

CAPÍTULO 5

¿EL PARENTESCO ES SIEMPRE HETEROSEXUAL DE ANTEMANO?

El tema del matrimonio gay no es el mismo que el del parentesco gay, pero parece que los dos se han confundido en la opinión pública de Estados Unidos cuando no sólo se dice que el matrimonio es y debería continuar siendo una institución y un vínculo heterosexual, sino también que las uniones gays no son relaciones de parentesco y que no deberían calificarse de tales a menos que asuman una forma de familia reconocible. Hay varias formas de conectar dichos puntos de vista. Una forma es afirmar que la sexualidad necesita organizarse al servicio de las relaciones reproductivas y que el matrimonio —el cual provee de estatus legal a la forma familiar o, más bien, se concibe como aquello que debería afianzar la institución confiriéndole ese estatus legal— *debería* permanecer como el punto de apoyo que mantiene en equilibrio a dichas instituciones.

Por supuesto, esta conexión se enfrenta a numerosísimos desafíos, que toman diversas formas en el ámbito local a nivel doméstico e internacional. Por una parte, hay varias formas sociológicas de mostrar que en Estados Unidos existe y persiste una cierta cantidad de relaciones de parentesco que no se conforman al modelo de la familia nuclear y que se sirven de relaciones biológicas y no biológicas que exceden el alcance de las actuales concepciones jurídicas, y que operan según reglas que no se pueden formalizar. Si entendemos el parentesco como

una serie de prácticas que instituyen relaciones de varios tipos mediante las cuales se negocian la reproducción de la vida y las demandas de la muerte, entonces las prácticas de parentesco serán aquellas que surjan para cuidar de las formas fundamentales de la dependencia humana, que pueden incluir el nacimiento, la cría de los niños, las relaciones de dependencia emocional y de apoyo, los lazos generacionales, la enfermedad, la muerte y la defunción (por nombrar sólo algunas). El parentesco no es ni una esfera completamente autónoma, que se entiende como diferente de la comunidad y la amistad —o de la regulación del Estado— a través de algún decreto definitorio, ni está «pasado» ni «muerto» por el simple hecho, como David Schneider apunta, de que haya perdido la capacidad de ser formalizado y rastreado en las formas convencionales que estudiaron los etnólogos del pasado.¹

En la sociología reciente, las nociones de parentesco se han desvinculado de la presuposición del matrimonio; por ejemplo, el ya clásico estudio de Carol Stack sobre el parentesco afroamericano, *All Our Kin*, muestra cómo el parentesco funciona bien a través de una red de mujeres en las que algunas están relacionadas por lazos biológicos y otras no.² El largo alcance de las consecuencias de la historia de la esclavitud en las relaciones de parentesco afroamericanas se ha convertido en el centro de nuevos estudios gracias a Nathaniel Mackey y Fred Moten, que muestran cómo la desposesión de las relaciones de parentesco debido a la esclavitud ofrece un legado continuo de «parentesco herido» dentro de la vida africanoamericana. Si, como Saidiya Hartman sostiene, «la esclavitud es el fantasma en la máquina del parentesco»,³ es porque el parentesco afroamericano ha sido vigilado intensamente y a la vez patologizado, lo que ha conducido a una difícil situación en la que se está sujeto a presiones normalizadoras dentro del contexto de una deslegitimación social y política. De ahí que no se pueda separar el parentesco de las relaciones de

propiedad (y de la concepción de las personas como propiedad), ni de las ficciones acerca de la «línea sanguínea», ni tampoco de los intereses nacionales y raciales mediante los cuales se sostienen esas líneas.

Kath Weston ha presentado descripciones etnográficas de relaciones de parentesco no maritales de lesbianas y gays externas a los lazos familiares de base heterosexual, y que sólo en algunos casos se aproximan en parte a la norma familiar.⁴ En 2001, en su estudio de los na de China, el antropólogo Cai Hua presentó una contundente refutación de la visión del parentesco de Lévi-Strauss como una negociación de la línea patrilineal a través de los lazos del matrimonio: en los na ni los maridos ni los padres juegan un papel prominente en la determinación del parentesco.⁵

El matrimonio también se ha separado de las cuestiones del parentesco, hasta tal punto que las propuestas legislativas para regular el matrimonio gay a menudo excluyen los derechos de adopción o las tecnologías reproductivas como uno de los derechos asumidos del matrimonio. Estas propuestas han sido presentadas en Alemania y en Francia; en Estados Unidos las propuestas de matrimonio gay que han tenido éxito no siempre ejercen un impacto directo sobre la ley de la familia, especialmente cuando su principal objetivo es establecer el «reconocimiento simbólico» de las relaciones diádicas por parte del Estado.⁶

La petición para los derechos del matrimonio trata de solicitar el reconocimiento de las uniones no heterosexuales y configura así al Estado como el guardián de un derecho que realmente debería distribuir de una forma no discriminatoria, sin tener en cuenta la orientación sexual. Que la oferta del Estado pueda resultar en la intensificación de la normalización no está ampliamente reconocido como un problema dentro del movimiento principal de lesbianas y gays, que tipifica la *Human Rights Campaign* (Campaña por los Derechos Humanos).⁷ Sin

embargo, los poderes normalizadores del Estado quedan particularmente claros cuando consideramos cómo las continuas dudas sobre el parentesco condicionan y limitan a la vez los debates sobre el matrimonio. En algunos contextos, se prefiere la cuota simbólica del matrimonio, o de los arreglos tipo matrimonio, a la alteración de los requisitos para el parentesco y para los derechos individuales o plurales relacionados con la adopción de niños o con la paternidad compartida legalmente. Las variaciones en el parentesco que parten de las formas de familia basadas en la heterosexualidad diádica normativa y afianzadas mediante el voto matrimonial se presentan no sólo como peligrosas para el niño, sino también como peligrosas para las leyes supuestamente naturales y culturales que se dice sostienen la inteligibilidad humana.

Es importante saber que en Francia los debates tomaron como blanco ciertas opiniones expresadas en Estados Unidos sobre la construcción social y sobre la variabilidad de las relaciones de género, a las que se consideró como portadoras de una peligrosa «americanización» de las relaciones de género (*filiation*) en Francia.⁸ En el presente ensayo trataré de ofrecer una respuesta a esta crítica, que expongo en la tercera sección de este capítulo, pero no como un esfuerzo para defender la «americanización» sino para sugerir que los dilemas del parentesco de las naciones del Primer Mundo a menudo se proveen entre sí de alegorías de sus propias preocupaciones sobre los efectos perjudiciales de la variabilidad del parentesco en sus respectivos proyectos nacionales. A continuación, trato de examinar 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 conjuntamente con una normalización estatal de las relaciones de parentesco reconocibles, una condición que se extiende a los derechos de contrato mientras no perjudique de ninguna forma a las presunciones patrilineales del parentesco o el proyecto de la nación unida que apoya.

A continuación considero al menos dos dimensiones de este conflicto contemporáneo en el cual se busca al Estado con el fin de obtener el reconocimiento que puede conferir a las parejas del mismo sexo, a la vez que se le contraría debido al control regulador que continúa ejerciendo sobre el parentesco normativo. El Estado no es el mismo en cada una de estas dimensiones, ya que pedimos su intervención en una esfera (el matrimonio) mientras sufrimos de regulación excesiva en otra (el parentesco). Así pues, ¿el giro hacia el matrimonio hace más difícil argumentar a favor de la viabilidad de los acuerdos del parentesco alternativo o para el bienestar del «niño» en cualquier serie de formas sociales? Además, ¿qué pasa con el proyecto radical que se propone articular y apoyar la proliferación de prácticas sexuales fuera del matrimonio y de las obligaciones del parentesco? ¿Es que el giro hacia el Estado señala el fin de una cultura sexual radical? ¿O acaso dicha posibilidad ha quedado eclipsada mientras estamos cada vez más preocupados tratando de congraciarnos con los deseos del Estado?

MATRIMONIO GAY: DESEAR EL DESEO DEL ESTADO Y EL ECLIPSE DE LA SEXUALIDAD

Obviamente, el matrimonio gay se nutre de una profunda y permanente inversión no sólo en la pareja heterosexual en sí, sino también en la cuestión de qué formas de relación deben ser legitimadas por el Estado.⁹ Esta crisis de legitimación puede ser considerada desde diversas perspectivas, pero consideremos, por el momento, la ambivalencia que puede rodear al don de la legitimación. Ser legitimado por el Estado conlleva entrar en los términos de legitimación que éste ofrece y encontrarse con que el sentido público y reconocible de la persona depende fundamentalmente del léxico de dicha legitimación. De esto se deduce que la delimitación de la legitimación tendrá

lugar sólo a través de algún tipo de exclusión, aunque no se trate de una exclusión dialéctica patente. La esfera de las alianzas íntimas legítimas se establece a través de la producción e intensificación de las regiones de la ilegitimidad. Sin embargo, hay una oclusión más fundamental en funcionamiento. La comprensión del campo sexual no es buena si se considera que lo legítimo y lo ilegítimo parecen agotar sus posibilidades inmanentes. Hay un campo externo a la lucha entre lo legítimo y lo ilegítimo —que tiene como objetivo la conversión de lo ilegítimo a lo legítimo—, un campo más difícil de concebir, un campo que no puede imaginarse a la luz de sus posibilidades de convertirse en definitivamente legítimo. Hay un campo en el exterior de la disyunción de lo ilegítimo y lo legítimo; todavía no se concibe como un dominio, una esfera, un campo; todavía no es ni legítimo ni ilegítimo, todavía no se ha concebido a través del discurso explícito de la legitimidad. De hecho, éste sería un campo sexual cuyo punto de referencia, cuyo deseo último, no es la legitimidad. El debate sobre el matrimonio gay tiene lugar a través de dicha lógica, ya que puede observarse como casi inmediatamente se plantea la cuestión de si el matrimonio debería ser extendido legítimamente a los homosexuales. Esto implica que el campo sexual está circunscrito de tal forma que la sexualidad todavía se piensa en términos del matrimonio y que el matrimonio todavía se piensa como la compra de legitimidad.

En el caso del matrimonio gay o de las alianzas legales afiliativas, vemos cómo diversas prácticas sexuales y relaciones externas al ámbito de la ley santificadora se convierten en indiscifrables o, aún peor, en insostenibles, y cómo nuevas jerarquías aparecen en el discurso público. Estas jerarquías no sólo refuerzan la distinción entre las vidas *queer* legítimas y las ilegítimas, sino que también producen distinciones tácitas entre las diversas formas de ilegitimidad. A la pareja estable que se casaría si pudiera se la arroja a la ilegitimidad pero se la considera

elegible para una legitimidad futura, mientras que los agentes sexuales que funcionan fuera del ámbito de la alianza matrimonial y de sus reconocidas, aunque ilegítimas, formas alternativas ahora constituyen posibilidades sexuales que nunca serán elegibles para una traducción a la legitimidad. Estas posibilidades cada vez se tienen en menor consideración en la esfera política como consecuencia de la prioridad que ha tomado el debate sobre el matrimonio. Ésta es una ilegitimidad a cuya temporalidad se le impide cualquier posible transformación futura. No es tan sólo *todavía no* ilegítima, sino que es lo que podríamos denominar el pasado irrecuperable e irreversible de la legitimidad: *el nunca será, el nunca fue*.

Aquí se da una cierta crisis normativa. Por una parte, es importante señalar cómo se circunscribe el campo de la sexualidad inteligible y de la que se puede hablar, de forma que podamos ver cómo las opciones fuera del matrimonio se están excluyendo como algo impensable, y cómo los términos de lo concebible se refuerzan a través de los limitados debates sobre quién y qué será incluido en la norma. Por otra parte, siempre hay la posibilidad de saborear el estatus de lo impensable, si es un estatus, como el más crucial, el más radical, el más valioso. En tanto que sexualmente irrepresentables, dichas posibilidades sexuales pueden constituir lo sublime dentro del ámbito de la sexualidad contemporánea: un lugar de resistencia pura, un lugar no acogido por la normatividad. Pero ¿cómo se piensa la política desde esa no representabilidad? Para evitar malentendidos, voy a exponer aquí una pregunta igualmente apremiante: ¿cómo se puede pensar la política sin considerar estos lugares irrepresentables?

Quizá sería deseable un léxico totalmente diferente. Sin duda, la historia del progresismo sexual recurre una y otra vez a la posibilidad de un nuevo lenguaje y a la promesa de un nuevo modo de ser. Y a la luz de este dilema, se puede querer salir de toda esta historia para situarse en algún lugar que no es ni

legítimo ni ilegítimo. Pero aquí es donde la perspectiva crítica, la que opera en el límite de lo inteligible, corre también el riesgo de ser considerada apolítica. Porque la política, tal como está constituida a través del discurso de la inteligibilidad, exige que nos posicionemos en contra o a favor del matrimonio gay; pero la reflexión crítica, que sin duda forma parte de cualquier política y práctica filosófica seriamente normativa, exige que preguntemos por qué y cómo esto se ha convertido en el tema fundamental, en la cuestión que define lo que será y lo que no será calificado como un discurso con sentido político. ¿Por qué, en las actuales circunstancias, la perspectiva de «convertirse en político» depende de nuestra habilidad de funcionar dentro de ese campo binario instituido discursivamente y de no preguntar, y de procurar no averiguar, que el campo sexual está forzosamente constreñido a causa de la aceptación de estos términos? Esta dinámica se torna todavía más vigorosa porque en ella se basa el campo contemporáneo de lo político, y lo hace mediante la exclusión forzosa de dicho campo sexual de lo político. No obstante, esta fuerza de exclusión actúa desde el exterior del dominio contestado, como si no fuera parte del poder, como si no fuera una cuestión para la reflexión política. Así, para convertirse en político, para actuar y hablar en formas que se reconozcan como políticas, hay que contar con el cierre del propio campo político no sujeto al escrutinio político. Sin la perspectiva crítica, la política se basa fundamentalmente en un desconocimiento —y en una despolitización— de las mismas relaciones de fuerza mediante las cuales se instituye su propio campo de operaciones.

Ahora bien, la crítica no es una posición en sí misma, no es un lugar o un emplazamiento que se pueda localizar dentro de un campo ya delimitado, aunque uno debe, en una catacreción obligatoria, hablar de lugares, de campos, de dominios. Una de sus funciones es examinar la propia acción de delimitación. Cuando recomiendo que nos volvamos críticos, que nos arries-

guemos a ejercer la crítica, a pensar cómo se constituye el campo político, no estoy defendiendo que podamos o debemos ocupar un atópico en otro lugar no delimitado, radicalmente libre. Indagar sobre las condiciones que se dan por sentadas es en ocasiones posible; pero no se puede llegar a ellas a través de un experimento del pensamiento, de una *epoché* o de un acto de la voluntad. Se llega allí, por decirlo así, sufriendo la descarga, la fragmentación del campo mismo.

Incluso dentro del campo de la sexualidad inteligible, los binarios que anclan sus operaciones permiten zonas intermedias y regiones híbridas de legitimidad e ilegitimidad que no tienen nombres claros, y donde la denominación misma cae en una crisis producida por los límites variables y a veces violentos de las prácticas legitimadoras que se ponen en contacto de una forma incómoda y a veces conflictiva. Éstos no son precisamente los lugares donde el sujeto puede moverse, no son posiciones que deba tratar de ocupar. Son no lugares en los cuales uno se encuentra a pesar de sí mismo; son no lugares donde el reconocimiento e, incluso, el autorreconocimiento, resulta precario, si no difícil de encontrar, a pesar de que dediquemos nuestros mejores esfuerzos a convertirnos en sujetos con un sentido reconocible. No son lugares de la enunciación, sino cambios en la topografía desde los cuales se puede cuestionar la audición de una afirmación: la afirmación del «todavía no sujeto» y del sujeto casi reconocible.

Que existan tales regiones y que no sean precisamente opciones sugiere que lo que dificulta la distinción entre la legitimidad y la ilegitimidad son las prácticas sociales, en concreto las prácticas sexuales, que no aparecen de una forma inmediata como prácticas coherentes en el léxico disponible de la legitimación. Éstos son lugares de una ontología incierta y difíciles de nombrar. Aunque pueda parecer que estoy defendiendo que todos debemos buscar y celebrar los lugares de ontología incierta y que resultan difíciles de nombrar, en realidad mi ob-

jetivo es un asunto ligeramente diferente: atender a la previa exclusión de lo posible que tiene lugar cuando, desde la urgencia para validar una reclamación política, se naturalizan las opciones que aparecen como las más legibles desde el campo sexual. Atender a la exclusión previa como un acto político que performamos sin darnos cuenta una y otra vez, ofrece la posibilidad de concebir la política de forma diferente, con una concepción que atiende a su propia privación como un efecto de su propio activismo consciente. No obstante, debemos mantener un doble rasero en lo que concierne a este difícil terreno, ya que no serán suficientes ni la violencia de la exclusión que estabiliza el campo del activismo, ni el camino de la parálisis crítica que se apuntala al nivel de la reflexión fundamental. En el tema del matrimonio gay, parece cada vez más importante mantener viva la tensión entre el mantenimiento de una perspectiva crítica y la formulación de una demanda políticamente descifrable.

Lo que aquí pretendo no es sugerir que, en relación al matrimonio gay y a los debates del parentesco, debería mantenerse una postura crítica más que política, como si tal distinción fuera en último término posible o deseable, sino que únicamente una política que incorpore una comprensión crítica puede seguir siendo autorreflexiva y no dogmática. Ser político no significa meramente tomar una única y duradera «posición». Por ejemplo, manifestarse en contra o a favor del matrimonio gay puede tener diversas implicaciones, ya que puede ser que se quiera procurar el derecho a aquellos que quieren hacer uso de él aunque uno no lo quiera para sí mismo, o puede ser que se quieran contrarrestar los discursos homofóbicos que han sido esgrimidos en contra del matrimonio gay pero que no por eso se esté a favor de tal opción. O puede ser que se crea firmemente que el matrimonio es el mejor camino que pueden tomar las personas lesbianas y gays, y que se quiera instalarlo como una nueva norma, una norma para el futuro. O puede ser que

uno se oponga a ello no sólo para sí mismo sino para todo el mundo, y que la tarea final sea rehacer y revisar la organización social de la amistad, de los contactos sexuales y de la comunidad para producir formas de apoyo y alianzas que no estén centradas en el Estado, porque, dado su peso histórico, el matrimonio se convierte en una «opción» sólo cuando se extiende como norma (excluyendo así otras opciones); una «opción» que se extiende también a las relaciones de propiedad y que convierte en más conservadoras a las formas sociales de la sexualidad. Para un movimiento sexual progresista, incluso para un movimiento que pueda querer producir el matrimonio como una opción para no heterosexuales, la proposición de que el matrimonio debería convertirse en la única manera de sancionar o legitimar la sexualidad es inaceptablemente conservadora. Aunque no se trate del matrimonio sino de contratos legales, de reconocer las uniones de hecho como contratos legales, todavía quedan algunas preguntas por responder: ¿por qué el matrimonio o los contratos legales deberían convertirse en la base sobre la cual se decidan las prestaciones sociales sanitarias, por ejemplo? ¿No debería haber formas de organizar el derecho a la seguridad social de modo que todos tengan acceso sin tener en cuenta su estado civil? Si se defiende el matrimonio como una forma de procurarse estos derechos, entonces ¿no se está afirmando también que derechos tan importantes como la sanidad dependen del estado civil de la persona? ¿Qué efecto tiene esto sobre la comunidad de los no casados, los solteros, los divorciados, los que no tienen interés, los no monógamos, y cómo se reduce el campo sexual en su propia legibilidad, una vez que se extiende el matrimonio como norma?¹⁰

Independientemente de lo que se piense sobre el matrimonio gay, se exige claramente a los que trabajan en estudios de la sexualidad que respondan a muchos de los argumentos más homofóbicos que se han esgrimido en contra de las propuestas de matrimonio gay. Muchos de estos argumentos no sólo están im-

pulsados por un sentimiento homofóbico, sino que a menudo se centran en miedos sobre las relaciones reproductivas, en si éstas son naturales o «artificiales». ¿Qué consecuencias tendrán en el niño, en ese pobre niño, figura martirizada por un progresismo ostensiblemente egoísta y tenaz? De hecho, los debates sobre el matrimonio gay o el parentesco gay —dos cuestiones que a menudo se fusionan—, se han convertido en espacios de un intenso desplazamiento de otros miedos políticos: miedos sobre la tecnología, sobre la nueva demografía y sobre la propia unidad de la nación, y miedo a que el feminismo, al insistir sobre el cuidado de los niños, haya, de hecho, colocado el parentesco fuera de la familia, incorporando a extraños. En el debate francés sobre los PACS (los «pactos de solidaridad civil», que constituyen una alternativa al matrimonio para cualquier pareja de individuos sin relación sanguínea, sea cual sea su orientación sexual), la aprobación de la ley finalmente dependió de la prohibición de los derechos de las parejas no heterosexuales a adoptar niños y al acceso a la tecnología reproductiva. La misma precaución fue recientemente propuesta y adoptada también en Alemania.¹¹ En ambos casos, puede observarse que el niño aparece en el debate como el espacio denso para la transferencia y la reproducción de la cultura, y en la cual la «cultura» conlleva normas implícitas de pureza racial y de dominación.¹² En el caso de Francia, se puede observar que los argumentos que se esgrimen en contra de la amenaza que plantea a la «cultura» la perspectiva de personas gays que convivan en una alianza legal y que tengan niños —en la presente discusión, no voy a considerar qué significa «tener niños»— coinciden con los argumentos relativos a temas de inmigración y acerca de lo que es Europa. Esta última preocupación plantea la cuestión, implícita y explícitamente, de qué es lo verdaderamente francés, la base de su cultura, lo que se convierte, mediante una lógica imperial, en la base de la cultura misma, en sus condiciones universales e invariables. Los debates no sólo

se centran en la cuestión de qué es la cultura y quién debe ser admitido en ella, sino que también tratan sobre cómo deben reproducirse los sujetos de la cultura. Cuestionan asimismo el papel del Estado y, en particular, su poder de conferir o de retirar el reconocimiento a las diversas formas de alianza sexual. Podríamos decir que el argumento en contra del matrimonio gay siempre incide, de una forma implícita o explícita, sobre qué es lo que debe hacer y proporcionar el Estado, así como sobre qué tipos de relaciones íntimas deben ser legitimadas por éste. ¿Por qué se desea impedir al Estado que reconozca a las parejas no heterosexuales? ¿por qué otros desean obligar al Estado a conceder dicho reconocimiento? Para ambos lados del debate la cuestión no se centra tan sólo en qué relaciones de deseo deben ser legitimadas por el Estado, sino en quiénes podría desear el Estado, *quiénes podrían desear el deseo del Estado*.

Tal cuestión es sumamente complicada: ¿cuál es el deseo que puede clasificarse como un deseo que debe ser legitimado por el Estado? ¿Qué deseo puede cumplir los requisitos para ser considerado como el deseo del Estado? ¿Quiénes pueden desear al Estado? ¿Y a quiénes desea el Estado? ¿El deseo de qué colectivo será el deseo del Estado? En cambio, y esto es mera especulación —aunque quizá el trabajo académico debería considerarse como el espacio social para tales especulaciones—, parece que lo que se quiere cuando se quiere el «reconocimiento del Estado» para el matrimonio, y lo que no se quiere cuando se quiere limitar el alcance de dicho reconocimiento para otros, son deseos complejos. El Estado se convierte en el medio a través del cual una fantasía se convierte en realidad: el deseo y la sexualidad se ratifican, se justifican, se dan a conocer, públicamente se clasifican en rangos, se imaginan como algo permanente y duradero. Y, en ese preciso momento, el deseo y la sexualidad son desposeídos y desplazados, de manera que lo que uno «es» y lo que «es» la relación que uno tiene dejan de ser cuestiones privadas. De hecho, se podría decir irónicamente

te que a través del matrimonio, el deseo personal adquiere un cierto anonimato y se hace intercambiable, por así decirlo, se media públicamente y, en este sentido, se torna un tipo de sexo público legitimado. Pero aun más que esto, el matrimonio fuerza, al menos lógicamente, el reconocimiento universal: todos deben dejarte entrar por la puerta del hospital; todos deben respetar tu derecho al luto; todos deben asumir tu derecho natural a un hijo; todos considerarán tu relación como si estuviera elevada a la eternidad. De esta forma, el deseo de reconocimiento universal es un deseo de ser universal, de ser intercambiable en la propia universalidad; de desalojar la solitaria particularidad de la relación no ratificada y, quizá por encima de todo, de lograr a la vez el lugar y la santificación en esa imaginada relación con el Estado. El lugar y la santificación: éstas son, sin duda, poderosas fantasías que adquieren una dimensión particular cuando se defiende el matrimonio gay. El Estado puede convertirse en la sede para la recirculación de los deseos religiosos, para la redención, para el sentido de la pertenencia, para la eternidad. Y nos preguntamos qué le pasa a la sexualidad cuando corre a través de este particular circuito de fantasía: ¿se la alivia de su culpa, de su desviación, de su discontinuidad, de su asocialidad, de su espectralidad? Y si se la alivia de todo eso, ¿adónde van a parar estas negatividades exactamente? ¿Tienen a ser proyectadas sobre aquellos que no han entrado o no entrarán en este dominio santificado? ¿O tal vez esta proyección toma la forma de un juicio moral sobre los otros, de una abyección social y, por lo tanto, se convierte en la ocasión para instituir una nueva jerarquía de acuerdos legítimos e ilegítimos?

EL POBRE NIÑO Y EL DESTINO DE LA NACIÓN

En Francia la propuesta de instituir uniones civiles (pactos de solidaridad civil) como alternativa al matrimonio fue un in-

tento de esquivar el matrimonio y de procurar lazos legales al mismo tiempo. Sin embargo, se topó con su límite cuando surgieron las cuestiones de la reproducción y de la adopción. De hecho, en Francia el tema de la reproducción estaba asociado con el tema de la reproducción de una cultura francesa identificable. Como hemos señalado anteriormente, se puede observar una identificación implícita de la cultura francesa con la universalidad, lo cual tiene consecuencias en la propia idea de nación. Para comprender este debate, es importante reconocer cómo la figura del hijo de padres no heterosexuales, en particular, se convierte en un espacio para la catexis de las ansiedades sobre la pureza cultural y la transmisión de la cultura. En la reciente polémica sobre los PACS, la única forma en la que se pudo aprobar la propuesta fue negando los derechos de adopción conjunta a los individuos que forman parte de dichas relaciones. De hecho, tal y como Eric Fassin y otros han argumentado, la alteración de los derechos de filiación es lo que resulta más escandaloso en el contexto francés, no el matrimonio en sí.¹³ Se puede extender la duración del contrato, dentro de un orden, pero no los derechos de filiación.

En algunos de los debates culturales que acompañaron a esta decisión de negar los derechos de adopción a la gente abiertamente gay intervino una conocida filósofa francesa, Sylviane Agacinski, que afirmó que va en contra del «orden simbólico» dejar que los homosexuales formen familias.¹⁴ Cualquiera que sean estas formas sociales, no son matrimonios y tampoco son familias; de hecho, desde su punto de vista, ni siquiera son «sociales» sino privadas. En parte, la lucha se da sobre las palabras, acerca de cuándo y cómo se aplican, así como también sobre su plasticidad y su capacidad de equívoco. Pero, más específicamente, es una lucha acerca de si ciertas prácticas de nombramiento sostienen los supuestos sobre los límites de lo humanamente reconocible. Sin embargo, el argumento descansa sobre cierta paradoja que sería difícil de negar. Porque,

aun cuando no *se* reconozcan ciertas relaciones humanas como parte de lo humanamente reconocible, en realidad *ya* han sido reconocidas, y lo que se busca es negar lo que, de una manera u otra, ya se ha comprendido. El «reconocimiento» se convierte en un esfuerzo por negar lo que existe y, así, se convierte en el instrumento para negar el reconocimiento. De esta manera, se convierte en una forma de reforzar una fantasía normativa de lo humano por encima y en contra de las versiones disonantes de uno mismo. Defender los límites de lo que es reconocible en contra de aquello que lo desafía es comprender que las normas que rigen la reconocibilidad ya han sido desafiadas. En Estados Unidos estamos acostumbrados a escuchar argumentos en contra de la homosexualidad como algo no natural, pero éste no es precisamente el discurso que domina la polémica en Francia. Agacinski, por ejemplo, no asume que la familia tenga una forma natural. Más bien, en su opinión, el Estado se ve obligado a reconocer el matrimonio como heterosexual no por la naturaleza o por la ley natural, sino por algo llamado «el orden simbólico» (que corresponde y ratifica la ley natural). De acuerdo con los dictados de este orden, el Estado está obligado a negar el reconocimiento a esas relaciones.

A continuación voy a exponer la perspectiva de Agacinski, no porque ella sea la adversaria más elocuente en contra de las transformaciones en el parentesco que puede implicar el matrimonio gay, sino porque hace un tiempo un colega mío me envió un artículo que Agacinski había publicado en *Le Monde*, y ésa es una misiva que en cierta manera exige respuesta.¹⁵ En dicho artículo se identifica una cierta variedad de teoría *queer* y de género norteamericana como el monstruoso futuro que aguarda a Francia si estas transformaciones tienen lugar. Digamos, sin entrar en detalles, que en la primera página de *Le Monde* aparecía mi nombre como el signo de la monstruosidad que se avecinaba. Tengan en cuenta que en este asunto me hallo en un dilema porque mis propios puntos de vista se utiliza-

ban como una advertencia en contra del terrible futuro que podría darse si se permitiera que las personas lesbianas y gays formaran acuerdos de parentesco ratificados por el Estado. Así que, por una parte, debo responder y rebatir dichas alegaciones; pero, por la otra, parece crucial no aceptar los términos en los cuales el oponente ha encuadrado el debate, un debate que, me temo, no es tal sino una polémica muy publicitada y una propagación del miedo. Este dilema no me atañe sólo a mí. ¿Oponiéndome a Agacinski voy a ocupar una posición en la que acabaré defendiendo la legitimación del Estado? ¿Es esto lo que deseo?

Por una parte, sería bien fácil argumentar que Agacinski está equivocada, que las formas familiares en cuestión son formas sociales viables y que la episteme actual de inteligibilidad puede ser desafiada de una manera útil a la luz de estas formas sociales.¹⁶ Después de todo, su visión concuerda y fortifica la de aquellos que sostienen que las relaciones sexuales legítimas toman una forma heterosexual y sancionada por el Estado, y que funcionan para desrealizar alianzas viables y significativas que no se conformen con ese modelo. Desde luego, este tipo de desrealización tiene consecuencias que van más allá de herir los sentimientos de alguien o de ofender a un grupo de personas. Implica que cuando vayas al hospital a visitar a tu amante, puede que no consigas entrar. Implica también que cuando tu amante entre en coma, no puedas asumir ciertos derechos de decisión. Implica que cuando tu amante muera, puede que no se te permita recibir el cuerpo. Implica que cuando tu hijo se quede contigo, el progenitor no biológico, tal vez no tengas la capacidad de contrarrestar las reclamaciones judiciales de los parientes biológicos y pierdas la custodia, e incluso el derecho a ver al niño. Implica que los miembros de una pareja no puedan proveerse de prestaciones sociales sanitarias entre ellos. Todas éstas son formas muy significativas de privar de derechos, que empeoran a causa de las anulaciones personales que

se dan en la vida diaria y que, invariablemente, afectan a la relación. El sentido de deslegitimación puede hacer difícil sostener una alianza, una alianza que de todas formas no es real, una alianza que no «existe», que nunca tuvo una oportunidad para existir, que nunca estuvo destinada a existir. Si no sois reales, puede ser difícil sostenerse a lo largo del tiempo. Aquí es donde la ausencia de legitimación estatal puede aparecer dentro de la psique como un sentido de duda sobre ti mismo que te domina y que puede resultar fatal. Y si de hecho has perdido al amante que nunca fue reconocido como tal, ¿realmente has perdido a esa persona? Si esto es una pérdida, ¿puede manifestarse el duelo públicamente? Sin duda esto es algo que se ha convertido en un problema omnipresente en la comunidad *queer*, dadas las pérdidas por sida, las pérdidas de vidas y amores que están siempre luchando para ser reconocidos como tales.

Por otra parte, perseguir la legitimación estatal con el fin de reparar estas heridas trae consigo una gran cantidad de nuevos problemas y nuevos sufrimientos. No lograr el reconocimiento estatal de los propios acuerdos íntimos puede experimentarse como una forma de desrealización cuando los términos de la legitimación del Estado son los que mantienen un control hegemónico sobre las normas del reconocimiento; en otras palabras: cuando el Estado monopoliza los recursos del reconocimiento. ¿Es que no hay otras vías para sentirse posible, inteligible, incluso real, aparte de la esfera del reconocimiento del Estado? ¿No debería haber otras vías? Dada la historia del movimiento de gays y lesbianas, es lógico que éste recurra al Estado: el impulso actual a favor del matrimonio gay es en cierta manera una respuesta al sida y, en particular, una respuesta avergonzada en la cual la comunidad gay busca repudiar su supuesta promiscuidad, una respuesta en la que aparece como saludable y normal y capaz de sostener relaciones monógamas duraderas. Esto me lleva de nuevo a un tema que

ya planteó Michael Warner de una forma conmovedora: debemos plantearnos si el impulso para lograr ser reconocible dentro de las normas existentes de legitimidad requiere que nos adheramos a una práctica que deslegitima aquellas vidas sexuales estructuradas de una forma externa a los lazos del matrimonio y a las suposiciones de monogamia.¹⁷ ¿La comunidad *queer* quiere efectuar esta deslegitimación? ¿Y con qué consecuencias sociales? ¿Por qué concedemos el poder del reconocimiento al Estado en el momento en que insistimos en que somos irreales e ilegítimos sin él? ¿Hay otros recursos por los cuales podamos ser reconocibles o movilizarnos para desafiar los regímenes existentes dentro de los cuales tiene lugar el reconocimiento?

Se puede observar aquí el terreno del dilema: por una parte, vivir sin las normas de reconocimiento conlleva un considerable sufrimiento y una forma de privación de derechos que confunde las distinciones entre las consecuencias psíquicas, culturales y materiales. Por otra parte, la exigencia de reconocimiento, que es una demanda política muy poderosa, puede conducir a nuevas e ingratas formas de jerarquía social, a una obstrucción precipitada del campo sexual y a nuevas formas de apoyar y extender el poder del Estado si no instituye un desafío crítico a las propias normas de reconocimiento proporcionadas y requeridas para la legitimación del Estado. De hecho, al buscar el reconocimiento del Estado, restringimos la competencia de lo que será reconocible como un acuerdo sexual legítimo. Exigir y recibir reconocimiento según las normas que legitiman el matrimonio, o según las normas que se rearticulan en una relación crítica con el matrimonio, es desplazar el lugar de la deslegitimación de una parte de la comunidad *queer* a otra o, más bien, transformar una deslegitimación colectiva en una selectiva. Dicha práctica es difícil, si no imposible, de reconciliar con un movimiento radicalmente democrático y sexualmente progresista. ¿Qué implicaría excluir del campo de la potencial le-

gitimación a aquellos que se hallan fuera del matrimonio, a aquellos que viven de una forma no monógama, a aquellos que viven solos, a aquellos que se hallan en algún acuerdo que no tiene la forma del matrimonio? Añadiría aquí una advertencia: no siempre sabemos lo que queremos decir cuando hablamos de «el Estado» al referirnos al tipo de «legitimación» que se da en el matrimonio. El Estado no es una simple unidad y sus partes y sus operaciones no están siempre coordinadas la una con la otra. El Estado no es reducible a la ley, y el poder no es reducible al poder del Estado. Sería un error entender el Estado como si operara con una única serie de intereses, o calibrar sus efectos como si tuvieran un éxito unilateral. Creo que el Estado puede también trabajarse y explotarse. Además, la política social que implica la implementación de una ley en casos locales a menudo puede ser el lugar donde se desafía la ley, puesta a disposición de un tribunal para juzgar, y donde nuevos acuerdos de parentesco tienen una oportunidad de obtener una nueva legitimidad. No obstante, ciertas proposiciones siguen siendo muy controvertidas, por ejemplo, la adopción interracial y la adopción por un hombre solo, por parejas gays, por personas no casadas o por estructuras de parentesco formadas por más de dos adultos. Así pues, existen motivos de preocupación al solicitar el reconocimiento del Estado para las alianzas íntimas y convertirse así en parte de una extensión del poder del estado en lo *socius*. Pero ¿pesan más estas razones que aquellas que podamos tener para buscar el reconocimiento y los derechos mediante un contrato legal? Los contratos funcionan de formas diferentes —y sin duda hay diferencias entre el contexto de Estados Unidos y el de Francia—, pero su objetivo es acumular y aglutinar la autoridad estatal y someter a un control regulador a aquellos individuos que se adhieran a ellos. Aunque argumentemos que en Francia los contratos se conciben como derechos individuales y que, por lo tanto, están menos sujetos al control del Estado, esa misma individuación se sostiene por

la legitimación del Estado, aun cuando, o precisamente cuando, el Estado parece relativamente retraído del propio proceso contractual.

Por lo tanto, las normas del Estado funcionan de una forma muy diferente en estos dispares contextos nacionales. En Estados Unidos, las normas de reconocimiento que proporciona el Estado no sólo no logran describir o regular prácticas sociales ya existentes, sino que a menudo se convierten en el lugar para la articulación de una fantasía de normatividad que proyecta y delinea una explicación ideológica del parentesco, en el momento en el que experimenta el desafío social y la diseminación. Así pues, parece que apelar al Estado es a la vez apelar a una fantasía ya institucionalizada por el Estado y alejarse de la complejidad social existente con la esperanza de convertirse finalmente en alguien «socialmente coherente». Esto implica también que hay un lugar al que podemos recurrir, entendido como el Estado, el cual finalmente nos convertirá en coherentes, un cariz que nos compromete con la fantasía del poder del Estado. Jacqueline Rose argumenta persuasivamente que «si el Estado sólo tiene sentido “parcialmente como algo que existe”, si descansa sobre la creencia de los individuos de que “existe o debería existir”, entonces esto empieza a parecerse asombrosamente a lo que el psicoanálisis llamaría “un fenómeno”». ¹⁸ Sus reglamentos no siempre buscan ordenar lo que ya existe, sino concebir la vida social en ciertas formas imaginarias. La distancia inconmensurable que existe entre las estipulaciones del Estado y la vida social existente debe ser cubierta por el Estado, pues de lo contrario no podrá continuar ejerciendo su autoridad ni ejemplificar el tipo de coherencia que se espera confiera a sus sujetos. Como nos recuerda Rose, «el Estado se ha convertido en algo tan extraño y distante de la gente a la que debe representar que, según Engels, depende, de forma cada vez más desesperada, de la consagración y la inviolabilidad de sus propias leyes». ¹⁹

Éstos son los dos lados de esta moneda; sin embargo, no tengo la intención de resolver este dilema a favor de uno u otro, sino que sólo plantearé crítica que englobe a ambos. Mantengo que la legitimación es un arma de doble filo: es crucial que, políticamente, reclamemos la inteligibilidad y el reconocimiento; y es políticamente crucial que mantengamos una relación crítica y transformadora con las normas que rigen lo que contará y lo que no contará como alianzas y parentescos inteligibles y reconocibles. Esto último podría también involucrar una relación crítica con el deseo de legitimación como tal. Es también crucial que cuestionemos la presunción que el Estado suministra a esas normas y que lleguemos a pensar críticamente en qué se ha convertido el Estado en los últimos años o, mejor dicho, cómo se ha convertido en el lugar para la articulación de una fantasía que busca negar o invertir lo que hemos obtenido en esos años.

Si volvemos al debate francés, parece importante recordar que el debate sobre las leyes es a la vez un debate sobre qué tipos de acuerdos sexuales y qué tipos de parentesco se puede admitir que existen o se consideran como posibles, y cuáles son los límites de lo imaginable. Para muchos de los que se opusieron a los PACS o para quienes manifestaron una opinión mínimamente escéptica sobre ellos, la variabilidad de la alianza sexual legítima ponía en cuestión el propio estatus de la cultura. La inmigración y la paternidad gay constituían un desafío a los fundamentos de una cultura que ya ha sido transformada pero que busca negar la transformación que ya ha experimentado.²⁰

Para comprender esto debemos considerar cómo funciona el término «cultura» y cómo, en el contexto francés, el término se invocaba no para designar las formaciones culturalmente variables de la vida humana, sino para designar las condiciones universales de la inteligibilidad humana.

LO NATURAL, LO CULTURAL Y LA LEY DEL ESTADO

Aunque Agacinski, la filósofa francesa, no es una lacaniana y, de hecho, ni siquiera es psicoanalista, observamos en sus comentarios, que ocuparon un lugar prominente en el debate francés, una cierta creencia antropológica compartida por muchos seguidores de Lacan y por otros practicantes del psicoanálisis en Francia y en otros lugares.²¹ Agacinski cree que la cultura misma requiere que un hombre y una mujer produzcan un hijo y que el hijo tenga este punto de referencia dual para su propia iniciación en el orden simbólico, entendiendo por orden simbólico la serie de reglas que ordenan y apoyan nuestro sentido de la realidad y de la inteligibilidad cultural.

Agacinski escribe que la paternidad gay no es natural y que es una amenaza para la cultura debido a que la diferencia sexual, la cual, desde su punto de vista, es irrefutablemente biológica, obtiene su significado en la esfera cultural como los cimientos de la vida en la procreación: «Estos cimientos [de la diferencia sexual] son la generación; ésta es la diferencia entre los roles paternos y maternos. Para crear vida, debe intervenir lo masculino y lo femenino». Por encima de y en contra de esta heterosexualidad que da la vida en los cimientos de la cultura se encuentra el espectro de la paternidad heterosexual, una práctica que no sólo se desvía de la naturaleza y de la cultura, sino que también se centra en la fabricación artificial y peligrosa de lo humano y que se presenta como un tipo de violencia o destrucción. Agacinski escribe: «Si uno es homosexual se necesita cierta “violencia” para querer un hijo [*Il faut une certaine “violence” quand on est homosexuelle, pour vouloir un enfant*] [...] Creo que no existe el derecho absoluto a un hijo, ya que el derecho implica una fabricación cada vez más artificial de los niños. Por el bien del niño, no se puede borrar su doble origen». El «doble origen» es su invariable principio con un hombre y una mujer, un hombre que ocupe el lugar del padre y una

mujer que ocupe el lugar de la madre. «Este origen mezclado, que es lo natural —escribe—, es también el cimiento cultural y simbólico.»²²

El argumento de que debe haber un padre y una madre como doble punto de referencia para el origen del niño descansa sobre una serie de premisas que ya desarrolló Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, en 1949. Aunque Agacinski no es lévi-straussiana, sin embargo en su marco toma prestadas una serie de premisas estructuralistas sobre la cultura que han sido reformuladas y reutilizadas en el debate actual. Aquí la cuestión no es tanto responsabilizar a los puntos de vista de Lévi-Strauss por los términos del debate actual, sino preguntar a qué propósito sirve la reutilización de dichos puntos de vista en el horizonte político contemporáneo, dado que las teorías antropológicas que Lévi-Strauss desarrolló a finales de la década de 1940 generalmente se consideran superadas e incluso han sido cuestionadas por el propio Lévi-Strauss.²³

Según Lévi-Strauss, el drama edípico no es un momento del desarrollo o una fase. Consiste, en cambio, en una prohibición que está funcionando en el principio del lenguaje, una prohibición que funciona en todo momento para facilitar la transición de la naturaleza a la cultura a todos los sujetos que surgen. De hecho, el obstáculo que prohíbe la unión sexual con la madre no aparece en un determinado momento, sino que, en cierto sentido, está *ahí* como precondition de la individuación, como presuposición y como soporte de la misma inteligibilidad cultural. No hay ningún sujeto que emerja sin este obstáculo o prohibición como su condición, y no se puede reclamar ninguna inteligibilidad cultural sin primero pasar a través de esta estructura fundacional. De hecho, se rechaza a la madre porque pertenece al padre, así que, si esta prohibición es fundamental y si es comprendida, entonces el padre y la madre existen como características lógicamente necesarias de la

prohibición misma. Ahora bien, el psicoanálisis explicará que el padre y la madre no tienen que existir verdaderamente; pueden ser posiciones o figuras imaginarias, pero deben figurar estructuralmente de alguna forma. El argumento de Agacinski es ambiguo en este sentido, pero ella insiste en que deben haber existido, y que su existencia debe ser comprendida por el niño como un elemento esencial de su origen.

Para comprender cómo esta prohibición se convierte en fundacional para una concepción de la cultura se debe seguir la trayectoria mediante la cual el complejo de Edipo de Freud se remodela como una estructura inaugural del lenguaje y del sujeto en Lacan, algo que yo no puedo hacer en este contexto y que probablemente ya se ha hecho demasiadas veces anteriormente.²⁴ Lo que aquí quiero subrayar es que la utilización del complejo de Edipo para establecer una cierta concepción de la cultura tiene consecuencias más bien limitadas en la formación de los acuerdos de sexo y género y que implícitamente imagina la cultura como un todo, como una unidad que tiene como fin reproducirse a sí misma y a su plenitud a través de la reproducción del niño. Cuando Agacinski argumenta, por ejemplo, que para que los hijos no presenten tendencias psicóticas deben contar con un padre y una madre, inicialmente no parece que esté defendiendo el principio empírico de que el padre y la madre deben estar presentes y ser conocidos en todas las fases de la crianza del hijo. Ella se refiere a algo más ideal: al hecho de que al menos debe haber un punto psíquico de referencia para la madre y el padre y un esfuerzo narrativo para recuperar al padre y a la madre, aunque uno u otro nunca estén presentes y sean desconocidos. Pero si esto estuviera garantizado sin los acuerdos sociales de la heterosexualidad, ella no tendría ninguna razón para oponerse a la adopción lesbiana y gay. Así parecería que los acuerdos sociales apoyan y mantienen la estructura simbólica, aunque la estructura simbólica legitime el acuerdo social. Sin tener en cuenta el progenitor o progenito-

res que crían al niño, Agacinski entiende el coito heterosexual como el origen del hijo y ese origen tendrá una importancia simbólica.

Esta importancia simbólica del origen del hijo en la heterosexualidad se considera esencial para la cultura por la siguiente razón: si el niño entra en la cultura mediante el proceso de asunción de una posición simbólica y si estas posiciones simbólicas se diferencian en virtud de la edipalización, entonces el niño presumiblemente llegará a una posición de género en el momento en que adopte una posición respecto a sus padres, que le están prohibidos como objetos abiertamente sexuales. El chico se convertirá en un chico en la medida en que reconozca que no puede tener a su madre y que debe encontrar una mujer que la sustituya; la chica se convertirá en una chica en la medida en que reconozca que no puede tener a su madre, que sustituya esa pérdida a través de la identificación con la madre y que luego reconozca que no puede tener al padre y le sustituya por un objeto masculino. De acuerdo con este rígido esquema de edipalización, la satisfacción del deseo heterosexual determina el género. Esta estructura que, a fin de reconstruir la teoría de Agacinski, expongo aquí de una forma todavía mucho más rígida que la que uno halla en Freud (por ejemplo en *Tres ensayos sobre teoría sexual* o en *El yo y el ello*), queda privada entonces de su carácter de fase del desarrollo y se afirma como el medio mismo a través del cual el sujeto individual se establece dentro del lenguaje. Formar parte de la cultura implica haber pasado por el mecanismo diferenciador de género de este tabú y cumplir tanto con la heterosexualidad normativa como con la identidad de género diferenciada.

Hay muchas razones para rechazar esta particular interpretación de la edipalización como una precondition del lenguaje y de la inteligibilidad cultural. Hay muchas versiones del psicoanálisis que rechazan este esquema y proponen otras formas de rearticular el complejo de Edipo, aunque también limitan su

función en relación con el pre-Edipo. Además, en la antropología estructural se defiende el intercambio de mujeres como una precondition de la cultura y se identifica la exogamia con el tabú del incesto que opera en el drama edípico. Mientras, otras teorías de la cultura han tomado su lugar y han cuestionado el relato estructuralista. De hecho, el fracaso del estructuralismo por no tener en cuenta los sistemas de parentesco que no se conforman a su modelo fue puesto de manifiesto por antropólogos como David Schneider, Sylvia Yanagisako, Sarah Franklin, Clifford Geertz y Marilyn Strathern.²⁵ Estas teorías enfatizan modos de intercambio diferentes de aquellos que presume el estructuralismo y cuestionan también la universalidad de las afirmaciones estructuralistas. Los sociólogos del parentesco, por ejemplo, Judith Stacey y Carol Stack, así como también la antropóloga Kath Weston, han subrayado asimismo una variedad de relaciones de parentesco que funcionan de acuerdo con reglas que no siempre pueden referirse al tabú del incesto.²⁶

Pero ¿por qué el relato estructuralista de la diferencia sexual, concebido de acuerdo con el intercambio de mujeres, «reaparece» en el contexto de los debates actuales en Francia? ¿Por qué varios intelectuales, entre ellos algunas feministas, proclaman que la diferencia sexual no es sólo fundamental para la cultura sino también para que ésta pueda ser transmitida, y defienden que la reproducción debe continuar siendo la prerrogativa del matrimonio heterosexual y que los límites deben establecerse sobre formas viables y reconocibles de acuerdos de paternidad no heterosexuales?

Para comprender el resurgir de este estructuralismo en gran parte anacrónico, es importante considerar que el tabú del incesto en Lévi-Strauss no sólo funciona para procurar la reproducción exógama de los hijos, sino también para mantener la unidad del «clan» mediante la exogamia obligatoria, tal como se articula a través de la heterosexualidad obligatoria. La

mujer que llega de otro lugar garantiza a los hombres del lugar la reproducción de su propia especie. De esta forma, ella garantiza la reproducción de la identidad cultural. El ambiguo «clan» designa un grupo «primitivo» para Lévi-Strauss en 1949, pero ideológicamente funciona como la unidad cultural de la nación en 1999-2000, en el contexto de una Europa acosada por la apertura de las fronteras y por los nuevos emigrantes. El tabú del incesto funciona así en tándem con un proyecto racista para reproducir la cultura y, en el contexto francés, para reproducir la identificación implícita de la cultura francesa con la universalidad. Es una «ley» que funciona al servicio del «como si», garantizando una fantasía de la nación que ya está amenazada de una forma irreversible. En este sentido, la invocación de la ley simbólica es una defensa frente a la amenaza de la pureza cultural francesa que ha tenido lugar, y está teniendo lugar, a través de los nuevos patrones de inmigración, el creciente número de relaciones interraciales, el mestizaje y la difuminación de las fronteras nacionales. De hecho, incluso en Lévi-Strauss, que reformuló su teoría de la formación del clan en su opúsculo *Raza e historia*, se observa que la capacidad de reproducción de la identidad racial está ligada a la reproducción de la cultura.²⁷ ¿Hay una conexión entre la explicación de la reproducción de la cultura en los primeros trabajos de Lévi-Strauss y sus posteriores reflexiones sobre la identidad cultural y la reproducción de la raza? ¿Hay alguna conexión entre estos textos que pueda ayudarnos a leer el vínculo cultural que tiene lugar actualmente en Francia entre los miedos acerca de la inmigración y los deseos de regular el parentesco no heterosexual? Puede considerarse que el tabú del incesto funciona en conjunción con el tabú del mestizaje, especialmente en el contexto francés contemporáneo, en la medida en que la defensa de la cultura que tiene lugar a través del dictado de la heterosexualidad de la familia es a la vez una extensión de las nuevas formas de racismo europeo.

Una cierta prefiguración de esta relación se puede observar en Lévi-Strauss, lo que en parte explica por qué se retoma esta teoría en el contexto del debate actual. Cuando Lévi-Strauss argumenta que el tabú del incesto es la base de la cultura y que dicta la exogamia o el matrimonio fuera del clan, ¿se está leyendo «el clan» en términos de la raza o, más específicamente, en términos de una presuposición racial de la cultura que mantiene su pureza a través de la regulación de su capacidad de transmisión? El matrimonio debe tener lugar fuera del clan. Debe haber exogamia. Pero también debe haber un límite a la exogamia; es decir, el matrimonio debe tener lugar fuera del clan pero no fuera de una cierta autoimagen o comunalidad racial. Así pues, el tabú del incesto impone la exogamia, pero el tabú del mestizaje limita la exogamia que el primero ordena. Arrinconado entre la heterosexualidad obligatoria y un mestizaje prohibido, algo llamado cultura, saturada con la ansiedad y la identidad de la blancura europea dominante, se reproduce a sí misma como la universalidad misma.

Por supuesto, hay otras formas de contestar al modelo de Lévi-Strauss que han aparecido en años recientes, y su extraño resurgir en el reciente debate político sin duda sacudirá a los antropólogos como la espectral aparición de un anacronismo. Se ha argumentado que otros tipos de parentesco son posibles en la cultura. Hay también otras formas de explicar las prácticas ordenativas que a veces el parentesco ejemplifica. Sin embargo, estos debates quedan circunscritos a un estudio del parentesco que asume que éste tiene un lugar primordial dentro de una cultura, y que en su mayor parte la cultura es una totalidad unitaria y diferenciada. Pierre Clastres defendió este punto en medio de gran polémica hace unos años en el contexto francés, argumentando que no es posible tratar las reglas del parentesco como suministradoras de las reglas de inteligibilidad para ninguna sociedad, y que la cultura no es una noción que se sostiene por sí sola sino que debe considerarse funda-

mentalmente imbuida de relaciones de poder, relaciones de poder que no pueden reducirse a reglas.²⁸ Pero si empezamos a comprender que las culturas no se sostienen por sí solas y que no forman una unidad, que los intercambios entre ellas y sus propios modos de delimitarse a sí mismas frente a otras constituyen su ontología provisional y que, en consecuencia, están cargadas de poder, entonces se nos fuerza a reconsiderar completamente el problema del intercambio: ya no es el don de las mujeres lo que asume y produce la identidad propia del clan patrilineal, sino una serie de prácticas contestadas y potencialmente impredecibles de autodefinición que no son reducibles a una heterosexualidad primigenia y fundadora de la cultura. De hecho, si se quisiera elaborar más este punto, se debería partir de la sugerencia de David Schneider según la cual el parentesco es una especie de *hacer* que no refleja una estructura anterior, sino que sólo puede entenderse como una práctica representada. Creo que esto permitiría evitar que una estructura de relaciones hipostatizada se oculte detrás de los actuales acuerdos sociales y nos permitiría considerar cómo los modos de hacer pautados y performados hacen funcionar a las categorías del parentesco y se convierten en los medios a través de los cuales las categorías experimentan una transformación y un desplazamiento.

La heterosexualidad hipostatizada, construida por algunos como simbólica más que social para operar así como una estructura en la que se fundamenta el campo del parentesco mismo —y que informa los acuerdos sociales independientemente de su origen y de su contenido—, ha sido la base de la afirmación de que el parentesco es siempre heterosexual de antemano. De acuerdo con este precepto, aquellos que entran en los términos del parentesco como no heterosexuales sólo tendrán sentido si asumen la posición de la madre o del padre. La variabilidad social del parentesco es poco o nada eficaz para reescribir la fundamental y dominante ley simbólica. El postula-

do de una heterosexualidad fundadora debe también ser leído como parte de la operación del poder —y yo añadiría de la fantasía— de manera que se pueda empezar a preguntar cómo funciona la invocación de dicho fundamento en la construcción del Estado y de la nación. Las relaciones de intercambio que constituyen la cultura como una serie de transacciones o de traducciones no son sólo, o de una forma prominente, sexuales, sino que toman la sexualidad como su tema, por así decirlo, cuando está en juego la cuestión de la transmisión cultural y de la reproducción. No quiero decir que la reproducción cultural solamente tenga lugar a través del hijo, ni que tenga lugar de una forma exclusiva o fundamental a través del hijo. Sólo trato de sugerir que la figura del hijo es un lugar erotizado en la reproducción de la cultura, una figura que implícitamente plantea la cuestión de si la transmisión de la cultura a través de la procreación heterosexual estará segura —no sólo si la heterosexualidad servirá al propósito de transmitir fielmente la cultura, sino si la cultura será definida, en parte, como la prerrogativa de la heterosexualidad misma.

Sin embargo, poner en cuestión todo este aparato teórico no sólo implica cuestionar las normas fundacionales de la heterosexualidad sino también preguntarse si puede hablarse de la «cultura» como un tipo de campo o ámbito autosuficiente. Aunque yo lo haga con el fin de luchar para elaborar esta posición en un acto de pensamiento público, soy consciente de que estoy utilizando un término que ya no significa en el modo en que lo hacía. El término «cultura» sustenta una posición pasada, una posición que yo también suspendo al utilizarla. La relación entre la heterosexualidad y la unidad e, implícitamente, la pureza de la cultura no es una relación funcional. Aunque tengamos la tentación de decir que la heterosexualidad afirma la reproducción de la cultura y que la patrilineidad afirma la reproducción de la cultura en la forma de un todo cuya identidad se puede reproducir a través del tiempo, es igualmente

verdad que la idea de una cultura como una totalidad que se sostiene y que se replica a sí misma apoya la naturalización de la heterosexualidad, y que la aproximación estructuralista a la diferencia sexual en su totalidad es el ejemplo por antonomasia de ese movimiento que defiende la heterosexualidad como parte de la cultura. Pero ¿hay alguna forma de romper este círculo en el que la heterosexualidad instituye la cultura monolítica y la cultura monolítica reinstituye y renaturaliza la heterosexualidad?

Se han hecho esfuerzos dentro de la antropología para no colocar siempre el parentesco como la base de nuestra cultura, para concebirla como un fenómeno cultural interrelacionado de una forma compleja con otros fenómenos, ya sean culturales, sociales, políticos o económicos. Por ejemplo, los antropólogos Franklin y McKinnon escriben que el parentesco se ha relacionado con «las formaciones políticas de las identidades nacionales y transnacionales, los movimientos económicos de mano de obra y de capital, las cosmologías de la religión, las jerarquías de la raza, el género y las taxonomías de las especies, y las epistemologías de la ciencia, la medicina y la tecnología». Argumentan que, como resultado, el propio estudio etnográfico del parentesco ha cambiado de tal manera que ahora «incluye temas como las culturas de la diáspora, la dinámica de la economía política global o los cambios que ocurren en los contextos de la biotecnología y la biomedicina».²⁹ De hecho, en el debate francés Eric Fassin ha defendido que se debe entender la invocación del orden simbólico que asocia el matrimonio a la filiación de una forma necesaria y fundacional como una respuesta compensatoria a la ruptura histórica del matrimonio como institución hegemónica, conocida en Francia por el nombre de *démarriage*.³⁰ En este sentido, la oposición al PACS es un esfuerzo para hacer que el Estado sostenga una cierta fantasía del matrimonio y la nación cuya hegemonía ya está siendo desafiada de una forma irreversible en la práctica social.

De forma similar, Franklin y McKinnon entienden el parentesco como un lugar donde ciertos desplazamientos ya están funcionando, donde se centran y se rechazan los temores sobre la biotecnología y las migraciones transnacionales. Claramente, parece que esto es lo que se da en la posición de Agacinski al menos en dos formas: al hablar del miedo a la «americanización» de las relaciones sexuales y de género en Francia testimonia el deseo de mantener esas relaciones organizadas de una forma específicamente francesa; y el llamamiento a la universalidad del orden simbólico es, sin duda, un tropo para designar el esfuerzo francés de identificación de su propio proyecto nacionalista con un proyecto universalista. De forma similar, el miedo a que las lesbianas y los gays empiecen a crear seres humanos, exagerando así el alcance de la biotecnología reproductiva, sugiere que, para Agacinski, estas prácticas «no naturales» derivarán en una ingeniería de lo humano a gran escala, con lo cual se vincula de nuevo la homosexualidad con el potencial resurgir del fascismo. Se podría preguntar qué fuerzas tecnológicas de la economía global o qué consecuencias del proyecto del genoma humano plantean este tipo de ansiedades en la vida cultural contemporánea. Pero parece un desplazamiento, por no llamarlo una alucinación, identificar la fuente de esta amenaza social, si es que se trata de una amenaza, con las lesbianas que extraen esperma del hielo seco en un frío día de invierno en Iowa cuando una de ellas está ovulando.

Franklin y MacKinnon escriben que el parentesco «ya no se conceptualiza como algo basado en una idea singular y fija de la relación “natural”, sino que se ve como algo ensamblado conscientemente con una serie de posibles trozos y piezas».³¹ Entonces resulta crucial comprender la operación de ensamblaje que se describe a la luz de la tesis que sostiene que el parentesco mismo es un tipo de hacer, una práctica que representa este ensamblaje de significados mientras se está dando. Pero con tal definición de lugar, ¿puede separarse el parentesco de-

finitivamente de otras prácticas comunales y afiliativas? El parentesco pierde su especificidad como objeto una vez que se le caracteriza aproximadamente como los modos de relaciones duraderas. Obviamente, no todas las relaciones de parentesco duran, pero cualesquiera que sean las relaciones que se califican como parentesco entran dentro de una norma o convención que tiene alguna duración y esa norma perdura al ser reiterada una y otra vez. Así pues, una norma no tiene que ser estática para durar; de hecho no *puede* ser estática si tiene que durar. Estas son relaciones propensas a ser naturalizadas y trastornadas repetidamente por la imposibilidad de fijar una relación entre la naturaleza y la cultura; además, en los términos de Franklin y McKinnon, el parentesco es una forma de denotar el origen de la cultura. En otras palabras, la historia del parentesco, tal como la empezó Lévi-Strauss, es una alegoría del origen de la cultura y un síntoma del proceso mismo de naturalización, un proceso que tiene lugar de forma brillante e insidiosa en nombre de la cultura misma. Por ello los debates sobre la distinción entre naturaleza y cultura, que claramente aumentan cuando las distinciones entre lo animal, lo humano, la máquina, el híbrido y el *cyborg* ya no están decididas, se centran en el parentesco, ya que incluso una teoría del parentesco radicalmente culturalista se enmarca en una «naturaleza» desacreditada, y permanece así en una relación constitutiva y definicional respecto a lo que pretende trascender.

Puede observarse lo rápido que el parentesco pierde su especificidad en términos de la economía global cuando, por ejemplo, se considera la política de la adopción internacional y de la inseminación de donantes, dado que las nuevas «familias», en las que las relaciones de filiación no están basadas en la biología, están a veces condicionadas por las innovaciones de la biotecnología, por las relaciones mercantiles internacionales o por el comercio de niños. Y además está la cuestión del control de los recursos genéticos, concebido como una nue-

va serie de relaciones de propiedad que deben ser negociadas mediante la legislación y las decisiones judiciales. Pero también hay consecuencias claramente saludables en la ruptura del orden simbólico, ya que puede que los lazos de parentesco que unen a las personas no sean más que la intensificación de los lazos comunitarios, puede que estén o no basados en relaciones sexuales duraderas o exclusivas y puede que consistan en ex amantes, no amantes, amigos y miembros de la comunidad. Entonces, en este sentido, las relaciones de parentesco llegan a límites que cuestionan la posibilidad de distinguir el parentesco de la comunidad, o que apelan a un nuevo tipo de concepto de la amistad. Se trata de una «ruptura» del parentesco tradicional que no sólo desplaza las relaciones sexuales y biológicas del lugar central que ocupan en su definición, sino que otorga a la sexualidad un dominio separado del parentesco, lo que permite que un lazo duradero se pueda pensar fuera del marco conyugal, y que se abra el parentesco a una serie de lazos comunitarios que no pueden reducirse a la familia.

LA NARRATIVA PSICOANALÍTICA, EL DISCURSO NORMATIVO Y LA CRÍTICA

Desafortunadamente, el importante trabajo de lo que podrían llamarse los estudios del post-parentesco en antropología no tiene paralelo en el psicoanálisis, donde no se ha llevado a cabo semejante trabajo innovador e incluso se sigue defendiendo el presunto parentesco heterosexual para teorizar la formación sexual del sujeto; no obstante, hay algún estudio importante al respecto, como, por ejemplo, el de Ken Corbett.³² Mientras tanto, varios antropólogos no sólo han ampliado el significado y las posibles formas del parentesco, sino que también se han cuestionado si el parentesco es siempre lo que define a la cultura. Pero si se cuestiona el postulado por el cual la

edipalización, concebida de forma estricta, se convierte en la condición para la cultura misma, ¿cómo retornar entonces al psicoanálisis una vez se ha dado esta desvinculación? Que el complejo de Edipo no sea la condición *sine qua non* de la cultura no significa que no haya lugar para él. Simplemente significa que el complejo que así se nombra puede tomar una variedad de formas culturales y que ya no podrá funcionar como una condición normativa de la cultura misma. El complejo de Edipo puede funcionar o no universalmente, pero incluso aquellos que afirman que lo hace deberán descubrir en qué formas aparece y no podrán sostener que siempre aparece de la misma forma. Que sea universal —y confieso ser una agnóstica en este punto— de ninguna manera confirma la tesis que sostiene que es la condición de la cultura. Dicha tesis da a entender que sabe que el complejo de Edipo siempre funciona de la misma forma, a saber, como una condición de la cultura misma. Pero si tal complejo se interpreta de una forma amplia, como un nombre para la triangulación del deseo, entonces la pregunta principal es: ¿qué formas toma la triangularidad? ¿Debe presumir la heterosexualidad? ¿Y qué ocurre si empezamos a comprender el complejo de Edipo fuera del intercambio de mujeres y de la presuposición del intercambio heterosexual?

El psicoanálisis no tiene que asociarse exclusivamente al principio reaccionario en el que la cultura se entiende como basada en una heterosexualidad irrefutable. De hecho, hay muchas cuestiones que el psicoanálisis podría investigar con el fin de ayudar a comprender la vida psíquica de aquellos que viven fuera del parentesco normativo o en una mezcla de parentesco normativo y no normativo, por ejemplo: ¿cuál es la fantasía del amor homosexual que el hijo inconscientemente adopta en las familias gays? ¿Cómo entienden sus orígenes los niños que han sido desplazados de sus familias originales o que han nacido mediante implantación o donación de semen? ¿Qué narrativas

culturales se encuentran a su disposición y qué interpretaciones particulares dan ellos a esas condiciones? ¿Debe la historia que el niño narra sobre su origen —una historia sin duda sometida a muchas reformulaciones—, conformarse a una sola historia sobre cómo nacen los humanos? ¿O veremos que el ser humano surge de estructuras narrativas que no pueden reducirse a una sola historia, a la historia de la Cultura misma en letras mayúsculas? ¿Cómo debe modificarse nuestro sentido de la necesidad de una comprensión narrativa del yo que un niño pueda tener para que incluya la consideración de cómo esas narrativas se modifican y se interrumpen a lo largo del tiempo? ¿Y cómo podemos empezar a comprender qué formas de diferenciación de género tienen lugar en el niño cuando la edipalización no presupone la heterosexualidad?

Ciertamente, ésta es la ocasión no sólo para que el psicoanálisis repense sus propias nociones de cultura, que han sido aceptadas sin crítica, sino para que el nuevo parentesco y los nuevos acuerdos sexuales fuercen a repensar la cultura misma. Cuando las relaciones de compromiso ya no pueden localizarse en la procreación heterosexual, la misma homología entre naturaleza y cultura, apoyada por filósofos como Agacinski, tiende a desaparecer. De hecho, tales relaciones no permanecen estáticas en el propio trabajo de Agacinski, ya que si el orden simbólico es el que ordena los orígenes heterosexuales, y se entiende que lo simbólico legitima las relaciones sociales, ¿por qué se preocupa por aquellas relaciones sociales supuestamente ilegítimas? Ella presupone que estas últimas tienen el poder de socavar lo simbólico, sugiriendo así que lo simbólico no precede a lo social y, finalmente, que no es independiente de lo social.

Parece claro que cuando los psicoanalistas hacen declaraciones públicas sobre el estatus psicótico o peligroso de las familias gays, están hablando de formas que deben ser firmemente contrarrestadas. Y los lacanianos no tienen el monopolio de

dichas declaraciones. En una entrevista con Jacqueline Rose, la conocida psicoanalista kleiniana Hanna Segal reitera su opinión de que «la homosexualidad es un ataque a la paternidad en pareja» y «un alto en el desarrollo». Ella manifiesta indignación frente a una situación en la que dos lesbianas crían a un chico, y añade que considera que «la estructura homosexual adulta es patológica».³³ Cuando se le preguntó en una presentación pública en octubre de 1998 si estaba de acuerdo con que dos lesbianas criaran a un chico respondió rotundamente que «no». Atacar directamente a Segal, como mucha gente ha hecho, insistiendo en la normalidad de las familias lesbianas y gays es aceptar que el debate debería centrarse en la distinción entre lo normal y lo patológico. Pero cuando permanecemos en la antesala de la normalidad, o cuando revertimos el discurso para enorgullecernos de nuestra «patología» (por ejemplo, como la única posición «sana» dentro de una cultura homofóbica), no estamos cuestionando el marco de definición. Y una vez que entramos en este marco estamos hasta cierto punto definidos por esos términos, lo que implica que estamos *tan* definidos por esos términos cuando tratamos de establecernos fuera de los límites de la normalidad como cuando asumimos la impermeabilidad de estos límites y nos posicionamos en una permanente externalidad. Después de todo, Agacinski sabe cómo utilizar la afirmación de que las lesbianas y los gays son «inherentemente» subversivos cuando sostiene que *no* se les debe otorgar el derecho a casarse porque la homosexualidad está, por definición, «fuera de las instituciones y de los modelos establecidos».³⁴

Se puede pensar que este pensamiento de doble filo sólo conducirá a la parálisis política, pero deben considerarse las serias consecuencias que se derivan de la toma de una posición única en estos debates. Si aceptamos los términos que proporcionan estos debates, entonces ratificamos el marco en el momento preciso en que tomamos nuestra posición. Esto apunta

hacia una cierta parálisis frente al ejercicio del poder para cambiar los términos a través de los cuales dichos tópicos se tornan pensables. De hecho, cuando defendemos que el parentesco no se reduce a la «familia» o cuando nos negamos a admitir que el campo de la sexualidad se limita a la forma matrimonial, precisamente lo que estamos exigiendo es una transformación social más radical. Porque, tan seguro como que los derechos a la adopción y a la tecnología reproductiva deben estar disponibles para individuos y alianzas fuera del marco del matrimonio, también constituiría un recorte drástico de la política sexual progresista permitir que el matrimonio y la familia, o incluso el parentesco, marquen los parámetros exclusivos dentro de los cuales se piensa la vida sexual. Que el campo sexual se haya cerrado a través de dichos debates acerca de si podemos casarnos o concebir o criar hijos deja claro que cualquier respuesta, es decir, tanto el «sí» como el «no», se ponen al servicio de la circunscripción de la realidad de una forma precipitada. Si decidimos que éstas son las cuestiones decisivas y si sabemos de qué lado estamos, entonces hemos aceptado un campo epistemológico estructurado por una pérdida fundamental, una pérdida que ya no podemos nombrar suficientemente ni tan sólo para llevar su duelo. La vida de la sexualidad, del parentesco y de la comunidad que se convierte en impensable dentro de los términos de dichas normas constituye el horizonte perdido de la política sexual radical, y «políticamente» encontramos nuestro camino tras las huellas de aquello por lo que no se puede llevar luto.