

miguel vale de almeida

a chave do armário

homossexualidade • casamento • família

coleção
gênero e feminismo

 editora ufsc

 Imprensa
de Ciências
Sociais

© 2010 Miguel Vale de Almeida

Direção editorial:

Paulo Roberto da Silva

Coordenação editorial:

Manoel Ricardo de Lima

Capa e editoração:

Fernanda do Canto

Preparação:

Flávia Vicenzi

Heloisa Hübbe de Miranda

Ficha Catalográfica

(Catalogação na publicação pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina)

A447c Almeida, Miguel Vale de

A chave do armário : homossexualidade, casamento, família / Miguel
Vale de Almeida. – Florianópolis : Ed. da UFSC, 2010.
225 p.

Inclui bibliografia e índice

1. Homossexualidade – Aspectos antropológicos.
2. Direitos humanos.
3. Família.
4. Casamento. I. Título.

CDU : 392.6

ISBN 978-85-328-0506-5

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser repro-
duzida, arquivada ou transmitida por qualquer meio ou forma sem prévia
permissão por escrito da Editora da UFSC.

Impresso no Brasil

Para a Salomé:

O meu desejo é que daqui a muitos anos
(se tiveres a paciência de ler este livro)
sintas que tudo aquilo de que aqui se fala
é já passado, coisas de outra geração.

Orientação sexual e direitos humanos universais

Artigo 1.º: Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade. [...] Artigo 16.º: 1. A partir da idade núbil, o homem e a mulher têm o direito de casar e de constituir família, sem restrição alguma de raça, nacionalidade ou religião. Durante o casamento e na altura da sua dissolução, ambos têm direitos iguais. 2. O casamento não pode ser celebrado sem o livre e pleno consentimento dos futuros esposos. 3. A família é o elemento natural e fundamental da sociedade e tem direito à protecção desta e do Estado (*Declaração Universal dos Direitos Humanos*).

Artigo 9. Direito de contrair casamento e de constituir família: O direito de contrair casamento e o direito de constituir família são garantidos pelas legislações nacionais que regem o respectivo exercício. [...] Artigo 21. Não discriminação. 1. É proibida a discriminação em razão, designadamente, do sexo, raça, cor ou origem étnica ou social, características genéticas, língua, religião ou convicções, opiniões políticas ou outras, pertença a uma minoria nacional, riqueza, nascimento, deficiência, idade ou orientação sexual. (*Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia*).

Artigo 13.º: Princípio da igualdade. 1. Todos os cidadãos têm a mesma dignidade social e são iguais perante a lei. 2. Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica, condição social ou orientação sexual. [...] Artigo 36.º: Família, casamento e filiação. 1. Todos têm o direito de constituir família e de contrair casamento em condições de plena igualdade (*Constituição da República Portuguesa*).

De direitos do Homem a direitos humanos

Defendo que os direitos relativos à orientação sexual e à identidade de género constituem como que o fim da linha da preocupação moderna com a cidadania, os direitos humanos e as identidades, e que são universais no seu âmbito e na sua relevância. Conhecemos sobejamente a narrativa: na sequência das revoluções modernas – a inglesa, a americana e a francesa – foi oficialmente decretado o fim das filosofias políticas assentes no estatuto e no privilégio herdados. A estrutura social e os mecanismos sociais e simbólicos que permitiam a reprodução desses estatutos e privilégios por certo não terminaram e persistem até hoje, se bem que de forma alterada; no entanto, a sua legitimidade, bem como parte substancial da sua base legal terminaram em partes significativas do globo; e onde tal não acontece o debate sobre a sua legitimidade está no cerne das discussões políticas, das mudanças, das reacções às mesmas e do que podem ou não constituir modernidades alternativas. Simplificando, o que o mundo moderno inventou foi o cidadão (e eventualmente a cidadã) pelo menos enquanto possibilidade, por oposição ao súbdito.

Sabemos que certas características tinham de ser asseguradas de modo que se pudesse definir quem, como e porquê podia ser

aceite como cidadão. Começando pelo «quem»: o cidadão moderno pós-revolucionário era certamente masculino. É verdade que o lugar das mulheres no novo contrato social e político era não só debatido como alvo de polémica – e não apenas entre muitos filósofos políticos da época (veja-se Condorcet) –, mas sobretudo entre muitas mulheres cujos testemunhos de combate pela sua inclusão na cidadania só recentemente vieram à luz do dia (ou à luz autorizada do dia), como Wolstonecraft¹ e outras. Não é surpreendente que as primeiras grandes lutas feministas viessem a acontecer algumas décadas mais tarde em torno de questões de trabalho e emprego, por um lado, e do direito ao voto, por outro. Condizentemente ou não, a filosofia política (bem como os aparatos de pensamento sociológico, antropológico, médico e legal dos finais do século XVIII e inícios do XIX) estava preocupada com a necessidade de definir diferenças fundamentais e irreconciliáveis entre homens e mulheres de modo a justificar a exclusão das últimas e/ou de modo a explicar a não questionada submissão e inferioridade das mulheres nas esferas política e social. Uma vez que o principal mecanismo epistemológico moderno era a distinção entre natureza e sociedade (a primeira substituindo a divindade e estabelecida como campo de inquérito científico), a justificação para as diferenças entre os géneros era procurada no reino natural. Esta leitura era exactamente isso – uma leitura – no sentido em que a grelha interpretativa se inspirava na experiência social concreta da assimetria entre homens e mulheres (discursados como «complementares» mas de facto com uma real hierarquia entre as duas metades). Temos hoje excelente documentação e pesquisa sobre o esforço científico de definição da especificidade das mulheres enquanto mistério necessitando de revelação através da dissecação

¹ Escritora inglesa que publicou *A Vindication of the Rights of Woman* em 1790.

e da explicação levadas a cabo por agentes masculinos da produção científica. O novo contrato social foi construído sobre a legitimação da lei natural, conceito que ofereceu uma substituição para outra «lei natural», a teológica. A aparente contradição entre ideais de liberdade individual em relação ao *status* (e o género é, aos olhos da ciência social de hoje, um atributo estatutário) perde parte do seu carácter misterioso quando fazemos o rol dos outros parâmetros de definição de «quem» podia ser cidadão.

A modernidade ocidental viu nascer o que viria a ficar conhecido como o Estado-Nação. Este substituiu outras formas de Estado que não assentavam na ideia de nação mas sim no jogo político e económico de linhagens aristocráticas, hierarquias eclesiásticas, formas de chefatura e feudalismo, etc. A nação foi a forma assumida na extensão para o reino do político e do Estado de uma forma de estrutura social e identidade colectiva hoje correntemente designada como grupo étnico. Este, como o viria a definir a antropologia clássica (que o elegeria como um objecto privilegiado de estudo) é caracterizado por alguns elementos estruturais e dinâmicos: é um grupo reprodutivo, no sentido em que o critério básico de pertença é a filiação em relação a membros do grupo (e nesse sentido pode ser visto como uma extensão do parentesco); é um grupo cultural, no sentido em que promove – e exige – a partilha de significados, práticas e visões do mundo que são vistas como distintas das de outros grupos étnicos (sendo o factor mais relevante, na maior parte dos casos, a língua, enquanto empecilho à comunicação prévia à tradução); e é, por essas razões, uma grande rede de interacção social e dependência mútua, traduzida muitas vezes na ocupação de um território específico. Em termos muito simples, pode dizer-se que o Estado-Nação foi um processo com duas vertentes. Por um lado expandiu (ou, mais adequadamente, reforçou-o criando-o ou criou-o reforçando-o) o grupo étnico localizado para uma esfera mais inclusiva, a da comunidade imaginada, em que as

pessoas podiam ver-se como pertencendo a um mesmo grupo apesar da ausência de interacção face a face (veja-se Anderson 2003 [1983]); isto foi possível graças a um outro aspecto, que dá conta do «como» da cidadania: o Estado moderno e os seus mecanismos de controlo, acumulação, colecta e distribuição – o sistema educativo, as Forças Armadas e o recrutamento, a definição de línguas nacionais estandardizadas, o sistema fiscal, as eleições, ou os serviços sociais. Outro factor ainda foi fulcral neste processo, a saber, a criação de economias nacionais.

Portanto, ser cidadão no moderno Estado-Nação significava ser membro desta organização e não poder ser membro de outra similar (e a organização internacional da geografia tornou-se num facto importante na reprodução do sistema – já não se podia, como em tempos e modos pré-modernos, «escolher» a quem pagar tributo). O sistema nacional excluía outras pessoas e outros povos da cidadania. Não apenas cidadãos de outros Estados, mas também pessoas consideradas como mercadoria. A escravatura gerou um dos grandes debates sobre a consistência e a coerência da noção de cidadania. O abolicionismo, por exemplo, foi o principal movimento emancipatório em muito países europeus e nos EUA. A dificuldade em terminar a escravatura – e mesmo a dificuldade em aboli-la na prática apesar de legalmente abolida na lei – deveu-se em parte à importância de outro elemento estrutural que surgiu com a consolidação de economias de base nacional: o colonialismo. O colonialismo foi o resultado de formas anteriores de expansão europeia (e, mais tarde, também americanas, conhecidas no caso latino-americano como «colonialismo interno») e dos primórdios da globalização económica. Quando aumentou a colonização administrativa, militar e mesmo demográfica de nações europeias no resto do mundo, reforçaram-se as noções racialistas e culturalistas do Outro, mesmo onde e quando a escravatura foi abolida. O racismo pode ser visto como um processo social de classificação e categorização que

precede o próprio conceito de «raça», no sentido em que partilha com o etnocentrismo semelhantes procedimentos classificatórios de criação de identidade e alteridade. Mas o racismo torna-se «científico», enquanto elaboração do conceito e valor social de «raça», do mesmo modo que o «sexo» se torna num termo cientificamente pesado quando descreve a hierarquia classificatória e categorial entre homens e mulheres. O sistema colonial ajudaria na definição do Estado-Nação ao estabelecer fronteiras claras: de um lado os totalmente Outros (os negros, os árabes, os orientais, os colonizados, os selvagens, os primitivos, etc.) e, do outro, Nós, os nacionais, os brancos, os cristãos, os civilizados, os evoluídos, independentemente das imensas diferenças e desigualdades no seio do Estado-Nação em termos de género, classe, descendência, região e cultura local, etc.

Tudo isto se condensa numa afirmação simples: o sexo, a «raça» e a cultura são as linhas orientadoras para a definição da pertença e da exclusão no e do moderno Estado-Nação ocidental. O controlo sobre a reprodução das mulheres; a necessidade de estabelecer linhagens que garantissem a conexão entre grupo de parentesco e grupo nacional; a justaposição das ideologias de parentesco em torno do «sangue» e as ideologias nacionais e raciais sobre «pureza de sangue»; o horror face à miscigenação e à hibridação; as equivalências simbólicas entre Estado-Nação e família – estes foram processos que simultaneamente definiram raças diferentes e desiguais, culturas étnicas nacionais diferentes e desiguais, géneros diferentes e desiguais. Tanto o esforço nacional quanto o esforço colonial – e o laço material que unia ambos em alguns contextos, a economia de mercado como reino da competição e apropriação de valor e como metáfora da competição e selecção das espécies no mundo natural – foram discursados como esforços masculinos partilhando os atributos físicos e morais da masculinidade. Uma falha na demonstração disto seria uma falha na masculinidade. A personagem social do homossexual, como Foucault brilhantemente demonstrou, emergiu no

período moderno como síntese de todas essas falhas. Por isso foi (e infelizmente é) possível usar metáforas de homossexualidade para discursar sobre algo considerado impuro, tabu, inferior, errado, estéril, desviante ou ilegal: o feminino enquanto insulto, a construção do oriental enquanto passivo, o medo da violação da mulher branca pelo homem negro concomitante com fantasias de homossexualidade colonial com negros, a homossexualidade como degenerescência da masculinidade, a promiscuidade entre classes, e muitas outras associações semelhantes.

Como é sabido, o principal desenvolvimento – ou mesmo revolução – no conceito moderno de cidadão e de direitos advindo das revoluções foi o movimento operário e a questão da classe, à medida que o capitalismo entrou na sua fase industrial com a sedimentação das economias nacionais ligadas com a forma globalizada de exploração colonial. Primeiro com o socialismo utópico, depois com os movimentos sindicais e comunista e, mais tarde, com a criação do Estado-Providência como forma de reacção e prevenção da Europa capitalista face à contestação trabalhista. Esta segunda fase da história moderna duraria até aproximadamente ao fim da Segunda Guerra Mundial. O principal «actor» teórico neste desenvolvimento foi o marxismo. Não tem aqui cabimento entrar na exploração das suas virtudes e defeitos. Mas a sua definição da contradição entre trabalho e capital como problema central do capitalismo descentrou o Estado-Nação e estabeleceu um enquadramento em que vivemos ainda hoje: as pessoas são os produtos das suas circunstâncias sociais e essas circunstâncias são marcadas por distribuições desiguais de poder. Em suma, e como diríamos hoje, a diferença não é a única questão: ela entrelaça-se com a desigualdade; e a diferença não é uma simples questão de identidade, mas sim também uma questão de condições materiais (ver Vale de Almeida 2007). Não surpreendentemente esta visão do mundo estimulou as lutas de duas identidades que já mencionámos: as das mulheres e as dos grupos raciais subjugados. As lutas das mulheres pela eman-

cipação não aconteceram apenas a nível dos direitos civis, como o direito ao voto, mas também a nível das condições de trabalho, do direito ao trabalho, da igualdade salarial, da separação entre o público e o privado, e da reprodução (*i. e.*, um outro conjunto de «comos» na pergunta «como tornar-se/ser cidadã/o?»). Os povos colonizados viriam a compreender a sua situação colonial como simultaneamente um problema «nacional», um problema «racial» e um problema de organização económica do mundo.

Em certo sentido, o movimento trabalhista foi o primeiro movimento identitário. Esta é uma afirmação que pode ser vista como algo atrevida, mas temos de a entender também com a linguagem «genealógica» de hoje: as classes trabalhadoras da Europa industrial eram vistas pelas autoridades discursivas como Outros exóticos e incivilizados. Os alojamentos e os bairros operários das grandes cidades eram vistos como lugares fantasmagóricos de promiscuidade, doença, degenerescência do «sangue» nacional, antros de perversão sexual (aos quais alguns homossexuais e heterossexuais burgueses, desde logo, eram vistos a correr com exótica luxúria). A sua contrapartida era um povo rural romantizado, em cujo seio se garantiam a continuidade de «tradições» e «raízes». A fonte do problema estava nos seus filhos e nas suas filhas que haviam migrado para as grandes urbes e indústrias, onde constituíam uma subclasse exterior a qualquer fidelidade nacional, religiosa ou linhageira. Mas fidelidade havia-a: ela era crescentemente a fidelidade a uma utopia igualitária e redistributiva, assente numa noção humanista de que o direito à cidadania ia para lá da nacionalidade formal. Os direitos económicos e sociais tornaram-se quase mais importantes do que os direitos civis e políticos à participação na democracia liberal.

A crescente pressão das contradições do capitalismo – e a influência da revolução russa – gerariam uma grande modificação no capitalismo europeu e nas suas democracias: a criação do Estado-Providência promotor de uma noção de justiça social e redistribuição como elementos centrais da organização da socie-

dade. Em certo sentido, os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, como consequência do nazismo e do fascismo, mostrariam as contradições das aceleradas transformações modernas: as forças do racismo, do anti-semitismo, do nacionalismo, do sexismo estavam vivas, como ofertas de refúgio para a *angst* gerada pelo acelerado crescimento capitalista e urbano e pelas demandas do movimento operário. Eventualmente o movimento trabalhista e o pensamento marxista incorporariam uma posição anti-racista e anticolonial, embora o processo tenha sido lento. Viriam a incorporar também ideais de igualdade entre homens e mulheres e a criticar o Estado-Nação através da noção de internacionalismo. Mas não consideraram a orientação sexual pela simples razão de que a orientação sexual não «existia». Localizava-se ainda no reino do pecado, da doença e do crime. Efectivamente, era vista – na vertente homossexual da orientação sexual, é claro – como um obstáculo à pureza e ao sucesso do projecto revolucionário, também ele fortemente masculinizado do ponto de vista simbólico.

A reconstituição da Europa após a Segunda Guerra Mundial foi marcada sobretudo pela tentativa de construção de uma comunidade europeia por oposição a um bloco de influência soviética, num período marcado pela ascensão dos EUA a superpotência, com a URSS como adversário. O período foi também marcado pelo fim oficial do colonialismo e pela constituição de um mundo pós-colonial com crescentes vagas migratórias e com um desenvolvimento desigual. A nível das relações de classe foi certamente a era da social-democracia no Ocidente europeu, isto é, da tentativa de introdução de elementos de justiça social nas formas capitalistas de organização social e económica. Com o produto da acumulação do período colonial e da industrialização e do comércio mundiais, a redistribuição tornava-se possível na Europa e foi concomitante com a criação de uma sociedade de consumo. A nível das relações de género, a experiência laboral das mulheres de várias classes, e já não só operárias, durante a guerra, gerara mudanças significativas. As tentativas de reenvio das mulheres para o espaço domés-

tico – como aconteceu na década de 1950 nos EUA – não duraram muito. A família foi paulatinamente substituída em grande medida pelo mercado e pelos *media* como local da reprodução social e as relações sexuais e íntimas viram-se transformadas, num processo bem identificado por Giddens (1995).

O feminismo, tanto enquanto movimento social quanto como teoria crítica, permitiu a politização do corpo, da vida privada e do género, ao mesmo tempo que o controlo, pelas mulheres, da sua reprodução, alterou a balança de poder das relações de género. Por outro lado, o racismo tornou-se num tabu social após a experiência de racismo científico que, vindo do século XIX, atingira o seu auge de aplicação política no regime nazi alemão e no Holocausto. As lutas anticoloniais pelo mundo fora e o estabelecimento de organizações internacionais de regulação política ajudaram a estabelecer a agenda dos Direitos Humanos, recuperada e actualizada em 1948, na ONU, e com inspiração histórica na declaração inicial (*do Homem*, e não *Humanos*) da revolução francesa, tendo-se expandido para outras áreas que não a cidadania política. O velho conceito, introduzido pela primeira vez depois da revolução francesa, tornou-se no sujeito de debates acerca da inclusão e da exclusão, do particularismo cultural e da universalidade. Em suma, a «raça» e o género tornaram-se em assuntos maiores da definição de Direitos Humanos.²

Direitos sexuais

Mas o bem-estar do Ocidente após a Segunda Guerra Mundial permitiu o surgimento do que hoje se entende por movimen-

² Existe já uma considerável literatura de análise e crítica antropológica sobre o assunto dos Direitos Humanos. Não é minha intenção abordar aqui esse assunto, central aliás nos debates sobre particularismo e universalismo e a tensão aparente entre cultura e direitos. No entanto, um bom guia para iniciar contacto com essa literatura será Goodale (2009).

tos identitários e política da identidade. Estilos de vida, interesses especiais, e identidade, caracterizados sobretudo pelas revoltas estudantis e juvenis na Europa e nos EUA, os movimentos das mulheres e dos direitos civis dos negros, todos abriram uma era em que o movimento trabalhista deixou de ser o único factor de mudança social, e em que as reflexões críticas sobre o social integraram a herança do pensamento psicológico e sexológico. Foi neste ambiente que começou a contestação do movimento gay, como parte do movimento de contestação dos processos sociais que então estavam sob o escrutínio das ciências sociais: classificação, categorização, estigmatização, estereotipização, identidade e poder. A minha focagem cronológica tem, aqui, um propósito pedagógico: mostrar como a orientação sexual é a cereja no bolo, mas uma grande cereja num bolo algo seco. Defendo que o movimento LGBT é um dos que mais e melhor caracterizam as presentes disputas em torno do poder e da identidade nos níveis global e local por simultaneamente invocar todos os movimentos que o antecederam, ao mesmo tempo que rompe com o aparente equilíbrio do contrato de cidadania, da definição de grupos populacionais, identitários e de interesse, com a arquitectura dos Direitos Humanos e com noções algo ambíguas de relativismo cultural a este respeito. A isto voltarei adiante.

O mundo em que vivemos hoje parece estar num estado de explosão ou maximização de todas estas tendências. Os principais símbolos que marcam a transição do período posterior à Segunda Guerra Mundial para o «presente» serão plausivelmente a queda do Muro de Berlim, a derrocada do bloco soviético, e o afastamento do marxismo como inspirador de um movimento político organizado de impacto global. E a principal tendência que marca o presente é, por outro lado, a fase avançada de globalização capitalista, caracterizada pela aceleração e extensão de um processo que dura há bastante tempo: a deslocalização da produção, a desindustrialização, a financeirização, a virtualização,

a informatização, a mediatização, e a mercadorização de cada vez mais esferas da vida. No campo dos processos sociais e culturais tem-se desenvolvido um debate acerca da homogeneização (vista enquanto americanização) ou falta dela. É agora consensual na antropologia que a globalização cria localizações reactivas, mas também que a globalização necessita da criação de localizações comparáveis e intercambiáveis. O acesso à informação, os fluxos de populações em escalas sem precedente aparente e a criação de mercados intrinsecamente globais estão a estabelecer um novo tipo de sociedade, cujos contornos não são ainda claros. A agenda da cidadania, a agenda dos Direitos Humanos, e a agenda da política da identidade são assuntos maiores da actualidade, e a orientação sexual joga um papel inesperadamente decisivo e demonstrativo das dificuldades da sobreposição daquelas agendas e suas contradições.

A cidadania permanece, a nível formal, cidadania nacional. O Estado-Nação é ainda a principal forma de organização política, embora possamos prestar atenção a experimentações em curso, como a construção de espaços supranacionais como a União Europeia, bem como aos projectos falhados de construção de Estados-Nação em ex-colónias ou a formas alternativas de criação de modernidade estatal e nacional. E nem tudo na *polity* é convertível ao nível nacional. A principal tendência desestabilizadora da equação talvez seja as migrações, bem como o crescente número de refugiados, exilados, asilados e apátridas, como bem analisa Seyla Benhabib (2004). A migração – aqui entendida como imigração para o Ocidente – é parte do processo do capitalismo pós-industrial, onde as necessidades de mão-de-obra são providas por aqueles oriundos de partes menos ricas do planeta. A divisão de classes já não se estabelece dentro dos limites da nação mas antes a nível global. E uma parte significativa da força de trabalho imigrante é oriunda de países ex-colonizados que se deslocam para o país ex-colonizador. Isto cria uma situação em que as contradições de classe são replicadas enquanto contradi-

ções raciais e étnicas (e religiosas), e como contradições que enfatizam questões de cultura e religião em torno, a maior parte das vezes, do tratamento diferencial das mulheres, da sexualidade, da corporalidade, das noções de pessoa, indivíduo e direitos colectivos. Neste sentido, a imigração acentua os assuntos de política da identidade já presentes na sociedade pós-industrial e também os repatria para os países de emigração.

Com o tabu social relativo ao racismo, novas formas de racismo subtil emergiram, usando velhas retóricas de exclusão (Stolcke 1995) baseadas em entendimentos etnocêntricos sobre a suposta incomensurabilidade das culturas. O «como» da cidadania também se expandiu. Já não se trata apenas de direitos políticos e, como sucedeu mais tarde no século passado, de direitos económicos e sociais: agora os direitos de identidade e de cultura – como bem se tem visto com o exponencial crescimento do indigenismo, vindo da parte das comunidades que se julgava virtualmente à beira da extinção –, bem como direitos relacionados com o ambiente, entram na equação da cidadania, não só em termos de quem tem o direito de pertencer ao quê, mas também em termos de quais as responsabilidades exigíveis do poder político e se este é o único poder que precisa de ser vigiado e contrabalançado. Os Direitos Humanos tornaram-se numa peça-chave de um hipotético contrato social mundial através de organizações internacionais e de movimentos sociais globalizados. As agendas dos Direitos Humanos tornaram-se mais inclusivas, mas vão-se constituindo como produtos de negociações, em *fora* internacionais, entre Estados com muito diferentes culturas de religiosidade e laicidade, democracia e autoritarismo, pelo que está coarctada a inclusão (à escala global) de declarações sobre não-discriminação por razões de orientação sexual.

A política da identidade também perturbou a organização do Estado-Nação como lugar da cidadania. O debate entre os modelos americano e francês é conhecido (v. o capítulo 2) e exemplificado quer pela acção afirmativa norte-americana (vulgar e

erroneamente traduzida em português como «discriminação positiva») ou pelos debates sobre o véu islâmico em França, acentuando assim a divisão entre perspectivas «comunitaristas», relativistas e multiculturalistas, por um lado, e de «republicanismo», suposto universalismo, e *citoyenneté* por outro. O multiculturalismo, por exemplo – apresentado como solução para a coexistência de diferentes níveis de inclusão e pertença – tem sido denunciado como excessivamente baseado em definições apriorísticas das culturas como objectos com fronteiras, coisas definíveis, transportadas por pessoas que são vistas sobretudo como «membros» (e não enquanto mulheres ou homens, hetero- ou homossexuais, brancos ou negros, etc.) ou no privilégio de uma identidade sobre outras, quando na realidade a noção de identidades plurais em fluxo se torna cada vez mais evidente.³ Também o relativismo cultural está sob ataque, uma vez que parece ser confundido demasiadas vezes com relativismo moral e estar em conflito com noções de Direitos Humanos universais. Várias tentativas, todavia, têm sido levadas a cabo, no sentido de encontrar áreas ou zonas de tradução entre diferentes discursos culturais e denominadores comuns, na busca de formas mais universais de direitos humanos que não sejam vistas como especificamente ocidentais. A este propósito, é de referir o trabalho de Boaventura de Sousa Santos, numa perspectiva de criação de pontes entre tradições culturais, e o de João de Pina Cabral que, a partir de uma leitura da obra de Donald Davidson, tem vindo a reequacionar as possibilidades de pensar a universalidade da experiência humana como base para ultrapassar o excessivo particularismo das análises que a antropologia tem para oferecer à sociedade.

³ No meu livro *Outros Destinos...* (Vale de Almeida 2004) exploro os temas do multiculturalismo e da questão dos usos da noção de cultura, nomeadamente através de uma discussão sobre a genealogia dos conceitos e processos de criouliização, hibridismo e miscigenação (os dois últimos já abordados também em *Um Mar da Cor da Terra* (Vale de Almeida 2000)).

Como abordar a orientação sexual à luz destas questões?⁴ A orientação sexual está directamente implicada em alguns dos aspectos abordados: de um ponto de vista formal, a variável da orientação sexual, sobretudo no domínio da subalternizada homossexualidade, não é ainda vista pelas instituições internacionais como um direito humano universal, uma vez que não é parte da fundadora Declaração Universal dos Direitos do Homem [sic]. No entanto tem vindo progressivamente a ser incluída em várias constituições e cartas de direitos, incluindo o Tratado Constitucional da União Europeia e a Constituição da República Portuguesa. Para muitas pessoas e colectivos a homossexualidade permanece um pecado, doença ou crime, à semelhança de posições sobre a suposta inferioridade ou necessidade de tutela das mulheres ou dos negros. Todavia, e para lá destas diferenças ideológicas, parece haver um conflito ainda mais abrangente entre definir ou não a orientação sexual como parte do domínio privado da actividade sexual sem mais consequências para a sociedade. Essa é a atitude liberal básica e um obstáculo para o reconhecimento dos direitos LGBT. Igualmente, a emergência de comunidades LGBT enquanto comunidades de sentido, de pessoas, de acção, perturba os que reagem contra o chamado comunitarismo, e que parece não compreenderem a especificidade maior das relações de poder com base na orientação sexual: a constituição da homossexualidade enquanto invisibilidade. Mais: alguns críticos, como Waites (2007),

⁴ Para uma sistemática do cruzamento entre orientação sexual e convenções de direitos humanos, ver http://www.hrea.org/index.php?base_id=161 e http://www.ilga.org/news_results.asp?FileCategory=44&ZoneID=7&FileID=577. Uma proposta de redacção de uma declaração explicitando a relação entre orientação sexual e direitos humanos é proposta por Eric Heinze em http://books.google.pt/books?id=qsDCKyzue7YC&pg=PA213&lpg=PA213&dq=anthropology+human+rights+sexual+orientation&source=bl&ots=xx6-QAE4YX&sig=pTjI6SYCY6v5fwPjYkVjVBK0t9FFI&hl=pt_PT&sa=X&oi=book_result&resnum=2&ct=result#PPA300,M1. O tema da agenda dos direitos humanos e da judicialização das reivindicações do movimento LGBT é abordado por Santos (2005).

aqui usado como mero exemplo, invocam o pensamento *queer*, e o seu elogio da fluidez identitária, como advertência para uma perspectiva excessivamente liberal de direitos humanos, que localizaria a orientação sexual no indivíduo. Criticam a própria noção de orientação sexual como não dando conta da pluralidade de formas de viver a sexualidade em qualquer sociedade e na variedade de sociedades e culturas.

Peguemos no caso extremo de Žižek (2006) no seu ensaio *Against Human Rights*. Referindo-se a uma posição antiessencialista clássica, a de que o «Homem», enquanto recipiente dos direitos humanos, é gerado por um conjunto de práticas políticas que materializam a cidadania, Žižek afirma que, seguindo essa perspectiva, os «direitos humanos» seriam uma falsa universalidade ideológica que mascararia e legitimaria uma política concreta de imperialismo ocidental. Mas uma identificação do conteúdo particular que hegemoniza a forma universal (os direitos humanos como direitos, na verdade, de brancos, homens, proprietários...) seria apenas parte da verdade, prossegue ele. A outra parte consistiria em questionar a emergência da própria universalidade. Poder-se-ia aplicar, nesse caso, a ideia de Lévi-Strauss de «eficácia simbólica»: a aparência da igualdade e da liberdade seria uma ficção simbólica que, na realidade, possui eficácia em si mesma; reduzi-la a mera ilusão que esconde uma realidade diferente seria algo a evitar. Para Žižek, a solução elegante para a antinomia entre direitos humanos, pertença à categoria de «homem» e politização dos cidadãos, é oferecida por Rancière (2004). Diz o filósofo esloveno: «Embora os direitos humanos não possam ser vistos como um *além* essencialista e a-histórico, separados das lutas políticas concretas, tão-pouco devem ser descartados como fetiche reificado, como produto de processos históricos concretos de politização dos cidadãos. O fosso entre a universalidade dos direitos humanos e os direitos políticos dos cidadãos não é um fosso entre a universalidade do Homem e uma esfera política concreta [...] Longe de serem pré-políticos, os «direitos humanos

universais» designam o espaço mesmo da politização [...] Eles recusam, afinal, no direito à universalidade enquanto tal – o direito de um agente político a vincar a sua radical não coincidência consigo mesmo» (2006: sem página). No momento em que tentamos conceber os direitos políticos dos cidadãos sem referência a uns «meta-políticos» direitos humanos universais, é a própria política que perdemos, conclui Žižek. Desafio o leitor a adaptar esta proposta a uma consideração dos direitos LGBT enquanto tal e à sua universalidade quando se deparar com relatos de homossexuais enforcados no Irão ou presos em massa no Egito por serem homossexuais.

Os movimentos e comunidades LGBT aprenderam muito com outros movimentos sociais e identitários e vivem a mesma contradição entre a necessidade táctica de assumir algum «essencialismo» ou «etnicização», e a consciência de que a categoria de exclusão (a divisão hetero-/homossexual) necessita de ser superada. Neste campo dinâmico, a teoria *queer* surgiu como uma iniciativa desconstrutivista, mas não deixa de representar um problema para as pessoas que vivem em circunstâncias onde a desconstrução, o fluxo e a *fuzziness* podem ser, paradoxalmente, consentâneas com os mecanismos de reprodução do patriarcado e da homofobia – como acontece em geral em sociedades do Sul da Europa, do Mediterrâneo e da América Latina ou nos segmentos populares do Ocidente em geral. O reconhecimento da variável da orientação sexual é, afinal, semelhante ao reconhecimento da variável de género como algo que tem a ver com as dimensões políticas da vida pessoal.

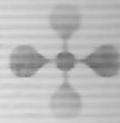
Mas é-o talvez mais ainda do que no caso do género. Porque a identificação da orientação sexual, sobretudo da homossexualidade (já que a heterossexualidade funciona por defeito), é impossível na base de critérios físicos ou fenotípicos – por muito convencionais que estes sejam. A remissão da orientação sexual para a mera prática sexual sem significado colectivo é um entrave ideológico à emancipação – e em rigor um erro analítico em

antropologia, por admitir a separação entre identidade pessoal e social. Mesmo em contextos em que não exista *uma* identidade *gay* ou lésbica discursivamente constituída, como era o caso da Europa pré-moderna, existe um código social de punição dos actos homossexuais que por si só constitui uma identificação negativa. Pedagogicamente, podemos oferecer um exemplo simplificador: trata-se de algo semelhante à mutilação genital – desde que exista uma única mulher que não concorde em ser vítima da mutilação, ou que seja exposta a outros valores culturais não consentâneos com essa prática e os adopte ou acople aos da sua comunidade de origem, a mutilação cessa de ser um «valor cultural», nessa errônea acepção de cultura enquanto totalitarismo colectivista. No fundo, as dúvidas lançadas, com intenção positiva, por algumas apropriações mais facilitistas ou celebratórias da perspectiva *queer*, e as dúvidas lançadas, com uma intenção mais ambígua, se não hipócrita, pelos que se apropriam da ideia de relativismo para defenderem a inexistência ou inaceitabilidade da homossexualidade nas suas culturas e sociedades (na realidade, nos seus Estados), estão mais próximas do que se poderia pensar à partida.

Até nas geografias por excelência dos direitos humanos e da democracia liberal, como a Europa, vemos que, quando se trata de questões de circulação das pessoas, fronteiras, cidadania supranacional e semelhantes, o reconhecimento dos laços amorosos entre pessoas de diferentes países da UE – ou entre pessoas de um país da UE e de um país exterior a ela – é dificultado e é-o duplamente para as pessoas homossexuais, devido principalmente à aplicação do princípio da subsidiariedade no campo da legislação sobre casamento e família. De modo a ultrapassar essa situação, tem de estar disponível uma definição da pessoa homossexual, sem a qual não é possível conceber o cidadão enquanto homossexual. Não, é claro, uma definição essencialista, mas justamente o tipo de definição que advém de ser recipiente de direitos específicos. Ora, como a definição da pessoa homosse-

sual é performativa e não resultante de uma categorização exterior aplicável nas interacções quotidianas, estamos perante um caso puro de autodefinição como princípio identitário – algo que empurra a noção de direitos humanos para bem mais longe do que inicialmente previsto.

Defendi que os direitos relativos à orientação sexual são o fim da linha dos conceitos modernos de cidadania, direitos humanos e identidade, e que ou são pensados como universais, como o são os direitos humanos em geral, ou não podem ser pensados (o raciocínio deve ser uma extensão do que se aplica à questão dos direitos de género). Isto porque a orientação sexual é consequência das categorias de sexo e género, e partilha o mesmo sistema de classificação simbólica que a classe, a raça e etnicidade ou o género. Todavia, não constitui nem um atributo físico codificado convencionalmente, nem se baseia numa população que se reproduza *qua gay* ou lésbica. Neste sentido, a orientação sexual constitui uma categoria que é ao mesmo tempo o ápex do processo das identidades colectivas modernas e a primeira grande identificação pós-moderna. É por isso que desafia tanto os conceitos liberais de cidadania, de Direitos Humanos e de identidade (e os contratos sociais que se constroem a partir dos três), quanto desafia percepções mais relativistas e/ou comunitaristas. Nos próximos capítulos algumas destas questões tornar-se-ão mais explícitas, ainda que não sejam o cerne deste livro – sendo este capítulo que aqui termina um intróito, um começo de «cima» (ou da escala «macro») para «baixo» (a escala «micro»).



"[...] a mudança social se faz a partir da resignificação de 'ordens simbólicas' anteriores, mais do que através da reformulação total do mundo tão sonhada por algumas teorias sociais e políticas."

Miguel Vale de Almeida

UFSC
50 anos
[1960-2010]

PRPG
Pró-Reitoria de Pesquisa
e Pós-Graduação da UFSC

ISBN 978-85-328-0506-5



9 788532 805065