

Notas críticas

Cuestiones sexuales, cuestiones raciales. Paralelos, tensiones y articulaciones

*Eric Fassin**

EN 1976, MICHEL FOUCAULT publicaba el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*. Partiendo de una crítica a las ilusiones de la liberación sexual y, de manera más general, de una revisión de su teoría del poder, el filósofo sentaba las bases de lo que después se convirtió en un campo de investigación, particularmente, en lengua inglesa: la historia de la sexualidad y, en especial, de la homosexualidad. No obstante, la cátedra que Foucault impartió ese mismo año en el *Collège de France* no estaba vinculada con la sexualidad. Probablemente se trataba, como en *La volonté de savoir (La voluntad de saber)*, de un “bio-poder”, es decir, de las “disciplinas del cuerpo” y de las “regulaciones de la población”. Sin embargo, a partir de enero, la parte medular de su enseñanza se centró en la “guerra de las razas” desde el siglo XVII, como “contra-historia”, hasta su conversión en “racismo de Estado” a finales del siglo XIX y, aún más, en sus formulaciones nazis y soviéticas. Durante mucho tiempo, este interés de Michel Foucault por las cuestiones raciales no llamó demasiado la atención. Pero es un hecho que él no retomó este tema y que dicha cátedra no apareció publicada sino hasta 1997 (Foucault, 1976: 183, 186, 188; 1997).

Sin embargo, la vinculación entre raza y sexualidad demuestra ser muy esclarecedora. Incluso antes de que apareciera esta publicación, Ann Laura

* Texto originalmente publicado en Didier Fassin y Eric Fassin (eds.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, París, La Découverte, 2006. Agradecemos al autor el permiso para publicarlo en español.

Stoler se basaba en los registros disponibles para releer al Foucault de las cuestiones sexuales a la luz de las cuestiones raciales. La historiadora y antropóloga estadounidense también subrayó que, para la mayoría de los lectores, la presencia de la raza había pasado desapercibida en el texto mismo de *La volonté de savoir*. Sin embargo, “la entrada de la vida en la historia” no nos habla solamente del sexo, ya que se trata del “momento en que la especie entra como objetivo en sus propias estrategias políticas”. Esta especialista de los estudios coloniales proponía entonces un análisis foucaultiano del poder que se despliega en el orden sexual, a partir de lo que efectivamente es el punto ciego de la historia de la sexualidad occidental —puesto en escena por Michel Foucault—: el imperio. Este descentramiento, reescritura de las historias nacionales desde la periferia colonial, no sólo permite revisar, en particular, la cronología foucaultiana sino, sobre todo, permite demostrar que “una gramática racial implícita sustentaba los regímenes sexuales de la cultura burguesa”. En resumen, el objeto de estudio de Ann Laura Stoler es el inextricable enmarañamiento de las cuestiones raciales y las cuestiones sexuales, al combinar “la raza y la educación del deseo” para pensar en la intimidad como lugar privilegiado del poder colonial (Stoler, 1995:12; 2002).

Aquí retomaremos la misma imbricación entre lo sexual y lo racial como tema de reflexión, pero transportándonos a la actualidad (un desplazamiento cronológico que es, al mismo tiempo, un desplazamiento de la problemática). Efectivamente, las pocas obras francesas que abordan de manera conjunta la historia conjugada de la raza y el sexo demuestran que ambas proceden de una misma lógica. Esto se puede comprobar en los trabajos pioneros de Colette Guillaumin, quien teorizó sobre el “sexaje” en la economía doméstica a partir del modelo de la servidumbre y la esclavitud. Para la investigadora feminista, sexo y raza son resultado de una misma historia: “Estas categorías ocupan un lugar específico en las relaciones sociales, el de ser consideradas como categorías ‘naturales’”. En otras palabras, ambas remiten igualmente a la historia de la idea de Naturaleza desde el siglo XVIII (Guillaumin, 1992:10). Podemos, por supuesto, poner en duda la cronología e, incluso, cuestionar la concomitancia para reformularla como una secuencia: es así como hoy en día Elsa Dorlin propone una lectura de los discursos médicos a partir del siglo XVII. Para esta filósofa, es posible repensar el sexo, en la historia de la Nación, como “matriz de la raza” (Dorlin, 2006). Pero, más allá de las diferencias cronológicas, una misma lógica sustenta sexo y raza en estos análisis.

Las reflexiones que se presentarán a continuación toman como supuestos estos avances y comparten sus premisas científicas y políticas; es decir, la desnaturalización de las relaciones sociales entre raza y sexo. Por consiguiente, estamos de acuerdo con analizar su naturalización en nuestra modernidad

y su crítica, siguiendo sus destinos paralelos. Sin embargo, lo que en realidad nos proponemos demostrar aquí, partiendo de un análisis de los debates en el espacio público francés actual, es cómo se plantean o no se plantean las cuestiones raciales y sexuales (es decir, a la vez y de forma inseparable, de género y de sexualidad), en un momento determinado y en una sociedad particular; en otras palabras, cómo éstas se plantean, o no, pero sin partir de la idea de que necesariamente convergen. Incluso, más bien quisiéramos abordarlas a partir de las tensiones actuales entre estas lógicas: cómo se representa la articulación entre las cuestiones sexuales y raciales, tanto en el espacio público de las polémicas como en la intimidad de las prácticas que éstas contribuyen a definir.¹

De lo impensable a lo impensado

En Francia, desde el inicio de la década de 1980, pero más aún a partir de 1989, fecha del bicentenario de la Revolución, se instauró en el debate público una retórica de la República que se basó en la historia para establecer un discurso sobre la identidad nacional. Además, las preocupaciones de los políticos y los editorialistas se encontraron con las formulaciones de historiadores, sociólogos y politólogos. De acuerdo con esta lectura republicana, en la cultura política francesa (heredera de la Tercera República) que unifica la Nación a finales del siglo XIX, y más allá de las Luces de la Revolución el Estado sólo debería tomar en cuenta a individuos y no a comunidades. Es así como generalmente recordamos los términos de la emancipación de los judíos formulada por Clermont-Tonnerre durante la Revolución: “Conceder todo a los judíos como ciudadanos y no concederles nada como nación”. Quizás las comunidades no estén prohibidas dentro de la República, pero ésta no sabría tomarlas en cuenta. El Estado desconoce de manera deliberada los orígenes y las pertenencias que son del dominio de la vida privada.

¹ Utilizaremos aquí la palabra “raza” en lugar de “etnia” (y “racial” en lugar de “étnico”). Efectivamente, no nos proponemos distinguir poblaciones en función de sus características (origen o cultura), sino únicamente en función del tratamiento discriminatorio del que son víctimas y que llega a constituir las en especies sociales diferentes. Por lo tanto, no hablaremos de etnia para referirnos a los magrebíes (en contraste con la “raza” para los negros). Aquí sólo cuenta la racialización (ya sea que provenga del registro cultural o del biológico). Probablemente, en Francia la racialización se presente a menudo como una distinción basada en la nacionalidad; pero el hecho de que los hijos de inmigrantes, cuando son franceses, rara vez sean tratados como tales, o de que los extranjeros naturalizados difícilmente logren hacer olvidar su origen (en ambos casos, en oposición a los “franceses de origen”) traiciona la lógica racial que fundamenta hoy en día esa división.

La distinción que el liberalismo político clásico hace entre las dos esferas, la pública y la privada, es la que efectivamente organiza la retórica de la República. Esta división se hizo explícita precisamente en 1989, con motivo de la primera controversia sobre lo que se ha convenido en llamar el “velo islámico”: la religión, se decía entonces, debe seguir siendo un asunto privado. La religión no tiene un lugar en el espacio público ni, por consiguiente, en el recinto de la Escuela, que es el núcleo del Estado republicano. Después de todo, si el velo fue tolerado hasta principios de la década de 2000, fue debido a que no aparecía como el signo de una reivindicación política, sino únicamente como la expresión de una fe íntima. Ciertamente, la discusión sobre la laicidad no es nueva; sin embargo, ésta ha sido renovada. En efecto, ya no opone, como todavía sucedía hace algunos años —en 1984— las dos escuelas: pública y privada; de ahora en adelante, la línea divisoria atraviesa a la escuela laica. El problema ya no es el financiamiento por parte del Estado, sino la simbología republicana.

Por supuesto, como es bien sabido, la controversia sobre el velo no se refiere exclusivamente a la religión. Dado que se trata de una cuestión de islam, en la misma medida se habla de los “inmigrados”, o más bien de sus hijos, producto de la historia colonial y postcolonial, en particular del Magreb: se quiera o no, esta vez se descubre que forman parte integral de Francia. Entonces, dejando de lado la religión, el modelo republicano tiene valor general: sirve, efectivamente, para decir “la Nación”, en el momento en que aumentan las inquietudes sobre su identidad —con, por una parte, la adquisición de conciencia de que la política económica compete cada vez menos a los Estados nacionales, ya sea porque es competencia de la Unión Europea o porque depende de los mercados internacionales y con, por la otra, el ascenso de una xenofobia, incluso de un racismo que alimenta y encarna el Frente Nacional (Front National), el movimiento de extrema derecha que se aprovecha de las preocupaciones suscitadas por una crisis económica y un desempleo que perduran y se agravan—.

Si en aquella época el universalismo republicano se presentó, por mucho, como la mejor barrera contra el racismo, fue precisamente porque sería el fundamento histórico de la identidad francesa. De hecho, ese universalismo se presentó al mismo tiempo como el medio más eficaz para conjurar otro peligro, simétrico: el comunitarismo que, no menos que el racismo, amenazaría con desgarrar el tejido nacional. Reconocer la existencia de poblaciones definidas, como “árabes” o “negros”, equivaldría a validar una política identitaria y, por consiguiente, comunitarista. Probablemente el diferencialismo que había intentado la izquierda en la década de 1980 representaba intenciones loables, pero los efectos no serían menos desastrosos: lejos de inte-

grar, conduciría —de creer en los republicanos— a la fragmentación de la Nación y serviría involuntariamente a los intereses de los racistas. Es interpretar la tan temida “guetización” de la sociedad francesa como el resultado de una ideología, más que ver en ella el efecto de prácticas sociales, como la exclusión, la relegación y la discriminación. Esto también equivale a explicar, no sin paradoja, el racismo mediante el antirracismo.

Dado que está organizada en torno a la oposición entre las esferas pública y privada, no es de asombrarse que la retórica republicana se aplique de esta manera, no solamente a las cuestiones étnicas o raciales, sino también a las sexuales (de género y sexualidad). En la Francia de principios de la década de 1990 se discutía sobre lo que siempre se duda en calificar como “minorías sexuales” (homosexuales, pero también mujeres), como se hace con lo que todavía no llamamos “minorías visibles” (magrebíes y, muy pronto, negros), el espectro del comunitarismo. Por lo tanto, sucedería lo mismo con la orientación sexual o la pertenencia sexuada que con la religión o el origen. En cualquier caso, se rechaza la politización de las identidades para proteger mejor de la fragmentación a la identidad nacional, definida por la República como única e indivisible.

Es en este contexto que debe comprenderse el reciclaje, con nuevos fines, de antiguas figuras del antiamericanismo francés: provee un arma que se esgrime para (des-) calificar el comunitarismo “a la americana”. Sin embargo, esta retórica de América prácticamente no tiene relación con Estados Unidos, no sólo porque refleja una imagen falseada de ese país, cuya sociología no se resume a la polémica mediática sobre lo “políticamente correcto”,² sino sobre todo porque de lo que realmente habla es de Francia. “El espantajo americano” es para un uso francés: claramente se trata de una manera de hablar de la Nación. En esa época, cualquier discurso minoritario era presuntamente comunitario y, por lo mismo, ajeno a la cultura política francesa: no-francés e incluso anti-francés (como se decía en la época del macartismo “*un-American*”).

A principios de la década de 1990 la fuerte politización de las cuestiones sexuales al otro lado del Atlántico no podía más que reforzar los temores que se difundían en Francia: en particular con respecto al acoso sexual, como sucedió con el caso mundialmente mediatizado del juez negro Clarence Thomas, acusado en 1991 por Anita Hill, una antigua empleada, también negra; ¿acaso las fronteras entre las esferas pública y privada no se difuminaron,

² Al igual que en Francia, en Estados Unidos existe una historia política de las maneras de representar a la sociedad: a pesar de las mitologías nacionales, desconfiemos de ver en ellas el eterno despliegue de lógicas que inscriben, desde el origen, a la nación estadounidense en el destino manifiesto del multiculturalismo (no más que la nación francesa en la vocación republicana).

convirtiendo la intimidad en el objetivo de una batalla política? La exposición pública de la intimidad aparece entonces como la consecuencia ineluctable de la politización de las cuestiones sexuales; como el síntoma de la “guerra de los sexos” a la americana. Ahora bien, repitámoslo, para la retórica republicana de la época, las identidades, sexuales u otras, pertenecen a la esfera privada y no a la pública (costumbres y no política).

Por lo tanto, no es casualidad que las cuestiones sexuales y raciales también estuvieran ausentes del debate público francés a principios de la década de 1990, salvo de manera indirecta, como el reverso estadounidense de la identidad francesa: ni unas ni otras tienen derecho de ciudad en el momento en que se establece el discurso de la ciudadanía. El universalismo francés justifica su prohibición de residencia: entonces, las cuestiones minoritarias son propiamente impensables en el marco nacional. En cambio, tampoco es casualidad que surjan, al mismo tiempo o casi, desde finales de la década de 1990, cuestiones sexuales y raciales: al igual que la inhibición (ayer), el “retorno de lo inhibido” (hoy) concierne simultáneamente tanto a unas como a otras. En la misma época, en estos dos registros, sexual y racial, lo impensable se manifiesta como un impensado republicano.

Por un lado, las cuestiones de género y sexualidad se hicieron presentes en el debate público a partir de 1997, cuando la izquierda regresó al poder con los debates que acompañaron la ley sobre la paridad y con lo que se convertiría en el pacto civil de solidaridad. Efectivamente, tanto en un caso como en el otro, estas cuestiones minoritarias lograron escapar al estigma comunitarista, al presentarse dentro del lenguaje de lo universal —la universalidad de la diferencia de sexos para la paridad y el universalismo de la igualdad de derechos para el pacto civil de solidaridad (Pacte Civil de Solidarité, PACS)—. Y, desde entonces, los debates relativos a las desigualdades económicas y domésticas entre los sexos, a la prostitución y la pornografía, al acoso sexual y la violencia hacia las mujeres, pero también el hecho de retomar las controversias sobre el velo islámico y el matrimonio homosexual, confirman de manera espectacular que la politización de las cuestiones sexuales ya no es ajena a Francia.

Por otro lado, las cuestiones étnicas o raciales finalmente lograron hacerse escuchar: también fue a finales de la década de 1990 cuando se empezó a hablar, ya no tanto de un multiculturalismo considerado como americano, sino de una discriminación racial claramente francesa, en materia de contrataciones, de acceso a la vivienda e, incluso, del derecho de entrada a los centros de entretenimiento nocturnos; y, al mismo tiempo, se empezó a hablar de discriminación positiva, en la enseñanza o en la industria, sin que el “espantajo americano” fuera ya suficiente para cerrar de inmediato la discusión. Cierta-

mente, se aborda el presente, con un inicio de toma de conciencia con respecto a esos “jóvenes” de las periferias que, sobre todo si no son “franceses de origen”, irrumpen en las noticias; pero la historia también está convocada para la revisión del relato nacional, con la creciente importancia acordada a partir de entonces tanto a la esclavitud como a la colonización, a los franceses negros al igual que a los magrebíes. Los motines de 2005 fueron una clara muestra, pero también la batalla política en torno a la enseñanza del hecho colonial: el presente resuena con el pasado y la racialización actual de la cuestión social también significa el retorno de la inhibición nacional.

Se observa que es a partir de un mismo movimiento que emerge, desde finales de la década de 1990, la doble figura de una República sexualizada y racializada. Lo impensable de ayer, al revelarse como impensado, se convierte en materia de controversia: hoy en día esto está “de pensarse”. Además, estas cuestiones, lejos de ocultarse, ahora se exhiben en el centro del debate público. En Francia, el paralelismo cronológico entre cuestiones sexuales y raciales continúa en estos términos (desde su ausencia reciente hasta su presencia actual). Visiblemente, dicho paralelismo no le debe nada a la casualidad; pero, además, no es propio de Francia. En efecto, la retórica republicana lo inscribe en un contexto específico, en un momento particular; sin embargo, si las cuestiones sexuales y las cuestiones raciales emergen juntas en el debate público es porque comparten una misma desnaturalización de las relaciones sociales. En este sentido, las cuestiones llamadas “minoritarias” se han vuelto esenciales para la definición de las sociedades democráticas: indican que no hay nada que se escape por naturaleza a la politización y, por lo tanto, a la democracia. La extensión del ámbito democrático se puede leer simultáneamente en ambos registros: se calcula plenamente en qué medida las cuestiones raciales y sexuales son relaciones sociales (y no relaciones naturales); ni más ni menos que las relaciones de clases. Una sola diferencia: de estas últimas lo sabíamos hace mucho tiempo, de las primeras hoy en día tenemos una mejor conciencia.

Las cuestiones raciales aparecen indirectamente

Sin embargo, no podríamos conformarnos únicamente con esbozar el paralelismo entre las cuestiones sexuales y las raciales, ni con interpretarlo mediante la lógica compartida de una extensión del dominio democrático. Es conveniente observarlo más de cerca, para ver cómo se articulan en cada caso estos complejos temas. Así, dependiendo de los debates o de las controversias, la articulación no se presenta en los mismos términos. No necesaria-

mente observamos una misma lógica que se despliega de manera paralela en los registros sexuales y raciales; sino que, por el contrario, se pueden advertir tensiones e incluso contradicciones entre ellos. Esto resulta evidente en términos políticos: no basta con denunciar a una voz todas las discriminaciones, sexuales y raciales, para definir una posición en muchas de las controversias actuales (pensemos en el ejemplo del velo). Sin embargo, esto se verifica en la misma medida en una perspectiva sociológica: si no se trata de la misma lógica que se despliega en dos registros distintos, resta pensar en el problema que plantea su articulación. Así, los presuntos paralelos no sólo terminan cruzándose con frecuencia, sino que además, algunas veces, se enfrentan por lo divergentes que son sus lógicas.

La politización de las cuestiones sexuales iniciada en Francia desde finales de la década de 1990 parece, a primera vista, ajena a las cuestiones raciales. Esto es verdad en lo concerniente a la paridad; y también lo es para el PACS. Más allá de sus diferencias, se trata de un punto en común entre ambos debates y entre ambas leyes. La paridad habla, en efecto, de género, mientras que el PACS se refiere a la sexualidad; y si la paridad tiene como objeto el espacio público, el PACS se interesa por la esfera privada. Sin embargo, en apariencia, no se trata de una cuestión de raza, ni en la primera, que concierne en primer lugar a las mujeres, ni en el segundo, que se dirige esencialmente a los homosexuales. No obstante, si se observa con detenimiento, las cosas son más complejas: tanto en un caso como en el otro, las cuestiones raciales aparecen como el reverso oculto de las cuestiones sexuales; un reverso que se hace aún más presente en la medida en que está menos manifiesto.

La paridad se basa en la institución política de la diferencia entre los sexos, es decir, una diferencia diferente a todas las demás diferencias, comenzando por las diferencias que entonces se calificaban como étnicas. Políticamente equivale a decir que el reconocimiento de esta distinción no hace un llamado a otras: las iniciadoras de la paridad, preocupadas por hacerse escuchar, se resisten a abrirle la puerta al comunitarismo. De este modo es como pretendían escapar a la sospecha de “cuotas a la americana”. De hecho, de creer en ellas, las mujeres mismas no constituirían una minoría: a diferencia de los negros o de los magrebíes de Francia, ¿acaso ellas no son mayoría en el país? Entonces, acaso la cuestión no sería saber si las mujeres, al igual que otros grupos, son “minorizadas”. Bajo esta perspectiva, sólo existe minoría racial. Pero es precisamente aquí donde aparece el vínculo con las cuestiones sexuales: si las cuestiones raciales están ausentes, es de forma deliberada. Era necesario ponerlas entre paréntesis para que la paridad se volviera concebible en el horizonte republicano. El discurso sobre la excepcionalidad de la diferencia entre los sexos sólo tiene sentido para desmarcar las cuestiones sexuales

de las cuestiones raciales. Al mismo tiempo, éstas se encuentran presentes en la paridad, de manera indirecta.

Así, las cuestiones sexuales y las cuestiones raciales no son de ninguna manera problemas desvinculados: la historia de la paridad lo demuestra bien, tanto unas como otras se han pensado juntas, desde el inicio, aunque sólo fuera para oponerlas. Tampoco hay que sorprenderse si, en la prolongación de la revisión constitucional y de la ley, comenzamos efectivamente a preguntarnos, en la década de 2000, por qué no darle también un lugar en la representación política al origen o al color de la piel. La nueva presencia de las mujeres destaca la antigua ausencia de las demás “diferencias”, la cual parece menos evidente y menos legítima: la diferencia de tratamiento, dependiendo de las diferencias, sirve como revelador. Así, la paridad hace concebible la “diversidad” que había rechazado en su principio: paradójicamente, permite pasar de la invisibilidad de las minorías al discurso sobre las “minorías visibles”.

De igual manera, en un primer acercamiento el PACS no parece abordar las cuestiones raciales: se enfoca en la pareja, homosexual o heterosexual. Sin embargo, muy rápidamente podemos darnos cuenta de que el tema central del debate no es la conyugalidad, sino la descendencia. Efectivamente, ésta no aparece de ninguna manera en la ley. Incluso podemos constatar fácilmente cómo todo está elaborado para impedir que el comienzo del reconocimiento de las parejas del mismo sexo les permita el acceso a la adopción o a la asistencia médica para la procreación. ¿Por qué la descendencia constituye un problema? Se debe precisamente —y la apertura potencial a las parejas del mismo sexo nos lo recuerda— a que nunca se basa en la naturaleza. No obstante, la descendencia de la descendencia es la esencia de otro debate, iniciado a partir de la década de 1980, sobre la nacionalidad. La controversia se desarrolla en torno a los hijos de inmigrados y a lo que se denomina precisamente “naturalización”. ¿Quién es francés? ¿Cómo se vuelve uno francés? Si la descendencia no tiene nada de natural, ¿por qué darle un lugar cada vez más importante, *de facto*, al derecho sanguíneo, en detrimento del derecho de suelo?

Ciertamente el debate sobre la homosexualidad no es el mismo que el de la inmigración. Sin embargo, la batalla del PACS, y pronto la del “matrimonio gay”, se enfoca de igual manera al reconocimiento de los homosexuales como ciudadanos con plenos derechos y cuestiona también la naturalidad de la descendencia. Por lo tanto no es ninguna casualidad que en la ley sobre el PACS, las restricciones más importantes se refieran a la unión con un residente extranjero, al igual que las leyes de inmigración estarán acompañadas de leyes sobre el matrimonio dirigidas a controlar e incluso a restringir los ma-

trimonios mixtos. No sólo se trata de un control cuantitativo, sino también de una restricción que forma parte del principio mismo. En efecto, si se admitiera que la descendencia no es más que una convención, y no un dato invariable, sería más difícil justificar su cierre. Entonces, todo sucede como si el desafío principal fuera proteger la nacionalidad de cualquier “desnaturalización” por medio del PACS o del matrimonio. En resumen, las cuestiones raciales también aparecen aquí entre líneas.

Dicho de otro modo, si la paridad y el PACS introducen lógicas minoritarias en el debate público, no es sólo —contrariamente a las expectativas— mediante un léxico universalista, sino también mediante una formulación que permite mantener la ambigüedad entre dos lógicas contradictorias. En la primera, ambas leyes contribuyen paralelamente a desnaturalizar el orden social: no es una cuestión de naturaleza que las mujeres estén ausentes de la vida política o los homosexuales de la vida familiar, y la sociedad que los excluye puede intentar incluirlos más. Pero la otra lógica funciona en sentido inverso: los límites impuestos tanto a una como a otra leyes contribuyen a lo que se debe denominar una lógica de naturalización. En efecto, para hacerle frente a la acusación de comunitarismo, la paridad se remite a la universalidad de la diferencia entre los sexos, mientras que el PACS, con el fin de escapar a la sospecha de instituir un contrato *contra-natura*, contribuye implícitamente a dar nuevos fundamentos a la descendencia dentro de la biología. Por un lado, la excepción paritaria supone una diferencia entre los sexos basada en la naturaleza; por el otro, la exclusión homosexual supone una filiación naturalmente heterosexual. En todas las ocasiones, es también el medio para evitar la extensión del ámbito democrático, de lo sexual a lo racial.

Entonces, se comprende mejor por qué el PACS y la paridad hacen posible, y al mismo tiempo imposible, la emergencia de las cuestiones raciales. La presencia paradójica, ambigua y contradictoria de las cuestiones raciales, que aparentemente están ausentes en los primeros debates sobre las cuestiones sexuales, se explica efectivamente por las restricciones que se ejercen al momento de intentar formular los conflictos minoritarios en el marco de la retórica republicana. Tal como algunos lo temían, y como otros lo esperaban, el PACS y la paridad abrieron una “caja de Pandora”, apelando en cascada a otros debates sobre las cuestiones sexuales. Pero aún hay más, y este punto es precisamente el que se busca enfatizar aquí: al introducir subrepticamente las cuestiones raciales en el debate público, las cuestiones sexuales también desempeñaron un papel de “caballo de Troya”. Se estaba abriendo la puerta, de manera general, a las cuestiones minoritarias.

Lógicas en competencia

Una vez que las dos leyes fueron votadas, es decir, desde el comienzo de la década de 2000, el vínculo entre el registro sexual y el racial se volvió explícito: a partir de entonces apareció directamente, y ya no de manera indirecta. Muchas controversias lo muestran con claridad. Analicemos primero el debate sobre la prostitución, emprendido al mismo tiempo que el debate sobre la inseguridad, en el marco de las elecciones municipales y presidenciales. En ambos casos, explícita o implícitamente, nadie puede ignorar que hace referencia a la inmigración. Por esta razón, la polémica se centró en el tráfico de mujeres y, por consiguiente, en aquellas mujeres extranjeras que llegan, a menudo ilegalmente, de África subsahariana y Europa del Este. Por el contrario, las francesas se ven menos afectadas por la nueva represión; en contraste con las “inmigradas”, ¿acaso las prostitutas “tradicionales” no se presentan como garantes del orden público? Probablemente se dirá que se trata aquí de un asunto de inmigración y no de raza. Sin embargo, la línea divisoria no separa solamente a las francesas de las extranjeras, sino que también hace una división entre las extranjeras (las “francófonas”, “provenientes de países que tienen vínculos históricos con Francia”, son mejor consideradas) y, sobre todo, entre las francesas (se beneficia a las “franco-francesas”, “provenientes de las diferentes provincias de la Francia profunda”): la nacionalidad cede el paso a la raza.³ En pocas palabras, el debate sobre la prostitución articula las cuestiones sexuales y las raciales.

Ahora pensemos en las controversias relacionadas con la violencia hacia las mujeres. A partir del año 2000 se utiliza en Francia la expresión “*tournantes*” para referirse a las violaciones colectivas. Pero al igual que sucede con la prostitución, la cuestión sexual también es evidentemente una cuestión racial. El término lanzado mediáticamente remite, en efecto, a la violen-

³ Estas categorías se hicieron explícitas en 2002, durante las audiencias sobre prostitución en la Asamblea Nacional y a lo largo del intercambio entre la presidenta de la Delegación de los derechos de las mujeres y el comisario de división, jefe de la brigada de represión al proxenetismo, y que se desarrolló así:

“Sr. Daniel Rigourd: Nosotros contamos que, en veinticuatro horas, aproximadamente dos mil prostitutas trabajan en París.

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

Sr. Daniel Rigourd: Representan alrededor del 30% de las prostitutas, pero, en ese 30%, se encuentran muchas camerunesas y mujeres de origen magrebí.

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

Sr. Daniel Rigourd: No hay muchas. En la calle Saint-Denis hay trescientas cincuenta prostitutas, verdaderas franco-francesas, que tienen entre cuarenta y setenta años de edad.” (URL: <http://www.assemblee-nationale.fr/12/cr-delf/02-03/c0203006.asp>)

cia que perpetran los “jóvenes” en los “suburbios”, esos “delincuentes salvajes” cuya “barbarie” se adjudica a su origen extranjero: la explicación basada en su “cultura” es claramente una manera de racializarlos, mientras que cualquier explicación más sociológica levanta sospechas de que se está intentando justificarlos. De hecho, resulta significativo que la primera gran encuesta nacional sobre la violencia hacia las mujeres (Enquête nationale sur les violences envers les femmes en France, ENVEFF) haya sido recibida, en 2003, con tan polémica resistencia: esta violencia sólo suscita el entusiasmo mediático-político si afecta a las periferias. La ENVEFF muestra, efectivamente, al igual que las investigaciones realizadas en otros países, que las “clases peligrosas” no tienen el monopolio de dicha violencia y que las clases privilegiadas no salieron exentas. En otras palabras, si la encuesta incomodó (al igual sucedería algunos meses después con el drama de una actriz muerta a golpes por un cantante), fue porque logró perturbar la racialización de la violencia en el debate público.

Finalmente, la superposición de los registros sexual y racial se observa de manera aún más clara en la nueva controversia sobre el velo islámico, que condujo en 2004 a la ley contra los signos religiosos ostensibles dentro de la escuela. Se sigue tratando de género, como quince años antes; pero esta vez también se trata de sexualidad: la polémica no duda en confundir velo y violación, como un eco de la mediatización de las “*tournantes*”, bajo la tónica de una misma compasión por las jovencitas igualmente presentadas como víctimas. No obstante, la sexualización de la República es en la misma medida racialización. En efecto, si la laicidad concierne en teoría a todas las religiones, todos sabemos que el islam es el primer blanco y, aún más, la “comunidad musulmana”, no los “franceses de origen” sino las adolescentes producto de la inmigración postcolonial (y, a través de ellas, sus “hermanos mayores”). Probablemente se habla de estas poblaciones en términos de cultura y no de raza, pero se vuelve cada vez más difícil ignorar que esta “cultura”, remitida a una alteridad radical, es también el denominador común de las discriminaciones raciales en la Francia actual.

En resumen, la politización de las cuestiones sexuales es indisolublemente una politización de las cuestiones raciales; estos tres ejemplos lo muestran claramente, las controversias sexuales son, la mayoría de las veces hoy en día, al mismo tiempo controversias raciales. Pero podríamos multiplicar los ejemplos, puesto que se multiplican en el espacio público. Pensemos en las campañas contra la poligamia al momento de las revueltas en las periferias, un caso más de racialización culturalista; y en las campañas contra los matrimonios forzados al momento de los debates sobre la inmigración por elección, las cuales generan temores no sólo acerca del matrimonio con un

extranjero, sino también acerca del matrimonio de las francesas de origen extranjero. Hablar de sexo es hablar de raza, y viceversa. Sin embargo, si bien las cuestiones sexuales contribuyeron al surgimiento de las cuestiones raciales, las lógicas políticas no se superponen. Ya no estamos en el espacio abierto por el PACS y la paridad: las cuestiones sexuales no están construidas sobre la ocultación de las cuestiones raciales, sino en oposición a ellas, como en competencia. Se observa, en efecto, que la represión contra las prostitutas extranjeras, contra los jóvenes violentos y contra las jovencitas con velo se lleva a cabo todos los días, en nombre de la modernidad sexual (de la libertad de las mujeres y de la igualdad entre los sexos). De hecho, sucede lo mismo con la homosexualidad: las minorías visibles son *a priori* sospechosas de homofobia, al igual que de sexismo. La modernidad democrática se convierte así, de manera muy evidente, en un lenguaje de poder, con doble filo: la emancipación sexual se construye sobre la relegación racial. Entonces, es como si la estigmatización racial encontrara una justificación en la democracia sexual.

Actualmente, esta tensión se encuentra en el núcleo del feminismo. Muchas feministas eligieron comprometerse con estos tres frentes —contra la prostitución, contra la violencia sexual en los barrios y contra el velo islámico—. De hecho, las diferentes luchas confluyen con frecuencia. Por ejemplo, el movimiento “Ni putas ni sumisas” se definió por la lucha contra la violencia hacia las mujeres en los barrios, al mismo tiempo que se ha pronunciado fuertemente contra el velo islámico. Ambos conflictos serían indisolubles: ¿acaso sus iniciadoras no contemplaron la posibilidad de llamarlo “Ni veladas ni violadas”? Por supuesto, no diremos que las mujeres de los barrios, al denunciar la violencia de la que son víctimas, o las feministas laicas, al levantarse contra la opresión sexista del velo, son racistas, ni tampoco que sólo son las coartadas para el racismo. ¿Acaso no aspiran a liberarlas? Por razones similares no deberíamos concluir que las abolicionistas están emprendiendo una cruzada racista, bajo el pretexto de que las prostitutas a menudo son de origen extranjero; pues, en cada caso, se trata de liberar a las mujeres que enfrentan una forma de alienación, incluso de esclavitud. En cambio, por lo general tanto unas como otras prestan poca atención a los efectos perversos de sus causas, ya sea que se trate de la represión que se ejerce sobre las prostitutas extranjeras, de la estigmatización que recae sobre los jóvenes de las periferias o de la exclusión que condena a las jovencitas que portan el velo.

Resultaría sin embargo simplista identificar al feminismo con esta triple postura. En realidad, el plural siempre se impone: a lo largo de la historia, los feminismos han sido atravesados, y al mismo tiempo constituidos, por ten-

siones. En la década de 1990, la paridad se encontraba en el centro de los conflictos; hoy en día, las discordias giran esencialmente en torno a las cuestiones raciales. Actualmente vemos cómo se traza una línea de fractura, en particular con respecto al velo y a la prostitución, pero que no deja de tener consecuencias en el temor de la violencia hacia las mujeres. A manera de reacción contra el discurso feminista dominante, se escuchan algunas voces que toman partido por las prostitutas o por las jovencitas con velo, haciendo un llamado a aquellas que reivindican su condición como una elección. El movimiento “Mujeres públicas”, constituido a la luz del debate sobre la Ley de seguridad interna (como una reacción en contra de la identificación del feminismo con el abolicionismo) y que pronto militaría contra la ley sobre el velo, puede interpretarse como la respuesta a “Ni putas ni sumisas”. Sin embargo, las movilizaciones no se limitan a una u otra organización: son sensibilidades políticas muy diferentes que se constituyen alrededor de estas oposiciones, donde las divisiones ideológicas remiten, en parte, a divisiones generacionales.

Este feminismo “heterodoxo” conjuga lógicas diversas que tienen en común el hecho de oponerse a las corrientes feministas dominantes. Primero, puede apelar a una lógica “pro-sexo”, que se niega a equiparar la sexualidad con la dominación, y más bien ve en ella una fuerza de liberación. El debate sobre la prostitución hace entonces eco al de la pornografía. Después, están las que prefieren (algunas veces son las mismas) articular la cuestión de la prostitución con la del velo, planteando como principio, en ambos casos, la libertad de las mujeres: en lugar de suponer una alienación que caracterizaría igualmente a las trabajadoras sexuales y a las militantes de la castidad, que con frecuencia son las jovencitas que portan el velo, este feminismo plantea sujetos autónomos, hasta en sus prácticas menos liberadas a primera vista. Finalmente, una tercera lógica, que termina por dominar a las otras dos, nos conduce a las cuestiones raciales. A quienes conviene defender, en la misma medida que la liberación sexual o la libertad de los sujetos, es a las víctimas de la dominación postcolonial: las jovencitas de los barrios, con velo o sin velo, no son pensadas exclusivamente en términos de género, sino también de raza. Dicho de otro modo, este feminismo se caracteriza por un antirracismo.

Entonces, podemos preguntarnos, y se trata de la respuesta del feminismo “tradicional” puesta nuevamente en duda por estos nuevos discursos: ¿en qué parte este antirracismo es todavía un feminismo? ¿Acaso un “enemigo principal” no sustituyó a otro? Probablemente, las “heterodoxas” se valdrán de su proximidad con las mujeres que defienden, jovencitas de los suburbios o prostitutas de las avenidas periféricas; pero, a cambio, sus adversarias se

sentirán muy satisfechas al ostentar la gratitud de otras jovencitas y de otras prostitutas por su intervención protectora. Quizás las primeras insistirán en los efectos perversos de las campañas contra la prostitución y el uso del velo, que no sólo pretenden liberar a las mujeres contra su voluntad, sino que sobre todo terminan confinando a las prostitutas en periferias peligrosas y excluyendo de la escuela laica a las niñas con velo, en nombre de la laicidad. No obstante, replicarán las segundas, ese es el precio que se debe pagar por proteger a la mayoría. Sin pretender resolver en teoría una cuestión que probablemente no tiene más que una respuesta pragmática, subrayemos que tanto unas como otras articulan efectivamente cuestiones sexuales y raciales, aunque basándose en lógicas inversas. Es como si unas partieran de las cuestiones sexuales y las otras de las cuestiones raciales; estos puntos de partida opuestos exigen visiones antagónicas del mundo.

¿Acaso el feminismo es malo para las minorías raciales?

En 1997 la pregunta fue planteada en Estados Unidos de manera explícita por una de las grandes figuras de la teoría política feminista: “¿acaso el multiculturalismo es malo para las mujeres?”⁴ Susan Moller Okin criticaba entonces al filósofo Will Kymlicka, heraldo de las reivindicaciones multiculturales, y le reprochaba el hecho de legitimar, mediante la igualdad de culturas, la desigualdad entre los sexos: ceder el paso a los derechos de las comunidades conduciría insidiosamente a restringir los derechos de las mujeres. “¿Qué debe hacerse cuando las reivindicaciones de las culturas o religiones minoritarias se enfrentan a las normas de igualdad de género a las que están suscritas los Estados liberales, al menos formalmente (aunque éstos continúen violándolas en sus prácticas)?” Para esta feminista, algunas veces se debe elegir entre los derechos del grupo, que benefician a los hombres minoritarios, y los intereses de las mujeres, que pueden resultar afectados. Por el contrario, estas mujeres bien podrían “ganar si su cultura de origen desapareciera” o, al menos, “de preferencia, si ésta fuera alentada a cambiar para fortalecer la igualdad” sexual.

Esta crítica al multiculturalismo coincide con la acusación republicana al comunitarismo estadounidense que se escuchaba en Francia en la década de 1990. Contrariamente a esto, el primer ejemplo con que Susan Moller

⁴ Moller Okin (1999). El volumen, hecho a partir de un artículo que se publicó en la *Boston Review*, en 1997, contiene múltiples respuestas, las citas están traducidas de su texto, pp. 9 y 22-23.

Okin abre el análisis se refiere justamente a Francia: evoca el velo, pero sobre todo la poligamia, un problema mucho más importante —según ella— que se volvió irresoluble por ser reconocido tardíamente. En contraposición, el debate francés sigue nutriéndose de argumentos formulados con referencia, explícita o implícita, a Estados Unidos. Por lo tanto, no es casualidad que el feminismo laico de la década de 2000 se uniera a las cruzadas de la República; aceptando el riesgo de olvidar el antifeminismo que durante la década anterior hacía ostentar a estas últimas el espantajo americano de la “guerra de los sexos” ante cualquier politización de las cuestiones sexuales. Esta alianza permite un reciclaje retórico: la polémica contra el multiculturalismo a la americana puede ser retomada por el contexto francés desde el momento en que emergen las reivindicaciones minoritarias, postcoloniales o raciales.

Desde Alain Finkielkraut hasta Elisabeth Badinter, ha sido una misma lógica la que ha conducido a terminar con la tolerancia hacia el velo en nuestra sociedad y lo “políticamente correcto” del otro lado del Atlántico. Sin embargo, la filósofa le confiere un matiz feminista que la asemeja a una Liliane Kandel: “la defensa de la laicidad es la defensa de la igualdad entre los sexos”. No obstante, “esta lucha se dirige a las mujeres jóvenes de la primera generación de nuevos inmigrantes, o incluso a las jovencitas de origen magrebí. Hacia ellas hay que dirigir la lucha. Francamente, desde hace mucho tiempo, en la sociedad francesa de origen, ya sea que se trate del judaísmo o del catolicismo, no se puede decir que exista una opresión hacia las mujeres”.⁵ En pocas palabras, la retórica de la laicidad remite menos a la laicidad que a la cuestión racial, como lo manifiesta sin ambigüedad la evocación de una “sociedad francesa de origen”. Las feministas laicas y sus aliados republicanos plantean hoy la misma pregunta que Susan Moller Okin, y le dan la misma respuesta: sí, el multiculturalismo es algo malo para las mujeres.

A veces las divisiones actuales conducen a sus adversarios a invertir la pregunta: ¿acaso el feminismo no es perjudicial para las minorías étnicas? Y de manera más general, ¿acaso las cuestiones sexuales no entran en conflicto con las cuestiones raciales?, ¿acaso la democracia sexual, es decir la exigencia política de libertad sexual y de igualdad entre los sexos, y también entre las sexualidades, no es contradictoria con el multiculturalismo? No significa que sea incompatible —como por naturaleza— con ciertas culturas o, en otras

⁵ La entrevista con Elisabeth Badinter se publicó bajo el título: “La victimisation est aujourd’hui un outil politique et idéologique”, en *l’Arche*, revista mensual del judaísmo francés, núms. 549-550, noviembre-diciembre de 2003. Sugiere una segunda articulación entre cuestión sexual y cuestión racial, haciendo un paralelismo entre la postura victimaria de los militantes palestinos y las feministas. Christine Delphy retomó la cita para criticarla (véase Delphy, 2006; o en URL: http://www.col.fr/arche/article.php3?id_article=313).

palabras, no es que no sea buena para las minorías. Más bien significa que en la actualidad, como lo hemos visto, con frecuencia se descalifica a estas últimas de sexismo (o de homofobia, aunque los polemistas republicanos son más discretos con este tema), como si las culturas dominantes estuvieran exentas. Como una reacción a la severidad republicana en contra de las minorías raciales, el feminismo antirracista puede mostrar una indulgencia sorprendente frente a sus transgresiones de la libertad e igualdad sexuales. En pocas palabras, la democracia sexual se ha convertido en un arma de las luchas sobre las cuestiones raciales, que se levanta en contra de las minorías.⁶

Sin embargo, la inversión de la pregunta no debe generar la ilusión de la simetría. En efecto, las críticas “heterodoxas” también pretenden ser feministas (y, por lo tanto, pueden rechazar los términos mismos de la pregunta que las condenaría al antifeminismo). Por ello, para Christine Delphy, la alternativa que implica la pregunta “¿antisexismo o antirracismo?”, debe ser desmontada como un “falso dilema”. “¿Acaso se trata de elegir entre las víctimas del sexismo y las víctimas del racismo?” Para esta experimentada feminista, que ha luchado con fuerza contra la ley sobre el velo, evidentemente no es posible aceptar esa elección. Ambas luchas no son sino una misma, puesto que las mujeres de los barrios están sometidas a una doble opresión—debido a su sexo y a su origen—. Y a manera de conclusión: “la hipótesis según la cual la lucha antirracista y la lucha antisexista pueden entrar en contradicción sólo sería concebible si se considerara que todas las personas oprimidas por el racismo son hombres; dicho de otro modo, esta hipótesis sólo se comprendería si las mujeres del grupo no estuvieran sometidas al régimen racista. Bajo esta condición, efectivamente, algunas medidas racistas pero antisexistas podrían resultar buenas para ellas”. Si no, “queda claro que una medida racista, incluso antisexista, es una medida en contra de ellas”.

Sin embargo, ¿acaso no conviene analizar, sin llegar a hablar de contradicción, la tensión entre las diferentes lógicas, dependiendo de si se trata de cuestiones raciales o sexuales? Y si es necesario “repensar la articulación entre opresión de género y opresión de raza”, como nos invita a hacerlo Christine Delphy, ¿acaso no se trata precisamente de que no se confundan ni se superpongan entre ellas? En el mismo ejemplar de la revista *Nouvelles Questions Féministes* (*Nuevas cuestiones feministas*), dedicado a “sexismo y racismo” (Delphy, 2006:60-61 y 70; Hamel, 2006:43), y que hace eco de estos análisis, Christelle Hamel muestra acertadamente cómo las tensiones que acabamos de evocar al interior del feminismo inquietan a las mujeres jóvenes de los barrios, que son el objeto de estas querellas: la política traspasa la intimi-

⁶ Sobre este tema, véase mi artículo que se publicó en *Multitudes* (Fassin, 2006).

dad, al igual que el espacio público, y las controversias mediáticas remiten a conflictos internos que ellas mismas contribuyen a suscitar. La mayor valoración de la virginidad en el caso de las descendientes de emigrantes del Magreb debe interpretarse entonces, no como la herencia de una tradición cultural inmemorial de la que les dolería desprenderse, sino más bien en el contexto de una actualidad política de la sociedad francesa, y de las presiones que ésta hace recaer sobre las jovencitas.

Para esta antropóloga, reivindicar hoy en día la virginidad, tanto en el discurso como en la práctica, no implica necesariamente, o no solamente, someterse a la prohibición impuesta por los padres o los hermanos, sino que también es una posible estrategia para no renegar de los suyos (atacados en el terreno de la sexualidad), apelando a una misma cultura sexual. “La focalización mediática de la violencia hacia las mujeres de las minorías conduce, en efecto, a una estigmatización del conjunto de los hombres inmigrados y de sus hijos, lo cual no sólo fortalece el racismo, sino que además produce un complejo sistema de presiones sobre las mujeres inmigradas y sobre sus hijas, al someterlas a ‘órdenes paradójicas’: defender a los hombres, que son sus semejantes, contra el racismo y, al mismo tiempo, rechazar el sexismo de estos últimos”. Dicho de otro modo, estas “órdenes paradójicas”, que ya Nacira Guénif-Souilamas había demostrado que caracterizan actualmente a las “*beurettes*” (Guénif Souilamas, 2000:25),* son, ciertamente, si no contradicciones, al menos tensiones entre cuestiones sexuales y cuestiones raciales, que nos invitan a pensar en la articulación.

¿Cómo articularlas? Tomemos el ejemplo de la violencia hacia las mujeres. Quizás siempre sea importante recordar, como lo permite la encuesta nacional sobre la violencia hacia las mujeres (ENVEFF), que estas violencias se encuentran igualmente distribuidas en las culturas minoritarias y en la cultura mayoritaria. Pero, ¿qué hacer con los casos en que existe una especificidad, incluyendo la cuantitativa, de la violencia sexual entre los dominados en contexto postcolonial? Efectivamente, esto es lo que muestran algunas encuestas paralelas sobre la violencia física y sexual, multiplicada por cinco (con respecto a la Metrópolis), en el marco conyugal de la Polinesia francesa, y por siete, en el marco familiar de la Nueva Caledonia (Hamelin y Salomon, 2004; Jaspard, Brown y Pourette, 2004). La tentación de dejar pasar en silencio estos inquietantes hechos es grande (por el riesgo de alimentar los argumentos racistas), pero no sólo es científicamente preferible, sino que también podría ser políticamente mejor tomar esta molesta reali-

* La expresión familiar “*beurettes*” se utiliza para designar a las jóvenes magrebíes nacidas en Francia, cuyos padres son inmigrados (nota de la traductora).

dad como objeto, para no dejar el monopolio de la interpretación a aquellos que sólo buscan la confirmación de sus prejuicios raciales. Estas diferencias no están inscritas dentro de una cultura inmemorial, sino que adquieren sentido dentro de una historia política, colonial y postcolonial. Evidentemente no se trata de minimizar ni de justificar, sino de comprender los mecanismos: esto es precisamente lo que podemos y debemos esperar de las ciencias sociales.

Falsa alternativa y doble crítica

Pensar en la articulación del sexismo y el racismo significa, entonces, restituir primero las dimensiones raciales de la dominación sexual, para analizar cómo esta última se desarrolla de formas diferentes de acuerdo con los contextos que manifiestan las primeras. Evidentemente, ser de un sexo o del otro no es lo mismo (ni en los suburbios ni fuera de ellos, es cierto, aunque de forma diferente). Entonces, las relaciones entre los sexos se dejan sentir: por ejemplo, cuando los hombres jóvenes, al verse privados de un estatus social, pueden asignarle un valor mucho mayor a su estatus sexual, sin tener otro recurso para afirmar su virilidad más que a expensas de las mujeres jóvenes. Pero si existe una diferencia no es solamente porque estas mujeres son, además, víctimas de la dominación sexual, sino también por el hecho de que no ocupan la misma posición que los hombres con respecto a la dominación racial: ellas están expuestas de manera diferente a esta forma de dominación, y el asunto de la virginidad femenina lo demuestra claramente. En contraposición, sus formas de resistencia no son necesariamente las mismas. Por ejemplo, en la escuela a los niños se les asigna el papel de malos alumnos y a las niñas el lugar de buenas alumnas. La violencia urbana, en el caso de algunos de los primeros, y el hecho de portar el velo, en el caso de algunas de las segundas, deberían interpretarse quizás como lenguajes políticos sexualmente diferenciados, es decir, como una manera (existen otras) que tienen las poblaciones privadas de la palabra de hacerse escuchar y que eligen el ruido o los signos, a falta de algo mejor y por no inventar otra cosa, para expresar su impotencia política.

Por lo tanto es necesario rechazar los términos del debate que tendería a imponer la división actual del espacio público. La cuestión no es saber si se prefiere al feminismo frente al multiculturalismo o, a la inversa, a las minorías raciales frente a la democracia sexual; es decir —para hablar crudamente— a las mujeres frente a los magrebíes o, a la inversa —para ampliar la perspectiva— a los negros frente a los homosexuales. Incluso negar-

se a elegir equivaldría a validar la oposición. Sin embargo, resulta esencial no aceptar tales alternativas, que no solamente se encuentran en las rivalidades de las minorías, como entre judíos y árabes, sino también en las rivalidades de las formas de dominación, en particular entre la lógica de clase y la lógica racial. Por ello no es posible ignorar las tensiones que constituyen hoy en día, en Francia, el espacio en el cual las cuestiones sexuales y raciales, ayer impensables, se volvieron pensables (e incluso “buenas de pensar”); no basta con decir que no hay problema para hacerlas desaparecer. Por el contrario, conviene tomarlas como objetos, con el fin de no ser sus prisioneros, de forma inconsciente, o a pesar de nosotros mismos. Quizás no será posible encontrar una solución, haciendo a un lado las tensiones; por el contrario, podemos basarnos en estas perspectivas antagónicas para revelar los puntos ciegos que acompañan la politización de cada una de las cuestiones minoritarias.⁷ En otras palabras, conjugar el interés sociológico y político por las cuestiones sexuales y raciales, es tomar partido para criticar, no solamente la dominación, sino también las lógicas minoritarias que la impugnan. Por lo tanto, también significa emprender una crítica de doble sentido: del feminismo por el multiculturalismo, de la democracia sexual por el antirracismo.

Traducción del francés de Vania Galindo Juárez

Recibido: septiembre, 2007

Revisado: octubre, 2007

Département de Sciences Sociales, École Normale Supérieure/48, Boulevard Jourdan/75014 París; IRIS: Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux/UMR 8156/CNRS/EHESS/París-XIII/INSERM/correo electrónico: Eric.Fassin@ens.fr, <http://www.jourdan.ens.fr/~fassin/>

Bibliografía

Delphy, Christine (2006), “Antisexisme *ou* antiracisme? Un faux dilemme”, *Nouvelles Questions Féministes*, número especial sobre “Sexisme et racisme: le cas français”, vol. 25, núm. 1.

⁷ La perspectiva esbozada aquí coincide con la de Feher (2006) con respecto a la oposición entre racismo fóbico y racismo de la dominación: no se trata de la alternativa (“o”, “o”), ni tampoco de su negación (“ni”, “ni”), más bien se trata de la conjugación de las lógicas críticas (“y”, “y”).

- Dorlin, Elsa (2006), *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, París, La Découverte.
- Fassin, Eric (2006), “La démocratie sexuelle et le conflit des civilisations”, *Multitudes*, núm. 26, otoño, en URL: <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article2678>.
- Feher, Michel (2006), “Le Proche-Orient hors les murs. Usages français du conflit israélo-palestinien”, en Didier Fassin y Eric Fassin (eds.), *De la question sociale à la question raciale? Représenter la société française*, París, La Découverte.
- Foucault, Michel (1997), “Il faut défendre la société”, cátedra en el Collège de France, París, Gallimard/Seuil.
- (1976), *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, París, Gallimard.
- Guénif Souilamas, Nacira (2000), *Des beurettes*, París, Hachette Littérature.
- Guillaumin, Colette (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, París, Côté-femmes.
- Hamel, Christelle (2006), “La sexualité entre sexisme et racisme: les descendantes de migrant-e-s du Maghreb et la virginité”, *Nouvelles Questions Féministes*, número especial sobre “Sexisme et racisme: le cas français”, vol. 25, núm. 1.
- Hamelin, Christine y Christine Salomon (2004), “Parenté et violences faites aux femmes en Nouvelle-Calédonie”, *Espace, Populations, Sociétés*, núm. 1, pp. 307-323.
- Jaspard, Maryse, Elizabeth Brown y Dolorès Pourette (2004), “Les violences envers les femmes dans le cadre du couple en Polynésie française”, *Espace, Populations, Sociétés*, núm. 2, pp. 325-341.
- Moller Okin, Susan (1999), *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton, N. J., Princeton University Press.
- Stoler, Ann Laura (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- (1995), *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press.

