualidade). Já *Thinking sex* afastava-se do estruturalismo de primeira hora centrado nos aspectos binários da linguagem, orientando-se para os modelos posteriores, mais discursivos, do pós-estruturalismo ou do pós-modernismo. De facto, assim que há um afastamento dos pressupostos do heterossexualismo ou de uma simples oposição hetero-homo, as diferenças de comportamento sexual não são muito inteligíveis em termos de modelos binários. Mesmo a ideia de um continuum não é um bom modelo – a variação sexual é um sistema de muitas diferenças. Queixando-se de que no final da década de 70 quase todas as variações sexuais eram apresentadas na literatura feminista em termos negativos, e queixando-se duma espécie de lacanianismo grosseiro hoje, Rubin descobriu em Foucault a alternativa à psicanálise, permitindo perceber melhor o surgimento de uma nova relação entre sistemas de aliança e sexualidade, pelo menos em determinadas sociedades ocidentais industrializadas. *Thinking Sex* havia sido mal interpretado: ela não queria afirmar que o parentesco, o género, o feminismo ou a psicanálise já não tinham importância, mas sim que havia outros sistemas que não o parentesco que adquiriram uma espécie de autonomia e não podiam ser reduzidos ao parentesco. Por fim, segundo ela, quando falamos sobre o parentesco gay, estamos a usar um modelo diferente de parentesco, que não se baseia em Lévi-Strauss, mas antes no trabalho de David Schneider. No sentido usado por Lévi-Strauss, o parentesco é uma maneira de gerar uma estrutura social e política por meio da manipulação do casamento e descendência. Num sentido mais comum, especialmente em sociedades complexas como esta, o parentesco pode significar simplesmente as relações sociais de ajuda, intimidade e ligação duradoura. Lévi-Strauss estava a falar sobre sociedades nas quais essas relações de casamento e descendência *são* a estrutura social.

É também uma outra confusão – entre casamento gay e parentesco homossexual – que Judith Butler aborda no seu texto de 2003 (2002). A etnografia de Kath Weston (1991), por exemplo, mostra relações de parentesco não-marital lésbico e gay que só se aproximam da forma de família em alguns exemplos e o casamento tem sido separado das questões de parentesco na medida em que projectos de lei de casamento gay frequentemente excluem direitos à adopção ou às tecnologias de reprodução enquanto direitos supostamente garantidos pelo casamento. A petição por direito ao casamento procura o reconhecimento do Estado das relações não-heterossexuais e, assim, configura o Estado como detentor de um direito que, na verdade, deveria conceder de maneira não discriminatória. Para Butler, essa concessão do Estado intensifica a normalização, que parece passar desapercibida por boa parte do movimento gay e lésbico organizado

(Butler, 2003:224). Uma vez que o Estado não é o mesmo estado em cada um desses contratos, pois solicitamos a sua intervenção num domínio (casamento) somente para sofrer uma regulação excessiva noutra (parentesco), o apelo ao casamento torna mais difícil a defesa da viabilidade de arranjos alternativos de parentesco e do bem estar da “criança” em variadas formas sociais, podendo assinalar o fim de uma cultura sexual radical (2003:225). No limite, seria uma situação em que a sexualidade seria pensada em termos de casamento e o casamento pensado em termos de aquisição de legitimidade (2003:226-7)

Remetendo de certo modo para a análise de Hérítier feita por Fassin páginas atrás, para Butler não se trata de permanecer mais críticos que políticos mas sim de sugerir uma política que incorpore uma compreensão crítica. Afirmar que alguém é a favor ou contra o casamento gay nem sempre é fácil, pois pode ser que queiramos reservar o direito para aqueles que desejem fazer uso disso, mesmo se não o desejamos para nós mesmos. Ela refere por exemplo que muitos dos benefícios do casamento devem ser benefícios individuais universais, independentes do estado civil (embora, a meu ver, esteja a esquecer-se que o casamento tem a ver com *duas* pessoas a viverem juntas, e que há aspectos específicos que decorrem dessa situação diádica). Os debates sobre o casamento e o parentesco gay transformaram-se em lugares de intensos deslocamentos de outros medos políticos: em relação à (bio)tecnologia, à nova demografia, e em relação à própria unidade e à reprodução da nação. Nos debates franceses, a aprovação da proposta de lei da PaCS dependia, afinal, da proscricção dos direitos de casais não-heterossexuais de adoptar crianças e de ter acesso a tecnologias reprodutivas. A criança figura no debate como um lugar denso para a transferência e a reprodução da cultura, onde “cultura” traz consigo normas implícitas de pureza racial e dominação (232-3).

Pegando na questão da identificação implícita da cultura francesa com o universalismo, e na “ordem simbólica”, Butler diz que nos E.U.A. é comum ouvir polémicas conservadoras e reaccionárias contra a homossexualidade como não-natural; em França não é este o discurso. Agacinski, por exemplo, nem sequer considera a família uma forma natural. Para ela o Estado é forçado a reconhecer o casamento como heterossexual não por causa da Natureza ou da lei natural, mas por algo chamado “ordem simbólica”. Em 1999, Butler recebeu um editorial da Agacinski no *Le Monde* (*Contre l’effacement des sexes*, 6 Fevereiro 1999) em que identifica uma certa variedade da teoria queer e de género com o “monstruoso” futuro da França se essas transformações viessem a ocorrer (e Butler foi directamente interpelada).

Para a filósofa americana, uma certa crença antropológica, compartilhada por muitos seguidores lacanianos e por outros psicanalistas na França e alhures, ocupou posição de relevo. O raciocínio segundo o qual devem existir um pai e uma mãe como um duplo ponto de referência para a origem da criança repousa num conjunto de pressuposições que ecoam a posição de Lévi-Strauss em *As Estruturas...* de 1949, embora o próprio tenha dito que a teoria da troca não precisa estar vinculada às diferenças sexuais, mas deve ter sempre uma expressão formal e específica¹². Muitos psicanalistas explicam que o pai e a mãe não precisam existir realmente, podendo ser posições ou figuras imaginárias.

¹² “Posface”, *L’Homme* (154-55), número especial “Question de Parenté”, 2000.

Algumas formas de antropologia estrutural buscavam elevar a troca de mulheres a uma pré-condição da cultura e a identificar o mandato pela exogamia com o tabu de incesto que opera dentro do drama edipiano; mas outras teorias da cultura passaram a ocupar o seu lugar e a questionar esse relato estruturalista. De facto, o insucesso do estruturalismo em levar em consideração sistemas de parentesco que não se conformam com o seu modelo foi demonstrado por antropólogos e antropólogas como Schneider, Yanagisako, Sarah Franklin, Geertz e Strathern. Essas teorias enfatizam diferentes modos de troca e questionam também a universalidade das reivindicações do estruturalismo (Butler, 2003:247). Como compreender, então, este estruturalismo anacrónico? A hipótese de Butler é de que o tabu do incesto em Lévi-Strauss assegura não apenas a reprodução exogâmica de crianças, mas também mantém a unidade do clã, através da exogamia compulsória, articulada através duma heterossexualidade compulsória. O ambíguo clã designa um grupo primitivo no Lévi-Strauss de 1949, mas passa a funcionar ideologicamente para a unidade cultural da nação em 1999 numa Europa com imigrantes. Reproduzir a cultura e reproduzir a identificação implícita da cultura francesa com a universalidade parece ser a intenção.

É evidente que isto só é possível quando se subscreve uma visão estanque e objectificada de cultura, em vez de fluída e carregada de poder e feita na própria troca; mesmo o parentesco não é mais visto como o reflexo de uma estrutura anterior, mas sim, como diria Schneider, como uma prática realizada. Eric Fassin afirma que deve-se entender a invocação da “ordem simbólica”, vinculando casamento e filiação de maneira necessária e fundamental, como uma resposta compensatória à histórica perda de hegemonia da instituição do casamento – o *demariage* francês, ou “descasamento”. Nesse sentido a oposição ao PaCS é um esforço de fazer com que o Estado apoie uma certa fantasia de casamento e de nação cuja hegemonia já está irreversivelmente desafiada ao nível da prática social (Butler, 2003: 253).

4. Conclusão. “Até que a lei vos una” ou “Enquanto a Lei vos separar?”

Capítulo XVIII, “Pantanal”, de *Tristes Tropiques*, de Lévi-Strauss (1955). O autor está a narrar a sua viagem ao Pantanal brasileiro em 1935-6 e, ao chegar a Porto Esperança, é levado, por um truque de memória e associação, até Fire Island, N.Y.

«O lúgubre Porto Esperança, de nome tão mal posto, subsiste na minha memória como sendo o local mais bizarro que se possa encontrar à superfície do globo, com excepção talvez de Fire island, no estado de Nova Iorque, que me aprazo agora a emparelhar com ele, pois ambos os locais oferecem essa analogia de reunirem os dados mais contraditórios, mas cada um num registo diferente. O mesmo absurdo geográfico e humano nele se exprime: aqui cómico; naquele, sinistro. Terá sido Swift o inventor de Fire Island? É uma flecha de areia desprovida de vegetação que se estende ao largo de Long Island. Estende-se a todo o comprimento, mas não tem largura: 80 quilómetros num sentido, 200 a 300 metros no outro. Do lado do oceano o mar é livre, mas tão violento que ninguém se atreve a tomar banho; do lado do continente é tão calmo, mas tão pouco fundo, que mal podemos mergulhar. Passa-se, portanto, o tempo a pescar peixes não-comestíveis; para evitar que apodreçam, há cartazes colocados em intervalos regulares ao longo das praias que intimam os pescadores a enterrá-los na areia logo que os tenham tirado da água. As dunas de Fire Island são de tal modo instáveis e de implantação tão precária que outros cartazes proíbem que se caminhe nelas para que não se corra o risco de elas se enterrarem nas águas subjacentes. É Veneza ao contrário, é a terra que é aqui fluída e os canais sólidos: para poderem circular, os habitantes de Cherry-Grove, aldeia que ocupa a parte mediana da ilha, Têm obrigatoriamente de utilizar uma rede de passarelas de madeira que formam arruamentos sobre estacas. Para que o quadro fique completo, Cherry Grove é habitada principalmente por casais masculinos, provavelmente atraídos pela inversão geral de todos os termos. Como nada cresce na areia a não ser a hera venenosa em largas placas, as pessoas

abastecem-se, uma vez por outra, no único comerciante que lá existe, instalado ao pé do cais. Nessas ruelas mais altas e mais estáveis do que a duna vêem-se casais estéreis que voltam para as suas cabanas, empurrando à sua frente carrinhos de bebé (os únicos vaículos compatíveis com a estreiteza da via) que nada levam além das garrafas de leite do fim de semana que nenhum lactante vai beber. Fire Island dá a impressão de ser uma alegre farsa (*gay farcicality*, na edição americana), da qual Porto Esperança fornece uma réplica para uso de uma população mais maldita. Não há nada que justifique a sua exist~encia para além do facto de correr junto ao rio um caminho de ferro, com o comprimento de 1.500 quilómetros através de uma região cujos três quartos estão inabitados (...) » (Lévi-Strauss, 1977 [1955]: 168-169) [não se segue mais nenhuma caracterização quer dos habitantes, quer da paisagem, a não ser ideias de isolamento; Fire Island não regressa como instância de comparação até ao fim do curto capítulo].

Ironicamente, existe mesmo uma “ordem simbólica”. Não a fundacional-antropológica, mas a actual, sexista e heterossexista; não se trata de uma “ordem” no sentido vago do termo, mas de um “ordenamento”, no sentido de que é aplicado pelo Estado, o mesmo a quem se exige a legitimação de uniões extra-ordenamento. Em qualquer contexto ocidental contemporâneo encontramos a argumentação de que o casamento é algo entre um homem e uma mulher. Este argumento necessita da diferença sexual como variável para a definição de diferentes reconhecimentos legais de diferentes tipos de união. O trio concubinato/união livre, contratos do tipo PaCS e casamento, aparece como o leque de possibilidades, cruzando a coordenada da vontade dos cônjuges com a coordenada do sexo dos cônjuges. As hesitações quanto ao casamento gay (e a contratos tipo PaCS) baseiam-se em medos sobre a homoparentalidade, utilizando a “criança” como símbolo denso de receios sobre a acelerada transformação social no campo do corpo e da biologia, do sexo e do género, e das identidades e práticas sexuais, bem como dos arranjos conjugais, familiares e parentais.

O campo do “contra” pode organizar-se em torno de noções que não são necessariamente essencialistas e/ou religiosas: é o caso do argumento do falso debate, do argumento rebelde, e do argumento da paridade absoluta e da diferença sexual. Se alguns sectores feministas, sobretudo lésbicos, bem como sectores LGBT e de esquerda, preocupados com a partilha da hegemonia masculina pelos homossexuais homens ou pela herança patriarcal e religiosa do casamento, participam do argumento rebelde, já o argumento da “Ordem simbólica” postula a finitude de cada sexo e a diferença sexual como bases da noção generalista de alteridade e relação; a diferença de sexos é tida como fundacional e incomensurável com outras (étnicas, de orientação sexual); no plano teórico é convocada uma concepção canónica da teoria estruturalista do parentesco, em que “antropológico” se assume como “transcendência”, à semelhança da lei natural.

No plano político, trata-se de não reconhecer o cruzamento de diferentes categorias de discriminação (colocando a diferença sexual fora dessa comparatividade e cruzamento); e trata-se de reear a “americanização” dos costumes, correlata da “globalização”, e o “comunitarismo” da política da identidade, ele mesmo visto como americano. No caso francês isto é exponenciado porque as características “republicanas” são vistas como simultaneamente nacionais e “universais”. Na ligação entre debate da paridade e debate do PaCS, a paridade está para as quotas como a cidadania para o comunitarismo e a França para os Estados Unidos; as quotas e o PaCS (ou o casamento) estão para o comunitarismo como a paridade e a união livre para o universalismo.

Os debates sobre o casamento e o parentesco gay transformaram-se em lugares de intensos deslocamentos de outros medos políticos: em relação à (bio)tecnologia, à nova demografia, às alterações dos modelos familiares, de conjugalidade e de parentalidade, e em relação à própria unidade e à reprodução da nação. O acesso de casais do mesmo sexo ao casamento reconhecido pelo Estado significa a confirmação da perda de hegemonia do parentesco com base na distinção de sexo, formador de gênero e heteronormativo. Que tal seja desejado por sectores que eventualmente desejem a “normalização”, afastados de uma cultura sexual radical, significa apenas que a mudança social se faz a partir da resignificação de “ordens simbólicas” anteriores, mais do que através da reformulação total do mundo tão sonhada por algumas teorias sociais e políticas.

BIBLIOGRAFIA

AGACINSKI, Sylviane, 1998, *Politique des sexes*. Paris: Seuil

BONNET, Marie-Jo, 1998, *La reconnaissance du couple homosexuel: normalisation ou révolution symbolique?*, Conferência apresentada em jornada da Association Nationale des Etudes Feministes. http://semgai.free.fr/contenu/textes/bonnet/MJB_RCH.html

BORRILLO, Daniel e Eric Fassin, orgs., 1999, *Au-delà du PaCS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*. Paris: PUF.

BORRILLO, Daniel e Pierre Lascoumes, 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 (2002, *Differences*, 13:1).

FASSIN, Eric e Michel Feher, 1999, “Parité et PaCS: anatomie politique d'un rapport”, in Borrillo e Fassin, orgs., pp 13-44.

FASSIN, Eric, 1999, “La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique”, in Borrillo e Fassin, orgs., pp 89-110.

GOODY, Jack, 1976, *Production and Reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

HÉRITIER, Françoise, 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.

WESTON, Kath, 1991, *Families we choose: Lesbians, gays, kinship*. Nova Iorque: Columbia University Press.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1981 (1949), *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona e Buenos Aires: Paidós.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1993 (1955), *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70.

LEWIN, Ellen, 2004, “Why Marriage?”, *Anthropology News*, 45, 5: 11.

MACHADO, Lia Zanotta, 1994, “Campo intelectual e feminismo: alteridade e subatividade nos estudos de gênero”, *Série Antropologia* (Universidade de Brasília), 170.

PELETZ, Michael, 1995, “Kinship studies in late twentieth-century anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, 24. 343-372.

RUBIN, Gayle, 1975, “The Traffic of Women: Notes on the Political Economy of Sex”, Reiter, Rayna, org., *Toward an Anthropology of Women*, Nova Iorque e Londres: Monthly Review Press, pp 157-210.

RUBIN, Gayle, 1984, “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality”, in Vance, carole, org., *In Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Nova Iorque: Routledge and Kegan Paul, 267-319.

RUBIN, Gayle e Judith Butler, 2003 (1994), “Tráfico sexual – entrevista”, *Cadernos Pagu*, 21: 157-209.

NADAUD, Stéphane, 2002, *Homoparentalité. Une nouvelle chance pour la famille?* Paris: Fayard.

STONE, Linda, 2004, “Gay Marriage and anthropology”, *Anthropology News*, 45, 5: 10.

THÉRY, I., 1997, “Le contrat d’union sociale en question”, *Esprit*, Novembro de 1997, pp. 159-187.