

Política familiar feminista*

Joan W. Scott

Los debates sobre el pacto civil de solidaridad (Pacs) en Francia han ocasionado un desbordamiento de opiniones sobre la naturaleza de las familias. El tema del estatus de las parejas de personas del mismo sexo ha sido especialmente irritante. En lo que se refiere a la herencia y otras cuestiones legales, las asociaciones de personas del mismo sexo podrán ser reconocidas como “uniones” reguladas por ciertos convenios contractuales, pero se ha establecido un límite en cuanto a la posibilidad de llamar “familias” a esas uniones, debido a la cuestión de los niños/as. Se han solicitado todo tipo de declaraciones a personas expertas sobre el tema de la “filiación” y el parentesco, la mayoría con el fin de probar que en el caso de los hijos/as concebidos o criados por dos progenitores del mismo sexo, existe algo no natural, culturalmente desviado y/o psicológicamente dañado. Algunas personas han escrito sobre el “derecho” de las niñas y niños a vivir en familias heterosexuales; otras han objetado la parentalidad homosexual por ser una distorsión de los hechos de la naturaleza. Sylviane Agacinski lo expresó del siguiente modo: “No creo que vaya a ser bueno para los niños y niñas que en el futuro se ubiquen en una filiación asexual u homosexual que borre el hecho de que todos los seres humanos provienen de un hombre y una mujer”.¹

El comentario de Agacinski no toma en cuenta que las tecnologías reproductivas y de clonación ya han alterado el significado de este “hecho”

* Quisiera agradecer a Charles Shephardson por sus sugerencias críticas al primer borrador de este ensayo, y a Didier Eribon, Eric Fassin, Françoise Gaspard y Claude Servan-Schreiber por ayudarme a entender los matices de los Pacs y los debates actuales sobre “la familia” en Francia. Este ensayo se publicó originalmente como “Feminist Family Politics” en *French Politics, Culture and Society*, núm. 17 verano-otoño 1999, pp. 20-30. Agradecemos a la autora el permiso para reproducirlo

¹ Agacinski comentó esto para *L'Express*, 5 de marzo de 1999, p. 38.

(sería más preciso, por ejemplo, decir que hoy en día todos los seres humanos son producidos por un huevo y un espermatozoide) y se basa en la dudosa suposición de que los dos miembros de la pareja que son el padre y la madre “reales” de un niño o niña están presentes en las “familias” actuales. Tales familias forman en realidad una minoría en Francia y en otros lados del mundo. Sin embargo, lo más interesante, desde el punto de vista de una historiadora de las mujeres y del feminismo, es la forma en que Agacinski (que se considera feminista y está comprometida con la igualdad de los sexos) vincula la concepción de los hijos con su crianza, dando por sentado que las dos tareas las llevan a cabo necesaria (e idealmente) las mismas personas. Esto no sólo distorsiona los registros históricos (tema al que volveré en breve), sino que naturaliza la familia nuclear heterosexual haciendo que los roles sociales de padres y madres y las relaciones sexuales entre ellos dependan totalmente de la biología reproductiva. Puesto que las feministas han afirmado desde hace mucho tiempo que las familias son justamente instituciones sociales y por lo tanto mutables, es sorprendente encontrarse con alguien que se llama feminista y que se ubica del lado de lo que resulta ser un determinismo biológico (aunque, por supuesto, las feministas pocas veces han logrado ponerse de acuerdo en algún tema). De todos modos, la reforma de la familia mediante la separación de las funciones reproductivas de las mujeres, por un lado, y su actividad sexual y responsabilidad social, por otro, siempre ha estado en el centro de las críticas feministas al patriarcado moderno. Uno de los muchos argumentos feministas que podría citar es el de Olympe de Gouges y su elocuente rechazo a tomar la naturaleza como la base ontológica de la organización social de la diferencia sexual: “Miren, busquen y después distingán, si pueden, a los sexos en la administración de la naturaleza. En todas partes los encontrarán mezclados, en todas partes cooperan de manera armoniosa en esta obra de arte inmortal” (101).

Agacinski argüiría, me imagino, que aunque parecería que ella aprueba la importancia enorme de la reproducción en la constitución de las familias, su preocupación se refiere más a la representación simbólica de la diferencia sexual que a los asuntos estrictamente biológicos o genéticos. Esta es, asimismo, la posición de la socióloga Irène Théry, cuyo informe, *Couple, filiation et parenté aujourd’hui: Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, preparó el camino para la legislación que fue aprobada. Théry argumenta con fuerza a favor de la necesidad de que la ley tome en cuenta los cambios que han hecho del matrimonio legal, estable y perdurable una ins-

titución del pasado. Reconoce que los niños/as viven ahora en una variedad de situaciones (“Si tomamos una familia de hoy en día, un grupo de parentesco común, encontramos parejas casadas, parejas divorciadas, parejas que se han vuelto a casar, familias monoparentales y parejas que nunca se han casado. ¡Así es la familia clásica en nuestros días!”) y que las normas han cambiado dramáticamente, pero se niega a aceptar la idea de que una pareja homosexual pueda ser considerada como progenitora por ningún modelo social o legal:

Nadie es hija o hijo de dos mujeres o dos hombres. Entiendo bien que pueda haber gente que se sienta escandalizada al descubrir que las personas homosexuales unidas no pueden adoptar un niño o una niña. Pero permitirlo sería volver a cuestionar la naturaleza mixta de nuestro sistema genealógico. Si permitimos que las parejas homosexuales puedan adoptar, esas niñas/os tendrán dos madres o dos padres, lo que resultaría en una negación de la diferencia sexual. Pero la humanidad es sexuada; así es como se reproduce. ¿Cómo, y por qué, deberíamos negarlo?²

Me siento tentada a hacer ciertas preguntas ingenuas ante tales afirmaciones: ¿por qué suponer que las personas que criarán a los niños y niñas se considerarán sus progenitores y que los niños y niñas serán incapaces de ver la diferencia? ¿Por qué suponer que las diferencias físicas entre los sexos se verán “borradas” o “negadas” por las madres y padres homosexuales? ¿En qué se diferencia una unidad doméstica homosexual de aquellas en las que dos mujeres —hermanas o una madre y una abuela, digamos— están criando a las niñas o niños? ¿O de una unidad doméstica en la que una madre soltera cría a sus hijos e hijas que tienen padres diferentes, ninguno de los cuales ha estado presente nunca? ¿O de una familia en la que un padre viudo está criando a hijas e hijos? ¿O de una unidad doméstica presidida por una pareja heterosexual, uno de cuyos miembros tiene un/a amante homosexual? Las respuestas (para Théry y Agacinski) parecen apoyarse menos en el tema de quién se hace cargo y cría a los hijos/as que en su objeción al deseo homosexual mismo, una objeción que no pueden plantear directamente porque no quieren ser percibidas como homofóbicas. En vez de ello, convierten la “diferencia sexual” de los progenitores en el requisito para una “familia”, una diferencia sexual que significa tanto la presencia literal (en algún momento) de un hombre y una mujer, como una relación sexual entre ellos. Llamar “familia” a una relación homosexual confundirá, de acuerdo con su

² Apareció en *Le Nouvel Observateur*, 11 de junio de 1998, p. 18.

punto de vista, el origen biológico de los bebés y también violará las reglas de “notre système genealogique”. Pero a menos que creamos que este “sistema” es inmutable, la insistencia en que se deben preservar las reglas es evidentemente ideológica; es simplemente la defensa de los regímenes normativos de la heterosexualidad en contra del cuestionamiento y el cambio.

Quienes argumentan a favor de la inmutabilidad del sistema, a menudo invocan “lo simbólico” como una alternativa a la biología, aparentando introducir la autoridad del psicoanálisis a la controversia sobre la parentalidad homosexual. La implicación es que en cualquier cultura, los niños o niñas privadas de su padre y madre naturales y heterosexuales (encarnación de la diferencia sexual) terminarán, si no psicóticos, por lo menos bastante confundidos acerca de su identidad sexual, pues (en estas distorsiones del psicoanálisis) lo sociológico y lo psicológico, lo literal y lo simbólico, se hacen depender uno del otro. El término “lo simbólico” parece referirse a las teorías de Jacques Lacan, pero de hecho el trabajo de Lacan no justifica el uso que se hace de sus ideas. De acuerdo con Lacan, la diferencia sexual se basa no en la anatomía, sino en la articulación simbólica. Ni la familia biológica ni la sociológica tienen mucha relación con las posiciones simbólicas de “madre” y “padre”. Para tomar un ejemplo, en la discusión de Lacan sobre el orden simbólico, el padre desempeña un papel clave; pero este padre —esta acción consciente que establece la ley que regula el deseo— es una *posición* o *función*, y puede ser ocupada por un sujeto que no necesariamente sea un padre ni tampoco hombre. El padre simbólico, escribe Jacqueline Rose, representa “una insistencia en que el padre significa un lugar y una función que no se reduce a la presencia o ausencia del padre real como tal” (Mitchell y Rose 1983: 39). Aunque es cierto que Lacan mantiene que la ausencia de un padre simbólico es un factor en la psicosis, nunca dice que este padre simbólico deba ser el progenitor. Incluso, cuando Lacan sí se refiere a los padres reales, señala primero que la realidad de su posición la establece no la biología, sino el lenguaje. Añade que su presencia en el hogar familiar no es garantía de que cumplirá con su papel edípico (como agente de la castración); de hecho, el niño puede experimentar esta castración en ausencia del padre real. La comprensión de la diferencia sexual por parte de niñas y niños no requiere modelos a seguir en la familia y no se logra por una correspondencia uno a uno (que las niñas se identifiquen con sus madres, los niños con sus padres). En vez de ello, el proceso de formulación de una identidad sexual es un proceso complejo, una negociación continua (y variable) entre normas sociales de género, deseos inconscientes y

modos de identificación, e historias de vida individuales. De manera más sencilla, ni el sexo, ni el género, ni la sexualidad de padres y madres pueden predecir la relación con la diferencia sexual o las elecciones sexuales de sus hijos e hijas.

Charles Shepherdson nos recuerda que para Lacan y para Freud hay “una separación explícita entre el origen biológico y la identidad simbólica”. La definición de la familia moderna como una unidad biológica, añade, “sostiene una ilusión de ‘naturaleza’ que oculta la verdadera función de la familia como una institución cultural” (ver cap. 4). Como institución cultural, además, la familia es una institución cambiante. Aun si aceptamos que “lo simbólico” es un factor en todos los procesos psíquicos humanos, no quiere decir que opere fuera de todos los contextos históricos o culturales. Lo simbólico no se traduce en un solo conjunto de instituciones sociales o psicologías individuales. A ello se debe que la evocación de “lo simbólico” no nos libre de la necesidad de lo histórico.

La idea de que “nuestro sistema genealógico” es fijo o natural, niega la historicidad de los arreglos familiares y de parentesco, una historicidad que Théry reconoce cuando habla acerca de la necesidad de hacer que la ley esté de acuerdo con las nuevas realidades demográficas y sociales. Estas nuevas realidades, se podría argumentar desde una perspectiva feminista, incluyen el declive de las consideraciones patriarcales, por lo menos en tanto están dirigidas a consolidar alianzas sociales y transmitir propiedades y poder de una generación a la siguiente. Alguna vez, las feministas denostaron el “nombre del padre” porque lo veían como una apropiación de parte del hombre del trabajo de reproducción de las mujeres (Jeanne Deroin, en sus escritos de la década de 1830, lo llamó “el hierro con el que se marcan las iniciales del amo en la frente del esclavo”); las mujeres hoy evitan esa subyugación no casándose.³ (Las hijas e hijos de las parejas casadas todavía deben llevar el nombre de su padre.) La antigua preocupación por establecer la legitimidad de hijos e hijas (y por tanto de sus derechos a la herencia paterna) también ha disminuido; en su lugar tenemos una obsesión con los legados genéticos y las identidades sexuales.

³ Jeanne Deroin, “Profession de foi”, p. 40. Utilicé una copia de este documento manuscrito de los Fonds Enfantin, 7608, núm. 39, de la Biblioteca de l’Arsenal, hecha por Claire Goldberg Moses, a quien agradezco que lo compartiera conmigo. Otra versión del texto está, como “Profession de foi de Mlle. Jenny De Roin”, en Riot-Sarcey 1992: 116-39.

¿A qué se debe que el debilitamiento de las formas y prácticas patriarcales vaya acompañado de la angustia por la retención de las marcas de la diferencia sexual? Me parece una pregunta digna de tomarse en cuenta, pero no lo haré sino hasta la parte final de este ensayo. Primero, quiero explorar parte de la historia de la relación entre la crianza de los hijos y la reproducción y sugerir que esta relación depende, no de las leyes “naturales” de la diferencia sexual —ya sean biológicas o psicológicas—, sino de los cambios en las ideas acerca de la responsabilidad que tienen padres y madres ante los hijos/as y de los regímenes cambiantes de la ley patriarcal.

“Un hombre del siglo xvi o xvii estaría asombrado ante las exigencias sobre el estatus civil a las cuales nos sometemos de manera bastante natural. En cuanto nuestros hijos empiezan a hablar, les enseñamos su nombre, su edad y el nombre de sus padres” (15). Así comienza el estudio monumental de Philippe Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Ariès examina todo tipo de evidencias para establecer que la forma de familia que hemos idealizado (nuclear, centrada en las hijas e hijos, privada) data sólo del siglo xvii. En esa época, “la familia dejó de ser simplemente una institución para la transmisión de un nombre y un estado: asumió una función moral y espiritual: modelaba cuerpos y almas” (412). La familia moderna, además, fue “originalmente un fenómeno de la familia de clase media”; había, nos dice Ariès, “un vínculo entre el concepto de familia y el de clase” (414). La nobleza y las clases bajas tenían ideas diferentes y ponían en práctica formas diferentes de vida familiar, algunos de cuyos aspectos persistieron a pesar de la creciente estandarización ejercida por el código civil después de 1804. Una de las marcas de la nueva visión de clase media sobre la familia fue el énfasis creciente en el papel de las mujeres como criadoras de los hijos e hijas. Las tareas que hasta el momento habían estado distribuidas —entre nodrizas, nanas, sirvientas, profesores, padres, clérigos, vecinos, familiares y otros— se reunieron bajo la rúbrica de la responsabilidad materna. De manera concomitante, la reproducción, una de las muchas actividades asociadas con las mujeres —y no exclusivamente con ellas— se convirtió en el aspecto que definiría su carácter y sus vidas. El valor económico de las mujeres (medido de diversas maneras, entre la nobleza, por su dote, vínculos familiares y la producción de herederos legítimos y, entre las clases bajas, por la dote y varias formas de trabajo productor de valor y de salarios) se calculaba ahora en referencia a la “calidad” de sus hijos e hijas. La presencia de la madre que estaba en la casa con su prole, se volvió un signo de la salud física, económica y emocional de la familia.

Aunque algunas historiadoras (entre ellas algunas feministas) han argumentado que combinar las tareas de progenitora con las de criadora le dio a las mujeres un nuevo y más alto estatus social (porque era un estatus que pertenecía únicamente al sexo femenino), también es cierto que la fusión de reproducción y crianza limitó los roles que en el pasado se habían adscrito a las mujeres e interpretó estos roles sólo como una función de la biología (véase Degler; Offen). Además, introdujo una división sexual del trabajo mucho más rígida en la definición de la reproducción. Antes, las autoridades religiosas y estatales habían dado por sentada la responsabilidad y la parte que le tocaba al padre en la concepción del hijo o hija y ellas mismas fomentaban “la *recherche de la paternité*”, como una manera de exigir las contribuciones paternas para el mantenimiento y educación de hijos e hijas, fueran o no legítimos. En cambio, a principios del siglo XIX, con las disposiciones del código civil, el reconocimiento del papel del padre y la atribución de responsabilidades por su prole dependía no del hecho de su contribución biológica, sino del estatus legal de la mujer a la que “preñara”. Si estaba casado con la mujer, el hijo o hija era suyo, fuera o no el padre biológico; si no estaba casado, la hija o el hijo le pertenecían por completo a ella. A diferencia de la función materna, que se tomaba como un resultado incuestionable de la biología, la función paterna era por completo un asunto legal. Y la familia que esta ley establecía (como he argumentado en otro lado) se consideraba una forma de propiedad del hombre, importante no sólo porque permitía la transmisión de bienes materiales de una generación a otra, sino también porque era el emblema tangible de la individualidad masculina (Scott 1996: 62-4).

Vale la pena darle una mirada a la historia de “la *recherche de la paternité*”, aun cuando aborda aspectos excepcionales de las relaciones entre parejas heterosexuales y su descendencia. Muchas veces al tratar lo que se consideran excepciones, se aclara el fundamento para las reglas que gobiernan los acuerdos normativos. Quiero decir que estos acuerdos normativos no sólo tuvieron una historia, sino que también construyeron la biología para que se ajustara a una visión particular de “la familia”.

De acuerdo con una ley de 1556, una mujer soltera o viuda que estuviera embarazada, tenía que presentarse ante un magistrado y responder a tres preguntas relativas a su condición. La primera indagaba sobre la fecha en que había quedado embarazada, la segunda sobre la identidad del padre, y la tercera sobre el lugar y circunstancias del coito. Para verificar la información, la partera debía llamar al magistrado cuando la mujer estuviera dando

a luz; entonces el magistrado repetía las preguntas. Se pensaba que en estas condiciones, de sufrimiento y dolor, había más probabilidades de que la mujer dijera la verdad. El propósito de esta ley (que ha proporcionado amplia documentación para la historia de la sexualidad moderna en sus inicios) era impedir que las mujeres se recluyeran en secreto y pudieran cometer infanticidios, y evitar que las autoridades religiosas y/o políticas locales tuvieran que hacerse económicamente responsables del niño o niña al obligar al padre a casarse con la madre (si es que no estaba ya casado) o pagar una pensión. Otra ley, de 1670, permitía a la madre de un niño o niña nacida fuera del matrimonio demandar al padre putativo por daños y perjuicios financieros (con base en el incumplimiento de una promesa, raptó, violación, seducción y engaño) y obtener un cierto estatus legal para el niño o niña. Dependiendo de su testimonio, de los testigos que pudiera presentar, de su propia reputación, de la reputación y estatus social del hombre demandado, y de la empatía del magistrado, una mujer podía llegar a ganar. Y aunque no era común que en estas circunstancias se le diera la custodia del niño o niña al padre, se estaba reconociendo su papel en la concepción y por tanto su relación legal y financiera con su hija/o (Hufton; Traer).

Durante el siglo XVIII, el periodo en el cual, según Ariès, surgieron las ideas sobre la familia en la clase media, existía una fuerte presión para reformar las leyes. Rousseau se preocupaba por la inconfiabilidad del testimonio de las mujeres respecto de la paternidad de sus hijos (no había manera de probar que estuvieran equivocadas, así que con mayor razón podían mentir), y algunos magistrados tendían a ser más escépticos ante las demandas de las mujeres (véase sobre todo el libro 5). La legislación en la época de la revolución francesa se fundamentaba en dos principios que se hallaban en conflicto: uno que buscaba igualar el estatus de todos los niños y niñas eliminando la distinción entre descendencia legítima e ilegítima (en cierto momento, por ejemplo, se dio el derecho a los niños y niñas ilegítimos/as de heredar de ambos padres en tanto tuvieran pruebas de la paternidad, cuya búsqueda se permitía durante un cierto tiempo), y el otro, que buscaba fortalecer los vínculos afectivos y legales de las familias legítimas. El código civil de Napoleón resolvió la tensión entre estas dos demandas, adoptando una postura que favorecía a las familias legítimas. El artículo 340 prohibía a las madres que solicitaran apoyo paterno para sus hijos e hijas nacidas fuera de matrimonio y absolvía a los padres de responsabilidad legal, fiscal, moral y social frente a estas niñas y niños. Las madres, por su parte, no podían desconocer ni la maternidad ni la responsabilidad.

Mientras que “la recherche de la maternité” era obligatoria, “la recherche de la paternité” estaba prohibida. Las madres de hijos o hijas ilegítimas eran evaluadas de acuerdo con el criterio de la naturaleza (el hecho de que la ley se refiriera a estos niños y niñas como “hijos naturales” lo hace aún más explícito); a los padres se los protegía de la “naturaleza” mediante la ley. (Las secciones del código que tratan el adulterio demuestran que en el centro del vínculo marital estaba una relación legal y no una sexual: mientras que el adulterio de una esposa justificaba que su marido la matara, el adulterio de un esposo estaba sancionado, a menos que introdujera a su amante en la casa en la que vivían su esposa y su familia [véase Fuchs; Picq].).

Lo que quiero demostrar con este ejemplo, hasta ahora, es que las normas sobre la familia primero se establecen de manera legislativa y después se justifican apelando a la biología, y que las familias se organizan en referencia a relaciones legales y no sexuales; no son (como implican Agacinski y Théry) encarnaciones de la verdad de la naturaleza. Esto significa, en general, que las familias son instituciones infinitamente maleables (como muestran las leyes sobre adopción, que han permitido desde hace mucho que adultas/os solteras/os establezcan un parentesco legal con personas que no están relacionadas biológicamente con ellas).⁴ Significa, de manera específica, que la conexión entre la reproducción y la crianza es un producto de la historia —el resultado de decisiones sobre políticas sociales fuertemente cuestionadas—, no un requisito de la naturaleza o de su *alter ego* en el debate actual, “lo simbólico”. Esta aclaración no es nueva ni para quienes se dedican a la historia de la familia ni para las feministas; pero un nuevo vistazo a “la recherche de la paternité” —esta vez a las discusiones sobre cómo reformar la sección 340 del código civil— puede iluminarla con mayor claridad.

A lo largo del siglo XIX, una serie de feministas, reformadores sociales y legisladores presentaron ideas para cambiar las disposiciones del código acerca de la paternidad. Las cortes ya las estaban modificando al invocar otros artículos del código y cuando otorgaban indemnizaciones a mujeres y niñas o niños que estaban “hors mariage” (“fuera del matrimonio”); quie-

⁴ Sólo en los últimos años, la identidad sexual —es decir, la heterosexualidad— se ha vuelto un prerrequisito para quienes desean adoptar. En el pasado, los homosexuales (sin admitir su homosexualidad) formaban familias y aseguraban el derecho a heredar propiedad mediante la adopción que hacía uno de los miembros del otro. Esto todavía es posible si la homosexualidad no se reconoce o se oculta a las autoridades.

nes pagaban las indemnizaciones (algunas veces sólo al niño o niña, a veces también a la madre) eran los hombres a los que se les probaba la paternidad. (La suma que se pagaba no era porque se reconociera la paternidad, sino por haber sido responsable de “daños” no especificados.) Los reformadores pretendían que el código estuviera de acuerdo con las decisiones jurídicas; desde 1878 se propusieron leyes que no se aprobaron. A algunos reformadores los movían las consideraciones morales: querían ser los regidores de la promiscuidad masculina o, bien, que los hombres asumieran su responsabilidad por (lo que la feminista Jeanne Deroin llamó en 1883) su “égoïsme bestial”. (De hecho, Deroin sostenía que mientras que los padres debían asumir su responsabilidad por el mantenimiento de sus hijos e hijas, las madres no tenían que hacerlo. Si las madres abandonaban a sus hijas e hijos o se los entregaban a otras personas para que los criaran, había que respetar esa decisión y considerar que era lo mejor para el niño o niña [“La recherche”]). Otros se oponían a que a la mujer le tocara la carga más pesada al tener que hacerse cargo de la descendencia que resultara de un encuentro sexual (ya fuera seducción o violación) o de una relación a más largo plazo que había involucrado a dos personas. Y algunos reformadores presentaban a las mujeres como víctimas del poder masculino, seducidas en contra de su voluntad o sin que se dieran cuenta y después abandonadas no sólo por los padres de sus hijos/as, sino también por la ley. Cuando finalmente se aprobó la legislación en 1912, se atuvo estrictamente a la jurisprudencia, requiriendo no el reconocimiento de la paternidad, sino una contribución financiera para el sostén de los hijos/as, pero sólo de parte de hombres solteros (exigir tales contribuciones a hombres casados habría significado desestabilizar a sus familias legítimas). Se mantenía así la ilusión de que los hijos/as eran el producto legítimo sólo del sexo marital.

Las feministas se hallaban divididas en sus opiniones sobre la manera de cambiar la ley. Algunas querían castigar la depravación de los hombres, otras querían resarcir a las mujeres, pero la discusión más seria tenía que ver con la institución del matrimonio y el bienestar de los niños/as. ¿“La recherche de la paternité” terminaría avalando la jerarquía marital que las feministas buscaban cambiar o introduciría una mayor igualdad en la relación entre padre y madre? ¿Se podía ganar algo más que una ventaja financiera para los niños/as? ¿Su bienestar implicaba conocer a su padre o sería suficiente con eliminar el epíteto de “bastardo” para garantizar aceptación social y estabilidad emocional?

En el segundo Congreso Internacional de Obras e Instituciones Femeninas, realizado en París en 1900, se discutieron ampliamente estas y otras cuestiones.⁵ Jeanne Chauvin, la primera mujer que terminó sus estudios de derecho en Francia, insistió en que “la recherche de la paternité” se limitara a la evaluación de “daños y perjuicios” y que se resarciera tanto a las mujeres como a los niños/as. Esto no implicaría ni el reconocimiento legal de parte del padre ni obligaría a introducir al hijo “natural” a la familia legítima del padre. El objetivo era, a la vez, lograr apoyo financiero para la madre, proveer para la subsistencia y educación del niño y proteger a “la familia”. En palabras de M. Bonzon: “Requerir al padre los gastos de manutención y no la paternidad [...] también protege a la familia legítima. Esa debe ser nuestra meta: existen esposas e hijos legítimos cuyo honor es tan importante como el de la madre no casada. Debemos pensar en esta persona desconocida que ustedes querrían hacer entrar a la familia y en la odiosa unión de bastardos e hijos legítimos que se tendría como resultado” (Congrès 1: 271). Por razones como ésta —que establecían una distinción entre obligación moral y paternidad legal— la resolución de Chauvin tuvo el apoyo de una mayoría de las delegadas reunidas.

En el otro extremo del espectro estaba la propuesta de Maria Pognon. Obtuvo pocos votos, pero dio pie a una discusión larga y acalorada. Pognon representaba a la Liga por los Derechos de las Mujeres, que se mofaba de la conveniencia de “la recherche de la paternité”. No sólo era una pérdida de tiempo buscar a los padres delincuentes, señaló Pognon, sino que tampoco resultaría en una ganancia económica si los padres eran obreros y pobres. Por otra parte, pedirle a las mujeres que identificaran a sus parejas sexuales y explicaran las circunstancias en las cuales se embarazaron era un insulto y una humillación, y las mujeres no siempre eran las víctimas de varones depredadores; el embarazo también podía ser el resultado secundario y no anticipado del amor. “El hijo que requiere su atención nació del amor, no de los conceptos sociales que ustedes manejan” (Congrès 1: 277). Pognon dejaba implícito que la consumación de una relación amorosa no necesitaba del matrimonio. Y la preocupación por los niños y niñas —el futuro de cualquier sociedad— no tendría que estar determinada por el estatus legal de sus padres. “Que un hijo sea reconocido por un padre espe-

⁵ Las actas se publicaron como *Congrès International des Ouvres et Institutions Féminines*, 4 vols., Blot, París, 1900.

cífico no es importante; lo que importa es la subsistencia y educación de ese niño (Congrès 1: 277). La palabra “bastardo”, le dijo Pognon a M. Bonzon, no tiene lugar en nuestro vocabulario. “El niño debe ser respetado, sin importar las condiciones en las que haya nacido. Es un pequeño ser cuyo futuro desconocemos y que tal vez, algún día, preste grandes servicios a todos los hombres y las mujeres” (1: 277). Con el objeto de cuidar a todos los niños y niñas, Pognon propuso pasar enteramente por alto a las familias para depender, en vez de ello, de una “caisse de la maternité” (fondo para la maternidad) disponible para todas las madres “sans exception” y financiado por el estado. La propuesta de Pognon sustituía al padre por el estado como tutor financiero del niño o niña, pero no avalaba totalmente la retórica paternalista tan evidente entre los legisladores republicanos de principios del siglo xx. Y aunque daba por sentado que las madres solicitarían fondos, no suponía que ellas eran las únicas responsables por la crianza de los hijos e hijas. Eso, también, debían proporcionarlo algunos organismos estatales.

Como otras feministas antes y después que ella, Pognon definía la reproducción como una función social y buscaba una compensación social para las mujeres que realizaban esta tarea, una tarea que no sólo se daba en beneficio de los individuos o las familias, sino de la sociedad en su conjunto. En 1853, Jeanne Deroin (discípula de las enseñanzas de Saint-Simon y Fourier) había propuesto algo parecido a la “caisse de la maternité” con estas palabras:

Cada uno de los niños que nace es un trabajador más que incrementará la riqueza social, en proporción a lo que la sociedad esté dispuesta a entregarle para asegurar el desarrollo completo y el ejercicio libre de todas sus capacidades. Cuando una mujer se embaraza, tiene un hijo y lo alimenta, ha realizado un trabajo que beneficia a todo el mundo. Por lo tanto, corresponde a la sociedad hacerse cargo de las necesidades de la madre y de su hijo (Deroin 1853: 75).

De esto se seguía que las leyes sobre el matrimonio y la herencia deberían reemplazarse por “l’adoption des enfants par la famille sociale”; sólo entonces se lograría la emancipación de la mujer y los niños serían tratados igualitariamente. Con el objetivo explícito de asegurar el mantenimiento de los hijos ilegítimos y sus madres, estas propuestas feministas cuestionaban la razón de ser de la estructura de la familia de clase media y se imaginaban el estado (un estado en el que estarían representadas como ciudadanas) como la respuesta al patriarcado. Aunque aparentemente apelaban a la idea prevaleciente de que las madres eran por entero responsables de la crianza de sus hijos e hijas, de hecho, defendían lo que parecía ser un plan más subversivo. Se basaba en una visión social que separaba la

crianza de la reproducción y se negaba a una reglamentación de las relaciones sexuales, a la vez que solicitaba que el cuidado de las niñas y niños y su educación estuviera a cargo del estado. Tenía menos importancia la persona que criaba a las criaturas que el hecho de que todos tuvieran un acceso igual a los recursos que los convertirían en ciudadanos productivos y que no existiera un estigma legal vinculado a las circunstancias de su nacimiento o vida “familiar”. Esta política feminista suponía que las familias existían debido a la ley, y que la ley podía cambiarse para aplicar nuevas visiones sociales.

Dichas propuestas feministas, que buscaban ampliar el terreno conceptual de “la familia”, se ofrecían en respuesta a las restricciones que había acarreado la generalización de las ideas y prácticas de la clase media. Ariès termina su libro con una descripción de lo que implicaba esta transformación. En el Antiguo régimen, dice

La gente vivía en un estado de contrastes: el origen noble o la riqueza extrema convivían con la pobreza, el vicio con la virtud, el escándalo con la devoción. A pesar de los estridentes contrastes, esta mezcla de colores no causaba ninguna sorpresa [...]. La sociedad antigua concentraba la máxima cantidad de tipos de vida en el espacio más mínimo y aceptaba, si no es que imponía, la yuxtaposición abigarrada de una gran variedad de clases. La nueva sociedad [de clase media], por el contrario, proporcionaba a cada estilo de vida un espacio confinado en el que se entendía que las características dominantes debían respetarse y que cada persona tenía que parecerse a un modelo convencional, un tipo ideal, y no alejarse nunca de éste bajo pena de excomunión. El concepto de familia, el concepto de clase y tal vez en otras partes, el concepto de raza, aparecen como manifestaciones de la misma intolerancia ante la diversidad, la misma insistencia en la uniformidad (415).

Yo añadiría que el concepto de heterosexualidad normativa, con su insistencia en que la diferencia genital de los miembros de la pareja es el único fundamento apropiado para una “familia”, es también el producto de este tipo ideal de la clase media, otra manifestación de “la misma intolerancia ante la diversidad, la misma insistencia en la uniformidad” que hizo su aparición hace unos dos siglos.

En los debates sobre la familia del siglo XIX y comienzos del XX, el bien de la niña y el niño, especialmente su salud psíquica, no se tomaba mucho en consideración. En cambio, hoy en día es uno de los temas centrales en las discusiones. Una razón, por supuesto, tiene que ver con nuestra preocupación, de fines del siglo XX, con la psicología y la incorporación de parte del pensamiento psicoanalítico al “sentido común”. Pero otra, me parece, tiene que ver con la angustia que acompaña la pérdida de estructuras que una vez se dieron por sentadas como aspectos definitorios de la vida social. La

defensa apasionada de la parentalidad heterosexual aparece en un momento de agotamiento de la forma familiar que la requirió. Esa familia nuclear no es ya más un modelo realista ni una realidad vivida. ¿Qué vendrá después? Este es uno de los temas centrales en los debates actuales. Pero hay otro tema que va más allá de la pregunta sobre quién puede apropiadamente adoptar, tener hijos y criarlos, y se refiere a la diferencia sexual. La familia de clase media se entendía como el crisol de la diferencia sexual, el lugar en el que se llevaba a cabo la reproducción: reproducción tanto de la especie como de las formas sociales que la garantizaban. En tanto se consideraba que esta familia era la única forma natural para la expresión de la diferencia “natural”, su desaparición sugiere la desaparición de la diferencia sexual también. La extrema angustia que se da como respuesta a esta insinuación revela lo que pretende esconder: que la diferencia sexual es producida de manera social, cultural y lingüística. Establecer un límite ante la parentalidad homosexual no tiene sólo que ver con el bienestar de los niños y niñas, como quieren sostener Agacinski y Théry. Se trata, más bien, de una manera de protegernos del conocimiento —un conocimiento que al feminismo le ha costado un enorme esfuerzo— de que la organización social del sexo y el deseo sexual puede adoptar (e históricamente ha adoptado) muchas formas diferentes •

Traducción: Cecilia Olivares Mansuy

Bibliografía

- Ariès, Phillipe, 1962, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, trad. Robert Baldick, Vintage, Nueva York (en español: *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Taurus, México).
- Congrès international des ouvres et institutions féminines*, 4 vols., Blot, París, 1900.
- Degler, Carl, 1980, *At Odds: Women and the Family in America from the Revolution to the Present*, Oxford University Press, Nueva York.
- Deroin, Jeanne, 1853, “A l’auteur du *Douaire Universef*”, *Almanach des Femmes*, J. Watson, Londres.
- Deroin, Jeanne, 1883, “La recherche de la paternité”, *Le Droit des Femmes*, 5 de agosto.
- Deroin, Jeanne, 1992, “Profession de foi de Mlle. Jenny De Roin”, en *De la liberté des femmes. Lettres de dames au Globe (1831-32)*, ed. Michèle Riot-Sarcey, Côté-femmes, París, 1992, pp. 116-39.

- Fuchs, Rachel, 1992, *Poor and Pregnant in Paris: Strategies for Survival in the Nineteenth-Century*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Gouges, Olympe de, 1986, *Déclaration des droits de la femme* [1791], reimp. en *Oeuvres*, ed. Benoîte Groult, Mercure de France, Paris.
- Hufton, Olwen, 1974, *The Poor of Eighteenth-Century France, 1750-1789*, Oxford University Press, Nueva York.
- Mitchell, Juliet y Jacqueline Rose (eds.), 1983, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne*, Norton, Nueva York.
- Offen, Karen, 1984, "Depopulation, Nationalism and Feminism in Fin-de-siècle France", *American Historical Review* 89 (junio), pp. 648-70.
- Picq, Françoise, 1979, "Par delà la loi du père: Le débat sur la recherche de la paternité au congrès féministe de 1900", *Les Temps Modernes* 34 (febrero), pp. 1199-212.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1979, *Émile or On Education*, trad. Allan Bloom, Basic Books, Nueva York.
- Scott, Joan W., 1996, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press, Cambridge.
- Shepherdson, Charles, 2000, *Vital Signs: Nature, Culture, Psychoanalysis*, Routledge, Nueva York.
- Théry, Irene, 1998, *Couple, filiation et parenté aujourd'hui: Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, Odile Jacob, Paris.
- Traer, James, 1980, *Marriage and the Family in Eighteenth Century France*, Cornell University Press, Ithaca.