

CUADERNOS SIMONE DE BEAUVOIR

GÉNERO, SEXUALIDADES Y POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Género, sexualidades y política democrática

Eric Fassin

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO
EL COLEGIO DE MÉXICO

PIEM

México, 2009

Traducción: Laura López Morales y Margarita Montero Zubillaga.
Diseño de portada: Carlos del Castillo Negrete
Imagen de portada: Colección S. Le Bon de Beauvoir/Diffusion Editions
Gallimard.

Primera edición: 28 de septiembre de 2009

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO
Torre II de Humanidades, 7º piso, Circuito Interior
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F.
www.pueg.unam.mx

© EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C. /
Camino al Ajusco 20, Pedregal de Santa Teresa
C.P. 10740, México, D.F.

ISBN de la colección 978-607-02-816-4
ISBN 978-607-02-0817-1

D.R. Derechos reservados conforme a la ley

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de la institución editora, en términos de lo así previsto por la Ley Federal del Derecho de Autor.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Presentación	7
Introducción. Los dilemas de la democracia sexual <i>Carlos Bonfil</i>	9
Las fronteras de la violencia sexual	17
Usos sociológicos y usos sociales del género. El trabajo de las interpretaciones	43
La democracia sexual y el conflicto de las civilizaciones	67
De lo sagrado en las sociedades democráticas: el matrimonio en Estados Unidos, la filiación en Francia	77
Parejas homosexuales y familias homoparentales	87
Cuestiones sexuales, cuestiones raciales. Paralelos, tensiones y articulaciones	97
Estados Unidos/Francia. El amor del mismo y el amor del otro. El “matrimonio homosexual” entre familia nacional y cuestión racial	121
Bibliografía.	137

PRESENTACIÓN

Los Cuadernos de la Cátedra Simone de Beauvoir, cuya publicación se inicia con esta selección de ensayos de Eric Fassin, son el resultado del trabajo conjunto del Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM y del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer de El Colegio de México. En 2005, con la cooperación de la Embajada de Francia en México, ambos programas pioneros en los estudios de género y de la mujer en nuestro país, unieron esfuerzos para conformar una cátedra que impulsara los intercambios entre la academia francesa y la mexicana con la idea de enriquecer las investigaciones sobre género en México.

Esta Cátedra honra con su nombre a la gran pensadora, filósofa y escritora francesa, pionera del pensamiento feminista y fuente de inspiración de académicas, artistas y activistas. Desde 2006 esta iniciativa ha permitido el intercambio del público universitario mexicano con investigadores como Florence Rochefort (2006), Eric Fassin (2006), Gilles Lipovetsky (2007), Geneviève Fraisse y Marie-Elizabeth Handman (2008) acerca de temas como el laicismo, el matrimonio homosexual, la filosofía y el sentido de compromiso y privilegio de Simone de Beauvoir, la prostitución en Francia hoy, entre otros.

Con estos cuadernos buscamos ampliar las aportaciones de la Cátedra al público universitario así como a lectores no especialistas que se interesen en los debates más actuales en el campo de los estudios de género. Contamos para ello con la colaboración de los propios autores y autoras que han propuesto una selección previa de sus textos. Agradecemos aquí esta muestra

de generosidad intelectual y esperamos que éste y los siguientes cuadernos enriquezcan los estudios de otros como nos enriquecieron las conferencias de nuestros invitados a lo largo de tres años.

PATRICIA PIÑONES

KARINE TINAT

Encargadas de la Cátedra

Simone de Beauvoir 2006-2008

INTRODUCCIÓN

LOS DILEMAS DE LA DEMOCRACIA SEXUAL

Carlos Bonfil

LA PRESENTE REUNIÓN de ensayos y artículos del sociólogo francés Eric Fassin¹ contribuye a ampliar y diversificar el creciente debate sobre asuntos de género y sexualidad en los países de habla hispana. Si bien es cierto que la sociedad civil en México y otros países del hemisferio latinoamericano es cada vez más permeable a las discusiones sobre violencia de género y derechos sexuales de las minorías, también es un hecho que las propuestas editoriales y las reflexiones académicas sobre estos temas siguen, en buena medida, fuera del alcance del público medio.

En muchas ocasiones el monopolio informativo de los medios, aunado a la indiferencia institucional, cuando no al franco desdén de los gobiernos, trivializa asuntos como la violencia social o doméstica

¹Eric Fassin es catedrático en la facultad de ciencias sociales de la Escuela Normal Superior, en París, y miembro del consejo pedagógico “Género, política y sexualidades”, de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS, por sus siglas en francés). Es licenciado en Antropología social por la Universidad de París V, y posee un Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en inglés por la Universidad de Dijon, Francia, y otro en ciencias sociales por la EHESS.

Entre sus publicaciones destacan los libros *Liberté, égalité, sexualités: actualité politique des questions sexuelles*, en colaboración con Clarisse Belfond (ed. 10/18, París, 2004), y *L'inversion de la question homosexuelle* (Amsterdam, 2005), así como su participación en las obras *Au-delà du Pacs: l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Daniel Borillo, Eric Fassin, Marcela Iacub (dir.) (Presses Universitaires de France, 1999) y *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, Didier Fassin y Eric Fassin (dir.) (La Découverte, 2006). Especialista en temas de género, sexualidades y cultura, democracia sexual y matrimonio gay, ha elaborado análisis comparativos de dichos temas en múltiples obras colectivas, revistas y coloquios en Estados Unidos y Francia.

contra las mujeres, o los derechos de las lesbianas y los homosexuales por legalizar con figuras jurídicas inéditas sus relaciones de pareja, relegándolos a las páginas de nota roja de los diarios, al comentario anecdótico, o a la desvalorización mediante el escarnio.

Las reflexiones de Fassin sobre el concepto de democracia sexual y su extensión en Europa y Estados Unidos, su metodología comparativa, y su vinculación con las categorías sociológicas de los espacios públicos y privados, ofrecen una valiosa herramienta teórica para entender los procesos de politización sexual que día a día cobran mayor fuerza en los países en desarrollo. Los debates que analiza el autor en los contextos franceses y estadounidenses son, con pocas variantes, los mismos que surgen a la luz pública en nuestras sociedades, e incluyen polémicas sobre la prostitución y la pornografía, el acoso y la violencia sexuales, el aborto, las uniones legales de parejas del mismo sexo, la persistencia de la homofobia, y también del fundamentalismo católico y de la defensa del modelo de familia tradicional. El llamado orden simbólico, con sus defensores a ultranza entre ciertos profesionales de los campos de la antropología social y la ortodoxia psicoanalítica, tiene sobre nuestras sociedades efectos similares, cuando no más devastadores, que en los países industrializados. Entender los debates que presenta Fassin en este libro y las batallas sociales y jurídicas que paulatinamente están cambiando el paisaje de la democracia sexual en el mundo, es una forma de incitar a la crítica dinámica de los discursos establecidos fomentando el análisis y la discusión política, encauzando por nuevas vías el discurso de la militancia, y tomando el pulso de aquellas transformaciones jurídicas y sociales que a menudo rebasan, con mucho, a su primera formulación teórica. Para Eric Fassin, el concepto de democracia sexual es aplicable a las cuestiones de género y sexualidad. Y por democracia entiende primeramente aquella forma de organización política que prevalece en una sociedad que define sus propias leyes y sus normas al margen de cualquier principio trascendente, llámese dios, ciencia o naturaleza. En este sentido, dice el autor, al politizarse los asuntos sexuales son vistos cada vez menos como naturales, lo que transforma la condición misma de las normas y la manera en que nos son impuestas. Ya

sólo son “órdenes convencionales y provisionales, producto de una historia y de relaciones de fuerza, susceptibles al cambio y abiertos a la negociación”. Los defensores de la tradición ven en esta politización de la sexualidad como una amenaza al orden establecido, una desnaturalización de las normas, y de inmediato organizan una respuesta defensiva y beligerante: una reacción a su vez política.

Cuando una sociedad intenta erigir como dogma un orden simbólico, trátase del dogma católico o del fundamentalismo islámico, asistimos a una reconciliación de corrientes ideológicas aparentemente contrarias, y las ortodoxias organizan en foros públicos un frente para atacar aquello que les incomoda, ya sea el aborto o el matrimonio gay. Y es que al buscar imponer a mayorías y minorías las verdades que juzga incuestionables (el orden simbólico), pretende trascender la historia, situarse en una dimensión de atemporalidad, y ensayar estrategias de reacción inmediata contra cualquier cambio social susceptible de perturbar la norma establecida. Precisamente contra esta pretensión dogmática se promueven y defienden las nociones de libertad e igualdad tanto en género como en sexualidad propias de la modernidad y del avance democrático. La ampliación del campo de la democracia sexual opera así como una forma de resistencia al autoritarismo moral. En uno de los textos de esta recopilación, “Matrimonio en Estados Unidos; filiación en Francia”, el investigador muestra mediante un enfoque comparativo la manera en que la nación estadounidense sacraliza al matrimonio como una institución indispensable para evitar la desintegración de la familia, y cómo tolera, en principio y de modo paradójico, que las parejas homosexuales puedan acceder a él luego de haber demostrado su capacidad para adoptar niños e integrarse al orden social dominante. Según esta lógica, la amenaza real no es dicha integración social de las minorías sexuales, sino la crisis de la institución familiar, agudizada por el fenómeno del creciente número de niños que nacen fuera del matrimonio. No es un azar que, estadísticamente, este aumento ocurra entre la población negra más desfavorecida.

De modo contrastante, la filiación adquiere en Francia una importancia decisiva en tanto elemento de una cierta definición de

lo nacional, puesta en entredicho por el incremento de la inmigración y la multiplicación de los matrimonios mixtos. La oposición (a menudo violenta) a la aprobación del Pacto Civil de Solidaridad (Pacs), finalmente aprobado en 1999, no se debía tanto al acceso que gracias a él podían tener las parejas del mismo sexo: igualdad de derechos con el resto de la población, sino a su carácter de posible trámite para una eventual legalización del matrimonio gay, mismo que a su vez daría paso a la adopción (predominantemente de niños de etnias diferentes) y a un cambio sustancial del concepto de filiación. Más allá del Pacs, lo que se perfila en el horizonte es la legitimación de la familia homoparental (dos personas del mismo sexo como jefes de familia) y, con el matrimonio de nacionales y extranjeros, el nuevo diseño de una nacionalidad que no reposa ya en el derecho sanguíneo, sino en un derecho puramente territorial; la filiación deja así de ser un hecho biológico, arraigado en el suelo natal, para convertirse en un hecho social, variable históricamente, que amenaza no sólo la cohesión nacional, sino también la unidad étnica.

Desde 1989, en efecto, las uniones de hecho entre personas del mismo sexo contribuyen a reconfigurar el paisaje de la filiación en Europa, lo mismo en Dinamarca que en Suecia e Islandia, y a partir de 2001 el matrimonio gay en Holanda, Bélgica, España e Inglaterra ha abierto las puertas a la adopción, a nuevas formas de parentalidad, y a los mecanismos de la procreación clínicamente asistida, hechos que el conservadurismo moral considera desafíos al orden simbólico y a los fundamentos antropológicos de la cultura, basados ambos en el principio de la diferencia de los sexos, y no en el contrato "antinatural" de dos personas del mismo sexo unidas institucionalmente.

El nuevo modelo de familia homosexual no sólo incluye la homoparentalidad, también el concepto de familia ampliada (amigos, ex amantes, etc.), y de parentesco elegido, con cambios notables en las nociones de duración, fidelidad y cohabitación, mucho más elásticas y libres que las que prevalecen en el modelo del matrimonio heterosexual. Cabe preguntar, con Fassin, si dentro de esta perspectiva los homosexuales no aparecen hoy a los ojos

de los conservadores como una posible vanguardia de las transformaciones de la pareja y la familia, es decir, como los promotores activos del desorden social y del colapso cultural en Occidente. Esta continua percepción del caos explica en parte la vigilancia extrema y los embates virulentos de la derecha frente a cualquier intento de politización y modernización sexual.

La politización de la sexualidad, explica el autor en su texto “Cuestiones sexuales, cuestiones raciales”, no siempre estuvo vigente en una Francia en la que dominaba una retórica republicana, defensora del individualismo, y donde los asuntos sexuales eran invariablemente competencia de la esfera privada, en oposición a la visión comunitaria prevaleciente en Estados Unidos, donde lo público ganaba a tal punto terreno en asuntos de sexualidad, que incluso se llegó a difundir una fórmula afortunada: “lo personal es político”. Los lenguajes comunitarios eran vistos con desconfianza en Francia, pues suponían la fragmentación de un tejido social que aspiraba a la unidad y al universalismo. Reconocer políticas identitarias específicas equivalía en realidad a fisurar un discurso de cohesión republicana que, a juicio de muchas mentes liberales, aparecía como la mejor protección contra la desigualdad, la injusticia y el racismo. Por ello la lucha de las feministas en Francia se enfocó más en una cuestión de género, en el reconocimiento de la paridad (representación proporcional de los sexos) en la vida pública, que en la legitimación de diversas exigencias de las minorías en materia de sexualidad, como era el caso del Pacs.

A pesar de dicha tradición liberal, lo comunitario ha ganado terreno en los debates sociales en Francia desde que a finales de los años noventa aparecieron en escena, con mayor vigor que nunca, los temas de la inmigración, la violencia sexual, la prostitución y la pornografía, y naturalmente la crítica del modelo dominante de filiación, con la aprobación del Pacs y la proliferación de esquemas de matrimonio gay en Europa y Estados Unidos. A todo esto se añaden la adopción, los mecanismos de procreación asistida, y la fragmentación del modelo familiar tradicional en fórmulas monoparentales, homoparentales o de familias recompuestas.

En este nuevo panorama de una sexualidad crecientemente globalizada, el Estado no puede ya desentenderse de la vida privada de los ciudadanos ni de los reclamos sociales de las minorías. La vieja distinción liberal de lo público y lo privado comienza a mostrar severas deficiencias ante la aparición de protagonistas sociales nuevos y de fórmulas inéditas de convivencia familiar. Resulta difícil, por ejemplo, entender y discutir el fenómeno de la prostitución sin tomar en cuenta la cuestión racial, así como la masificación de la pornografía por vía de la Internet, que apela a mecanismos de interpretación distintos de los tradicionales.

Todos esos factores conducen a una ampliación de los debates que lo mismo incluyen tanto cuestiones actuales como la violencia en las periferias de las grandes urbes, que el análisis de la violencia doméstica, o la discusión (hasta hace poco soslayada) del acoso sexual en el noviazgo. De igual modo propician una revisión crítica de la historia nacional en la que se aborda sin restricciones un pasado colonialista todavía polémico. Hacia finales del siglo pasado, recuerda Fassin, el paisaje de la *nación única e indivisible* empezó a sufrir cambios notables. La retórica republicana cedía el paso a la visión multicultural de una Francia “racializada y sexualizada”.

Para ilustrar los puntos de convergencia y los contrastes en los contextos sociales estadounidenses y franceses, el investigador muestra con detalle la manera en que diversas controversias jurídicas llevaron a la nación americana a luchar eficazmente contra la discriminación, primero con disposiciones que otorgaban a los ciudadanos una protección igual ante las leyes, como el fallo en favor de los matrimonios interraciales en 1948, y el fin de su prohibición en 1967 (según el cual a nadie se le puede impedir el acceso a la institución del matrimonio con argumentos raciales), hasta la utilización de dichos precedentes para promover el matrimonio gay, primero en Hawái, en 1993, luego en Massachusetts, en 2003, y finalmente (añadiríamos) en California, en 2008, todo en estricta obediencia al derecho de todo hombre libre “a casarse en busca de su felicidad”.

La internacionalización de tales conceptos hizo que en Francia la institución del matrimonio no fuera ya un asunto puramente nacional, sino transnacional, y que el debate creciera luego de la aprobación del Pacs, hasta centrarse ahora en la pertinencia de reconocer nuevos derechos para las minorías. Eric Fassin documenta la nueva realidad en el hexágono francés, la multiplicación de los matrimonios mixtos (interraciales), y muestra que una de cada tres uniones es mixta: sólo uno de cada diez nacimientos proviene de dichas uniones. La conclusión evidente es que las uniones son ya, en buena medida, una realidad desligada del vínculo conyugal y del proyecto de fundación de una familia. A esto cabe agregar la desaparición en Francia de la distinción de hijos naturales e hijos legítimos, el aumento de nacimientos extramatrimoniales, y la creciente movilización lésbica gay que exige la igualdad entre las sexualidades, del mismo modo en que las feministas habían reclamado antes la igualdad entre los sexos. La extensión del campo de la democracia sexual pasa inevitablemente en Francia por la desnaturalización del concepto tradicional de la filiación, y por una propuesta de refundación de los paradigmas de unión conyugal y convivencia familiar.

En el presente libro el sociólogo francés contrasta con claridad la situación que prevalece en Estados Unidos y en Francia, compara la trayectoria de las luchas feministas en ambas naciones y el modo en que la crítica del poder, enunciada por el filósofo Michel Foucault, y luego en los análisis de investigadoras como Elisabeth Roudinesco, consigue evidenciar la presencia de protagonistas sociales crecientemente visibles y activos (prostitutas, inmigrantes, homosexuales), con reivindicaciones más próximas a los modelos multiculturales y comunitarios estadounidenses que al nacionalismo de una tradición republicana.

Esta discusión ha desentrañado paralelamente la compleja interacción entre cuestiones sexuales y asuntos raciales, dejando claro, por ejemplo, que en Francia la preocupación fundamental en la oposición sistemática al Pacs, al eventual matrimonio gay, a la adopción, y a todo cambio la filiación, busca en lo esencial

evitar la desnaturalización de la nacionalidad y de la identidad francesas. Mediante un discurso de racismo apenas encubierto, se vigila el principio de la filiación y se intenta mantener a raya las exigencias de las minorías. Para tal propósito se considera necesario mantener las distinciones entre “los otros”, los elementos perturbadores del orden social (pero también biológico y antropológico), las minorías raciales (árabes, negros) generadoras de violencia y barbarie en las periferias urbanas, los elementos reacios al proyecto civilizador, y “nosotros”, los guardianes del equilibrio y la racionalidad occidental.

Para Eric Fassin la cuestión no es a fin de cuentas tan sencilla. Las diversas maneras de poner en práctica la democracia sexual pueden en ocasiones enmascarar algún tipo de opresión o de discriminación racial, lo que llega a desvirtuar su propósito inicial. Cuando por ejemplo en 1989, en una Francia de tradición republicana impregnada de laicidad, surge la primera controversia sobre el velo islámico, se enfrentan percepciones muy contrastadas acerca de lo que significa una defensa cultural de la tradición (la reivindicación de la diferencia), y el deseo de imponer a las mujeres una modernización de las costumbres que en esencia se considera preferible al modelo islámico.

Las disposiciones migratorias en diversos países europeos también manejan una lógica próxima al neocolonialismo cultural: se exige de los candidatos a la inmigración que renuncien a sus tradiciones bárbaras (violencia familiar, poligamia, sometimiento sexista, homofobia), y acepten los modelos de conducta imperantes en Occidente de suyo superiores, democráticos y civilizados, sin cuestionar paralelamente la persistencia de las conductas denostadas entre los miembros de la comunidad occidental blanca.

En suma, lo que aquí propone el autor es una crítica más profunda, capaz de enriquecer al feminismo y a la democracia sexual con los aportes del multiculturalismo en su lucha contra las diversas formas de discriminación. Y de igual modo, en sentido inverso, una crítica que facilite a las minorías raciales y sexuales el acceso a los beneficios de una ampliación de la democracia.

LAS FRONTERAS DE LA VIOLENCIA SEXUAL

*Eric Fassin**

FRONTERAS

En la frontera entre México y Estados Unidos estalla la violencia y revela la corrupción que carcome a la ciudad con el dinero y la droga: corrupción policiaca y política, pero también corrupción sexual. Estamos ante una ficción cinematográfica. *Sed de mal* (*Touch of Evil*) de Orson Welles retoma en 1958 las convenciones de un género establecido, el cine negro, e inscribe el mundo clandestino del crimen y los bajos fondos de la depravación en el espacio fronterizo entre dos mundos, dos culturas nacionales. La desigualdad que opone a los vecinos de América del Norte se observa por todas partes. De tal suerte que en el tiroteo entre policías al otro lado de la frontera siempre es la lengua de los estadounidenses la que se impone, o la que ellos imponen. Y si se viaja a México en busca de excesos, el volver a Estados Unidos se considera un regreso a la “civilización”. Por lo demás, ¿acaso no se trata de un filme estadounidense donde incluso el policía mexicano (Miguel Vargas) es caracterizado por Charlton Heston, quien lo único que tiene de hispánico es el bronceado del maquillaje?

Con todo, la grandeza del filme resulta de un atentado que sacude los clichés nacionales, al mismo tiempo que la perspectiva cinematográfica. El policía estadounidense (Hank Quinlan), en-

* Profesor titular, Departamento de Ciencias Sociales, Escuela Normal Superior. Investigador GTMS (EHESS/CNRS), investigador asociado ETT-CMH (ENS/EHESS/CNRS).

carnado por un Orson Welles obeso y arrogante, resulta corrupto, en tanto que su atlético y cortés homólogo mexicano, a quien aquél trata con desdeñosa hostilidad, se revela como ejemplo de integridad. En la investigación, el primero fabrica las pruebas, en tanto que el segundo desea respetar las leyes. Y es Vargas quien protesta por los métodos estadounidenses: "El trabajo de un policía sólo es fácil en un Estado policiaco". En efecto, para el funcionario mexicano, a diferencia de lo que ocurre con su adversario estadounidense, la ley debe imperar, y no la policía. En suma, el sur le da al norte una lección de democracia.

Sin embargo, el realizador no se conforma con una inversión de las cosas; prefiere la complejidad. En un último giro irónico, el joven mexicano incriminado por las pruebas falsas de Quinlan termina por justificar la intuición de éste y confiesan el verdadero culpable; en cuanto al lugarteniente de Quinlan, lo traiciona para permanecer fiel a los principios de la justicia estadounidense, aun a riesgo de morir asesinado por ese patrón venerado que le había salvado la vida. Dicho de otra manera, pese a las desigualdades, el Bien y el Mal no están separados por una línea geográfica entre el norte y el sur, ni en un sentido ni en otro. En una y otra parte incide el mal. Sin embargo, lejos de ser borrada por esta ambigüedad moral, la frontera sigue siendo central en términos de poder: la línea divisoria es el lugar de todo lo que está en juego. Al mismo tiempo que una realidad geopolítica, es el símbolo de la violencia que está en el corazón mismo de la película.

También de la violencia sexual. La bomba estalla en la frontera en el momento en que Vargas la cruza con su esposa para pasar su noche de bodas en territorio estadounidense. La señora Vargas (Janet Leigh), una joven bella y rubia, es ciudadana estadounidense (lo sabemos desde las primeras palabras de la cinta), y para Susie, Miguel es Mike. Ella va a ser el instrumento de la venganza de Quinlan, quien se alía para este fin con los narcotraficantes mexicanos que su marido persigue. Sobre la noche de la ciudad se cierne una sorda amenaza sexual: cuando ella se refugia en un motel de Estados Unidos, los esbirros del narcotráfico la aterrorizan,

amagándola con que van a drogarla por la fuerza, e incluso violarla en su habitación. “Sosténle las piernas”, ordena el jefe. Sin duda se trata sólo de actos teatrales para mancillar su reputación e intimidar a su marido, pero el terror de estas imágenes presagia el motel de Norman Bates adonde Hitchcock llevará a la misma Janet Leigh, dos años después, en *Psicosis* (*Psycho*).

La violencia sexual aparece así como un llamado al orden: al casarse con una estadounidense de Filadelfia, ¿acaso el policía mexicano no cruza indebidamente las fronteras, tanto nacionales como matrimoniales? Después de semejante transgresión no se puede regresar impunemente a casa: la joven cree poder encontrar “la seguridad” (o “la comodidad”, corrige ella para no herir el orgullo de su marido) en un motel “del lado estadounidense de la frontera”. Pero es precisamente allí donde será secuestrada y violentada. La violencia significa, pues, el desorden sexual, y también su recrudescimiento. A la transgresión de la pareja binacional corresponde la de los *blousons noirs*, tanto más manifiesta cuanto son asistidos por mujeres, en particular por una inquietante lesbiana. A la inversa, el filme nos permite entrever otro mundo, donde la frontera no impone su ley: es el burdel nostálgico donde Quinlan reencuentra, con la melodía de una pianola, a una prostituta de su pasado. La melancólica interpretación de Marlene Dietrich evoca el desvanecimiento de un deseo cosmopolita.

Es evidente: si la frontera es por excelencia un lugar de violencia, y particularmente de violencia sexual, ésta, a su vez, significa la frontera; la rastrea en los cuerpos. Claro está que no se trata únicamente de la que separa a México de Estados Unidos: tampoco en otras partes son sólo fronterizas las violencias, sino que la violencia sexual marca la frontera; las fronteras, inter o intranacionales. Pensemos, por ejemplo, en la Partición entre la India y Paquistán en el momento de la independencia, en 1947, y en la violencia étnica que la acompañó. El antropólogo Veena Das (s.a.: 55-83) recuerda que junto a los más de 200 000 muertos se cuentan sin duda cerca de 100 000 mujeres violadas y raptadas: “Las mujeres se convierten en el nudo de la tensión en los episodios de violencia colectiva”. En efecto, su experiencia encierra “el

testimonio permanente de la violencia de la Partición. Así, el programa político que constituía dos naciones, la India y Paquistán, se inscribía en el cuerpo de las mujeres”.

En suma, según Veena Das, “el cuerpo femenino se convertía en una señal mediante la cual los hombres se comunicaban entre sí”. Escuchamos aquí el eco del argumento de Claude Lévi-Strauss en *Les structures élémentaires de la parenté* (*Las estructuras elementales del parentesco*) y entendemos mejor por qué, en una lectura feminista, se percibe casi como una violencia: las mujeres son las señales en la comunicación simbólica de los hombres. Con todo, hay que ver la diferencia entre la relación matrimonial desigual y la violencia hacia las mujeres. En esta alianza, precisa el antropólogo, “la mujer jamás podía convertirse en señal y sólo eso, ya que, en un mundo de hombres, ella, después de todo, es una persona, y, en la medida en que se la define como señal, no queda más remedio que reconocer en ella a una productora de señales” (Lévi-Strauss, 1967: 569). En cambio, la violencia reduce a la mujer al silencio para dar mayor relieve a su cuerpo mudo: al contrario del matrimonio, en la violación la mujer sólo es señal, *nada más* que señal. Si la violencia significa la frontera, el cuerpo violentado de las mujeres es entonces su significante privilegiado. Simboliza, por el grito silencioso de aquellas que están privadas de lenguaje, todas esas divisiones y particiones; fronteras sexuales, desde luego, pero también fronteras nacionales o étnicas, fronteras de clase o de raza.

REPRESENTACIÓN DE LA VIOLENCIA SEXUAL EN ESTADOS UNIDOS

Sin dejar de lado estos desafíos fronterizos, analicemos ahora no sólo la violencia sexual misma, sino también los discursos militantes y eruditos que pretenden explicarla, y por último las controversias políticas y mediáticas que suscitan tales discursos. En efecto, en el momento en que la violencia es aprehendida no sólo en su realidad física, sino también, simultáneamente, como lenguaje simbólico, como se le percibe en la frontera, parece impor-

tante pensar al mismo tiempo en estas prácticas íntimas violentas y en los discursos públicos que las acompañan, ya sea que las precedan o las sigan. Nos proponemos así articular dos dimensiones: por un lado la violencia sexual es *política*, en el sentido de que intervienen en ella las relaciones de poder; por el otro lado, está *politizada*, desde el momento en que se debate en el espacio público. La articulación entre las dos dimensiones es más importante en tanto que la segunda contribuye a constituir la primera. Partiremos, pues, de la politización en la esfera pública para entender cómo participa ésta de la política de la violencia sexual... hasta en la intimidad.

Nos apoyaremos en dos ejemplos, ya estudiados por separado en trabajos anteriores:² la polémica contra lo “sexualmente correcto” que se desarrolló en Estados Unidos a principios de los años noventa, y en Francia, la controversia en torno de la encuesta Enveff (sobre la violencia hacia las mujeres) diez años después. El paralelo permitirá resaltar hasta qué grado en ambos casos se trata de fronteras; con la “diferencia de los sexos” ocurre lo mismo que con la división social, en términos de clase y de raza, entre “ellos” y “nosotros”. Allí está toda la apuesta del debate público, que explica su virulencia. Podemos agregar que la comparación trasatlántica que se propone aquí no es sólo el efecto accidental de una investigación realizada, en parte por azar, alrededor de estos dos terrenos nacionales; si resulta necesaria es porque se revela particularmente esclarecedora, desde el momento en que en la controversia francesa la referencia a la polémica estadounidense desempeña un papel importante. La comparación interviene en el debate. Dicho de otro modo, la apuesta fronteriza aumenta en la oposición nacional trasatlántica: en el debate francés al menos

² Entre mis trabajos, sobre la vertiente estadounidense véase “Le ‘date-rape’ aux États-Unis. Figures d’une polémique”, 1997: 193-222. Sobre la vertiente francesa, véase “Violences sexuées, violences sexuelles”, 2003. Para una comparación entre las cronologías francesa y estadounidense, véase “*Fluctuat nec mergitur*: la politisation des questions sexuelles dans l’espace public au miroir transatlantique”, 2005d: 219-239 (y en versión estadounidense “The Rise and Fall of Sexual Politics in the Public Sphere: A Transatlantic Contrast”, 2006d: 79-92).

(pero también, en menor grado, en Estados Unidos), “América” y “Francia” es una división más entre “ellos” y “nosotros”.

En Estados Unidos durante los años ochenta el feminismo alcanzó a imponer en el centro del debate público, una articulación entre género y sexualidad que, sin embargo, parecía que debía quedar reducida a la marginalidad. Desde los años sesenta, el feminismo liberal se adaptaba a la división entre las dos esferas, la pública y la privada. Su ambición era, en efecto, arrancar a las mujeres de la pasividad falsamente cómoda de la domesticidad a la que se vieron relegadas desde finales de la Segunda Guerra Mundial, para comprometerlas en la vida activa, es decir, en el mundo del trabajo y de la política. No era, pues, cuestión de politizar la sexualidad, sino, al contrario, de dejarse definir menos por ella. Así, para Betty Friedan el orgasmo que las distrae de los verdaderos combates se presenta como “el opio de las mujeres”: un placer apolítico, incluso antipolítico. Sin duda ella piensa al principio en el señuelo del disfrute heterosexual; pero su oposición crecerá contra la politización lesbiana, que lanzaría de igual modo a las mujeres a una intimidad de la que aspira a rescatarlas el feminismo liberal.

La idea constitutiva del feminismo radical, por el contrario, es que las relaciones de poder *sexuadas* se traducen también en relaciones de poder en términos *sexuales*; dicho de otro modo, hay que considerar juntos los intereses de género y de sexualidad. Y por lo tanto no se trataría de abandonar la intimidad sexual a la esfera privada para relegar la política a la esfera pública. En una perspectiva radical, “*the personal is political*”, es decir, la vida personal es un terreno político privilegiado. Es cierto que todavía a principios de los años ochenta, en la época de lo que se ha llamado las “*sex wars*”, las guerras de sexo que desgarran el feminismo, ese radicalismo parecía dedicado solamente a una contracultura marginal, con el conjunto de las experimentaciones sexuales de la época. No obstante, es cierto que la exploración de un sadomasoquismo lesbiano no conocerá posteridad social, si la batalla alrededor de la prostitución no movilizará de modo duradero a las feministas, mientras que las disputas a propósito de

la pornografía dividirán gravemente el movimiento, no es menos cierto que todos esos debates habrán contribuido a preparar el terreno para la politización de la violencia sexual, que adquiere importancia al filo de los años ochenta.

Es alrededor de la violencia sexual donde el feminismo radical lanza su discurso sobre la articulación entre género y sexualidad, desplazándose de los márgenes de la contracultura al centro mismo de la cultura; lo que en inglés se llama el “*mainstream*”. Ya a finales de los años setenta los ataques feministas contra la prostitución o la pornografía se formulaban como una denuncia de la violencia que les era inherente, violencia que esas prácticas y representaciones simbolizarían al tiempo que las alimentarían. Pero con el acoso sexual y el *date rape* es la violencia misma la que se convierte en el objeto propio de la politización, y ese primer desplazamiento remite a un segundo; la violencia se convierte entonces en el prisma privilegiado para concebir el orden sexual.

El acoso sexual entra en el derecho estadounidense desde finales de los años setenta, y la Suprema Corte de Estados Unidos lo reconoce por primera vez en una decisión unánime de 1986, *Meritor vs. Vinson*, que retoma la doble definición propuesta por la jurista feminista Catharine MacKinnon: el acoso a la vez como chantaje (o “*quid pro quo*”), y como ambiente hostil (sin limitarse a las relaciones jerárquicas). Se trata, en efecto, de comprender las desigualdades entre hombres y mujeres en el mundo del trabajo, y el papel estratégico del acoso que asigna su lugar a las mujeres, sea por exclusión, fuera de ciertos universos profesionales, sea por relegación, a los peldaños más bajos de la escala. Dicho de otro modo, las conductas discriminatorias se consideran una violencia, así como la violencia resulta discriminatoria.

El acoso es sexual en un sentido doble: pasa por la sexualidad, pero linda con el género; es a la vez sexualizado y sexuado. Lo mismo ocurre con la categoría de *date rape*, es decir, la violación durante una *date*, o cita amorosa. El violador no es sólo un desconocido (la imagen de un hombre, a menudo negro, agazapado bajo un matorral o en un estacionamiento), sino también, con

demasiada frecuencia, un pariente (se habla de *acquaintance rape*), un *date*, y hasta un *boyfriend* (en el mundo muy blanco y burgués de las fraternidades universitarias). En suma, el peligro está cerca y la violencia se vuelve aún más íntima. Es obvio que se trata de sexualidad, pero también de género, no sólo porque normalmente son los hombres quienes violan a las mujeres, sino también porque esta asimetría constituye los papeles masculinos y femeninos, al menos tanto como los refleja. La violación contribuye a instituir la desigualdad entre los sexos por el instrumento de la sexualidad; ese desorden participa del orden sexual.

Sin duda la cuestión de la violación desempeñaba ya un papel importante en la crítica feminista desde los orígenes del radicalismo, como lo demuestra la obra de Susan Brownmiller *Against Our Will: Men, Women, and Rape* (*Contra nuestra voluntad: los hombres, las mujeres y la violación*), publicada en 1975. Pero la categoría de *date rape*, que logran imponer en el transcurso de los años ochenta las investigaciones feministas dadas a conocer por los medios y la militancia en los campus, equivale a generalizar la cuestión: existe un continuo entre la sexualidad ordinaria y la sexualidad violenta, entre los hombres y los violadores. Claro está que no se trata de reducir los primeros a la segunda categoría, sino, con ese continuo, distinguir el heterosexismo de la heterosexualidad. En otras palabras, con el *date rape* se atenúa la oposición entre “ellos” y “nosotros”: la violación habla bien de nosotros, de nuestra cultura, de nuestro orden sexual.

Sobre todo, hay una lógica radical que se manifiesta en cuanto se establece durante este decenio un paralelo entre las dos categorías, acoso sexual y *date rape*. En efecto, si la segunda muestra que el poder no es ajeno a la sexualidad, el primero sugiere simétricamente que el poder puede disputarse en el registro de la sexualidad. No sólo la intimidad queda al descubierto por el *date rape* como lugar de relaciones de poder, sino que, a su vez, las relaciones de poder adoptan con el acoso lenguajes sexuales. Las cuestiones sexuales son cuestiones políticas y, a la inversa, las cuestiones políticas pueden replantearse como cuestiones sexuales.

Además, la articulación entre la violencia y el poder es lo que se reformula en relación con los análisis anteriores. Lo que con las feministas de los años setenta demostró Susan Brownmiller es que la violación no ha de entenderse tanto en términos de concupiscencia sino de poder: esta violencia habla de poder. Con Catharine MacKinnon y el feminismo de los años ochenta es el poder mismo el que aparece como violencia. Ésta se halla, pues, en el centro de esta reformulación y remite a otro continuo: entre las representaciones pornográficas y los actos de violencia sexual está la continuidad de la violencia simbólica que se halla en la base de la dominación más cotidiana.

A principios de los años noventa el feminismo radical parece haber impuesto su visión a la sociedad estadounidense. El asunto del juez Clarence Thomas, acusado de acoso sexual en el momento de ser nombrado a la Suprema Corte, coloca esta cuestión en el centro de la vida política y del debate nacional, mientras que dos sonados procesos, uno contra William Smith, retoño de la familia Kennedy, y otro contra el campeón mundial de boxeo Mike Tyson, desempeñan el mismo papel en lo que toca al *date rape*. No es éste el lugar para precisar cómo, en estos asuntos y en otros, los desafíos sexuales se articulan a los desafíos raciales (Thomas y Tyson son negros, como lo son también sus acusadoras, al contrario de Smith y su demandante).³ No son sólo los objetos, sino también el lenguaje del feminismo, lo que parece definir entonces el debate público.

Ahora bien, en ese momento se lanza una contraofensiva mediática como reacción contra lo que se califica (en forma paralela a lo “políticamente correcto”) de “sexualmente correcto”. Esta contraofensiva tiene más que ver con el *date rape*, pues es a finales de los años noventa que la polémica contra el concepto de acoso encuentra su eco más importante; sobre todo alrededor del asunto Monica Lewinsky. Nos referiremos pues aquí a esta primera polémica, sobre la violación. Un universitario de Berkeley,

³ Véase Fassin, 2002a: 21-40, y una versión más completa, en inglés en 2002b: 127-158. Sobre esta articulación para Francia, véase 2006a.

Neil Gilbert, entabla una batalla para denunciar lo que sería, de creérsele, una “epidemia fantasma”, criticando las cifras propuestas por las feministas, y más allá, su trabajo de redefinición, en desacuerdo total con el sentido común y la percepción de los actores, tanto víctimas como presuntos agresores. No cabe duda de que su interés por la cuestión de la violación no es anterior a la polémica (ni le sobrevivirá), ni de que su exigencia de cientificismo se expresa en una revista conservadora (y no en una publicación científica). Poco importa: presta la legitimidad de la ciencia al contraataque ideológico que se desata desde ese momento, a la vez —lo que no tiene nada de sorprendente— en una lógica explícitamente conservadora, como en Norman Podhoretz, pero también, lo que resulta más notable, por mujeres y en nombre del feminismo.

Dos mujeres en particular participan en la controversia. Camille Paglia, hasta entonces desconocida, demuestra su elocuencia de polemista, que le dará un gran éxito mediático: para ella “abandonar el sexo a las feministas equivale a confiar el perro, durante las vacaciones, al taxidermista”. Por su lado, la joven Katie Roiphe denuncia “la histeria feminista” valiéndose de su experiencia de estudiante. Una y otra tienen mucho éxito, incluso en la revista *Playboy*, tanto más cuanto que su antifeminismo reivindica el feminismo auténtico, el feminismo de los años sesenta, que hablaba (según ellas) de placer y no de peligro, de libertad y no de represión. La primera habla así en nombre de su generación, mientras que la segunda aspira a retomar contra su propia generación la antorcha de su madre feminista, pero una y otra coinciden en ensalzar las bondades de la liberación.

Las críticas dirigidas contra el feminismo del *date rape* son numerosas... y potencialmente contradictorias. Si para Katie Roiphe el feminismo actual exagera los peligros de la sexualidad, para Camille Paglia ignora, al contrario, su naturaleza violenta. De las dos figuras “posfeministas”, la primera considera timoratas a las feministas, y la segunda las juzga inconscientes. Esta última, por otra parte, retoma así la visión del conservador Norman Podhoretz en el sentido de que el varón tiene una predisposición natural a la

violación. En cambio, Neil Gilbert llega a conclusiones opuestas a las de Katie Roiphe; según él, el feminismo apunta a dar a las mujeres el control sexual, y, para ella, aspira a arrabatarárselo. Para el primero, la mujer es quien toma el poder; para la segunda, ésta se halla encerrada en una condición de víctima.

Sin embargo, poco importan estas divergencias. Lo esencial es el fondo del ataque, que las hace converger. La invención del *date rape* planteaba la cuestión de la violencia en el centro de la cultura heterosexual y no en sus márgenes. Al recordar que la violencia sexual es una violencia sexuada, el feminismo llevaba a examinar la articulación entre el orden del género y la violencia que aparecía hasta entonces como un desorden: hablar de violación, en lo sucesivo, era interesarse menos en la excepción que en la regla, en las normas que gobiernan la sexualidad ordinaria. La polémica contra lo “sexualmente correcto” aparece como una reacción contra semejante generalización. De tal suerte, las críticas del feminismo llaman a no concebir las relaciones de poder en la sexualidad sino como un dato natural que escapa a la política. De creerles, la violencia no debería entonces entenderse en términos políticos, sino fisiológicos o patológicos. Así pues, la polémica que suscita el *date rape* equivale, a la vez, a romper el continuo feminista entre la violencia sexual y la sexualidad ordinaria, y por ende entre los violadores y los heterosexuales “normales”, y a conjurar el desvanecimiento de otra frontera, entre violencia sexual, por una parte, y política de los sexos y las sexualidades, por la otra.

REPRESENTACIÓN DE LA VIOLENCIA SEXUAL EN FRANCIA

En Francia la polémica contra lo “sexualmente correcto”, llegada de Estados Unidos, arribó antes, o en el mejor de los casos al mismo tiempo que las perspectivas feministas estadounidenses sobre la sexualidad contra las que iba dirigida. La llegada de la izquierda al poder en 1981 marca, paradójicamente, el fin de los movimientos sociales que caracterizaron a los años setenta. La consiguiente marginación institucional de las feministas france-

sas es muy notable si se la compara con el ingreso de sus colegas estadounidenses en la universidad y el derecho. Este contraste trasatlántico es reforzado por otro, no menos importante ni desvinculado: a diferencia de los años setenta, el feminismo francés ya no concede un lugar a los desafíos de la sexualidad. Después de la ley de 1980 sobre la violación se da vuelta a la página durante más de diez años. Durante los años ochenta no se habla de sexualidad más que en relación con el sida. Todo transcurre como si la deslegitimación de las feministas las llevara, en su mayoría, a alejarse de un tema igualmente marcado en la época por la ilegitimidad, so pena de verse doblemente marginadas, como ocurrió con aquellas que finalmente lograron que el acoso sexual se tomara en cuenta en la ley de 1992.

Si durante los años noventa la voz del feminismo vuelve a hacerse escuchar en el debate mediático es sobre todo y en primer lugar con referencia al espacio público, y en particular a la política y al trabajo, y no a las relaciones de poder que se dan en la intimidad sexual. En efecto, el rechazo de lo que se llamó “el pensamiento del 68”, es decir, la herencia de los años setenta en materia de pensamiento crítico, ejercido desde principios de los años ochenta, prosigue a partir de 1989 con el bicentenario de la Revolución francesa y la caída del muro de Berlín, en un registro retórico renovado en nombre de “la República”. La cultura política francesa, se dice entonces, heredera de la Revolución, pero también de los comienzos de la Tercera República, supone una separación estricta entre las dos esferas, la pública y la privada. Así, durante este mismo año de 1989 estalla en Francia la primera disputa en torno al velo islámico. Si lo que se debate es el lugar de los hijos de los inmigrantes en la nación, la retórica que aquí se formula es la de la República: la religión pertenece a la vida privada y no puede pregonarse en el espacio público, en especial en la escuela. En pocas palabras, la retórica republicana que delimita entonces el perímetro de los debates franceses relega las cuestiones sexuales a la esfera privada.

El contraste con Estados Unidos es tanto más importante cuanto que se le pone de relieve: a la República francesa se opondría la

democracia a lo estadounidense. A la universalidad de la primera, que sólo reconocería individuos, respondería el diferencialismo de la segunda, que supuestamente privilegia a las comunidades. Lo que es verdad respecto de las cuestiones étnicas y raciales no lo es menos en lo que toca a las cuestiones sexuales, trátase de género o de sexualidad: el espantajo estadounidense que agita la retórica republicana permite conjurar toda politización de las cuestiones sexuales. Estados Unidos, víctima de sus pasiones democráticas, al borrar la frontera entre las esferas pública y privada, ¿cómo no se condena a la “guerra de los sexos”? Esto es al menos lo que se afirma en Francia, y muy especialmente en el momento del asunto Clarence Thomas, que inaugura los años noventa. En contraste, la cultura política francesa estaría protegida de semejantes polémicas, y consagrada (si no por la naturaleza, al menos por la historia) a la armonía entre los sexos... En suma, la retórica republicana prohíbe tanto más eficazmente la politización de las cuestiones sexuales cuanto que nacionaliza este desafío valiéndose del contraste trasatlántico: ser francés equivale a rechazar el modelo estadounidense.

¿Hay que sorprenderse? Esta retórica de armonía republicana no es la verdad de las relaciones entre los sexos, ni en Francia ni en otras partes. En realidad, al mismo tiempo afloran señales inquietantes a la superficie de la sociedad francesa. A partir de 1989 la celebración de la República tiene su reverso, con el recordatorio histórico de que la Revolución excluye a las mujeres de la ciudadanía, lo que pronto da lugar a una reivindicación de paridad entre los sexos en materia de política. Sin embargo, no se trata sólo de la esfera pública, sino también de la esfera privada... y de las relaciones entre las dos. En efecto, con la cuestión de la violencia sexual, la sexualidad no puede concebirse únicamente en el registro de las costumbres, sino también en el registro político. Ahora bien, las estadísticas de la investigación ACSF de 1992 sobre el comportamiento sexual de los franceses revelan la importancia de la violencia hacia las mujeres, mientras que la ley sobre el acoso sexual en el trabajo, votada el mismo año, da la oportunidad de medir la amplitud del fenómeno por medio de un

sondeo encargado por la Secretaría de Estado para los Derechos de las Mujeres.

Sin embargo, tanto en un caso como en el otro, el debate público se construye sin integrar estos nuevos datos. Cuando afirmamos que la retórica republicana *ignora* la realidad de los problemas lo decimos en un sentido doble: los desconoce sin duda por ignorancia, pero además su obcecación es deliberada. Voluntarista, tiende a rechazarlos justamente porque surgen. En efecto, es importante comprender esta retórica como respuesta política a la conciencia que empieza a despertar en la sociedad, aunque no se le escuche. En el espacio público la retórica impuesta (en este caso la retórica republicana) sirve para delimitar lo pensable y lo impensable, lo expresable y lo inexpressable: define las fronteras de lo que puede decirse, y al mismo tiempo de lo que no puede, o no debe, encontrar formulación política alguna.

Apenas a partir del decenio de 2000 se ha empezado a hablar de violencia sexual en Francia. Mientras tanto fue necesario que esta retórica republicana se viera sacudida por el éxito de las reivindicaciones "minoritarias" en términos de género o de sexualidad, como la paridad o el Pacs (Pacto Civil de Solidaridad), dos debates y dos leyes, respectivamente, sobre el lugar de las mujeres en la política y sobre el lugar de los homosexuales en la pareja, si no en la familia. Aparentemente la paridad habla de la vida pública, y el Pacs, de la vida privada. No obstante, tanto en un caso como en el otro la frontera entre las dos esferas se encuentra sujeta a examen: ¿acaso la exclusión de las mujeres de la vida pública no remite también a la organización de la vida privada? ¿Y la legitimación de las uniones del mismo sexo no plantea su intimidad como una cuestión de reconocimiento político?

Así pues, a la vuelta del decenio de 2000, después de la paridad y el Pacs, las cuestiones sexuales han encontrado un lugar en el espacio público francés. Vemos esto en las polémicas sobre la prostitución y la pornografía que se han desatado y lo medimos también cuando, en 2003, regresa el debate sobre el velo islámico: a diferencia del primer debate, que había permitido definir en 1989 los términos de la retórica republicana, vemos una refor-

mulación que sexualiza aquello que está en juego. En efecto, de allí en adelante los adversarios del uso del velo lo asimilan a una suerte de violación del consentimiento, y, por ende, lo comparan con la violencia sexual que sufren las mujeres. Si hay que prohibir el velo, se hará siempre en nombre de la República; pero será en lo sucesivo una República identificada con la modernidad sexual, que pasará por la libertad y la igualdad para las mujeres, emancipadas hasta en su sexualidad. En otras palabras, lejos de plantear la separación de las dos esferas, como ocurrió 15 años antes para evitar toda politización de las cuestiones sexuales, la sexualización del velo, es decir, de la retórica republicana en este debate, lleva a considerar que las cuestiones sexuales son, por excelencia, cuestiones políticas.

Si en lo sucesivo el velo se concibe en relación con la violación es porque el debate es sobre la violencia sexual. Cuando se exhibe la cinta *La Squale* se empieza a hablar de las “tournantes”, las violaciones colectivas que perpetran en los suburbios franceses “jóvenes” que a menudo son hijos de inmigrantes. Sobre ese tema surge toda una movilización, la de las jóvenes de los “barrios”, de esas ciudades marginadas política y económicamente en la Francia contemporánea que se lanzan a un movimiento de toma de conciencia muy mediatizado, con un nombre que suena a provocación: “Ni Putas, ni Sumisas”. Se trata de rechazar la alternativa que condenaría a esas mujeres —en su mayoría de origen magrebí, a quienes se prohíbe la sexualidad— a exponerse a la violencia punitiva o a resignarse a la castidad, sometidas a una doble presión masculina: la de los “jóvenes” que “hacen girar a las mujeres” con las violaciones colectivas, y la de los “barbudos” islámicos que les niegan toda libertad en nombre de la religión. Este movimiento se compromete paralelamente contra la violación y contra el velo.

La cuestión de la violencia sexual queda planteada a partir de ese momento; pero se hace en términos muy particulares, ya que la movilización y su mediatización ponen el acento sólo sobre la violencia de lo que todavía podría llamarse, a la manera del siglo XIX, las “clases peligrosas”. La violencia sexual, en efecto, está articulada a la delincuencia, en un contexto en que lo que está en

juego en materia de inseguridad constituye el éxito de la extrema derecha y de sus ideas, que van mucho más allá de las filas de sus electores, como lo demuestran las elecciones presidenciales de 2002 y el aumento de la obsesión por la seguridad. Ahora bien, la delincuencia está representada hoy en el debate público a partir de una oposición estructurante entre “ellos” y “nosotros”. Para esta retórica democrática, que toma el relevo de la retórica republicana, si “nosotros” nos definimos por la modernidad sexual en términos de libertad y de igualdad, “ellos”, en cambio, rechazarían esta modernidad; así se justifica su marginación social, que se manifiesta en el espacio (“los suburbios”), pero también en una brecha generacional (“los jóvenes”), y que remite a una doble exclusión: económica (el desempleo) y étnica (la discriminación), es decir, de clase y de raza.

En suma, si en adelante hablamos de violencia sexual es sólo de *su* violencia, y no de la nuestra. Como la violencia misma, la representación de la violencia contribuye a trazar una frontera, aunque se trate aquí de una frontera interior, entre “ellos” y “nosotros”. Sin duda era éste el caso diez años antes, cuando la retórica republicana sacó provecho del contraste trasatlántico para oponer la armonía entre los sexos en Francia a la guerra de los sexos en Estados Unidos. Pero con el decenio de 2000 pasamos de una oposición nacional francoamericana a una oposición de clase, o de raza, o de las dos al mismo tiempo, que atraviesa la sociedad y que constituye la nación al mismo tiempo que la divide. Pues, claro está, este discurso no se refiere solamente a “ellos”; también habla de “nosotros”. La “barbarie” que encontramos en “ellos” subraya de manera indirecta la “civilización” que reinaría en “nosotros”: en el espejo de *su* violencia, a *nosotros* nos define la modernidad sexual...

El reto alrededor de esa división nacional entre “ellos” y “nosotros” nos permite comprender la polémica en torno a la encuesta Enveff, la primera investigación nacional sobre las violencias hacia las mujeres, publicada en 2003. Incluso antes de su publicación la encuesta Enveff fue recibida con un ataque doble, que lanzaron un libro de la ensayista Elisabeth Badinter, *Fausse*

route (*Camino falso*), y un artículo que firmaron en la revista *Les temps modernes* un demógrafo, Hervé Le Bras, y una jurista, Marcela Iacub. Incluso antes de haber leído los resultados reales de la investigación, los periodistas ya se habían dado vuelo en esta campaña. Como en la polémica estadounidense contra el *date rape*, el combate se centró primero en el terreno del cientificismo (sin que los críticos hayan demostrado hasta ahora una competencia o un interés en la materia): por una parte, a la investigación le faltaría rigor y amalgamaría realidades distintas, y por la otra, la violencia, como la sexualidad, escaparía por naturaleza a la investigación.

Así, no se trata sólo de ciencia, también de ideología: por un lado se reprocha a la investigación que sea un trabajo militante, al servicio del feminismo; por el otro, se le rechaza por ofrecer una visión distinta del feminismo más fiel, según parece, a la herencia del feminismo de los años sesenta. Nos sigue recordando a Estados Unidos diez años antes, y hay que notar que la misma Elisabeth Badinter propone el acercamiento con la controversia estadounidense. De igual manera, los argumentos son potencialmente contradictorios: en efecto, se acusa a la encuesta Enveff de encerrar a las mujeres en la victimización, dado que la denuncia de la violencia contribuye a debilitarlas; al mismo tiempo, los polemistas reprochan al feminismo el que dé a las mujeres un poder “exorbitante”, sobre todo en materia de reproducción, pero también de violación: si la violencia es un poder, ¿acaso su denuncia no lo es también?

Más allá de las contradicciones, es importante entender la apuesta de la polémica que se inscribe efectivamente en la encuesta: independientemente de que las críticas estén fundamentadas o no, la controversia no gira en torno a un malentendido, sino a un verdadero diferendo. La encuesta Enveff, como otras llevadas a cabo en varios países, demuestra que la violencia hacia las mujeres no es exclusiva de los pobres, y que los ricos no están exentos de ella; más precisamente, demuestra que el reparto de las violencias no corresponde a una distribución de clase. La violencia sexual es una relación de poder en términos de género,

que no se deja reducir, en última instancia, a una lógica de clase. Se entiende por consiguiente la virulencia de las reacciones que ha suscitado la encuesta Enveff incluso antes de su publicación: es la representación de una oposición entre “ellos” y “nosotros”, basada en la idea de modernidad sexual de la que el reverso sería la “barbarie” de las “clases peligrosas”, que aquí se pone en entredicho. La encuesta borra esta frontera y habla de la violencia en el conjunto de la sociedad.

Así pues, no es sorprendente que vuelvan a encontrarse en la polémica muchos de los actores que ya se habían expresado el año anterior cuando, por primera vez en Francia, se planteó públicamente la cuestión del acoso sexual en la Universidad. La disputa a propósito de la encuesta Enveff ofrece un reflejo de su imagen: en efecto, si las violaciones colectivas plantean la cuestión de la violencia de un modo exótico, en otro contexto social, por contraste, plantear la posibilidad de que el acoso sexual atañe no sólo a las cajeras de los supermercados o a las obreras en sus talleres, sino también al mundo académico, que pretende encarnar la democracia, equivale a borrar la frontera social y espacial entre la barbarie y la modernidad sexual. Así, para Elisabeth Badinter, quien se siente heredera del Siglo de las Luces, “es deshonesto amalgamar la condición de las mujeres de los suburbios más desfavorecidos con la de las clases medias y superiores”. En suma, el ataque a la encuesta Enveff puede interpretarse como una respuesta diferida a la disputa en torno al acoso; y ésta es la razón por la que, lejos de lanzarse *a posteriori* se lanza *a priori*, incluso antes de la publicación de los resultados de dicha encuesta.

El epílogo de la controversia viene a confirmar esta lectura. Si bien los opositores de la encuesta Enveff dictaron los términos de su recepción, su triunfo fue de corta duración. En efecto, un desdichado suceso ha demostrado lo equivocados que están, como se apresura a subrayarlo la feminista Gisèle Halimi en un discurso publicado en *Le Monde*: en el verano de 2003 la actriz Marie Trintignant muere a manos de su amante, el cantante Bertrand Cantat. La repercusión de este asunto es considerable: se trata de dos figuras conocidas, ya que la primera pertenece a una familia

de actores y el segundo es el alma de un célebre grupo musical. Esta violencia no corresponde a la oposición de clases propuesta por los críticos de la encuesta Enveff a menos que se quiera invertir su sentido de abajo arriba, cambiando a las “clases peligrosas” de los estratos populares a los medios privilegiados. Dicho de otro modo, el trágico suceso viene a clausurar la polémica a borrar la frontera entre “ellos” y “nosotros” que pretendía restaurar, justo en el momento en que se corría el riesgo de que la encuesta la pusiera en duda.

VIOLENCIA, DOMINACIÓN Y PODER

¿Qué es la violencia sexual? Recordemos, en primer lugar, lo que oculta y revela a la vez la ambigüedad del adjetivo “sexual” (y no sólo en francés): es violencia tanto *sexuada* como *sexualizada*, que atañe al mismo tiempo al género y a la sexualidad. Podría decirse que es una violencia en la que el desorden de la sexualidad habla del orden de los sexos; en suma, en la que *el* sexo habla *de los* sexos. Hay que destacar enseguida otra propiedad: si la sexualidad habla de género es porque la violencia es un lenguaje. Y ese lenguaje permite hablar de algo más que de las apuestas sexuales. Hemos visto que las violencias sexuales hablan de naciones, de clases, de razas; en otras palabras, de las fronteras que cruzan las sociedades. Por ello las violencias hablan siempre, al mismo tiempo que expresan estas otras divisiones, del orden sexual: las mujeres son los objetos perseguidos y también las señales privilegiadas del discurso violento. En suma, si no hay que olvidar jamás que las violencias sexuales afectan sobre todo a las mujeres, también es importante tener presente que su discurso se dirige a la vez a los hombres y a las mujeres.

A la manera de alguna máquina penitenciaria nacida de los fantasmas de un Franz Kafka revisado por Claude Lévi-Strauss, en el cuerpo de las mujeres es donde más a menudo, por su discurso, las violencias sexuales marcan las fronteras. Asimismo, ese discurso es performativo: lo que inscribe en los cuerpos, lo produce.

Al imprimirlas, las violencias ahondan las brechas sociales tanto como las reflejan. Lo que es cierto respecto de las fronteras sexuales no lo es menos en relación con las otras: ellas son el desafío de la violencia, que traza los límites precisamente allí donde se borran, pero también allí donde jamás han existido. La violencia no es sólo un llamado al orden, cuando el orden se deshace; inventa un orden fabricando diferencias con sus líneas divisorias. La violencia sexual es, pues, el arma que permite separar razas, grupos étnicos o nacionales, clases, por intermediación de las mujeres, pero que también invita a las mujeres a conducirse como mujeres, es decir, a no confundir las fronteras sexuales.

Sobre la violencia sexual, ¿qué nos enseña el paralelo entre las dos polémicas, la estadounidense y la francesa, la conversia alrededor del *date rape* y la disputa que suscita la encuesta Enveff? Podríamos multiplicar los puntos de comparación analizando los parecidos (como, por ejemplo, sobre el estatus siempre decisivo de las mujeres en la crítica del feminismo Elisabeth Badinter y Marcela Iacub reproducen las características sociales de Camille Paglia y Katie Roiphe, a riesgo de invertir algunos de sus rasgos), pero también las diferencias (comenzando por la cronología, ya que si la disputa sobre la encuesta Enveff es anterior a su publicación, la controversia estadounidense aparece, al contrario, como respuesta al éxito del discurso feminista y científico sobre el *date rape*, y haciendo notar que el antifeminismo se ancla en Francia más a la izquierda que en Estados Unidos).

Solamente quisiéramos subrayar aquí que si en ambos casos se trata sin duda de fronteras, éstas son diferentes; y más generalmente, que los límites establecidos por la violencia, y las divisiones que son el reto de las polémicas sobre la representación de esta violencia, pueden variar según las sociedades y los contextos sociales. En Estados Unidos, ya lo hemos visto, la frontera pasa entre la violencia que ejerce un conocido y la que perpetra un desconocido. En Francia, en cambio, la línea divisoria es entre “ellos” y “nosotros”. En otras palabras, si en el primer caso se trata de una generalización, en el segundo estamos más bien ante una segregación. Puede adelantarse la hipótesis de que uno y otro esquemas

se encuentran en otras configuraciones nacionales, o bien los dos, a riesgo, por lo demás, de que su lógica se vea desplazada.

Así, la frontera entre “ellos” y “nosotros”, que permite hoy distanciarse de la “Francia de abajo”, puede invertirse en otras partes para identificar a las “clases peligrosas” con las élites: la violencia sexual se daría entonces del lado de los ricos y no de los pobres. En cuanto a la oposición entre la violencia de un conocido y la de un desconocido, también puede invertirse en otras partes: mientras que, como en Estados Unidos, el *date rape* permite sacar a la luz las violencias ocultas, en otros contextos el acento que se pone sobre la cultura machista de la violencia acarrea el peligro de ocultar la política implicada y de proteger a los culpables en lo individual buscando su disolución en la responsabilidad general. En suma, para entender la cuestión de las violencias, es decir, las fronteras que cruza cada sociedad y las coacciones que pesan sobre sus representaciones, es importante restituirles su carácter específico: aprehenderlas mejor permite ser menos prisionero de ellas.

Plantear así la cuestión de las fronteras en el centro de la reflexión equivale a concebir a la vez las violencias y las polémicas que éstas suscitan como desafíos de poder, ya que se trata del poder de delimitar, de desempatar, en suma, de definir. Este punto de vista, heredado del feminismo, no tiene nada de obvio; al contrario, podríamos, a la manera de sus críticos, separar radicalmente el poder de las violencias, remitiendo éstas, según el caso, a la naturaleza de la sexualidad o a las aberraciones individuales, a no ser que las reduzcamos a patologías culturales. A esto se debe que en Francia, tanto como en Estados Unidos, el antifeminismo se niegue siempre a tomar en cuenta el doble sentido de la palabra “sexual”: la violencia en materia de sexualidad jamás se considera en su articulación con el género. Concebirlos juntos equivale a optar por una lectura política.

Si queremos entonces considerar el poder cuando estudiamos la violencia, no por ello estamos condenados a confundir los dos términos: lo importante no es tanto identificarlos cuanto articularlos. Es verdad que esta distinción generalmente se pierde en el análisis. Hemos visto, en el caso de Catharine MacKinnon, que si

la violencia es poder, también el poder es violencia. Pero la equivalencia entre los dos términos no es sólo obra de las feministas. La encontramos (y no es casualidad, pues se trata igualmente de dominación) en Pierre Bourdieu, y especialmente en su elaboración de la idea de “violencia simbólica”. Según él, con el orden de los sexos sin duda se entiende mejor esta idea crucial en su sistema sociológico: “Siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera en que se le impone y se le sufre, el ejemplo por excelencia de esta sumisión paradójica, consecuencia de lo que yo llamo la violencia simbólica” (1998: 7). Ahora bien, este concepto, al tender un puente entre violencia y poder, obstaculiza toda reflexión sobre sus especificidades y su articulación. ¿Acaso no aparece también el poder como una “violencia suave”?

Es más bien en la obra de Michel Foucault donde se vuelve explícita semejante distinción. Aquí la violencia dista de concebirse “en último lugar como su verdad”; para el filósofo, “lo que define una relación de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino sobre su acción misma”. El poder, entonces, es “una acción sobre las acciones”. En cambio, “una relación de violencia actúa sobre un cuerpo, sobre cosas”. Mientras que ésta sólo se topa con la “pasividad”, aquél supone la “libertad” de “sujetos actuantes”. Con la idea de poder, Michel Foucault propone una reformulación conceptual que permite distanciarse de una sola vez de los dos conceptos cuya síntesis paradójica con la violencia simbólica propone Pierre Bourdieu: el consentimiento y la violencia. En efecto, el poder “no es en sí una violencia que a veces podría ocultarse, ni un consentimiento que, implícitamente, se renovaría” (1994: 236-237).⁴

En lo que nos concierne, el interés de la distinción foucaultiana es que permite concebir la articulación entre violencia y poder como una cuestión histórica. Las formas históricamente variables

⁴ Mi lectura de Foucault se apoya en la de Michel Feher (2005: 251-299). La distinción entre poder y violencia, propuesta en el texto de 1982 marca el camino recorrido desde el Curso en el Collège de France sobre *Le pouvoir psychiatrique* (2003: 15-16): “cuando afecta al individuo mismo, el poder es físico, y, por ende, es violento”.

de esta articulación permiten, en efecto, precisar regímenes de poder diferentes. Ya tuve la oportunidad, a propósito de la encuesta Enveff, de proponer una distinción que se basa en “una concepción histórica de la dominación”:

al lado de la dominación “tradicional”, basada en el viejo presupuesto de la desigualdad entre los sexos, se puede entrever una forma más “moderna” de dominación, que tampoco se basa en la perpetuación de un orden patriarcal inmemorial, jamás cuestionado, sino que surge como reacción a la impugnación de ese orden, frente a las demandas de libertad e igualdad. Dicho de otro modo, podríamos hablar de una dominación “reaccionaria”, y ya no conservadora, si bien ambas se superponen hoy en nuestra sociedad (Fabre y Bassin, 2004: 142).

Tal vez sería posible alargar este análisis a la luz de lo que antecede. En efecto, la distinción entre la dominación tradicional (o conservadora) y la dominación moderna (o reaccionaria) remite también a una distinción entre dos articulaciones posibles del poder y de la violencia. La primera entiende la violencia como la forma última del poder, su posible extensión: el hombre violento manifiesta así su omnipotencia. En otras palabras, la violencia tradicional sería la señal del poder. En el caso de la segunda, la violencia traduce, al contrario, una falta de poder, una sensación de privación: el hombre violento expresa de este modo su impotencia. Dicho de otro modo, la violencia reaccionaria significaría una ausencia de poder. En ambos casos, claro está, la violencia habla de poder, de su relación con el poder, pero en uno parte de la plenitud, y en el otro de la carencia.

Hay que insistir: una no sustituye a la otra, sino que coexisten. Y también conviene precisar: la oposición no remite simplemente a una diferencia de clases. De hecho, ésta permite justamente reformular la cuestión económica en términos políticos, puesto que se trata de poder. Las violencias tradicionales y reaccionarias no coinciden siempre, respectivamente, con los estratos alto y bajo de la sociedad, puesto que los sentimientos de omnipotencia o de

impotencia surgen donde no necesariamente se les espera. Uno puede experimentarse como dueño de la situación sin pertenecer a las élites dirigentes, y, al contrario, no está exento de sentirse a merced de la situación, aunque forme parte de ellas.

Esta distinción tanto política como histórica permite poner el dedo en la diversidad de prácticas de violencias sexuales, en lugar de postular, generalmente sin gran éxito, su unidad teórica. En efecto, no es lo mismo violar a una mujer porque uno puede permitirse todo, que, al contrario, hacerlo porque tiene la sensación de no poder permitirse casi nada; enfrentarse a una víctima incapaz de defenderse, que, al contrario, confrontar a un sujeto que puede resistirse. Si la mujer es igualmente negada, en un caso se debe a que se le juzga insignificante, y en el otro, a que, en su afán de hacerse valer, ella se vuelve amenazante: el omnipotente viola a las mujeres para hacer hincapié en su falta de poder, el impotente, porque teme a su *empowerment*.

Tal vez semejante distinción permita también precisar la diferencia entre la pedofilia y la violencia hacia las mujeres: mientras que la primera va acompañada a menudo de un sentimiento de omnipotencia ante la fragilidad infantil, la segunda, en ciertos casos, puede nacer de un sentimiento de impotencia ante la emancipación femenina, a no ser que la distinción atraviese la pedofilia, como en el caso de la violación de las mujeres. Vemos dibujarse así un paisaje más complejo de violencias sexuales. Quizás, en consecuencia, convenga efectivamente concebir esta realidad en plural; más que *la* violencia, *las* violencias, en la diversidad de sus lógicas políticas.

Sin embargo, no hay que detenerse allí: después de distinguir-las, hay que pensar en la articulación de estas dos lógicas violentas, sin limitarse a poner de relieve su coexistencia. Por una parte, la violencia del potentado se inscribe obviamente en la misma cultura que la violencia de los impotentes; el machismo ordinario nutre este poder extraordinario. Pero, por otra parte, podemos igualmente preguntarnos: ¿acaso la violencia “cultural” que reina entre las parejas y las familias, y más generalmente entre los parientes, no reproduce los “guiones” —para retomar un concepto

sociológico forjado a propósito de la sexualidad— de la violencia “política” que se ejerce desde lo alto, como para expresar una distancia? En suma, una alimenta a la otra, tanto en un sentido como en el otro.

Finalmente, conviene examinar el contexto institucional de estas violencias. Ambos casos pertenecen al orden privado, ya se trate de la violencia familiar que se presenta en el círculo de los más allegados, o la del potentado que se proclama por encima de las leyes. Pero en los dos casos, estas violencias privadas adquieren sentido como una *privatización* de la violencia; es decir, en relación con el Estado, y contra él. Recordemos que para Max Weber, éste se define como “el monopolio de la coacción física legítima” (Weber, 1971: 57). Es, pues, una violencia sexual del Estado. Como lo muestra la cinta de Orson Welles, la violencia sexual puede hacer que a la corrupción policiaca y judicial se agregue un poder público sometido a los intereses privados, en este caso el de los narcotraficantes. No es casualidad que en *Sed de mal* la violencia estalle precisamente en el paso entre Estados Unidos y México. También esto significa la violación en la frontera: deja ver al Estado, y al mismo tiempo sus límites.

*Este artículo fue presentado en el Coloquio Internacional sobre Violencia Sexual, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 15-17 de marzo de 2006.

USOS SOCIOLÓGICOS Y USOS SOCIALES DEL GÉNERO. EL TRABAJO DE LAS INTERPRETACIONES

Lucie Bargel, Eric Fassin y Stéphane Latté

LA COMISIÓN GENERAL de Terminología y Neologismos propuso recientemente una “recomendación sobre el uso de los equivalentes franceses de la palabra *gender*” (2005). El éxito de su traducción francesa justifica la intervención de los expertos publicada en el *Journal Officiel*: “La creciente utilización de la palabra *genre* (género) en los medios e incluso en los documentos administrativos, cuando se trata de la igualdad entre los hombres y las mujeres, amerita una precisión terminológica”. Sin embargo, no se trata sólo de combatir un anglicismo. Lo que está en tela de juicio es el significado mismo del vocablo: “En efecto, se observa, sobre todo en las obras y artículos de sociología, un empleo abusivo de la palabra género, tomada del inglés *gender*”. Por una parte, es cierto, “su sentido es muy amplio”, pero por otra también, y sobre todo, “este término se emplea a menudo para designar exclusivamente a las mujeres, o hace referencia a una distinción basada sólo en el sexo biológico”. Entonces, ¿por qué no conformarse con el vocabulario existente? “La sustitución de sexo por *género* no responde pues a una necesidad lingüística, y la extensión del sentido de la palabra *género* no se justifica en francés.”

A primera vista, y paradójicamente, la comisión parecería hacerse eco de las críticas de una figura central en la reflexión feminista sobre el género: ya en 1986 Joan W. Scott, en su artículo fundador sobre “Le genre, une catégorie utile d’analyse historique” (El género, una categoría útil de análisis

histórico)”¹ pretendía dejar atrás el uso sin utilidad que lo reducía a un simple “sinónimo de ‘mujeres’”. Pero, de manera más severa, volviendo en 1999 sobre la trayectoria del término, la historiadora estadounidense se preocupaba de que la difusión internacional del término privara a este instrumento de su “filo crítico” (*critical edge*): “A finales de los años noventa, el ‘género’ parece haber perdido su capacidad de sorprendernos y provocarnos. En Estados Unidos, forma parte en lo sucesivo del ‘uso ordinario’, empleado regularmente como sinónimo de mujeres, de diferencia entre los sexos, de sexo”. En otras palabras, en lugar de convulsionar la naturaleza de las normas sexuales, el “género” padecía de lo que los expertos comisionados llaman un “uso abusivo”, aun entre ciertas investigadoras feministas que recurren a esta palabra “rechazando la premisa según la cual ‘hombres’ y ‘mujeres’ son categorías históricamente variables” (1999: xiii).²

Sin embargo, no hay que confundir las dos críticas. Si notamos que “en francés, la palabra *sexo* y sus derivados *sexista* y *sexual* están perfectamente adaptados *en la mayor parte de los casos*³ para expresar la diferencia entre hombres y mujeres”, a la comisión francesa no le resultan interesantes los demás casos. Ciertamente, “este término se emplea, *frecuencia*”⁴ como sinónimo de mujeres, o de sexo, pero con ¿y los otros usos? Por el contrario, la advertencia de la feminista estadounidense tiende a proteger los usos críticos del género de los abusos lingüísticos. Pues, ¿cómo calificar lo que ocurre en las normas de masculinidad, y de feminidad, si “el adjetivo *genre de género, con género*” es, si hemos de creer en la recomendación oficial, “desaconsejable”? Sin la palabra género, ¿cómo vamos a describir este juego “de las relaciones sociales basado en las diferencias percibidas entre los sexos”? Pero también, como urgía Joan W. Scott, ¿cómo

¹ El artículo, publicado primero en el *American Historical Review*, y retomado en su recopilación *Gender and the politics of History* (1988), fue rápidamente traducido al francés: “Legente: une catégorie utile d’analyse historique” (1988: 125-153).

² La cita está traducida del nuevo prólogo.

³ Las cursivas son nuestras.

⁴ Las cursivas son nuestras.

nombrar esta “primera manera de explicar las relaciones de poder?” (1988: 141).

Precisamente en esta perspectiva se inscribe nuestro texto: como reflexión retrospectiva sobre nuestros usos del género, aspira a determinar en qué sentido el recurso a este concepto, en ocasión de una investigación de campo llevada a cabo desde 2001 en una ciudad mediana en el momento de la primera experiencia de paridad, no se limita a una simple comprobación de que en la política también hay mujeres, y no sólo hombres. La entrada de las mujeres en mayor número a la vida municipal nos recuerda, en caso de que lo hayamos olvidado, que hay dos sexos; pero el interés de hacer de esto un objeto de investigación no se detiene allí. Es algo distinto lo que el género nos ayuda a examinar. En efecto, la política es precisamente un ente privilegiado para precisar de qué manera juega el género, ya sea cómo juegan con él los actores o de qué manera son su juguete. Al hacer esto, es posible precisar nuestros usos sociológicos del género confrontándolos con sus usos sociales, es decir, con las diversas modalidades en que los actores hacen uso del género y hacen género, tanto en sus prácticas como en sus interpretaciones de la escena política.

LA VOZ POLÍTICA, DEL SEXO AL GÉNERO

La sociología política, más que otros ramos de las ciencias sociales (Bargel y Dunezat, 2008), está marcada por un enfoque centrado en el “lugar de las mujeres” en política; el aval fue heredado de los trabajos que desde los años cincuenta se ocuparon del sexo como variable explicativa de los comportamientos políticos (Duverger, 1955), (Degan y Narbone, 1955).⁵ Se trataba entonces de mostrar las desigualdades entre hombres y mujeres frente a la participación política y de ofrecer explicaciones para ello, ciertamente sociológicas pero ajenas al campo político: las mujeres suelen ser discriminadas

⁵ Para una exposición más detallada de las perspectivas teóricas en ciencias políticas, véase Cégolène Frisque, 1997.

en el mercado del empleo y llevan la carga del trabajo doméstico y reproductivo, de ahí que cuenten con menos recursos sociales y menor disponibilidad para la actividad política que los hombres. La creciente atención que ha recibido la construcción social de la diferencia entre los sexos no ha transformado radicalmente esta perspectiva: todavía hoy las investigaciones tienden a dirigir la atención principalmente a lo “femenino” (en la práctica, las mujeres), y por otra parte, a identificar el sexo con el género.

A partir de la perspectiva de un consejo municipal y un ejecutivo municipal paritarios, donde hay igualdad numérica entre los sexos, nos interesa mostrar la pertinencia del concepto de género para entender la construcción, mediante los discursos y las prácticas, de los papeles en el seno de este campo político local cuando se trata de tener, literalmente, “una voz”. La capacidad en términos de oratoria pública, elocuencia, habilidad retórica, y también el porte y el tono de voz, constituyen un criterio de evaluación práctica para el otorgamiento del papel político. Ahora bien, la demostración clásica de una división sexuada de las intervenciones orales en público desalienta el análisis por su aparente simplicidad: siempre y en todas partes los hombres hablan más y más fuerte que las mujeres. Si se considera que los tonos de voz son naturalmente distintos entre los sexos, las mujeres son víctimas de una desigualdad biológica insuperable: su tono de voz más agudo y su volumen sonoro más débil las condenan a estar siempre en el segundo plano de las justas oratorias que dan a sus homólogos varones la oportunidad de demostrar públicamente su virtuosismo y su brío. “Es cuestión del órgano”, responde un alcalde frente a las dificultades que reclaman las elegidas para tomar la palabra en un consejo municipal.⁶ Se tiene o no se tiene; por no poseer el instrumento idóneo, ellas exigen usar micrófonos. El sexo, es decir, las características biológicas de unas y otros, tendrían entonces efectos directos y unívocos sobre los recursos de los que cada cual dispone para “hacerse oír”.

⁶ En ese mismo número, véase el artículo de Stéphanie Guyon sobre los partidarios de la AJA que “cantan con los cojones”, así como, sobre la voz en política, el artículo de Delphine Dulong y Frédérique Matonti.

Y en efecto, esta relación de causalidad directa entre las características físicas sexuadas y la posición en el campo político parecen confirmarla por ciertos ejemplos que le confieren una cuasi evidencia. Veamos el caso de una adjunta que experimenta dificultades de expresión en el consejo municipal: su voz, apenas audible, tiembla y se torna aguda; además, lee su texto monótonamente. No es escuchada en absoluto; tras dos años en el puesto, dimite. En el otro extremo, la elocuencia va de la mano de un bello órgano, como en el caso de un líder de la oposición que es también una estrella de la abogacía. Este adjunto logra imponerse fácilmente gracias a su voz estentórea, que le permite encubrir otras voces cuando hay debates agitados. También puede poner su fuerza viril al servicio de las débiles voces femeninas: “Y Jean-Claude dice: ‘Hay una mujer que quiere hablar. ¡Cállense y escúchenla!’”

Hay una voz que nos ayuda. Cuando quieras hablar, di: “Jean-Claude, quiero hablar...”

Por otra parte, “Jean-Claude es el encargado de colocar los micrófonos en el consejo municipal. Él no los necesita, pero él... hay que reconocerle la capacidad de poner atención a las mujeres cuando hablan”. (Adjunta, entrevista, marzo de 2003.)⁷

Como vemos, no se trata de explicar la desigualdad política entre los sexos solamente por la obcecación sexista de los hombres: incluso los esfuerzos por dar un lugar a las mujeres en el debate contribuyen a naturalizar la diferencia de las voces.

No obstante, la realidad física de las voces no es tan unívoca: algunas mujeres tienen voces “masculinas”, y algunos hombres hablan de manera “femenina”. Las situaciones en que el género contradice al sexo lo demuestran bien: el género no es la simple traducción cultural de las diferencias naturales del sexo; constituye, más bien, el principio mismo de producción y de reproducción de un orden social no igualitario, caracterizado por el dominio de lo “masculino” sobre lo “femenino”, que “sobrede-

⁷ En todo el artículo se modificaron nombres y apellidos, y cierta información se conservó vaga, para garantizar el anonimato de los encuestados.

termina la diferenciación biológica” (Mathieu, 2000). El género hace al sexo, y no a la inversa. Los casos de disociación entre sexo y género permiten también analizar los efectos del género, a la vez como estructura de diferencias clasificantes que distingue a los hombres de las mujeres y como sostén de jerarquías entre hombres y entre mujeres.

Si de buenas a primeras parece evidente que una voz grave y fuerte ofrece una ventaja para “ser escuchado” en un consejo municipal, el caso de una elegida con voz “masculina” recuerda que la condición para ello es ser hombre. Si no, el inconveniente de la no conformidad con el género asignado prevalece sobre la ventaja del desempeño.

También soy muy tímida [...] es decir que me lanzo, pero esto me ha resultado un poco difícil. Para empezar, sigo con este problema de la voz, sobre todo desde que sé que desentona un poco. Porque de todas formas es muy masculina, es muy grave. Por teléfono me dicen señor, así que es obvio [...] Tengo, pues, una voz poco ordinaria, no puedo ocultarlo. Así es, pero ahora es cierto que a veces esto me incomoda un poco porque, a final de cuentas, exagera mi lado masculino (entrevista, marzo de 2003).

Parece que la voz de las mujeres, cualesquiera que sean sus características, es algo que se soporta siempre como una coacción. Para ellas no existe la “buena voz”; si es débil, es inaudible, señal de timidez, de reserva, y si es fuerte, resulta muy poco apropiada para constituir un recurso. Las mujeres parecen entonces infaliblemente asignadas a su sexo, independientemente del género de su voz.

No obstante, la evolución en el tiempo de la situación de esta elegida voz “masculina” permite considerar, aunque sea al margen, sus posibilidades de cambio de estigma.⁸ En efecto,

⁸ En otra parte hemos analizado a las mujeres de voz femenina que intentan subvertir la dicotomía que por un lado asocia la voz débil y la coacción, y por el otro la voz fuerte y el recurso, dando valor, por un efecto de distinción, a las cualidades de discreción, de moderación en los debates y de elegancia: Stéphane Latté y Eric Fassin, 2005: 219-241.

cuando ella se involucra cada vez más en la competencia política (candidata a una elección cantonal, elegida en las instancias departamentales de su partido), insiste en la ventaja que puede representar en lo sucesivo el carácter distintivo de su voz, el hecho de que “se le escuche”, “que se sepa que está allí”. Consciente de que “las voces atipladas son también muy criticadas”, ella sugiere la posibilidad de que una mujer se exprese con voz fuerte, devolviendo así la primacía a los efectos del género (y no del sexo) de la voz sobre la oratoria pública. Aunque relativamente marginales, estos casos llevan a examinar no sólo la relación entre el sexo y el género, también la jerarquización de género (*genre*) de las voces.

Por otra parte, encontramos los mismos elementos en lo que toca a los hombres. No más que para las mujeres, los efectos del sexo sobre las características vocales parecen unívocos. El *habitus* de género (*genre*) no siempre está perfectamente incorporado según las normas dominantes, y reflexionar a partir del género más que del sexo complica el análisis del grupo de los hombres elegidos. La instalación de micrófonos en el consejo municipal, lejos de anular los efectos de la potencia vocal sobre las intervenciones orales, los vuelve más notorios: un sólo micrófono circula en la sala, pero no todo el mundo lo utiliza. Este dispositivo, pues, hace que destaque quien siente necesitarlo. No todas las mujeres hacen uso de él; pero entre los hombres sólo uno lo pide, el adjunto Vert. Ahora bien, es asimismo el único elegido a quien públicamente estigmatizan los dos líderes de la oposición a causa de sus fallas de expresión oral: para él, también la falta de elocuencia va de la mano de sus carencias vocales. Este docente, a quien dan una lección, es rebajado por la burla.

Esta humillación pública remite desde luego a una debilidad política (su grupo se halla en una posición cada vez más dominada), pero es indisociable de una feminización personal (utiliza el micrófono y acaba de rasurarse el bigote). Una voz débil sigue estando manchada por el estigma asociado a lo femenino, que agrava la no conformidad con las expectativas de género (*genres*): el elegido a quien se juzga insuficientemente viril está más expuesto

que una elegida a quien se percibe como propiamente femenina. El elegido muy poco “masculino” se halla en una situación simétrica a la elegida muy poco “femenina”. Tanto en un caso como en el otro, el género sirve como llamada al orden de los sexos, pero también de la jerarquía en general. Por una parte, trátese de hombre o de mujer, es conveniente ajustarse a las asignaciones de género, pero por la otra, la debilidad y la fuerza son aprehendidas en términos de género (*genres*).

Esta feminización de un miembro de la mayoría se entiende mejor si uno se inserta en un marco más grande: el de las relaciones entre dos generaciones de hombres que se suceden y compiten en el espacio político municipal. Una última manera de disociar el género del sexo consiste, en efecto, en situar allí la circulación de enunciados de género (*genres*) que, a veces, sirven para describir y jerarquizar ya no a los hombres y a las mujeres, sino a los hombres entre sí. He aquí un testimonio de la evaluación que hace este consejero municipal de oposición sobre el actual alcalde de la ciudad: “No es un hombre a quien le guste convivir, no le gusta comer, no le gusta beber, no le gusta... en fin, no le gusta nada. Pero todos aquellos que lo conocen desde los años de escuela dicen que era así: se dejaba golpear por todos los pequeños y decía: ‘Un día seré alcalde’” (entrevista, marzo de 2005).

Lo que se traduce en el lenguaje del género es menos una diferencia ideológica que una rivalidad entre generaciones y una competencia entre las maneras de percibir el oficio político: para este elegido de la vieja escuela el nuevo alcalde no corresponde a la imagen de la potencia viril.

Y es que el lenguaje del poder, y por ende de la masculinidad, se ha transformado hasta el punto de ser incomprensible. Con la alternancia de 2001, en efecto, el espacio político local se modificó mucho. Antes de entonces la vida municipal era un asunto de notables (médicos y abogados, familias con arraigo) que tomaba cuerpo en una sociabilidad entre pares (salones, recepciones) o en el teatro del consejo municipal. Ahora bien, además de una feminización masiva y del cambio generacional, con la victoria del nuevo equipo se opera una renovación social: las clases medias

intelectuales (docentes, funcionarios, profesionales de la comunicación) acceden a las posiciones de poder. Desde ese momento las relaciones que se daban exclusivamente entre las élites políticas desaparecen y el consejo municipal deja de ser un lugar central de enfrentamiento viril, pues los nuevos elegidos prefieren establecer contactos directos y regulares con los electores. Al mismo tiempo que el poder cambiaba de manos, cambiaba de estilo.

Frente a esto el “sindicato de los ex funcionarios” expresa su desclasamiento valiéndose de las diferencias de género (*genres*). Así, la generación saliente hace alarde de masculinidad en las maneras de hablar (voz fuerte, el gusto por el apóstrofe, la búsqueda del rasgo humorístico), pero también de comer (gustar de la buena mesa, saber beber, disfrutar las juergas). Para conseguir la imagen inversa, atavían a los nuevos representantes con cualidades y disposiciones habitualmente asociadas al género femenino: oratoria titubeante, desprovista de grandilocuencia, pero también modales de mesa exentos de hedonismo (al alcalde hasta se le tacha de anoréxico), un gusto por la proximidad y una atracción por las cosas artísticas. En suma, una vez más, como en el caso del análisis de la voz, el género no se confunde con el sexo. Esto es bueno no sólo porque los dos no se superponen necesariamente, sino también porque el género es un principio de jerarquización: como lo planteaba ya Joan W. Scott, es “una primera manera de representar las relaciones de poder”.

ENTRE LAS COACCIONES DEL SEXO Y LOS RECURSOS DEL GÉNERO

El género está atrapado en la tensión entre dos lógicas contrarias: la asignación normativa de género (*genre*) y su reverso, la capacidad de hacer valer el género. Podríamos, en efecto, oponer dos estrategias descriptivas disponibles para explicar las prácticas políticas de las mujeres. En primer lugar, la problemática de las trabas se hereda de una época en que el cuestionamiento acerca de las mujeres en la política consistía ante todo en señalar y explicar las desigualdades de sexo frente a la participación política.

La comprobación de una larga exclusión de las mujeres de la vida pública orientaba el análisis hacia la identificación prioritaria de las resistencias incorporadas, hacia la demostración de una incompatibilidad entre el *habitus* femenino y las formas, consideradas como masculinas, del combate político.

Con el contexto paritario se desarrolló una segunda vía interpretativa, centrada esta vez en los usos del género más que en las coacciones del sexo. Lo “femenino” ya no es solamente un sistema cerrado de disposiciones apremiantes, sino una identidad estratégica (Collovald, 1988) construida en la interacción entre hombres y mujeres, entre *insiders* y *outsiders*, entre partidos en competencia por la conquista de los votos. En el lenguaje politista el género se convierte así en una “carta”, un “triunfo”, un “recurso”, que, en las profesiones de fe (Lèvéque, 2005), o en ocasión de las campañas electorales (Dulong y Lèvéque, 2002) (Fassin y Latté, 2005), será exhibido (para demostrar, por ejemplo, que las mujeres hacen política de otro modo), o reprimido (para atestiguar, al contrario, que las mujeres son hombres políticos como los demás).

No se trata de medir el valor de estas dos apuestas interpretativas. Sería estéril leer en ellas opciones teóricas irreconciliables. Si permaneciera ciega a las múltiples maneras de habitar los papeles sexuados y a la variabilidad de esos papeles en el tiempo y en el espacio social, la problemática de las trabas nos reduciría a la inmovilidad y a una retórica de la lamentación. Al contrario, tomada independientemente del juego de las coacciones heredadas, la problemática de los usos se sumiría en un accionalismo indiferente a las estructuras de la dominación masculina, e incluso en una celebración de la astucia del más débil. En realidad, en la práctica de interpretación las dos estrategias descriptivas se entremezclan, sin que por otra parte siempre se trate de opciones bajo control. Para demostrarlo tomaremos a contracorriente el bricolaje analítico que desde 2001 orientó nuestro esfuerzo de restitución de las experiencias políticas de dos elegidas. Retomando el hilo de nuestros análisis trataremos de desenterrar los motivos que nos llevan a describir el género, a veces en forma de un *habitus* obligatorio, o sea, una cuasi naturaleza social, a veces como cultura,

desde luego institucionalizada pero siempre susceptible de usos y desvíos.

Al principio de nuestra encuesta surgió una oposición contrastada entre dos consejeras municipales. La primera, Béatrice Duroy, parecía encarnar el tipo ideal de la “estratega del género”, distanciada en sus maneras de habitar los estereotipos femeninos, hábil para negociar infracciones puntuales a la división sexuada del trabajo político, atenta a los efectos de la dominación masculina. Las determinaciones sexuadas, en cambio, parecen pesar mucho sobre las maneras de ser y de actuar de Jocelynee Briand, quien sin crítica ni mediación vive una “naturaleza femenina” hecha de atención a los demás, de disposición a escuchar y de modestia. El contraste es tanto más impresionante cuanto que las dos encuestadas, de 50 años en el momento de la elección, comparten una posición social homóloga en el espacio local y una matriz de disposiciones relativamente convergente.

Hija de un albañil de origen italiano, Béatrice comienza a los 16 años una carrera de secretaria en un establecimiento escolar donde, “para ayudarse”, enseña intermitentemente. Tras una sucesión de concursos internos, se convierte en profesora certificada de ciencias económicas en un liceo, y luego, puntualmente, en la universidad. Cuando la conocemos, está casada con un militar de carrera y dirige un establecimiento de aprendizaje profesional. Afiliada al MEDEF (Movimiento de Empresas de Francia), frecuenta a las élites económicas de la ciudad y se incorpora por esa vía, en segunda posición, a la lista propuesta por la derecha para las elecciones municipales de 2001.

Si ella toma prestadas otras voces, el ascenso social de Jocelynee es igualmente elocuente, puesto que salida de un medio popular y sin ser diplomada, ocupa en 2001 los puestos de consejera general y de tercera adjunta en la mayoría municipal de izquierda. Su promoción se debe menos a una integración de los círculos de los notables que a un activismo parroquial y asociativo en un barrio popular donde sigue viviendo. Si su carrera parece no tener brillo, sí tiene una movilidad social ascendente que ilustra la profesión de su esposo —director de un despacho de asesoría— y sobre todo

la rentabilidad de las inversiones escolares de la familia (su hija es egresada de Harvard).

Sin embargo, en la entrevista, sus formas de describir la gestión de los atributos de género (*genres*) difieren mucho. Aunque ninguna de las dos duda en hacer alarde en la escena pública de las señales exteriores de feminidad (maquillaje pesado, uso de joyas, peinado rebuscado), el grado de explicitación de las posturas adoptadas las distingue claramente. Jocelynee no se refiere a sus elecciones de vestimenta ni a las obligaciones de la etiqueta, mientras que Béatrice se divierte de buen grado con ellas frente a los encuestadores.

Hago galletitas, me peino de chongo, estoy en todas partes [...] Bailo con el panadero y también voy con el prefecto [...] En la fiesta del aprendizaje me había puesto mi vestido (*risas*). Quiero enseñarles las fotos para reírnos [...] El vestido Thierry Mugler. Nada más faltaba, y luego me puse ese día el [sostén] que realza (entrevista, futura consejera de oposición, enero de 2001).

De la misma manera, si las dos elegidas se desenvuelven en los consejos municipales con una incomodidad comparable, pues las pequeñas vicisitudes de las llamadas al orden las hacen conservar una timidez estructural que el paso por la política no logra borrar, hablan de ello en términos muy distintos. Jocelynee presenta la intervención oral como una prueba penosa. Invocando su desconocimiento total de los códigos del intercambio político y su incompetencia en materia de torneo retórico, no ve más opciones que retirarse y dejar su lugar a un alcalde más apto para la oratoria. “Yo no deseo expresarme porque hay mucha controversia, mucha mala fe, demasiados ataques personales [...] Por ello, me siento muy incómoda en las sesiones del consejo [...] la política se la dejo a Georges porque él sabe manejarla y yo no” (entrevista, adjunta del alcalde, diciembre de 2001).

Béatrice también repasa la lista de las afrentas que sufre en el consejo, pero con aplomo e indiferencia, en forma anecdótica

que marca la distancia. La retirada que pese a todo debe aceptar en el contexto público se retraduce así en docilidad de fachada, en repliegue táctico más que en exclusión tolerada:

Cuando yo tomaba la palabra, todo el mundo decía: “Ah, Béatrice, siga hablando, qué felicidad, nos vamos a quedar aquí hasta las diez de la noche”, una actitud de macho, ya sabe usted lo que quiero decir... Luego, algo parecido: “Ah, Béatrice, qué linda es” [...] Entonces hay que decir sí, eh, no hay que herirlos. No voy a decirle: “Oye tú, idiota”... Se sonríen o fingen hacerlo...

Por otro lado, la elegida usurpa el trabajo de los encuestadores describiendo los obstáculos a la toma de la palabra como producto de disposiciones que ella misma busca reprimir: “Me liberé... liberé en el sentido de que tenía miedo de tomar la palabra, de acuerdo. Soy católica, de buena crianza, debo hablar bien, en el momento oportuno, ser educada... sobre todo delante de los señores”.

La misma estructura de oposición se reproduce cuando las elegidas visualizan sus atribuciones en el ejecutivo municipal. Como adjunta por solidaridad, Jocelynee se apropia del campo de competencia más discriminado por el sexo (Guionnet y Neveu, 2004), viviéndolo, sin embargo, a la manera encantada de la libre opción y de la vocación personal: “Me gusta ocuparme de los demás. Lo mío no son las carreteras, no es la cultura. La solidaridad es donde soy útil”. Para describir su capacidad de escucha y de acercamiento, la encuestada utiliza el lenguaje de la naturaleza, o más precisamente de su naturaleza: “es innato, no es mío el mérito”, “es natural”, “se tiene esta facultad, o no se tiene”, “tengo esta sensibilidad”. Palabras que corroboran sus colegas masculinos: “es espontánea”, “la impulsa su corazón”. Béatrice, en cambio, pone en duda activamente la división sexuada del trabajo político y lamenta la limitación de las elegidas a tareas que se supone que se adaptan a su naturaleza maternal. Así, exige sucesivamente el puesto de adjunta a las obras y de delegada a las finanzas, y luego condiciona su compromiso en la campaña municipal a la obten-

ción de un puesto que generalmente corresponde a un hombre: “No quiero lo social. Las mujeres siempre se ocupan de lo social. Pongan a los bonachones en lo social. Que lo hagan ellos. Yo prefiero tomar las decisiones difíciles, estar en las finanzas, en el desarrollo económico [...] Si es lo social, no me interesa. Él tendrá mi renuncia enseguida”.

A lo largo de las entrevistas surge la oposición entre una consejera modesta, a veces ingenua, solidaria con su género asignado, y una elegida ambiciosa, siempre estratega, capaz de hacer valer su feminidad. Sin embargo, esta división es problemática. Si la problemática de los usos estratégicos parece pertinente en el caso de Béatrice, es porque frente a los encuestadores ella hace alarde de no ser víctima de las fuerzas de la dominación masculina y adaptarse a ellas con distancia y reflexión. Si, por el contrario, el registro de las determinaciones se impone en el caso de Jocelynee, es porque su descripción de la condición de mujer carece de ostentación y de sentido crítico. ¿Hemos observado por lo tanto en sus prácticas una vulnerabilidad desigual a las determinaciones sexuadas? ¿No se trata más bien de una competencia social desigual para el discurso reflexivo en la relación de la encuesta? Al proponer una descripción del machismo ordinario, al manejar de buen grado la ironía, al transformar la situación de entrevista en intercambio cómplice, al hacerse cargo del trabajo de objetivación en forma de autoanálisis,⁹ Béatrice se libera de la posición de objeto de estudio. Jocelynee, en cambio, no es dueña de la interacción. Por consiguiente, la expresión de la lucidez no le parece indispensable para satisfacer las expectativas de los destinatarios, ni para protegerse de una investigación intrusiva. Jocelynee hace valer quizás igualmente sus atributos de género (*genres*), pero no considera necesario decirlo.

En efecto, ¿acaso no podemos imaginar que la ausencia ostensible de distancia en las representaciones de género (*genres*) pue-

⁹ Pierre Bourdieu muestra así que en ciertas interacciones el autoanálisis hace las veces de estrategia de resistencia a la objetivación (1993, especialmente pp. 1403 y 1404).

da proceder igualmente de una identidad estratégica? Un regreso al mismo terreno, dos años más tarde, hace surgir esta hipótesis. En efecto, la evolución de la trayectoria política de estas dos mujeres debilita nuestra interpretación inicial. Béatrice estaba en la lista perdedora y, como simple consejera de oposición, parecía haber ganado su postura política por determinaciones de género (*genres*): discreta en el consejo municipal, no interviene jamás y adopta el papel de “jarrón”: muda pero afectada y sonriente. La posición de Jocelynee, por el contrario, se consolidó claramente. Después de haber conservado fácilmente su mandato de consejera general, logró la proeza de obtener la vicepresidencia de un ejecutivo departamental que, sin embargo, era dirigido por sus adversarios políticos. Desde entonces sus colegas se complacen en alabar la “modestia” de esta “elegida de un local dedicada a la población”, que “prefiere estar detrás o a un lado”. Supuestamente, Jocelynee debía su carrera a una competencia electoral indisociable de su calidad de mujer y de propiedades sociales objetivas que favorecían la identificación del electorado popular de su circunscripción:

Jocelynee es una buena mujer, pero no tiene sentido político, si se me permite decirlo. Ganó las elecciones cantonales de 1998 porque parecía una mujer más bien sencilla, de la sociedad civil, no incluida en el aparato, de contacto fácil, capaz de prestar servicios, un poco a la imagen del ciudadano medio y para nada como alguien político (entrevista con el futuro alcalde, enero de 2001).

No obstante, su éxito en las elecciones cantonales, es decir, en el espacio de competencia a la vez más masculino y más notable, contradice ese juicio. Tanto entre las elegidas como entre los encuestadores surge una duda respecto de la supuesta ingenuidad de la encuestada, su ignorancia táctica y su desinterés por el juego político. ¿Es el fruto de su experiencia política? Como quiera que sea, aquella a quien se elogiaba porque sabía “permanecer en su lugar” tiene obviamente un sentido de lugar hasta ahora menospreciado. Es cierto que algunos miembros de su partido siguen

interpretando su promoción como el producto de un accidente y de un malentendido: “tomó a todo el mundo desprevenido al alzar primero la mano”. En cambio, para otros su aparente retirada de los juegos de poder tiene mucho de subterfugio: “Es extraordinaria, se hace la tonta, es increíble, pero sabe muy bien hacerlo. En el momento en que hay una abertura, se mete”. Mientras que antes se le calificaba de “buena mujer”, más tarde se le reconoce “una gran finura” y se le atribuyen estrategias tanto más eficaces cuanto que pasan inadvertidas: “se hace la tonta”, “juega a la madre de familia”, “sigue en su registro”. Aquí, la frontera entre una interpretación en términos de *habitus* femenino o de usos del género se vuelve porosa. La docilidad exhibida, el aparente desinterés por los cálculos políticos, la supuesta ingenuidad respecto de los juegos de poder, el deseo de ser amable y de no participar en los intercambios, el conjunto de los modos de ceñirse a los estereotipos de género son, todos ellos, recursos que permiten de Jocelynee ser la única adjunta cuya función electiva autónoma tolera el alcalde. Habría, pues, maneras remuneradoras de seguir su *habitus*.

Por último, es difícil resolver empíricamente la alternativa entre coacción y recurso, entre identidad femenina incorporada y juego táctico con el género. El análisis se vuelca de un polo interpretativo al otro según el índice que se acepte. Podemos atenernos a la observación de las prácticas (por ejemplo, de las posturas adoptadas en el consejo municipal), y las dos actrices asumen sin resistencia, tanto una como la otra, un papel de reserva en la toma de la palabra y de seducción en las formas de arreglarse. Podemos considerar la distancia y la reflexión de que hacen gala las encuestadas en las entrevistas: Jocelynee se sitúa entonces del lado de una “naturaleza” femenina sufrida, y Béatrice del lado de la apropiación activa de un papel sexuado. Podemos inclinarnos ante el veredicto de la trayectoria política: Béatrice parece entonces experimentar los obstáculos del género que no logra subvertir más que en el discurso, en tanto que Jocelynee saca partido de una identidad femenina que no cuestiona en las entrevistas ni en el escenario público. En suma,

la óptica de interpretación adoptada por los encuestadores exige ser considerada en su articulación con las maneras de aparecer de las encuestadas: los usos sociológicos del género no pueden hacer abstracción de sus usos sociales, sin por tanto reducirse a ellos.

LOS JUEGOS DE LA INTERPRETACIÓN

Vemos así en las prácticas de los actores, y de las actrices, maneras de jugar el juego del género, o de ser juguete de él, o las dos cosas a la vez, de forma irresoluble. Pero más allá, también en el trabajo de la interpretación aparece el desafío del género. Pues no son sólo los encuestadores, sino también los encuestados de los dos sexos quienes pueden hacer que funcionen o no según los casos, las ópticas de interpretación en términos de género. Es la manera misma en que aparecen en escena los políticos, en particular las mujeres, cuya dimensión de género (*genre*) plantea problemas de interpretación, desde el momento en que en la descripción y el análisis se toma en cuenta su trabajo de autointerpretación. Así, al llegar al mismo terreno en un contexto paritario, con una problemática de género, ¿cómo interpretar la forma en que nuestras interlocutoras, en particular, van ora a aceptar y ora a negarse a entrar en este juego, e incluso a oscilar entre las dos opciones? ¿Hay que desconfiar en un caso de una excesiva facilidad para entrar en la lógica de nuestra encuesta, y en el otro a sospechar de una resistencia demasiado fuerte? ¿Cómo se articula nuestra óptica de interpretación con la que cada una escoge para examinar su experiencia de género (*genre*)?

Es el ejemplo de Michèle Vuillard, adjunta ya elegida en otra municipalidad con mucha anterioridad a la experiencia de 2001: “Siempre ha habido mujeres que hacen política o que tienen responsabilidades”. En esto difiere de la mayoría de las otras adjuntas, que le parecen neófitas: “Yo tengo en verdad una trayectoria de política”. Esta elegida y responsable comunista no siente ninguna simpatía por el feminismo, tanto menos cuanto que guarda

malos recuerdos de él desde los años setenta: “en la UEC (Unión de Estudiantes Comunistas) ¡las mujeres no eran nuestras amigas! ¡Eran unas cochinas izquierdistas!” Docente legítima por su trayectoria tanto escolar como política, acostumbrada a desenvolverse en un medio masculino, no le preocupa en lo más mínimo el feminismo: no considera que su condición de mujer haya desempeñado un papel en su carrera. Tampoco, pese a la apertura actual de su partido a estas cuestiones, se siente personalmente afectada por la experiencia del sexismo: sobre este tema, “mis tripas no hablan, mis tripas, tengo que decirme ‘sí, soy mujer, soy solidaria’... entienda usted que mi experiencia no es ésa”. En suma, en materia de paridad, y más ampliamente de género, “yo, dice, me cuento entre los ejemplos contrarios, lo siento”.

Simétricamente, Françoise Carrière, consejera de oposición, es una de las elegidas más comprometidas con las apuestas feministas, así como con la identidad de “mujer”. El discurso sobre el género se halla omnipresente en sus posiciones: profesional (como profesora de la EPS, Educación Física y Deportiva, reivindica una visión femenina del deporte en contra de su reducción al rendimiento), asociativa (como presidenta de la rama local de una organización nacional, redacta un informe sobre la feminización de las instancias dirigentes) y política (señala las fallas del equipo en el poder en materia de igualdad entre los sexos en el consejo municipal). También participa en el “grupo de mujeres” que constituyen al principio del mandato las elegidas de todos los puntos de vista en el seno del consejo: “Yo me adhiero al cien por ciento a la tarea de que nosotras, como mujeres, estemos atentas y vigilantes a los problemas con los que puedan toparse las mujeres de la ciudad”. Pero para ella se trata de un trampolín. En efecto, aspira a que este grupo pese en el consejo municipal; es para esta elegida de oposición aislada por su condición de no partidista una forma de existir políticamente: “sí, al comprometerme allí, encuentro un espacio político, de ejercicio político, es verdad. Tiene usted toda la razón. Y eso no lo calculaba yo”. Pues al hablar de género ella abunda en nuestro sentido. Así, nos pone de testigos: “usted debe haberse dado más cuenta que yo, pero

cuando las mujeres toman la palabra, nadie se interesa". A cada visita nos dice: "Llega usted oportunamente", como si llegáramos siempre en el mejor momento, es decir, cuando las apuestas de género son más fuertes. Para nosotros es, por tanto, una "buena cliente"... ¿demasiado buena?

Sin embargo, lo que estos dos ejemplos contrastados nos muestran no son sólo dos maneras diferentes de habitar el género (negado en el primer caso, reivindicado en el segundo), sino también la medida en que este trabajo de interpretación, y de autointerpretación, está atrapado en trayectorias, y también en situaciones, como lo pone de manifiesto la interacción con los encuestadores. Hay que reconocer, en efecto, que la encuesta tal vez no tenga nada que ver con la movilización del grupo de mujeres; pero, aunque de manera efímera, quizás hayamos contribuido a una toma de conciencia feminista. De tal suerte, una de las encuestadas nos anima a regresar el 8 de marzo, anunciando entre líneas que habrá de qué hablar, mientras que otra nos invita a venir a presentar nuestro trabajo al grupo de mujeres, sin olvidar a una tercera, aparentemente preocupada porque el retorno de la cuestión del género justifica según sus propios análisis nuestro regreso al terreno de la investigación. Si ésta trata a veces de atenuarlo ("¡no he dicho que esté en contra de los hombres!"), reconoce a menudo un efecto de revelación que le hace decir lo que quizás antes no había formulado: "Con ellos [los encuestadores] me siento incómoda porque me hacen decir cosas que... reflexioné sobre lo que les dije... no, ¡pero es cierto que tengo dificultades en el consejo!" En pocas palabras, podemos hablar de una co-construcción del género por los encuestados y las encuestadas, los encuestadores y las encuestadoras, o sea, de una articulación entre sus usos sociales y sociológicos.

Por lo demás conviene advertir que la elección de nuestras encuestadas de una óptica de interpretación de género (*genre*), o no, no está grabada en mármol: es función de los contextos, y así lo revela la encuesta de larga duración. Es el caso de una adjunta con la que nos reunimos primero antes de su elección en 2001, luego un poco antes de su dimisión en 2003, y otra vez más un

año después, en 2004. Claudine Moutiers, que figuraba en 2001 en segundo lugar en una lista de candidatos verdes, integrada a la lista de izquierda que ganó la elección pasó a ser adjunta. “Tengo una conciencia feminista; de hecho, volví a serlo estando aquí”, explica en 2001; en su actividad profesional de periodista, en efecto, “tuve que dar pruebas de mi capacidad porque era mujer”. Por otra parte, “la famosa diferencia de salarios entre hombres y mujeres fue algo que viví aquí”. Durante sus estudios de ciencias políticas en París militó en asociaciones feministas, lo que a sus ojos era una prolongación de su compromiso con los verdes. Pero la política en femenino se inscribe también en una historia familiar: fue su madre quien preparó una lista de mujeres en su aldea y a quien ella consultó mayormente en el momento de lanzarse.

Ahora bien, Claudine Moutiers renunció a su puesto de adjunta en 2003, poco después de hacernos esta confidencia en ocasión de una segunda entrevista. Los juegos de interpretación son esclarecedores. A los problemas personales (tiene dificultades con su pareja) se suman las apuestas políticas (le cuesta trabajo hacerse escuchar en esta mayoría plural) y también las profesionales (la función no le deja tiempo para asegurarse ingresos como periodista independiente). Explica esto en el consejo municipal, donde anuncia, para sorpresa de todos o de casi todos, su renuncia al puesto de adjunta que ocupa desde hace dos años. Al hacer hincapié en los problemas de funcionamiento de la municipalidad (a la vez en las relaciones con el grupo político mayoritario y en las interacciones con los servicios técnicos que pertenecen al ámbito de su competencia), y al plantear cuestiones personales y profesionales vinculadas a la ausencia del estatus del elegido, y sobre todo de la elegida (con hijos), ella opta por dejar atrás el caso personal para mostrar que se inscribe en una lógica más amplia. Sin embargo, cuando las mujeres del consejo le manifiestan cierta solidaridad, uno de los jefes de la oposición rechaza esta mezcla de los géneros: “¡No estamos en el diván del psicoanalista!” Con todo, un año después las entrevistas muestran que la interpretación dominante ha cambiado: los motivos personales no habrían sido más que pretextos. La explicación que se impone es típica-

mente política: la renuncia sería simplemente el resultado de las tensiones de la mayoría plural.

Pero también en 2004, en ocasión de una nueva entrevista, Claudine Moutiers, que desde entonces había dejado la ciudad, nos propuso una reinterpretación de su experiencia. Sin duda las cuestiones (personal, profesional y política) siguen entrecruzándose, pero sus lógicas son en adelante un poco distintas. Ya no es la política lo que pone en peligro a la pareja. Al contrario, la opción del compromiso municipal aparece como síntoma a la vez que como causa de los problemas personales que desembocarán, pese a la renuncia, en el divorcio: ya había, dice,

un distanciamiento que yo no quería ver, y es cierto que mis años en la política hicieron que yo estuviera en una especie de huida hacia adelante; también, sin duda, vivía para otras cosas aparte de mi vida privada y mi matrimonio [...] Sabía de antemano que, si la izquierda pasaba, yo iba a tener un mandato de adjunta, y recuerdo bien que, cuando di mi consentimiento, era plenamente consciente de que tenía cuestiones personales que atender y de que, aun si mi compañero de la época no estaba de acuerdo, yo me comprometería en un camino.

Igual que el primer compromiso, la renuncia también cambia de sentido: al principio ella nos indica que es para conservar a su pareja. “Como había tomado esta decisión desde hacía muchos meses, volví con él; lo hice un poco para salvar a mi familia y mi matrimonio”. Pero luego matiza: “Si me hubiera sentido muy bien en este equipo, quizá no me habría ido a buscarlo”; por otra parte, ya era demasiado tarde. “La renuncia fue algo personal”. De hecho, al preguntarse “si tengo claridad”, se disculpa: “hice todo un lío, una mezcla de todo [...] ¡porque mi vida estaba traslapada también! En lo público y en lo privado, había cosas traslapadas”. La elegida llega incluso a invertir la división que tradicionalmente opone lo femenino a lo masculino marcando su diferencia con su marido: “Es alguien que no tenía la misma idea de una entrega pública, de este compromiso, parte del desfase

estuvo allí [...] él tenía una dimensión mucho más privada de la vida, y sólo privada”.

Al mismo tiempo, cuando se le pregunta si el feminismo que ha reivindicado da cuenta de su experiencia, Claudine Moutiers responde tropezándose con las palabras, sin aclarar por completo las cosas, sólo sugiriéndolas para en seguida rectificarlas.

En 2001 regresé a un proceder que calificaría de feminista [...] Después, confieso que cuestioné todo [...] Porque tal vez mi conducta feminista tuvo también, mi marido entendió mal, y eso también procede del alejamiento, eso lo ponía en entredicho, hubo cosas de orden íntimo y sutil... Así pues, ahora, me cuidaría de, en este momento, me inclino menos por el compromiso y la entrega. En fin, en lo que me atañe, ya acabé, por el momento.

Y cuando insistimos en saber si renuncia a una interpretación feminista, responde: “No, no es inadecuada... el feminismo da importancia, plantea cuestiones, que efectivamente, en especial si se es mujer, son pertinentes. Pero en este momento me ocupo de cosas que tienen que ver con el psicoanálisis, por ejemplo, para analizar las cosas”.

Desde luego, no se trata de un simple repliegue en la intimidad: la experiencia del psicoanálisis durante el mandato concernía a “mi práctica de elegida”; por otra parte, “no lo suficiente en el plano personal”. Pero en el fondo, ¿no es precisamente una interpretación de género lo que la ex elegida desea ardientemente a la luz de su difícil experiencia en los confines de lo privado y de lo público, de lo personal y de lo político, para examinar su compromiso de mujer en el momento paritario de la vida municipal?

CONCLUSIÓN

Si resulta importante entender la articulación entre los usos sociológicos y los usos sociales del género es porque nuestra encuesta tiene lugar en un momento particular. La importancia cada vez

mayor de las problemáticas de género, en especial en el ámbito de las ciencias sociales —tema que preocupa a la Comisión de Terminología—, coincide con el surgimiento de las cuestiones feministas en el espacio público desde el debate sobre la paridad. En el terreno objeto de estudio los años 2000 muestran que la formulación local de la cuestión de las mujeres depende del debate nacional: así, vemos aparecer el 8 de marzo de 2003 la solicitud femenina o feminista en favor de las mujeres africanas y musulmanas. Dicho de otro modo, la desigualdad de los sexos se remite entonces, como en el país en su conjunto, a un exotismo cultural, o social... incluso si una adjunta deseosa de implantar localmente la asociación Ni Putas Ni Sumisas debe rendirse a la evidencia: “el problema es que aquí no hemos alcanzado aún a los barrios de los suburbios parisienses, nosotras apuntamos a la esencia humana y podemos apostar a las actividades deportivas...”

El trabajo de interpretación en materia de género no se hace simplemente en el registro científico; no se trata sólo de poner al día lo que estaría inscrito, sepultado en la realidad. La sociología no se conforma con desenterrar lo que ya está allí; participa de un trabajo de construcción de la realidad. Ahora bien, los actores sociales, y en este caso las actrices, están, sobre todo ellas, en sus ambigüedades, sus titubeos, sus ambivalencias, incluso sus contradicciones, implicados en este trabajo de construcción del género, es decir, de interpretación de su propia experiencia a la luz del género. Sin embargo, no se trata de retomar aquí por nuestra cuenta la visión de un Clifford Geertz, para quien la antropología nunca es más que la interpretación, en segundo o en tercer grado, de las interpretaciones primeras que hacen de ella los “indígenas”, al sumergirse en el exotismo de su cultura (Geertz, 1973a y 1973b). De hecho, en la misma historia del género están comprendidos sus usos sociológicos y sus usos sociales: la naturaleza de los sexos ha perdido su evidencia, y por ello se habla de género. Las normas sexuadas aparecen, pues, ante todas y todos, tanto ante la sociedad como las ciencias sociales, ya no como verdades eternas, sino como construcciones precarias que requieren un trabajo de interpretación, coconstrucción en la que

están comprometidos juntos los “indígenas” y los “antropólogos” del género, que pertenecen a la misma cultura, es decir, también a la misma actualidad política cuya manifestación empírica más visible es la paridad.

* Este artículo fue publicado en 2007. *Sociétés et Représentations*, “(En)quêtes de genre”, noviembre, núm. 24.

LA DEMOCRACIA SEXUAL Y EL CONFLICTO DE LAS CIVILIZACIONES

EL DÍA DE SAN VALENTÍN, durante la selección del jurado con miras a su proceso, Zacharias Moussaoui fue expulsado de la audiencia debido a sus intervenciones intempestivas. En efecto, el único acusado que se enfrentó a la justicia estadounidense por los atentados del 11 de septiembre de 2001 lanzó una diatriba contra la corte (*Le Monde*, 16 de febrero de 2006): “Ustedes son mis enemigos. Yo soy Al-Qaeda, su enemigo declarado”. En el momento de abandonar la sala, todavía exclamó: “¡Dios maldiga a Estados Unidos!” Acusó a la jueza, quien sin embargo había tratado (en vano) de desechar la opción de la pena capital, de “organizar su muerte”. Arremetió también contra sus abogados, tachando a uno, estadounidense de origen japonés, de “geisha”, y al otro, militante de los derechos civiles, de “miembro del Ku Klux Klan”. En suma, el acusado se volvía acusador, y recusaba el sistema judicial de cuyas leyes dependía su suerte.

Los periodistas presentes vacilaban entre dos interpretaciones de estos arranques. Por un lado, Moussaoui se inscribía claramente en una racionalidad política. Sin duda agravaba su caso con sus provocaciones. Pero a los ojos de los demás (y primero a los suyos) se convertía, sin haber combatido, en ese “combatiente enemigo” que hoy está en el centro de la estrategia represora estadounidense. Su discurso político lo inscribía en la lógica del conflicto de las civilizaciones hasta el punto de negar toda legitimidad a su nacionalidad legal: “No soy francés, jamás seré francés. Estoy allí sólo como musulmán”. Por el otro lado, el aprendiz de terrorista parecía caer en la irracionalidad, como cuando se hizo

arrestar aun antes de los atentados por haber querido iniciarse en el pilotaje, sin saber despegar ni aterrizar. Si los comentaristas se resistían a imputar su conducta a la locura, tal vez fuera porque esta categoría tiene valor legal. Su discurso proseguía en todo caso con estas palabras: “No tengo nada que ver con una nación de cruzados homosexuales”.

Algunos se confesaban perplejos: es difícil saber con certeza a qué país se refería Moussaoui. Sin duda la “cruzada” evoca a los Estados Unidos de los años 2000, pero hay que reconocer que en materia de defensa de la causa homosexual George W. Bush estuvo por encima de toda sospecha. Para complacer precisamente (*Multitudes*, otoño de 2006) a la derecha religiosa, ¿no se erigió este presidente defensor de una enmienda a la Constitución para poner freno a las uniones del mismo sexo? Y si es cierto que Laura Bush pudo justificar la intervención de su país en Afganistán en nombre de la liberación de las mujeres, ningún responsable estadounidense ha fingido jamás aprovechar tal intervención para emancipar por la misma vía a los homosexuales musulmanes: del otro lado del Atlántico, las promesas de la democracia son para los heterosexuales.

Sin embargo, es una sola y misma lógica la que vemos en el discurso del francés de origen marroquí, y el absurdo aparente remite a una racionalidad coherente. En efecto, la retórica política del conflicto de las civilizaciones tiene lugar hoy, de manera especial, en el terreno sexual. Así se aclara lo que dice Moussaoui: no podría ser francés, porque es musulmán, y aquí vemos invertida la lógica de exclusión que afecta en Francia a los “musulmanes”, sean o no religiosos, así como a los “inmigrados”, franceses o no. Pero al dar la vuelta al estigma, Moussaoui revela las implicaciones sexuales de esta lógica: del mismo modo que el insulto sexista (y no sólo racista) respecto de la “geisha”, la descalificación homófoba de la “cruzada” occidental le permite adoptar el papel del Otro. Para encarnar mejor el regreso del reprimido, colonial o imperialista, el acusado se las da de bárbaro y rechaza los valores modernos de la democracia sexual.

¿Qué es la democracia sexual?¹ O, más bien, ¿qué es la democratización sexual? Parece más justo hablar de un proceso. Es la extensión del ámbito democrático, con la creciente politización de las cuestiones de género y de sexualidad que revelan y aientan las múltiples controversias públicas actuales. Por una parte, lejos de limitarse a la esfera privada, las cuestiones sexuales se sujetan cada vez más a las mismas exigencias políticas que todas las demás cuestiones sociales, trátase del trabajo o de los impuestos, de la inmigración o de la educación: siempre se examinan más las normas de género y de sexualidad en nombre de los mismos valores de libertad y de igualdad. Podemos cuestionar el orden de los sexos y el orden de las sexualidades exponiendo a uno y a otro a este doble examen y a su tensión constitutiva: lo hemos visto en los debates en torno de la prostitución o de la pornografía, del acoso sexual y de las violencias hacia las mujeres, pero también con la paridad y la apertura del matrimonio y de la filiación a las parejas del mismo sexo.

Por otra parte, si las cuestiones sexuales, al revelarse como políticas, parecen cada vez menos naturales, no es sólo el contenido de las normas el que se ve afectado. La desnaturalización del género y de la sexualidad que acompaña a la democratización transforma también el estatus mismo de las normas, es decir, la forma en que se nos imponen. Lejos de seguir funcionando de manera obvia, son cuestionadas. Este cuestionamiento no significa que nuestras sociedades se verían libres de las normas sexuales, sino que su influencia no podría ser la misma desde el momento en que son percibidas por lo que son; no como leyes naturales que se imponen de manera histórica, sino como órdenes convencionales y provisionales que son el producto de una historia y de relaciones de fuerza, sujetas al cambio y abiertas a la negociación: por eso existe hoy una confusión en las normas.

¹ Para unas exposiciones más amplias en torno de la democracia sexual anteriores al argumento desarrollado aquí, me permito sugerir tres textos: Fassin, 2005b: 14-16; 2005c: 263-276; y 2006c: 164-168.

Ciertamente, la democracia sexual no encuentra unanimidad; al contrario, y lo hemos visto en ocasión de las recientes batallas francesas alrededor del orden simbólico. Con esta idea, ¿no se esfuerza uno en oponer a la historicidad de las normas la muralla de un orden trascendente histórico, construido sobre el psicoanálisis o la antropología? Esta versión laica, incluso científicista, se enfrenta paradójicamente a la inquietud religiosa ante la democracia sexual. En efecto, si el orden del sexo mismo no parece ya fundado sobre la roca inamovible de la naturaleza es porque su orden es inmanente: vivir en una sociedad democrática es pertenecer a un mundo que en adelante se descubre histórico de un extremo al otro, sin fundamento trascendente. No es pues casual que las religiones instituidas, comenzando por la Iglesia católica, se comprometan tanto en los combates contemporáneos en torno de estas cuestiones. Lejos de ver en ello una aberración, hay que entender su importancia más allá de los cimientos del orden sexual, lo mismo ocurre con la trascendencia. Por ello el Vaticano hace frente común con el fundamentalismo cristiano, pero también, en las instancias internacionales, con los estados islámicos, ya se trate del aborto o del matrimonio homosexual, del lugar de las mujeres y del estatus de las sexualidades.

Es en reacción contra estas reacciones como se explica (o al menos se expresa), lo que podría llamarse el imperialismo de la democracia sexual; es decir, la apropiación, en un contexto poscolonial, de la libertad y de la igualdad aplicadas al género y a la sexualidad, como emblemas de la modernidad democrática. Estas cuestiones ya no son sólo una apuesta, ni siquiera la apuesta de la democracia. Cuando ésta presta su léxico a una política imperial le dan las armas y el campo de batalla privilegiado. Dicho de otro modo, si a “nosotros” nos define la democracia, “ellos” se definen en espejo como el reverso oscuro de nuestras luces. Los “otros” de nuestras sociedades, bárbaros que amenazan a la civilización democrática, aparecen lógicamente como polígamos, violentos e incluso violadores, prisioneros de una cultura en la que aprisionan a sus mujeres, entre velo impuesto, matrimonios forzados

y mutilaciones genitales sufridas: su sexismo casi justificaría el racismo, si éste, como aquél, no fuera en principio incompatible con la democracia.²

Esta retórica no se limita al discurso: toda una lógica administrativa y jurídica se despliega hoy en términos de democracia sexual. El contrato de acogida y de integración que se presenta a todos los residentes extranjeros en Francia recuerda así los valores de la nación: “democracia”, “país de derechos”, “país laico”, pero también “país de igualdad”. En el lema republicano la fraternidad parece haber cedido su lugar a la laicidad; en cuanto a la integración por la lengua, ésta sólo ocurre después de la igualdad. Ahora bien, ¿cómo se define esta última? Citemos íntegramente el párrafo que se le dedica.

El principio de la igualdad entre los hombres y las mujeres es un principio fundamental de la sociedad francesa. Los padres son conjuntamente responsables de sus hijos. Las mujeres tienen los mismos derechos y los mismos deberes que los hombres. Este principio se aplica a todos, franceses y extranjeros. Las mujeres no están sujetas ni a la autoridad del marido, ni a la del padre ni a la del hermano para, por ejemplo, trabajar, salir o abrir una cuenta de banco. Los matrimonios forzados están prohibidos, mientras que la monogamia y la integridad del cuerpo están protegidos por la ley.³

No se trata aquí de igualdad entre las razas ni entre las clases: la igualdad republicana se ha convertido en la igualdad entre los sexos. Esta tardía apoteosis de los ideales feministas en Francia se hallará en adelante en el centro de las políticas de inmigración; lo mismo cuando se trata de instituir un “ritual republicano” que

² Sobre este tema véase el número de *Nouvelles Questions Féministes* dedicado a “Sexisme et racisme: le cas français”, vol. 25, núm. 1, 2006, y mi capítulo sobre “Questions sexuelles, questions raciales. Des articulations problématiques”, en 2006a.

³ <<http://www.social.gouv.fr/html/pointsur/accueil/cai.pdf>>

En el mismo sitio del gobierno, en una breve presentación del contrato, aparece solamente la igualdad entre hombres y mujeres <<http://www.sarkozyblog.com/2005/immigration-une-immigration-choisie/>>

marca las naturalizaciones: “El prefecto, en uniforme, pronunciaría un discurso de bienvenida, evocando el sentido del ingreso en la República, la ciudadanía francesa y los grandes valores republicanos: libertad, igualdad, laicidad... ‘Y algo sobre el lugar de las mujeres’ insistió en agregar, el martes, la ministra” (*Le Monde*, 20 de abril de 2006). Sin duda se trata de Catherine Vautrin, delegada de la cohesión social, pero también de la paridad. Con todo, Nicolas Sarkozy, ministro del Interior, reivindicaba la misma alta exigencia, que podríamos calificar de feminismo republicano, al lanzar la idea de una “inmigración escogida” el 9 de junio de 2005:

Hay que ser más voluntaristas y exigentes en materia de acogida y de integración [...] Nos sentimos orgullosos de los valores de la República, de la igualdad entre los hombres y las mujeres, de la laicidad, del ideal francés de integración. Entonces, hablemos de ello a los que acogemos. Y actuemos para que los derechos de la mujer francesa se apliquen también a las mujeres de la inmigración.⁴

Francia ya no es hoy, como hace diez años, el refugio de la armonía amorosa, por oposición al feminismo estadounidense de la guerra de los sexos; ha de ser en lo sucesivo la patria de la igualdad entre hombres y mujeres. Sin duda sigue siendo la República, pero la excepción francesa se transformó en ejemplaridad democrática.

De hecho, esta retórica y esta lógica no son específicamente francesas. En 2006 Baden-Wurtemberg decide someter a un examen sobre los valores alemanes a los candidatos musulmanes a la naturalización, y otros estados consideran seguir el ejemplo. Como lo hace notar ante la Comisión Europea el alemán Cem Özdemir en una pregunta escrita (P-0671/06), la medida es discriminatoria. Si, según la administración, “la duda se permite, en general, en el caso de los musulmanes, con respecto a la solidez de los lazos profundos que unen a los interesados con la República

⁴ Véase el blog de Nicolas Sarkozy: <<http://www.sarkozyblog.com/2005/immigration-une-immigration-choisie/>>

Federal de Alemania”, para este diputado verde europeo “esta categoría de personas está marcada, por principio, con el sello de la sospecha y debe responder a una serie particular de preguntas”. El contenido de las preguntas amerita igualmente atención, pues revela la retórica que organiza la discriminación. No se trata sólo de terrorismo, también, una vez más, de democracia sexual. A los candidatos musulmanes se les pregunta, en efecto: “¿Todas las funciones políticas deben ser accesibles a las personas abiertamente homosexuales?”, o bien: “Si su hijo le confesara que es homosexual, ¿cómo reaccionaría usted?” Las asociaciones LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y trans) se preguntan: ¿Habrá que retirar la nacionalidad alemana a todos los homófobos? Y, ¿qué pasaría entonces con el primer papa alemán, Benedicto XVI? Y es que no pueden permanecer ciegas ante la instrumentalización de la lucha homófoba, sobre todo en un estado conservador, que por lo general no se preocupa de los derechos de los homosexuales, y mucho menos de abrir para ellos el matrimonio.

Si en materia de naturalización la democracia sexual no se trata en Francia sino en términos de igualdad entre los sexos, en Alemania, ya lo vemos, se trata de libertad de las sexualidades. En los Países Bajos, en la época de Pim Fortuyn, las dos lógicas se conjugan: ¿acaso no aparece la inmigración musulmana como la antítesis del liberalismo sexual holandés, tanto para los homosexuales como para las mujeres? Así, el permiso de residencia exige un examen de integración cívica aprobado en el extranjero, que supone cierta familiaridad con la lengua, la historia y la cultura holandesas. La administración propone, pues, un “kit” de integración, que comprende un DVD de iniciación cultural. Pero la cultura no es sólo “la política, el trabajo, la educación y el sistema de salud”. En efecto, “ciertas cosas que son completamente normales y aceptables en los Países Bajos están prohibidas en otros países”.

Sin embargo, no creamos que veremos el consumo de marihuana en esa película; allí se exhibe sólo la libertad sexual. “Por ejemplo, las mujeres tienen el derecho de broncearse en la playa con escasas ropas, y las personas son libres de expresar su homosexualidad”. Los extranjeros deseosos de ir a los Países Bajos deben

entonces ser capaces de ver imágenes de mujeres desnudas y de gays o de lesbianas que se besan. Evidentemente, la administración no ignora que “en ciertos países, va contra la ley poseer filmes con imágenes de esta naturaleza. Por ello, se hizo una versión especial para esos países. Las imágenes prohibidas se suprimieron. De esta versión se dice que fue ‘expurgada’ (*edited*)”.⁵ Ya se puede uno imaginar que la elección de la versión censurada facilitará la selección de los visitantes. Aquí como en otras partes, la democracia sexual se ha convertido en el arma occidental predilecta para intervenir en el conflicto de las civilizaciones.

Abiertamente homófobo y sexista, Zacharias Moussaoui manifiesta pues que, desde el fondo de su celda, ha entendido perfectamente la retórica en la que se apoya hoy el imperialismo. Enemigo de Estados Unidos y de Occidente, puesto que es musulmán, es natural que se defina al mismo tiempo por el rechazo de la democracia sexual: opta por encarnar al bárbaro que está condenado a ser, es decir, la figura invertida de la modernidad. Es importante no ver esta construcción política en espejo por su efecto de divergencias ancladas en dos culturas antagónicas: moderna (u occidental) de un lado, arcaica (o islámica) del otro. El “conflicto de las civilizaciones” es un asunto de relaciones de poder, comprendido en el juego de la dominación.

Cabe sin embargo preguntar: ¿en qué medida es tan nuevo el envoltorio? ¿Acaso la retórica democrática poscolonial no restablece la retórica colonial de la civilización, hasta en la sexualidad? Sabemos que, por ejemplo, el matrimonio forzado, y sobre todo la poligamia, aparecen ya un siglo antes como obstáculos a la asimilación para los súbditos del imperio, en especial en Argelia; sobre estas cuestiones, las feministas que, a la manera de Hubertine Auclert, querían liberar a “las mujeres árabes”, “nuestras hermanas musulmanas”, parecían anticiparse a las voces que se hacen

⁵ Traduzco aquí del inglés. Véase el sitio oficial que presenta el filme (la mitad del texto está dedicada a la cuestión sexual): <<http://www.naarnederland.nl/documentenservice/>>

escuchar hoy.⁶ ¿Hay que concluir que no hay nada nuevo bajo el sol del imperialismo, y que la democracia sexual poscolonial sería el reestreno, en forma idéntica, de una modernidad sexual que se imponía ya en la era colonial?

Formularemos más bien la hipótesis de una mutación: la democracia sexual no se conforma con repetir el proceso de la civilización colonial, incluso si toma prestados algunos de sus elementos; desplaza su lógica. El exotismo orientalista en los días de la Colonia era también un erotismo. En ocasión de su escala en Argel, en 1832, cuando Delacroix entrevé el harem, su curiosidad está impregnada de deseo por esta alteridad sexual radical. Pero ese deseo es también, claro está, político. Como observa Assia Djébar en el ensayo que le inspira el célebre cuadro *Mujeres de Argel en su apartamento* (Djébar, 1980 y 2002), si la mirada del pintor, haciendo a éstas visibles por primera vez, les abre un espacio de libertad, lo que admira el hombre es también su sujeción: “¡Es bello! ¡Es como en tiempos de Homero! La mujer en el gineceo se ocupa de los hijos, hila la lana o borda maravillosos tejidos. ¡Así entiendo a la mujer!” Como Baudelaire, Delacroix siente la nostalgia del ayer, de un ayer en que las mujeres se entregaban al deseo masculino y encontraban su gozo en la sumisión. Sin duda Sardanápalo a la hora de su muerte encarna al déspota oriental por excelencia, pero es la barbarie de su omnipotencia, hasta en el abandono del sacrificio último, lo que vuelve a las esposas más deseables para la mirada occidental.

Para comparar, consideremos la dominación sin gozo, brutalmente impuesta a la mujer musulmana, en la cinta holandesa titulada justamente *Sumisión*, que en 2004 debía conducir a Theo van Gogh a la muerte y a Ayaan Hirsi Ali a la notoriedad: para el espectador occidental la violencia sexuada y sexual aparece como la negación del erotismo. Hoy ya no se habla de lascivia oriental, sino sólo de una violencia islámica dirigida por entero, como en *Plateforme*, apología “islamofóbica” de Michel Houellebecq, contra el deseo y el placer. La violencia sexual pasó por allí, basada

⁶ Véase el texto de Julia Clancy-Smith, s.f.: 25-40; el capítulo de Emmanuelle Saada, 2006; y la tesis de ciencias sociales d’Abdellali Hajjat, en curso en la EHESS.

en el rechazo proclamado de la dominación; ¿no se dice con frecuencia que las mujeres occidentales ya se han liberado de ella? Podríamos encontrar sin duda una misma relación con la dominación, deseada ayer, negada hoy, en el caso del deseo homosexual; pensemos en los amores de viaje de André Gide, hoy tan embarazosos a la cruda luz del turismo pedófilo. En suma, con la democracia sexual el erotismo ha cambiado de bando.

Este vaivén erótico de lo colonial a lo poscolonial no significa desde luego la desaparición, sino el desplazamiento de las asignaciones que rodean a los sujetos. Así, hoy en Francia las jóvenes de familias llegadas del Magreb se hallan sometidas a un mandato paradójico de libertad al mismo tiempo que a una exigencia de sumisión, y una y otra se responden. Sobre ellas pesa esta doble coacción cuando se trata de que construyan su sexualidad.⁷ ¿Cómo emanciparse sexualmente sin traicionar sus orígenes haciéndole el juego a los discursos racistas sobre el “joven árabe”, y también sobre sus padres y sus hermanos? Así podemos entender que prácticas como la de la virginidad (o el velo) no son tanto imposiciones culturales sufridas, sino más bien estrategias, tentativas de preservar un margen de *agency* —a veces muy reducido, es cierto— en un espacio constituido por coacciones múltiples y contradictorias. La democracia sexual aparece así como una posibilidad de libertad que puede transformarse en liberación obligatoria, impuesta con tanta más fuerza cuanto que se trata de sujetos poscoloniales. Todo el arte político consiste entonces en escapar de la trampa del espejo: ¿cómo no convertirse en el Otro bárbaro, es decir, cómo adueñarse de la crítica de las normas, sin por ello dejarse asignar una identidad sexual “liberada”? Dicho de otro modo, ¿cómo no dejarse encerrar en la alternativa imposible de la occidentalización forzada y del rechazo obligado de la democracia sexual?

* Este artículo fue publicado en *Multitudes*. 2006. núm. 26, otoño, Dossier: “Postcolonial et politique de l’histoire”. pp. 123-131

⁷ Véase Nacira Guénif-Souilamas y Eric Macé, 2004; Christelle Hamel, 2007 y s.a.: 41-57.

DE LO SAGRADO EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS:
EL MATRIMONIO EN ESTADOS UNIDOS,
LA FILIACIÓN EN FRANCIA

PARTAMOS DE UNA paradoja. Por un lado nuestras sociedades distinguen cada vez más claramente la filiación del matrimonio. En Francia, por ejemplo, lo vemos en el derecho (la distinción entre hijos naturales y legítimos acaba por desaparecer) y en las normas (los nacimientos fuera del matrimonio son ya mayoritarios). Por un lado, en muchos países se aborda simultáneamente la cuestión del reconocimiento para las parejas homosexuales y las familias homoparentales, aunque las respuestas puedan ser diferentes. Me parece que el coloquio que nos reúne ilustra esta paradoja. Por un lado, organizado por la APGL (Asociación de Padres Gays y Lesbianas), se refiere a la homoparentalidad, irreductible al matrimonio (pensemos en la adopción por los solteros, o en la coparentalidad); por otro lado, no deja de conceder un lugar importante a la cuestión del matrimonio (como en la intervención de Noël Mamère). Es, pues, la problemática articulación entre el matrimonio y la filiación lo que me va a ocupar aquí.

Sin embargo, no propondría un análisis sobre la alianza y la filiación que, al menos en Francia, se considerara “antropológico”, a saber, la teorización, a partir de la diversidad de las culturas, de *la* cultura en su universalidad. En contraste, la comparación que esbozo pretende ser histórica. No se trata de reducir la evolución actual a configuraciones antiguas o exóticas, sino, al contrario, de subrayar que hay muchas cosas nuevas bajo el sol de la antropología social. El orden simbólico cambia; hay confusión en el orden sexual. Claro, no se trata solamente de Francia: podemos enfocarnos en Norteamérica, con Canadá y Estados Unidos, o más

cerca de nosotros, en Europa. La comparación jurídica europea que propuso Kees Waaldijk en el marco de un programa de investigación emprendido por Marie Digoix y Patrick Festy en el INED (Instituto Nacional de Estudios Demográficos), está destinada a un porvenir a la vez desesperante y alentador, puesto que la lista de países implicados no deja de crecer, y porque cada uno parece dedicado a realizar una interminable revisión de sus disposiciones jurídicas en la materia.¹

Me parece que esta evolución internacional traza un mapa de las sociedades democráticas, o más precisamente de las sociedades que se reivindican como democráticas. No se trata de conceder patentes de democracia, con un historial que permita rescatar a los Países Bajos donde la xenofobia avanza, ni de preservar a Massachusetts y California de la maldición bushiana, sino de advertir que las reivindicaciones que sostienen los gays y las lesbianas en materia de igualdad entre las sexualidades, y las de las mujeres en materia de igualdad entre los sexos, rechazan cada vez más el perímetro de la democracia para incluir en él lo que yo propongo llamar “democracia sexual” (2005): la politización de las cuestiones sexuales forma parte creciente de la modernidad política. Es tiempo, pues, de precisar la definición de democracia que se halla en el principio de mi análisis.

¿Qué es una sociedad democrática?² Es una sociedad que define sus leyes y sus normas. Dicho de otro modo, ningún principio trascendente se impone *a priori*, por encima de la deliberación democrática; ni dios, ni la tradición, ni la ciencia, ni la naturaleza. Ninguna “Ley” con mayúscula determina nuestras “leyes” con minúscula. De igual modo, las normas son inmanentes y no trascendentes. En una sociedad democrática convenimos en que las leyes y las normas son humanas: están sujetas al cambio y abiertas

¹ *More or Less Together*, dir. Kees Waaldijk (comp.), 2005.

² Este párrafo retoma una intervención, “Conjugalité et filiation à l’aune de la démocratie sexuelle”, en la Asamblea Nacional (Misión de información sobre la familia y los derechos de los hijos), miércoles 12 de octubre de 2005: “La démocratie sexuelle et l’intellectuel démocratique”.

<http://www.editionsamsterdam.fr/extraits/Fassin_Inversion_Intro.htm>

a la negociación; en suma, son históricas. Lo que es cierto respecto de la fiscalidad, la seguridad social, la escuela o la inmigración, no lo es menos respecto del orden sexual, la pareja, la familia, la alianza y la filiación, e incluso la reproducción: podemos cambiar las reglas del juego... lo hacemos ya, se trate del matrimonio o de la adopción, de la contracepción o de la asistencia médica para la procreación. En una lógica democrática el orden sexual no es más natural que el sistema económico o la constitución. Las leyes que lo organizan resultan de elecciones, basadas en valores políticos y no en verdades antihistóricas.

Este análisis parecerá utópico a muchos: en Francia y en otras partes, por el contrario, ¿acaso no nos demuestra la experiencia que invocamos constantemente a Dios o a la tradición, a la ciencia o a la naturaleza para rechazar la democratización de las costumbres? Sin duda, pero es precisamente como reacción contra la extensión del dominio democrático como tales discursos se desarrollan. Lejos de explicarse como vestigios tradicionales, deben más bien interpretarse como lógicas reaccionarias nacidas de la actualidad democrática. Contra el movimiento histórico, aquí o allá, hay que emprender la (re)fundación natural del orden social; pero todos esos actores no ofrecen el mismo discurso, de ahí que convenga diferenciar los nudos de resistencia a la historicidad según los contextos nacionales: las comparaciones no sólo nos permiten situar un movimiento democrático común, sino también las reacciones específicas en contextos sociales diferentes.

Ya tuve la oportunidad (Fassin, 2001: 215-232) de subrayar una sorprendente simetría para quien se interesa en la comparación entre Francia, en ocasión de la discusión sobre el Pacs entre 1997 y 1999, y Estados Unidos, cuando se llevó a cabo el primer debate sobre el "matrimonio gay" entre 1993 y 1996: lo más problemático de este lado del Atlántico es la filiación, mientras que del otro lado es el matrimonio. Lo vemos tanto en la ley como en las normas, en el debate político o las *sitcoms*, en la argumentación política y los sondeos de opinión: mientras que en Francia nos preguntamos si la apertura del matrimonio entraña el peligro de desembocar en la apertura de la filiación, en Estados Unidos

la secuencia es al revés, pues nos preguntamos si los padres homosexuales, por haber pasado las pruebas, merecen la recompensa del derecho al matrimonio. Puede pensarse que como la controversia prosigue tanto en un país como en el otro,³ ninguno de los dos ha dejado atrás este esquema: como lo demuestra Thibaut Menoux en una tesis de maestría reciente del DEA (Diploma de Estudios Profundos), la comparación entre el matrimonio de Bègles y la decisión de la Suprema Corte de Massachusetts confirma el análisis.⁴

En mi opinión, también lo sacralizado plantea un problema: la filiación en Francia y el matrimonio en Estados Unidos. ¿Por qué utilizar este lenguaje religioso? No se trata sólo de recordar que las instituciones religiosas participan en el debate, y a menudo (pero no siempre) lo hacen para oponerse a la apertura de derechos nuevos para las parejas homosexuales o la homoparentalidad: pensemos en la intervención del Vaticano en el debate político italiano de hoy, o en las elecciones presidenciales de Estados Unidos en 2005. No se trata, sin embargo, de un uso puramente metafórico, como si habláramos de “tabú”. Es en su sentido estricto como hay que entender esta referencia a lo sagrado, puesto que se trata de trascendencia.⁵ En Francia, si estamos dispuestos a reconocer la dimensión histórica del matrimonio aceptaremos que muchas veces es, hasta entre los “progresistas” (a quienes yo prefiero calificar en este caso de “conservadores de izquierda”) para arrebatar la filiación a los avatares democráticos; a la vez a la deliberación

³ Véase Sébastien Chauvin y Baptiste Coulmont, s.f.: 77-79, para la versión estadounidense, así como un proyecto de artículo por los mismos autores sobre la corriente francesa, “Notre compromis national”, <<http://www.coulmont.com/blog/2004/page/2/>>

⁴ Thibaut Menoux, 2005: 17. Mientras que en Francia, como lo recuerda el título de un artículo de *Libération*: “Derrière le mariage, le tabou de l’adoption”, se agita como un espantajo la adopción por las parejas homosexuales como consecuencia del matrimonio de personas del mismo sexo, en Estados Unidos, por el contrario, paradójicamente se reivindica el matrimonio en nombre de los hijos de ese tipo de parejas.

⁵ Véase mi introducción “Démocrate de peu de foi”, a la jornada “Actualité de la laïcité”, coorganizada con Daniel Borrillo, el 25 de noviembre de 2005 en ENS (Escuela Normal Superior) (2005b).

y al cambio, a la política y a la historia. Lo mismo vale para el matrimonio del otro lado del Atlántico. Propongo pues definir lo sagrado en nuestras sociedades como aquello que pretende trascender la lógica democrática.

¿Cómo interpretar este contraste entre Francia y Estados Unidos: filiación de este lado del Atlántico, matrimonio del otro lado? Mi hipótesis es que las diferencias nacionales remiten a construcciones diferentes de la nación. En Estados Unidos no sólo es un desafío el matrimonio homosexual, sino de manera más general el matrimonio, como lo demuestra, por ejemplo, el crecimiento a partir de los años ochenta de un rito renovado: la petición de mano. La batalla política por una “Ley de Defensa del Matrimonio”, votada urgentemente por el Congreso y ratificada durante la noche por el presidente Clinton en 1996, remite pues a un desafío en las normas. A diferencia de lo que ocurre en Francia, los nacimientos fuera del matrimonio, sin ser raros, siguen siendo fuertemente estigmatizados. Y es que forman parte de la historia racial del país, con la ruptura de la familia negra, o más bien su descomposición en el seno de la (supuesta) cultura de la pobreza. Dicho de otro modo, la construcción de la nación, el orden de las clases y de las razas, tienen su base en el matrimonio. Se entiende así porque es importante sustraerlo de las alteraciones históricas y las negociaciones políticas: el matrimonio debe trascender la democracia para fundar mejor la nación estadounidense.

En Francia, simétricamente, si la filiación está sacralizada es porque se halla en el seno de la definición nacional, afectada por la cuestión de la inmigración. En efecto, desde los años ochenta y sus debates para preparar las leyes llamadas de bioética, las controversias sobre la homoparentalidad, sobre la idea de fundar la filiación natural, y en particular sobre la diferencia de los sexos, remiten a la creciente importancia de una definición naturalizada de la ciudadanía (cuyo reverso es la oposición, cada vez mayor, a naturalizar plenamente a los extranjeros...). Al ganar terreno en el código de la nacionalidad, el *jus sanguinis* contribuye a plantear la cuestión de la filiación en términos de fundamentos que trascienden la deliberación democrática. No es pues casual que el

Pacs esté marcado por dos limitaciones principales: una que atañe a la filiación, y otra que se refiere a la nacionalidad. Si en Estados Unidos el matrimonio funda la nación, en referencia a la cuestión racial, en Francia lo hace la filiación, en relación con el asunto de los inmigrantes.

En este punto he de advertir contra una interpretación culturalista de este contraste: no demos un valor antihistórico a la comparación, remitiéndonos a la Francia eterna, o a una "América" intemporal. Así, no asignemos la primera a la cultura católica y la segunda a la protestante: después de todo, el matrimonio está sacralizado del otro lado del Atlántico, sin ser un sacramento. No se trata pues de sustituir la versión antropológica de la cultura por la visión culturalista de las culturas, sino más bien de analizar un momento histórico, un contexto social, una coyuntura política. El punto es importante no sólo para el análisis científico, sino también en la perspectiva de la intervención emprendida: no hay que volver el cambio sociológicamente impensable cuando se aspira a él políticamente. No es cuestión de encerrar a la sociedad francesa, *sub specie aeternitatis*, en la definición nacional que hoy prevalece en ella; tal vez mañana sea diferente. Yo trato, en consecuencia, de desarrollar la crítica de la naturalización de la nación en el registro sexual y en el registro nacional, a propósito del orden simbólico pero también de las discriminaciones raciales, historiando este proceso; en particular, analizándolo como una reacción al proceso de democratización.

El análisis que antecede no pretende ser sólo descriptivo. Aspiro a proponer un instrumento crítico. Por ello no diré aquí simplemente que en Francia, a diferencia de Estados Unidos, la filiación plantea un problema, y que en el momento del Pacs las resistencias políticas no eran tan considerables porque se planteaba la cuestión de lo que vendría después del Pacs, es decir, la familia homoparental: en efecto, eso lo sabe muy bien el público de un coloquio organizado por la APGL. En cambio me gustaría proponer una hipótesis: del mismo modo que ocurre para el matrimonio del otro lado del Atlántico, la sacralización de la filiación en Francia funciona como una coacción discursiva no sólo para

aquellos que la reivindican, sino también para los que la impugnan; no sólo para quienes se oponen a los derechos nuevos, sino también para quienes los reclaman. Las observaciones que siguen deberán entenderse pues como complemento de la crítica amistosa que formulara Daniel Borrillo al dirigirse a la asociación cuyo combate compartimos. Pero me haré eco como sociólogo de sus palabras, pues me gustaría relacionar las formulaciones políticas con las presiones sociales que pesan sobre el discurso, así sea contestatario, desde el momento en que la filiación está sacralizada en el debate público francés.

Para la APGL es importante distinguir “tres vertientes de la filiación”: la biológica, la legal y la social. Un certificado de nacimiento permitiría recapitular estas diferentes dimensiones, ya sea que se superpongan, como en las familias clásicas, o que sean distintas, como en la homoparentalidad.⁶ Esta pluriparentalidad, o más bien pluriparentesco, por su dimensión pone en entredicho nuestro modelo de filiación plural, pero al mismo tiempo lo elimina. En efecto, todo ocurre como si para compensar la apertura homoparental se tratara de dar un fundamento trascendente a la filiación:⁷ el origen biológico sería la verdad antihistórica de la filiación, porque no se trata sólo de comprobar la evidencia (todo niño tiene una historia biológica), ni simplemente de pronunciar un discurso normativo sobre el psiquismo (todos los niños tendrían necesidad de conocer su historia biológica); se trata de inscribir el origen biológico en el derecho... en la filiación.⁸

Para entender que este último paso no tiene nada de inevitable conviene compararlo con los trabajos de antropología de la reproducción, en especial los de lengua inglesa. He puesto de manifiesto la medida en que estos trabajos provenientes (entre otros) de la

⁶ Véase, por ejemplo, Martine Gross, s.a.: 105.

⁷ Encontramos aquí el eco debilitado del conservadurismo de izquierda, que compensa la historicidad del matrimonio con la trascendencia de la filiación.

⁸ Sin duda se dirá que la filiación legal se inscribiría sola en el derecho; pero, ¿qué sentido dar entonces a la reivindicación de un reconocimiento de las filiaciones biológica y social)? ¿Qué es una filiación no legal?

crítica feminista del parentesco impugnan la prueba de una “naturaleza de la maternidad” (Fassin, 2002c: 103-122). La desmitificación de la figura materna (para no hablar más que de ésta) se manifiesta particularmente en la gestación para otros. No se trata de plantear desde el inicio la maternidad biológica de alguna progenitora distinta de la madre social o legal: la mujer que pare no es necesariamente la donadora del ovocito. Y la distinción no apunta de ninguna manera a postular una verdad última de la filiación que trascienda las diferencias sociales y legales. En cambio, vemos que el anuncio del origen biológico preconizado por la APGL supone un fundamento biológico original: paradójicamente, en el momento mismo de recordar la distinción entre reproducción y filiación, eliminamos su identificación, incluso su confusión.

Vemos entonces desplegarse a la vez dos lógicas contradictorias: por un lado, una desnaturalización de la filiación; por el otro, una renaturalización de la filiación. Me parece que de este doble movimiento se ocupa también Anne Cadoret en la entrevista que dio al diario *Libération* cuando se abrió nuestro coloquio, el 25 de octubre de 2005. La antropóloga, que ha examinado desde hace mucho tiempo las diversas realidades del “parentesco plural”, demuestra que la homoparentalidad nos invita a ya no “asimilar los progenitores a los padres”. Pero en seguida añade: “Cuando admitamos que no podemos ocultar el cuerpo que produce un hijo, pero que sólo es una de las figuras necesarias del parentesco, habremos dado un paso *sagrado*” (las cursivas son mías). Vemos surgir aquí una segunda lógica, que en mi opinión va en sentido contrario de la primera: la exigencia de transparencia en cuanto al origen biológico convierte *necesariamente* (para retomar la palabra de Anne Cadoret) al progenitor en padre; uno de los padres, sin duda, pero no sólo uno de los padres posibles. Esta verdad supuesta de la filiación la lleva, por otra parte, a remitir todas las “ficciones” del lado de las “mentiras”: ¿acaso miente la biología?

Creo que encontramos aquí una de las variantes de lo que podríamos llamar, en referencia a los análisis de la historiadora estadounidense Joan Scott sobre las paradojas del feminismo, la

paradoja minoritaria: el discurso de impugnación se deja escuchar con las palabras del discurso que éste impugna. Así como puede llevarse a las feministas a hablar como mujeres para pedir no ser tratadas como mujeres, la homoparentalidad refundaría en la naturaleza la filiación en el momento de desnaturalizarla. De este doble movimiento paradójico podría decirse, para ser estrictos, que acusa una ambivalencia.⁹ Podríamos decir también, para terminar con un tono más optimista, que ofrece la posibilidad de un doble juego con las normas. Si el discurso minoritario las elimina en el momento de impugnarlas, a la inversa, las cuestiona en el instante en que las elimina.

Terminaré con un ejemplo sacado no del discurso militante, ni del discurso erudito, sino de la práctica social ordinaria, inspirándome en el trabajo etnográfico de una estudiante, Nolwen Neveu, en otra tesis del DEA (2005). El estudio de una configuración coparental (sin aspirar a la representatividad) demuestra que esta experimentación radical, lejos de poder liberarse verdaderamente de las normas sexuales, puede estar atrapada en ellas por entero: así, las distinciones entre los padres y las madres se parecen mucho al orden del género en configuraciones más clásicas, y la distinción entre los padres biológicos y los otros reproduce una jerarquía familiar en nuestra sociedad. Por ejemplo, sólo a la madre biológica se le llama “mamá”.

Pese a ello, entrevemos que hay un juego en la norma, ya que la otra madre, que no es “mamá”, trata de hacerse un lugar propio en la contradicción de una fórmula emblemática: “Alice no es mi hija, pero yo soy su madre”. ¿No se descubre “madre judía”, restableciendo así su identidad judía? He aquí sin duda una tentativa, en el lenguaje y en la práctica, de desarticular la evidencia de una

⁹ Es la hipótesis de una ambivalencia política de la APGL, simétrica e inversa a la de Act-Up Paris: en el debate sobre el Pacs, donde hacen frente común de manera inesperada, si los militantes de la APGL se descubren radicales muy a pesar suyo, por el hecho del contexto político los de Act-Up se sitúan del lado de la norma conyugal, pese a todos sus instintos políticos. En suma, las disposiciones subjetivas de unos y otros contradecían su posición objetiva. De allí el regreso ocasional del reprimido; deseo de normalidad en los primeros, deseo de subversión en los segundos.

verdad biológica última de la filiación en el momento mismo de someterse a su peso normativo. Las coacciones discursivas no son, pues, lazos que nos aprisionen como una tenaza; los elementos críticos aquí propuestos podrían servir para distender aún más su influencia.

* Este artículo fue publicado en Anne Cadoret, Martine Gross, Caroline Mécary y Bruno Perreau (dirs.). 2006. *Homoparentalités. Approches scientifiques et politiques*, París, PUF. pp. 353 - 362.

PAREJAS HOMOSEXUALES Y FAMILIAS HOMOPARENTALES

EN 1997, CUANDO con la llegada al poder de la izquierda se inició en Francia el debate sobre lo que iba a ocurrir con el Pacto Civil de Solidaridad (Pacs), ya se hablaba de parejas homosexuales, pero aún no de familias homoparentales. En efecto, durante los años ochenta se había tomado conciencia de que la muerte de un enfermo de sida muchas veces dejaba a su compañero sin ningún derecho (desde el arrendamiento hasta la herencia, que no pueden transmitirse): en Francia, como en otras partes, fue éste el punto de partida de las reivindicaciones de las uniones civiles. Pero la homoparentalidad seguía siendo invisible e impensable en los años noventa: la familia y la homosexualidad no se llevan bien.

La palabra misma sólo existe a partir de 1996: la acuñó la Asociación de Padres Gays y Lesbianas (APGL) para calificar al conjunto de situaciones de parentalidad de los homosexuales... con la adopción y la procreación médicamente asistida, pese a las restricciones legales, pero también en el marco de recomposiciones familiares después de una unión heterosexual, o en el marco de una coparentalidad que implicaba a la vez a las lesbianas y a los gays. Así como hace mucho tiempo el matrimonio de los homosexuales sólo ocurría en uniones heterosexuales en las que hombres y mujeres trataban de ocultar sus deseos ilegítimos por personas del mismo sexo, así también, todavía en los años noventa, sólo se pensaba en los padres de los gays y las lesbianas cuando una misma frase asociaba las palabras “familia” y “homosexualidad”, incluso en el caso de las representaciones eruditas, al menos en Francia: en un “estado de los conocimientos” sobre la familia, no

se encontraba entonces ninguna referencia a la homosexualidad, y nadie se sorprendía (Singly, 1991).

ESTATUTOS JURÍDICOS

La realidad de las parejas homosexuales y de las familias homoparentales sólo es pensable y pensada a partir del momento en que se convierte en una apuesta en el espacio público; en otras palabras, cuando comienzan a debatirse estatutos jurídicos. Conviene aquí ampliar la perspectiva: en efecto, Francia no es pionera en esta cuestión (Borrillo, 2001; Wintemute y Andenas, 2001). La iniciativa parte de los países escandinavos: Dinamarca es el primer lugar donde se crea, a partir de 1989, una asociación civilmente registrada para las parejas del mismo sexo; Noruega adoptó ese modelo en 1992, y Suecia en 1995. Islandia les pisa los talones en 1996.

Francia sigue estos ejemplos apenas en 1999, con el Pacs, que no abre más derechos en materia de filiación. Sin embargo, esta ley pone en marcha una lógica nueva: en efecto, Francia instituye por vez primera un estatuto igualmente abierto a las parejas del mismo sexo y de distinto sexo. Desde entonces las cosas han cambiado en muchos países, en particular en los Países Bajos, donde el matrimonio y la adopción están abiertos indistintamente a los homosexuales y a los heterosexuales a partir de 2001. En Bélgica ocurre lo mismo en el caso del matrimonio, y España se prepara para imitarla, en tanto que Suecia y Gran Bretaña ofrecen una opción comparable en lo que toca a la adopción. En Canadá, Ontario y Quebec inspiraron al Estado Federal tanto en el asunto del matrimonio como en el de la adopción. Muchos otros países, de Europa a América Latina, y hasta Sudáfrica, han comenzado a cambiar en lo que se refiere a estas cuestiones.

El caso de Estados Unidos es más complejo: después de Vermont, que creó un estatuto reservado a las parejas del mismo sexo en 2000, el propio matrimonio se abrió en 2004. Lo mismo ocurrió en Massachusetts de conformidad con un fallo de la Suprema Corte de ese estado, y gracias al ejemplo del alcalde de San

Francisco, en los condados de Nuevo México y de Oregon y en los municipios de Nueva Jersey y del estado de Nueva York. El futuro de estas iniciativas (y de las parejas casadas en pocas semanas) es incierto, ya que una enmienda a la constitución de Massachusetts podría poner fin a esta experiencia legal en 2006, mientras que en todas partes la justicia ha suspendido las iniciativas de “desobediencia civil” (Fabre y Fassin, 2004).

Conviene que la cuestión de los derechos en materia de filiación no se confunda con la del reconocimiento de las parejas. En Estados Unidos ciertos estados ofrecen la posibilidad de adoptar al hijo de la pareja, mientras que Nueva Jersey reconoció la adopción conjunta para las parejas del mismo sexo en 1997. Lo mismo ocurre para la procreación médicamente asistida (se trate de madres portadoras o de la inseminación artificial con un donador): la legislación varía de un estado a otro. Así, también en los Países Bajos el acceso a la procreación mediática asistida (PMA) no se deriva del reconocimiento legal. Tampoco en Francia, es cierto, pues las leyes de bioética sólo se aplican a las parejas de distinto sexo, independientemente de su estatus matrimonial. En cuanto a la adopción, si bien en nuestro país para ello se exige el matrimonio de las parejas, es posible a título individual para los solteros... aun si en la práctica los consentimientos pueden rechazarse hoy, y a partir de 2000 con el aval de la Corte Europea de los Derechos Humanos, a menos que se oculte la homosexualidad... Así pues, la filiación y la alianza deben considerarse a la vez en su especificidad y en su articulación.

DEBATES POLÍTICOS

La evolución jurídica evidentemente rebasa el marco nacional: no sólo en Francia oscilamos entre una lógica de tolerancia de las prácticas individuales y el reconocimiento de las parejas homosexuales, e incluso de las familias homoparentales. Desde luego, la imitación desempeña un papel importante en esta multiplicación de reformas, y la circulación jurídica europea e internacional tiene

algo que ver, lo mismo que los medios. Además puede pensarse que esta evolución se inscribe en una lógica de democratización de las costumbres: las normas sociales ya no se aceptan como evidencia y son objeto de debates políticos... incluidas las normas sexuales. Los movimientos homosexuales y feministas participan juntos de este cuestionamiento del orden sexual, que no se detiene en las fronteras de los estados. La internacionalización de las cuestiones sexuales, que se desarrolla alrededor del lugar que corresponde a la homosexualidad en el derecho y a las mujeres en la sociedad, explica algunas reacciones a veces violentas en los registros del heterosexismo y del sexismo, de la homofobia y de la misoginia, contra una “desnaturalización” del orden sexual que a veces llega a simbolizar, por ejemplo, en ciertos países musulmanes, tanto la “occidentalización” como la democratización.

Por ello conviene distinguir los contextos nacionales específicos en los que se inscribe esta evolución internacional. En efecto, las cuestiones de la pareja y de la familia se han planteado en muchos países, y su significado social varía según la historia de cada uno. Así, mientras que en Francia es la filiación lo que más problemas plantea (los sondeos confirman los discursos), en Estados Unidos el matrimonio mismo es lo más problemático (como lo indica la ley federal votada en 1996: *Defense of Marriage Act*). En tanto que del otro lado del Atlántico la apertura del matrimonio puede defenderse en nombre de la evidencia de que muchos homosexuales ya tienen familia, en nuestro país nos oponemos a esta reivindicación por el temor a ver que se abran también derechos en materia de filiación. Dicho de otro modo, los debates ponen de relieve como valores “sagrados” aquí la filiación y allá el matrimonio (Fassin, 2001).

Es cierto que también en Estados Unidos se expresan inquietudes sobre el desarrollo psíquico de los hijos de homosexuales... que de momento desmienten por todas las encuestas (Patterson, 1997), incluidas las francesas (Nadaud, 2002). Pero más allá del interés del niño, fue en nombre de los “fundamentos antropológicos de la cultura” o del “orden simbólico” como pudimos oponernos en Francia a las nuevas reivindicaciones (Théry, 1997).

En efecto, en el debate hexagonal la “diferencia de los sexos” trascendió en principio la política. No así del otro lado del Atlántico, donde los antropólogos, al contrario, intervinieron como profesionales para recordar en 2004, contra las declaraciones del presidente George W. Bush, que ninguna ley de las ciencias sociales cerraba la puerta a las uniones del mismo sexo. En suma, el argumento de la universalidad de la diferencia de los sexos no es universalmente empleado: es también, sin duda, una característica del debate francés, que exige ser analizado en el contexto de nuestra historia ideológica reciente (Borrillo *et al.*, 1999).

PRÁCTICAS SOCIALES

Los debates y los nuevos estatutos han vuelto visibles a las parejas homosexuales y a las familias homoparentales: el reconocimiento de la homosexualidad funciona así como una especie de *coming out*, “salida del clóset” a la vez individual y colectiva. La pareja y la familia no sólo representan, pues, una organización de la vida privada, también una inscripción social. Somos testigos hoy, en muchos países (aun si las encuestas están más desarrolladas en inglés), de una transformación de las representaciones y de las prácticas de la homosexualidad. La “liberación” de los años setenta llevaba a imaginarla, sobre todo a partir del ejemplo de los gays, al considerar sólo los comportamientos sexuales. En consecuencia, los individuos parecían desconectados de toda pertenencia social que no fuera la de la comunidad o la del “gueto” (Pollak, 1982). Con la epidemia del sida la homosexualidad adquiere un sentido social: en lugar de ser una práctica pulverizada forma parte de los vínculos sociales. La sexualidad se articula a una conyugalidad, incluso a un parentesco.

Por otra parte, la familia homosexual no se define sólo por la homoparentalidad, puesto que puede igualmente estar constituida por el círculo de los amigos, que a veces son antiguos amantes (Weston, 1991). La familia se halla así delimitada no por lazos

de sangre, sino por la lógica de las relaciones escogidas. En otras palabras, el modelo del parentesco electivo permite comprender el conjunto de las transformaciones familiares “posmodernas” (Stacey, 1996). Pero al mismo tiempo resurge una característica propia de las sociabilidades gays y lesbianas: si la intimidad homosexual es también una relación social, esta familia no se define sólo en comparación con la familia de origen, sino también en la prolongación de un modelo afectivo que encuentra sus raíces en la historia de la homosexualidad, tanto femenina como masculina: la amistad (Weeks *et al.* 2001).

Por otro lado, es un desafío a la vez político y científico la interpretación de tales transformaciones en los estilos de vida: determinar la relación entre estas configuraciones nuevas y los modelos existentes... entre parejas homosexuales y heterosexuales, entre familias homoparentales y “heteroparentales” (Stacey y Davenport, 2002). La homosexualidad se encerró durante mucho tiempo en la contracultura, estigma que los homosexuales pudieron borrar con orgullo. ¿La evolución actual marca una normalización de los gays y las lesbianas, conminados a amoldarse a los estilos de vida de la mayoría y a renunciar a formas nuevas de relación?, o bien, a la inversa, ¿representan los homosexuales la vanguardia de las transformaciones de la pareja y de la familia? A menos que, más allá de las apariencias, la distancia se conserve hasta en la conformidad: así la pareja gay se revelaría, siempre original, como “un ordinario insólito” (Schlitz, 1998).

El ejemplo de las familias homoparentales revela esta tensión. Por una parte, y lo muestran todos los trabajos, no tienen nada de banal. De no ser por la experiencia de la homofobia, las recomposiciones familiares no diferirían para nada, se inscribieran o no en el marco heterosexual: la suegra desempeña el mismo papel, sea que comparta su vida con un hombre o con una mujer (Le Gall, 2001). Los gays y las lesbianas son “tan padres como los otros”. Por otra parte, la importancia de las prácticas de “coparentalidad” les da una especificidad que ayuda a imaginar diversas formas de “pluriparentalidad”, desde la adopción, ya “abierta”

a los padres biológicos para la recomposición familiar, pasando por las madres portadoras y las donaciones de ovocitos, hasta las de esperma sin anonimato (Cadoret, 2002).

PREGUNTAS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES

El interés del movimiento actual va más allá de las reivindicaciones: plantea preguntas de orden general a nuestras sociedades, pero también a las disciplinas que tienen la misión de entenderlas. En Francia, a diferencia de Estados Unidos, los especialistas en ciencias sociales a quienes se ha solicitado como expertos pretendieron en un primer momento evaluar a las parejas homosexuales y a las familias homoparentales con el rasero de las definiciones existentes, y comenzaron con la “diferencia de los sexos”, eufemismo de heterosexualidad. No sorprende pues que las nuevas realidades les hayan parecido al principio “impensables”: no entraban en el marco de los conocimientos que se habían constituido sin tomarlos en cuenta. Sin embargo, es más útil revertir la lógica y reconsiderar nuestros conocimientos a la luz de las evoluciones sociales, a riesgo de reformular las definiciones: así, las ciencias sociales siguen siendo ciencias históricas, tanto por sus enfoques como por sus propósitos (Fassin, 2002).

Podemos volver así a la evidencia: ¿qué es la pareja? El modelo matrimonial nos lleva, implícita o explícitamente, a plantear tres criterios: la duración, pese al divorcio; la fidelidad, no obstante el adulterio; y la cohabitación, que en Francia es hoy más común en la pareja heterosexual más allá del matrimonio. Las parejas homosexuales demuestran que estos criterios no se superponen necesariamente: la duración no implica siempre la residencia compartida, y menos frecuentemente la exclusividad sexual. Este ejemplo podría llevarnos a reflexionar, como en el matrimonio, en la “privatización” de la pareja, cuyas normas menos restrictivas permitirían a los individuos definir las modalidades variables del contrato amoroso.

Segunda pregunta: ¿qué es la familia? El debate sobre la homoparentalidad ha sido revelador. La idea de que todo niño

tiene y debe tener un padre y una madre se presenta así como una norma pasada de moda frente a la realidad. Es cierto respecto de la realidad social, con las familias monoparentales (un solo padre), o recompuestas (una pluralidad de padres y de suegros). Pero es cierto también en el derecho: la adopción plena está abierta a los individuos desde 1996, y es posible estar inscrito sólo en la filiación de un hombre o de una mujer. En otras palabras, los debates actuales nos invitan a reconsiderar nuestras categorías más evidentes, no sólo porque excluyen prácticas nuevas, también porque ignoran realidades ya bien establecidas.

Tercera pregunta: ¿qué es el parentesco? Más allá de la norma heterosexual, tomamos conciencia de un modelo que en la sociedad, pero también en antropología, naturaliza a la familia y al mismo tiempo al parentesco, como si la reproducción se confundiera con la filiación, y la biología definiera las normas (Fassin, 2002c). Al mismo tiempo, la homoparentalidad nos lleva a reflexionar en la distinción y en la articulación entre *parentalidad* y parentesco; entre dos representaciones, estrecha y amplia, de los “padres”. Muchas fantasías actuales revelan, en efecto, que imaginamos injustamente a todos los niños prisioneros de una relación exclusiva con su padre y su madre, y olvidamos que la socialización es múltiple y compleja.

CONCLUSIÓN

Podría pensarse que las parejas homosexuales y las familias homoparentales no tienen lugar en una reflexión sobre los sexos o el género. Encontramos en ella hombres y mujeres, pero no los dos; para retomar los términos del debate francés, la “diferencia de los sexos” estaría por definición ausente. Así se explicaría el silencio relativo del feminismo durante el debate sobre el Pacs. Sin embargo, es posible otra perspectiva. No que la homosexualidad borraría en una práctica igualitaria las relaciones de poder de la dominación masculina: la encuesta etnográfica tiende a cuestionar

esta visión idealizada, que cultivan de buen grado los interesados (Carrington, 1999).

El feminismo sin duda se vio en un aprieto, en cuanto que las nuevas reivindicaciones parecían legitimar, al mismo tiempo que la homosexualidad, la institución del matrimonio, cuya crítica había emprendido a partir de los años setenta. Por eso, si es cierto que el feminismo se vio confrontado de entrada con la cuestión lesbiana, lo hizo históricamente, sin articularlo a la cuestión familiar. No obstante, una lectura feminista de la actualidad sexual mostraría cómo impugna las normas que parten de la dominación masculina. Las interrogaciones sobre la pareja, la familia y el parentesco desembocan, en efecto, en una desnaturalización del orden sexual que sacude los cimientos de la jerarquía de los sexos al mismo tiempo que las sexualidades.

* Este artículo fue publicado en Margaret Maruani (dir.), 2005. *Femmes, sexe ou genre. L'état des savoirs*, París, La Découverte, pp. 184-191.

CUESTIONES SEXUALES, CUESTIONES RACIALES. PARALELOS, TENSIONES Y ARTICULACIONES

EN 1976, MICHEL Foucault publicaba el primer volumen de su *Histoire de la sexualité* (*Historia de la sexualidad*). A partir de una crítica de las ilusiones de la liberación sexual, y más generalmente de una revisión de su teoría del poder, el filósofo sentaba las bases de lo que iba a convertirse en un campo de investigación, sobre todo en lengua inglesa: la historia de la sexualidad, y particularmente de la homosexualidad. Ese mismo año, sin embargo, su curso en el Collège de France no versaba sobre la sexualidad. Sin duda se trataba, como en *La Volonté de savoir* (*La voluntad de saber*), de “biopoder”, es decir, de las “disciplinas del cuerpo”, y de las “regulaciones de la población”. Pero el meollo de su enseñanza se refirió, a partir de enero, a la “guerra de las razas” desde el siglo XVII —como “contrahistoria”—, hasta su trastocamiento en “racismo de Estado” a finales del siglo XIX, y más allá, en las formulaciones nazis y soviéticas. Durante mucho tiempo este interés de Michel Foucault en las cuestiones raciales no llamó la atención. Es cierto que él no insistió, y que el curso mismo no fue publicado hasta 1997 (Foucault, 1976).

No obstante, la relación entre raza y sexualidad parece muy esclarecedora. Incluso antes de esta publicación, Ann Laura Stoler se apoyaba en las grabaciones disponibles para releer al Foucault de las cuestiones sexuales a la luz de las cuestiones raciales. La historiadora y antropóloga estadounidense subrayaba también la medida en que la presencia de la raza había pasado inadvertida para la mayoría de los lectores en el texto mismo de *La Volonté de savoir*. Ahora bien, “el ingreso de la vida en la historia” no

nos habla solamente del sexo, puesto que se trata del “momento en que la especie entra como apuesta en sus propias estrategias políticas”. Esta especialista de los estudios coloniales proponía, pues, un análisis foucaultiano del poder que se despliega en el orden sexual a partir del punto ciego de la historia de la sexualidad occidental presentada por Michel Foucault: el imperio. Este descentramiento, reescritura de las historias nacionales desde la periferia colonial, permite, en particular, no sólo revisar la cronología foucaultiana, sino sobre todo dar a conocer cómo “una gramática racial implícita subyacía a los regímenes sexuales de la cultura burguesa”. En suma, el inextricable enredo de las cuestiones raciales y de las cuestiones sexuales es lo que se propone Ann Laura Stoler al conjugar “la raza y la educación del deseo” para imaginar la intimidad como lugar privilegiado del poder colonial (1995: 12 y 2002).

Es la misma imbricación de lo sexual y lo racial la que tomaremos aquí como tema de reflexión, trasladándonos a la actualidad... desplazamiento cronológico que es al mismo tiempo un desplazamiento de la problemática. En efecto, las pocas obras francesas que abordan juntas la historia conjugada de la raza y el sexo muestran cómo ambas proceden de una misma lógica. Vemos esto en los trabajos pioneros de Colette Guillaumin, quien teorizó el “sexaje” en la economía doméstica basándose en el modelo de la servidumbre y la esclavitud. “Para la investigadora feminista, sexo y raza corresponden, en efecto, a una misma historia: estas categorías ocupan un lugar específico en las relaciones sociales, la de ser consideradas como categorías ‘naturales’”. Dicho de otro modo, ambas remiten igualmente a la historia de la idea de naturaleza a partir del siglo XVIII (Guillaumin, 1992). Podemos, desde luego, discutir la cronología, incluso examinar la concomitancia para reformularla como secuencia: así, Elsa Dorlin propone hoy una lectura de los discursos médicos a partir del siglo XVII. Para esta filósofa puede así replantearse en la historia de la Nación el sexo como “matriz de la raza” (Dorlin, 2006). Pero más allá de las diferencias cronológicas, es la misma lógica la que en estos análisis subyace al sexo y a la raza.

Las reflexiones que siguen presuponen estos conocimientos y comparten sus premisas científicas y políticas; o sea, la desnaturalización de las relaciones sociales de raza y de sexo. Convenimos así en considerar su naturalización en nuestra modernidad, y su crítica, según sus destinos paralelos. Pero a partir de un análisis de los debates en el espacio público francés actual más bien nos proponemos mostrar aquí cómo las cuestiones raciales y sexuales (es decir, a la vez inseparablemente de las de género y de sexualidad) se plantean o no en un momento dado en una sociedad particular; dicho de otro modo, cómo se plantean o no, pero sin basarnos en la idea de que convergen necesariamente. También querríamos abordarlas a partir de las tensiones actuales entre estas lógicas: cómo tiene lugar la articulación entre cuestiones sexuales y raciales en el espacio público de las polémicas, pero también en la intimidad de las prácticas que éstas contribuyen a definir.¹

DE LO IMPENSABLE A LO IMPENSADO

A partir de principios de los años ochenta, pero más aún a partir de 1989, en ocasión del Bicentenario de la Revolución, se introduce en el debate público francés una retórica de la República que se apoya en la historia para fundar un discurso sobre la identidad nacional. Por ello las preocupaciones de los políticos y de los editorialistas se topan con las formulaciones de los historiadores, así como de los sociólogos y los politistas. Según esta lectura

¹ Emplearemos aquí la palabra "raza" y no "etnia" (y "racial" más que "étnico"). En efecto, no nos proponemos distinguir a las poblaciones en función de sus características (origen o cultura), sino sólo según el trato discriminatorio que sufren, lo que equivale a hacer de ellas especies sociales diferentes. No hablaremos pues de etnia en el caso de los magrebíes (en comparación con "raza" en el caso de los negros). Sólo cuenta aquí la racialización que ésta toma prestada al registro cultural o biológico. Sin duda se presenta a menudo en Francia como una distinción basada en la nacionalidad; pero el hecho de que los niños de inmigrantes, cuando son franceses, rara vez sean tratados como tales, o que a los extranjeros nacionalizados difícilmente se les permita olvidar su origen, en uno u otro caso por oposición a los "franceses de pura cepa", traiciona la lógica racial en la que se basa hoy esta división.

republicana, en la cultura política francesa, heredera de la Tercera República —que unifica a la nación a finales del siglo XIX— y más allá, de las Luces de la Revolución, el Estado no tendría que reconocer más que a los individuos, no a las comunidades. Así recordamos los términos de la emancipación de los judíos formulados bajo la Revolución por Clermont-Tonnerre: “Dar todo a los judíos como ciudadanos, y nada como nación”. Sin duda las comunidades no están prohibidas en la República; pero ésta no podría tomarlas en cuenta. El Estado ignora deliberadamente los orígenes y las pertenencias, que son del dominio de la vida privada.

La distinción entre las dos esferas, la pública y la privada, importante para el liberalismo político clásico, es la que organiza la retórica de la República. Esta división se formula precisamente en 1989, en ocasión de la primera controversia sobre lo que se convino en llamar el “velo islámico”: la religión, se dijo entonces, debe ser un asunto privado. No tiene lugar en el espacio público, ni, por lo tanto, en el recinto de la escuela, que es el corazón del estado republicano. A fin de cuentas, si el velo habría de ser tolerado allí hasta los años 2000, era porque no aparecía como señal de una reivindicación política, sino sólo como expresión de una fe íntima. Ciertamente la batalla en torno a la laicidad no es nueva; sin embargo se renueva. En efecto, ya no opone, como ocurrió todavía unos años antes, en 1984, a las dos escuelas, la pública y la privada; la línea divisoria atravesará en lo sucesivo a la escuela laica. La apuesta ya no es el financiamiento del Estado, sino la simbología republicana.

Claró está —todos lo saben— que la controversia sobre el velo no se refiere únicamente a la religión. Como se trata del Islam, se habla del mismo modo de los “inmigrados”, o más bien de sus hijos, salidos de la historia colonial o poscolonial, en particular del Magreb: lo queramos o no, en esta ocasión descubrimos que forman parte integral de Francia. Más allá de la religión, el modelo republicano tiene, pues, un valor general: sirve, en efecto, para hablar de nación en el momento en que aumentan las inquietudes sobre su identidad; por una parte, con la toma de conciencia de que la política económica es cada vez menos de la incumbencia

de los estados nacionales, ya sea que dependa de Europa, o de los mercados internacionales, y por otra parte, con el crecimiento de la xenofobia, e incluso de un racismo que alimenta y encarna el Frente Nacional, el movimiento de extrema derecha aprovecha las inquietudes suscitadas por la crisis económica y el desempleo, que duran y se agravan.

En la época actual, si el universalismo republicano parece a muchos la mejor defensa contra el racismo es precisamente porque sería la base histórica de la identidad francesa. En efecto, este universalismo se presenta al mismo tiempo como el medio más eficaz de conjurar otro peligro simétrico: no menos que el racismo, el comunitarismo amenazaría con desgarrar el tejido nacional. Reconocer la existencia de poblaciones definidas como “árabes” o “negros” equivaldría a validar una política identitaria, y por lo tanto, comunitarista. Sin duda el diferencialismo que tentó a la izquierda en los años ochenta expresaba intenciones dignas de elogio, pero sus efectos no habrían sido menos desastrosos: lejos de integrar habría conducido, de creerle a los republicanos, a la fragmentación de la nación, y le habría hecho el juego a los racistas. Es interpretar la “guetización”, tan temida por la sociedad francesa, como el resultado de una ideología, más que ver en ella el efecto de prácticas sociales como la exclusión, la relegación, la discriminación. Esto equivale también a explicar, paradójicamente, el racismo con el antirracismo.

Desde el momento en que se organiza alrededor de la oposición entre las esferas pública y privada, no sorprende que la retórica republicana se aplique no sólo a las cuestiones étnicas y raciales, sino también a las cuestiones sexuales... de género y de sexualidad. En la Francia de principios de los noventa se discute sobre lo que se vacila aún en calificar como “minorías sexuales” (homosexuales, pero también mujeres), y se debate asimismo sobre lo que todavía no se llama “minorías visibles” (magrebíes y pronto negros), el espectro del comunitarismo. Así ocurriría con la orientación sexual o la pertenencia sexuada, y con la religión o el origen. En ningún caso se admite la politización de las identidades para preservar mejor la fragmentación de la identidad nacional, definida por la República como una e indivisible.

Es en este contexto donde hay que entender el reciclaje con fines nuevos de figuras viejas del antiamericanismo francés: nos da un arma que blandimos para (des)calificar el comunitarismo “a la americana”. Sin embargo, esta retórica de América no tiene ninguna relación con Estados Unidos, no sólo porque da una idea falseada de este país, cuya sociología no se resume en la polémica mediática sobre lo “políticamente correcto”,² sino sobre todo porque de lo que trata verdaderamente es de Francia. “El coco americano” es de uso francés; es una manera de hablar de la nación. Todo discurso minoritario se supone en esta época comunitario, y por lo tanto ajeno a la cultura política francesa; no francés, incluso antifrancés (como se decía en la época del macartismo, “*un-American*”).

A principios de los años noventa, la fuerte politización de las cuestiones sexuales del otro lado del Atlántico sólo refuerza los temores que se difunden en Francia, en particular en torno al acoso sexual. Cuando se presentó el asunto que mundialmente difundieron los medios del juez negro Clarence Thomas, que fue acusado en 1991 por Anita Hill, una ex empleada, negra también, ¿acaso no se confundieron las fronteras entre las esferas pública y privada, y la intimidad pasó a ser el desafío de una batalla política? La exposición pública de la intimidad aparece entonces como consecuencia inevitable de la politización de las cuestiones sexuales, como síntoma de la “guerra de los sexos” a la americana. Ahora bien, repitémoslo, para la retórica republicana de la época las identidades —sexuales u otras—, conciernen a la esfera privada y no a la pública, a las costumbres y no a la política.

No es entonces casual que las cuestiones sexuales y raciales estén igualmente ausentes del debate público en Francia a principios de los años noventa, o que se les encuentre sólo indirectamente, como el reverso americano de la identidad francesa: ni unas ni otras gozan de aceptación en el momento en que se crea el discurs-

² Así como en Francia, hay en Estados Unidos una historia política de las maneras de representar a la sociedad: no obstante las mitologías nacionales, cuidémonos de ver en ellas el eterno despliegue de lógicas que inscriban desde el origen a la nación norteamericana en el destino manifiesto del multiculturalismo... no más que a la francesa en la vocación republicana.

so de la ciudadanía. El universalismo francés justifica su exilio: las cuestiones minoritarias son convenientemente impensables en el marco nacional. Y no es más casual que surjan al mismo tiempo, o casi, desde finales de los años noventa, las cuestiones sexuales y raciales: al igual que el rechazo (ayer), el “regreso del rechazado” (hoy) concierne simultáneamente a unas y a otras. Al mismo tiempo, en estos dos registros, sexual y racial, lo impensable se revela como un impensado republicano.

Por un lado, las cuestiones de género y de sexualidad surgieron en el debate público a partir de 1997, cuando la izquierda regresó al poder, con los debates que acompañaron a la ley sobre la paridad y a lo que iba a convertirse en el Pacto Civil de Solidaridad. En efecto, en un caso como en el otro, estas cuestiones minoritarias pudieron escapar al estigma comunitarista envolviéndose en el lenguaje de lo universal; la universalidad de la diferencia de los sexos en el caso de la paridad, y el universalismo de la igualdad de los derechos en el caso del Pacs. Y desde entonces los constantes debates sobre las desigualdades económicas y domésticas entre los sexos, sobre la prostitución y la pornografía, el acoso sexual y la violencia hacia las mujeres, y también la reanudación de las controversias sobre el velo islámico y el matrimonio homosexual, confirman de manera dramática que la politización de las cuestiones sexuales ya no es ajena a Francia.

Por otro lado, las cuestiones étnicas o raciales pudieron al fin hacerse escuchar: fue igualmente a finales de los años noventa cuando se empezó a hablar, ya no tanto de un multiculturalismo considerado americano, cuanto de una discriminación racial muy francesa en la contratación, en el acceso a la vivienda, e incluso en el ingreso a clubes nocturnos, y al mismo tiempo de una discriminación positiva en la docencia o la empresa, sin que el espantajo americano bastara para clausurar en seguida la discusión. Hablamos ciertamente del presente, con un principio de toma de conciencia en lo que se refiere a esos “jóvenes” de los suburbios que, sobre todo si no son “franceses de pura cepa”, irrumpen en los noticiarios; pero convocamos igualmente a la historia para la revisión del acontecer nacional, con la creciente importancia otorgada desde entonces

tanto a la esclavitud como a la colonización, a los franceses negros y a los magrebíes. Los disturbios de 2005 lo demostraron, pero también la batalla política alrededor de la enseñanza de la empresa colonial: el presente resuena con el pasado, y la racialización actual de la cuestión social es también el regreso de lo que se reprimió en la esfera nacional.

Como vemos, de un mismo movimiento surge después de finales de los años noventa la doble figura de una República sexualizada y racializada. Lo impensable de ayer, al revelarse como impensado, se vuelve tema de controversia: hoy es “bueno pensarlo”. Por ello estas cuestiones, lejos de ocultarse, aparecerán en lo sucesivo en el centro del debate público. El paralelo cronológico entre cuestiones sexuales y raciales en Francia va desde su ausencia reciente hasta su presencia actual. Es evidente que tal paralelismo no debe nada al azar y que además no es propio de Francia. Es natural que la retórica republicana lo inscriba en un contexto específico, en un momento particular; sin embargo, si las cuestiones sexuales y las cuestiones raciales afloran juntas en el debate público es porque participan de una misma desnaturalización de las relaciones sociales. En este sentido las cuestiones llamadas “minoritarias” se han vuelto esenciales en la definición de las sociedades democráticas: indican que no hay nada que escape por naturaleza de la politización, y por ende de la democracia. La extensión del ámbito democrático se advierte simultáneamente en los dos registros: apreciamos plenamente la medida en que las cuestiones raciales y sexuales son relaciones sociales, y no naturales; ni más ni menos que las relaciones de clase. La única diferencia es que lo sabíamos desde hace mucho tiempo en el caso de las segundas, y hoy tenemos más conciencia de ello en el caso de las primeras.

LAS CUESTIONES RACIALES IMPLÍCITAS

No podríamos conformarnos con observar el paralelismo de las cuestiones sexuales y raciales, ni con interpretarlo a la luz de la

lógica compartida de una extensión del ámbito democrático. Conviene mirarlo más de cerca para ver cómo se articulan estos desafíos en cada caso. En efecto, según los debates o las controversias, la articulación no se plantea en los mismos términos. No necesariamente se despliega en paralelo una sola lógica en los registros sexuales y raciales; al contrario, podemos observar tensiones, incluso contradicciones entre los dos. Esto es evidente en términos políticos: no basta con denunciar con una misma voz todas las discriminaciones, sexuales y raciales, para definir una posición en muchas controversias actuales; pensemos en el ejemplo del velo. Pero también comprobamos esto en una perspectiva sociológica; si no se despliega la misma lógica en dos registros distintos, falta examinar el problema que plantea su articulación. Es cierto, no sólo los supuestos paralelos acaban frecuentemente por cruzarse, sino que a veces chocan, pues sus lógicas divergen.

La politización de las cuestiones sexuales emprendida en Francia desde finales de los años noventa parece a primera vista ajena a las cuestiones raciales. Esto es cierto en lo que toca a la paridad, e igualmente al Pacs. Más allá de sus diferencias, éste es un punto común entre los dos debates y las dos leyes. La paridad habla, en efecto, de género, mientras que el Pacs se refiere a la sexualidad, y si la paridad se vincula con el espacio público, el Pacs se asocia a la esfera privada. Pero esto al parecer no tiene nada que ver con la cuestión racial; ni en el primer caso, que concierne primero a las mujeres, ni en el segundo, que se dirige en primer lugar a los homosexuales. Sin embargo, si observamos más de cerca las cosas son más complejas: en ambos casos las cuestiones raciales aparecen como el reverso oculto de las cuestiones sexuales; un reverso tanto más presente cuanto que está menos manifiesto.

La paridad se apoya en la institución política de la diferencia entre los sexos, o sea, una diferencia distinta de todas las demás diferencias, comenzando por las diferencias entonces calificadas de étnicas. Políticamente esto significa que el reconocimiento de tal distinción no evoca otras: preocupadas por hacerse oír, las iniciativas de la paridad se prohíben abrir la puerta al comunitarismo. Así, pretendían escapar de la sospecha de las "cuotas a

la americana". Por otra parte, de creérseles, las mujeres mismas no constituirían una minoría: a diferencia de los negros o de los magrebíes de Francia, ¿no son mayoritarias en el país? La cuestión, pues, no sería saber si las mujeres, como otros grupos, son "minorizadas". Conforme a esta perspectiva sólo existe la minoría racial. Pero es precisamente allí donde aparece el vínculo con las cuestiones sexuales: si las cuestiones raciales están ausentes, lo están deliberadamente. Había que ponerlas entre paréntesis para que la paridad fuera pensable en el horizonte republicano. El discurso sobre la excepcionalidad de la diferencia de los sexos sólo tiene sentido para distanciar las cuestiones sexuales de las cuestiones raciales. Al mismo tiempo, éstas se encuentran presentes en la paridad, implícitamente.

Así, las cuestiones sexuales y las cuestiones raciales no son en modo alguno desafíos sin relación: la historia de la paridad lo demuestra; unas y otras se consideran juntas desde el principio, así sea para oponerlas. Por ello no debemos sorprendernos de que inmediatamente después de la revisión constitucional y de la ley empezáramos efectivamente a preguntarnos, en los años 2000, por qué no dar un lugar al origen o al color de la piel en la representación política. La presencia nueva de las mujeres subraya la vieja ausencia de las demás "diferencias", menos evidente y menos legítima: la diferencia de trato es reveladora. La paridad lleva a reconsiderar la "diversidad" que había desechado en su principio: paradójicamente, hace posible el paso de la invisibilidad de las minorías al discurso sobre las "minorías visibles".

De la misma manera, en un primer acercamiento el Pacs no parece interesarse en las cuestiones raciales: se trata de la pareja, homosexual o heterosexual. Ahora bien, nos damos cuenta muy rápido de que el desafío central del debate no es la conyugalidad, sino la filiación. Sin duda ésta no aparece para nada en la ley. Podemos incluso comprobar fácilmente que todo es para impedir que el comienzo del reconocimiento de las parejas del mismo sexo les abra el acceso a la adopción y a la asistencia médica para la procreación. ¿Por qué viene a ser un problema la filiación?

Precisamente —como lo recuerda la apertura potencial a las parejas del mismo sexo— porque jamás se ha basado en la naturaleza. Ahora bien, la definición de la filiación se halla en el núcleo de otro debate, el que se emprendió desde los años ochenta sobre la nacionalidad. La controversia se desarrolla alrededor de los hijos de los inmigrados, y de lo que se llama precisamente “naturalización”. ¿Quién es francés? ¿Cómo se vuelve uno francés? Si la filiación no tiene nada de natural, ¿por qué otorgar un lugar cada vez mayor, *de facto*, al derecho de sangre, en detrimento del derecho de suelo?

Indudablemente el debate sobre la homosexualidad no es el debate sobre la inmigración. Con todo, la batalla del Pacs —y pronto la del “matrimonio gay”— se refiere de la misma manera al reconocimiento de los homosexuales como ciudadanos completos, y examina igualmente la naturalidad de la filiación. No es pues casual que en la ley sobre el Pacs las restricciones más importantes se refieran a la unión con un residente extranjero, y que las leyes sobre la inmigración vayan acompañadas de leyes sobre el matrimonio que tienden a controlar, e incluso a restringir, los matrimonios mixtos. No se trata sólo de un control cuantitativo, sino también de una restricción en el principio mismo. En efecto, si admitiéramos que la filiación es sólo una convención, y no un dato inmutable, sería más difícil justificar su cierre. Todo ocurre como si el desafío mayor fuera proteger la nacionalidad de toda “desnaturalización” por medio del Pacs, o del matrimonio. En suma, las cuestiones raciales aparecen aquí también entre líneas.

Dicho de otro modo, si la paridad y el Pacs introducen en el debate público lógicas minoritarias contra todas las expectativas no lo hacen sólo en un léxico universalista, sino también en una formulación que permite conservar la ambigüedad entre dos lógicas contradictorias. En la primera, las dos leyes contribuyen paralelamente a desnaturalizar el orden social: las mujeres no están ausentes de la vida política, por su naturaleza, o los homosexuales de la vida familiar, y la sociedad que los excluye puede emprender su mayor inclusión. Pero otra lógica funciona en sentido inverso:

los límites impuestos a una y otra ley contribuyen a lo que hay que llamar una lógica de naturalización.

En efecto, para hacer frente a la acusación de comunitarismo, la paridad apela a la universalidad de la diferencia de los sexos, mientras que el Pacs, a fin de escapar de la sospecha de instituirse un contrato contra natura, contribuye implícitamente a refundar la filiación en la biología. Por un lado, la excepción paritaria supone una diferencia de los sexos basada en la naturaleza; por el otro, la exclusión homosexual supone una filiación naturalmente heterosexual. En cada caso, es también el medio de evitar la extensión del ámbito democrático de lo sexual a lo racial.

Entendemos mejor por qué el Pacs y la paridad vuelven posible, al tiempo que imposible, la emergencia de las cuestiones raciales. La presencia paradójica, ambigua y contradictoria de las cuestiones raciales, aparentemente ausentes en esos primeros debates en torno de las cuestiones sexuales, se explica por las presiones que se ejercen cuando se trata de formular los desafíos minoritarios en el marco de la retórica republicana. Como algunos temían y otros esperaban, el Pacs y la paridad abrieron una “caja de Pandora” y atrajeron en cascada otros debates sobre las cuestiones sexuales. Pero hay más, y sobre este punto nos gustaría insistir aquí: al introducir subrepticamente las cuestiones raciales en el debate público, las sexuales desempeñaron también el papel de un “caballo de Troya”. Fue como abrir la puerta, de manera general, a las cuestiones minoritarias.

LÓGICAS EN COMPETENCIA

Una vez votadas las dos leyes, o sea desde principios de los años 2000, el vínculo entre los registros sexual y racial se vuelve explícito: en adelante aparece de lleno y ya no en forma implícita. Muchas controversias lo demuestran claramente. Consideremos primero el debate sobre la prostitución, emprendido en torno de las elecciones municipales y presidenciales al mismo tiempo que el debate sobre la inseguridad. En los dos casos, explícita o implí-

citamente, se trata —nadie lo ignora— de la inmigración. Por ello la polémica se concentra en el tráfico de mujeres, y por ende en estas extranjeras que llegaron, a menudo ilegalmente, del África subsahariana y de la Europa oriental. A la inversa, a las francesas les concierne menos la nueva represión; en comparación con las “inmigradas”, ¿no aparecen las prostitutas “tradicionales” como garantes del orden público? Sin duda se dirá que ésta es una cuestión de inmigración y no de raza. Pero la línea divisoria no separa sólo a las francesas de las extranjeras; también divide a las extranjeras (las “francófonas”, “salidas de países que tienen vínculos históricos con Francia” gozan de mayor consideración), y sobre todo a las francesas (a favor de las “franco-francesas” “salidas de las diferentes provincias de la Francia profunda”): la nacionalidad cede el paso a la raza.³ En suma, el debate sobre la prostitución articula las cuestiones sexuales y raciales.

Pensemos en seguida en las controversias que se refieren a la violencia hacia las mujeres. Desde 2000 se habla en Francia de las “tournantes”, es decir, las violaciones colectivas. Pero, como en el caso de la prostitución, la cuestión sexual es también, evidentemente, una cuestión racial. El término, lanzado mediáticamente, remite en efecto a las violencias que perpetran los “jóvenes” en las “barriadas”, “salvajes” cuya “barbarie” se atribuye a su origen extranjero: la explicación por su “cultura” es una manera de racializarlos, y se atribuye a cualquier explicación más sociológica la intención de justificarlos. Por otra parte, es significativo que la primera gran encuesta nacional sobre la violencia hacia las mujeres se haya recibido en 2003 con semejante barrera polémica: sólo si afecta a los suburbios esta violencia suscita tanto entusiasmo

³ M. Daniel Rigourd: *Hemos visto que, en 24 horas, más o menos dos mil prostitutas trabajan en París.*

Mme Marie-Jo Zimmermann, presidenta: ¿Y las francesas?

M. Daniel Rigourd: Ellas representan alrededor de 30 por ciento de las prostitutas, pero en ese 30 por ciento hay muchas de Camerún y muchas de origen magrebí.

Mme Marie-Jo Zimmermann, presidenta: ¿Y las francesas de origen?

M. Daniel Rigourd: “No hay muchas. En la Rue Saint-Denis hay trescientas cincuenta prostitutas, verdaderas francesas, que tienen entre cuarenta y setenta años”.

mediático-político. La encuesta Enveff muestra, en efecto, a semejanza de las investigaciones que se han llevado a cabo en otros países, que las “clases peligrosas” no tienen el monopolio de esta violencia, y que las clases privilegiadas no se salvan. Dicho de otro modo, si la encuesta incomoda (como, unos meses después, el drama de una actriz asesinada por un cantante) es porque perturba la racialización de la violencia en el debate público.

Finalmente, la superposición de los registros sexual y racial aparece aún más claramente en el momento de la nueva controversia en torno al velo islámico, que desembocará en 2004 en la ley contra las expresiones religiosas ostensibles en la escuela. Se trata aún de género, como quince años antes, pero también, esta vez, de sexualidad: la polémica no vacila en confundir velo y violación, como eco de la mediatización de las violaciones colectivas, en una misma compasión por las jóvenes igualmente presentadas como víctimas. Ahora bien, la sexualización de la República es también racialización. En efecto, si la laicidad se refiere en teoría al conjunto de religiones, todos sabemos que el Islam es el primer aludido, y más allá, con la “comunidad musulmana”, no los “franceses de pura cepa”, sino las adolescentes salidas de la inmigración poscolonial (y a través de ellas sus “hermanos mayores”). Sin duda se habla de estas poblaciones en términos de cultura, y no de raza; pero se vuelve cada vez más difícil ignorar que esta “cultura”, condenada a una alteridad radical, es también el denominador común de las discriminaciones raciales en la Francia actual.

En suma, la politización de las cuestiones sexuales es, de manera indisociable, una politización de las cuestiones raciales: estos tres ejemplos lo muestran claramente; las controversias sexuales con frecuencia son simultáneamente controversias raciales. Pero podríamos multiplicar los ejemplos, porque se multiplican en el espacio público. Pensemos en las campañas que se emprendieron contra la poligamia cuando se suscitaron los motines en los suburbios, otro caso de racialización culturalista, y contra los matrimonios forzados cuando ocurrieron los debates sobre la inmigración elegida, que arrojaron sospechas no sólo sobre el matrimonio con un extranjero, sino sobre el de las francesas de origen extranjero.

Hablar de sexo es hablar de raza, y a la inversa. No obstante, si bien las cuestiones sexuales contribuyeron al surgimiento de las cuestiones raciales, las lógicas políticas no quedan ocultas. Ya no estamos en el espacio abierto por el Pacs y la paridad: las cuestiones sexuales no se construyen sobre el ocultamiento de las cuestiones raciales, sino en oposición a ellas, como en competencia. Comprobamos, en efecto, que la represión contra las prostitutas extranjeras, los muchachos violentos y las jóvenes que usan velo se lleva a cabo siempre en nombre de la modernidad sexual, de la libertad de las mujeres y de la igualdad entre los sexos. Lo mismo puede decirse respecto de la homosexualidad: a las minorías visibles se les acusa *a priori* de homofobia, no menos que de sexismo. La modernidad democrática se convierte así muy claramente en un lenguaje de poder de doble filo: la emancipación sexual se construye sobre la relegación racial. Todo ocurre como si la estigmatización racial se apoyara en la autoridad de la democracia sexual.

Esta tensión se ve hoy en el centro del feminismo. Muchas feministas han optado por comprometerse en estos tres frentes: contra la prostitución, contra la violencia sexual en los barrios y contra el velo islámico. Por otra parte, los distintos combates muchas veces confluyen. Como ejemplo, el movimiento Ni Putas Ni Sumisas se ha definido por la lucha contra la violencia hacia las mujeres en los barrios, sin dejar de pronunciarse fuertemente contra el velo islámico. Los dos desafíos serían indisociables: ¿acaso sus iniciadoras no habían considerado llamarlo Ni Veladas Ni Violadas? Naturalmente, no digamos que las mujeres de los barrios, al denunciar la violencia que sufren, o las feministas laicas, al rebelarse contra la opresión sexista del velo, son racistas, ni que son sólo la coartada del racismo. ¿Acaso no aspiran a liberarlas? Por razones parecidas, no habría que concluir que las abolicionistas están comprometidas en una cruzada racista, con el pretexto de que las prostitutas son frecuentemente de origen extranjero. En cada caso se trata de liberar a las mujeres que se enfrentan a una forma de enajenación, e incluso de esclavitud. En cambio, unas y otras generalmente están menos atentas a los efectos perversos de sus compromisos, ya sea que se trate de la represión que sufren

las prostitutas extranjeras, de la estigmatización que afecta a los jóvenes de los suburbios, o de la exclusión que castiga a las muchachas con velo.

Con todo, resultaría simplista identificar el feminismo con esta triple postura. En realidad lo plural se impone siempre: a lo largo de la historia las tensiones atraviesan los feminismos y al mismo tiempo los constituyen. En los años noventa, la paridad estaba en el centro de los conflictos; hoy los desgarramientos se refieren esencialmente a las cuestiones raciales. Vemos que en la actualidad se dibuja una línea de fractura, en particular alrededor del velo y de la prostitución, pero que no carece de consecuencias para la comprensión de la violencia hacia las mujeres. Como reacción contra el discurso feminista dominante se escuchan voces que toman partido por las prostitutas o las jóvenes con velo, y que llaman a escuchar a aquellas que reivindican su condición como una elección. El movimiento Mujeres Públicas, creado en ocasión del debate sobre la Ley de Seguridad Interior como reacción a la identificación del feminismo con el abolicionismo, y que pronto milita contra la ley sobre el velo, puede interpretarse así como la respuesta a *Ni Putas Ni Sumisas*. Pero las movilizaciones no se limitan a tal o cual asociación: alrededor de estas oposiciones se crean sensibilidades políticas muy diferentes; las brechas ideológicas remiten por una parte a las brechas generacionales.

Este feminismo “heterodoxo” conjuga lógicas diversas que tienen en común el hecho de oponerse a las corrientes feministas dominantes. En primer lugar, puede invocar una lógica “pro sexo” al negarse a identificar la sexualidad con la dominación, para ver en ella más bien una fuerza de liberación. El debate sobre la prostitución se hace eco entonces del debate sobre la pornografía. En seguida, hay quienes (son a veces las mismas) prefieren articular la cuestión de la sexualidad a la del velo, planteando como principio, en ambos casos, la libertad de las mujeres: en lugar de suponer una enajenación que caracterizaría igualmente a las trabajadoras del sexo y a las militantes de la castidad que suelen ser las jóvenes con velo, este feminismo plantea sujetos autónomos, hasta en sus prácticas que, a primera vista, son las menos liberadas. Por fin, una tercera lógica, que termina por

imponerse a las otras dos, nos lleva de vuelta a las cuestiones raciales. Lo que conviene defender es, tanto como la liberación sexual o la libertad de los sujetos, a las víctimas de la dominación poscolonial: las jóvenes de los barrios, veladas o violadas, se consideran en términos no sólo de género, sino también de raza. Dicho de otro modo, este feminismo se define por un antirracismo.

Podemos entonces preguntarnos, y es la respuesta del feminismo “tradicional” cuestionado por estos nuevos discursos: ¿en qué sentido este antirracismo sigue siendo un feminismo? ¿Un “enemigo principal” no ha remplazado a otro? Sin duda las “heterodoxas” pretextarán su proximidad con las mujeres a las que defienden, jóvenes de las barriadas o prostitutas de los bulevares periféricos. Pero en cambio para sus adversarias será fácil hacer gala de la gratitud de otras jóvenes, y de otras prostitutas, por su intervención protectora. Sin duda las primeras insistirán en los efectos perversos de las campañas contra la prostitución o el velo, que pretenden no sólo liberar a las mujeres a pesar suyo, sino que terminan por relegar a las prostitutas a las periferias peligrosas y por excluir a las muchachas con velo de la escuela laica en nombre de la laicidad. Pero, replicarán las segundas, ése es el precio que hay que pagar por proteger al mayor número. Sin pretender zanjar en teoría una cuestión que tal vez sólo tenga una respuesta pragmática, subrayemos que unas y otras articulan cuestiones sexuales y raciales, pero de acuerdo con lógicas inversas. Todo ocurre como si unas partieran de las cuestiones sexuales y otras de las raciales: los puntos de partida opuestos imponen visiones del mundo antagónicas.

¿ES MALO EL FEMINISMO PARA LAS MINORÍAS RACIALES?

En Estados Unidos, en 1997, una de las grandes figuras de la teoría política feminista formulaba explícitamente la pregunta: “¿es malo para las mujeres el multiculturalismo?” (Moller, *et al.*, 1999).⁴ Susan

⁴ El volumen, a partir de un informe aparecido en la *Boston Review* en 1997, incluyó múltiples respuestas.

Moller Okin arremetía entonces contra el filósofo Will Kymlicka, heraldo de las reivindicaciones multiculturales, acusándolo de legitimar, con la igualdad de las culturas, la desigualdad entre los sexos: dar lugar a los derechos de las comunidades conduciría insidiosamente a restringir los derechos de las mujeres. “¿Qué hay que hacer cuando las reivindicaciones de las culturas o religiones minoritarias se topan con las normas de igualdad de género que suscriben los estados liberales, al menos formalmente (aun cuando sigan violándolas en la práctica)?” Para esta feminista, hay que elegir a veces entre los derechos del grupo, que benefician a los hombres minoritarios, y los intereses de las mujeres, a quienes pueden perjudicar. Al contrario, éstas podrían “ganar con ello si su cultura de origen desapareciera” o por lo menos, “de preferencia, si se le estimulara a cambiar para reforzar la igualdad” sexual.

Esta crítica del multiculturalismo coincide con la denuncia republicana del comunitarismo estadounidense que se dejaba escuchar en Francia en los años noventa. A la inversa, el primer ejemplo que abre el análisis de Susan Moller Okin se refiere justamente a Francia: evoca el velo, pero sobre todo la poligamia, que según ella es un desafío más importante, pues por habersele reconocido tardíamente se vuelve insoluble. En cambio el debate francés se alimenta de argumentos formulados con una referencia implícita o explícita a América. Así, no es casual que el feminismo laico de los años 2000 se alíe a los cruzados de la República, a riesgo de olvidar el antifeminismo que durante el decenio anterior hacía agitar ante estos últimos el espantajo americano de la “guerra de los sexos” frente a toda politización de las cuestiones sexuales. Esta alianza permite un reciclaje retórico: la polémica contra el multiculturalismo a la americana puede retomarse para el contexto francés en cuanto surgen las reivindicaciones minoritarias, poscoloniales o raciales.

De Alain Finkielkraut a Elisabeth Badinter, la misma lógica lleva a atacar la tolerancia por el velo en nuestra sociedad y lo “políticamente correcto” del otro lado del Atlántico. Pero la filósofa le confiere un matiz feminista que la acerca a una Liliane Kandel: “la defensa de la laicidad es la defensa de la igualdad de los sexos”. Ahora bien, “este combate va dirigido a las mujeres

jóvenes de la primera generación de recién llegados, o incluso a las muchachas de origen magrebí. Por ellas hay que sostenerlo. Francamente, desde hace mucho tiempo, en la sociedad francesa de pura cepa, trátese del judaísmo o del catolicismo, no puede decirse que haya una opresión de las mujeres”.⁵ En suma, la retórica de la laicidad remite menos a la religión que a la cuestión racial, como lo manifiesta sin ambigüedad la invocación de una “sociedad francesa de pura cepa”. Las feministas laicas y sus aliados republicanos formulan hoy la misma pregunta que Susan Moller Okin, y le dan la misma respuesta: sí, el multiculturalismo es algo malo para las mujeres.

Las brechas actuales llevan a veces a sus adversarios a invertir la pregunta: ¿es perjudicial el feminismo para las minorías étnicas? Y más generalmente, ¿entran en conflicto las cuestiones sexuales con las cuestiones raciales? La democracia sexual, o sea la exigencia política de libertad sexual y de igualdad entre los sexos, pero también entre las sexualidades, ¿contradice el multiculturalismo?; no que sea incompatible por naturaleza con ciertas culturas, es decir, que no sea buena para las minorías. Esto significa más bien que hoy, lo hemos visto, estas últimas suelen ser descalificadas por causa del sexismo (o de la homofobia, pero los polemistas republicanos son más discretos al respecto), como si las culturas dominantes estuvieran exentas de ello. Como reacción contra la severidad republicana frente a las minorías raciales, el feminismo antirracista puede manifestar una sorprendente indulgencia ante sus incumplimientos respecto de la libertad y la igualdad sexuales. En resumen, la democracia sexual se ha convertido en un arma en los combates en torno de las cuestiones raciales, esgrimida contra las minorías (Fassin, 2006b).

⁵ La entrevista con Elisabeth Badinter se publicó con el título de “La victimisation est aujourd’hui un outil politique et idéologique” en *l’Arche*, publicación mensual del judaísmo francés, núm. 549-550, noviembre-diciembre de 2003. Sugiere una segunda articulación entre la cuestión sexual y la cuestión racial al establecer el paralelo entre la posición victimaria de los militantes palestinos y las feministas. Christine Delphy retomó la cita para criticarla (véase *infra*). Véase en línea: <http://www.col.fr/arche/article.php3?id_article=313>

La inversión de la pregunta, sin embargo, no debe producir la ilusión de simetría. En efecto, los críticos “heterodoxos” pretenden ser también feministas, y pueden por tanto recusar los términos mismos de la cuestión, que los condenarían al antifeminismo. Así, para Christine Delphy la alternativa que ella supone, “¿antisexismo o antirracismo?” exige ser desarticulada como “un falso dilema”. “¿Se trata de escoger a las víctimas del sexismo contra las víctimas del racismo?” Para esta feminista de larga historia, comprometida fuertemente contra la ley sobre el velo, no se trata, evidentemente, de aceptar esta elección. Los dos combates son uno solo, en cuanto que las mujeres de los barrios están sometidas a una doble opresión, en virtud de su sexo y de su origen. Y en conclusión:

la hipótesis según la cual la lucha antirracista y la lucha antisexista pueden entrar en contradicción sólo es posible si se considera que las personas oprimidas por el racismo son todas hombres; en otras palabras, esta hipótesis sólo se entiende si las mujeres del grupo no están sometidas al régimen racista. Con esta condición, en efecto, las medidas racistas pero antisexistas podrían ser buenas para ellas. [Si no,] es claro que una medida racista, incluso antisexista, es una medida contra ellas.

Sin embargo, ¿conviene, sin llegar a hablar de contradicción, analizar la tensión entre lógicas diferentes, según se trate de cuestiones raciales o sexuales? Y si es necesario “reconsiderar la articulación entre opresión de género y opresión de raza”, como nos invita a hacerlo Christine Delphy, ¿no es precisamente porque ambas ni se confunden ni se superponen? En el mismo informe de la revista *Nouvelles Questions Féministes* dedicada a “sexismo y racismo”,⁶ y como eco de estos análisis, Christelle Hamel, por

⁶ *Nouvelles Questions Féministes*, número especial sobre “Sexisme et racisme: le cas français”, vol. 25, núm. 1, 2006. Christine Delphy, “Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme”; Christelle Hamel, “La sexualité entre sexisme et racisme: les descendantes de migrant-e-s du Maghreb et la virginité”.

otra parte, muestra cómo las tensiones que acabamos de mencionar en el seno del feminismo afectan a las jóvenes de los barrios que son objeto de estas querellas: la política atraviesa la intimidad no menos que el espacio público, y las controversias mediáticas remiten a conflictos interiores que ellas mismas contribuyen a suscitar. La mayor valorización de la virginidad entre las descendientes de migrantes del Magreb debe interpretarse así, no como la herencia de una tradición cultural inmemorial de la que les costaría trabajo deshacerse, sino más bien en el contexto de una actualidad política de la sociedad francesa, y de las presiones que ésta impone a esas jóvenes.

Para esta antropóloga, reivindicar hoy la virginidad, en el discurso pero también en la práctica, no es necesariamente, o no sólo, sufrir la prohibición impuesta por los padres o los hermanos; es también una posible estrategia para no renegar de los suyos, atacados en el terreno de la sexualidad, invocando una misma cultura sexual.

El enfoque mediático sobre las violencias hacia las mujeres de las minorías desemboca, en efecto, en una estigmatización del conjunto de los hombres inmigrados y de sus hijos, lo que no sólo refuerza el racismo, sino que produce también un complejo sistema de presiones sobre las mujeres inmigradas y sus hijas al someterlas a “apremios paradójicos”: defender a los hombres, que son sus parientes, contra el racismo, y rechazar su sexismo.

En otras palabras, estos “apremios paradójicos”, que Nacira Guénif-Souilamas ya había demostrado que definen hoy a las “beurettes” [muchachas norafricanas de segunda generación] (2000: 25), son, si no contradicciones, por lo menos tensiones entre las cuestiones sexuales y las cuestiones raciales, que nos invitan a articularlas.

¿Y cómo articularlas? Tomemos el ejemplo de la violencia hacia las mujeres. Sin duda sigue siendo importante recordar, como lo permite la encuesta Enveff, cuándo se distribuye igualmente esa violencia en las culturas minoritarias y la cultura mayoritaria. Pero, ¿qué hacer con los casos en que existe una especificidad,

incluida la cuantitativa, de la violencia sexual entre los dominados en situación poscolonial? Esto es, en efecto, lo que muestran las encuestas paralelas sobre la violencia física y sexual, multiplicada (en relación con la metrópoli) por cinco en el marco conyugal en la Polinesia francesa, y por siete en el marco familiar en Nueva Caledonia (Hamelin y Salomon, 2004), (Jaspard *et al.*, 2004). Es fuerte la tentación de callar estos hechos preocupantes, so pena de alimentar las argumentaciones racistas. Pero no sólo es científicamente preferible, sino también una mejor política, tomar esta realidad perturbadora como objetivo, sin dejar el monopolio de la interpretación a aquellos que sólo buscarían en ella la confirmación de sus prejuicios raciales. Semejantes diferencias no están inscritas en una cultura inmemorial. No se trata evidentemente de minimizar ni de excusar, sino de entender los mecanismos: esto es lo que podemos y debemos esperar de las ciencias sociales.

FALSA ALTERNATIVA Y DOBLE CRÍTICA

Considerar la articulación entre sexismo y racismo es, pues, restituir en primer lugar las dimensiones raciales de la dominación sexual para analizar cómo ésta se presenta de manera diferente según los contextos que manifiesten aquéllas. Evidentemente, ser de un sexo o del otro no es la misma cosa; ni en los suburbios ni en otras partes, claro está, pero por cierto de manera diferente. Las relaciones entre los sexos se ven afectadas en consecuencia: por ejemplo, los muchachos privados de estatus social pueden dar más importancia a su estatus sexual, sin otro camino para afirmar su virilidad que recurrir a las jóvenes. Pero si hay una diferencia no es sólo porque éstas son, por añadidura, víctimas de la dominación sexual, sino también por el hecho de que no ocupan la misma posición que aquéllos en relación con la dominación racial: están expuestas a ella de manera distinta, como lo demuestra el desafío de la virginidad femenina. Por otra parte, sus formas de resistencia no son necesariamente las mismas.

Por ejemplo, en la escuela muchas veces se asigna a los muchachos el papel de mal alumno, y a las muchachas el de buena alumna. La violencia urbana entre algunos de los primeros, y el uso del velo entre algunas de las segundas, deben interpretarse sin duda como lenguajes políticos sexualmente diferenciados, o sea, una manera (hay otras) de hacerse escuchar para las poblaciones que no tienen voz, y que eligen el ruido o las señales, a falta de algo mejor, para expresar así su impotencia política.

Así pues, es necesario rechazar los términos del debate que tendería a imponer la brecha actual del espacio público. Lo importante no es saber si preferimos el feminismo al multiculturalismo, o a la inversa, las minorías raciales a la democracia sexual; o sea, para hablar con crudeza, las mujeres a los magrebíes, o a la inversa (para ampliar la perspectiva), los negros a los homosexuales. Negarse incluso a escoger equivaldría a validar la oposición. Pero no es necesario aceptar estas alternativas, que encontramos no sólo en la competencia entre minorías, como en el caso de los árabes y los judíos, sino también en la competencia entre formas de dominación, en especial entre lógica de clase y lógica racial. Por ello no es posible ignorar las tensiones que constituyen hoy en Francia el espacio en que las cuestiones sexuales y raciales, ayer impensables, se han vuelto pensables, y es incluso “bueno pensarlas”: no basta con decir que no hay problema para hacerlas desaparecer. Al contrario, conviene tomarlas como objetivo para no ser prisionero de ellas sin saberlo, o a pesar de uno. Sin duda va a ser imposible encontrar una solución rebasando las tensiones.⁷ En cambio podemos apoyarnos en estas perspectivas antagónicas para poner de manifiesto los puntos ciegos que acompañan a la politización de cada una de las cuestiones minoritarias. En otras palabras, conjugar el interés sociológico y político por las cuestiones sexuales y raciales es tomar el partido de criticar

⁷ La perspectiva esbozada aquí coincide con la de Michel Feher en su contribución a este volumen, a propósito de la oposición entre racismo fóbico y racismo de la dominación: no la alternativa (“o”, “o”), ni su negación (“ni”, “ni”), sino más bien la conjugación de las lógicas críticas (“y”, “y”).

no sólo la dominación, sino también las lógicas minoritarias que la impugnan. Es también, por lo tanto, emprender una crítica de doble sentido; del feminismo por el multiculturalismo, y de la democracia sexual por el antirracismo.

* Para esta edición hemos tomado la versión en español publicada en la revista *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 77, El Colegio de México.

ESTADOS UNIDOS/FRANCIA.
EL AMOR DEL MISMO Y EL AMOR DEL OTRO.
EL “MATRIMONIO HOMOSEXUAL” ENTRE FAMILIA NACIONAL
Y CUESTIÓN RACIAL

A FINALES DE LOS AÑOS noventa el debate acerca de los Pacs se define en Francia mediante una paradoja, y si en ese momento pasa inadvertido, hoy día la perspectiva internacional vuelve a sacarlo a la luz. En efecto, por un lado la controversia ha estado dominada por una visión “antropológica” de la sociedad: lo que se debatía eran los fundamentos, considerados universales, de la cultura. Por otro lado, en esa época todo sucedió como si sólo se tratara de Francia: la experiencia escandinava pronto quedó en el olvido y la comparación trasatlántica descartada. Ésa es una de las figuras de la paradoja de la República, que pretende encarnar lo universal en la singularidad de la nación francesa. Para la retórica republicana, Estados Unidos en particular no podría ser sino un contra-modelo, y este espantapájaros estadounidense exime de cualquier comparación seria. Diez años más tarde, por el contrario, ya no cabe pensar en el “matrimonio homosexual” (es decir, el conjunto de leyes, incluyendo el Pacs, sino también, más ampliamente, de debates acerca del reconocimiento de las parejas del mismo sexo y de las familias homoparentales) únicamente a escala nacional: resulta evidente que, de un país a otro e incluso de un continente al otro, la difusión de la política homosexual del matrimonio se inscribe en el marco más amplio de una politización de los temas sexuales —o sea, lo que yo propuse denominar “democracia sexual”— (Fassin, 2005c: 263-276).

Sin embargo, la comparación internacional no aspira a reabsorber la singularidad de los contextos nacionales en ninguna universalidad democrática. Conviene pensar, al mismo tiempo que

(y ya no en lugar de) en ese movimiento general de politización, en la especificidad de políticas ancladas en coyunturas históricas y en espacios geográficos particulares. Dicho de otro modo, resulta importante variar las escalas de análisis, tanto espaciales como temporales: lo que nos proponemos aplicar en este caso es el “juego de escalas” (Revel, 1998). Ahora bien, aprehender el “matrimonio homosexual” en el marco de la nación equivale también a abordar la postura nacional que representa. En efecto, el debate acerca de la apertura del matrimonio plantea no sólo la cuestión de la familia, también la de la nación. No basta pues con constatar que la política democrática del “matrimonio homosexual” que está en juego es competencia de los países, es decir, que refleja culturas nacionales propias; hace falta añadir que lo que está en entredicho es la identidad nacional. La política del “matrimonio gay” contribuye a producir la nación: es la identidad de la familia nacional la que está en juego, aquí igual que en otra parte.

Pero partamos de la comparación entre Francia y Estados Unidos.¹ Si el debate público acerca del “matrimonio homosexual” estalló del otro lado del Atlántico (desde el caso *Baehr vs. Lewin*, la decisión de la Corte Suprema de Hawai en 1993, hasta el decreto de la ley federal de defensa del matrimonio en 1996) antes de penetrar en Francia (entre el regreso de la izquierda al poder en 1997 y el voto del *Pacs* en 1999) las cronologías acaban por cruzarse a partir de 2000. En efecto, la Corte Suprema de Estados Unidos, con su fallo del caso *Lawrence vs. Texas* en junio de 2003, permite que en noviembre del mismo año en la Corte Suprema de Massachusetts, en el de *Goodridge vs. Department of Public Health*, se abra el matrimonio a las parejas del mismo sexo en ese estado. Rápidamente la brecha se amplía: a principios de 2004 en San Francisco y en otras

¹ Acerca de la historia de la vertiente estadounidense, véase mi artículo “Homosexualité et mariage aux États Unis: histoire d’une polémique” (1998: 63-73). Sobre la historia de la vertiente francesa, véase Borillo Daniel, Fassin Eric e Iacub Marcela (dir.), *Au-delà du Pacs*, 2005. Acerca del cruce de las dos vertientes véase Fabre y Fassin, 2004: 273-305.

partes los alcaldes evalúan los límites de la ley al unir a parejas del mismo sexo. Ahora bien, el ejemplo estadounidense, en los extremos de la desobediencia civil, da lugar en Francia a que en marzo se publique un “manifiesto por la igualdad de los derechos”, el cual desemboca en junio de 2004 en la celebración del matrimonio de dos hombres, consumado por Noël Mamère en Bègles. Las paralelas acabaron cruzándose.

Con todo, este cruce no debe ocultar las diferencias capitales entre ambos debates —en particular, el contraste trasatlántico acerca de la importancia relativa que se confiere al matrimonio en sí y a la filiación—. ² En Francia, y sigue siendo verdad hoy día, la filiación es el meollo del diferendo político. Si el Pacs suscitó una feroz oposición, incluso en la izquierda, no fue tanto debido al reconocimiento que se otorgaba a las parejas mismas, sino por las consecuencias que se entreveían, más allá del Pacs, acerca de la apertura de la filiación. En Estados Unidos, por el contrario, si bien los derechos de las familias homoparentales quedan limitados (o más bien casi ausentes) en la mayoría de los estados, nunca suscitaron controversia de consideración desde que se inició el debate: la apuesta política mayor es el matrimonio mismo. La política del “matrimonio homosexual” revela, y sin duda alguna contribuye a producir, una diferencia crucial: del otro lado del Atlántico el matrimonio es sacralizado, mientras que en Francia la sacralización recae sobre la filiación.

Quisiéramos precisar de qué manera se organizan estos regímenes de sacralidad democrática en torno de conceptos racializados de la nación —la francesa no menos que la estadounidense—. La reivindicación de apertura del matrimonio a las parejas del mismo sexo se presenta a menudo en ambos lados del Atlántico como la expresión política de una clase media blanca. Dicho de otro modo, al parecer en el “matrimonio homosexual” la cuestión racial (al igual que la cuestión social, por lo demás) no figura más

² Acerca de esta comparación, véase mi artículo “Same Sex, Different Politics: Comparing and Contrasting. Gay Marriage”, Fassin, 2001a: 215-232, así como mi capítulo “Du sacré dans les sociétés démocratiques: le mariage aux États Unis, la filiation en France”, Fassin, 2006e: 353-362.

que de manera implícita, como una ausencia o una ceguera. El argumento que vamos a desarrollar no consiste en recordar (incluso si también es cierto) que los gays y las lesbianas, como se dijo en Francia para justificar la paridad, atraviesan (están presentes en) todas las categorías (¿por qué razón no habría homosexuales en las clases populares y entre las minorías visibles, en el medio rural o en los suburbios?). Se trata más bien de mostrar que la cuestión racial, como parte esencial de la cuestión nacional, estructura las definiciones de la familia en las dos sociedades y por lo tanto imprime su tonalidad en ambos lados del Atlántico a la política del “matrimonio homosexual”.

En Estados Unidos la cuestión racial se invoca explícitamente desde el comienzo de la controversia acerca de la apertura del matrimonio a las parejas del mismo sexo. En tal sentido el caso *Loving vs. Virginia* —decisión emitida en 1967 por la Corte Suprema para poner fin a las leyes que prohibían los matrimonios interraciales—, suelen invocarlo sistemáticamente los partidarios del matrimonio gay. El razonamiento de los jueces era doble. Por una parte, tales leyes violaban la cláusula constitucional de protección igualitaria; en efecto, “descansaban exclusivamente en distinciones definidas racialmente”. Por la otra, contravenían la cláusula constitucional de “con todos los requisitos” (*due process*) a partir del momento en que “la libertad de casarse está reconocida de tiempo atrás como uno de los derechos personales vitales, esencial para hombres libres en su búsqueda ordenada de la felicidad”. Por lo tanto la categoría de raza no podía utilizarse para restringir la libertad fundamental de elegir con quien casarse.

Estos dos argumentos después fueron aplicados a la categoría de sexo, abriendo la posibilidad teórica del matrimonio entre parejas del mismo sexo. Desde principios de los años setenta, a raíz de los disturbios de Stonewall, que constituyen el acto fundador de la liberación homosexual, encontramos este razonamiento en los primeros recursos que presentaron ante la justicia lesbianas y gays deseosos de casarse; y, como reacción, volvemos a encontrarlo

en 1972 en la oposición a la enmienda feminista acerca de la igualdad de derechos (Equal Rights Amendment, o ERA). De esta suerte, como recuerda el jurista William N. Eskridge, “durante los debates en el Congreso, el profesor Paul Freund se ponía en guardia: la enmienda volvería constitucionalmente sospechosa la prohibición de los matrimonios del mismo sexo, por analogía con el fallo *Living*” (Eskridge, 1999: 219).³

La misma lógica vuelve a la superficie en los años noventa, cuando la cuestión del “matrimonio homosexual” se impone en el debate público. Así, el jurista Andrew Koppelman explica en 1997 en una revista de derecho que “la analogía histórica que más se acerca al diferendo moral radical” provocado por el matrimonio gay “es la línea divisoria entre los estados que permitían y los que prohibían el matrimonio entre blancos y negros”. El mismo año Andrew Sullivan, intelectual gay conservador comprometido a favor del matrimonio homosexual, incluía en una antología dedicada al debate un vibrante alegato por el derecho al matrimonio interracial publicado en 1959 por Hannah Arendt: “El derecho de casarse con quien se desea es un derecho humano elemental”, en comparación con el cual “el derecho de inscribirse en una escuela integrada y el derecho de sentarse donde uno quiera en un autobús, cualquiera que sea la raza o el color de la piel”, son verdaderamente menores.⁴

Ese interés renovado obedece a un cambio de los tribunales. En el nuevo debate acerca del matrimonio, la decisión inaugural de la Corte Suprema de Hawai, en el caso *Baehr vs. Lewin*, restablecía el vínculo en 1993: “El resultado al que llegamos hoy está en perfecta armonía con la observación de la Corte, en el caso *Loving*, según la cual los poderes de regulación del matrimonio quedan para un estado sujetos a las obligaciones que impone el derecho constitucional en materia de protección igualitaria garan-

³ La advertencia fue de inmediato retomada por la militante antifeminista Phyllis Schlafly, hasta que en 1974 un tribunal disipó tal inquietud descartando esta interpretación en el caso *Singer vs. Harris*.

⁴ Fragmentos de estos dos textos son retomados en Andrew Koppelman, 1997, p. 144.

tizada por las leyes”. Diez años después, en su fallo *Goodridge vs. Department of Public Health*, la Corte Suprema de Massachusetts retomó ese mismo argumento para abrir con ello el matrimonio a los homosexuales:

En esta ocasión, como en el caso Pérez (el fallo de 1948 que autorizaba en California el matrimonio interracial) y en el Loving, un estatuto impide que individuos tengan acceso a una institución de importancia fundamental, tanto legal como personal y socialmente, debido a un rasgo único: el color de la piel, en el caso Pérez, y a la orientación sexual en el Loving. Igual que en estos dos fallos, la historia debe ceder frente a una comprensión profunda de la naturaleza odiosa de la discriminación.

De hecho, este fallo de 2003 remitía incluso al caso *Brown vs. Board of Education*, la decisión histórica de 1955 contra la segregación racial.

Es cierto que el recurso a su historia para defender una causa homosexual no alcanza la unanimidad entre los negros estadounidenses: ¿puede el matrimonio gay reivindicar legítimamente la herencia del combate de un Thurgood Marshall o de un Martin Luther King, Jr.? “Poner en un plano de igualdad una elección de vida y el racismo es rebajar la obra del movimiento por los derechos cívicos en su totalidad” (*AP*, 28 de marzo de 2004), declara en 2004 un grupo de pastores negros. Rechazar ese acercamiento conduce por supuesto al rechazo del matrimonio gay en sí, muy extendido entre los negros (casi dos tercios de los participantes en el sondeo), mientras que entre los hispanos y los blancos (con excepción de los evangélicos) está en retroceso. Pero esta línea divisoria racial remite a su vez a una historia racial específica:

Entre los negros, algunos se preocupan ante la idea de que el matrimonio gay afectaría negativamente a una familia negra ya desintegrada, puesto que cerca de 70% de los niños ya no viven en hogares tradicionales, con madre y padre, de acuerdo con el censo de 2000 (en comparación, del conjunto de la población estado-

unidense, el 69% vive en 2003 en hogares donde ambos padres están casados). Uno de cada dos niños negros nace fuera del matrimonio, de madre soltera (en comparación con uno de cada tres en la población general) (*Seattle Times*, 19 de abril de 2004).

Un negro entrevistado para este mismo artículo resume la lógica de su inquietud: “En mi opinión, dos padres del mismo sexo, es como un solo padre”.

No se trata sólo de una reacción de negros: es también una reacción a propósito de los negros. Por ejemplo, basándose en estadísticas sobre el concubinato y los nacimientos fuera del matrimonio, el ensayista conservador Stanley Kurtz compara la situación sociológica en Estados Unidos con lo que él llama la “muerte del matrimonio en Escandinavia”. Y añade una nota todavía más amenazante: si Escandinavia puede permitírselo, no es el caso de Estados Unidos.

Al acostumbrar a los estadounidenses a separar tajantemente matrimonio y parentalidad, el matrimonio gay reforzaría esas tendencias encaminándonos claramente por la vía del sistema escandinavo. Pero a diferencia de Escandinavia, en Estados Unidos existe una subclase [*an underclass*] cuyas familias sufrirían considerablemente si hubiera que separar la parentalidad del matrimonio (*Boston Globe*, 10 de marzo de 2004).

Cualquier lector estadounidense lo habrá comprendido: hablar de esta “subclase” frágil e inquietante, es simplemente una manera codificada de evocar el espectro de la familia negra.

Resumiendo, podemos decir que en el “matrimonio homosexual”, si la referencia al caso Loving es la cara visible de la cuestión racial, la racialización del matrimonio mismo es su cara oculta. La cuestión racial subyace pues en este debate, implícita y explícitamente a la vez. Esta presencia subterránea ilumina pues con una luz sombría la sacralización del matrimonio en la sociedad estadounidense. Del otro lado del Atlántico la preocupación acerca de la fragilidad del matrimonio sigue siendo aún una apuesta racial, que remite al reporte acerca de la “familia negra” publicado en 1965 por el experto Daniel Patrick Moynihan, so-

ciólogo y hombre político, y más allá: a toda la historia racista acerca de los nacimientos fuera del matrimonio y acerca de esas mujeres de color cuya maternidad es estigmatizada “a expensas del Estado” (*welfare mothers*). Así, en la cuestión del “matrimonio homosexual” esta versión negativa de la cuestión racial en la controversia pública importa igual que su versión positiva en el debate jurídico: juntas, ambas contribuyen a definir el debate, sus tensiones y contradicciones.

En Francia el contexto histórico y por ende retórico es obviamente muy diferente. Para los opositores al matrimonio gay el argumento central está, cosa notable, totalmente ausente del debate estadounidense. Se trata de la denuncia del “amor del mismo”, que supuestamente define las uniones del mismo sexo, en contraste con la diferencia de sexos planteada como fundamento antropológico de la cultura (o, por lo menos, de nuestra cultura). En otro tiempo la homofobia asimilaba desde luego la homosexualidad al egoísmo, o al amor de sí mismo; pero frente a las reivindicaciones de conyugalidad y de vida familiar las denuncias de un individualismo hedonista resultaban un tanto inadecuadas. Es en ese momento cuando surge en Francia la crítica del “amor del mismo”: la diferencia de los sexos se invoca como un valor cultural, moral y político a la vez, inspirado en los psicoanalistas y en los teólogos —que en ocasiones son los mismos—. De este modo Tony Anatrella, sacerdote y analista a un tiempo, publica una serie de obras elocuentes que van desde *El reino de Narciso* (*Le Règne de Narcisse*) hasta *La diferencia prohibida* (*La différence interdite*). La diferencia de sexos es el otro eufemismo que suele utilizarse para denominar la heterosexualidad.

Así que al matrimonio gay nunca se le asocia —como sucede del otro lado del Atlántico— con la poligamia, que en Francia evoca más al “otro” que al “mismo”. En cambio en Estados Unidos la comparación francesa con el incesto y la clonación está totalmente ausente de la controversia. Simone Korff-Sausse publica una tribuna titulada “Pacs y clones: la lógica del mismo” (*Pacs et clones: la logique du même*) (1999). Para esta psicoanalista, a partir del

momento en que se rechaza de la misma manera la diferencia de sexos, “la clonación humana y los Pacs entran en una misma lógica —la lógica del mismo—”. No nos imaginemos que esta comparación se presenta aislada: el psicoanalista Jean-Pierre Winter, a su vez, protesta: “¡Cuidado con los hijos simbólicamente modificados!” (2000). Por lo demás, no sólo se trata de clonación. En 1999 el regreso de la temporada literaria se ve agitado con la publicación de *El Incesto (L’Inceste)* por doble escándalo: en una obra plagada de referencias al psicoanálisis y marcada por la actualidad del Pacs, Christine Angot revela con igual repulsión su aventura reciente como lesbiana y el viejo secreto de una relación incestuosa con su padre. En esas páginas la autora relaciona la experiencia de la homosexualidad con la del incesto, y al mismo tiempo retoma la analogía de la clonación para hablar de la pareja del mismo sexo (Fassin, 2001b: 143-166). En el fondo todo esto equivaldría a la misma gata, nomás que revolcada.

El “otro” está, por lo tanto, fuera del debate acerca del Pacs, de no ser para referirse a su ausencia en la homosexualidad, reducida al amor del “mismo”. De este modo, a diferencia de Estados Unidos la cuestión racial no figura en el debate en Francia —al menos en apariencia—, pues en realidad se halla inscrita en filigrana en los términos mismos de la controversia: la sacralización de la filiación no puede comprenderse sin hacer referencia a la cuestión de los inmigrantes en el primer plano de la escena política desde los años ochenta. En efecto, debatir acerca de la inmigración equivale a hablar de nacionalidad —y por tanto de filiación—. Así el derecho de la nacionalidad ve desde hace años cómo el *jus soli* (derecho del suelo) retrocede progresivamente en beneficio del *jus sanguinis* (derecho de la sangre); en otros términos, lo que está en juego en las batallas políticas sobre la inmigración y la nacionalidad es la naturalización de la filiación. Ser francés es cada vez más estar arraigado en una filiación que se supone natural: por más que el inmigrado solicite ser “naturalizado”, esta naturalización se vuelve cada vez más problemática a medida que la filiación resulta aún más fundada en la naturaleza.

A partir de ese momento se entiende la resonancia del debate sobre el Pacs y la virulencia de las resistencias que suscitaba: en la medida en que ponía en juego no sólo la conyugalidad, sino también, en potencia, la apertura de la filiación a las parejas del mismo sexo, con la adopción y la procreación médicamente asistida; ese debate se inscribía en una lógica de desnaturalización de la filiación —al revés del proceso de racialización sobre la nacionalidad francesa—. La apuesta no es pues únicamente el orden sexual: la familia nacional también lo es. La homofobia es también síntoma de una inquietud acerca de la nación. En efecto, pasar de la tolerancia de la homosexualidad a su reconocimiento no es sólo renunciar a pensar en ella como algo “contranatura”, sino también a alejarse de una visión naturalizada de la filiación, de la familia y, por ende, de la nación.

El vínculo entre “matrimonio homosexual” y familia nacional aclara la lógica del Pacs, que todavía hoy se distingue del matrimonio heterosexual en dos puntos esenciales: por un lado, la filiación, puesto que no inaugura ningún derecho en la materia y, por el otro, la inmigración, en la medida en que sólo concede derechos muy limitados a los cónyuges extranjeros de ciudadanos franceses. Si el reagrupamiento familiar autorizado por el matrimonio hoy está en tela de juicio, resulta todavía más restrictivo cuando se trata del Pacs, y los obstáculos se multiplican. En resumen, la homosexualidad puede ser denunciada como un “amor del mismo”; eso no impide que en el “amor del otro”, cuando se trata de un extranjero, no sea razón suficiente para que se le aliente.

Por lo demás, resulta significativo que una Asociación para el Reconocimiento de los Derechos de las personas Homosexuales y Transexuales a la Inmigración y a la Estancia se interese por la defensa de los cónyuges extranjeros en parejas del mismo sexo. De acuerdo con un comunicado de la ARDHIS,⁵ “mientras que los solicitantes de asilo son cada vez más numerosos debido a que huyen de las persecuciones que padecen en su país, los consulados franceses

⁵ Asociación para el Reconocimiento de los Derechos de las personas Homosexuales y Transexuales a la Inmigración y a la Estancia.

de países donde la homosexualidad todavía es castigada legalmente por la ley (*sic*)”, como sucede en Marruecos, Camerún y Túnez, “se niegan a consumir Pacs binacionales recurriendo al argumento de riesgos de atentados contra el orden público”.⁶ En otras palabras, la ley del país prevalece en los consulados franceses precisamente en el punto en que el riesgo de persecución es mayor.

Al parecer, no existe asociación equivalente para las parejas binacionales de sexo diferente, o sea, doblemente mixtas. Sin embargo, el destino que se depara a los cónyuges homosexuales no hace sino subrayar y endurecer la lógica del tratamiento comúnmente reservado a los cónyuges heterosexuales binacionales. Dicho de otro modo, la tensión que se manifiesta entre el reconocimiento de la conyugalidad homosexual y la naturalización de la filiación nacional concierne igualmente a la heterosexualidad. La homosexualidad desempeña un papel de revelador, que permite ver una transformación mayor en la realidad de las familias y en su representación legítima. En efecto, el debate iniciado en Francia a finales de los años noventa acerca del “matrimonio homosexual” y del “amor del mismo” disfrazó un hecho demográfico de mayor importancia: el desarrollo del “amor del otro” —o sea de los matrimonios mixtos, en el sentido de binacionales—.

En un reciente volumen de artículos que prolongan la encuesta clásica de Alain Girard *La elección del cónyuge (Le choix du conjoint)*, los sociólogos y demógrafos Michel Bozon y François Héran basan su crítica de la ilusión moderna de la elección individual pura en el análisis de las grandes encuestas cuantitativas, realizadas desde la Primera Guerra Mundial hasta los años ochenta. Demuestran contundentemente que la regla estadística en la “formación de la pareja” es la homogamia. Ahora bien, el descubrimiento de la homogamia descansa en un presupuesto implícito que, por su obviedad, sobra evocar: la endogamia. Uno se casa entre sí —en un entre sí de clase que es también un entre sí nacional—. La preferencia nacional es la otra regla matrimonial. Por ello los autores, al hacer el balance de sus investigaciones con la distancia del tiempo,

⁶ <www.ardhis.org/assemblee.htm>

sugieren que una “nueva encuesta debería tener en consideración” no sólo las “uniones del mismo sexo”, también “las dificultades del mercado matrimonial según las diferentes generaciones nacidas de la inmigración, así como su articulación en el mercado nacional o trasnacional, a través de las diversas formas de mixtidad y de segregación” (Bozon y Héran, 2006: 23).

Esto es sin duda lo que ha cambiado de manera más decisiva en Francia: el matrimonio ya no es simplemente un hecho nacional, sino trasnacional. De 1995 a 2003, de acuerdo con una nota redactada en 2006 por François Héran, los matrimonios mixtos (o binacionales) se duplicaron. Ahora bien, la progresión cuantitativa de la exogamia se convierte a mediados de los años 2000 en un reto político. La ley sobre el control de la validez de los matrimonios adoptada en 2006 apunta de este modo a sospechar sistemáticamente de los matrimonios binacionales, en una lógica que, con el jurista Daniel Borrillo, calificamos de “chauvinismo matrimonial” (2006). Al igual que en 2007 con una nueva ley contra el reagrupamiento familiar, que simboliza la enmienda sobre los tests ADN,⁷ el Estado generaliza la hipótesis del fraude: del “matrimonio blanco” a lo que podría llamarse la “filiación blanca”, la familia nacional instituida por el Estado francés mira con desconfianza a las parejas mixtas y a sus familias.

Se trata de obstaculizar el reagrupamiento familiar en nombre de la “inmigración selectiva”. En efecto, como hacía notar Nicolas Sarkozy, ministro del Interior a la sazón, “el matrimonio se ha convertido en el primer motivo de inmigración en Francia” (*Le Monde*, 27 de abril de 2006). Desde luego que se podría haber prestado atención a los análisis de François Héran, a quien se escuchó en el Senado en su calidad de director del Ined el 21 de diciembre de 2005:

En Europa al igual que en Estados Unidos una sólida tradición de observación sociológica siempre ha interpretado la progresión de los ma-

⁷ Me permito remitir al breve análisis que propuse sobre este asunto al comienzo de la controversia: “L’ADN national”, *Politis*, 19 de septiembre de 2007, <www.politis.fr/L-ADN-national,1916.html>

trimonios mixtos como un signo fuerte de integración a la sociedad receptora. En cambio, resultaría inquietante ver que los matrimonios mixtos se estancaran después de cuarenta años de inmigración; esto sería, de paso, un signo de compartimentación.

Pero a semejanza del gobierno, el Parlamento no quería ver sino “descarriós” y “desviaciones”. El 8 de marzo de 2006 el ministro de Justicia, Pascal Clément, en una comparecencia ante la comisión de leyes de la Asamblea Nacional precisaba que: “cerca de uno de cada tres matrimonios es mixto; ahora bien, de una pareja mixta sólo nace uno de cada diez niños”, lo que bastaría para “revelar que el matrimonio se utiliza con fines ajenos a la instauración del vínculo conyugal y a la fundación de una familia”. En esos “fines ajenos” vemos con claridad que se dibuja una lógica: vistos dentro de la política de la inmigración, matrimonio y filiación se confunden para juntos definir una misma exclusión del reagrupamiento familiar. Es la nacionalización de la filiación.

Es así como la política de los matrimonios mixtos apenas si nos aleja de la política del “matrimonio homosexual”. En efecto, no basta con hacer notar que las parejas binacionales también pueden ser parejas del mismo sexo, radicalmente excluidas del matrimonio y en Francia confinadas al Pacs. Todavía se requiere ver con detenimiento lo que esos debates ponen en juego: la nacionalización de la filiación, así como su naturalización. El derecho de la sangre funda una nacionalidad que se supone natural. Así que no por casualidad la homosexualidad está excluida de ella: la homoparentalidad participa de una desnaturalización de la filiación. De este modo se puede comprender el estatuto paradójico de los discursos en contra del “matrimonio homosexual”: en el momento en que se denuncia el “amor del mismo”, es el “amor del otro” el que se convierte en blanco de las sospechas y de los ataques por efecto de una xenofobia de Estado. Pero en un caso como en el otro, diferencia de sexos o *jus sanguinis*, de lo que se trata justamente es de fundar en la naturaleza la filiación nacional —en otras palabras, redefinir a la nación a partir de un

doble repliegue, tanto sexual como racial, en torno de la heterosexualidad de cepa—.

El contraste entre Francia y Estados Unidos en materia de racialización del “matrimonio homosexual” no estriba tanto en lo referente a las culturas como en las contradicciones nacionales. Si el discurso estadounidense acerca de los derechos cívicos, formulado en primer lugar en términos raciales, puede utilizarse para justificar la reivindicación del matrimonio gay, la estigmatización racial de las madres solteras negras no contribuye menos a la sacralización del matrimonio, considerado éste como una institución a la vez heterosexual y blanca. Por el lado francés, la contradicción entre la denuncia del “amor del mismo” y la suspicacia frente al “amor del otro” sólo se resuelve dentro de una lógica común de naturalización de la filiación, en el meollo de la definición de la identidad nacional. Más allá de estos contrastes y de tales diferencias nacionales, conviene sin embargo medir que el “matrimonio homosexual” también se inscribe dentro de una historia más amplia —lo que implica considerar los “juegos de escalas”—.

Un ejemplo ilustra bien lo anterior. En Estados Unidos a menudo se invoca la referencia a la “poligamia” en contra del matrimonio gay, como nos recuerda Judith Stacey; en Francia, la referencia se hace en contra de los amotinados de 2005. De este lado del Atlántico la académica H el ene Carrère d’Encausse proponía en particular una interpretación culturalista que racializaba las violencias. En cambio, del otro lado del oce ano la actualidad de la poligamia (si no es que su historia) es blanca, puesto que remite a los mormones, quienes obviamente no pertenecen a las “minorías visibles”. Por el lado estadounidense, la poligamia no se utiliza en contra de los negros; en el lado francés, no se recurre a ella para estigmatizar la homosexualidad.  C mo entender entonces estas retóricas diferentes? El significante “poligamia”, una vez empleado en un registro, deja de ser disponible en el otro. En ambas sociedades, la estadounidense y la francesa, un argumento no puede utilizarse simultáneamente en contra del matrimonio gay y para estigmatizar a una “subclase” racializada.

Para entender esta alternativa conviene ir más allá del marco de las comparaciones nacionales y cambiar de escala. Hoy día, no sólo en Francia y en Estados Unidos, sino más ampliamente en todo el mundo, la democracia sexual está atrapada en un conflicto de civilizaciones.* Del velo islámico a las mutilaciones genitales, pasando por los matrimonios forzados y la poligamia, se supone que la política sexual opone el arcaísmo de la barbarie a la modernidad civilizada —en otras palabras “ellos” a “nosotros”—. Por lo tanto se ha vuelto muy difícil confundir en una misma estigmatización a las minorías sexuales y raciales. El “matrimonio homosexual” se convierte de este modo en el símbolo de una democracia sexual racializada. Lo vemos en los Países Bajos, donde en plena década de 2000 a veces se denuncia al Islam en nombre de los derechos de los homosexuales. Paradoja: en la actualidad el racismo se adapta mejor a la homosexualidad que a la homofobia. Esto equivale a decir que lo que hoy está en juego en el matrimonio homosexual no es sólo, a través de las especificidades nacionales, la identidad nacional. Más allá de los diferentes contextos nacionales, y a escala internacional, la apuesta también está en la definición de una identidad occidental cuya modernidad tiene que pasar en la actualidad por la democracia sexual.

* Este artículo fue publicado como *Mariages et homosexualités dans le monde. L'arrangement des normes familiales*, Autremont, 2008.

*Véase p. 67 en este volúmen.

BIBLIOGRAFÍA

- Bargel, Lucie y Xavier Dunezat. 2008. "Genre (et militantisme)", en Olivier Fillieule, Lilian Mathieu y Cécile Péchu (comps.), *Dictionnaire des Mouvements sociaux*, París, Presses de Sciences Po.
- Borrillo Daniel, Eric Fassin y Marcela Iacub (comps.). 1999. *Au-delà du Pacs. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, París, PUF.
- _____. 2005. *Au-delà du Pacs*, París, Editions Amsterdam.
- Borrillo, Daniel. 2001. "Pluralisme conjugal ou hiérarchie des sexualités: la reconnaissance juridique des couples homosexuels dans l'Union européenne", *Revue de droit de McGill*, Montreal, vol. 46, núm. 4, pp. 877-922.
- _____. 2006. *Le Monde*, 16 de mayo.
- Bourdieu, Pierre. 1993. "Comprendre", en Pierre Bourdieu (comp.), *La misère du monde*, París, Seuil.
- _____. 1994. "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits, 1980-1988*, vol. 4, París, Gallimard, pp. 236-237.
- _____. 1998. *La domination masculine*, París, Seuil.
- Bozon Michel y François Héran. 2006. *La Formation du couple. Textes essentiels pour la sociologie de la famille*, París, La Découverte.

- Cadoret, Anne. 2002. *Des parents comme les autres. Homosexualité et parenté*, París, Odile Jacob.
- , Martine Gross, Caroline Mécarry y Bruno Perrear (comps.). 2006. *Homoparentalités. Approches scientifiques et politiques*, París, PUF.
- Carrington, Christopher. 1999. *No Place Like Home: Relationships and Family Life among Lesbians and Gay Men*, Chicago, University of Chicago Press.
- Chauvin, Sébastien y Baptiste Coulmont [s.a.]. “Les origines du mariage”, *Vacarme*, núm. 27, pp. 77-79.
- Clancy-Smith, Julia [s.a.]. “Islam, genre et identités dans la fabrication de l’Algérie française, 1830-1962”, traducido en *NQF*, pp. 25-40.
- Collovald, Annie. 1988. “Identités stratégiques”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 73, pp. 29-40.
- Comisión General de Terminología y Neologismos. 2005. *Journal Officiel*, 22 de julio, texto 107.
- Das, Veena. [s.a.]. “National Honour and Practical Kinship: Of Unwanted Women and Children”, en *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford y Nueva Delhi, Oxford U.P., pp. 55-83.
- Delphy, Christine. 2006. “Antisexisme ou antiracisme? Un faux dilemme”, *Nouvelles Questions Féministes*, número especial sobre “Sexisme et racisme: le cas français”, vol. 25, núm. 1.
- Djebar, Assia. 1980 y 2002. “Regard interdit, son coupé”, en Albin Michel, *Femmes d’Alger dans leur appartement*.
- Dogan, Mattei y Jacques Narbonne. 1955. *Les Françaises face à la politique. Comportement politique et condition sociale*, París, A. Colin.
- Dorlin, Elsa. 2006. *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, París, La Découverte.

- Dulong, Delphine y Sandrine Lévêque. 2002. "Une ressource contingente. Les conditions de reconversion du genre en ressource politique", *Politix*, núm. 60.
- Duverger, Maurice. 1955. *La Participation des femmes à la vie politique*, UNESCO.
- Eskridge William N. Jr. 1999. *Gaylaw. Challenging the Apartheid of the Closet*, Cambridge, Harvard University Press, p. 219.
- Fabre, Clarisse y Eric Fassin. 2004. *Liberté, égalité, sexualités: actualité politique des questions sexuelles*, París, Belfond.
- Fassin, Didier y Eric Fassin. 2006. *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, París, La Découverte.
- Fassin, Eric. 1997. "Le 'date-rape' aux États-Unis. Figures d'une polémique", *Enquête*, núm. 5, pp. 193-222.
- _____. 1998. "Homosexualité et mariage aux États Unis: histoire d'une polémique", *Actes de la Recherche en sciences sociales*, núm. 125 ("Homosexualités"), diciembre, pp. 63-73.
- _____. 2000. "Usages de la science et science des usages. À propos des familles homoparentales", *L'Homme*, número especial "Question de parenté", núms. 154-155, abril-septiembre, pp. 391-408.
- _____. 2001a. "Same Sex, Different Politics: Comparing and Contrasting 'Gay Marriage' Debates in France and the United States", *Public Culture*, vol. 13, núm. 2, pp. 215-232.
- _____. 2001b. "Le double "je" de Christine Angot: sociologie du pacte littéraire", *Sociétés et représentations*, núm. 11 ("Artistes/ Politiques"), febrero, pp.143-166.
- _____. 2002a. "Evénements sexuels. D'une 'affaire' l'autre, Clarence Thomas et Monica Lewinsky", *Terrain*, dossier: "Qu'est-ce qu'un événement?", núm. 38, marzo, pp. 21-40.

- _____ 2002b. "Sexual Events: From Clarence Thomas to Monica Lewinsky", *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, James Swenson (trad.), vol. 13, núm. 2, pp. 127-158.
- _____ 2002c. "La nature de la maternité. Pour une anthropologie de la reproduction", *Journal des anthropologues*, "Médecine et biologie: chimères et production du social", núms. 88-89, pp. 103-122.
- _____ 2003. "Violences sexuées, violences sexuelles", en Eric Fassin y Clarisse Fabre, *Liberté, égalité, sexualités: actualité politique des questions sexuelles*, Belfond / Le Monde.
- _____ 2005a. "Conjugalité et filiation à l'aune de la démocratie sexuelle", ponencia presentada en la Asamblea Nacional (Misión de información sobre la familia y los derechos de los hijos), miércoles 12 de octubre.
- _____ 2005b. "Démocrate de peu de foi", introducción a la jornada "Actualité de la laïcité", coorganizada con Daniel Borrillo, 25 de noviembre, Escuela Normal Superior.
- _____ 2005c. "Démocratie sexuelle", en *Comprendre, revue de philosophie et de sciences sociales*, número especial "La sexualité", núm. 6, otoño, pp. 263-276.
- _____ 2005d. "*Fluctuat nec mergitur*: la politisation des questions sexuelles dans l'espace public au miroir transatlantique", en Daniel Borrillo y Danièle Lochak (comps.), *La liberté sexuelle*, París, PUF, pp. 219-239.
- _____ 2005e. "La démocratie sexuelle et intellectuelle démocratique", *L'inversion de la question homosexuelle*, Amsterdam.
- _____ 2005f. "Femmes, sexe ou genre". *L'état des savoirs*, Margaret Maruani (dir.), París, La Découverte, cap. 22, pp. 184-191.
- _____ 2006a. "Questions sexuelles, questions raciales: une articulation problématique dans la France contemporaine", en

- Didier Fassin y Eric Fassin (comps.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, París, La Découverte.
- _____ 2006b. “La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations”, *Multitudes*, “L’Empire et le postcolonial”, núm. 26, otoño.
- _____ 2006c. “Les frontières sexuelles de l’Etat”, *Vacarme*, número especial “Politique non gouvernementale”, núm. 34, invierno, pp. 164-168.
- _____ 2006d. “The Rise and Fall of Sexual Politics in the Public Sphere: A Transatlantic Contrast”, *Public Culture*, vol. 18, núm. 1, invierno, pp. 79-92.
- _____ 2006e. “Du sacré dans les sociétés démocratiques: le mariage aux États Unis, la filiation en France”, en Anne Cadoret, Martine Gross, Caroline Mécary y Bruno Perreau (coords.), *Homoparentalités. Approches scientifiques et politiques*, París, PUF.
- _____ 2006f. “La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations”, *Multitudes*, núm. 26, otoño, pp. 123-131.
- Feher, Michel. 2005. “Les interrègnes de Michel Foucault”, en Marie-Christine Granjon (comp.), *Penser avec Michel Foucault*, Karthala, pp. 251-299.
- Foucault, Michel. 1976. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, vol. I, París, Gallimard.
- _____ 1997. “Il faut défendre la société”. *Cours au Collège de France. 1976*, París, Gallimard/Seuil.
- _____ 2003. *Le pouvoir psychiatrique*, Hautes études, París, Gallimard/Seuil.
- Frisque, Cégolène. 1997. *L’objet femme*, París, La Documentation française.

- Geerts, Clifford. 1973a. "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
- . 1973b. "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
- Gross, Martine (comp.). 2000. *Homoparentalités, état des lieux. Parentés et différence des sexes*, París, ESF.
- . [s.a.], *L'homoparentalité*, París, PUF (Que sais-je).
- Guénif Souilamas, Nacira. 2000. *Des beurettes*, París, Hachette Littérature, p. 25.
- y Éric Macé. 2004. *Les féministes et le garçon arabe*, París, éd de l'Aube.
- Guillaumin, Colette. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, París, Côté-femmes.
- Guionnet, Christine y Érik Neveu. 2004. *Féminins/Masculins, Sociologie du genre*, París, Armand Colin.
- Hamel, Christelle. [s.a.], "La sexualité entre sexisme et racisme: les descendantes de migrant-e-s du Maghreb et la virginité", *NQF*, pp. 41-57.
- Hamel, Christelle. 2007. *Quartiers sensibles. Les amours maghrébines à l'épreuve de l'exclusion, du sexisme et du racisme*, París, La Découverte.
- Hamelin, Christine y Christine Salomon. 2004. "Parenté et violences faites aux femmes en Nouvelle-Calédonie", *Espace, Populations, Sociétés*, pp. 307-323.
- Jaspard, Maryse, Elizabeth Brown y Dolorès Pourette. 2004. "Les violences envers les femmes dans le cadre du couple en Polynésie française", *Espace, Populations, Sociétés*, núm. 2, pp. 325-341.

- Koppelman, Andrew. 1997. "The Miscegenation Precedents", en Andrew Sullivan (dir.), *Same-sex Marriage: Pro and Con. A Reader*, Nueva York, Vintage, pp. 335-342.
- Korff-Sausse, Simone. 1999. *Liberation*, 7 de julio.
- Latté, Stéphane y Éric Fassin. 2005. "La 'galette des reines'. Femmes en campagne", en Jacques Lagroye, Patrick Lehingue y Frédéric Sawicki (comps.), *La mobilisation électorale*, París, PUF, pp. 219-241.
- Le Gall, Didier. 2001. "Recompositions homoparentales féminines", en D. Le Gall y Yamina Bettahar (comps.), *La pluriparentalité*, París, PUF, pp. 203-242.
- Lévêque, Sandrine. 2005. "La féminité 'dépassée'? Usos y no usos del género en las profesiones de fe de la(s) candidata(s) parisiense(s) a las elecciones legislativas de 2002", *Revue Française de Science Politique*, vol. 55, núm. 3.
- Lévi-Strauss, Claude. 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haya, Mouton.
- Maruani, Margaret (dir.). 2005. "Femmes, sexe ou genre", *L'état des savoirs*, París, La Découverte, pp. 184-191.
- Mathieu, Nicole-Claude. 2000. "Sexe et genre", *Dictionnaire critique su féminisme*, París, PUF.
- Menoux, Thibaut. 2005. "Le Courrier d'opposition au mariage gai de Bègles du 5 juin 2004. Une lecture politique contextualisée", tesis de maestría del DEA de ciencias sociales, É. Fassin (dir.), octubre, 72 p.
- Moller Okin, Susan *et al.* 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton U. P., Princeton, N. J.
- Nadaud, Stéphane. 2002. *Homoparentalité: une nouvelle chance pour la famille?*, París, Fayard.

- Neveu, Nolwenn. 2005. *Alice en famille(s). Une approche de la co-parentalité dans une configuration homoparentale, mémoire secondaire de DEA de sciences sociales*, Eric Fassin (dir.), septembre, p 69.
- Patterson, Charlotte. 1997. "Résultats des recherches concernant l'homoparentalité", trad. Éric Dubreuil (publicación original en 1995 bajo los auspicios de la American Psychology Association), *Petit guide bibliographique à l'usage des familles homoparentales et des autres*, París, APGL.
- Pollak, Michael. 1982. "L'homosexualité masculine, ou le bonheur dans le ghetto?", *Communications*, núm. 35, pp. 37-55.
- Revel, Jacques (dir.). 1998. *Jeu d'échelles: la micro-analyse à l'expérience*, París, Le Seuil/Gallimard (Hautes études).
- Saada, Emmanuelle. 2006. "Un 'racisme de l'expansion'", *De la question sociale á la question raciale?*, de próxima aparición.
- Schiltz, Marie-Ange. 1998. "Un ordinaire insolite: le couple homosexuel", *Actes de la recherche en sciences sociales, "Homosexualités"*, diciembre, núm. 125, pp. 30-43.
- Scott, Joan. 1988. "Genre: une catégorie utile d'analyse historique", en *Les Cahiers du FRIF*, primavera, pp. 125-153.
- _____. 1988. *Gender and the politics of History*, Nueva York, Columbia University Press.
- _____. 1999. *Gender and the Politics of History*, 2a. ed., Nueva York, Columbia University Press.
- Singly, François de (comp.). 1991. *La famille, L'état des savoirs*, París, La Découverte.
- Stacey, Judith. 1996. *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age*, Boston, Beacon Press.
- _____. y Elizabeth Davenport. 2002. "Queer Families Quack Back", en Diane Richardson y Steven Seidman (comps.), *Handbook of Lesbian and Gay Studies*, Londres, Sage.

- Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke U. P.
- _____. 2002. "A Colonial Reading of Foucault: Bourgeois Bodies and Racial Selves", *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimite in Colonial Rule*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- Thery Irène (comp.). 2001. "L'un et l'autre sexe", *Esprit*, 3-4, marzo-abril.
- Waldijk, Kees (comp.). 2005. *More or Less Together*, documento de trabajo del INED, núm. 125.
- Weber, Max. 1971. *Économie et société*, tomo I, París, Plon.
- Weeks, Jeffrey, Brian, Heaphy y Catherine Donovan. 2001. *Same Sex Intimacies. Families of Choice and Other Life Experiments*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Weston, Kath. 1991. *Families we Choose. Lesbians, Gays, Kinship*, Nueva York, Columbia University Press.
- Wintemute, Robert y Andenas Mads. comps.). 2001. *Legal Recognition of Same Sex Partnerships. A Study of National, European and International Law*, Londres, Hart.
- Winter, Jean-Pierre. 2000. *Le Monde des débats*, abril.
2004. AP, 28 de marzo.
2004. *Boston Globe*, 10 de marzo.
2006. *Le Monde*, 16 de febrero.
2006. *Le Monde*, 20 de abril.
2006. *Le Monde*, 27 de abril.
2006. "Postcolonial et politique de l'histoire". *Multitudes*, otoño, núm. 26, pp. 123-131.
2004. *Seattle Times*, 19 de abril.

Género, sexualidades y política democrática. Ensayos escogidos, editado por el Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, se terminó de imprimir en Formación Gráfica S.A. de C.V. Matamoros núm. 112, colonia Raúl Romero, C.P. 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, el 28 de septiembre de 2009. Su composición y formación tipográfica, en tipo Classical Garamond de 11:13, 10:12 y 8.5:10, estuvo a cargo de Sigma / Épsilon Servicios Editoriales bajo la supervisión de Olga Correa Inostroza. Impreso en *offset* sobre papel Cultural de 90 gramos. La edición, consta de 500 ejemplares.