

MULHERES, RELAÇÕES SOCIAIS DE SEXO E CIDADANIA¹

Marie-Blanche TAHON²

RESUMO: O artigo questiona a razão pela qual a modernidade democrática não incluiu imediatamente as mulheres no princípio que a fundamenta: **todos os homens nascem livres e iguais perante a lei**. Sustenta que o reconhecimento legal do direito das mulheres de controlar sua própria fecundidade, em torno dos anos 1980, foi o fato que possibilitou a inclusão das mulheres nas sociedades democráticas. A partir do momento em que a lei reconheceu esse direito, toda desigualdade formal entre homens e mulheres acabou sendo suprimida. Esse reconhecimento permitiu formular a reivindicação da paridade sem abolir o princípio do universalismo. Com a reivindicação da homoparentalidade, esse universalismo é susceptível de ser rediscutido, como ocorre no Quebec. Traz para o debate elementos epistemológicos suscetíveis de romper com o círculo mágico que está em volta da definição tautológica do universal e sustenta que a pertença de sexo não é nem particular ou específica quando se trata de mulheres, ou quando se trata de homens.

PALAVRAS-CHAVE: Cidadania. Relações Sociais de Sexo. Maternidade. Homossexualidade. Homoparentalidade. Procriação.

Quando eu propus esse título, alguns meses atrás, eu retomei antigos questionamentos que me interessam há muito tempo. Eles poderiam ser resumidos em uma pergunta: **por que razão a modernidade democrática** não incluiu imediatamente as mulheres no princípio que a fundamenta: **todos os homens nascem livres e iguais perante a lei**? Pergunta de uma socióloga, ao constatar que, a partir dos anos 1980, essa inclusão existia formalmente, pelo menos nas democracias ocidentais. A fim de resistir a uma interpretação evolucionista da lenta integração das mulheres na cidadania moderna – inconcebível, a meu ver, para quem adere aos princípios da universalidade – procedi a uma indagação **retroativa**: qual foi o fato que

¹ Palestra proferida no Seminário Internacional “Leituras da Modernidade: Pluralismo, Feminismo e Tolerância Política” na mesa-redonda na Mesa Redonda: “Feminismo, Pluralidade e História”, na FCL/UNESP/Ar, nos dias 21-23 de novembro de 2006. Tradução: Fernanda Murad Machado. Revisão Técnica (RT): Lucila Scavone.

² Professora do Departamento de Sociologia e Antropologia, Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Ottawa. Pesquisadora vinculada ao CIRCEM. Ottawa – Canadá. mbtahon@uottawa.ca

provocou essa inclusão? Esse fato foi o reconhecimento legal do direito das mulheres de controlar sua própria fecundidade. De fato, pode-se registrar que foi a partir do momento em que a lei reconheceu esse direito, que toda desigualdade formal entre homens e mulheres acabou sendo suprimida alguns anos mais tarde, ou seja, em torno dos anos 1980. Esse reconhecimento permite formular a reivindicação da paridade sem abolir o princípio do universalismo. Com a reivindicação da homoparentalidade, esse universalismo é suscetível de ser rediscutido, como ocorre no Quebec.

Cidadania e maternidade

A suposição de que foi o reconhecimento legal do direito de controlar a própria fecundidade que abriu a cidadania às mulheres, com os mesmos direitos políticos e os mesmos direitos civis que os homens, levou-me a refletir sobre a relação entre cidadania e maternidade. Graças aos trabalhos de Nicole Loraux (1981, 1989, 1990) sobre Atenas e de Yan Thomas (1986, 1991) sobre Roma, cheguei a sugerir que a cidadania foi construída como uma face da moeda cuja outra face é a maternidade. A cidadania, tanto em Atenas quanto em Roma, é masculina. Com a Revolução Francesa, a herança é preservada parcialmente, mesmo com a abolição do sistema de posições hierárquicas impostas pelo nascimento. No momento da Revolução, as mulheres têm direitos civis, particularmente em matéria familiar: direito de herança como seus irmãos; direito de divórcio como seus maridos, graças à instauração do casamento civil; e substituição do poder paterno pela autoridade parental. Porém, elas não têm direitos políticos.

Não seria, portanto, “a visão sociológica tradicional da família” (ROSANVALLON, 1992, p.145) que explicaria essa ausência de direitos políticos, já que a visão da família se torna **moderna** quando ela tenta construir a igualdade (herança e autoridade parental) e a liberdade (divórcio) no seu interior. Aliás, a propósito da fixação da idade da maioridade, o mesmo Rosanvallon (1992, p.114) escreve no livro citado, algumas páginas antes:

Não há cidadão [...] sem uma nova abordagem da família e da autoridade parental. À família, compreendida como sociedade organizada e hierarquizada, que envolve de modo duradouro seus membros sob a autoridade paterna, opõe-se, agora, a idéia de uma família como espaço de educação e de aprendizagem. A família não é mais vista como a célula básica da organização social, da qual o corpo político seria somente a projeção; ao contrário, ela própria tende a se tornar uma **sociedade**, regida por um contrato de ordem afetiva entre os indivíduos que a compõem, organizada em função da missão pedagógica que lhe é atribuída. A preparação da

emancipação torna-se sua principal razão de ser. [...] O pai-soberano dá lugar ao pai instituidor. [...] A partir de então [a instituição familiar] tem a função essencial que poderia ser chamada de **produção dos indivíduos**.

Produção dos indivíduos, sem dúvida, mas também, na esfera do espaço político, de indivíduos que são **irmãos**. A igualdade e a liberdade políticas só convergem graças à mediação da fraternidade, como afirmou Étienne Balibar (1992). A introdução da fraternidade no espaço político indica o caráter idealista da cidadania moderna: como ser irmãos em um espaço político que é o lugar do dissenso, da violência simbólica e às vezes física? Esse paradoxo do caráter idealista da cidadania moderna é solucionado confiando-se às mães a tarefa de fazer dos filhos **bons cidadãos**. Isso escapa a Rosanvallon, que se limita a observar a transformação do pai-soberano em pai-instituidor, ignorando que a autoridade parental também inclui a mãe. Essa tarefa das mães implica que elas tenham direitos civis na família, para que esta última se torne um espaço de educação da igualdade e da liberdade e que elas não tenham direitos políticos na cidade. Se os tivessem, haveria o risco de também serem levadas ao enfrentamento e ao confronto. Assim, não seriam as mulheres que teriam sido excluídas do espaço político, mas sim as mães. Mais precisamente, as mães não eram excluídas do espaço político, eram mantidas afastadas, à distância; afastamento que tornava possível a construção da cidadania fraterna.

Supor que eram as mães, e não as mulheres, que eram mantidas à distância do espaço político explica o fato de que as mulheres acabaram tendo acesso a ele. Evidentemente, no momento da Revolução Francesa nem todos os homens tinham direitos políticos. No entanto, essa ausência de direitos políticos era justificada por considerações sociológicas, as mesmas para todos, e podia desaparecer desde que se respeitasse a regra fixada. É o caso da passagem da minoridade à maioria na idade estabelecida pela lei, ou ainda da passagem do estatuto de estrangeiro ao de nacional. Das mulheres, nunca se exigiu que se tornassem homens, mas indivíduos.

A individualização das mulheres está relacionada com o domínio de sua fecundidade. Enquanto sua fecundidade era controlada pelos homens, pelo Estado ou por Deus, elas não podiam ter acesso ao estatuto de indivíduo. É isso que expressa o slogan feminista dos anos 1970, **um filho, se eu quiser, quando eu quiser**, no qual se manifesta a vontade de um EU. Portanto, o reconhecimento legal do direito à contracepção e da liberdade de aborto constitui a condição para que as mulheres se tornem indivíduos, dotados dos mesmos direitos civis e dos mesmos direitos políticos que os homens.

Igualdade de direitos civis que ainda era preciso concluir, já que o parêntese revolucionário logo foi fechado pelo Código Civil, que mantinha a mulher casada na

minoridade por toda vida, submetida ao poder marital. Esse poder se esfacelará ao longo dos anos, mas suas últimas conseqüências só serão eliminadas com a revisão do Código Civil em 1985. Quatro anos antes do bicentenário da Revolução (as datas são próximas em outras democracias ocidentais, por exemplo, 1980 no Quebec). Tomando ainda o exemplo francês, as mulheres certamente **ganharam**, por decreto, o direito de voto e de elegibilidade em 1944, entretanto, nessa época e até 1965, o marido podia continuar a impedi-las de exercer um trabalho assalariado.

Igualdade política dos sexos

O reconhecimento legal do direito à contracepção e da liberdade de aborto contribui assim para a instauração da igualdade formal entre mulheres e homens. Isso cria a possibilidade da reivindicação da paridade. A partir do momento em que as **determinações de sexo** não podem mais ser usadas para justificar a desigualdade, fica evidente que o povo está dividido em duas categorias instituídas pelo estado civil. Quando uma criança é declarada no registro civil, atribuem-lhe ou um sexo feminino ou um sexo masculino. Trata-se da condição necessária e suficiente para justificar a paridade. Sobretudo porque os indivíduos de sexo feminino são tão escolarizados quanto os indivíduos de sexo masculino (princípio de competência) e representam quase o mesmo número de assalariados (princípio de independência).

No entanto, esse argumento do estado civil foi praticamente ignorado na França – com exceção, pelo que sei, de Blandine Kriegel (1998). O debate francês em torno da paridade é importante, na medida em que marcou, ao que me parece, um retrocesso na compreensão das relações políticas entre os sexos (TAHON, 1998, 1999, 2000a, 2000b, 2002). Isso esclarece o título deste artigo: não é improvável que a longa luta das mulheres – por quase dois séculos – para alcançar a igualdade política com os homens tenha cristalizado uma maneira de ver que restringe essa igualdade política entre os sexos a uma perspectiva identitária.

Evidentemente, esse confinamento identitário repousa, antes de tudo, no princípio histórico que pretende que o masculino seja sinônimo de neutro, de geral, de universal. Ou, mais precisamente, mesmo que o masculino seja uma variável inoperante para pensar as condições de acesso à cidadania. Homens eram excluídos, mas nunca pelo fato de serem homens. Eram excluídos por serem pobres demais, ou menores, ou estrangeiros, ou colonizados. Ao passo que, por muito tempo, mulheres ricas, maiores, nacionais e metropolitanas eram mantidas à distância. Porém, a partir do momento em que as mulheres passaram a ter acesso ao estatuto de indivíduo, seria de se esperar que não fosse mais **enquanto mulheres** que se devesse argumentar, pois este estatuto consagra a representação paritária do povo nas duas categorias instituídas

pelo Estado. Porém, foram esses argumentos que reuniram, a favor e contra, os diferencialistas e os universalistas que se confrontaram em torno da paridade.

O que poderia se esperar dos diferencialistas de ambos os sexos seria que as mulheres fariam política de outra forma, ou seja, melhor do que os homens. Isto seria mais improvável por parte dos universalistas de ambos os sexos. No entanto, foram elas e eles – pensemos, por exemplo, em Élisabeth Badinter (2003) e em Robert Badinter (1999), mas ainda em Luc Ferry (1999), Pierre Rosanvallon (1998), Gilles Lipovsky (1997) e tantos outros – que envenenaram o debate ao afirmar que a paridade era uma medida passível de **biologizar a política** ou de **naturalizar a sociedade**, transformando assim, em nome do universalismo abstrato, as determinações do sexo feminino em uma questão de honra.

Essa valorização da diferença contra a igualdade no debate sobre a paridade, inclusive por parte dos universalistas, testemunha, a meu ver, o equívoco que acompanhou o movimento de libertação das mulheres desde o início dos anos 1970. Sem dúvida, esse equívoco deve ser imputado, antes de tudo, às próprias teóricas feministas, que permaneceram indiferentes, por muito tempo, às transformações políticas induzidas por seu movimento, mesmo que (ou porque) defendessem que o **privado é político**. Há circunstâncias atenuantes: é verdade que a igualdade formal não engendrou o fim das discriminações estruturais ligadas ao fato de pertencer a um sexo. Basta recordar que a diferença entre os salários masculinos e femininos, de cerca de 25% em média, mantém-se estagnada há vinte anos, apesar de um crescimento excepcional da diplomação de meninas. Em todo caso, o caráter revolucionário do reconhecimento legal do direito à contracepção e da liberdade de aborto foi bastante dissimulado pela preservação de uma visão vitimista das mulheres: a pílula não foi descrita como uma astúcia do patriarcado para fazer das mulheres objetos sexuais disponíveis permanentemente à satisfação da pulsão masculina?

Esse equívoco foi alimentado por inúmeros politicólogos, filósofos políticos e sociólogos masculinos, que cederam às feministas o monopólio do debate da **questão das mulheres**. No caso dos universalistas, quando se fingem interessados, vinte ou trinta anos mais tarde, eles se apressam em desconsiderar sua indiferença, relegando **a questão das mulheres** a uma perspectiva identitária, matriz de todos os males da **sociedade das identidades**. Quando eles próprios abraçam a causa das minorias, saúdam o vanguardismo das feministas para mostrar a elas que seu tempo já passou e que se trata agora de direcionar a luta contra as discriminações a partir de outros fatores (a raça e a orientação sexual).

Talvez fosse uma casualidade do calendário político do governo socialista de Lionel Jospin. Mas chama a atenção que o debate sobre a paridade tenha convergido, no seu desdobramento, com o debate sobre o pacto civil de solidariedade (PACS), que

promovia o reconhecimento da igualdade das sexualidades. Não há motivo para ver nisso uma maquinação. Contudo, pode-se questionar sobre a superposição política das reivindicações da igualdade de sexos (paridade) e da igualdade de sexualidades: PACS na França, união civil no Quebec e casamento homossexual no Canadá. Tanto no Quebec quanto no Canadá, a paridade não é objeto de uma reivindicação enquanto tal; na melhor das hipóteses, é concebida como uma cota fixada em 50%, o que corresponde à divisão multiculturalista em vigor.

Igualdade e adoção

A articulação da igualdade dos sexos e da igualdade das sexualidades não representa um problema no que se refere ao casamento. Aliás, foi com a inscrição pelo Código Civil da igualdade dos sexos no casamento que se tornou concebível o casamento de pessoas do mesmo sexo: como um gay poderia reivindicar o casamento se essa instituição fizesse dele um dominado em relação a outro homem? Essa articulação entre igualdade dos sexos e igualdade das sexualidades torna-se problemática quando se mantém o vínculo secular entre casamento e filiação. Na França, os partidários do PACS nunca ocultaram sua vontade de ir **além** (BORRILLO; FASSIN; IACUB; 1999) pelo reconhecimento legal da **homoparentalidade, incluindo, especialmente, a adoção por casais de mesmo sexo.**

A abertura da adoção plena para casais de mesmo sexo – que rompe com qualquer inscrição da filiação de origem – é legal desde 2002 no Quebec e 2006 na Bélgica. O caso da Bélgica é interessante porque, em fevereiro de 2003, o governo federal autorizou o casamento de duas pessoas do mesmo sexo. No entanto, esse casamento privava os interessados de toda a parte do estatuto jurídico referente às crianças, que podem ser concebidas ou adotadas por cônjuges de sexo diferente. Essa versão foi modificada na primavera de 2006 e, a desde então, os casais de mesmo sexo podem adotar uma criança em comum e um parceiro pode adotar a criança do outro. Essa hesitação quanto aos vínculos a serem mantidos entre aliança e filiação deu margem a que se desenvolvesse um debate em torno do **parentesco social**, que não se encerrou com a modificação da lei de 2006. O interessante desse debate é que ele pretende levar em conta as dificuldades encontradas por famílias recompostas, sejam elas homo ou heteroparentais.

A abertura da adoção a casais de mesmo sexo, por mais universal que pareça à primeira vista, dissimula várias situações diferentes. As crianças belgas ou quebequenses adotáveis são muito raras, já que as mulheres belgas e quebequenses exercem o direito de controlar a própria fecundidade. Assim, assiste-se à **explosão** da adoção internacional, que se tornou possível porque, em muitos países, as mulheres

não dispõem do direito de controlar sua fecundidade. Além disso, no caso da adoção internacional, são os Estados **doadores** de crianças que impõem as condições a serem respeitadas para adotar seus cidadãos. Os Estados que não atribuíram às mulheres o direito de controlar sua própria fecundidade não parecem tampouco ter pressa em reconhecer o casamento de parceiros do mesmo sexo. Isso significa, claramente, que a abertura da adoção aos casais de mesmo sexo é uma medida espetacular às vezes, mas que pode não ter muitos efeitos.

É diferente a situação que permite a um parceiro de mesmo sexo adotar o filho de seu companheiro ou de sua companheira. Mas ela também pode assumir diversas modalidades. Ela pode se referir ao caso do companheiro ou da companheira que tem um filho de uma união heterossexual anterior, com a condição de que o pai ou a mãe dessa criança, sendo vivo, tenha sido destituído da autoridade parental. Pode se tratar igualmente do companheiro ou da companheira que já tinha adotado, sozinho, uma criança. Isso é permitido tanto pela lei belga quanto pela lei quebequense (assim como pela lei francesa). No caso da adoção internacional, certos Estados – o Haiti, por exemplo – aceitam que suas crianças sejam adotadas por uma pessoa sozinha desde que ela seja uma mulher. Sem dúvida, esses casos são relativamente irrelevantes em termos estatísticos, e dizem mais respeito aos casais lésbicos do que aos casais gays. Há ainda uma terceira modalidade: o companheiro ou a companheira recorre à reprodução assistida e seu parceiro adota a criança gerada. Esse caso traz à tona claramente a questão da igualdade dos sexos: o recurso à reprodução assistida é muito mais simples para uma mulher do que para um homem. De um lado, há a inseminação com doador (IAD), de outro, a gestação por outra mulher, chamada comumente de barriga de aluguel.

Na Bélgica, a barriga de aluguel vive uma total indefinição jurídica – o que poderá mudar eventualmente nos próximos meses, após um escândalo de grande repercussão –, já a IAD é realizada em hospitais universitários de Bruxelas que privilegiam as mulheres casadas em detrimento das mulheres solteiras – essa abertura ultrapassa fronteiras, daí a expressão **bebês Thalys**, em referência ao nome do trem entre Bruxelas e Paris. No Quebec, a situação é claramente mais definida: a proibição de recorrer à barriga de aluguel está inscrita no Código Civil. Essa proibição foi inserida na lei 84 que instituiu a união civil e instaurou novas regras de filiação em 2002.

No Quebec: a presunção de maternidade

Vamos abrir um parêntese: o Estado do Quebec não tinha competência para modificar a definição do casamento e torná-lo acessível aos casais de mesmo

sexo – a definição do casamento é uma prerrogativa federal, e foi decidida pelo Parlamento de Ottawa em julho de 2005. Assim, o Quebec instaurou uma terceira forma de conjugabilidade, ao lado do casamento e da união de fato: a união civil. Dependendo da vontade expressa pelo legislador, é uma cópia do casamento. Ela distingue-se somente por dois pontos: a idade (16 anos para o casamento, 18 anos para a união civil) e sua modalidade de ruptura quando o casal não tem filho comum (sendo registrada por um juiz para o casamento, ou por um tabelião para a união civil). A união civil é universal, portanto, aberta tanto aos heterossexuais quanto aos homossexuais. Fechemos o parêntese para retornar às **novas regras de filiação** que são, por sua vez, de competência provincial.

Como já foi dito, essas **novas regras de filiação** afirmam a proibição do recurso à barriga de aluguel. Isso penaliza os homens, sejam gays ou não, assim como mulheres com problemas clínicos que as impedem de ter uma gestação. Por outro lado, elas legalizam a assistência à procriação quando se trata de uma mulher³. Assistência à procriação e não necessariamente assistência médica à procriação. A eliminação da referência à esfera médica foi um dos elementos dessa lei que reteve, por mais tempo, a atenção do ministro da Justiça e dos deputados da oposição que elaboraram esse projeto. E eles parecem tê-la adotado com conhecimento de causa. Essa supressão da referência médica não impede que, a partir de então, as clínicas de fertilidade quebequense de administrarem uma IAD a toda mulher que solicite, seja ela solteira ou tenha um parceiro – enquanto que, anteriormente, algumas a reservavam para mulheres com parceiro heterossexual. Essa retirada da referência médica tem o objetivo de facilitar ao máximo a realização do **projeto parental** de uma mulher sozinha ou de um casal lésbico, que pode recorrer aos serviços de um **velho amigo** fora de um consultório médico e de uma relação sexual.

É preciso mencionar alguns artigos do Código Civil para esclarecer essas propostas. De acordo com o artigo 538, “o projeto parental com reprodução assistida existe desde que uma pessoa só ou cônjuges tenham decidido, para ter um filho, recorrer às forças genéticas de uma pessoa que não faz parte do projeto parental.” Segundo dois professores de Direito contrários a isso, o legislador quebequense não prevê “nenhuma forma de solenidade do consentimento, seja informal ou, melhor ainda, perante um tabelião, encarregado de informar as partes envolvidas sobre todas as conseqüências de suas decisões, como prevê o direito francês”. (PHILIPS-NOOTENS; LAVALLÉE, 2003, p.347). É preciso admitir que esse procedimento

³ A autora mostra que a legalização do conceito de **assistência à procriação** (por inseminação artesanal, quando há recurso ao esperma de um amigo, ou conhecido sem a interferência médica) amplia e inclui a **assistência médica à procriação** (por acompanhamento médico) anteriormente esta última era a única referida. No Brasil, o primeiro tipo de reprodução não é legalmente reconhecido como no Canadá. (Nota da R.T.)

de oficialização do consentimento não teria muito sentido para uma mulher sozinha, habilitada a constituir um **projeto parental**. A leitura minuciosa (TAHON, 2004) das audições na Comissão das Instituições – por alguns dias em fevereiro e maio de 2002 – e as discussões entre o ministro da Justiça e deputados de oposição para elaborar o projeto de lei e, conseqüentemente, modificar o Código civil – em maio de 2002 – permite-me dizer que a autorização do recurso de uma mulher sozinha à reprodução assistida não foi objeto de uma reivindicação, e nem mesmo de um debate entre ministros e deputados. A inclusão da mulher sozinha em um projeto parental com assistência à procriação parecia natural ao legislador, na medida em que era admitido para duas mulheres. No entanto, a individualização do **projeto parental** parece chocar-se com **filosofia da lei** que repousa explicitamente no **direito das crianças, de todas as crianças quebequenses, a ter dois pais**.

O fato de o **projeto parental** ser um entendimento privado, sem qualquer divulgação externa ao casal, não deixa de ter conseqüências para uma inovação tipicamente quebequense: a presunção de maternidade. Antes de desenvolver esse ponto, é necessário compreender o estatuto de **autor das forças genéticas**. Ele é enquadrado pelo artigo 538.2 que se desdobra em dois momentos. Em um primeiro momento: “A contribuição de forças genéticas ao projeto parental de outro não pode criar nenhum vínculo de filiação entre o autor da contribuição e a criança gerada.” Em seguida:

“Todavia, quando a contribuição de forças genéticas se faz mediante relação sexual, um vínculo de filiação pode ser estabelecido, no ano seguinte ao nascimento, entre o autor da contribuição e a criança. Durante esse período, o cônjuge da mulher que deu à luz a criança não pode, por se opor a essa demanda, invocar uma posse de estado conforme ao título. (QUÉBEC, 2007, art.538.2).

Em vista das discussões entre o ministro da Justiça e os deputados para formular esse artigo, não dá para entender porque não se faz referência explicitamente à **cônjuge da mulher**. De fato, é difícil entender que o **cônjuge estéril** prefira ao invés da inseminação artificial, a intervenção direta de outro homem (PHILIPS-NOOTENS; LAVALLÉE, 2003), sobretudo porque, com isso, correria o risco de ser excluído da paternidade.

Considerando a possibilidade de que o genitor reclame o título de pai, se sua contribuição de forças genéticas é feita por meio de uma relação sexual, que dá para compreender melhor os limites à contestação da presunção de maternidade da companheira daquela que dá à luz. Essa contestação só é válida para “[...] a pessoa casada ou unida civilmente a uma mulher que deu a luz à criança [...]” se ela provar que “não houve constituição de um projeto parental comum” ou que “a criança não

é fruto da procriação assistida” (QUÉBEC, 2007, art. 539). Provar a inexistência de um projeto parental não é fácil quando ele é exclusivamente privado. Provar que **a criança não é fruto da procriação assistida** pode resultar em conflitos conjugais que não poderiam ser resolvidos por um exame de DNA. No entanto, nem mesmo a união de fato preserva a companheira da lésbica que dá à luz da presunção de maternidade. De fato, o artigo 540 estipula que “[...] a pessoa que, depois de ter constituído um projeto parental comum fora do casamento ou união civil, não declarar no cartório de registro civil seu vínculo de filiação com a criança gerada torna-se responsável diante dessa criança **e da mãe desta última.**” (QUÉBEC, 2007, art.540). Para evitar qualquer confusão, o próprio ministro da Justiça resumia a questão, no dia 21 de maio de 2002, em uma frase direta: Uma pessoa chega ao cartório de registro civil e diz: **Sou a mãe da criança nascida dia tal, hora tal, em tal lugar.** Depois, ela pode dizer: **Tem, também, uma pessoa que é a co-mãe, fulana de tal.** O notário não faz uma investigação para saber: **A senhora tem um projeto parental? Foi com auxílio médico, ou isso, ou aquilo?** Não, ele não faz isso. Ele registra o que lhe mandam registrar.

Um assunto de mulheres?

Evidentemente, pode-se indagar o que levou o ministro da Justiça e os deputados quebequenses a enquadrar de tal forma a co-maternidade, inclusive na união livre. Ainda não tenho resposta a essa pergunta. O fato é que, ao fazê-lo, seguiram o que lhes era solicitado pelas porta-vozes femininas das associações pela igualdade dos direitos de gays e lésbicas. Assim, propuseram uma lei, adotada por unanimidade pelos deputados presentes na Assembléia Nacional, que ratifica que, no registro de nascimento de uma criança quebequense, possa constar se é filho ou filha de duas mães. Sem passar pela adoção, como no caso na Bélgica ou ainda na Espanha. Apenas uma vez, a passagem pela adoção foi lembrada por uma deputada quando da Comissão das Instituições. As porta-vozes das associações logo a convenceram de que esse caminho seria uma ilustração da vontade de instaurar uma **igualdade separada** entre casais que recorrem à IAD. Pois, em um casal heterossexual, é declarado pai o companheiro da mulher que recorre à IAD, e o mesmo deve se aplicar a um casal lésbico: deve ser declarada mãe a companheira da mulher que recebe uma IAD. Esse mimetismo usado na lei quebequense obriga a prosseguir o questionamento quanto à labilidade das regras de parentesco. É imitando o melhor possível as regras que prevalecem no parentesco baseado na organização da diferença de sexos que se chega a uma medida **revolucionária**: uma criança é o filho ou a filha de duas mães. Mas, a **revolução** permanece inacabada, já que é inconcebível, no estado atual da

lei quebequense, que uma criança seja o filho ou a filha de dois pais, se eles não recorrem à adoção.

Não concordo com a interpretação de Daniel Borrillo (2006, p.322), quando ele afirma: “Quando a lei quebequense presume a paternidade da cômjuge de uma mulher que recorreu à inseminação com doador anônimo, o Direito renuncia completamente a qualquer pretensão de fundamento biológico da filiação.” Primeiro porque, como já foi dito, não se exige o anonimato do doador. Quando um homem, fora de uma relação sexual, doa seu esperma a uma mulher que o conhece intimamente a ponto de fazer esse pedido – o que não é tão comum –, ele renuncia a ser pai da criança que poderá ser gerada. Além disso, a renúncia a qualquer pretensão de fundamento biológico da filiação não supõe, no Quebec, que uma mulher seja representada enquanto homem – como no caso do célebre casamento Nuer – a não ser no que se refere a detalhes (o pagamento da pensão familiar à genitora). Fora isso, a cômjuge da mulher que dá à luz permanece uma mulher, e seu título oficial é de co-mãe. A renúncia a qualquer pretensão de fundamento biológico da filiação no Quebec, reforça o que Françoise Héritier (2002, p.153) chama de “privilégio exorbitante da feminilidade” de dar à luz a crianças com um e outro sexo, pois ela amplia esse **privilégio** às mulheres que não passam pelo parto, desde que elas sejam lésbicas.

Sem contar que, de modo geral, os privilégios foram abolidos com a modernidade democrática para dar lugar a direitos, não se pode esquecer que as mulheres pagaram caro por este privilégio. Como tentei ilustrar no início deste texto, enquanto funcionava a equação mulher = mãe, elas não tinham acesso à cidadania como os homens. Considerar a ampliação desse **privilégio** para uma outra mulher (no caso, a cômjuge)⁴ como uma conquista de direitos é questionável, a menos que se defenda a idéia de que a procriação é um **assunto de mulheres**. Uma das portavozes mais ouvidas das associações quebequenses pela igualdade dos direitos de gays e lésbicas não hesitava em afirmar: “o desejo de um filho não é uma escolha”, reservando a imposição desse desejo somente às mulheres, já que, ao mesmo tempo, ela rejeitava o recurso à barriga de aluguel. Seria um exagero vislumbrar aqui o retorno do **instinto materno**? Sua construção não poderia ser considerada como um dos principais obstáculos ao acesso das mulheres à cidadania?

Mesmo que isso pareça às vezes paradoxal – e esse paradoxo reside particularmente em que o **direito à criança** está prestes a se tornar um direito do homem e do cidadão, ou um direito da pessoa, como se diz na linguagem politicamente correta quebequense, mas, nesse caso, trata-se trivialmente de um direito da mulher – pode-se indagar se a reivindicação do reconhecimento legal da igualdade das sexualidades não estaria minando o reconhecimento legal da

⁴ Parêntese da R.T.

igualdade dos sexos. Isto, com uma mudança radical de cenário, visto que o cenário praticamente se inverteu. Mas, o que têm as mulheres a ganhar fazendo do **direito ao filho** o ponto crucial de seu acesso à cidadania?

É possível que o slogan feminista: **um filho, se eu quiser, quando eu quiser** – com a emergência de um EU feminino que ele continha e que foi **revolucionário** – não constituísse a promessa de uma inclusão das mulheres no viver em comum da modernidade política a não ser porque significava: **nenhum filho, quando eu não quiser, quando eu não puder**. Esse era efetivamente o sentido do slogan repetido na época e da resposta da lei: direito à contracepção e liberdade de aborto. A partir do momento em que o **direito ao filho** é enunciado de modo afirmativo, será que ele não se torna politicamente discutível? Para as crianças: ninguém pediu para nascer, mas cabe a elas assumir, em sua carteira de identidade, a **orientação sexual** dos pais. E, também, para os homens: o alicerce da dominação masculina foi abalado pelo reconhecimento legal do direito das mulheres de controlar sua própria fecundidade. A partir do momento em que esse direito banaliza a contribuição de forças genéticas de um homem, como conceber um viver juntos que promova a igualdade dos sexos?

Portanto, o título deste artigo, “Mulheres, relações de sexos e cidadania”, procura ressaltar a importância, tanto para os homens quanto para as mulheres, de evocar a convergência das relações de sexo e da cidadania. **Mulheres e cidadania** é uma questão **resolvida**: as mulheres têm os mesmos direitos civis e políticos que os homens. Com a atual gestão pela lei do direito ao filho, as mulheres não precisam dos homens enquanto indivíduos para ser mães. Essa redefinição da cidadania – que abrange o direito ao filho para incluir a igualdade das sexualidades – coloca em outros termos a gestão política da diferença dos sexos. Agora, são os homens – que não podem ter filhos com ambos os sexos – que são marcados pelas **determinações de seu sexo**. Sua dependência em relação às mulheres para se tornarem pais aparece com toda evidência.

Mesmo que os homens renunciem a ser pais, isso não impedirá a reprodução da espécie. Se não renunciarem, levando as coisas ao extremo – mesmo sabendo que a certamente permanecerá ainda por muito tempo a via mais praticada – o recurso à barriga de aluguel se expandirá. Sem necessariamente dramatizar as coisas, seria o caso de se pensar em enquadrá-lo para que não se instaure uma exploração das mulheres requisitadas por seus ovócitos e seus úteros. Isto ampliaria a categoria de **trabalhadoras do sexo**, debatida atualmente. O advento do **útero artificial**, que Henri Atlan (2005) prevê para o meio do século, constitui apenas uma parte da solução: antes de ser colocado na máquina, um embrião, para **existir**, precisará do encontro, em laboratório, de um espermatozóide e de um ovócito. A punção do segundo é muito menos simples do que a do primeiro. Em outros termos, se, com o

útero artificial, as mulheres deixarem de ser requisitadas como **útero natural**, elas continuarão a ser por seus ovócitos. A menos que a pesquisa médica também consiga produzir ovócitos artificiais...

Esse roteiro de ficção científica indica talvez, pelo absurdo, o limite contido na equiparação do **direito ao filho** à categoria de um direito do homem e do cidadão, de um direito da pessoa, em um regime democrático. Esse limite indica o quanto a figura do indivíduo abstrato – desencarnado – era uma boa imagem para pensar o cidadão na modernidade democrática, na medida em que era permitida apenas a indivíduos do sexo masculino que controlavam a fecundidade daquelas que, por não terem esse controle, não eram indivíduos.

Hoje, somos herdeiros dessa encenação que, originalmente, descartava as mulheres, cujo destino era limitado à maternidade. Nesse meio tempo, quase dois séculos mais tarde, a individualidade estendeu-se às mulheres, quando lhes foi outorgado o meio de ter acesso a ela. Isso pressupunha a inversão do meio usado para mantê-las a distância. Com a entrada em cena do reconhecimento do **direito ao filho**, a fim de instaurar uma igualdade não separada entre sexualidades, assiste-se a uma mudança de cenário na gestão política das **determinações de sexo**. Os universalistas franceses que se opunham à paridade erraram o alvo: a biologização da política não intervém quando se reconhecem direitos políticos às mulheres, mas quando o **privilegio** à maternidade é reforçado. Não é improvável que, em um futuro próximo, a **questão das relações de sexo** deixe de ser um atributo apenas das feministas.

WOMEN, SOCIAL CONNECTIONS OF SEX AND CITIZENSHIP

ABSTRACT: *The article calls into question the reason why the democratic modernism didn't include, immediately, women inside its base origin: **all men are born free and equal before law**. The text supports that the legal recognition of women's rights to control their own fecundity, throughout the 1980's, was the fact that made possible for women to be included inside the democratic societies. By the moment when law recognized this right, all formal inequality among men and women were suppressed. This recognition made possible the formation of a demand for parity without suppressing the universalism principle. With the demand for homoparentage, this universalism might be discussed all over again, as in Quebec. The article debates epistemological elements susceptible of breaking the magic circle around de universal tautological definition and supports that the presence of sex is neither specific nor particular when it comes to women, or when it comes to men.*

KEYWORDS: *Citizenship. Sex social connections. Maternity. Homosexuality. Homoparentage. Procreation.*

REFERÊNCIAS

ATLAN, H. **L'utérus artificiel**. Paris: Seuil, 2005.

BADINTER, É. **Fausse route**. Paris: Odile Jacob, 2003.

BADINTER, R. Séance au Sénat. In: AMAR, M. (Org.). **Les pièges de la parité**: arguments pour un débat. Paris: Hachette, 1999. p.35-39.

BALIBAR É. **Les frontières de la démocratie**. Paris: La Découverte, 1992.

BORRILLO, D.; FASSIN, É.; IACUB, M. (Org.). **Au-delà du PaCS**: l'expertise familiale à l'épreuve de l'homoparentalité. Paris: PUF, 1999.

BORRILLO D. Mariage entre personnes de même sexe et homoparentalité: un révélateur de notre capacité à assumer la modernité. In: CADORET, A. et al. (Org.). **Homoparentalités**: approches scientifiques et politiques. Paris: PUF, 2006. p.315-326.

FERRY, L. La parité et les «valeurs féminines». In: AMAR, M. (Org.). **Les pièges de la parité**: arguments pour un débat. Paris: Hachette, 1999. p.123-134.

HÉRITIER, F. **Masculin/Féminin II**: dissoudre la hiérarchie. Paris: Odile Jacob, 2002.

KRIEGEL, B. **Philosophie de la République**. Paris: Plon, 1998.

LIPOVESKY, G. **La troisième femme**: permanence et révolution du féminin. Paris: Gallimard, 1997.

LORAUX, N. **Les mères en deuil**. Paris: Seuil, 1990.

_____. **Les expériences de Tiresias**. Paris: Gallimard, 1989.

_____. **Les enfants d'Athéna**. Paris: Maspero, 1981.

PHILIPS-NOOTENS, S.; LAVALLÉE, C. De l'état inaliénable à l'instrumentalisation: la filiation en question. In: LAFOND, P. C.; LEFEBVRE, B. (Org.). **L'Union civile**: nouveaux modèles de conjugalité et de parentalité au XXI^e siècle. Cowansville: Yvon Blais, 2003. p.337-358.

QUEBEC. Code civil du Québec. Disponível em: <<http://www2.publicationsduquebec.gouv.qc.ca/dynamicSearch/telecharge.php?type=2&file=/CCQ/CCQ.html>>. Acesso em 29 jan. 2007.

ROSANVALLON, P. **Le peuple introuvable**. Paris: Gallimard, 1998.

_____. **Le sacre du citoyen**. Paris: Gallimard, 1992.

TAHON, M. B. **Vers l'indifférence des sexes?** Union civile et filiation au Québec. Montréal: Boréal, 2004.

_____. La parité en débat au-delà de Versailles. **Modern & Contemporary France**, London v.10, n.1, p.25-43, 2002.

_____. La parité n'est pas une revendication féministe. **International Journal of Canadian Studies: Revue Internationale d'Études Canadiennes**, Ottawa, n.21, p.125-140, 2000a.

_____. Citoyenneté et division des sexes, **Canadian Journal of Political Science: Revue Canadienne de Science Politique**, Waterloo, v.XXXIII, n.3, p.443-463, 2000b.

_____. Citoyenneté et parité politiques. **Sociologie et Sociétés**, Montréal, v.XXXI, n.2, p.73-87, 1999.

_____. La revendication de la démocratie paritaire. **Politique et Société**, Montréal, v.17, n.1-2, p.13-47, 1998.

THOMAS, Y. La division des sexes en droit romain. In: DUBY, G. PERROT, M. (Org.). **Histoire des femmes en Occident**. Paris: Plon, 1991. Tome 1, p.103-156.

_____. À Rome, pères citoyens et cité des pères. In: BURGUIÈRE, A. et al. (Org.). **Histoire de la famille**. Paris: A. Colin, 1986. Tome 1, p.195-229.