

¿El parentesco siempre es de antemano heterosexual?*

Judith Butler

El tema del matrimonio gay no es el mismo que el del parentesco gay, aunque parece que ambos se confunden en la opinión popular estadounidense cuando escuchamos que no sólo el matrimonio es una institución y un vínculo heterosexual, y debe permanecer así, sino que el parentesco tampoco funciona, ni califica como tal, a menos que adopte una forma reconocida de familia. Hay varias maneras de relacionar estas perspectivas. Una es afirmar que la sexualidad debe organizarse para favorecer las relaciones reproductivas y que el matrimonio, que proporciona estatus legal a la forma de la familia o, más bien, es concebido como lo que debe dar seguridad a la institución al conferirle estatus legal, *debe* seguir siendo el punto de apoyo que hace que estas dos instituciones se refuercen mutuamente.

Los cuestionamientos a este vínculo son, claro está, numerosos y adoptan varias formas en los Estados Unidos y en el ámbito internacional. Por un lado, en el área de la sociología hay varios modos de mostrar que en los Estados Unidos existe y persiste una considerable cantidad de relaciones de parentesco que no se ajustan al modelo de la familia nuclear, que dependen de relaciones biológicas y no biológicas que rebasan los alcances de los conceptos jurídicos prevalecientes y que funcionan de acuerdo con normas que no pueden formalizarse. Si entendemos el parentesco como un conjunto de prácticas que instituye relaciones de distintos tipos, las cuales negocian la reproducción de la vida y las exigencias de la muerte, resulta que las prácticas de parentesco son aquellas que surgen para ocuparse de formas fundamentales de dependencia humana, entre las que puede contarse el nacimiento, la crianza de hijas e hijos, las relaciones de dependencia y apo-

* Tomado de Judith Butler, "Is Kinship Always Already Heterosexual?", publicado en *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York, 2004, pp. 102-130. Agradecemos a la autora el permiso para su publicación.

yo emocional, los lazos generacionales, las enfermedades, la agonía y la muerte (por mencionar sólo algunas). El parentesco no es una esfera completamente autónoma, definida como distinta de la comunidad y la amistad (o de las regulaciones del estado) mediante algún decreto, y tampoco está “acabado” o “muerto” sólo porque, como ha sostenido con lógica David Schneider, ha perdido la capacidad de ser formalizado o rastreado en las maneras convencionales que, en el pasado, ha intentado usar la etnología.¹

En los recientes postulados de la sociología, los conceptos de parentesco se han alejado de las suposiciones sobre el matrimonio, así que, por ejemplo, Carol Stack (1974), en su ya clásico estudio del parentesco afroestadounidense en el ámbito urbano titulado *All Our Kin*, muestra la forma en que funciona el parentesco a través de una red de mujeres, algunas unidas por vínculos biológicos y otras sin ellos. El efecto perdurable de la historia de la esclavitud en las relaciones de parentesco afroestadounidenses se ha convertido en el núcleo de los nuevos estudios de Nathaniel Mackey (2000) y de Fred Moten (2003), quienes muestran cómo el hecho de que la esclavitud los desposeyera de relaciones de parentesco proporciona un legado, que aún continúa, de “parentesco dañado” en la vida afroestadounidense. Si, como afirma Saidiya Hartman, “la esclavitud es el fantasma en la maquinaria del parentesco”,² esto se debe a que el parentesco afroestadounidense ha sido, al mismo tiempo, el sitio de una intensa vigilancia y patologización por parte del estado, que ha conducido al problema doble de ser sujetos a las presiones para ser normalizados dentro del contexto de una continua deslegitimación política y social. En consecuencia, no es posible separar los asuntos del parentesco de las relaciones de propiedad (y considerar a las personas como propiedad) ni de las ficciones de la “línea de ascendencia directa”, así como tampoco de los intereses raciales y nacionales que sustentan estas líneas.

¹ Véase *A Critique of the Study of Kinship* (1984), donde David Schneider ofrece un análisis importante de cómo el enfoque para estudiar el parentesco se ha visto fatalmente debilitado por los supuestos inadecuados sobre la heterosexualidad y el lazo matrimonial en las descripciones etnográficas. Véase también su *American Kinship* (1980). Para conocer una continuación de esta crítica, sobre todo en su relación con el estatus como presupuesto del lazo matrimonial en los sistemas de parentesco, véase la revisión crítica que hace John Borneman (1996) sobre los estudios de parentesco desde una perspectiva feminista contemporánea.

² Saidiya Hartman en una conversación, primavera de 2001.

Kath Weston (1991) ha proporcionado varias descripciones etnográficas de relaciones de parentesco, no maritales, de lesbianas y gays, que surgen fuera de los vínculos familiares basados en la heterosexualidad y que, en algunos casos, se aproximan sólo en parte a la forma de la familia. En 2001, el antropólogo Cai Hua refutó drásticamente la perspectiva de Lévi-Strauss sobre el parentesco como una negociación del vínculo patrilineal a través de los lazos matrimoniales; esto lo hizo Hua en su estudio sobre los na de China, grupo en el que ni los esposos ni los padres desempeñan un papel prominente en la determinación del parentesco.³

El matrimonio también ha sido separado de las cuestiones del parentesco, al grado de que a menudo las propuestas de legislación en torno al matrimonio gay excluyen los derechos de adopción o de acudir a las tecnologías reproductivas, como uno de los derechos que se adjudican al matrimonio. Tales propuestas se han presentado en Alemania y Francia, mientras que en los Estados Unidos las propuestas de matrimonio gay que han sido efectivas no siempre han tenido un efecto directo sobre las leyes que tratan la familia, sobre todo cuando tienen como objetivo primordial que el estado realice un “reconocimiento simbólico” de las relaciones diádicas.⁴

La solicitud de derechos matrimoniales tiene el objetivo de reclamar el reconocimiento del estado para las uniones no heterosexuales y, de este modo, configura al estado como la instancia que retiene un derecho que, en realidad, debería distribuir sin discriminación, sin importar la orientación sexual. El movimiento más prominente de lesbianas y gays, representado por la Campaña de Derechos Humanos, no reconoce plenamente como un problema el hecho de que la propuesta del estado pueda traer como resultado la intensificación de la normalización (Warner 1999). Sin embargo, el poder

³ En una nota en la contraportada de *A Society Without Fathers or Husbands: The Na of China* de Cai Hua, Lévi Strauss señala que Cai Hua descubrió una sociedad en la que el papel de los padres “se niega o disminuye”, con lo que sugiere que el papel quizá sigue funcionando, pero que es negado por quienes ahí practican el parentesco. Esta interpretación logra minimizar el cuestionamiento presentado por el texto, que sostiene que el parentesco se organiza a partir de líneas que no se relacionan con el padre.

⁴ Tengo entendido que en California y en otros estados, las leyes locales en torno a la asociación doméstica ofrecen provisiones explícitas para los derechos del padre y la madre que la pareja comparte en igualdad de términos, aunque muchas propuestas buscan de manera explícita separar el reconocimiento de las asociaciones domésticas de los derechos de pater/maternidad compartida.

normalizador del estado queda muy claro cuando consideramos la forma en que los continuos dilemas sobre el parentesco condicionan y limitan los debates en torno al matrimonio. En algunos contextos, es preferible la asignación simbólica del matrimonio, o de los convenios parecidos al matrimonio, que alterar los requisitos para el parentesco o para los derechos individuales o plurales de tener o adoptar niños y/o niñas, o para compartir legalmente la parentalidad. Se considera que las variantes del parentesco que se alejan de las formas normativas de familia que son diádicas, basadas en la heterosexualidad y aseguradas mediante el voto matrimonial, no sólo son peligrosas para el hijo o hija, sino también para las leyes putativas, naturales y culturales, que supuestamente sustentan la inteligibilidad humana.

Es importante saber que, en Francia, los debates se han centrado en ciertas perspectivas estadounidenses sobre la construcción social y la variabilidad de las relaciones de género como el augurio de una peligrosa “americanización” de las relaciones de parentesco (*filiation*) en ese país europeo.⁵ En consecuencia, este ensayo tiene como propósito ofrecer una respuesta a dicha crítica, esbozada en la tercera sección, en un esfuerzo no por defender la “americanización”, sino por sugerir que los dilemas sobre el parentesco en las naciones del primer mundo, a menudo proporcionan alegorías de sus distintas preocupaciones en torno a los efectos destructivos de la variabilidad del parentesco en sus propios proyectos nacionales. Por otra parte, tengo la intención de explorar el debate francés sobre el parentesco y el matrimonio con el fin de mostrar cómo el argumento a favor de la alianza legal puede funcionar junto con una normalización por parte del estado de las relaciones de parentesco reconocibles, condición que extiende los derechos de contrato sin, en manera alguna, destruir los supuestos patrilineales del parentesco ni el proyecto de nación unificada que éste sustenta.

En las secciones siguientes consideraré al menos dos dimensiones de este predicamento contemporáneo en el que se acude al estado porque puede conferir reconocimiento a las parejas del mismo sexo, y al mismo tiempo se lo resiste porque sigue ejerciendo un control regulatorio sobre el parentesco normativo. El estado no es el mismo estado en cada uno de estos puntos,

⁵ Para una consideración completa de las relaciones culturales franco-estadounidenses en lo que concierne al género y la sexualidad, véanse los textos de Eric Fassin que aparecen en la bibliografía y que, de muchas maneras, han formado el marco para mis propios comentarios sobre este tema.

puesto que pedimos que intervenga en un terreno (el matrimonio) sólo para padecer su regulación excesiva en otro (el parentesco). Se plantea la pregunta de si el giro hacia el matrimonio hace más difícil la discusión en favor de la viabilidad de convenios de parentesco alternativos o en favor del bienestar del “hijo o hija” en una gran cantidad de formas sociales. Además, ¿qué sucede con el proyecto radical de articular y apoyar la proliferación de prácticas sexuales fuera del matrimonio y de las obligaciones del parentesco? ¿El giro hacia el estado señala el final de una cultura sexual radical? ¿Una perspectiva de este tipo queda eclipsada cuando nos preocupamos cada vez más por capturar el deseo del estado?

El matrimonio gay: el deseo del deseo del estado y el eclipse de la sexualidad

Evidentemente, el matrimonio gay parte de inversiones profundas y duraderas no sólo en la pareja heterosexual *per se*, sino también en el tema de las formas de relación que deben ser legitimadas por el estado.⁶ Puede observarse esta crisis de legitimación desde varias perspectivas, pero consideremos por el momento el don ambivalente en que puede convertirse esa legitimación. Contar con la aprobación del estado es ingresar en los requisitos de la legitimación que allí se ofrecen y descubrir que la noción pública y reconocible que una tiene como persona depende fundamentalmente del léxico de esa legitimación. En consecuencia, los límites dentro de los que se dará la legitimación sólo ocurren a través de algún tipo de exclusión, aunque no se trate de una que sea patentemente dialéctica. La esfera de la alianza íntima y legítima se establece a través de las regiones que producen e intensifican la ilegitimidad; sin embargo, aquí funciona una obstrucción más fundamental. Comprendemos mal el campo sexual si consideramos que lo legítimo y lo ilegítimo parecen agotar sus posibilidades inmanentes; más allá de la lucha entre lo legítimo y lo ilegítimo, que tiene como meta la conversión de lo ilegítimo en legítimo, existe un campo que es menos concebible, uno que no se considera en vista de su convertibilidad última a la legítimidad. Se trata de un campo que está fuera de la disyunción entre lo legítimo y lo ilegítimo; ni siquiera se lo considera un dominio, una esfera o un campo, tampoco se

⁶ En 1999, el estado de California aprobó la iniciativa de ley Knight, que determinaba que el matrimonio debía ser un contrato en el que participan exclusivamente un hombre y una mujer. Se aprobó con un 63% de votos.

lo considera legítimo o ilegítimo, ni ha sido objeto de reflexión en el discurso explícito de la legitimidad. Es un campo sexual que no cuenta con la legitimidad como su punto de referencia, como su deseo último. El debate sobre el matrimonio gay ocurre en medio de esa lógica, pues vemos cómo el debate se descompone casi de inmediato en la cuestión de si el matrimonio debe extenderse legítimamente a los homosexuales, lo cual significa que el campo sexual se circunscribe de tal modo que la sexualidad se considera de antemano en términos de matrimonio y éste, como la adquisición de la legitimidad.

En el caso del matrimonio gay o de las alianzas legales de afiliación, vemos cómo varias prácticas sexuales y relaciones que se hallan fuera del alcance de la ley santificadora se vuelven ilegibles o, mucho peor, insostenibles, y surgen nuevas jerarquías en el discurso público. Tales jerarquías no sólo imponen la distinción entre vidas queer legítimas e ilegítimas, sino que también producen distinciones tácitas entre varias formas de ilegitimidad. La pareja estable que se casaría si pudiera hacerlo es presentada como ilegítima, pero elegible para una legitimidad futura, mientras que los agentes sexuales que funcionan fuera del alcance del lazo matrimonial y de su forma alternativa, reconocida aunque sea ilegítima, constituyen hoy en día posibilidades sexuales que nunca serán elegibles para ingresar en la legitimidad. Estas posibilidades se toman en cuenta cada vez menos en la esfera de la política debido a la prioridad que ha adoptado el debate en torno al matrimonio; se trata de una ilegitimidad cuya condición temporal es quedar privada de cualquier posible transformación en el futuro. No es sólo que *aún no* es legítima, sino que se encuentra irreparable e irrevocablemente más allá de la legitimidad: *es lo que nunca será, es lo que nunca fue*.

Aquí surge una cierta crisis normativa. Por un lado, es importante señalar cómo está circunscrito el campo de la sexualidad inteligible y comunicable, con el fin de poder ver cómo las opciones fuera del matrimonio están quedando excluidas como lo inconcebible, y cómo los términos de lo que es concebible son reforzados por los restringidos debates sobre quién y qué se incluirá en la norma. Por otra parte, siempre queda la posibilidad de disfrutar el estatus de ser inconcebible, si es un estatus, como el más crítico, el más radical y el más valioso. Como lo sexualmente irrepresentable, esas posibilidades sexuales pueden ilustrar lo sublime dentro del campo contemporáneo de la sexualidad, un sitio de resistencia pura, no apropiado por la normatividad. Pero, ¿cómo concebimos la política desde un sitio tal de irrepresentabilidad? Para no ser malinterpretada, permítanme plantear una pregunta igualmente apremiante: ¿cómo podemos concebir la política sin tomar en cuenta estos sitios de irrepresentabilidad?

Esto también hace desear otro léxico completamente nuevo. La historia del progresismo sexual ha acudido una y otra vez a la posibilidad de un nuevo lenguaje y a la promesa de un nuevo modo de ser. En vista de este dilema, una puede hallarse con el deseo de salirse de toda esta historia, de operar en algún sitio que no es legítimo ni ilegítimo; pero aquí es donde la perspectiva crítica, la que opera en el límite de lo inteligible, también corre el riesgo de que se le considere apolítica. La política, al estar constituida mediante este discurso de inteligibilidad, exige que adoptemos una postura a favor o en contra del matrimonio gay; no obstante, la reflexión crítica —que, sin duda, es parte de cualquier práctica y filosofía política y seriamente normativa— exige que preguntemos por qué y cómo es que esto se ha convertido en la cuestión que define qué se considerará aquí como un discurso político significativo. ¿Por qué, en las condiciones presentes, la perspectiva misma de “volverse política” depende de nuestra capacidad para operar dentro de ese binomio discursivamente instituido y no preguntar, e intentar no saber, que el campo sexual se estrecha de manera contundente al aceptar esos términos? Esta dinámica de fuerza adquiere mucho más vigor porque cimienta el campo contemporáneo de lo político y lo hace al excluir con fuerza al campo sexual del ámbito político. No obstante, la operación de esta fuerza de exclusión se ubica fuera del dominio del debate, como si no fuera parte del poder, como si no fuera un punto para la reflexión política. Por consiguiente, volverse política, actuar y hablar de maneras que se reconocen como políticas, es depender de la privación del mismo campo político que no se somete al escrutinio político. Sin la perspectiva crítica, la política depende fundamentalmente de una falta de conocimiento y de una despolitización, de las mismas relaciones de fuerza por las que se instituye su propio campo de operaciones.

Ser crítica no es, entonces, una posición *per se*, ni un sitio o lugar que pueda ubicarse en el interior de un campo ya delimitable, aunque una deba, en una catacresis obligatoria, hablar de sitios, de campos y de dominios. Una función crítica es hacer un escrutinio de la acción de delimitación misma. Cuando recomiendo que nos volvamos críticas, que nos arriesguemos a serlo en la reflexión acerca de la manera en que está constituido el campo sexual, no sugiero que podamos o debamos ocupar un atópico lugar otro, sin delimitación y radicalmente libre. El cuestionamiento de las condiciones que se dan por sentadas se vuelve posible de vez en cuando, pero no se puede llegar allí mediante un experimento pensado, un *epoché*, un acto de voluntad. Se llega allí, por decirlo de algún modo, al sufrir la dehiscencia, la fractura, del cimiento mismo.

Incluso en el interior del campo de la sexualidad inteligible, encontramos que los binomios que aseguran las operaciones de dicho campo permiten la existencia de zonas intermedias y de formaciones híbridas, con lo que se sugiere que la relación binaria no agota el campo en cuestión. Evidentemente, hay regiones intermedias, regiones híbridas de legitimidad e ilegitimidad que carecen de nombres claros y donde la nominación misma entra en una crisis producida por los límites variables, a veces violentos, de las prácticas legitimadoras que entran en un contacto incómodo y a veces conflictivo entre ellas. No se trata precisamente de lugares en los que se elija pasar el rato, de posiciones de sujeto que elijamos ocupar. Son no-lugares donde una se halla a sí misma pese a una misma; se trata, sin duda, de no-lugares donde el reconocimiento, incluido el autorreconocimiento, resulta precario cuando no escurridizo, aunque hagamos nuestro mejor esfuerzo por ser sujetos en un sentido reconocible. No son sitios de enunciación, sino desplazamientos en la topografía desde los que surge un reclamo cuestionablemente audible: el reclamo del que aún-no-es-sujeto y del que casi es reconocible.

El hecho de que existan tales regiones, y que no sean precisamente opciones, sugiere que lo que causa problemas en la distinción entre la legitimidad y la ilegitimidad son las prácticas sociales, específicamente sexuales, que no se presentan inmediatamente como algo coherente en el léxico de la legitimación con el que se cuenta. Son sitios de una ontología incierta, de difícil nominación. Si parece que ahora procederé a afirmar que todos y todas debemos procurar y celebrar los sitios de una ontología incierta y de una difícil nominación, debo decir que en realidad deseo ocuparme de una cuestión un poco distinta, que es prestar atención a la exclusión de lo posible que ocurre cuando, a partir del apremio para arriesgarse a plantear un reclamo político, naturalizamos las opciones que aparecen de forma más legible en el campo sexual. Prestar atención a esta exclusión, como un acto político que ejecutamos sin darnos cuenta, que ejecutamos sin darnos cuenta una y otra vez, ofrece la posibilidad de que haya una noción diferente de la política, una que se ocupe de sus propias exclusiones como efecto de su propio activismo consciente. No obstante, debemos mantener una posición doble en relación con este difícil terreno, pues no bastarán ni la violencia de la exclusión que estabiliza el campo del activismo, ni el camino de la parálisis crítica que está arraigado en el nivel de la reflexión fundamental. En lo que concierne al tema del matrimonio gay, resulta cada vez más importante mantener viva la tensión entre conservar una perspectiva crítica y hacer un reclamo políticamente legible.

Mi intención no es sugerir que, en relación con los debates en torno al matrimonio y al parentesco gay, debamos mantenernos críticas más que políticas, como si tal distinción fuese al final posible o deseable, sino sólo que una política que incorpore una comprensión crítica es la única que puede seguir afirmando que es autorreflexiva y que no es dogmática. Ser política no significa simplemente adoptar una “postura” única y permanente; por ejemplo, no siempre es fácil decir que una está a favor o en contra del matrimonio gay, pues es posible que una quiera asegurar el derecho de quienes desean utilizarlo aunque una no lo desee para sí misma, o también es posible que una desee oponerse a los discursos homófobos que se han dirigido en contra del matrimonio gay, aunque no por ello quiera estar a favor de él. También es posible que una crea con gran firmeza que el matrimonio es la mejor forma de vida para lesbianas y gays y quiera instaurarlo como una nueva norma, una norma para el futuro. Asimismo, es posible que una se oponga a él no sólo por una misma, sino por todas las demás personas, y que al final la labor sea reelaborar y revisar la organización social de la amistad, los contactos sexuales y la comunidad, con el fin de producir formas de apoyo y alianza que no se centren en el estado, pues el matrimonio, debido a su peso histórico, se convierte en “opción” sólo al extenderse como norma (y, por ende, al excluir otras opciones), una opción que también extiende las relaciones de propiedad y hace que las formas sociales de la sexualidad sean más conservadoras. Para un movimiento social progresista, incluso uno que quizá desee presentar el matrimonio como una opción para las personas que no son heterosexuales, la propuesta de que el matrimonio deba convertirse en la única forma de sancionar o legitimar la sexualidad es de un conservadurismo inaceptable. Aunque el tema no sea el matrimonio, sino los contratos legales al ampliar los convenios de asociación doméstica y convertirlos en contratos, surgen varias preguntas: ¿por qué el matrimonio o los contratos legales deben convertirse en la base a partir de la cual se asignan, por ejemplo, los beneficios de la atención médica? ¿Por qué no hay maneras de organizar los derechos de atención médica de tal modo que todas las personas, sin importar su estado civil, puedan contar con ellos? Si sostenemos la idea del matrimonio como una manera de asegurar esos derechos, ¿no estamos entonces afirmando que derechos tan importantes como la atención médica deben seguir asignándose con base en el estado civil? ¿Cómo afecta esto a la comunidad de las personas que no están casadas, las solteras, las divorciadas, a quienes no les interesa, las que

no son monógamas, y cómo es que el campo sexual se reduce, en su misma legibilidad, cuando extendemos el matrimonio como norma?⁷

Independientemente de lo que pensemos sobre el matrimonio gay, es claro que se exige a quienes trabajan en el área de los estudios de la sexualidad que respondan a muchos de los argumentos homófobos que se han dirigido contra las propuestas de este matrimonio. Muchos de estos argumentos no sólo están basados en sentimientos homófobos, sino que a menudo se centran en algunos temores con respecto a las relaciones reproductivas, sean naturales o “artificiales”: ¿qué ocurre con el hijo, la hija, el pobre niño o niña, mártir de un progresismo social ostensiblemente egoísta u obstinado? Resulta claro que los debates sobre el matrimonio y el parentesco gay, dos temas que a menudo se juntan, se han convertido en sitios de un intenso desplazamiento de otros temores políticos, temores sobre la tecnología, sobre nuevas demografías y también sobre la unidad y transmisibilidad mismas de la nación, y temores de que el feminismo, al insistir en la atención infantil, haya logrado extender el parentesco fuera de la familia y lo haya abierto a los extraños. En los debates que se suscitaron en Francia en torno al Pacs (el “pacto civil de solidaridad”, que constituye una alternativa al matrimonio para cualquier par de individuos que no están unidos por la sangre, independientemente de su orientación sexual), al final la aprobación de la ley dependía de que se proscibieran los derechos de las parejas no heterosexuales para adoptar niños o niñas y para tener acceso a la tecnología reproductiva. Hace poco también se propuso y aceptó la misma medida en Alemania.⁸ En ambos casos podemos ver que el hijo o hija aparece en el debate como un sitio extremo para la transferencia y la reproducción de cultura, donde la “cultura” con-

⁷ Véase Agacinski (1998), y la excelente réplica de Feher (1998).

⁸ En Alemania, la ley *Eingetragene Lebenspartnerschaft* (agosto de 2001) estipula claramente que los dos individuos que participan en esta alianza son gays y que la ley los compromete a tener una relación a largo plazo de apoyo y responsabilidad. De esta manera, la ley compromete a dos individuos, en el entendido de que son gays, a participar en algo que se aproxima a la forma social del matrimonio. Mientras que el Pacs francés sólo extiende el derecho del contrato a dos individuos cualesquiera que deseen participar en él con el fin de compartir o heredar propiedades, la disposición alemana requiere, en un modo neohegeliano, que el contrato refleje un modo de vida específico, reconocido como marital, que merezca el reconocimiento del estado. Véase Deutscher Bundestag, 14. Wahlperiode, *Drucksache 14/5627*, 20 de marzo de 2001.

lleva normas implícitas de pureza y dominio raciales.⁹ Podemos, sin duda, ver una conversión entre los argumentos que se dan en Francia en contra de la amenaza a la “cultura” que representa la perspectiva de gente gay legalmente unida que tiene hijos e hijas —debido a los fines de esta discusión, dejaré para otro momento la cuestión de lo que significa “tener”— y aquellos argumentos que se ocupan de asuntos de inmigración, de lo que es Europa. Este último interés plantea la pregunta, implícita y explícita, de qué es lo realmente francés, cuáles son las bases de su cultura que, mediante una lógica imperial, se convierten en la base de la cultura misma, en sus condiciones universales e invariables. Los debates no sólo se centran en las preguntas sobre lo que es la cultura y quién debe ser admitido o admitida, sino también en cómo deben reproducirse los sujetos de la cultura. También tienen que ver con el estatus del estado y, en particular, con su poder para otorgar o retirar el reconocimiento a las distintas formas de alianza sexual. Sin duda, el argumento en contra del matrimonio gay siempre es, implícita o explícitamente, un argumento sobre qué es lo que debe hacer el estado y qué debe proporcionar, y también sobre qué tipos de relaciones íntimas debe ser posible elegir para que sean legitimadas por el estado. ¿A qué se refiere el deseo de evitar que el estado reconozca a las parejas que no son heterosexuales y qué es el deseo de exigir al estado que ofrezca ese reconocimiento? Para las dos partes del debate, el problema no es sólo qué relaciones de deseo deben ser legitimadas por el estado, sino también quién puede desear al estado, *quién puede desear el deseo del estado*.

Obviamente, las preguntas son mucho más complejas: ¿de quién es el deseo que podría calificar como un deseo de legitimación por parte del estado? ¿El deseo de quién podría calificar como el deseo del estado? ¿Quién puede desear al estado? ¿A quién puede desear el estado? ¿De quién es el deseo que será el deseo del estado? Por el contrario, y ésta es una mera especulación —aunque quizá la labor académica pueda considerarse un sitio social para esa especulación—, parece que lo que anhelamos cuando anhelamos el “reconocimiento del estado” para el matrimonio y lo que no

⁹ En *The Queen of America*, Lauren Berlant sostiene de manera persuasiva que “en la cultura reaccionaria del privilegio en riesgo, el valor de la nación no se presenta en nombre de un adulto que trabaja y que existe de verdad, sino de un estadounidense futuro, tanto incipiente como prehistórico: el feto y el niño o niña estadounidenses están especialmente investidos con esta esperanza” (1997: 5).

anhelamos cuando anhelamos limitar el alcance de ese reconocimiento para otros, son anhelos complejos. El estado se convierte en el medio por el que una fantasía se vuelve literal: el deseo y la sexualidad se ratifican, se justifican, se conocen, se establecen públicamente y se imaginan como algo permanente y duradero. En ese mismo instante, el deseo y la sexualidad quedan desposeídos y desplazados, y lo que yo “soy” y lo que “es” mi relación ya no son asuntos privados. Irónicamente, podría decirse que mediante el matrimonio el deseo personal adquiere cierto anonimato y se vuelve intercambiable; se convierte, por así decirlo, en algo mediado públicamente y, en ese sentido, se vuelve una especie de sexo público legitimado. Más aún, el matrimonio impone, al menos de manera lógica, el reconocimiento universal: todas las personas deben permitirte ingresar en un hospital; todas deben respetar tu derecho a llorar la pérdida de alguien; todas deben dar por sentado tus derechos naturales a tener un hijo o hija; todas deben considerar que tu relación alcanza una dimensión de eternidad. De esta manera, el deseo de reconocimiento universal es el deseo de volverse universal, de volverse intercambiable en la universalidad propia, de abandonar la solitaria particularidad de la relación que no es ratificada y quizá, por encima de todo, de lograr tanto un lugar como la santificación en la relación imaginada con el estado. Un lugar y santificación: son fantasías poderosas y adoptan formas fantasmagóricas particulares cuando consideramos el esfuerzo que se hace en favor del matrimonio gay. El estado puede convertirse en el sitio para recircular los deseos religiosos, para la redención, para la pertenencia, para la eternidad. También podríamos preguntar qué ocurre con la sexualidad cuando recorre este circuito específico de fantasía: ¿queda aliviada de su culpa, de su desviación, de su discontinuidad, de su carácter solitario, de su carácter fantasmal? Y si queda aliviada de todo eso, ¿exactamente dónde quedan estas negatividades? ¿Acaso no tienden a ser proyectadas en quienes no han entrado en este territorio sagrado o no lo harán? ¿La proyección adopta la forma de juicio moral sobre los otros, de ejecutar una abyección social y, por ende, de convertirse en la ocasión para instituir una nueva jerarquía de convenios sexuales legítimos e ilegítimos?

La pobre hija o hijo y el destino de la nación

En Francia, la propuesta de instituir las uniones civiles (los pactos de solidaridad social) como una alternativa al matrimonio tuvo de inmediato la intención de eludir el matrimonio y de asegurar los vínculos legales. Sin embargo, se topó con un límite cuando surgieron las preguntas sobre la

reproducción y la adopción. Es obvio que en Francia la preocupación en torno a la reproducción se presenta junto con la preocupación sobre la reproducción de una cultura francesa identificable; como ya sugerí, es posible ver cierta identificación implícita de la cultura francesa con la universalidad, lo cual tiene sus propias consecuencias en la fantasía de la nación que está en juego. Para entender este debate es importante reconocer cómo, en particular, la figura del hijo o hija de padres y/o madres que no son heterosexuales se convierte en un sitio que atrae todas las ansiedades sobre la pureza cultural y la transmisión de la cultura. En el alboroto reciente en torno al Pacs, la única forma en que podía aprobarse la propuesta era negar a los individuos que vivían ese tipo de relación el derecho a una adopción conjunta. Como han sostenido Eric Fassin y otras personas, en el contexto francés lo que resulta escandaloso es que se alteren los derechos de filiación, no el matrimonio *per se* (Fassin 2001b). La vida del contrato puede extenderse dentro de ciertos límites, no así los derechos de filiación.

En parte del comentario cultural que acompañó la decisión de negar el derecho de adopción a la gente abiertamente gay, escuchamos a Sylviane Agacinski, reconocida filósofa francesa, decir que permitir a los homosexuales formar familias contraviene el “orden simbólico” (1998: 23). Cualesquiera que sean esas formas sociales, no son matrimonios y no son familias; según ella, de ninguna forma son “sociales” en un sentido cabal, sino que son privadas. La lucha concierne, en parte, a las palabras, trata de dónde y cómo pueden usarse, al igual que de su flexibilidad y su calidad equívoca; pero, de modo más específico, es una lucha sobre la posibilidad de que ciertas prácticas de nominación mantengan en su lugar los presupuestos sobre los límites de lo que es humanamente reconocible. Sin embargo, el argumento depende de una paradoja que sería difícil negar, pues si *no* se quieren reconocer ciertas relaciones humanas como parte de lo humanamente reconocible, entonces es que *ya* se las ha reconocido y sólo se procura negar lo que, de un modo u otro, ya se ha comprendido. El “reconocimiento” se convierte en el esfuerzo de negar lo que existe y, en consecuencia, se convierte en instrumento para negar el reconocimiento. Así, se convierte en una manera de apuntalar una fantasía normativa de lo humano por encima, y en contra, de las versiones disonantes de ella misma. Defender los límites de lo que es reconocible en contra de los cuestionamientos, es comprender que ya fueron desafiadas las normas que rigen la calidad de ser reconocible. En los Estados Unidos estamos acostumbradas a escuchar los alegatos conservadores y reaccionarios contra la homosexualidad como algo que no es natural, pero

no es precisamente el mismo discurso el que se adopta en la polémica francesa. Agacinski, por ejemplo, no supone que la familia adopta una forma natural; más bien, el estado está obligado a reconocer que el matrimonio es heterosexual, dice ella, no por la naturaleza ni por las leyes naturales, sino por algo llamado “el orden simbólico” (que corresponde a la ley natural y la ratifica). El estado, de acuerdo con los dictados de este orden, se ve obligado a negarse a reconocer esas relaciones.

A continuación expondré el planteamiento de Agacinski, no porque ella sea la oponente más notoria de las transformaciones del parentesco que puede conllevar el matrimonio gay, sino porque hace tiempo me enviaron un editorial que Agacinski escribió en *Le Monde*, una carta que de algún modo exigía respuesta (1999). En su editorial identifica cierta rama de teoría de género y queer como el futuro monstruoso que le espera a Francia si llegan a ocurrir estas transformaciones. Digamos, sin entrar en detalles, que en la primera plana de *Le Monde* se publicó cierta interpelación donde aparecía mi nombre como señal de la monstruosidad que se avecinaba. Tomen en cuenta que estoy en un aprieto, porque se utilizan mis propias opiniones para alertar contra un futuro monstruoso que se hará realidad si se permite a las lesbianas y los gays tener convenios de parentesco ratificados por el estado. Por un lado, está la exigencia de responder a esos argumentos y refutarlos; por el otro, parece crucial no aceptar los términos en que mi oponente ha delimitado el debate que, me temo, ni siquiera es un debate, sino una polémica muy publicitada y una manera de chantajear con el miedo. El aprieto no es sólo mío. ¿Al oponerme a ella ocuparé una posición en la que reclamo la legitimación por parte del estado? ¿Es eso lo que deseo?

Por una parte, sería muy fácil decir que está equivocada, que las formas familiares en cuestión son formas sociales viables y que es posible oponerse al presente epistema de inteligibilidad y rearticularlo de manera útil a partir de estas formas sociales.¹⁰ Después de todo, su punto de vista acompaña y fortalece las opiniones que sostienen que las relaciones sexuales legítimas

¹⁰ Este argumento constituye el núcleo de mi objeción a los argumentos lacanianos contra la viabilidad de los matrimonios entre personas del mismo sexo y a favor de la familia heteronormativa que aparecen en *Antigone's Claim* (Butler 2000a: esp. 68-73). Para conocer más argumentos que se oponen a los de Jacques-Alain Miller y a otras formas de escepticismo laciano en relación con las uniones de personas del mismo sexo, véase Butler 2000b: 136-181.

adoptan formas hererosexuales sancionadas por el estado, y a quienes se esfuerzan para que no existan alianzas sexuales viables y significativas que no se ajusten a ese modelo. Claro que esta manera de impedir la existencia de alianzas tiene consecuencias que van más allá de herir los sentimientos de alguien o de ofender a un grupo de personas. Significa que cuando llegas al hospital para visitar a tu amante, no puedes hacerlo; que cuando tu amante entra en estado de coma, no puedes asumir ciertos derechos testamentarios; que cuando tu amante muere, no te está permitido recibir el cuerpo; que, cuando como padre o madre no biológico/a te quedas con tu hijo o hija, no tienes manera de oponerte a los reclamos legales de la familia biológica, quizá pierdas la custodia e incluso no tengas acceso a él o ella; que quizá tu amante y tú no puedan proporcionarse mutuamente los beneficios de la atención médica. Todas estas son formas muy significativas de privación de derechos que empeoran debido a las circunstancias personales de la vida diaria en que una termina por borrarse y que, de modo invariable, afectan una relación. La experiencia de deslegitimación puede hacer más difícil mantener un lazo que, de todos modos, no es real, que no “existe”, que nunca ha tenido la oportunidad de hacerlo, que nunca debió existir. Si las dos personas no son reales, con el tiempo puede ser difícil seguir, y es en este punto donde la ausencia de legitimación por parte del estado puede aparecer en la psique como una desconfianza hacia una misma que, si no es fatal, al menos es profunda. Si has perdido al o a la amante que nunca recibió reconocimiento como tal, ¿en realidad perdiste a esa persona? ¿Es una pérdida verdadera y puedes lamentarte por ella en público? Evidentemente, se trata de un problema que se ha extendido cada vez más en la comunidad queer debido a las pérdidas debidas al sida, las pérdidas de vidas y amores que siempre luchan por ser reconocidos como tales.

Por otra parte, procurar la legitimación del estado para reparar este daño implica un sinnúmero de problemas nuevos, por no decir nuevas congojas. La imposibilidad de asegurar el reconocimiento del estado para los convenios íntimos sólo puede vivirse como una forma de impedir la existencia si los términos de la legitimación estatal son los que mantienen el control hegemónico sobre las normas del reconocimiento, es decir, si el estado monopoliza los recursos del reconocimiento. ¿Acaso no hay otras formas de sentir que sean posibles, inteligibles, incluso reales, alejadas de la esfera del reconocimiento del estado? ¿Acaso no deben existir? Si recordamos la historia del movimiento de lesbianas y gays, es lógico que este movimiento ahora acuda al estado: el interés que hay ahora por el matrimonio gay es, de algu-

na manera, una reacción ante el sida y, específicamente, una reacción que surge de la vergüenza, reacción en la que la comunidad gay busca negar su supuesta promiscuidad y en la que aparecemos como personas sanas, normales y capaces de, con el tiempo, mantener relaciones monógamas. Evidentemente, esto me regresa a la pregunta que Michael Warner (2002) planteó con mordacidad: si el impulso para volverse reconocibles dentro de las normas de legitimidad existentes requiere que suscribamos una práctica que deslegitima las vidas sexuales que se estructuran fuera de los lazos del matrimonio y de las suposiciones de la monogamia. ¿La comunidad queer está dispuesta a negar esto? ¿Cuáles serán las consecuencias sociales? ¿Cómo es posible que demos al estado el poder de reconocernos cuando insistimos en que, sin él, somos irreales e ilegítimos/as? ¿Existen otros recursos que pueden volvernos reconocibles o que nos permiten movilizarnos para desafiar a los regímenes existentes en cuyo interior se encuentran los términos de la posibilidad de ser reconocidos y reconocidas?

Aquí es donde podemos ver el terreno del dilema: por un lado, vivir sin normas de reconocimiento da por resultado un sufrimiento significativo y formas de privación de derechos que confunden las distinciones mismas que hay entre las consecuencias materiales, culturales y psíquicas. Por otra parte, la exigencia de ser reconocidos/as, que constituye una demanda política muy fuerte, puede conducir a nuevas e injustas formas de jerarquía social, a una obstrucción precipitada del campo sexual y a nuevas formas de sustentar y extender el poder estatal, cuando no instituye un desafío crítico a las mismas normas de reconocimiento que proporciona y requiere la legitimación estatal. No hay duda de que al solicitar el reconocimiento del estado sí restringimos el terreno de lo que será reconocible como convenios sexuales legítimos, con lo que se fortalecerá el estado como origen de las normas de reconocimiento y se ocultarán otras posibilidades en la sociedad civil y en la vida cultural. Exigir y recibir reconocimiento de acuerdo con las normas que legitiman el matrimonio y deslegitiman las formas de alianza sexual fuera de éste, o con las normas que se articulan en una relación crítica con el matrimonio, es desplazar el sitio de la deslegitimación de una parte de la comunidad queer a otra o, más bien, transformar una deslegitimación colectiva en una selectiva. Es difícil, cuando no imposible, reconciliar una práctica de este tipo con un movimiento sexualmente progresista y radicalmente democrático. ¿Qué puede significar excluir del campo de la legitimación potencial a quienes se encuentran fuera del matrimonio, a quienes llevan una vida no monógama, a quienes viven solos y solas, a quienes

se encuentran en cualquier tipo de convenio en el que estén y que no es la forma matrimonial? Aquí agrego una advertencia: no siempre sabemos qué queremos decir con “el estado” al referirnos al tipo de “legitimación estatal” que se presenta en el matrimonio. El estado no es una unidad simple y sus partes y operaciones no siempre se hallan coordinadas entre sí; el estado no puede reducirse a la ley, así como el poder no puede reducirse al poder estatal. Sería un error considerar que el estado opera con un solo conjunto de intereses o medir sus esfuerzos como si su éxito fuese unilateral. Creo que el estado también puede ser trabajado y explotado; además, las políticas sociales, que implican implementar la ley en casos locales, muy a menudo pueden ser el sitio donde se cuestiona la ley, que se entrega a la corte para su uso, y donde los nuevos convenios de parentesco tienen la oportunidad de obtener una nueva legitimidad. Claro que ciertas propuestas siguen siendo muy polémicas: la adopción interracial, la adopción por parte de hombres solteros, de parejas de hombres gay, de personas que no están casadas, de estructuras de parentesco formadas por más de dos adultos y/o adultas. Por lo tanto, hay razones para preocuparse ante el requerimiento de que el estado reconozca las alianzas íntimas, y de esa manera convertirse en parte de la extensión del poder estatal al *socius*. ¿Acaso estas razones superan las que podemos tener para procurar el reconocimiento y la obtención de derechos mediante la participación en un contrato legal? Los contratos funcionan de maneras distintas —y es claro que lo hacen de modo diferente en los contextos francés y estadounidense— con el fin de adquirir autoridad estatal y de someter a un control regulatorio a los individuos que se adhieren a esos contratos. Incluso si sostenemos que, en Francia, los contratos se conciben como derechos individuales y están mucho menos sujetos al control estatal, la forma misma de individuación se encuentra sustentada por la legitimación estatal, aun si el estado parece estar relativamente alejado del proceso contractual mismo, o precisamente cuando es así.

De esta manera, las normas del estado funcionan de modo muy distinto en estos contextos nacionales dispares. En los Estados Unidos, a menudo las normas de reconocimiento que proporciona el estado no describen ni regulan la práctica social existente y además se convierten en el sitio de articulación de una fantasía de normatividad que proyecta y delinea una explicación ideológica del parentesco, en el preciso momento en que pasa por un proceso de cuestionamiento y diseminación sociales. Así, parece que acudir al estado es, a la vez, acudir a una fantasía que ya ha sido institucionalizada por éste y despedirse de la complejidad social que existe con la

esperanza de, por fin, volverse “socialmente coherentes”. Esto también significa que hay un sitio al que podemos dirigirnos, entendido como el estado, que finalmente nos volverá coherentes, un giro que nos consigna a la fantasía del poder estatal. Jacqueline Rose sostiene con gran persuasión que “si el estado tiene significado sólo ‘en parte como algo que existe’, si depende de que los individuos creen que ‘existe o debe existir’, entonces empieza a verse siniestramente como lo que el psicoanálisis llama un fenómeno de ‘como si’” (1996: 8-9). Sus regulaciones no siempre buscan ordenar lo que existe, sino presentar la vida social en ciertas formas imaginarias. La desproporción entre las estipulaciones del estado y la vida social existente significa que esta brecha debe cerrarse para que el estado siga ejerciendo autoridad e ilustre el tipo de coherencia que se espera que confiera a quienes se encuentran supeditados a él. Como nos recuerda Rose: “El estado se ha vuelto tan ajeno y distante de las personas a quienes debe representar que, siguiendo a Engels, debe depender, de forma cada vez más desesperada, del carácter sagrado e inviolable de sus propias leyes” (1996: 10).

Así que esta moneda tiene dos caras, pero no tengo la intención de resolver este dilema en favor de una u otra, sino que deseo elaborar una práctica crítica que se ocupe de ambas. Quiero sostener que la legitimación es un arma de dos filos: es crucial que, políticamente, exijamos ser inteligibles y reconocibles; también es políticamente crucial que conservemos una relación crítica y transformadora con las normas que rigen lo que contará, o no, como una alianza y un parentesco inteligibles y reconocibles. El parentesco también implicaría una relación crítica con el deseo de legitimación como tal. También es crucial cuestionar la suposición de que el estado debe proporcionar las normas y lograr pensar críticamente en esto en que se ha convertido el estado la época actual o en cómo se ha convertido en el sitio para la articulación de una fantasía que busca negar o trastocar lo que nos han traído estos tiempos.

Al volver al debate francés, parece importante recordar que la polémica en torno a las leyes es, a la vez, una polémica sobre los tipos de convenios sexuales y las formas de parentesco cuya existencia puede ser admitida o considerada posible, y sobre lo que pueden ser los límites de lo imaginable. Para muchas personas que se opusieron al Pacs o, cuando menos, expresaron opiniones escépticas sobre él, el estatus mismo de cultura era cuestionado por la variabilidad de la alianza sexual legitimada. Se presentaba la inmigración y la parentalidad gay como cuestionamientos a los fundamentos de una cultura que ya había sido transformada, pero que procuraba negar la transformación que había sufrido (véase Raissiguier 2002).

A fin de comprender esto debemos considerar cómo opera el término “cultura” y cómo, en el contexto francés, se invocó ese término en los debates para designar las condiciones universales para la inteligibilidad humana y no las formaciones culturalmente variables de la vida humana.

Ley estatal, cultural y natural

Aunque la filósofa francesa Agacinski no es lacaniana y, evidentemente, ni siquiera es psicoanalista, sí podemos ver en su comentario, de enorme importancia en el debate francés, cierta creencia antropológica que comparten muchos seguidores de Lacan y demás personas que practican el psicoanálisis en Francia y otros lugares.¹¹ Se trata de la creencia de que la cultura misma requiere que un hombre y una mujer produzcan un hijo o hija, y que éste o ésta debe contar con dicho punto dual de referencia para su propia iniciación en el orden simbólico, que consiste aquí en un conjunto de reglas que ordenan y sustentan nuestra noción de realidad y de inteligibilidad cultural.

Agacinski escribe que la parentalidad gay no es natural y que constituye una amenaza para la cultura porque la diferencia sexual, que en su opinión es irrefutablemente biológica, obtiene importancia en la esfera cultural como el fundamento de la vida en la procreación: “Este fundamento (de la diferencia sexual) es la generación; es la diferencia entre los roles paternos y maternos. Debe existir lo masculino y lo femenino para dar vida”. Más allá y en contra de esta heterosexualidad que confiere vida y se encuentra en la base de la cultura, se halla el espectro de la parentalidad homosexual, una práctica que, además de alejarse de la naturaleza y de la cultura, también se centra en la peligrosa y artificial fabricación del ser humano y se presenta como una especie de violencia o destrucción. Agrega:

Requiere cierta “violencia”, si se es homosexual, desear tener un hijo o hija [*Il faut une certaine “violence”, quand on est homosexuel, pour vouloir un enfant*] Creo que no existe el derecho absoluto de tener un hijo o hija, pues tal derecho implica una fabricación cada vez más artificial de la descendencia. Por el bien del hijo o hija, no podemos hacer de lado su origen doble.

¹¹ La posición de Lévi-Strauss ha sido defendida mucho más inflexiblemente por Françoise Héritier. Para conocer su oposición más vehemente al Pacs, véase su entrevista de 1998, donde señala que “aucune société n’admet de parenté homosexuelle”. Véanse también *Masculin/Féminin* y *L’Exercice de la parenté*.

El “origen doble” es su inicio invariable en un hombre y una mujer, un hombre que ocupa el lugar del padre y una mujer que ocupa el de la madre. “Este origen mixto, que es natural, también es una base cultural y simbólica”, añade (1998: 23).¹²

La argumentación de que debe haber padre y madre como punto doble de referencia del origen del hijo o hija parte de un conjunto de supuestos que resuenan con el eco de la posición de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* de 1949. Aunque Agacinski no pertenece a la escuela de Lévi-Strauss, su marco de referencia sí toma en préstamo un conjunto de premisas estructuralistas sobre la cultura que han sido revividas y renovadas en el contexto de este debate. Mi intención no es responsabilizar a las opiniones de Lévi-Strauss de los términos en que se plantea el presente debate, sino preguntar cuál es el propósito de revivirlas en el horizonte político contemporáneo si tomamos en cuenta que, en la antropología, por lo general se considera que las opiniones que Lévi-Strauss publicó a fines de la década de 1940 se encuentran superadas, y que el mismo Lévi-Strauss ya no las sostiene de la misma forma.¹³

Para Lévi-Strauss, el drama edípico no debía concebirse como un momento o fase del desarrollo; por el contrario, consiste en una prohibición que está presente en el momento de iniciarse en el lenguaje, que a veces sirve para facilitar a todos los sujetos incipientes la transición de la naturaleza a la cultura. No es que con el tiempo se llegue a la barrera que prohíbe la unión sexual con la madre, sino que, en cierto sentido, se encuentra *allí* como una condición previa para la individuación, como un supuesto y un soporte para la inteligibilidad cultural misma. Ningún sujeto surge sin contar con esta barrera o prohibición como su condición, y no es posible reclamar ninguna inteligibilidad cultural sin pasar primero por esta estructura fundacional. Ciertamente, la madre queda vedada porque pertenece al padre, de modo que si esta prohibición es fundamental y comprendida, entonces el padre y la madre existen como aspectos lógicamente necesarios de la prohibición misma. Ahora bien, el psicoanálisis explica que no es necesario que el padre y la madre existan de verdad, pues pueden ser posiciones o figuras

¹² La traducción es mía.

¹³ Lévi-Strauss contribuyó al debate al dejar en claro que sus opiniones de hace más de cincuenta años no coinciden con sus posiciones del presente, y al sugerir que la teoría del intercambio no tiene que estar unida a la diferencia sexual, pero siempre debe tener una expresión específica y formal. Véase Lévi-Strauss 1969 y 2000.

imaginarias, pero sí deben aparecer estructuralmente de alguna manera. El comentario de Agacinski también es ambiguo en este sentido, aunque insiste en que deben haber existido y en que el niño o niña debe entender que la existencia de ellos es esencial para su origen.

Comprender la manera en que esta prohibición se vuelve un elemento fundacional para una noción de cultura es rastrear la forma en que el complejo de Edipo en Freud se reconstruye como una estructura inaugural del lenguaje y del sujeto en Lacan; se trata de algo que no puedo hacer en este contexto y que quizá ya he hecho en muchas otras ocasiones (véase Butler 2000b). Lo que quiero subrayar es el uso del Edipo para establecer una noción determinada de cultura que tiene consecuencias demasiado restringidas para las formaciones de disposiciones sexuales y de género, y que presenta, implícitamente, la cultura como un todo, una unidad, algo que tiene el interés de reproducirse y reproducir su unidad singular mediante la reproducción del hijo o hija. Cuando, por ejemplo, Agacinski sostiene que para que todos los hijos e hijas crezcan de forma no psicótica deben existir un padre y una madre, parece a primera vista que no hace el señalamiento empírico de que padre y madre deben estar presentes durante todas las fases de la crianza y deben ser conocidos como tales. Ella presenta algo mucho más ideal: que al menos debe haber un punto psíquico de referencia para la madre y el padre y un esfuerzo narrativo para recuperar al progenitor y a la progenitora, incluso en el caso de que uno u otra nunca estén presentes ni se les conozca. No obstante, si esto quedara garantizado sin el convenio social de la heterosexualidad, Agacinski no tendría razones para oponerse a la adopción por parte de lesbianas y gays. Parecería que los convenios sociales sustentan y mantienen la estructura simbólica, a la vez que ésta legitima el convenio social. Para Agacinski, el coito heterosexual, independientemente del progenitor/a o progenitores/as que críen al hijo o hija, se entiende como el origen del hijo o hija, y tal origen tiene importancia simbólica.

Se entiende que la importancia simbólica del origen heterosexual del hijo o hija es esencial para la cultura por la siguiente razón. Si el niño o niña ingresa en la cultura a través de un proceso en que se asume una posición simbólica y si dicha posición es diferenciada por obra del Edipo, se supone que el niño o niña adquirirá un género cuando asuma una posición en relación con las posiciones paterna y materna que le quedan prohibidas como objetos sexuales manifiestos. El niño se convertirá en niño, siempre y cuando reconozca que no puede poseer a su madre y que debe hallar una mujer que la sustituya, mientras que la niña se convertirá en niña, siempre y

cuando reconozca que no puede poseer a su madre, que substituya esa pérdida al identificarse con ella y entonces reconozca que no puede poseer al padre y lo sustituya con un objeto que sea hombre. Según esta rígida esquematización del Edipo, el género se obtiene mediante la satisfacción del deseo heterosexual. Esta estructura que (en un esfuerzo por reconstruir la postura de Agacinski) presento aquí con mucha más rigidez de la que se halla en Freud (véanse *Tres ensayos sobre teoría sexual* o *El yo y el ello*), se ve despojada de su estatus como una fase del desarrollo y sostenida como el medio por el que, en el interior del lenguaje, se establece un sujeto individual. Volverse parte de la cultura significa haber pasado por el mecanismo de diferenciación de género de este tabú y lograr, al mismo tiempo, tanto la heterosexualidad normativa como una discreta identidad de género.

Hay muchas razones para rechazar esta versión específica del Edipo como la condición previa para el lenguaje y la inteligibilidad cultural. Asimismo, muchas versiones del psicoanálisis rechazarían este esquema y darían paso a varias maneras de rearticular el Edipo, pero también limitarían su función en relación con el pre-Edipo. Además, varias formas de antropología estructural buscaron elevar el intercambio de mujeres al rango de condición previa de la cultura e identificar el mandato de exogamia con el tabú del incesto que operaba en el drama edípico. Mientras tanto, otras teorías de la cultura han ocupado su lugar y han cuestionado la explicación estructuralista; entre quienes, desde la antropología, han señalado con claridad la imposibilidad del estructuralismo para tomar en cuenta sistemas de parentesco que no se ajustan a este modelo, están David Schneider (1980, 1984), Sylvia Yanagisako (1987), Sarah Franklin y Susan McKinnon (2000, 2001), Clifford Geertz (1973) y Marilyn Strathern (1988, 1992). Sus teorías hacen hincapié en modos de intercambio distintos de los que presupone el estructuralismo y también cuestionan la universalidad de los postulados estructuralistas. Personas como Judith Stacey (1996, 1998) y Carol Stack (1974), desde la sociología del parentesco, así como Kath Weston (1991), desde la antropología, también han subrayado una variedad de relaciones de parentesco que sí funcionan y lo hacen de acuerdo con normas que no siempre, o no sólo, pueden rastrearse hasta el tabú del incesto.

En vista de esto, ¿cómo es que la explicación estructuralista de la diferencia sexual, concebida a partir del intercambio de mujeres, “regresó” en el contexto de los debates que se están dando en Francia? ¿Por qué varios y varias intelectuales, algunos/as de ellas y ellos feministas, proclaman que la diferencia sexual no sólo es fundamental para la cultura, sino también

para su transmisibilidad; que la reproducción debe continuar como una prerrogativa del matrimonio heterosexual y que hay que poner límites a las formas viables y reconocibles de convenios de parentalidad que no sean heterosexuales?

Con el fin de comprender el resurgimiento en este contexto de un estructuralismo muy anacrónico, es importante considerar que en Lévi-Strauss el tabú del incesto no sólo funciona para asegurar la reproducción exogámica de los hijos e hijas, sino también para mantener la unidad del “clan” mediante la exogamia obligatoria, tal como se articula a través de la heterosexualidad obligatoria. La mujer de otro lugar asegura que los hombres de aquí reproducirán a su propia gente; así, también asegura la reproducción de la identidad cultural. El término ambiguo “clan” designa, para Lévi-Strauss en 1949, a un grupo “primitivo”, pero resulta que funciona ideológicamente para la unidad cultural de la nación en 1999-2000 en el contexto de una Europa asediada por la apertura de fronteras y los nuevos inmigrantes. Así, el tabú del incesto funciona junto con un proyecto racial de reproducir la cultura y, en el contexto francés, de reproducir la identificación implícita de la cultura francesa con la universalidad. Es una “ley” que funciona para servir a los “como si” y asegurar una fantasía de nación que ya está, irremediablemente, en peligro. En este sentido, el hecho de invocar la ley simbólica es una defensa contra la amenaza a la pureza de la cultura francesa que se ha llevado a cabo, o se está llevando a cabo, mediante nuevos patrones de inmigración, el aumento de los casos de mestizaje y la desaparición de las fronteras nacionales. Incluso en Lévi-Strauss, cuya primera teoría sobre la formación del clan se encuentra nuevamente descrita en su texto *Raza e historia* [1952], vemos que la capacidad de reproducirse de la identidad racial se vincula con la reproducción de la cultura.¹⁴ ¿Hay algún lazo entre la explicación de la reproducción de la cultura presente en las primeras obras de Lévi-Strauss y sus reflexiones posteriores en torno a la identidad cultural y la reproducción racial? ¿Hay alguna conexión entre estos textos que pueda ayudarnos a entender el vínculo cultural que vemos ahora en Francia, entre el temor a la inmigración y los deseos de regular el parentesco no heterosexual? Puede considerarse que el tabú del incesto funciona en conjunción con el tabú contra el mestizaje, sobre todo en el contexto francés contemporáneo, en tanto que la defensa de la cultura que se realiza a través

¹⁴ Véase la discusión de Lévi-Strauss sobre el etnocentrismo (1987: 19-26).

del mandato de que la familia sea heterosexual también es una extensión de nuevas formas de racismo en Europa.

Algo de este vínculo se observa ya prefigurado en Lévi-Strauss, lo que explica parcialmente por qué vemos la resurrección de esta teoría en el contexto del debate que nos ocupa. Cuando Lévi-Strauss plantea que el tabú del incesto es la base de la cultura y que obliga a la exogamia, es decir, al matrimonio fuera del clan, ¿"clan" se entiende en términos de raza o, más específicamente, en términos de un presupuesto racial de la cultura que conserva su pureza al regular su transmisibilidad? El matrimonio debe realizarse fuera del clan y debe haber exogamia, pero también debe haber un límite para ésta; es decir, el matrimonio debe darse fuera del clan, mas no fuera de un cierto entendido racial o de una comunidad racial. Por lo tanto, el tabú del incesto exige la exogamia mientras que el tabú contra el mestizaje limita esa exogamia requerida por el tabú del incesto. Atrapada entre la heterosexualidad obligatoria y el mestizaje prohibido, algo llamado cultura —saturada con la ansiedad y la identidad de una noción de raza blanca europea y dominante— se reproduce en la universalidad y como la universalidad misma.

Claro que han surgido en los últimos años, muchas otras maneras de debatir el modelo de Lévi-Strauss y no cabe duda de que su extraño resurgimiento en el debate político reciente sorprenderá a los antropólogos y antropólogas como la aparición espectral de un anacronismo. Se ha afirmado que en una cultura son posibles otros tipos de convenios de parentesco; también existen otras formas de explicar las prácticas de ordenación que a veces ejemplifica el parentesco. Sin embargo, estas discusiones siguen dándose en el interior de un estudio del parentesco que supone que éste ocupa un lugar primordial dentro de una cultura y que casi siempre supone que una cultura es una totalidad unitaria y discreta. Hace varios años, Pierre Clastres señaló este punto de manera muy polémica en el contexto francés, pues afirmaba que no es posible tratar las reglas del parentesco como si proporcionaran las reglas de inteligibilidad para cualquier sociedad, y que la cultura no es una noción autónoma sino que debe observarse como algo fundamentalmente inmerso en las relaciones de poder, las cuales no pueden reducirse a reglas.¹⁵ Pero si comenzamos a entender que las culturas no son entidades o unidades autónomas, que los intercambios entre ellas, sus modos mismos de delimitar-

¹⁵ Véase Clastres (1987, 1994). Para conocer un estudio de los enfoques antropológicos sobre el parentesco después de Lévi-Strauss, véase Carsten y Hugh-Jones (1995).

se y distinguirse constituyen su ontología provisional y, en consecuencia, están repletas de poder, entonces nos vemos obligadas a reconsiderar el problema del intercambio en su totalidad: ya no se trata del obsequio de mujeres, que supone y produce la identidad propia del clan patrilineal, sino de un conjunto de prácticas de autodefinición potencialmente impredecibles y debatidas que no pueden reducirse a una heterosexualidad primordial que funda la cultura. Si desarrolláramos este punto, la tarea sería retomar el planteamiento de David Schneider de que el parentesco es una especie de *hacer* que no refleja una estructura previa, sino que sólo puede entenderse como una práctica que se lleva a cabo. Creo que esto nos ayudaría a alejarnos de una situación en la que una estructura de relaciones objetivada se oculta tras un convenio social real y nos permite considerar la forma en que los modos de hacer, performativos y a partir de un patrón, llevan a la operación de las categorías del parentesco y se convierten en los medios por los que se las somete a una transformación y un desplazamiento.

La heterosexualidad objetivada, ideada por algunas personas como algo que es más simbólico que social y, por ende, como algo que opera cual una estructura que funda el campo del parentesco mismo (y diseña los convenios sociales sin importar cómo aparecen ni lo que hacen), ha sido la base de la aseveración de que el parentesco siempre es de antemano heterosexual. De acuerdo con este precepto, quienes ingresan en relaciones de parentesco como personas no heterosexuales sólo tendrán sentido si adoptan la posición de madre o de padre. La variabilidad social del parentesco tiene poca o ninguna eficacia en la reescritura de la ley simbólica fundacional que abarca todo. El postulado de una heterosexualidad fundacional también debe leerse como parte de la operación de un poder tal (y yo agregaría, de una fantasía), que podemos empezar a preguntar cómo funciona la invocación de un fundamento así en la construcción de una cierta fantasía del estado y la nación. Las relaciones de intercambio que constituyen la cultura como una serie de transacciones o traslaciones no son sólo o fundamentalmente sexuales, pero sí consideran que la sexualidad es asunto suyo, por decirlo de algún modo, cuando está en riesgo la cuestión de la transmisión y la reproducción culturales. No digo que la reproducción cultural se lleve a cabo única, exclusiva o fundamentalmente a través del hijo o hija. Sólo quiero sugerir que la figura del hijo o hija es un sitio erotizado en la reproducción de cultura, un sitio que, de modo implícito, plantea la pregunta de si habrá una transmisión segura de la cultura mediante la procreación heterosexual; no sólo si la heterosexualidad cumplirá con el propósito de transmi-

tir fielmente la cultura, sino si ésta será definida, en parte, como la prerrogativa de la heterosexualidad misma.

Cuestionar todo este aparato teórico no es sólo cuestionar las normas fundacionales de la heterosexualidad, sino preguntarse si puede llegar a hablarse de la “cultura” como un tipo de campo o terreno autosuficiente. Aunque yo misma lo hago, al manifestar o sintomatizar la lucha por trabajar desde esta posición mediante un acto de reflexión pública, estoy consciente de que empleo un término que ya no significa como alguna vez pudo hacerlo. Ocupa el lugar de una posición anterior, es algo que debo usar para dejar en claro esa posición y sus límites, pero cuyo uso también suspendo. La relación entre la heterosexualidad y la unidad y, de forma implícita, la pureza de la cultura, no es funcional. Aunque exista la tentación de decir que la heterosexualidad asegura la reproducción de la cultura y que la línea paterna asegura la reproducción de la cultura en forma de un todo que, a través del tiempo, es reproducible en su identidad, también es cierto que el concepto de una cultura como una totalidad que se autosustenta y se autorreplica es el soporte de la naturalización de la heterosexualidad, y que la totalidad del enfoque estructuralista sobre la diferencia sexual es un emblema de este movimiento para asegurar la heterosexualidad a través de la temática de la cultura. Pero ¿existe una manera de romper este círculo mediante el cual la heterosexualidad instituye la cultura monolítica y la cultura monolítica reinstituye y renaturaliza la heterosexualidad?

Los trabajos antropológicos ya no ubican el parentesco como la base de la cultura, sino que lo conciben como un fenómeno cultural complejamente entretelado con otros fenómenos de tipo cultural, social, político y económico. Por ejemplo, las antropólogas Franklin y McKinnon escriben que el parentesco se ha ligado con “las formaciones políticas de las identidades nacionales y transnacionales, los movimientos económicos de trabajo y capital, las cosmologías de religión, las jerarquías de las taxonomías de raza, género y especie, y las epistemologías de la ciencia, la medicina y la tecnología”. En consecuencia, sostienen, el mismo estudio etnográfico del parentesco ha cambiado de tal forma que ahora “incluye temas como las culturas de diáspora, las dinámicas de la economía política mundial o los cambios que ocurren en los contextos de la biotecnología y la biomedicina” (2000: 17. Véase Franklin y McKinnon 2001). En el contexto del debate francés, Eric Fassin sostiene que debemos entender la invocación del “orden simbólico” que relaciona el matrimonio con la filiación de manera necesaria y fundacional, como una reacción compensatoria ante el colapso histórico del ma-

trimonio como institución hegemónica, que en francés lleva el nombre de *démariage* (2001b). En este sentido, la oposición al Pacs es un esfuerzo por hacer que el estado sustente una cierta fantasía de matrimonio y nación cuya hegemonía ya se encuentra irreversiblemente cuestionada en el nivel de la práctica social.

De modo semejante, Franklin y McKinnon entienden el parentesco como un sitio donde ya funcionan ciertos desplazamientos, donde las ansiedades en torno a la biotecnología y las migraciones transnacionales se vuelven centro de atención y se ven con desaprobación. Parece que esto se ve con claridad en la posición de Agacinski, al menos en dos formas: el temor que revela sobre la “americanización” de las relaciones sexuales y de género en Francia da testimonio del deseo de mantener esas relaciones organizadas de manera específicamente francesa, y acudir a la universalidad del orden simbólico es, claro, un tropo del esfuerzo francés por identificar su propio proyecto nacionalista con uno universal. De manera semejante, su temor de que las lesbianas y los gays empiecen a fabricar seres humanos, en una exageración de lo que es la biotecnología de la reproducción, sugiere que estas prácticas “no naturales” terminarán en una ingeniería social de lo humano al por mayor, con lo que se vinculan otra vez la homosexualidad y el resurgimiento potencial del fascismo. Podemos preguntarnos qué fuerzas tecnológicas presentes en la economía mundial o qué consecuencias del proyecto del genoma humano producen este tipo de angustia en la vida cultural contemporánea. Sin embargo, parece que es un desplazamiento, cuando no una alucinación, identificar el origen de esta amenaza social, si es que es una amenaza, con las lesbianas que, en medio del frío invernal de Iowa, escarban el hielo en busca de esperma cuando una de ellas está ovulando.

Franklin y McKinnon escriben que el parentesco “ya no se conceptualiza como algo que se basa en una idea fija y singular de la relación ‘natural’, sino que se ve como algo ensamblado de manera consciente a partir de una multiplicidad de trozos y piezas posibles” (2000: 14). Parecería crucial entender la operación de ensambladura que ellas describen en el contexto de la tesis de que el parentesco mismo es una especie de hacer, una práctica que realiza ese acto de ensamblar las significaciones al mismo tiempo que ocurre. Pero, ¿con esa definición puede el parentesco separarse definitivamente de otras prácticas comunitarias y de afiliación? El parentesco pierde su especificidad como objeto cuando se lo caracteriza de manera muy general como modos de relaciones duraderas. Obviamente, no todas las relaciones de parentesco perdu-

ran, pero cualquier relación que califica como parentesco ingresa en una norma o convención que tiene alguna permanencia, y esa norma adquiere permanencia al ser reinstalada una y otra vez. Así, una norma no tiene que ser estática para perdurar; de hecho, *no puede* ser estática si es que debe perdurar. Se trata de relaciones que tienden a la naturalización y son interrumpidas repetidas veces por la imposibilidad de consolidar la relación entre la naturaleza y la cultura; además, según el planteamiento de Franklin y McKinnon, el parentesco es una manera de significar el origen de la cultura. Yo lo pondría así: la historia del parentesco, tal como la tenemos desde Lévi-Strauss, es una alegoría del origen de la cultura y un síntoma del proceso de naturalización mismo; se lleva a cabo, brillante e insidiosamente, en nombre de la cultura misma. Así, podríamos agregar que los debates en torno a la distinción entre la naturaleza y la cultura, que se intensifican claramente cuando ya no se encuentran establecidas las distinciones entre animal, humano, máquina, híbrido y *cyborg*, se presentan en el sitio del parentesco, pues incluso una teoría del parentesco radicalmente culturalista se estructura en oposición a una “naturaleza” desacreditada y, entonces, permanece en una relación constitutiva y definitoria con lo que afirma trascender.

Podemos ver con qué rapidez el parentesco pierde especificidad en lo que concierne a la economía mundial, por ejemplo, cuando consideramos la política de la adopción internacional y de la inseminación con donadores, pues las “familias” nuevas en las que las relaciones de filiación no se basan en la biología, a veces se encuentran condicionadas por las innovaciones biotecnológicas, las relaciones comerciales internacionales y el mercado de niños. También está el asunto del control de los recursos genéticos, concebidos como un nuevo conjunto de relaciones de propiedad que deben ser negociadas por las leyes y las decisiones de las cortes. Pero el colapso del orden simbólico también tiene consecuencias claramente benéficas, pues los lazos de parentesco que unen a las personas pueden no ser más ni menos que la intensificación de los lazos comunitarios, pueden basarse o no en relaciones sexuales duraderas o exclusivas, y pueden consistir en ex amantes, no amantes, amigos, amigas y miembros de la comunidad. En este sentido, las relaciones de parentesco alcanzan límites que cuestionan la posibilidad de distinguir entre el parentesco y la comunidad o que requieren una conceptualización distinta de la amistad. Todo esto constituye un “colapso” del parentesco tradicional que no sólo desplaza de su definición el lugar central de las relaciones sexuales y biológicas, sino que también proporciona a la sexualidad un terreno separado del dominio del parente-

co, lo cual permite que se considere el lazo perdurable fuera del marco conyugal y, por ende, abre el parentesco a un conjunto de lazos de comunidad que no se reducen a la familia.

Narrativa psicoanalítica, discurso normativo y crítica

Desafortunadamente, los importantes trabajos que se han realizado en lo que puede llamarse los estudios antropológicos de posparentesco no han tenido una contraparte de trabajos similarmente innovadores en el campo del psicoanálisis, el que, a veces, sigue partiendo del supuesto de un parentesco heterosexual para elaborar teorías sobre la formación sexual del sujeto, aunque sí hay trabajos importantes en esa área, como el de Ken Corbett (2001). Muchos y muchas expertos y expertas del campo de la antropología no sólo han extendido el significado y las formas posibles de parentesco, sino que también han puesto en duda el hecho de que éste siempre sea el momento definidor de la cultura. Ciertamente, si cuestionamos el postulado en que el Edipo, concebido en términos rígidos, se convierte en la condición para la cultura misma, ¿cómo es posible volver al psicoanálisis una vez realizada esta ruptura? Si el Edipo no es el *sine qua non* de la cultura, eso no significa que no hay lugar para él; sólo quiere decir que el complejo que lleva ese nombre puede adoptar una variedad de formas culturales y que ya no podrá funcionar como condición normativa de la cultura misma. El Edipo puede funcionar universalmente o no, pero hasta quienes sostienen que sí lo hace tendrían que descubrir de qué maneras se presenta y no podrían sostener que siempre lo hace de la misma forma. El hecho de que sea un universal, y debo confesarme agnóstica en este punto, de ninguna manera confirma la tesis de que es la condición de la cultura, tesis que implica saber que el Edipo siempre funciona de la misma manera, es decir, como una condición de la cultura misma. Pero si se interpreta de manera amplia el Edipo, como un nombre para la triangularidad del deseo, entonces las preguntas que destacan son qué forma adopta esa triangularidad, si debe presuponer la heterosexualidad y qué ocurre cuando comenzamos a entender el Edipo fuera del intercambio de mujeres y del supuesto del intercambio heterosexual.

El psicoanálisis no necesita asociarse exclusivamente con el momento reaccionario en que se considera que la cultura se basa en una heterosexualidad irrefutable. Hay tantas preguntas que el psicoanálisis podría explorar para ayudar a comprender la vida psíquica de quienes viven fuera del pa-

rentesco normativo o en alguna mezcla de lo normativo y lo “no-”: ¿cuál es la fantasía del amor homosexual que adopta inconscientemente el niño o niña en las familias gay? ¿Cómo entienden sus orígenes los hijos e hijas que se ven alejados de sus familias originales o que nacen por implantación o por inseminación del esperma de un donante? ¿De qué narrativas culturales disponen y qué interpretaciones específicas dan a estas condiciones? ¿La historia que el hijo o hija cuenta sobre sus orígenes (historia que sin duda será contada de muchas maneras distintas) debe ajustarse a una sola historia sobre cómo nace el humano? ¿O veremos al humano surgir de estructuras narrativas que no se reducen a una sola historia, la historia de una Cultura con mayúscula? ¿Cómo debemos revisar nuestra comprensión de la necesidad que puede tener un niño o niña de un entendimiento narrativo del ser que incluya una consideración de la forma en que esas narrativas se revisan e interrumpen con el tiempo? ¿Y cómo empezamos a entender qué formas de diferenciación de género se llevan a cabo para el niño o niña cuando la heterosexualidad no es el presupuesto del Edipo?

Este es el momento no sólo para que el psicoanálisis reconsidere sus propias nociones de cultura, aceptadas incondicionalmente, sino para que nuevos convenios sexuales y de parentesco exijan una reconsideración de la cultura misma. Cuando las relaciones vinculantes ya no pueden rastrearse hasta la procreación heterosexual, la homología misma entre naturaleza y cultura que sustentan filósofos y filósofas como Agacinski, tiende a verse socavada. Es claro que no permanecen estáticas en el trabajo de Agacinski misma, pues si el orden simbólico es el que determina los orígenes heterosexuales y lo simbólico se entiende como lo que legitima las relaciones sociales, ¿por qué habría ella de preocuparse por relaciones sociales putativamente ilegítimas? Ella supone que estas últimas tienen el poder de destruir lo simbólico, con lo que se sugiere que éste no precede lo social y, finalmente, no es independiente de él.

Parece claro que cuando quienes practican el psicoanálisis hacen aseveraciones públicas sobre el estatus psicótico o peligroso de las familias gays, esgrimen el discurso público en maneras que requieren una fuerte oposición. Los lacanianos y lacanianas no tienen el monopolio de esas afirmaciones. En una entrevista con Jacqueline Rose, la conocida kleiniana Hanna Segal reitera su opinión de que “la homosexualidad es un ataque a la pareja progenitora” y una “interrupción del desarrollo”; expresa su furia ante la situación en que dos lesbianas crían a un niño y agrega que conside-

ra que “la estructura homosexual adulta es patológica” (1990).¹⁶ Cuando, en una presentación pública en octubre de 1998, le preguntaron si aprobaba que dos lesbianas criaran a un niño, contestó llanamente que no. Responder directamente a Segal, como han hecho muchas personas, insistiendo en la normalidad de las familias de lesbianas y gays, es aceptar que el debate debe centrarse en la distinción entre lo normal y lo patológico; pero si buscamos entrar en el terreno de la normalidad o revertir el discurso para aplaudir nuestra “patología” (es decir, como la única posición “razonable” dentro de la cultura homófoba), entonces no hemos cuestionado el marco que proporciona las definiciones. Y una vez que entramos en ese marco, en cierto grado somos definidas por sus términos, lo que significa que somos *tan* definidas por esos términos cuando buscamos establecernos dentro de los límites de la normalidad como lo somos cuando suponemos que esos límites son impermeables y nos ubicamos permanentemente afuera. Después de todo, hasta Agacinski sabe cómo emplear la aseveración de que las lesbianas y los gays son “inherentemente” subversivas y subversivos cuando afirma que *no* se les debe conferir el derecho de casarse porque la homosexualidad se encuentra, por definición, “fuera de las instituciones y de los modelos fijos” (1998: 24).

Podemos considerar que el pensamiento de dos filos sólo nos conducirá a la parálisis política, pero hemos de ponderar las consecuencias mucho más graves de adoptar una postura única en esos debates. Si utilizamos los términos que proporcionan estos debates, entonces ratificaremos el marco al momento en que adoptamos nuestra postura, lo cual señala cierta parálisis ante el ejercicio de poder para cambiar los términos que hacen impensables esos temas. En realidad, precisamente está en juego una transformación social más radical cuando nos negamos, por ejemplo, a permitir que el parentesco se reduzca a la “familia” o cuando nos negamos a permitir que el campo de la sexualidad se mida a partir de la forma matrimonial. Así como

¹⁶ Segal apunta que: “Un analista que se precie de serlo, conoce la enfermedad desde el *interior*. No siente que ‘a diferencia de mí, eres un perverso’, sino: ‘Sé un poco cómo llegaste a ese punto, he estado allí y, en parte, ahí sigo’. Si cree en Dios, dirá: ‘si no fuera por la gracia de Dios, estaría allí’ “. Y después agrega: “Podría afirmarse con razón que las relaciones heterosexuales pueden ser igual de perversas o narcisistas, o incluso más. Pero no es algo inherente a ellas. La heterosexualidad puede ser más o menos narcisista, puede estar muy desequilibrada o no. En la homosexualidad es algo inherente” (1990: 212).

los derechos de adopción y, obviamente, la tecnología reproductiva deben garantizarse para los individuos y las alianzas que están fuera del marco matrimonial, permitir que el matrimonio y la familia, o incluso el parentesco, marquen los parámetros exclusivos dentro de los que se reflexiona sobre la vida sexual, constituiría una drástica restricción de la política sexual progresista. El hecho de que ese campo sexual se ha cerrado mediante debates en torno a si deberíamos casarnos o concebir o criar hijos e hijas, deja en claro que cualquier respuesta —tanto el “sí” como el “no”— sirve para circunscribir la realidad de maneras precipitadas. Si decidimos que éstos son asuntos decisivos y sabemos de qué lado estamos, entonces habremos aceptado un campo epistemológico estructurado por una pérdida fundamental que ya no podemos nombrar lo suficiente ni para lamentarnos. La vida de la sexualidad, del parentesco y de la comunidad que se vuelve impensable en los términos de estas normas constituye el horizonte perdido de la política sexual radical, y hallamos nuestro derrotero “políticamente” a la luz de lo que no puede ser motivo de lamentaciones •

Traducción: Julia Constantino

Bibliografía

- Agacinski, Sylviane, 1998, “Questions autour de la filiation”, entrevista de Eric Lamien y Michel Feher, *Ex æquo* (julio), pp. 2-24.
- Agacinski, Sylviane, 1999, “Contre l’effacement des sexes”, *Le Monde*, feb. 6, p. 1.
- Berlant, Lauren, 1997, *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Duke University Press, Durham.
- Borneman, John, 1996, “Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse”, *American Ethnologist*, vol. 23, núm. 2, pp. 21-35.
- Butler, Judith, 2000a, *Antigone’s Claim: Kinship Between Life and Death*, The Wellek Library Lectures, Columbia University Press, Nueva York.
- Butler, Judith, 2000b, “Competing Universalities”, en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (eds.), *Contingency, Hegemony, and Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres.
- Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones (eds.), 1995, *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Clastres, Pierre, 1987, *Society Against the State. Essays in Political Anthropology*, trad. Robert Hurley, Zone Books, Nueva York.

- Clastres, Pierre, 1994, *Archeology of Violence*, trad. Jeanine Herman, Semiotext, Nueva York.
- Corbett, Ken, 2001, "Nontraditional Family Romance: Normative Logic, Family Reverie, and the Primal Scene", *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 70, núm. 3, pp. 599-624.
- Fassin, Eric, 1999a, "'Good to Think': The American Reference in French Discourses of Immigration and Ethnicity", en Christian Joppke y Steven Lukes (eds.), *Multicultural Questions*, Oxford University Press, Londres, pp. 22-41.
- Fassin, Eric, 1999b, "The Purloined Gender: American Feminism in a French Mirror", *French Historical Studies*, núm. 22 (invierno), pp. 11-39.
- Fassin, Eric, 1998, "Le savant, l'expert et le politique: La famille des sociologues", *Geneses*, núm. 32, pp. 15-69.
- Fassin, Eric, 2001a, "'Good Cop, Bad Cop': Modele et contre-modèle américains dans le discours libéral français depuis les années 1980", *Raisons Politiques* núm. 1 (febrero), pp. 77-87.
- Fassin, Eric, 2001b, "Same Sex, Different Politics: 'Gay Marriage' Debates in France and the United States", *Public Culture*, vol. 13, núm. 2 (primavera), pp. 215-232.
- Feher, Michel, 1998, "Quelques réflexions sur 'politiques des sexes'", *Ex æquo* (julio), pp. 2-25.
- Franklin, Sarah y Susan McKinnon, 2000, "New Directions in Kinship Study: A Core Concept Revisited", *Current Anthropology*, vol. 41, núm. 2, pp. 275-78.
- Franklin, Sarah y Susan McKinnon (eds.), 2001, *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Duke University Press, Durham.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York (en español: *La interpretación de las culturas*, Gedisa).
- Héritier, Françoise, 1981, *L'Exercice de la parenté*, Gallimard, París.
- Héritier, Françoise, 1996, *Masculin/Féminin: La pensée de la différence*, Odile Jacob, París.
- Héritier, Françoise, 1998, "Aucune société n'admet de parenté homosexuelle", entrevista de Marianne Gomez, *La Croix* (noviembre), p. 16.
- Hua, Cai, 2001, *A Society without Fathers or Husbands: The Na of China*, trad. Asti Hustvedt, Zone Books, Nueva York.
- Lévi-Strauss, Claude, 1969, *The Elementary Structures of Kinship*, ed. rev., Rodney Needham, trad. James Harle Bell, John Richard van Sturmer y Rodney Needham, Beacon Press, Boston.
- Lévi-Strauss, Claude, 1987, *Race et histoire*, Denoël, París.
- Lévi-Strauss, Claude, 2000, "Postface", *L'Homme* núm. 154-55 (abril-sept.), pp. 713-20. Número especial sobre Question de parenté.

- Mackey, Nathaniel, 2000, *Discrepant Engagement: Dissonance, Cross-Culturality, and Experimental Writing*, University of Alabama Press, Tuscaloosa.
- Moten, Fred, 2003, *In the Break: The Aesthetics of the Black Radical Tradition*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Raissiguier, Catherine, 2002, "Bodily Metaphors, Material Exclusions: The Sexual and Racial Politics of Domestic Partnerships in France", en Arturo Aldama (ed.), *Violence and the Body: Race, Gender, and the State*, New York University Press, Nueva York.
- Rose, Jacqueline, 1996, *States of Fantasy*, Clarendon Press, Oxford.
- Schneider, David, 1980, *American Kinship: A Cultural Account*, 2a ed., University of Chicago Press, Chicago.
- Schneider, David, 1984, *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Segal, Hanna, 1990, "Hanna Segal interviewed by Jacqueline Rose", *Women: A Cultural Review*, vol. 1, núm. 2, pp.198-214.
- Stacey, Judith, 1996, *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age*, Beacon Press, Boston.
- Stacey, Judith, 1998, *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late 20th Century America*, University of California Press, Berkeley.
- Stack, Carol, 1974, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Harper and Row, Nueva York.
- Strathern, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.
- Strathern, Marilyn, 1992, *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*, Routledge, Nueva York.
- Warner, Michael, 1999, *The Trouble with Normal: Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Free Press, Nueva York.
- Warner, Michael, 2002, "Beyond Gay Marriage", en Wendy Brown y Janet Halley (eds.), *Left Legalism/Left Critique*, Duke University Press, Durham.
- Weston, Kath, 1991, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, Columbia University Press, Nueva York.
- Yanigasako, Sylvia, 1987, *Gender and Kinship: Essays Toward a United Analysis*, Stanford University Press, Stanford.

Copyright of Debate Feminista is the property of Metis Productos Culturales SA de CV and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.