

2006

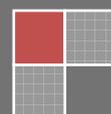
Dos Na da China aos Gay de Lisboa

O que tem a antropologia a dizer sobre
o casamento entre pessoas do mesmo
sexo?

Apresentado no Ciclo de conferências “A Tempestade e o Copo
d’Água”, org. Livraria Almedina e Miguel Vale de Almeida, 30 Novembro
2006

Miguel Vale de Almeida
MIGUELVALEDEALMEIDA.NET

2007



Dos Na da China aos Gay de Lisboa.

O que tem a antropologia a dizer sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo?

0

Até há pouco tempo a Antropologia considerava a temática do parentesco (incluindo, portanto, o casamento) como o núcleo da sua identidade disciplinar. A razão para tal era aparentemente óbvia: as sociedades anteriores à modernidade ou que haviam permanecido marginais em relação a ela estruturavam-se em torno de regras de parentesco. Estas dariam conta daquilo que para “nós” seriam os campos autónomos do político, do económico e até do religioso. Mas nas últimas décadas do século 20 deram-se importantes transformações: por um lado, o âmbito da pesquisa antropológica deixou de estar ligado a sociedades ditas “primitivas”, alargando-se a toda(s) a(s) sociedades(s); por outro, as concepções teóricas sobre o parentesco passaram por fortes críticas e revisões, sobretudo graças à influência da problematização do género e da sexualidade. Um dos efeitos curiosos destas transformações é que a nossa visão clássica do parentesco como ventríloquo do político, do económico, etc., se pode agora aplicar também às sociedades ditas modernas. Procurarei, a partir duma perspectiva disciplinar antropológica, defender a ideia de que o casamento entre pessoas do mesmo sexo é uma consequência lógica da dinâmica das práticas do parentesco em sociedades e culturas como a nossa.

1

Embora o caso não seja único – ou o único a desafiar “verdades” adquiridas pela antropologia – os Na da região dos Himalaias na China desafiaram recentemente algumas das nossas supostas certezas. Porque os Na vivem sem a instituição do casamento; com mais rigor: vivem sem nenhuma instituição de aliança. Irmãos e irmãs

vivem juntos toda a vida, criando os filhos e filhas das mulheres. À semelhança de qualquer sociedade, proibem o incesto entre determinadas categorias de parentes: apesar de viverem juntos, irmãos e irmãs não têm relações conjugais ou sexuais entre si. Mas tão-pouco têm relações conjugais com pessoas de fora da casa, antes praticam um sistema mais ou menos furtivo ou visível de “visitas nocturnas”, durante as quais um homem se dirige a casa duma mulher. Estas relações afectivas e sexuais podem prolongar-se ou não, mas nunca assumem a forma da conjugalidade, da constituição duma nova unidade doméstica ou da efectivação de uma aliança entre dois grupos através do reconhecimento de um laço entre os membros do casal. O resultado deste sistema é a inexistência social de pais (homens) ou esposos. As relações de visita são relações heterossexuais consensuais em que os parceiros permanecem como membros das suas casas natais. Após a visita nocturna, os homens Na regressam pela manhã às suas casas, partilhadas com mães, tias, tios e irmãos e irmãs. Os parceiros podem terminar a relação de visita quando entenderem e podem ter outros amantes durante ou entre relações mais longas. Nas casas matrilineares dos Na o pai (em rigor, o *genitor*) é considerado socialmente pouco importante e a sua identidade era muitas vezes desconhecida. Os Na partilham a ideia, ainda que flexível, da família como o conjunto de membros “de sangue” ou adoptados da casa e vêem-na como central dos pontos de vista económico, social e emocional. Segundo eles, é para manter a estabilidade da família que não desejam que ela se funde em arranjos românticos considerados instáveis.

2

Os Na são um exemplo desafiador não por apresentarem (mais) uma forma de casamento diferente do “nosso” modelo, mas por não terem casamento. Ora, a

centralidade do casamento está associada a quase todas as teorias antropológicas clássicas, desde logo as *teorias da aliança* que definem o casamento como forma de estabelecer alianças entre grupos. Já o evolucionista Tylor dizia no século 19 que as sociedades “primitivas” confrontavam-se com um dilema: *marrying out* ou *dying out* (casar fora ou morrer). Paralelamente, muitas análises do parentesco escolheram enfatizar a produção da continuidade através das gerações. Assim, quer o laço entre pai/mãe e filho/a, quer o laço entre esposos, tiveram maior ou menor centralidade nas análises. O casamento seria, de qualquer modo, a instituição central, por juntar os esposos enquanto indivíduos mas também, ou sobretudo, por estabelecer alianças entre os seus grupos de origem (linhagens, clãs, etc). Provavelmente aquela que se tornou a forma canónica da teoria da aliança tenha sido a de Claude Lévi-Strauss. Analisando os laços estreitos entre duas instituições – a consanguinidade e a afinidade – o antropólogo estruturalista francês verificou que estas davam origem a uma classificação do mundo social segundo regras matrimoniais. Na base da teoria da aliança está o tabu do incesto. A proibição universal do incesto empurraria os grupos humanos para a exogamia. Proibindo, numa dada sociedade, o casamento entre certas categorias de parentes, o tabu do incesto constituir-se-ia como *prescrição negativa*. O resultado do tabu do incesto seria a oferta da filha ou irmã de um homem a alguém fora do círculo familiar, começando assim um circuito de trocas de mulheres, já que em troca o doador recebe uma mulher de um outro grupo. A teoria da aliança postula portanto a *troca* - recíproca ou generalizada - fundadora da afinidade.

3

Talvez seja evidente para as mentalidades de hoje, meio século depois da formulação de Lévi-Strauss, o problema que ela levanta: quem troca quem? Quem estabelece os termos

da troca? Bem antes de Lévi-Strauss, já Engels havia sido explícito quanto ao que ele chamava a “derrota histórica das mulheres” com o estabelecimento do patriarcado, isto é (e usando categorias de hoje), a propriedade dos termos da troca por parte dos homens. Mas foi preciso esperar pela influência da teoria feminista na antropologia (resultante, obviamente, de transformações nas relações sociais de gênero nas sociedades produtoras de teoria antropológica) para que essas questões alterassem a visão do parentesco (note-se, porém, que a teoria da troca e da aliança era, para a época, um avanço, pois centrava-se na produção de sociedade e não na produção de população; é que muito do senso comum sobre estes assuntos baseava-se – e baseia-se ainda - na ideia simplista e essencialista da “necessidade” de reprodução da espécie...).

Usemos um exemplo da crítica radical feminista dos anos setenta, “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, de Gayle Rubin. Para ela, o “sistema de sexo/gênero” (que poderia chamar-se também “modo de reprodução” ou “patriarcado”), reproduz-se no e pelo parentesco. Os sistemas de parentesco são feitos, antes de tudo o mais, de formas concretas de sexualidade organizada – algo que é praticamente do domínio do inquestionável (porque naturalizado) na teorização de Lévi-Strauss e de toda a antropologia anterior. Rubin reconhece que a “a troca de mulheres” não pode ser caricaturalmente reduzida a um fenómeno de mercadorização e objectificação; no entanto, implica efectivamente uma distinção entre quem dá e quem recebe, fazendo dos homens os beneficiários do produto das trocas, sendo que esse produto é a organização social ela mesma. Na “economia” do sexo e do gênero, antes ainda do tabu do incesto, a divisão do trabalho pelos sexos seria a forma de instituir um tabu contra a semelhança de homens e mulheres. Este tabu, exacerbando as diferenças biológicas entre os sexos, cria o gênero. Mas este tabu é-o também em relação a tudo o que não seja o emparelhamento de homem e mulher. Os indivíduos seriam, então,

“engendrados” para garantir o casamento, e a heterossexualidade pode ser vista como um processo instituído, já que o tabu do incesto pressuporia um tabu anterior contra a homossexualidade.

4

A um nível bastante abrangente e geral, a teoria da aliança com base na troca continua a ser operativa. Mas sabemos hoje quanto ela esteve influenciada pelo nosso modelo cultural assente no casamento como fundador de alianças e relações de afinidade. E como que a ela sobrepõe-se agora uma consciência do género como processo socialmente instituído e – ainda que com menor aceitação na antropologia *mainstream* – a articulação dessa construção do género com a institucionalização da heterossexualidade.

A teorização clássica do parentesco e do casamento estava preocupada sobretudo com a ideia de estabilidade social e com a divisão entre os processo reprodutivos biológicos e as lógicas da reprodução *social*. Estes dois fundamentos têm sido postos em causa. O primeiro, pela velocidade, extensão e diversidade das transformações nas relações de género, sexualidade e família nas sociedades contemporâneas, levando a uma atenção às *práticas* do parentesco e aos discursos sobre o parentesco, e não só uma atenção à estrutura. O segundo, por uma visão menos dicotómica da separação entre natureza e cultura, em que a primeira é vista como parcialmente constituída pela segunda. Estas inovações vêm desde a influência da antropologia americana do parentesco, sobretudo com Schneider, na linha da atenção americana à produção de significados ou sentido (*meaning*), por oposição a uma visão da cultura (de raiz britânica e francesa) como mero reflexo de estruturas sociais. Schneider argumentava que a reprodução sexual é um símbolo central do parentesco num sistema definido por

duas ordens dominantes, a da natureza e a da Lei. A união sexual, através do casamento, de dois parceiros não relacionados, fornecia a ligação simbólica entre as duas ordens, resultando em crianças ligadas aos pais através de laços de “sangue” – uma substância biogenética partilhada, simbolizadora duma solidariedade perene. A linguagem da natureza tem sido portanto crucial no parentesco euro-americano, um modelo específico que, no entanto, teria contaminado a análise antropológica. O parentesco era – veremos adiante se ainda o é... – visto nas sociedades euro-americanas, como o reconhecimento social do relacionamento biológico.

Mas Marilyn Strathern argumentou nos anos noventa que a natureza, antes vista como um conjunto de características intrínsecas, já não pode ser dada por adquirida. Se se levar em conta a reprodução tecnicamente assistida, percebe-se que ela é percebida como “auxiliando” a natureza. Mas na realidade, a natureza deixa aqui de ser exterior e passa a ser uma questão de escolha. Quanto mais a natureza é ajudada pela tecnologia, e quanto mais o reconhecimento da parentalidade é circunscrito pela legislação, mais difícil se torna pensar numa natureza independente da intervenção social. Identificando um regresso ao parentesco a partir dos anos noventa na antropologia, Carsten elenca como factores o feminismo, os estudos gay e lésbicos e o trabalho de Strathern *After Nature* (1992). Um aspecto central é a assunção de que a biologia não tem em toda a parte o mesmo tipo de função fundacional que tem no ocidente. E as fronteiras entre biológico e social estão esfumadas. É assim que o termo *relatedness* surge para denotar abertura aos termos nativos sobre “relacionar-se”, “estar relacionado com”, em vez de dependência em definições prévias de estruturas, regras e nomenclaturas de parentesco. Não admira, pois, que muitos trabalhos recentes sobre parentesco, se concentrem na identificação daquilo que, *na prática*, constitui para as pessoas, a rede de *relações significativas* e eficazes. Note-se que muitos desses

trabalhos são já sobre as práticas e os sentidos das relações entre pessoas do mesmo sexo, com ou sem filhos biológicos (feitos com ou sem sexo) ou adotados.

5

Posto isto, o que é que, em antropologia, *sabemos*? Sabemos que a vida em sociedade é um feixe de relações; que essas relações passam pelo crivo de alguma aceitação e definição social; que essas relações são práticas significativas que constituem o sentido de Pessoa; que há guiões culturais que fornecem os símbolos que dão sentido a essas relações; que essas relações assumem formas e conteúdos muito diferentes consoante tempos e culturas; e que tudo isto está sujeito a conflito e mudança, sendo essa mudança feita através da adaptação e abrangência a e de realidades novas por parte do guião pré-existente.

Ao contrário dos Na, temos na relação de aliança/casamento, uma instituição central. Sabemos pela sociologia histórica que o ideal relacional ocidental tem vindo a construir-se, lentamente ao longo dos últimos séculos, como romântico, conduzido à *pura relação* referida por Giddens. A relação que se define nos seus próprios termos constitui talvez o significado central da conjugalidade nas sociedades euro-americanas de hoje. Coexiste, é certo, com outros modelos históricos (nada muda de repente e totalmente) e existe, obviamente, uma disputa propriamente política, sobre estes modelos e seus significados. Centrais nesta dinâmica conflitiva são: a questão do género e do estatuto de homens e mulheres; a questão da reprodução e da separação possível entre sexualidade reprodutiva e não-reprodutiva; a questão do amor romântico e da importância identitária e social do par conjugal; a questão da parentalidade. Em que é que todos estes elementos contribuíram para o surgimento da reivindicação do casamento entre pessoas do mesmo sexo?

É mais simples do que parece. (Daí, aliás, a “tempestado no copo d’água”...). A relação de aliança sancionada na forma casamento deixou praticamente de existir. Mas não seguimos o caminho dos Na, acabando com a relacionalidade da relação conjugal. Passámos a dar-lhe o sentido de relação binária privilegiada, constitutiva da coabitação, da partilha económica, da satisfação sexual e emocional. De tal modo, que não precisa já do reconhecimento ritual e legal a não ser quando este a) é condição necessária para o usufruto de certos direitos e/ou b) oferece status, reconhecimento, ou significado simbólico às pessoas. A relação conjugal não é já, tão-pouco, necessária para o reconhecimento dos laços de filiação nem para o exercício da parentalidade (pense-se no fim da categoria da ilegitimidade, na monoparentalidade, na adopção, da reprodução medicamente assistida, nas recomposições familiares pós-divórcio e segundos casamentos etc). Embora a futurologia seja uma ciência sem objecto, é bem possível imaginar que o casamento (o contrato e a figura legal propriamente dita) venha a deixar de existir – afinal não existiu sempre, mas sim como alternativa ao sistema de alianças que decaiu com a modernidade, tendo aberto caminho para o tipo de conjugalidade que temos hoje. Poderá deixar de existir não por causa duma qualquer “decadência” da conjugalidade mas justamente pelo contrário, pela importância pessoal/social da conjugalidade da pura relação e pelas mudanças na reprodução e na parentalidade.

Mas neste momento ele existe. Existindo casamento propriamente dito, o reconhecimento legal do casamento entre pessoas do mesmo sexo é, pois, uma questão propriamente política, é parte do trabalho de *completar* o processo de transformação cultural da modernidade euro-americana: desvinculado da reprodução, desvinculado da filiação e desvinculado da aliança entre grupos, ao casamento só falta a desvinculação da heterossexualidade. Esta já se iniciou com o reconhecimento cultural e legal da conjugalidade homossexual, por exemplo nas uniões de facto. Mas na existência de um

cardápio de conjugalidades social e politicamente reconhecidas, falta apenas a igualdade de acesso *a elas todas*.

É que além da relação sexual-afectiva tendencialmente conjugal e constitutiva de família, não é a igualdade das pessoas perante a lei, afinal de contas, um dos significados centrais da cultura euro-americana contemporânea? Para a antropologia, que tem a obrigação de analisar os conflitos sociais em torno dos significados centrais duma cultura, a resistência à igualdade no acesso ao casamento é a última forma de manutenção do tabu sobre a homossexualidade a que Rubin se referia na sua definição do sistema de sexo-gênero.