

O parentesco é sempre tido como heterossexual?*

Judith Butler**

Resumo

A partir do debate ocorrido na França a respeito da legalização das uniões entre homossexuais, a autora conclui que tomar posição a favor ou contra nessa questão é aceitar os termos nos quais o debate está posto e considera os riscos políticos e teóricos de circunscrever uma realidade bem mais complexa.

Palavras-chave: Casamento Gay, Parentesco, Psicanálise, Heterossexualidade, Teoria Política.

* Is Kinship Always Already Heterosexual? *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* (13)1, 2002, pp.14-44. O comitê editorial dos *cadernos pagu* agradece a autorização da autora para traduzir este artigo. [Tradução: Valter Arcanjo da Ponte; Revisão: Plínio Dentzien.]

** Universidade da Califórnia, Berkeley.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

Is Kinship Always Already Heterosexual?

Abstract

Using the French debate on the gay marriage as a starting point, the author concludes that either answer to the question, both the “yes” and the “no”, work to circumscribe a much more complex reality and considers the political and theoretical risks of so doing.

Key Words: Gay Marriage, Kinship, Psychoanalysis, Heterossexuality, Political Theory.

O tema do “casamento gay” não é idêntico ao do parentesco homossexual, embora pareça que ambos vêm se confundindo na opinião popular americana, quando ouvimos não só que o casamento é, e deve continuar sendo, uma instituição e um vínculo heterossexual, como também que o parentesco não funciona ou não se qualifica como parentesco a menos que assuma uma forma reconhecível de família. Esses pontos de vista podem se conectar de diversas maneiras; uma delas consiste em sustentar que a sexualidade deve se prestar às relações reprodutivas e que o casamento, que confere estatuto legal à forma da família, ou, antes, é concebido de modo a *dever* assegurar essa instituição, conferindo-lhe esse estatuto legal, deve permanecer como o fulcro que mantém essas instituições em equilíbrio.

Tais conexões, evidentemente, sofrem incontáveis questionamentos que assumem diferentes formas no âmbito local e internacional. De um lado, várias abordagens sociológicas permitem mostrar que, nos Estados Unidos, existem e persistem relações de parentesco que não se enquadram no modelo de família nuclear e que se baseiam em relações biológicas e não-biológicas, ultrapassando o alcance das concepções jurídicas atuais e funcionando de acordo com regras não formalizáveis. Se entendermos parentesco como um conjunto de práticas que estabelece relações de vários tipos que negociam a reprodução da vida e as demandas da morte, então as práticas de parentesco são aquelas que emergem para dirigir as formas fundamentais da dependência humana, que podem incluir o nascimento, a criação das crianças, as relações de dependência e de apoio emocional, os vínculos de gerações, a doença, o falecimento e a morte (para citar algumas). O parentesco não é nem uma esfera completamente autônoma, proclamada como distinta da comunidade e da amizade – ou dos regulamentos do Estado – graças a um *fiat* por definição, nem está “ultrapassado” ou “morto”, só porque – como David Schneider pomposamente

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

afirmou – perdeu a capacidade de ser formalizado e rastreado das maneiras convencionais utilizadas pelos etnólogos no passado.¹

Na sociologia recente, as concepções de parentesco têm se separado da hipótese de casamento. Por exemplo, o estudo de Carol Stack – *All our Kin*² –, que já se tornou um clássico sobre o parentesco de afro-americanos urbanos, mostra como o parentesco funciona bem graças a uma rede de mulheres, umas relacionadas por vínculos biológicos, outras não. O efeito duradouro da história da escravidão sobre as relações de parentesco afro-americanas tornou-se o foco de novos estudos de Nathaniel Mackey e Fred Moten, que mostram como a expropriação de relações de parentesco pela escravidão gera um legado contínuo de “parentesco como ferida” na vida afro-americana. Se, como aponta Saidiya Hartman, “a escravidão é o fantasma na máquina do parentesco”³ é porque o parentesco afro-americano tem sido tanto um lugar de intensa vigilância quanto de “patologização” por parte do Estado, o que o leva à contradição de estar sujeito a pressões de normalização no contexto de uma contínua “deslegitimação” social e política. Portanto, não é possível separar as questões de parentesco das relações de propriedade (concebendo pessoas como propriedade) e das

¹ Para uma importante análise de como a abordagem de estudo do parentesco tem sido fatalmente sabotada por hipóteses inapropriadas sobre a heterossexualidade e o vínculo do casamento, trazidas para a descrição etnográfica, ver SCHNEIDER, David. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor, University of Michigan, 1984; ver também *American Kinship: A Cultural Account*. 2ª ed., Chicago, University of Chicago, 1980. Para a continuidade dessa crítica, especialmente no que se refere ao *status* da pressuposição do vínculo de casamento nos sistemas de parentesco, confira a revisão crítica de Borneman sobre os estudos feministas contemporâneos sobre parentesco. BORNEMAN, John. *Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse*. *American Ethnologist* (23) 2, 1996.

² STACK, Carol. *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*. New York, Harper and Row, 1974.

³ Conversa, primavera de 2001.

ficções de “laços sanguíneos”, assim como dos interesses nacionais e raciais que sustentam esses laços.

Kath Weston supriu descrições etnográficas de relações de parentesco não-marital lésbico e gay que emergem fora dos laços de família heterossexual e que só parcialmente se aproximam da forma de família em alguns exemplos.⁴ Mais recentemente, o antropólogo Cai Hua propôs uma dramática refutação do ponto de vista lévi-straussiano de parentesco como uma negociação da linhagem patrilinear, através de vínculos de casamento, em seu recente estudo dos Na da China, onde nem os maridos nem os pais assumem preeminência nas determinações de parentesco.⁵

Recentemente, o casamento tem também se separado das questões de parentesco na medida em que projetos de lei de casamento gay freqüentemente excluem direitos à adoção ou às tecnologias de reprodução enquanto direitos supostamente garantidos pelo casamento. Isso tem ocorrido mais recentemente não só na Alemanha e na França; também nos Estados Unidos, propostas bem sucedidas de “casamento gay” nem sempre têm um impacto direto sobre a legislação relativa à família, especialmente quando buscam como objetivo primário estabelecer o “reconhecimento simbólico” das relações diádicas pelo Estado.⁶

⁴ WESTON, Kath. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York, Columbia UP, 1991.

⁵ Num comentário estranho sobre o livro *A Society Without Fathers or Husbands...*, Lévi-Strauss nota que Cai Hua descobriu uma sociedade na qual o papel dos pais “é negado ou diminuído”, sugerindo, assim, que o papel ainda pode estar sendo desempenhado, mas é negligenciado por aqueles que lá estabelecem laços de parentesco. Essa interpretação efetivamente diminui o desafio do texto, que sustenta que o parentesco é organizado por vínculos não-paternais. Hua, Cai. *A Society Without Fathers or Husbands: the Na of China*. New York, Zone, 2001. [Trad.: Asti Hustvedt.]

⁶ Sei que a legislação recente sobre relacionamentos domésticos nos Estados Unidos, como na Califórnia, oferece cláusulas explícitas para direitos de parentesco divididos igualmente pelo casal, embora muitas propostas, como a de Vermont, explicitamente busquem separar o reconhecimento de parcerias domésticas de direitos de criação conjunta.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

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, independente de orientação sexual. Essa concessão do Estado intensifica a normalização, que parece passar desapercibida por boa parte do movimento lésbico e gay organizado, exemplificado pela *Human Rights Campaign*.⁷ Os poderes de normalização do Estado se tornam, porém, especialmente claros, quando se considera o quanto a contínua perplexidade sobre o parentesco condiciona e limita os debates sobre casamento. Em alguns contextos, a alocação simbólica do casamento, ou arranjos similares, é preferível à alteração dos requisitos para que o parentesco proteja direitos individuais ou plurais de se ter ou de adotar crianças ou de assumir uma co-parentalidade legal. Variações no parentesco que se afastem de formas diádicas de família heterossexual garantidas pelo juramento do casamento, além de serem consideradas perigosas para as crianças, colocam em risco as leis consideradas naturais e culturais que supostamente amparam a inteligibilidade humana.

Para subsidiar este ensaio, talvez seja importante saber que os recentes debates na França tinham como alvo certos pontos de vista americanos sobre a construção social e a variabilidade de relações de gênero como presságio de uma perigosa americanização das relações de parentesco (*filiation*) na França.⁸

⁷ Ver WARNER, Michael. *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. New York, Free Press, 1999.

⁸ Para considerações completas das relações culturais franco-americanas com respeito a gênero e sexualidade, veja os trabalhos recentes de Eric Fassin que, de várias maneiras, formaram um pano de fundo para meus próprios pontos de vista sobre o assunto: FASSIN, Eric. "Good Cop, Bad Cop": The American Model and Countermodel in French Liberal Rhetoric since the 1980s. *Mimeo*; "Good to Think"; The American Reference in French Discourses of Immigration and Ethnicity. In: JOPPKE, Christian and LUKES, Steven. *Multicultural Questions*. London, Oxford University, 1999; Le savant, l'expert et le politique: la famille des sociologies. *Genèses* (32), 1998; Same sex, Different Politics: Comparing and

Como resposta, este ensaio trata dessa crítica, delineada na terceira seção, não como um esforço para defender a “americanização”, mas para sugerir, ao contrário, que os dilemas de parentesco nas nações do primeiro mundo muitas vezes suprem alegorias mútuas de suas próprias preocupações sobre os efeitos perturbadores da variabilidade do parentesco em seus respectivos projetos nacionais. Procuo depois questionar aqui o debate francês sobre parentesco e casamento para mostrar como o argumento em favor da aliança legal pode funcionar em paralelo com uma normalização pelo Estado das relações de parentesco reconhecíveis, um requisito que estende os direitos de contrato, mas não rompe as suposições patrilineares de parentesco ou o projeto de nação unificada por ele apoiado .

A seguir, considerarei pelo menos duas dimensões dessa proposta contemporânea, na qual se lança mão do Estado para conferir o reconhecimento que ele pode outorgar ao casal do mesmo sexo e para se opor ao controle regulador sobre o parentesco normativo que o Estado continua a exercer. O Estado não é o mesmo Estado em cada um desses contratos, mas solicitamos sua intervenção em um domínio (casamento) somente para sofrer uma regulação excessiva em outro (parentesco). O apelo ao casamento torna assim mais difícil a defesa da viabilidade de arranjos alternativos de parentesco e do bem estar da “criança” em variadas formas sociais? Além disso, o que acontece com o projeto radical de articular e apoiar a proliferação de práticas sexuais fora do casamento e das obrigações de parentesco? O apelo ao Estado assinala o fim de uma cultura sexual radical? Uma tal perspectiva é eclipsada quando nos preocupamos cada vez mais em dar vazão ao desejo do Estado?

Contrasting “Gay Marriage” Debates in France and the United States. *Mimeo*, The Purloined Gender; American Feminist in a French Mirror. *French Historical Studies* (22) 1, inverno de 1999.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

Casamento gay: desejando o desejo do Estado e o eclipse da sexualidade

O casamento gay obviamente interfere nos investimentos profundos e permanentes não só da própria dupla heterossexual, mas também na questão de quais formas de relacionamento devem ser legitimadas pelo Estado.⁹ Esta crise de legitimação pode ser pensada a partir de várias perspectivas, mas consideremos, no momento, a dádiva ambivalente na qual a legitimação pode se transformar. Ser legitimado pelo Estado é aceitar os termos de legitimação oferecidos e descobrir que o senso público e reconhecível da personalidade é fundamentalmente dependente do léxico dessa legitimação. Dessa forma, a delimitação da legitimação ocorrerá somente através de uma exclusão de um certo tipo, embora não evidentemente dialética. A esfera da aliança íntima legítima é estabelecida graças à produção e intensificação de zonas de ilegitimidade. Todavia, ocorre aqui uma oclusão ainda mais fundamental. Compreendemos mal o campo sexual se considerarmos que o legítimo e o ilegítimo esgotam todas suas possibilidades imanentes. Fora da luta entre o legítimo e o ilegítimo – a qual tem como objetivo a conversão do ilegítimo em legítimo – existe um campo menos imaginável, que não se delinea à luz de sua derradeira convertibilidade em legitimidade. Este é um campo externo à disjunção do ilegítimo e do legítimo; não é ainda pensado como um domínio, uma esfera, um campo, não é ainda nem legítimo nem ilegítimo, ainda não pensado através de discurso explícito de legitimidade. De fato, este seria um campo sexual que não tem a legitimidade como seu ponto de referência, seu derradeiro desejo. O debate sobre casamento gay se dá nessa lógica, pois reduz-se quase imediatamente à questão sobre se o casamento deve ser

⁹ Em 1999, o Estado da Califórnia aprovou o projeto de lei Knight, que impõe que o casamento seja um contrato assumido exclusivamente entre um homem e uma mulher. Foi aprovada com sessenta e três por cento do público votante a seu favor.

legitimamente ampliado a homossexuais, e isso significa que o campo sexual é circunscrito de tal modo que a sexualidade é pensada em termos de casamento e o casamento é pensado em termos de aquisição de legitimidade.

No caso de casamento gay ou de alianças legais de filiação, vemos como diversas práticas sexuais e relacionamentos, que ultrapassam a esfera da santificante lei, tornam-se ilegíveis, ou pior, insustentáveis, e como novas hierarquias emergem no discurso público. Essas hierarquias não somente impõem a distinção entre vidas homossexuais legítimas e ilegítimas, mas elas produzem distinções táticas entre formas de ilegitimidade. O par estável, que se casaria se fosse possível, é considerado como presentemente ilegítimo, mas elegível para uma legitimidade futura, enquanto que os agentes sexuais que funcionam fora da esfera do vínculo do casamento e sua forma alternativa reconhecida, mesmo se ilegítima, constituem agora possibilidades sexuais que nunca serão elegíveis a se traduzir em legitimidade. Essas possibilidades se tornam cada vez mais negligenciadas dentro da esfera da política como consequência da prioridade que o debate sobre o casamento assumiu. Essa é uma ilegitimidade cuja condição temporal deve ser fechada a qualquer transformação futura possível. Ela é não apenas considerada *ainda não* legítima, mas é, pode-se dizer, o passado irrecuperável e irreversível da legitimidade passada: *o nunca será , o nunca foi*.

Decorre daqui uma certa crise normativa. De um lado, é importante marcar como o campo da sexualidade inteligível e que pode ser falada é circunscrito, de modo que podemos ver como as opções fora do casamento estão se tornando excluídas como imponderáveis, e como os termos da ponderabilidade são ditados pelos estreitos debates sobre quem e o que serão incluídos na norma. De outro lado, existe sempre a possibilidade de saborear a posição de imponderabilidade – se essa é uma posição – como a mais crítica, a mais radical, a mais valiosa. Como o sexualmente irrepresentável, tais possibilidades sexuais podem retratar o sublime no campo contemporâneo da sexualidade, um lugar de

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

pura resistência, um lugar não cooptado pela normatividade. Mas como pensar a política a partir de um local de não-representatividade? E caso eu seja mal compreendida, permitam-me expressar uma questão igualmente urgente: como se pensar a política sem considerar esses lugares de não-representatividade?

Pode-se almejar todo um outro léxico. A história do progressismo sexual com certeza se vale repetidamente da possibilidade de uma nova linguagem e da promessa de um novo modo de ser. E, à luz dessa perplexidade, poderíamos desejar optar por uma outra estória, operar em algum lugar que não seja nem legítimo nem ilegítimo. Mas aqui é onde a perspectiva crítica, aquela que opera no limite do inteligível, também corre o risco de ser considerada como apolítica. Pois a política, dado que é constituída graças a esse discurso de inteligibilidade, exige que assumamos uma posição a favor ou contra o casamento gay; mas a reflexão crítica, que com certeza é parte de qualquer filosofia e prática política seriamente normativa, exige que se interogue por que e como isso se transformou no problema, o problema que define o que irá ou não se qualificar como discurso político significativo. Por que, sob as condições presentes, a própria perspectiva de “se tornar política” depende de nossa habilidade de operar dentro da lógica binária instituída discursivamente e não se interrogar, e se empenhar em não saber, se o campo sexual é violentamente restrito pela aceitação desses termos? Essa dinâmica é ainda mais violenta porque fundamenta o campo contemporâneo da política, fundamenta-o através da exclusão violenta desse campo sexual da política. E, ainda, a operação dessa força de exclusão se coloca fora do campo de luta, como se não fosse parte do poder, como se não fosse um objeto para reflexão política. Assim, se tornar política, agir e falar de modo a ser reconhecido politicamente, é depender de uma renúncia de todo campo político que não está sujeito ao escrutínio político. Sem a perspectiva crítica, podemos afirmar que a política depende fundamentalmente de um desconhecimento e despolitização – das

relações de força pelas quais se institui seu próprio campo de ação.

Assim, a posição crítica não é uma posição em si, nem um sítio ou lugar que possa ser localizado dentro de um campo já delimitado, embora devamos – a catacrese obrigatória – falar de lugares, de campos, de domínios. Uma função crítica é julgar a própria ação de delimitação. Ao recomendar que nos tornemos críticos, que assumamos o risco da posição crítica, ao refletir sobre como o campo sexual é constituído, não quero sugerir que poderíamos ou deveríamos ocupar um alhures atópico, não delimitado, radicalmente livre. O questionamento de condições tidas como evidentes torna-se possível, mas não se pode chegar lá através de um experimento imaginado, um *epoché*, um ato de vontade. Chega-se lá através do sofrimento da deiscência, de ruptura do próprio terreno.

Mesmo no campo da sexualidade inteligível, descobrimos que os pólos binários que ancoram suas operações possibilitam zonas intermediárias e formações híbridas, sugerindo que a relação binária não exaure o campo em questão. De fato, existem zonas intermediárias – regiões híbridas de legitimidade e ilegitimidade – que não têm nomes claros e onde a própria nominação entra em crise produzida pelas fronteiras variáveis, algumas vezes violentas, das práticas legitimadoras que entram em contato desconfortável e, às vezes, conflituoso, umas com as outras. Esses não são lugares bem delimitados onde alguém pode escolher passar o tempo ou optar por ocupar posições de sujeito. Esses são não-lugares nos quais nos encontramos quase casualmente; esses são não-lugares onde o reconhecimento, inclusive o auto-reconhecimento, demonstra ser precário ou mesmo evasivo, apesar de nossos melhores esforços de ser um sujeito reconhecível de alguma maneira. Esses não são lugares de enunciação, mas mudam a topografia na qual uma reivindicação questionavelmente audível emerge, a reivindicação do “não-ainda-sujeito” e do quase reconhecível.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

A existência dessas regiões, que não se constituem exatamente em opções, sugere que o que perturba a distinção entre legitimidade e ilegitimidade são práticas sociais, especificamente práticas sexuais, que não aparecem imediatamente como coerentes no léxico de legitimação disponível. Esses são lugares de ontologia incerta, de difícil nomenclatura. Embora pareça que meu argumento leve a buscar e celebrar lugares de ontologia incerta e nomenclatura difícil, na verdade, quero abordar um ponto de vista ligeiramente diferente, que coloca em evidência a renúncia do possível que acontece quando, dada a urgência de se defender uma posição política, naturalizamos as opções mais legíveis dentro do campo sexual. Tratando dessa renúncia como um ato de política que realizamos inconscientemente, e repetidas vezes, devemos tratar de nossas próprias renúncias como um resultado de nosso próprio ativismo consciente. E, no entanto, devemos nos precaver em relação a esse terreno difícil, pois não basta nem a violência dessa renúncia, que estabiliza o campo do ativismo, nem o caminho de uma paralisia crítica entrancheirada na reflexão fundamental. Quanto ao tema do casamento gay, é cada vez mais importante manter a tensão viva entre guardar uma perspectiva crítica e fazer uma reivindicação politicamente legível.

Minha idéia não é sugerir que, em relação a debates sobre casamento e parentesco gay, devemos permanecer mais críticos que políticos, como se tal distinção fosse em última análise possível ou desejável, mas sim sugerir uma política que incorpore uma compreensão crítica – a única que se pode reivindicar enquanto auto-reflexiva e não-dogmática. Ser político não significa tomar uma única “posição” firme e duradoura. Por exemplo, 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, ou pode ser que queiramos nos contrapor ao discurso homofóbico dirigido contra o casamento gay, mesmo se não queremos, por esse motivo, ser a favor. Ou,

talvez alguém acredite piamente que o casamento é a melhor opção para as lésbicas e gays e gostaria de estabelecê-lo como uma nova norma, uma norma para o futuro. Ou pode ser que alguém não somente se oponha a isso para si mesmo, mas para todos, e que a tarefa que temos em mãos é re-trabalhar e revisar a organização social da amizade, dos contatos sexuais e da comunidade para produzir formas de apoio e aliança não centradas no Estado, dado que o casamento, por seu peso histórico, só se torna uma “opção” se for estendido como uma norma (e assim renunciando a opções), uma opção que prolonga as relações de propriedade e torna as formas sociais da sexualidade mais conservadoras.

Para um movimento sexual progressista, mesmo alguém que deseje tornar o casamento uma opção para não-heterossexuais, a proposição de que o casamento deva se tornar a única maneira de sancionar ou legitimar a sexualidade significa um conservadorismo inaceitável. E mesmo se a questão não é em relação ao casamento, mas aos contratos legais, ainda surgem certos questionamentos: por que o casamento ou os contratos legais se tornariam a base segundo a qual os benefícios de atenção à saúde seriam concedidos? Por que não existiriam maneiras de se organizar os direitos de atenção à saúde de modo que todos, independente do estado civil, tenham acesso a eles? Se defendermos que o casamento é uma maneira de assegurar esses direitos, não estaríamos afirmando também que um direito tão importante quanto a atenção à saúde deve continuar sendo alocado com base no estado civil? Como isso afeta a comunidade dos não-casados, dos solteiros, dos divorciados, dos não-interessados em casamento, dos não-monogâmicos – e como o campo sexual torna-se assim reduzido, em sua própria legibilidade, se o casamento se torna a norma?¹⁰

¹⁰ Ver AGACINSKI, Sylviane. Question autour de la filiation. Interview with Eric Limen and Michel Feher; para uma excelente réplica, ver FEHER, Michel. Quelques Réflexions sur “Politiques des Sexes”. *Ex aequo*, julho de 1998.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

Independente de nosso próprio ponto de vista sobre o casamento gay, existe uma clara demanda para que aqueles que se dedicam aos estudos de sexualidade respondam aos argumentos majoritariamente homofóbicos que têm sido levantados contra as propostas de casamento gay. Muitos desses argumentos não são alimentados por sentimentos homofóbicos, mas freqüentemente partem do medo quanto às relações reprodutivas – se são naturais ou “artificiais” e sobre o que acontece com a criança, figura martirizada de um obstinado progressismo social. De fato, os debates sobre o casamento e o parentesco gay, duas questões freqüentemente confundidas, se transformaram em lugares de intensos deslocamentos de outros medos políticos, medos em relação à tecnologia, à nova demografia, e em relação à própria unidade e a reprodução da nação; medo que levou o feminismo, em sua insistência nos cuidados com a infância, a abrir o parentesco para além da família, para estranhos. Nos debates franceses sobre PSC (“pactos de solidariedade civil”, que constituem uma alternativa ao casamento para dois indivíduos sem laços sanguíneos, independente da orientação sexual), a aprovação da proposta de lei dependia, afinal, da proscricão dos direitos de casais não-heterossexuais de adotar crianças e de ter acesso a tecnologias reprodutivas. A mesma cláusula também foi recentemente proposta e adotada na Alemanha.¹¹ Em ambos os casos, a criança figura no debate como um lugar denso para a transferência e a

¹¹ Na Alemanha, a legislação “*Eingetragene Lebenspartnerschaft*”, recentemente aprovada (agosto de 2001), estipula claramente que dois indivíduos que assumam essa aliança sejam gays e os obriga a uma relação de longo prazo de apoio e responsabilidade. A lei obriga, assim, os dois indivíduos, entendidos como gays, a uma aproximação da forma social de casamento. Enquanto que o PSC francês simplesmente amplia o direito de contrato entre quaisquer duplas de indivíduos que desejem assumir tal contrato para dividir ou doar bens, o arranjo alemão exige, de maneira neo-hegeliana, que o contrato reflita uma maneira específica de vida, reconhecidamente marital e, portanto, merecedora de reconhecimento pelo Estado. Ver *Deutscher Bundestag*, 14, Wahlperiod *Druskache 14/5627*, 20 de março de 2001.

reprodução da cultura, onde “cultura” traz consigo normas implícitas de pureza racial e dominação.¹² De fato, creio que é possível ver os argumentos franceses que arregimentam forças contra a ameaça à cultura posta pela perspectiva de pessoas gays que tenham feito um pacto de solidariedade civil, de ter crianças – e suspendo para efeitos dessa discussão a questão do que significa “*ter*” nesse contexto – como convergentes com debates atuais sobre a questão da imigração, do que é a Europa e, implícita e explicitamente, do que é ser verdadeiramente francês, do que é a base de sua cultura, que se torna, através de uma lógica imperial, a base da própria cultura, suas condições universais e invariáveis.

Os debates se centram não somente nas questões do que é a cultura? Quem deve ser admitido? Como devem ser reproduzidas as questões de cultura?, mas também no *status* do Estado, e, em particular, no poder de conferir ou negar reconhecimento a formas de alianças sexuais. De fato, os argumentos contra o casamento gay são sempre, implícita ou explicitamente, argumentos sobre o que o Estado deve fazer, o que deve prover, mas também sobre que tipos de relações íntimas devem ser elegíveis à legitimação pelo Estado. O que é esse desejo de impedir o Estado de dar reconhecimento a parceiros não-heterossexuais, e o que é esse desejo de forçar o Estado a dar tal reconhecimento? Para ambos os lados do debate, o problema não é só a questão de quais relações de desejo devem ser legitimadas pelo Estado, mas de quem pode desejar o Estado, *quem pode desejar o desejo do Estado*.

De fato, as questões são ainda mais complicadas: de *quem é* o desejo que pode se qualificar como desejo de legitimação pelo

¹² Lauren Berlant sustenta persuasivamente que “na cultura reacionária de privilégios ameaçados, o valor da nação é retratado não em nome de um adulto trabalhador existente, mas de um americano futuro, ao mesmo tempo incipiente e pré-histórico: o feto americano e a criança americana são especialmente investidos com essa esperança”. BERLANT, Lauren. *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*. Durham, Duke UP, 1997, p.5.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

Estado? Mas também, o desejo de quem pode se qualificar *como* o desejo do Estado? Quem pode desejar o Estado? E quem o Estado pode desejar? De quem será o desejo do Estado? Inversamente, e isso é apenas especulação – mas talvez o trabalho acadêmico possa ser visto como um lugar social para tal especulação – parece que quando alguém deseja “reconhecimento do Estado” para o casamento, e o que não se deseja quando se limita o escopo desse reconhecimento para os outros, são necessidades complexas. O Estado se torna o meio pelo qual uma fantasia se torna literal; desejo e sexualidade são ratificados, justificadas, conhecidas, declaradas publicamente instaladas, imaginadas como permanentes, duradouras. E, nesse mesmo momento, desejo e sexualidade são despossuídos e deslocados, de modo que o que alguém “é” e o que o relacionamento desse alguém “é” não são mais assuntos privados; de fato, ironicamente, poder-se-ia dizer que, através do casamento, o desejo pessoal adquire um certo anonimato e intercambialidade, torna-se mediado publicamente e, nesse sentido, um tipo de sexo público legitimado. Mais do que isso, o casamento conduz, pelo menos logicamente, ao reconhecimento universal: todos devem deixá-lo adentrar a porta do hospital, todos devem honrar sua reivindicação de pesar; todos respeitarão seus direitos naturais sobre um bebê; todos considerarão sua relação como elevada para a eternidade. Dessa maneira, o desejo por reconhecimento universal é um desejo de se tornar universal, de se tornar intercambiável na própria universalidade, de esvaziar a particularidade solitária da relação não-ratificada e, talvez, acima de tudo, de ganhar tanto o lugar como a santificação naquela relação imaginada com o Estado. Lugar e santificação: essas, com certeza, são fantasias poderosas e assumem formas fantasmáticas particulares quando consideramos a propostas de casamento gay. O Estado pode se tornar o lugar da recirculação de desejos religiosos, da redenção, do pertencimento, da eternidade, e podemos indagar o que acontece à sexualidade quando percorre esse circuito particular de fantasia: ela se livra de sua culpa, de

seus desvios, de sua descontinuidade, de seu caráter a-social, de sua espectralidade? E se se livra de tudo isso, para onde vão exatamente essas negatividades? Elas não tendem a ser projetadas sobre aqueles que não terão ou não entrarão nesse domínio santificado? E a projeção tomará a forma de julgar os outros moralmente, de representar uma abjeção social e daí tornar-se a ocasião de instituir uma nova hierarquia de arranjos sexuais legítimos e ilegítimos?

A pobre criança e o destino da nação

Na França, a proposta de instituir uniões civis (pactos de solidariedade civil) como uma alternativa para o casamento buscou ao mesmo tempo driblar o casamento e assegurar laços legais. Porém, ela enfrentou um limite com o ressurgimento das questões de reprodução e adoção. De fato, na França, as preocupações sobre a reprodução agem em paralelo com preocupações da reprodução de uma cultura francesa identificável. Como sugerido acima, podemos ver uma certa identificação implícita da cultura francesa com o universalismo, e isso traz suas próprias conseqüências para a fantasia da nação em jogo. Para entender esse debate, é importante reconhecer como a figura de crianças de pais não-heterossexuais torna-se especificamente um lugar de investimento para as ansiedades sobre pureza cultural e transmissão cultural. No recente e tumultuado debate sobre os PSCs, a única maneira de se aprovar a proposta seria pela negação dos direitos de adoção conjunta por indivíduos que mantivessem tais relacionamentos. De fato, como Eric Fassin e outros sustentam, o mais escandaloso no contexto francês é a alteração de direitos de filiação e não o casamento em si. A duração do contrato pode ser, dentro de um certo limite, ampliada, mas os direitos de filiação não. Dentre os comentários culturais que acompanharam essa decisão de negar direitos de adoção a pessoas abertamente gays, Sylviane Agacinski, famosa filósofa francesa, afirma que permitir que homossexuais formem

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

famílias vai contra a “ordem simbólica”.¹³ Não importa que formas sociais elas assumam, não são casamentos e não são famílias; de fato, em sua opinião “elas não são de modo algum propriamente ‘sociais’”, e sim privadas. A disputa é parcialmente uma disputa sobre palavras, sobre onde e quando se aplicam, sobre suas plasticidades e seus equívocos. Mas é mais especificamente uma disputa sobre se certas práticas de denominação mantêm os pressupostos sobre os limites do que é humano. Porém, o argumento repousa sobre um certo paradoxo, que seria difícil negar, posto que, se alguém *não* quer reconhecer certas relações humanas como parte do humanamente reconhecível, logo, esse alguém *já* as reconheceu e busca negar aquilo que, de uma maneira ou de outra, já foi compreendido. “Reconhecimento” se torna um esforço de negar o que existe e, assim, se torna um instrumento da recusa do reconhecimento. Torna-se, assim, um modo de apoiar uma fantasia normativa do humano sobre, e contra, as versões dissonantes do próprio eu. Defender os limites do que é reconhecível contra aquilo que o desafia é compreender que as normas que governam a que é reconhecível já foram contestadas. Nos Estados Unidos, estamos acostumados a ouvir polêmicas conservadoras e reacionárias contra a homossexualidade como não-natural, mas este não é exatamente o discurso através do qual se instala a polêmica francesa. Agacinski, por exemplo, não considera que a família represente 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” (que corresponde a, e ratifica, uma lei natural). Segundo as imposições dessa ordem, o Estado se vê obrigado a recusar o reconhecimento de tais relações.

Vou expor o ponto de vista de Agacinski não porque ela seja a mais importante opositora da transformação do parentesco que o casamento gay possa significar, mas porque, há algum

¹³ AGACINSKI, S. Question autour de la filiation. Op. cit., p.23.

tempo, uma colega me enviou um editorial que Agacinski escreveu no *Le Monde*¹⁴, um texto que de certa maneira exigia uma resposta. Em seu editorial, Agacinsky identifica uma certa variedade da teoria *queer* e de gênero com o monstruoso futuro da França se essas transformações viessem a ocorrer. Deixem-me dizer, sem entrar em detalhes, que uma certa interpelação ocorreu na primeira página do *Le Monde* no qual meu nome figurava como um sinal da monstruosidade que se prenunciava. Estou perplexa, posto que meus próprios pontos de vista são utilizados como precaução contra um futuro monstruoso que acontecerá se se permitir que as lésbicas e os gays formem arranjos de parentesco ratificados pelo Estado e, assim, por um lado, existe uma demanda, de certo modo, para responder e rebater essas alegações. Por outro lado, parece crucial não aceitar os termos nos quais a oponente enquadrou o debate que, temo, não constitui de modo algum um debate, e sim uma polêmica – geradora de medo – amplamente divulgada. Minha perplexidade não é só minha. Ao me opor, não assumirei uma posição que defende a legitimação do Estado? É isso o que desejo?

De um lado, seria bastante fácil argumentar que ela está errada e que as formas de família em questão são formas sociais viáveis e que a *episteme* atual de inteligibilidade pode ser utilmente contestada e rearticulada à luz dessas formas sociais.¹⁵ Afinal, seus pontos de vista se comparam, e fortificam, aqueles

¹⁴ AGACINSKI, S. Contre l'effacement des sexes. *Le Monde*, 6 de fevereiro de 1999.

¹⁵ Essa argumentação forma o centro de minha objeção à argumentação lacaniana contra a viabilidade do casamento entre pessoas do mesmo sexo e a favor da família heteronormativa em *Antigone's Claim*. BUTLER, Judith. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. The Wellek Library Lectures, New York, Columbia UP, 2000, especialmente pp.6-73. Para mais uma argumentação contra as formas de ceticismo lacaniano em relação à união de pessoas do mesmo sexo de Jacques Alain Miler e de outros, ver meu artigo *Competing Universalities*. In: BUTLER, J.; LACLAU, Ernesto and ZIZEK, Slavoj. *Contingency, Hegemony, and Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London, Verso, 2000, pp.13-81.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

que sustentam que relações sexuais legítimas assumem uma forma heterossexual, sancionada pelo Estado, e que isso funciona para desfazer alianças sexuais viáveis e significativas que não conseguem se conformar àquele modelo. Esse tipo de “desrealização” certamente provoca conseqüências que vão mais longe do que ferir o sentimento de alguém ou do que ofender um grupo de pessoas. Isso significa que ao chegar para visitar seu amante no hospital, o acesso lhe é negado. Isso significa que quando seu amante entra em coma, você não pode assumir certos direitos executórios. Isso significa que quando seu amante morre, você não pode ser aquele que recebe o corpo. Isso significa que se a criança é deixada com o pai ou mãe não-biológico/a, esse/essa pode não ser capaz de contrapor-se às reivindicações de parentes biológicos na corte e que se perde a custódia e até mesmo o direito de visita. Isso significa que se pode não ser capaz de prover mutuamente benefícios de atenção à saúde. Essas são formas muito significativas de perdas de direitos, as quais se tornam ainda piores pelos “apagamentos” pessoais que ocorrem na vida cotidiana e pelas quais o relacionamento, invariavelmente, paga caro. Se você não é real, pode ser difícil manter-se como tal com o passar do tempo; o sentido de deslegitimação pode tornar ainda mais difícil manter um vínculo, um vínculo que, afinal, não é real, um vínculo que não “existe”, que nunca se pretendeu que existisse. Aqui é onde a ausência da legitimação do Estado pode emergir dentro da *psyche* com um sentido permeável, se não fatal, de dúvida própria. E se por acaso você perdeu o parceiro que nunca foi reconhecido como seu amante, então você realmente perdeu aquela pessoa? Isso é uma perda, e pode ser publicamente lamentada? Certamente isso é algo que se tornou um problema agudo na comunidade gay, devido às perdas provocadas pela AIDS, a perda de vidas e de amores que estão sempre em luta para serem reconhecidos enquanto tais.

Por outro lado, buscar legitimação do Estado para reparar esses danos abre um leque de problemas, senão de novas tristezas. O fracasso em obter reconhecimento do Estado para os

nossos arranjos íntimos só pode ser experimentado como uma forma de “desrealização” se os termos da legitimação pelo Estado mantêm o controle hegemônico sobre as normas de reconhecimento – em outras palavras, se o Estado monopoliza os recursos de reconhecimento. Não existem outras maneiras de sentimento possíveis, inteligíveis ou mesmo reais, além da esfera do reconhecimento do Estado? Não deveriam existir outras maneiras? Faz sentido que o movimento lésbico e gay se volte para o Estado, dada sua história recente: a tendência recente para o casamento gay é, de certo modo, uma resposta à AIDS e, em particular, uma resposta envergonhada, uma resposta na qual a comunidade gay busca desautorizar sua chamada promiscuidade, uma resposta na qual parecemos saudáveis e normais e capazes de manter relações monogâmicas ao longo do tempo. E isso, é claro, me reconduz à questão, proposta pungentemente por Michael Warner em seus textos recentes, de se a tendência em se tornar reconhecível dentro das normas existentes de legitimidade requer que aprovemos uma prática que deslegitima aquelas vidas sexuais estruturadas fora dos vínculos do casamento e das pressuposições de monogamia. A comunidade gay deseja repudiar isso? E com quais conseqüências sociais? Como damos o poder de reconhecimento ao Estado no momento em que insistimos que somos irrealis e ilegítimos sem ele? Existem outros recursos pelos quais podemos nos tornar reconhecíveis ou nos mobilizar para desafiar os regimes existentes nos quais os termos de reconhecimento ocorrem?

Podemos ver aqui o campo do dilema: de um lado, viver sem normas de reconhecimento provoca sofrimento significativo e formas de “desempoderamento” que frustram as próprias distinções entre as conseqüências psíquicas, culturais e materiais. De outro, a demanda por reconhecimento, que é uma demanda política muito poderosa, pode levar a novas e odiosas formas de hierarquia social, a uma renúncia apressada do campo sexual, e a novas maneiras de apoiar e ampliar o poder do Estado, se não se institui um desafio crítico às próprias normas de reconhecimento

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

fornecidas e exigidas pela legitimação do Estado. De fato, ao apostar no Estado por reconhecimento, nos restringimos efetivamente ao domínio do que será reconhecível como legítimos arranjos sexuais, fortalecendo, assim, o Estado como a fonte para as normas de reconhecimento e eclipsando outras possibilidades na sociedade civil e na vida cultural. Exigir e receber reconhecimento, segundo normas que legitimam o casamento e deslegitimam formas de alianças sexuais fora do casamento, ou normas que são articuladas em uma relação crítica ao casamento, é deslocar o espaço de deslegitimação de uma parte da comunidade gay para outra, ou, mais ainda, é transformar uma deslegitimação coletiva em uma deslegitimação seletiva. É difícil, senão impossível, reconciliar uma tal prática com um movimento sexualmente progressista e radicalmente democrático. O que significaria excluir do campo de legitimação possível aqueles que estão fora do casamento, aqueles que vivem não monogamicamente, aqueles que vivem sós, ou aqueles que vivem em quaisquer arranjos que não sejam formas de casamento?

E aqui chamaria atenção para um ponto: nem sempre sabemos o que queremos dizer com “o Estado” quando nos referimos ao tipo de “legitimação pelo Estado” que acontece no casamento. O Estado não é uma unidade simples, e suas partes e operações não são sempre coordenadas entre si. O Estado não se reduz à lei, e o poder não é redutível ao poder do Estado. Seria incorreto compreender o Estado operando a partir de um único conjunto de interesses ou de medir seus efeitos como se obtivesse sucesso unilateralmente. Creio que o Estado pode ser trabalhado, explorado e que as políticas sociais, que envolvem a implementação da lei em instâncias locais, podem freqüentemente ser o lugar onde a lei é desafiada, onde a lei é levada ao tribunal para julgamento e onde novos arranjos de parentesco apresentam uma oportunidade de ganhar nova legitimidade. Claro, certas proposições continuam controversas: a adoção inter-racial, a adoção por homem solteiro, por casais gays, por grupos que não são casados, por estruturas de parentesco nas quais mais de dois

adultos convivem. Assim, existem razões para se preocupar quanto à demanda por reconhecimento do Estado para alianças íntimas e assim se tornar parte de uma extensão do poder do Estado no *socius*, mas essas razões superam aquelas que buscam reconhecimento e direitos através de contrato legal? Os contratos funcionam de diferentes maneiras – e com certeza funcionam diferentemente nos contextos dos Estados Unidos e da França – para obter apoio da autoridade do Estado e sujeitar ao controle regulatório os indivíduos que firmam contrato. Mas mesmo se sustentarmos que, na França, os contratos são concebidos como direitos individuais e, portanto, menos sujeitos ao controle do Estado, a própria forma de individualização se sustenta por legitimação do Estado, mesmo se, ou precisamente quando, o Estado aparece relativamente retirado do próprio processo contratual.

Desse modo, as normas do Estado funcionam de formas distintas nesses diferentes contextos nacionais. Nos Estados Unidos, as normas de reconhecimento fornecidas pelo Estado não apenas freqüentemente descrevem ou regulam práticas sociais existentes, mas se tornam o local de articulação quanto a uma fantasia de normatividade, projetando e delineando um relato ideológico de parentesco, por exemplo, exatamente no momento em que ele passa por desafio social e se dissemina. Assim, parece que a atração pelo Estado é, ao mesmo tempo, uma atração por uma fantasia já institucionalizada pelo Estado e uma saída de uma complexidade social existente na esperança de se tornar finalmente "socialmente coerente". Isso significa, ao mesmo tempo, que existe um lugar para o qual podemos voltar, compreendido como o Estado, que finalmente nos tornará coerentes, uma volta que nos prende à fantasia do poder do Estado. Jacqueline Rose afirma persuasivamente que

se o Estado tem sentido somente “parcialmente como algo existente”, se repousa sobre a crença de indivíduos que ele “existe ou deveria existir”, então ele começa a parecer

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

misteriosamente como aquilo que os psicanalistas chamariam de fenômeno de “faz de conta”.¹⁶

Seus regulamentos nem sempre buscam ordenar o que existe, mas retratar a vida social em certos modos imaginários. A incomensurabilidade entre o que o Estado estipula e a vida social existente significa que essa defasagem deve ser recoberta para o Estado continue a exercer sua autoridade e para exemplificar o tipo de coerência que se espera que confira a seus sujeitos. Como Rose nos recorda,

É porque o Estado se tornou tão estranho e tão distante do povo que pretende representar que, de acordo com Engels, ele tem que depender, cada vez mais desesperadamente, da sacralidade e inviolabilidade de suas próprias leis.¹⁷

Assim existem pelo menos dois lados dessa moeda, e isso não quer dizer que resolverei o dilema a favor de um ou de outro, mas sim que desenvolverei uma prática crítica que é devedora de ambos. Quero sustentar que a legitimação tem uma dupla fronteira: é crucial que, politicamente, reivindicemos inteligibilidade e reconhecimento; é crucial que, politicamente, mantenhamos uma relação crítica e transformadora em relação às normas que governam o que irá ou não irá contar como aliança e parentesco inteligíveis e reconhecíveis. Essa última envolveria também uma relação crítica com o desejo de legitimação enquanto tal. Mas é também crucial questionar a hipótese de que o Estado supre essas normas, pensando criticamente sobre o que o Estado se tornou durante esses tempos ou, de fato, como ele tornou-se um lugar para a articulação de uma fantasia que busca negar ou superar aquilo que esses tempos nos trouxeram.

Retornando ao debate francês, parece importante lembrar que o debate sobre leis é, ao mesmo tempo, um debate sobre que

¹⁶ ROSE, Jacqueline. *States of Fantasy*. Oxford, Clarendon, 1996, pp.8-9.

¹⁷ ID., IB., p.10.

tipos de arranjos sexuais e formas de parentesco podem ser admitidos a existir ou considerados possíveis, e quais podem ser os limites do imaginável. Para muitos que se opõem ao PCS ou aqueles que, minimamente, expressaram ceticismo sobre ele, o próprio *status* da cultura foi questionado pela variabilidade de alianças sexuais legitimadas. A imigração e o parentesco gay foram mostrados como desafiadores dos fundamentos de uma cultura que já foi transformada, porém, essa buscou negar a transformação que já sofrera.¹⁸ Para compreender isso, temos que considerar como o termo "cultura" opera e como, no contexto francês, o termo "cultura" foi invocado nesses debates para designar não as várias formações culturais da vida humana, mas as condições universais de inteligibilidade humana.

Natural, cultural e lei do Estado

Embora Agacinski, a filósofa francesa, não seja lacaniana e, na verdade, nem mesmo psicanalista, vemos em seu comentário, que, no debate francês, uma certa crença antropológica, compartilhada por muitos seguidores lacanianos e por outros psicanalistas na França e alhures, ocupou posição de relevo.¹⁹ A crença é que a própria cultura exige que um homem e uma mulher gerem uma criança e que a criança tenha esse ponto de referência dual para sua própria iniciação na ordem simbólica, onde a ordem simbólica consiste num conjunto de regras que

¹⁸ Ver RAISSIGUIER, Catherine. *Bodily Metaphors, Material Exclusions: The Sexual and Racial Politics of Domestic Partnerships in France*. In: ALDAMA, Arturo. *Violence and the Body*. Indiana, Indiana UP. [no prelo]

¹⁹ A posição lévi-straussiana tem sido defendida fervorosamente por Françoise Héritier. Para sua oposição mais veemente aos PSC, ver "Entretien", onde ela nota que "nenhuma sociedade admite o parentesco homossexual". HÉRITIER, Françoise. *Aucune société n'admet de parenté homosexuelle*. Interview. *La Croix* (16), Marianne Gómez (ed.), novembro de 1988; ver também *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob, 1996 e *L'Exercice de la parenté*. Paris, Gallimard, 1981.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

ordenam e apóiam nossos sentidos de realidade e de inteligibilidade cultural.

Agacinski escreve que o parentesco gay é tanto não-natural como um risco à cultura, no sentido em que a diferença sexual, para ela, irrefutavelmente biológica, ganha sua significação na esfera cultural, como alicerce da vida na procriação. “Esse alicerce (da diferença sexual) é a geração; essa é a diferença entre os papéis paternos e maternos. Deve existir o masculino e o feminino para gerar vida”.²⁰ Acima e contra essa heterossexualidade geradora de vida no alicerce da cultura está o espectro do parentesco homossexual, uma prática que não somente se afasta da natureza e da cultura, mas se centra na fabricação perigosa e artificial do humano e é retratado como um tipo de violência ou destruição. Ela escreve:

É preciso uma certa “violência”, quando se é homossexual, para desejar uma criança [*Il faut une certaine “violence” quand on est homosexuel, pour vouloir un enfant.*] [...] Creio que não existe direito absoluto sobre uma criança, dado que o direito implica em uma fabricação cada vez mais artificial de crianças. No interesse da criança, não se pode abolir sua dupla origem.²¹

A "origem dupla" é seu começo invariável com um homem e uma mulher, um homem que ocupa o lugar do pai e uma mulher que ocupa o lugar da mãe. "Essa origem mista, que é natural", escreve Agacinski, "é também um alicerce cultural e simbólico".²²

O raciocínio de que devem existir um pai e uma mãe como um duplo ponto de referência para a origem da criança repousa em um conjunto de pressuposições que ecoam a posição de Lévi-Strauss em *The Elementary Structures of Kinship* de 1949. Embora Agacinski não seja uma lévi-straussiana, seu quadro conceitual

²⁰ AGACINSKI, S. Question autour de la filiation. Op. cit., p.23.

²¹ ID., IB. [tradução da autora].

²² ID., IB., p.23.

todavia se baseia em um conjunto de premissas estruturalistas sobre a cultura, revividas e reempregadas no contexto do presente debate. Meu ponto, menos que responsabilizar os pontos de vista de Lévi-Strauss pelos termos do presente debate, é indagar a que propósitos a volta desses pontos de vista servem no horizonte político contemporâneo, considerando que na antropologia, as visões lévi-straussianas promulgadas no final dos anos 40 são consideradas ultrapassadas, dado que o próprio Lévi-Strauss já não as considera da mesma forma.²³

Para Lévi-Strauss, o drama edipiano não deve ser construído como um momento ou uma fase de desenvolvimento. Ao contrário, consiste numa proibição que age no início da linguagem, uma proibição que funciona todo o tempo para facilitar a transição da natureza à cultura de todos os sujeitos emergentes. De fato, o interdito que proíbe a união sexual com a mãe não acontece em um tempo, mas de certa maneira está *lá* como uma precondição da individualização, uma pressuposição e apoio da própria inteligibilidade cultural. Nenhum sujeito emerge sem esse interdito ou proibição como sua condição, e nenhuma inteligibilidade cultural pode ser reivindicada sem passar primeiro através dessa estrutura fundadora. De fato, a mãe é proibida porque pertence ao pai, assim, se essa proibição é fundamental e é compreendida, então o pai e a mãe existem como aspectos logicamente necessários da própria proibição. Assim, os psicanalistas explicam que o pai e a mãe não precisam existir realmente, que podem ser posições ou figuras imaginárias, mas têm que figurar estruturalmente de alguma maneira. A idéia de Agacinski também é ambígua, mas ela insiste que os pais devem

²³ Lévi-Strauss aportou sua própria contribuição ao debate, deixando claro que seus pontos de vista de mais de 50 anos atrás não coincidem com suas posições atuais, sugerindo que a teoria da troca não precisa estar vinculada às diferenças sexuais, mas deve ter sempre uma expressão formal e específica. Ver LÉVI-STRAUSS, Claude. Postface. *L'Homme* (154-55), Special issue on "Question de parenté", 2000.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

ter existido, e que a existência deles tem que ser compreendida pela criança como essencial para sua origem.

Compreender como essa proibição se torna o alicerce para uma concepção de cultura é seguir o caminho no qual o complexo de Édipo em Freud é remodelado como uma estrutura inaugural da linguagem e do sujeito em Lacan, algo que não posso fazer nesse contexto, e provavelmente já fiz inúmeras vezes.²⁴ O que quero sublinhar aqui é o uso de Édipo para estabelecer uma certa concepção de cultura que tem conseqüências um tanto estreitas para a formação de gênero e de arranjos sexuais e que, implicitamente, retrata a cultura como um todo, uma unidade, que está implicada em reproduzir a si própria e sua singular totalidade através da reprodução da criança. Quando Agacinski sustenta, por exemplo, que a existência de um pai e de uma mãe é fundamental para que a criança surja de modo não-psicótico, ela parece, de início, não indicar que um pai e uma mãe devem estar empiricamente presentes e serem conhecidos durante todas as fases da criação da criança. Significa algo mais ideal: que deve existir pelo menos um ponto psíquico de referência para a mãe e para o pai e um esforço narrativo para recuperar o genitor e a genitora, mesmo se um ou o outro nunca está nem esteve presente. Mas se isso fosse garantido sem o arranjo sexual da heterossexualidade, ela não teria motivos para se opor à adoção por parte de lésbicas e de gays. Assim, pareceria que os arranjos sociais apóiam e mantêm a estrutura simbólica, assim como as estruturas simbólicas legitimam os arranjos sociais. O coito heterossexual é entendido por ela, independentemente de quem criar a criança, como a origem da criança e essa origem tem uma importância simbólica.

Essa importância simbólica da origem da criança na heterossexualidade é entendida como essencial à cultura pelos seguintes motivos. Se a criança ingressa na cultura pelo processo de assumir uma posição simbólica, e se essas posições simbólicas

²⁴ Ver BUTLER, J. *Competing Universalities*. Op. cit.

são diferenciadas em virtude do complexo de Édipo, então a criança presumivelmente assumirá um gênero quando assumir uma posição em relação às posições dos pais que lhe são proibidos como objetos sexuais. O menino se tornará um menino ao reconhecer que não pode ter sua mãe, e que deve encontrar uma mulher para substituí-la; a menina se tornará uma menina ao reconhecer que não pode ter sua mãe, substitui essa perda pela identificação com a mãe e então reconhece que não pode ter o pai e o substitui por um objeto masculino. De acordo com um esquema um tanto esquemático do complexo de Édipo, o gênero é adquirido através da satisfação do desejo heterossexual. Essa estrutura, exposta aqui muito mais rigidamente, no esforço de reconstruir o ponto de vista de Agacinski, do que em Freud – em *Os três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade e O Ego e o Id* – é despojada de seu *status* como uma fase de desenvolvimento e afirmada como a maneira pela qual se estabelece um sujeito individualizado dentro da linguagem. Tornar-se parte da cultura significa ter superado, através dos mecanismos de diferenciação de gênero, este tabu e alcançado tanto a heterossexualidade normativa como uma identidade de gênero distinta.

Existem muitas razões para rejeitar essa transcrição do complexo de Édipo como precondição da linguagem e da inteligibilidade cultural. E existem muitas versões da psicanálise que rejeitariam esse esquema, permitindo vários caminhos para rearticular o edipiano e delimitar sua função em relação ao pré-edipiano. Além disso, algumas formas de antropologia estrutural buscavam elevar a troca de mulheres a uma precondição 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 seu lugar e a questionar esse relato estruturalista. De fato, o insucesso do estruturalismo em levar em consideração sistemas de parentesco que não se conformam com seu modelo foi demonstrado por antropólogos e antropólogas como David Schneider, Sylvia Yanagisako, Sarah Franlink, Clifford Geertz e Marilyn Strathern. Essas teorias enfatizam

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

diferentes modos de troca além daqueles supostos pelo estruturalismo e questionam também a universalidade das reivindicações do estruturalismo. Sociólogas como Judith Stacey e Carol Stack, assim como a antropóloga Kath Weston, também sublinharam uma variedade de relações de parentesco que funcionam de acordo com regras que nem sempre são relacionadas ao tabu do incesto ou somente a ele.

Por que então o discurso estruturalista das diferenças sexuais, concebido como troca de mulheres, foi “ressuscitado” no contexto dos debates atuais na França? Por que diversas intelectuais, algumas delas feministas, proclamariam que a diferença sexual é não apenas fundamental à cultura, mas à sua transmissão, e que a reprodução deve permanecer uma prerrogativa do casamento heterossexual e que devem ser impostos limites às formas viáveis e reconhecíveis de arranjos de parentesco não-heterossexual?

Para compreender o ressurgimento de um estruturalismo majoritariamente anacrônico nesse contexto, é importante considerar que o tabu do incesto desempenha em Lévi-Strauss não apenas o papel de assegurar a reprodução exogâmica de crianças, mas também o de manter uma unidade do “clã” através da exogamia compulsória, articulada através da heterossexualidade compulsória. A mulher de um outro lugar possibilita que os homens daqui reproduzam seu próprio grupo. Ela assegura a reprodução da identidade cultural dessa maneira. O ambíguo “clã” designa um grupo “primitivo” na concepção de Lévi-Strauss em 1949, mas passa a funcionar ideologicamente para a unidade cultural da nação em 1999-2000 no contexto de uma Europa preocupada com a abertura de fronteiras e os novos imigrantes. O tabu do incesto, assim, passa a funcionar em paralelo com um projeto racialista para reproduzir a cultura e, no contexto francês, para reproduzir a identificação implícita da cultura francesa com a universalidade. É uma “lei” que age a serviço do “como se”, assegurando uma fantasia da nação que já está, irreversivelmente, sitiada. Nesse sentido, a invocação da lei

simbólica protege da ameaça à pureza da cultura francesa que aconteceu, e está acontecendo, graças a novos padrões de imigração, ao incremento da miscigenação e ao desvanecimento de fronteiras nacionais. De fato, mesmo em Lévi-Strauss, cujas teorias anteriores de formação do clã são redescritas em seu curto texto *Raça e História*, vemos que a reprodutibilidade da identidade racial está ligada à reprodução da cultura.²⁵ Existe uma ligação entre o relato da reprodução da cultura nos primeiros trabalhos de Lévi-Strauss e suas reflexões posteriores sobre identidade cultural e a reprodução da raça? Existe uma conexão entre esses textos, que podem nos ajudar a ler o que acontece na França hoje e o elo cultural entre os medos sobre a imigração e os desejos de regular o parentesco não-heterossexual? O tabu do incesto pode ser visto como agindo em conjunção com o tabu contra a miscigenação, especialmente no contexto da França contemporânea, onde até a defesa da cultura, que acontece através da obrigatoriedade da família ser heterossexual, é, ao mesmo tempo, uma extensão de novas formas de racismo europeu. E vemos algo dessa ligação pré-figurada em Lévi-Strauss, que explica em parte porque vemos a ressurreição de sua teoria no contexto do debate atual. Quando Lévi-Strauss argumenta que o tabu do incesto é a base da cultura e que ele força obrigatoriamente à exogamia, ou casamento fora do clã, o "clã" é lido em termos de raça ou, mais especificamente, em termos de pressupostos raciais da cultura que mantêm sua pureza através da regulação de sua possibilidade de transmissão? O casamento deve acontecer fora do clã. Deve haver exogamia. Mas também deve haver um limite à exogamia; isto é, o casamento deve ser fora do clã, mas não fora de auto-conhecimento racial ou comunidade racial. Assim, o tabu do incesto compele à exogamia, mas o tabu contra a miscigenação limita a exogamia a que o tabu do incesto obriga. Encurralada, então, entre uma

²⁵ Ver a discussão de "etnocentrismo" em LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris, Denoël, 1987, pp.1-26.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

heterossexualidade compulsória e uma miscigenação proibida, algo chamado cultura, saturada de ansiedade e identidade da "brancura" européia, se reproduzia na, e como a, própria universalidade.

Existem, é claro, vários outros modos, que apareceram nos últimos anos, de contestar o modelo lévi-straussiano e seu estranho ressurgimento no debate político atual, sem dúvida, chocará os antropólogos como o aparecimento espectral de um anacronismo. Tem havido propostas, por exemplo, de que outros tipos de arranjos de parentesco são possíveis numa cultura e que existem outras maneiras de explicar as práticas de ordenamento que o parentesco exemplificava. Esses debates, porém, permanecem no bojo de estudos de parentesco que supõem a primazia do parentesco na cultura e supõem majoritariamente que uma cultura é uma totalidade unitária e distinta. Pierre Clastres sustentou isso polemicamente há muitos anos no contexto francês, afirmando que não é possível tratar as regras de parentesco como regras de inteligibilidade para qualquer sociedade e que a cultura não é uma noção auto-evidente, mas deve ser vista fundamentalmente como mergulhada em relações de poder, que não são redutíveis a regras.²⁶ Mas se começamos a entender que as culturas não são entidades ou unidades auto-evidentes, que as trocas entre elas, suas próprias maneiras de se delimitarem, distinguindo-se umas das outras, constituem suas ontologias provisórias e são, conseqüentemente, carregadas de poder, então somos levados a repensar todo o problema das trocas, não mais com o dom de mulheres, que supõem e produzem a auto-identidade do clã patrilinear, mas como um conjunto de práticas potencialmente imprevisíveis e contestadas de auto-definição, que não são redutíveis à heterossexualidade primária, fundadora de cultura. De fato, se fôssemos nos deter nesse ponto, a tarefa seria

²⁶ Ver CLASTRES, Pierre. *Society Against the State e Archeology of Violence*. New York, Zone, 1987. Para uma consideração de abordagens antropológicas sobre o parentesco após Lévi-Strauss, ver CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge, Cambridge UP, 1995.

considerar a sugestão de David Schneider segundo a qual o parentesco é um tipo de *construção*, um tipo que não reflete uma estrutura anterior, mas que só pode ser compreendida como uma prática realizada. Isso nos ajudaria, creio, a nos afastarmos da situação em que uma estrutura hipostasiada de relações se esconda atrás de qualquer arranjo social real e nos permite considerar como os modos de construção padronizados e performáticos põem as categorias de parentesco em operação e tornam-se os meios pelos quais sofrem transformação e deslocamento.

A heterossexualidade hipostasiada, interpretada por alguns como sendo simbólica mais do que social e, assim, operando como uma estrutura que encontra o campo do próprio parentesco – e que informa os arranjos sociais não importa suas aparências, não importa o que façam – tem sido a base da alegação de que o parentesco tem sido sempre heterossexual. De acordo com esse preceito, aqueles que entram nos termos do parentesco como não-heterossexuais só farão sentido se assumirem o papel de Mãe ou Pai. A variabilidade social do parentesco tem pouca ou nenhuma eficácia em reescrever a lei simbólica fundadora e disseminada. O postulado de uma heterossexualidade fundadora deve também ser lido como parte de uma operação de poder – e, também, de uma fantasia – de forma que podemos começar a indagar como a invocação de tais alicerces funciona na construção de uma certa fantasia de estado e nação. As relações de troca que constituem a cultura como uma série de transações ou traduções não são só, ou primariamente, sexuais, mas consideram a sexualidade como se fosse assunto seu, quando a questão de transmissão e da reprodução da cultura estão em jogo. E não quero dizer que a reprodução cultural ocorre somente ou exclusivamente através da criança. Quero apenas sugerir que a figura da criança é um lugar erotizado na reprodução da cultura, o que implicitamente levanta a questão de se existirá uma transmissão segura de cultura através da procriação heterossexual, se a heterossexualidade servirá não somente aos propósitos de transmitir fielmente a cultura, ou se a

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

cultura será definida, em parte, como prerrogativa da própria heterossexualidade.

De fato, invocar todo esse aparato teórico não serve só para questionar as normas fundadoras da heterossexualidade, mas também para indagar se a "cultura" pode ser considerada como um tipo de campo ou terreno auto-suficiente. E embora eu o faça, manifestando ou "sintomatizando" uma luta para agir através dessa posição em um ato de raciocínio público, estou consciente de que estou usando um termo que não significa mais aquilo que antes poderia significar. É um gancho para uma posição passada, que devo usar para tornar clara aquela posição e seus limites, mas que uso também de modo provisório. A relação entre a heterossexualidade e a unidade – e, implicitamente, a pureza – da cultura não é uma relação funcional. Embora possamos ser tentados a dizer que a heterossexualidade assegura a reprodução da cultura e que a patrilinearidade assegura a reprodução da cultura na forma de um todo reproduzível em sua identidade através do tempo, também é verdade que o preconceito de uma cultura como uma totalidade auto-sustentável e auto-replicável apóia a naturalização da heterossexualidade e que a totalidade da abordagem estruturalista das diferenças sexuais torna emblemático esse movimento de garantir a heterossexualidade através das temáticas da cultura. Existe uma maneira de romper esse círculo pelo qual a heterossexualidade institui a cultura monolítica e a cultura monolítica reinstitui e re-naturaliza a heterossexualidade?

Pesquisas antropológicas recentes não definem mais o parentesco como a base da cultura, mas o concebem como um fenômeno cultural complexamente interligado a outros fenômenos culturais, sociais, políticos e econômicos. As antropólogas Franklin e McKinnon escrevem, por exemplo, que o parentesco, em estudos recentes, tem sido vinculado

a formações políticas de identidades nacionais e transnacionais, aos movimentos econômicos do capital e do trabalho, às cosmologias da religião, às hierarquias de raça,

gênero e taxonomia de espécies e às epistemologias da ciência, medicina, e tecnologia [...]²⁷

Conseqüentemente, afirmam, os próprios estudos etnográficos sobre parentesco mudaram tanto que agora "incluem tópicos tais como culturas da diáspora, dinâmicas da economia política global, ou mudanças ocorrendo nos contextos da biotecnologia e da biomedicina".²⁸ De fato, no debate francês, Eric Fassin afirma que deve-se entender a invocação da "ordem simbólica", vinculando casamento e filiação de uma maneira necessária e fundamental, como uma resposta compensatória à histórica perda de hegemonia da instituição do casamento – descasamento –, em francês, *demariage*.²⁹ Nesse sentido, a oposição ao PSC é um esforço de fazer com que o Estado apóie uma certa fantasia de casamento e de nação cuja hegemonia já está, irreversivelmente, desafiada ao nível da prática social.

De forma semelhante, Franklin e McKinnon compreendem o parentesco como um lugar onde certos deslocamentos já estão funcionando, onde as ansiedades sobre biotecnologia e migrações transnacionais tornam-se focadas e interditadas. Isso aparece claramente em funcionamento na posição de Agacinski de pelo menos duas maneiras: o medo que ela tem da "americanização" das relações sexuais e de gênero na França atesta um desejo de manter essas relações organizadas de uma forma especificamente francesa, e a atração pela universalidade da ordem simbólica é, claramente, um uso figurativo do esforço francês em identificar seu próprio projeto nacionalista com um projeto universalista. Assim como seu medo de que as lésbicas e os gays começarão a fabricar seres humanos, exagerando na biotecnologia da reprodução,

²⁷ FRANKLIN, Sarah and MCKINNON, Susan. New Directions in Kinship Study: A Core Concept Revisited. *Current Anthropology*, p.17 [no prelo]. Ver também FRANKLIN, S. and MCKINNON, S. (eds.) *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham, Duke UP [no prelo].

²⁸ ID. New Directions in Kinship Study... Op. cit., p.17

²⁹ FASSIN, E. Same sex, Different Politics... Op. cit.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

sugerindo que essas práticas "não-naturais" resultarão numa engenharia social por atacado dos humanos, ligando, mais uma vez, a homossexualidade com o ressurgimento potencial do fascismo. Pode-se perguntar quais são as forças tecnológicas em funcionamento no interior da economia global, ou que conseqüências do projeto do genoma humano criam tais tipos de ansiedades na vida cultural contemporânea, mas parece fora de lugar, senão uma alucinação, identificar a fonte dessa ameaça social, se é que é uma ameaça, com lésbicas que manipulam esperma congelado num frio dia de inverno em Iowa, quando uma delas estiver ovulando.

Franklin e McKinnon escrevem que o parentesco

não é mais concebido tendo por base uma idéia singular e fixa da relação "natural", mas parece ser montado auto-conscientemente a partir de uma multiplicidade de fragmentos possíveis.³⁰

Parece crucial, então, compreender a operação de montagem que elas descrevem à luz da tese segundo a qual o parentesco é ele mesmo um tipo de prática que possibilita essa montagem de significações enquanto elas estão ocorrendo. Mas se essa definição é aceita o parentesco pode ser definitivamente separado de outras práticas comunais e afiliativas? O parentesco perde sua especificidade como objeto uma vez que é vagamente caracterizado como modos de relacionamentos duradouros. Obviamente, nem todas as relações de parentesco duram, mas, sejam quais forem as relações que se qualificam como de parentesco, partilham uma norma ou convenção que tem alguma durabilidade, e essa norma adquire sua durabilidade graças a sua reiterada reposição. Assim, uma norma não tem que ser estática para durar; de fato, ela *não* pode ser estática para poder durar. Essas relações estão dispostas à naturalização e são interrompidas

³⁰ ID., IB., p.14.

repetidamente pela impossibilidade de resolver a relação entre natureza e cultura; mais ainda, nos termos das autoras, o parentesco é uma maneira de significar a origem da cultura. Eu o diria desse modo: a história do parentesco, de acordo com a visão de Lévi-Strauss, é uma alegoria para a origem da cultura e um sintoma do próprio processo de naturalização, uma alegoria que acontece, brilhantemente, insidiosamente, em nome da própria cultura. Assim, pode-se acrescentar que os debates sobre as distinções entre natureza e cultura, que se tornam perceptivelmente agitados quando as distinções entre animal, humano, máquina, híbrido e ciborgue permanecem não-resolvidas, são configurados no lugar do parentesco, pois mesmo uma teoria do parentesco radicalmente culturalista volta-se contra uma "natureza" desacreditada e, assim, permanece numa relação constitutiva, e por definição, em relação àquilo que pretende transcender.

Pode-se ver como o parentesco perde rapidamente suas especificidades em termos da economia global, por exemplo, quando se consideram as políticas internacionais de adoção e inseminação artificial. Pois as novas "famílias", nas quais as relações de filiação não se baseiam na biologia, são, às vezes, condicionadas por inovações da biotecnologia ou pelas relações de *commodities* internacionais e do comércio de crianças. E agora se coloca a questão do controle sobre os recursos genéticos, concebidos como um novo conjunto de relações de propriedade a ser negociado pela legislação e por decisões judiciais. Mas existem também conseqüências claramente salutares de ruptura da ordem simbólica, dado que os laços de parentesco que vinculam as pessoas umas às outras podem ser nada mais nada menos que a intensificação de laços comunitários, que podem, ou não, ser baseados em relações sexuais exclusivas ou duradouras, e bem podem consistir em relações de ex-amantes, não-amantes, amigos, membros da comunidade. Nesse sentido, as relações de parentesco atingem fronteiras que põem em questão a distinção entre parentesco e comunidade, ou que clamam por uma

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

concepção diferente de amizade. Isso se constitui numa "ruptura" do parentesco tradicional que não somente desloca o lugar central das relações biológicas e sexuais de sua definição, mas confere à sexualidade um domínio separado daquele do parentesco, permitindo também que um laço durável seja pensado fora da moldura conjugal e abrindo o parentesco a um conjunto de laços comunitários que são irreduzíveis à família.

Narrativa psicanalítica, discurso normativo e crítica

Infelizmente, os importantes trabalhos dos chamados estudos pós-parentesco em antropologia não foram acompanhados por trabalhos similarmente inovadores em psicanálise, e esta última, às vezes, ainda depende do parentesco heterossexual presumível para teorizar a formação sexual do sujeito. Embora vários pesquisadores em antropologia tenham não só transformado o significado e as possíveis formas de parentesco, mas também questionado se o parentesco é sempre o momento definidor da cultura, essa transformação não foi acompanhada por um conjunto igualmente conhecido de estudos na psicanálise, ainda que existam alguns trabalhos importantes, por exemplo, na obra de Ken Corbett.³¹ De fato, se questionamos o postulado pelo qual o complexo de Édipo, concebido em termos rígidos, torna-se a condição da própria cultura, como então retornamos à psicanálise uma vez ocorrida essa desvinculação? Se Édipo não é a condição *sine qua non* da cultura, isso não significa que não exista lugar para Édipo. Isso simplesmente significa que o complexo que tem seu nome assume uma variedade de formas culturais e que ele não será mais capaz de funcionar como uma condição normativa da própria cultura. Édipo pode ou não funcionar universalmente, mas, mesmo aqueles que reivindicam sua universalidade, teriam que descobrir de que maneiras ele

³¹ CORBETT, Ken. Nontraditional Family Romance: Normative Logic, Family Reverie, and the Primal Scene. *Mimeo*, junho de 2000.

aparece, pois ele não aparece sempre da mesma maneira. Ainda que Édipo fosse universal – e confesso ser agnóstica neste ponto – isso de maneira alguma confirmaria a tese de que ele é a condição da cultura: essa tese pretende saber que ele sempre funciona da mesma maneira, isto é, como condição da própria cultura. Mas se Édipo é interpretado em sentido amplo, como um nome para a triangularidade do desejo, então é relevante perguntar: que formas essa triangularidade assume? Ela supõe a heterossexualidade? E o que acontece quando começamos a compreender Édipo fora da troca de mulheres e da suposição da troca heterossexual?

A psicanálise não precisa ser associada exclusivamente ao momento reacionário no qual a cultura é compreendida como tendo por base numa heterossexualidade irrefutável. De fato, existem muitas questões que a psicanálise pode perseguir a fim de ajudar a compreender a vida psíquica daqueles que vivem fora do parentesco normativo ou em alguma mistura de normativo e “não-normativo”: qual é a fantasia de amor homossexual que a criança inconscientemente adota em famílias gays? Como as crianças que são deslocadas de famílias originais ou nascidas graças a implantes ou inseminação artificial compreendem suas origens? Que narrativas culturais estão à sua disposição, e que interpretações particulares elas dão a essas condições? A história que a criança conta sobre sua origem, uma história que sem dúvida será objeto de muitas versões, deve se conformar à estória única sobre como surgem os seres humanos? Ou encontraremos os humanos surgindo através de estruturas narrativas que não são redutíveis a uma estória, a estória da própria Cultura com maiúscula? Como devemos revisar nosso entendimento da necessidade de uma compreensão narrativa do *self* que uma criança pode ter, que inclui a consideração de como aquelas narrativas são revisadas e interrompidas no tempo? Como começar a compreender que formas de diferenciação de gênero ocorrem para a criança quando a heterossexualidade não é a pressuposição do complexo de Édipo?

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

De fato, essa é a ocasião não somente para o psicanalista repensar suas noções de cultura, aceitas acriticamente, mas para o novo parentesco e os novos arranjos sexuais obrigarem a uma reflexão sobre a própria cultura. Quando as relações íntimas não estão mais ligadas à procriação heterossexual, a própria homologia entre natureza e cultura que os filósofos como Agacinski apóiam, tende a ser solapada. No próprio trabalho dela, elas não permanecem estáticas, já que se é a ordem simbólica que comanda as origens heterossexuais, e se se compreende que o simbólico legitima as relações sociais, por que ela se preocuparia com relações sociais supostamente ilegítimas? Ela supõe que estas últimas tem o poder de solapar o simbólico, sugerindo que o simbólico não precede o social e, afinal, não é independente dele.

Parece claro que quando os psicanalistas clínicos fazem alegações públicas sobre o estatuto psicótico ou perigoso de famílias gays, eles estão exercendo um discurso público que precisa ser fortemente confrontado. Os lacanianos não têm o monopólio dessas alegações. Numa entrevista com Jacqueline Rose, a conhecida clínica kleiniana Hanna Segal reitera sua visão de que “a homossexualidade é um ataque ao casal parental”³², uma “parada no desenvolvimento”³³ e se horroriza com a situação de duas lésbicas criando um menino.³⁴ Ela acrescenta que considera “a estrutura homossexual adulta patológica”.³⁵ Quando

³² SEGAL, Hanna. Hanna Segal interviewed by Jacqueline Rose. *Women: Cultural Review* (1) 2, 1990, p.210.

³³ ID., IB., p.211.

³⁴ ID., IB., p.210.

³⁵ Segal nota que “um analista que se preza, tem conhecimento ‘interno’ sobre a doença. Ele não acha que ‘você é um perverso, ao contrário de mim’ – ele pensa: ‘Eu sei um pouco como você chegou nesse ponto, já passei por isso, e ainda estou um pouco nessa’. Se ele acreditar em Deus, diria: ‘mas pela graça de Deus vou indo’. E, mais adiante: “Você pode argumentar com razão que as relações heterossexuais podem ser tão, ou mais, perversas ou narcisistas. Mas isso não é inerente a elas. A heterossexualidade pode ser mais ou menos narcisista, pode ser muito perturbada ou não. Na homossexualidade isso é inerente”. ID., IB., p.212.

indagada, em uma apresentação pública em outubro de 1998, se aprovava que duas lésbicas criassem um menino, respondeu terminantemente “não”. Responder diretamente a Segal, como muitas pessoas fizeram, com uma insistência sobre a normalidade de famílias lésbicas e gays é aceitar que o debate deva se centrar na distinção entre normal e patológico – se ela está errada em considerar a homossexualidade como patológica, quando deveria ser claramente considerada como normal, por exemplo. Mas se tentamos entrar nos salões da normalidade, ou, revertendo o discurso, aplaudimos nossa “patologia” – isto é, como a única posição “sã” dentro da cultura homofóbica – não estamos questionando o quadro conceitual. Se entrarmos nesse quadro conceitual, seremos, até certo ponto, definidos por seus termos, o que significa que somos *como que* definidos por aqueles termos quando buscamos nos estabelecer dentro das fronteiras da normalidade, como o somos quando supomos a impermeabilidade dessas fronteiras e nos posicionamos permanentemente no seu exterior. Afinal de contas, até Agacinski sabe como fazer uso da alegação de que lésbicas e gays são “inerentemente” subversivos quando ela alega que eles *não* devem receber o direito de se casar, porque a homossexualidade é, por definição, “externa às instituições e modelos fixos”.³⁶

Podemos pensar que o raciocínio que leva em conta os dois lados da questão só nos levará à paralisia política, mas consideremos as conseqüências mais sérias que são a decorrência de assumirmos uma posição única em tais debates. Se utilizarmos os termos que esse debate oferece, então ratificamos o molde no momento em que assumimos nossa posição. E isso sinaliza uma certa paralisia diante do poder em exercício de mudar os termos pelos quais esses tópicos são transformados em passíveis de serem pensados. De fato, uma transformação social mais radical está em jogo precisamente quando não permitimos, por exemplo, que o parentesco seja reduzido à “família”, ou quando não permitimos

³⁶ AGACINSKI, S. Question autour de la filiation. Op. cit., p.24.

O parentesco é sempre tido como heterossexual?

que o campo da sexualidade seja medido em relação ao casamento. Pois tão certo quanto o fato de que os direitos ao casamento e à adoção e, de fato, à tecnologia reprodutiva, devam ser assegurados a indivíduos – bem como sua aliança – fora da moldura do casamento, seria uma drástica privação da política sexual progressiva permitir que o casamento e a família, ou mesmo o parentesco, fossem os parâmetros exclusivos dentro dos quais se pode pensar a vida sexual.

Que o campo sexual tenha se fechado a partir de tais debates sobre se devemos casar, ou conceber, ou criar crianças, torna claro que qualquer resposta, isto é, tanto o “sim” quanto o “não”, funcionam para circunscrever a realidade de maneira perigosa. Se achamos que esses são os temas decisivos, e sabemos de que lado estamos, então teremos aceito um campo epistemológico estruturado por uma perda fundamental, uma perda que não podemos mais nomear nem mesmo para lastimá-la. A vida da sexualidade, do parentesco e da comunidade, que se torna impensável dentro dos termos dessas normas, constitui-se no horizonte perdido da política sexual radical, e encontramos, “politicamente”, nosso caminho nas águas do ilastimável.