

Doctorado en Antropología Social
Departamento de Antropología Social y
Pensamiento Filosófico Español
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid



Opciones sexuales y nuevos modelos familiares

TESIS DOCTORAL

Directora: Virginia Maquieira D'Angelo
Doctorando: **José Ignacio Pichardo Galán**



■ AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no podría haber visto la luz sin las generosas aportaciones de un gran número de personas. Por ello, quiero expresar mi más sincero agradecimiento:

- A mi familia, mi novio, mis amigos y mis amigas por haberme dado los medios para haber llegado hasta aquí y por haberme acompañado desde el cariño en este proceso que ha durado y costado más de lo que ellos y yo esperábamos.
- A aquellas y aquellos académicos que me recibieron en sus centros de investigación o que me brindaron generosamente su tiempo y su buen criterio a la hora de discutir conmigo algunos de los aspectos relacionados con esta tesis.
- A las asociaciones y programas de gays, lesbianas, bisexuales y transexuales, a los medios de comunicación y a todas las personas que dieron difusión a este estudio.
- A todas y todos aquellos que me han dado la oportunidad de sentirme querido y mimado mientras hacía este trabajo, y que han participado activamente en él, poniéndome en contacto con informantes, prestándome la necesaria intendencia, ayudándome a transcribir las cintas de las entrevistas, asesorándome en las cuestiones informáticas, realizando correcciones o permitiendo que me encerrara a escribir en Murcia, París y Madrid.
- A quienes respondieron al cuestionario que se colgó en la red, contestaron a las preguntas y se ofrecieron a participar en mi investigación como informantes.
- A mis compañeras y compañeros de la licenciatura y del doctorado, así como del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español de la Universidad Autónoma de Madrid.
- A mi directora por su respeto, su testimonio, su compromiso con la igualdad, su comprensión, su rigor, su apoyo personal, intelectual y académico, porque todo esto lo ha hecho desde el afecto que nos une y que este trabajo no ha podido más que acrecentar. Sin ella esta tesis no existiría.

Diciembre 2007

A Nati, mi madre, y Pepe, mi padre.

*A todos los y las informantes a los que
tuve la oportunidad de entrevistar,
porque son ellas y ellos los que con
sus vidas y con su lucha están
intentando crear una sociedad donde
todo el mundo pueda ser feliz.*

■ ÍNDICE

. AGRADECIMIENTOS	5
. ÍNDICE	9
. INTRODUCCIÓN	13
1. MARCO TEÓRICO	21
1.1. ANTROPOLOGÍA, PARENTESCO Y ACTORES SOCIALES.....	22
1.2. HEGEMONÍA Y MODELOS SOCIALES EMERGENTES.....	25
1.3. PARENTESCO, GÉNERO Y SEXUALIDAD.....	32
1.4. HETERONORMATIVIDAD.....	37
1.5. NATURALEZA, CULTURA Y NATURALIZACIÓN.....	43
1.6. TRANSFORMACIONES EN LAS CONCEPCIONES DE LA FAMILIA	49
1.7. HOMOSEXUALIDAD Y FAMILIA.....	55
1.8. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS	58
2. METODOLOGÍA	61
2.1. OBJETO DE ESTUDIO	62
2.1.1. Sujetos de estudio: discusión terminológica	67
2.1.2. Familia y matrimonio como conceptos en disputa	75
2.1.3. Análisis: modelos, discursos y unidades	77
2.1.3.1. Modelos de representación.....	77
2.1.3.2. Discursos.....	79
2.1.3.3. Unidades de análisis.....	83
2.2. TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN	85
2.2.1. Fuentes secundarias	85
2.2.2. Observación participante y diario de campo	87
2.2.3. Entrevistas.....	91
2.2.3.1. Contacto	94
2.2.3.2. Selección de la muestra (diversidad).....	99
2.3. ETNOGRAFÍA Y NUEVAS TECNOLOGÍAS.....	103
3. DE LA PERSECUCIÓN A LA CIUDADANÍA.....	111
3.1. HISTORIA.....	112
3.1.1. Franquismo: persecución	112
3.1.2. Democracia: el movimiento de liberación homosexual.....	114
3.1.3. Ciudadanía: parejas de hecho y matrimonio homosexual	120
3.2. CONTEXTO SOCIOCULTURAL.....	125
3.2.1. Reacción	125
3.2.2. Elementos para la transformación	131
3.2.2.1. Democracia, ciudadanía y derechos humanos	133
3.2.2.2. La acción colectiva	135
3.2.2.3. Visibilidad y aceptación	137
3.2.2.4. Globalización y contexto internacional.....	139
3.3. TEXTOS LEGALES Y CONCEPCIONES DE LA FAMILIA.....	142
3.3.1. Derecho Canónico	142
3.3.2. Leyes de parejas de hecho	143
3.3.3. Parejas de hecho homosexuales	145
3.3.4. Código Civil	147
3.3.5. Matrimonio homosexual.....	150

4. DESDE LOS MÁRGENES DE LA FAMILIA	157
4.1. ASUNCIÓN HETEROSEXUAL.....	158
4.1.1. <i>Homofobia e injuria</i>	164
4.2. CUESTIONAMIENTO DE LA HETERONORMATIVIDAD	171
4.2.1. <i>Identidad</i>	172
4.2.2. <i>Visibilidad</i>	178
4.2.3. <i>Activismo</i>	181
4.3. ALIANZA, PAREJA Y AMOR.....	186
4.3.1. <i>La pareja como forma de organización social</i>	187
4.3.2. <i>Rituales de reconocimiento y compromiso</i>	191
4.3.2.1. <i>Creación de un ritual propio de matrimonio</i>	193
4.3.2.2. <i>Ritualización del registro como pareja de hecho</i>	194
4.3.2.3. <i>Celebración del matrimonio civil homosexual</i>	196
4.3.3. <i>¿Al margen de la pareja?</i>	197
4.3.4. <i>Amor</i>	201
5. CREANDO NUEVAS FAMILIAS	207
5.1. SEXUALIDAD.....	208
5.1.1. <i>Monogamia sexual discutida</i>	210
5.1.2. <i>Edad</i>	215
5.1.3. <i>Sexualidad no coitocéntrica</i>	217
5.1.4. <i>Espacios y lugares</i>	218
5.1.5. <i>Sexualidad, pareja y amor</i>	220
5.1.6. <i>VIH-SIDA e infecciones de transmisión sexual</i>	223
5.2. REPRODUCCIÓN.....	227
5.2.1. <i>Maternidad y paternidad de personas homosexuales</i>	228
5.2.2. <i>Acceso a la maternidad/paternidad</i>	232
5.2.2.1. <i>Relación coital heterosexual</i>	234
5.2.2.2. <i>Inseminación a través del sistema sanitario</i>	236
5.2.2.3. <i>Autoinseminación</i>	239
5.2.2.4. <i>Adopción</i>	240
5.2.2.5. <i>Acogimiento</i>	243
5.2.2.6. <i>Coparentalidad y multiparentalidades</i>	244
5.2.3. <i>Conexión biogenética</i>	245
5.2.4. <i>Legalidad</i>	247
5.2.5. <i>Cuidado de los menores</i>	250
5.3. DESIGUALDAD Y GÉNERO	255
5.3.1. <i>División sexual del trabajo</i>	256
6. RECREANDO LA FAMILIA (O NO).....	263
6.1. CONVIVENCIA.....	265
6.1.1. <i>Cuestión de legalidad</i>	271
6.1.2. <i>Hogares</i>	277
6.1.3. <i>Economía doméstica</i>	281
6.2. SOLIDARIDAD DURADERA DIFUSA.....	290
6.2.1. <i>Las redes de amistad</i>	295
7. NUEVOS MODELOS DE FAMILIA	301
7.1. FAMILIA COMO REFERENTE.....	302
7.1.1. <i>Familia de origen</i>	307
7.1.2. <i>Rituales familiares</i>	313
7.1.3. <i>Amistad y familia</i>	317
7.2. NUEVOS MODELOS Y PREEMERGENCIAS.....	319
7.2.1. <i>Más allá del matrimonio homosexual</i>	325
7.2.2. <i>Demandas latentes</i>	331
7.3. CAMBIOS Y CONTINUIDADES	335
8. CONCLUSIONES	341
9. BIBLIOGRAFÍA	351

10. ANEXOS	369
I. NANOHISTORIAS DE VIDA.....	371
II. GUÍA DE ENTREVISTA	389
III. CUESTIONARIO	393
IV. CARTEL DIFUSIÓN ESTUDIO.....	399
V. PERSONAS ENTREVISTADAS	401
VI. ÍNDICE DE CUADROS, GRÁFICOS Y TABLAS	407

■ INTRODUCCIÓN

Cuando, en el año 2001, presenté mi proyecto de tesis doctoral ante el Ministerio de Educación y Ciencia con el fin de conseguir la financiación necesaria para la efectiva realización de este estudio, gobernaba el conservador Partido Popular en España y las expectativas de que se aprobara siquiera una ley de parejas de hecho estatal que reconociese derechos y deberes a las parejas homosexuales parecía lejana en el tiempo. Sin embargo, el panorama cambió radicalmente y la apertura del matrimonio a las parejas homosexuales, que antes parecía un imposible, se convirtió en realidad en un muy corto periodo de tiempo. Fue precisamente durante ese proceso de cambio, de junio de 2004 a agosto de 2005, cuando se llevó a cabo el trabajo de campo que da lugar a este estudio. La tesis se nutre, por tanto, del debate social que encuentra su génesis en las prácticas y demandas de las personas que mantienen relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo, y su culminación en la aprobación legal del matrimonio homosexual en España¹.

La familia es una institución que ha vivido importantes cambios en las últimas décadas en las sociedades occidentales. Con sus discursos, prácticas, demandas y movimientos sociales, las personas que tienen relaciones homosexuales están interviniendo de forma activa en estas transformaciones al tiempo que mantienen la familia como referente en su vida cotidiana y reproducen algunos de sus elementos característicos. Si la antropología social estudia el modo en que los actores sociales toman parte en los cambios estructurales, también nos permite poner rostro humano a esas transformaciones al estudiar cómo las personas concretas vivencian y forman parte de esos problemas y cuestiones sociales.

La antropología social y cultural ha hecho de las relaciones familiares una de sus principales áreas de estudio al analizar en el marco del parentesco la organización social de distintos grupos sociales: la reproducción biológica, la sexualidad y el sistema sexo/género. Desde esta disciplina, mi intención es

¹ Aunque la expresión "matrimonio homosexual" es discutida por aquellas personas que consideran que esta institución no existe como tal en el ordenamiento jurídico y que utilizarla implica establecer una diferenciación inexistente entre los matrimonios homosexual y heterosexual, utilizo aquí la palabra *homosexual* en su sentido etimológico: matrimonio entre personas del mismo sexo, para facilitar así la lectura del texto.

pues estudiar los modos de **participación de las personas homosexuales en estos cambios en las concepciones de la familia** para ver así en qué medida se instituyen nuevos modelos de familia y qué continuidades se dan con las mismas.

A pesar de que el estudio de las relaciones del parentesco y, por tanto, de la familia constituye casi el “jardín particular” de la disciplina antropológica, existe en nuestro país poco trabajo de investigación etnográfica sobre la cuestión de las transformaciones que, a este respecto, están generando las personas homosexuales (Donoso, 2002; Imaz, 2003). Por eso, en lugar de enfocar o profundizar en un único aspecto, he querido presentar mi trabajo como una **visión panorámica** de la cuestión, con varios frentes de análisis abiertos como la pareja, el amor, la sexualidad, la reproducción biológica, el género, la convivencia y otras cuestiones materiales.

El parentesco, además de un **área de estudio** de la antropología social, es una **construcción cultural occidental** sostenida sobre la dicotomía entre **naturaleza y cultura; apareciendo** las relaciones familiares como mediadoras entre ambas (González Echevarría, San Román y Valdés, 1986). Esta concepción deriva en un **modelo de organización social** que comporta determinadas normas, leyes, tradiciones, instituciones y prácticas sociales, supuestamente fundamentadas en una realidad previa de carácter biológico que forma parte de los presupuestos culturales de las sociedades occidentales, pero que no es ni universal ni incuestionable.

Durante buena parte de su desarrollo como disciplina, la antropología ha leído otras culturas desde estos esquemas y ha aplicado sobre ellas estas categorías. Posteriormente, puso en cuestión este sesgo de los antropólogos occidentales para dar cuenta de que **la familia es una realidad socialmente construida**, que no responde a realidades naturales previas. La antropología dio cuenta así del modo en que se intentaba explicar y sustentar a través de la naturalización unas relaciones que son sociales.

La concepción naturalizada de la familia no es inocua, ya que **presenta la familia nuclear heterosexual como inscrita en la naturaleza** y tiene por consecuencia la normativización de ciertos modos de organización en forma de costumbres, premios, castigos, prestigios, presunciones, expectativas y, muy especialmente, a través de instituciones, de los estados, de sus políticas públicas y del sistema legal. De este modo, se permite o deniega el acceso a determinados grupos de personas a una serie de derechos y deberes y, por

tanto, en base a esta ideología familiar, se sostienen y reproducen sistemas de dominación que colocan a las mujeres y a las personas no heterosexuales en situaciones de subordinación. No obstante, estos actores sociales han intervenido activamente para modificar estas concepciones hegemónicas sobre la familia así como las prácticas e instituciones derivadas de la misma con el fin de intentar superar esa discriminación.

El marco geográfico de esta tesis se centra en el Estado español y arranca en los años 60, cuando existía durante la dictadura de Franco un modelo de género, sexualidad y familia que va a verse radicalmente modificado con la transición a la democracia y con los cambios que se van a prolongar durante las décadas siguientes. Estos cambios tienen que ver, por una parte, con transformaciones sociales ligadas, entre otras causas, a la acción del feminismo, la revolución sexual, el desarrollo de los anticonceptivos o la incorporación de la mujer al mercado laboral, y, por otra parte, con cambios legales como la aprobación de la constitución democrática de 1978, la legalización del divorcio, el reconocimiento del matrimonio civil, las leyes de adopción y de técnicas de reproducción asistida o las diferentes leyes de pareja de hecho (Alberdi, 1999; Guasch, 2000; Meil, 2003; De la Concha y Osborne, 2004).

En estos **procesos de cambio** es donde la acción de las personas homosexuales va a enfrentarse al modelo hegemónico de familia heterosexual que les deja fuera del reconocimiento social, para generar modelos de familia **emergentes** capaces de superar los límites de la heteronormatividad. Algunos de esos modelos emergentes pasarán a ser institucionalizados con la legalización del matrimonio homosexual.

Con un fin meramente analítico, he elegido diversos elementos con especial densidad simbólica que pueden ser indicadores de estos cambios y continuidades en las concepciones de la familia. El **coito genital heterosexual** es el elemento simbólico que se sitúa en el centro del sistema y en el que van a confluir el resto de elementos que van a caracterizar las relaciones familiares (Schneider, 1980; Bestard, 1998; Narotzky, 1995; González Echevarría, 1994 y Nieto, 1989). El coito va a recoger y de él van a derivar tanto la vinculación de la **sexualidad** con la **reproducción biológica** como la relación de **filiación**, de **alianza** y las demás unidades que tomaré en cuenta en mi análisis: el **amor** y la afectividad, la diferencia de **género** y la **división sexual del trabajo**, la **heteronormatividad**, la **convivencia** y la existencia de una **solidaridad**

duradera difusa que va a afectar a los aspectos económicos y materiales. Estos últimos suponen en definitiva la razón de ser de las relaciones de parentesco, ya que la reproducción biológica y social son aspectos materiales esenciales para la supervivencia de los grupos humanos (Goody, 1976).

No se trata aquí de analizar los cambios en las concepciones de la familia que se puedan dar desde la academia o el pensamiento, sino dar cuenta de su **permanente proceso de definición y redefinición por parte de la sociedad**, como se ha comprobado en la discusión pública en referencia a la legalización del matrimonio homosexual que hemos vivido en los últimos años en España. Aunque la antropología no puede evitar formar parte de ese juego social de definición y redefinición, estimo que el papel de la misma es más **estudiar, describir e interpretar** los usos sociales que se están dando de esos conceptos más que intentar ser ella la que, a través de sus especialistas, los defina desde una posición académica de poder (Fassin, 2000).

Pienso que las personas homosexuales que viven sus relaciones como familiares y que han luchado para que socialmente se reconozcan como tales, pueden ofrecer algunas **claves** para entender la familia no ya como una realidad de carácter natural, sino meramente social, puesto que al tener que replantearse los referentes naturalizados que sostenían las relaciones familiares, brindan un campo de estudio privilegiado para esta labor.

Desarrollaré estos planteamientos teóricos en el **capítulo 1** dando especial relevancia a la **heteronormatividad** como el principal aspecto de las concepciones naturalizadas del parentesco que va a ser puesto en cuestión cuando las relaciones homosexuales pasan a ser encuadradas en el ámbito de la familia. A partir de este desarrollo teórico, se señalan al final del capítulo las **hipótesis y objetivos** que guían mi trabajo de investigación.

En el **capítulo 2**, hago una exposición y reflexión de la metodología de investigación, su idoneidad o no al caso que estoy estudiando así como las limitaciones y posibilidades que plantea el trabajar desde los modelos emergentes para detectar novedades en los discursos y prácticas de los actores sociales. Hago también una descripción de las técnicas de investigación y análisis utilizadas, para centrarme en las **entrevistas en profundidad** a informantes como eje principal de mi trabajo de campo. Como las **nuevas tecnologías** han tenido un protagonismo importante en mi tesis, cierro el capítulo con una reflexión sobre su uso en investigación social en general y en la antropología social en particular.

Establezco el **contexto etnográfico** en el que se ha desarrollado la investigación en el **capítulo 3**. Se estudia el periodo en el que han acontecido los cambios sociales y legales que han tenido como resultado que las personas homosexuales en España hayan pasado de la persecución a la ciudadanía. Se realizará aquí una explicitación del contexto **histórico, político y social**, para terminar recorriendo los distintos **textos legales** que ilustran diversas concepciones de la familia y la incidencia que la acción de las personas homosexuales está teniendo en la aparición y uso de diferentes figuras legales como las parejas de hecho o el matrimonio.

En el **capítulo 4** analizo la **heteronormatividad** como un elemento que hasta ahora ha sido percibido y vivido como parte esencial de las relaciones de parentesco. No obstante, cuestionada la heteronormatividad desde el punto de vista conceptual, pero también práctico y cotidiano, se abren vías para entender determinadas relaciones sexoafectivas entre personas del mismo sexo como relaciones de familia. Ante la falta de referentes únicos, estas relaciones **reproducen** en parte los ideales previos de familia e implican la aparición de circunstancias que derivan en una **transformación** más profunda.

Se hace en este capítulo un repaso de los mecanismos que han posibilitado el cuestionamiento de la heteronormatividad y se analizará cómo, partiendo desde los márgenes de la familia, se establecen relaciones de **alianza** en las que la **pareja** y el **amor** centrarán la organización de la cotidianeidad de las personas homosexuales y constituirán las principales vías de reconocimiento legal y social de sus relaciones. Se rastreará aquí también si se producen preemergencias como **alternativas a la pareja** y su grado de aceptación.

El **capítulo 5** indaga sobre la forma en que la incorporación de las personas homosexuales al concepto de familia plantea la aparición y creación de nuevos modelos familiares ya que además de subvertir la heteronormatividad de las concepciones tradicionales de familia se producen importantes cambios en las prácticas y vivencias de la **sexualidad**, la **maternidad** y **paternidad** y la **división sexual del trabajo**.

Si la sexualidad se desvincula de la reproducción, la **filiación** y la incorporación de bebés y menores a la vida de las personas que han formado parte de la investigación también se desvinculan de la sexualidad. Estas nuevas maternidades/paternidades confrontan a la sociedad y a la teoría antropológica a situaciones de parentalidad en las que la diferencia de género desaparece

como condición de partida de las relaciones de filiación e invitan a repensar la relación naturaleza/cultura en el seno del parentesco.

El **capítulo 6** recoge en qué medida se recrean o no en las relaciones homosexuales determinados elementos ya presentes en las concepciones de familia vigentes. Las **cuestiones materiales** son las que sustentan, facilitan, dificultan y, en todo caso, hacen posibles las relaciones que estoy estudiando y es aquí donde se dan importantes continuidades con concepciones enraizadas sobre el papel de la familia. Así, la **convivencia** es un elemento clave en la consideración de una relación como de parentesco, aunque no se considera ya imprescindible. Los **aspectos económicos**, por su parte, van a tener una gran influencia para establecerse legalmente como pareja de hecho, matrimonio u optar por otras posibilidades legales.

La **familia** continúa siendo un referente básico en la organización vital y cotidiana de las personas homosexuales en España y ese constituye el eje principal del **capítulo 7**. Las personas entrevistadas no sólo no se desvinculan de sus familias de origen, sino que intentan incorporar a sus parejas, hijos o matrimonios a las mismas. En este sentido, resulta interesante rescatar cuáles son los espacios rituales y elementos simbólicos en los que se produce la creación, recreación y clasificación de determinadas relaciones sociales como familiares. Además de la aparición de nuevos modelos de familia, se retoma el concepto de **experimentos de vida** para caracterizar las **preemergencias** aún no institucionalizadas. La no validez del modelo de familia tradicional empuja a las personas homosexuales a ir creando y experimentando a través de sus propias vidas y de lo que ven a su alrededor. No parece haber un único modelo alternativo al que se suman las personas que mantienen relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo, sino que son varias las opciones abiertas que se están planteando.

En cualquier caso, la familia cuestionada en algunas de sus certidumbres fundamentales –la heteronormatividad obligatoria y la complementariedad de los sexos– debe encontrar su basamento más que en otras fuentes, en nuevas combinatorias de los elementos que la han venido caracterizando.

Estas cuestiones se irán desarrollando a lo largo de los siguientes capítulos con el fin de visibilizar la diversidad del colectivo con el que he trabajado y tratar de aportar luces que ayuden a comprender mejor su realidad y ofrezcan pistas para la reflexión no sólo al interior de la disciplina antropológica, sino también a los propios protagonistas y al conjunto de la sociedad.

1 ■ MARCO TEÓRICO

Para estudiar la influencia de las personas que mantienen relaciones homosexuales en las concepciones de familia, he optado por situar la cuestión en la intersección entre tres áreas del conocimiento antropológico: el **parentesco**, el **género** y la **sexualidad**.

Comenzaré delimitando las concepciones del parentesco sobre las que voy a trabajar. Teniendo en cuenta que el estudio de estas relaciones sociales cuenta con una vastísima tradición en la antropología social y resulta poco menos que inabarcable en su totalidad, me limitaré a presentarlo como un campo de conceptos en juego referidos al control de la reproducción, en el que la antropología social constituye un actor más junto al resto de sujetos e instituciones sociales.

A continuación, realizaré una revisión de las teorías del cambio, la reproducción y la hegemonía, con el objetivo de hacer operativos algunos conceptos como *modelos de representación*, *modelos emergentes*, *preemergencias sociales* o *experimentos de vida* que utilizaré a lo largo del texto. A partir de ahí, iré desgranando los distintos elementos en los que, a mi juicio, se pueden detectar los factores de cambio en lo que a la familia se refiere, especialmente a partir de la teoría de género y de concepciones materialistas de la reproducción social y biológica. Los cambios en las relaciones de producción y reproducción a los que hemos asistido en las últimas décadas en el contexto occidental ponen de manifiesto el carácter construido y social de la familia frente a concepciones biologizadas. A partir de estos cambios, las personas que mantienen relaciones homosexuales han comenzado a reclamar el reconocimiento de sus relaciones como familiares, lo que supone cuestionar la heteronormatividad de los modelos de familia hegemónicos. Establecidas estas premisas teóricas, cierro el capítulo presentando las hipótesis y objetivos que guían este trabajo de investigación.

1.1. Antropología, parentesco y actores sociales

Desde sus inicios como ciencia, la antropología ha hecho del parentesco uno de sus principales campos de estudio, ya que cuando los antropólogos han estudiado otros grupos sociales, han identificado el parentesco como un elemento estructurador fundamental de otras sociedades (Cadoret, 2001:210). Las relaciones de parentesco, entendidas como **la organización social que cada uno de los grupos humanos hace de la reproducción (tanto biológica como social) y, por extensión, del control de la sexualidad** (González Echevarría, 1994:7), no sólo se han interpretado desde la antropología como la base de la organización de otros grupos culturales, sino también de la propia organización de las sociedades occidentales (Schneider, 1980).

Comienzo este marco teórico descomponiendo el concepto de parentesco en los tres sentidos en que es normalmente utilizado. Estas tres nociones del parentesco están estrechamente relacionadas e imbricadas entre sí:

- un **área de la antropología social** dedicada al estudio de la reproducción y la sexualidad, de la que deriva un concepto teórico que ocupa un lugar central en la disciplina;
- una **categoría social**, es decir, una construcción cultural occidental construida sobre la dicotomía entre naturaleza y cultura en la que el parentesco aparece como mediador entre ambas;
- un **modelo de organización social** derivado de la construcción anterior, que comporta determinadas normas, leyes, tradiciones, instituciones y prácticas sociales supuestamente basadas en una realidad previa de carácter biológico.

Como área de estudio dentro de la antropología, el parentesco examina una serie de relaciones sociales que la intersubjetividad colectiva clasifica de esta manera y que se expresa en la organización de esa misma sociedad. Entre esas relaciones sociales a las que aludimos, se encuentran las relaciones familiares y matrimoniales.

La antropología, en su intento de conocer el comportamiento de otros grupos culturales, encontró en las relaciones de parentesco un elemento a través del cual explicar y buscar coherencia a la organización social de esos grupos. De este modo, aplicó sobre ellos su propia concepción de las relaciones matrimoniales y familiares, encontrando una lógica en los sistemas de parentesco estudiados que muchas veces respondía (y responde) más a los

deseos e intereses del propio investigador que a la realidad misma (Cadoret, 2001:215). El parentesco como área de estudio de la antropología contribuye a crear y recrear lo que describe (Franklin y McKinnon, 2001:2), por lo que, desde ahí, la ideología de la familia como una construcción social de los hechos naturales no sólo fue proyectada sobre otras sociedades, sino también forzada y reforzada en nuestra propia organización social, situándola como relación natural o anterior a lo social y, por tanto, como inmutable y necesariamente en la base misma del sistema social.

Del mismo modo, las prácticas, las concepciones, las normas, los discursos, las instituciones o las políticas, es decir, lo que ocurre en el nivel social, van transformando la construcción cultural compartida del parentesco y la familia, y terminan por afectar también a las concepciones académicas del parentesco y al pensamiento sobre este tipo de relaciones (la “sabiduría” respecto al parentesco). No obstante, las relaciones no son lineales, de abajo arriba, sino que se produce una influencia y **retroalimentación** continua entre lo que la academia y el saber entienden por relaciones de parentesco o de familia, la construcción social compartida al respecto y el modelo de organización social que deriva de ellas, como se ve en el siguiente cuadro:



Cuadro 1: Concepciones del parentesco en el juego social
Fuente: elaboración propia

Los conceptos de parentesco y familia y la organización social e instituciones basados en ellos son, por tanto, elementos en proceso de debate y transformación. Debate en el que la academia y los científicos sociales constituyen un agente más, junto con los diversos actores entre los que el estado juega un papel esencial (Bourdieu, 1999:136-137). En estos procesos, los científicos sociales y la antropología social, que tradicionalmente ha hecho

del parentesco uno de sus principales objetos de estudio (Grau, 2006:29-41), ha jugado y juega un papel importante como instrumento de legitimación o deslegitimación de unas u otras posturas. Este es pues el contexto teórico en el que se sitúa el desarrollo de esta tesis.

Siguiendo a Juliano (1992:15), entiendo que la sociedad constituye un **campo de fuerzas** en el que actúan sectores en oposición: unos acumulan recursos económicos y de poder y otros se encuentran en posiciones de subordinación, pero todos ellos elaboran ideologías y llevan a cabo acciones tendentes a mantener su dominio o a impugnar su situación. En este sentido, desde estamentos de poder, se sostienen ideologías sobre la familia en las que se generan situaciones de **subordinación** sobre las mujeres o las personas no heterosexuales que son contestadas por estos mismos grupos para modificar su situación de discriminación. Es por este motivo que tanto para el feminismo como para el movimiento de liberación homosexual, el matrimonio y la familia constituyen uno de los principales campos de acción para subvertir su situación de discriminación.

Desde la teoría de la práctica, se pretende estudiar la relación dialéctica entre las estructuras sociales y la acción humana (Ortner, 1993). Si es cierto que los seres humanos estamos moldeados por una ideología de la familia que se nos transmite a través del grupo social, lo es también que los sujetos resisten, contestan, reproducen esa ideología y las estructuras que derivan de ella adecuando, dentro del contexto de cada situación histórica y cultural, reglas y mandatos culturales a aquello que asegure su supervivencia y bienestar. De este modo, los cambios que se han experimentado a nivel de concepciones de la familia, la sexualidad o el género han sido resultado de la **agencia** de actores sociales, del feminismo, de los movimientos de liberación sexual y del movimiento de liberación homosexual o LGBT (de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales). Al fin y al cabo, son las personas perjudicadas por un sistema de discriminación las principales interesadas en transformar ese sistema.

1.2. Hegemonía y modelos sociales emergentes

Determinadas concepciones sobre el parentesco, la familia y el matrimonio se convierten en modelos de representación y organización que se hacen hegemónicos, viéndose reforzados por aquellas personas e instituciones que se benefician de ellos y contestados por aquellas otras que se ven abocadas a situaciones de subordinación y discriminación. Como veremos más adelante, la concepción de la familia y las relaciones de parentesco como una realidad natural o biológica constituye una ideología que presenta a la familia nuclear heterosexual como el ideal de organización social inscrita en la naturaleza y que, por tanto, debe ser protegido por la ley.

Godelier (1989:181-182; Comas 1995:41) señala que las **representaciones ideológicas**² no son biológicas ni naturales sino construidas, y poseen la función de **hacer presente al pensamiento las realidades** materiales o intelectuales que nos rodean, de permitir la **interpretación de la realidad**, y de organizar las **pautas de interacción** –proporcionan los modelos de relación social y dicen lo que está permitido y lo que no– y la **legitimación** de las relaciones que se establecen entre las personas. Siguiendo a Comas, entiendo que la ideología, como interpretación de la realidad o tamiz a través del cual hacemos pasar toda nuestra experiencia personal y social, se hace real en sí misma en la medida en que es aprehendida por los individuos, forma parte de su visión del mundo y no es pensada conscientemente. El poder de estas imágenes culturales *“reside en que son invisibles, dadas sus connotaciones de que se trata de categorías naturales e inevitables. [...] [C]ualifican a las personas para el papel diferencial que habrán de representar en la sociedad, definiendo sus sentimientos y reacciones en situaciones concretas y produciendo mecanismos identitarios”* (1995:42).

Dichas representaciones se interiorizan en forma de valores, motivaciones, aspiraciones, preferencias, expectativas, esquemas interpretativos, normas y tipificaciones respecto a uno mismo y a los demás a través de los procesos de socialización, de un sistema de compensaciones y castigos, así como de la observación del resto de individuos con los que uno se identifica (Comas, 1995:69-70): *“Estas nociones se expresan a menudo por medio de metáforas, que sintetizan los significados y relaciones más importantes y a partir de las*

² Siguiendo a Comas (1995:54), tomo el término *ideología* como un concepto operativo que tiene más que ver con la visión del mundo (un producto histórico) que con el pensamiento específico de determinados individuos o grupos: *“el ‘lenguaje’ en que se expresa y representa lo que una sociedad dada considera como las relaciones más importantes que hay entre los individuos y sus condiciones de existencia”* (Edholm, 1979:205).

cuales las personas construyen y dan sentido a su propia realidad social y cultural. Sirven, pues, para interpretar el orden social, para ordenar y hablar sobre la vida, jerarquizando y destacando unos elementos, desvalorizando y ocultando otros” (Comas, 1995:44). Las ideologías legitiman y justifican las formas de exclusión y dominación a través de la obtención del consentimiento de las personas dominadas. Una de las principales formas de legitimación es la **naturalización** ya que a través de ella las prácticas discriminatorias no suelen ser percibidas como tales sino que se realizan y asumen inconscientemente como algo dado, imposible de modificar o ser contestado (Comas, 1995:41-43, Stolcke, 1992).

La sociedad y los sistemas estructurales en los que se articula lo simbólico, lo institucional y lo material, sin embargo, no están armoniosamente integrados, sino que están constituidos por las contradicciones, el conflicto y las prácticas alternativas, por lo que es interesante analizar esas realidades de asimetría, desigualdad, cambio y tensión (Del Valle *et al.*, 2002:22-23).

De estas representaciones ideológicas hablan Holland y Quinn (1987:4) cuando definen los modelos culturales como presupuestos ampliamente compartidos sobre el mundo y la realidad y asumidos por los miembros de una sociedad. Estos modelos juegan un importante papel en su forma de entender el mundo y en su comportamiento en él ya que para ellas mucho del orden que percibimos en el mundo está ahí sólo porque nosotros lo ponemos ahí: *“esta comprensión culturalmente constituida del mundo social señala no sólo el grado en el que la gente impone orden sobre su mundo, sino también el grado en el que estos ordenamientos son compartidos conjuntamente por los participantes en el mundo. [...] Una gran parte de lo que sabemos y creemos parte de estos modelos compartidos que especifican lo que es el mundo y cómo funciona”*. Estos modelos de representación derivan en unas prácticas determinadas y se expresan en la organización material y de la vida de las personas, de modo que no son meros sistemas de representación, sino que se convierten en reales a través de instituciones, normas y sistemas de organización social que, como ya hemos señalado, generan desigualdad. Los cambios en estos modelos posibilitarán, por tanto, la transformación de esas mismas instituciones, normas y sistemas.

Aunque en el capítulo de metodología retomaré la cuestión de los **modelos de representación**, rescato aquí la idea de que los modelos son constructos que tienen entidad, peso referencial y, en ciertos casos, peso normativo y el

sistema de valores incide directamente en ellos (Del Valle *et al.*, 2002:31). Su entidad, valoración y aceptación dependen del contexto social, la clase, la ideología y la edad, entre otras características. Las representaciones ideológicas no son fijas y estáticas, sino que cambian con las mudanzas del contexto social que les da forma y sentido, ya que las imágenes culturales son un producto histórico (Comas, 1995:55). Algunos de estos modelos de concepción e interpretación de la realidad se hacen hegemónicos a través de las leyes, pero hay que recordar con Williams y Gramsci (citados en Del Valle *et al.*, 2002:32) que mientras el dominio se expresa de forma directamente política, la **hegemonía** tiene más que ver con el entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales. De este modo, un modelo se convierte en hegemónico no sólo a través del sistema legal, sino también a través de instrumentos tales como los premios y castigos, el prestigio y el reconocimiento o las imágenes y metáforas disponibles.

Entiendo la hegemonía desde una perspectiva dinámica y procesual, que hace que estos modelos sean asumidos, negociados, seleccionados, cuestionados, contestados o resistidos por los actores sociales, quienes, a su vez, no forman un todo homogéneo, sino que participan en dinámicas para definir y dar contenido a esos modelos desde situaciones de partida diferentes y jerarquizadas (Del Valle *et al.*, 2002:32-33).

Para Juliano se dan así procesos en los cuales *“confluyen en un sector la acumulación de poder y el desarrollo de una ideología que lo legitima”* y se proponen modelos como objeto de imitación que, en el caso de la civilización occidental se correspondería con ser rico, blanco, fuerte, joven, hombre y, en último extremo, heterosexual (1992:25; 2004). Todo lo demás es desviación de la norma y no aporta más que límites al modelo a lograr. Si durante siglos las principales instituciones encargadas de legitimar la estructura de poder y convencer de la necesidad de su aceptación han sido el estado, a través de las leyes y las políticas públicas, y las iglesias, a través de los dictados morales y la pastoral, hoy se unen a esta misión el sistema educativo y los medios de comunicación de masas. A estas instituciones habría que añadir a los propios actores sociales quienes, a través del gramsciano “sentido común”, interiorizan y reproducen la ideología dominante. Sin embargo, los sectores discriminados no son receptores pasivos de las ideologías y prácticas que se generan para discriminarlos, sino que desarrollan estrategias para subvertir esta situación. Funcionan con este objetivo el desarrollo de redes interpersonales, la producción de autoimágenes menos desvalorizadas, la redefinición y

reutilización subversiva de los espacios diseñados para generar su subordinación, el establecimiento de alianzas con otros sectores cuestionadores y, sobre todo, la que ha sido la única estrategia explícita de estos sectores, el favorecimiento de reformas legales que mejoren su situación (1992:33-35).

El proceso de producción de modelos de representación distintos a la hegemonía se produce con la impugnación de los modelos dominantes y la producción de modelos alternativos. Se dan así **preemergencias** (Williams en Del Valle *et al.* 2002:13) con características innovadoras: constructos que aún no gozan de un consenso generalizado o prácticas que no están normalizadas institucionalmente pero que muestran las rupturas, cuestionamientos y transformaciones del modelo hegemónico. De hecho, las preemergencias tienen que ver con un intento de superar la desigualdad ya que tienen una intención de cambio deliberada. Este concepto de preemergencias conecta así con lo que Weeks, Heaphy y Donovan denominan **experimentos de vida**: formas de vida que suponen cambios en las concepciones de la familia y la vida íntima y que son significativas para algunas personas aunque la sociedad no haya dotado a estas transformaciones de significado y reconocimiento (2001:28-29). Como veremos más adelante, estos experimentos de vida suponen de nuevo la respuesta a un modelo hegemónico que coloca en situación de desigualdad a los actores sociales que los llevan a cabo o que les imposibilita su realización personal o su felicidad. Sin embargo, la existencia de estas preemergencias y experimentos de vida no son suficientes para la transformación social ya que *“el reconocimiento social no es automático, las prácticas divergentes sientan la base para el cambio, pero no garantizan la modificación de los discursos que brindan legitimidad social”* (Juliano, 2004:14).

Los **modelos emergentes** suponen ir un paso más allá de las preemergencias y los experimentos de vida, ya que se constituyen en referentes y consiguen cierta influencia normativa, incorporando nuevos significados, valores, nuevas relaciones y tipos de relaciones (Del Valle *et al.* 2002:31-35), en definitiva, nuevas posibilidades para pensarse. No obstante estos modelos emergentes, al tiempo que ponen en cuestión la hegemonía, corren el riesgo de verse incorporados por ella para acabar siendo controlados y funcionales a su mantenimiento. Como señala Juliano, la actividad transformadora de los modelos dominantes por parte de los sectores dominados es recuperada por el sistema y se hace compatible con el mismo, lo que es una muestra de la fuerza de las estructuras y su capacidad para autoperpetuarse (1992:41). Es la

llamada **cooptación**, que supone que en todo proceso de transformación hay también una reproducción del modelo dominante.

Existen modelos de representación, entendidos como “*constelación de ideas y símbolos*” (Comas, 1995:43-44), sobre la familia que cristalizan en una construcción social sobre la reproducción, la procreación, la sexualidad, el género y, en definitiva, las relaciones de parentesco. Habría entonces que analizar estos modelos de representación, fundamentalmente el modelo de representación naturalizado hegemónico, identificado con la familia nuclear heterosexual basada en las relaciones de filiación y alianza, en contraste con los modelos de representación de los actores sociales –en este caso de las personas homosexuales– para detectar los procesos de cambio en forma de preemergencias o de modelos emergentes y, al mismo tiempo, dónde se encuentra la reproducción de las concepciones hegemónicas.

Las emergencias, precisamente por el hecho de serlo, a menudo no son reconocidas y son negadas, invisibilizadas o resistidas (Del Valle *et al.* 2002:34). En el caso de las personas homosexuales, el reconocimiento social y sobre todo legal de sus relaciones sexoafectivas como relaciones familiares y más específicamente como relaciones matrimoniales suponen un paso relevante para ser considerados como parte de un consenso generalizado ya que implican un grado de institucionalización significativo.

Si Juliano ya indicaba **la importancia de las luchas legales**, Del Valle y su equipo (2002:35), retomando las propuestas de Connell, van a mostrar cómo el movimiento de emancipación de las mujeres va a destapar tendencias de crisis que se dejan sentir especialmente en la institución familiar, haciendo del estado, sus leyes y políticas públicas un foco esencial de las luchas políticas de los grupos y movimientos sociales que propician cambios en este área de las relaciones sociales: la familia y el parentesco. Al movimiento feminista se ha unido en este campo el movimiento de liberación homosexual y sus demandas de reconocimiento legal de las relaciones homosexuales en los mismos términos que las relaciones heterosexuales. De este modo se modificarán, como veremos más adelante, las bases heteronormativas del sistema sexo/género y de la familia.

Para Juliano, la cultura occidental propende a la mayor uniformidad de las conductas por su “*tendencia a elaboraciones mentales con un modelo también único de conductas apropiadas*”. Esta imposición de modelos únicos es algo propio de las sociedades industriales que mantienen ópticas uniformistas y

uniformadoras en las que “ser diferente” al modelo hegemónico significa “ser menos” (Juliano, 1992:25-30). Mientras tanto, hay otras culturas que presentan modelos más flexibles o que permiten mayor diversidad. Por ejemplo, en referencia al género, algunas culturas nativas norteamericanas como la de los navajo reconocen la existencia de más de dos géneros (Thomas, 1997), lo que permite la inclusión en la comunidad de las personas que no encajan en el binomio hombre/mujer. Nieto (1989:215-224), por su parte, recoge el caso de culturas con un alto grado de aceptación de las sexualidades no heterosexuales.

De nuevo es Juliano quien nos recuerda que la preservación de una diversidad de modelos considerada equivalente, valiosa y fructífera se puede dar en cualquier campo, incluso en la estructura social, y que la posibilidad de transportar a la vida diaria ideologías igualitarias está en relación directa con la falta de concentración de poder político y económico en un sector social (1992:27-29) ya que un grupo es dominante en la medida en que también mantiene el control de las ideologías y los modelos de representación. En este sentido, la democratización puede permitir el desarrollo de modelos diversos que sean todos ellos percibidos como valiosos y equivalentes.

En el caso de las concepciones de la familia, comprobamos que ha formado parte de la cultura occidental la búsqueda de la universalidad de un tipo de organización familiar que encontraba en el núcleo formado por la pareja heterosexual y sus descendientes (madre-padre-hijos/as) el átomo sobre el que se organizarían todas las relaciones de parentesco y familiares. Se presenta este modelo como universal y el único válido ya que surge de los imperativos de la naturaleza humana convirtiéndose en ideal de conductas apropiadas y el resto, si reconocidos, serán minusvalorados o considerados imperfectos o incompletos respecto a este modelo apropiado (Maquieira, 1997:48-49).

Sin embargo, la presentación de este modelo de familia como único válido es histórica, contextual y se encuentra en un proceso de cambio y apertura hacia la diversidad. En este proceso de cambio de las concepciones de la familia y de crisis del sistema de parentesco biologizado, intervienen también las personas homosexuales para incorporar sus propias reclamaciones. Si la transformación de los modelos es procesual, detengo un momento histórico para su análisis, lo cual no quiere decir que la hegemonía constituya, como ya hemos visto, una estructura o un sistema estable, sino que *“es un complejo efectivo de experiencias, relaciones y actividades que tiene límites y presiones específicas*

y cambiantes. [...] Debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y a la vez modificada. Así mismo es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones” (Del Valle et al. 2002:33). Efectivamente, el parentesco y el sistema sexo/género, ambos imbricados ya que forman parte del control de la sexualidad y la reproducción, constituyen estructuras complejas que es preciso subdividir con fines analíticos pero que se muestran en interacción continua. Para volver operativo aquí el trabajo de investigación, pretendo en este marco teórico identificar algunos aspectos que por su densidad cualitativa actúan de referentes de significados y transformaciones más amplias en las concepciones de la familia.

1.3. Parentesco, género y sexualidad

“La sexualidad y los modelos de procreación proporcionan el lenguaje de la biología para explicar las diferencias entre mujeres y hombres, naturalizan las diferencias; de ahí el poder de este conjunto de ideas y de nociones. [...] Si la sexualidad proporciona las ideas sobre las características diferenciales entre mujeres y hombres, el parentesco convierte estas diferencias en una primera forma de desigualdad”. Dolores Comas (1995:24).

Tanto Ortner (1979) como Rosaldo (1979) encuentran explicación a la oposición asimétrica entre hombres y mujeres en la interpretación cultural del hecho de que la mujer tiene, en principio, la capacidad biológica de quedar embarazada, parir y amamantar a los hijos, es decir, en la interpretación de su capacidad de procrear y reproducir la vida. Mientras Ortner indica que esta situación hace que culturalmente se identifique a la mujer con la naturaleza y al hombre con la cultura, Rosaldo mostrará cómo esta capacidad procreadora sitúa a la mujer en el ámbito de lo doméstico y al hombre en el de lo público. Estas propuestas han sido cuestionadas ya que pueden acabar derivando en postulados apriorísticos que terminan por esencializar y hacer incuestionable la diferencia sexual (Yanagisako y Collier, 1987; Reiter, 1975; Comas, 1995:24). Sin embargo, ponen de manifiesto que, en la base de las discriminaciones de género, encontramos la sexualidad y las nociones culturales sobre la procreación y la reproducción.

Cuando Rubin, en su ya clásico artículo “Tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” (1996, publicado originalmente en 1975), se propone indagar sobre las causas de la opresión de las mujeres, lo hace con el fin de conocer los elementos que sería necesario modificar para alcanzar una sociedad sin jerarquías de género. Sitúa entonces la sede de la opresión, no sólo de las mujeres sino también de las minorías sexuales, en una parte de la vida social que ella denomina sistema sexo/género. En sus palabras, el sistema sexo/género es *“el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas. [...] [U]n conjunto de disposiciones por el cual la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas son conformadas por la intervención humana y social”* (1996:37, 44). Este sistema estaría constituido por normas, representaciones, prácticas sociales –incluida la división sexual del trabajo– e identidades subjetivas (Del Valle *et al.*, 2002:20).

Se establece desde esta perspectiva una aproximación conceptual que separa el sexo biológico (hombre/mujer) del género (las atribuciones culturales basadas en las diferencias biológicas y la elaboración de una jerarquización de los géneros). Son de sobra conocidas las implicaciones teóricas, analíticas y políticas que supone el abordaje de la realidad social con esta perspectiva de género, y que incluyen, entre otras, la posibilidad de subvertir esa estructura jerárquica de opresión de las mujeres al poner de manifiesto que no está inscrita en la naturaleza sino que es socialmente construida.

La construcción del género va a crear lo masculino y lo femenino, asignando a cada uno de los dos sexos una serie de características, espacios, tareas y objetos, que llevará a completar la complementariedad con la interdependencia, la irreductibilidad de las diferencias anatómicas y la esencialización del género. Esta caracterización determinará unas relaciones de subordinación entre hombres y mujeres que encontrarán en el parentesco, la familia y el matrimonio algunos de sus principales sustentos. Y esto porque, fundamentalmente a través de la maternidad, se reserva a las mujeres el espacio privado, identificado con lo doméstico, y a los hombres el espacio público, identificado con la producción y el ejercicio de la ciudadanía.

Comas (1995:39) presenta la división sexual del trabajo como uno de los principales factores estructurantes de los sistemas de género. A partir de unos determinados modelos de representación sobre el género y el trabajo, que pueden concretarse de forma distinta en cada sociedad, se destinan ciertas labores a los hombres y otras a las mujeres. Las primeras serán más valoradas socialmente que las segundas, que, en muchos casos, ni siquiera se considerarán trabajo. Se dejan a la mujer las labores más estrechamente relacionadas con lo doméstico, el cuidado y especialmente con las tareas de crianza de los hijos. A estas tareas encomendadas a las mujeres se les ha venido definiendo como tareas de reproducción, frente a las llamadas tareas de producción, de las que se encargarían los hombres: *“la oposición trabajo/familia pasa a ser la expresión de la separación de funciones y de instituciones entre producción y reproducción”* (Comas, 1995:26).

En su libro de 1884, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (1972:3-4), Engels explica, desde concepciones materialistas, que el motor de la historia es la producción y reproducción de la vida inmediata con un carácter dual: por un lado la producción de los medios de existencia para vivir y sobrevivir (alimento, vestido, abrigo y las herramientas para esa producción) y,

por otro, la producción de seres humanos, de modo que se asegure la sobrevivencia del grupo. Como nos recordará Rubin (1996:44), ambas necesidades no se satisfacen de forma natural. Tanto la necesidad de alimentarse como la de procrear son cubiertas de forma muy diversa por los distintos grupos humanos; de ahí que tanto el “alimento” como el “sexo” sean determinados y obtenidos culturalmente.

Rubin pone de manifiesto que la dicotomía producción/reproducción invisibiliza el hecho de que en todo modo de producción hay reproducción y que la reproducción también está vinculada al modo de producción. Comas sigue la misma crítica al considerar que *“trabajo y familia no son ámbitos separados más que ideológicamente, ya que desde la lógica económica y social se encuentran imbricados, articulando la producción y la reproducción”* (1995:30). Edholm, Harris y Young (citadas en Narotzky, 1995:31 y Comas, 1995:28) revisan el concepto de reproducción y lo definen como compuesto por los siguientes significados:

- La reproducción social o sistémica, es decir, la reproducción de las condiciones de la producción social en su totalidad.
- La reproducción de la fuerza de trabajo: mantenimiento en el presente y adjudicación de los agentes a posiciones en el proceso productivo en el tiempo.
- La reproducción biológica o humana.

Estas mismas autoras advierten que las prácticas reproductivas humanas, con la reproducción biológica en el centro, son distintas en cada sistema de producción. Advierten además de que, en el análisis del capitalismo, se ha aislado del proceso de producción la reproducción de la fuerza de trabajo, llevada a cabo en gran medida por las mujeres. Goody (1976) situará las relaciones de parentesco en el centro de la reproducción de las relaciones de producción, superando así la dicotomía producción/reproducción y poniendo de manifiesto el carácter económico del parentesco vinculado a la reproducción (Narotzky, 1995:95; Meillassoux, 1979). El análisis del parentesco es pues necesario para comprender cómo se construyen los sistemas de sexo/género y, muy especialmente, para entender cómo a través de las ideologías de la familia se construye y reconstruye la división sexual del trabajo, dejando a las mujeres las tareas domésticas y de crianza, legitimando este reparto desigual y desvalorizando e invisibilizando el trabajo que ellas realizan (Comas, 1995).

Si, como hemos dicho, el parentesco se refiere a la organización social que cada uno de los grupos humanos hace de la reproducción biológica y social y,

por extensión, del control de la sexualidad, Collier y Yanagisako invitan a analizar género y parentesco como constructos mutuamente implicados (1987:7) pero superando las concepciones naturalizadas de las diferencias entre hombres y mujeres: *“Aunque no negamos las diferencias biológicas que existen entre hombres y mujeres (del mismo modo que se dan entre hombres y entre mujeres), nuestra estrategia analítica es cuestionar si estas diferencias son la base universal de las categorías ‘masculino’ y ‘femenino’. En otras palabras, argumentamos contra la noción de que las variaciones culturales de categorías y desigualdades de género son meras extensiones y elaboraciones diferentes del mismo hecho natural”* (1987:15).

Estas autoras critican las visiones evolucionistas que están implícitas en los modelos estructural-funcionalistas que señalan que en las sociedades industrializadas los grupos de parentesco se ven despojados de funciones que ahora asumen otras instituciones –en particular el lugar de trabajo y el estado– y que el parentesco se reduce a la función reproductiva en la que sería la unidad primaria de reproducción: la familia nuclear (1987:3). Para estas autoras, esta perspectiva confunde la reducción de las funciones atribuidas a las familias en nuestra sociedad con una reducción del abanico de relaciones y prácticas que el análisis sobre la familia debe incluir. Citamos, como ejemplo, la reproducción de las desigualdades de género y clase por parte de la familia al mismo tiempo que ésta cría a sus descendientes (1987:3).

La **diferencia sexual** es uno de los elementos fundamentales de la organización del parentesco en las sociedades occidentales ya que está en la base del sistema filiación y hace nombrar y relacionarse a cada individuo con sus parientes de forma distinta no sólo según el grado de cercanía o lejanía lineal o colateral, sino también según sea hombre o mujer. Para ello es necesario por un lado que exista una diferencia sexual y por otro lado que esa diferencia se establezca de un modo claro en dos únicos sexos: hombre y mujer³. La familia se convierte en una de las principales instituciones en las que se articula y jerarquiza la diferencia de edad y la diferencia de sexos.

La percepción de la diferencia sexual se basa principalmente en la genitalidad, convirtiéndose los genitales en el rasgo biológico distintivo sobre la base del cual se definen los respectivos roles de género para cada persona y, al mismo tiempo, por combinación con la generación, el lugar preciso que cada pariente va a ocupar en el parentesco. Hay que señalar que los genitales no sólo juegan

³ Esto hace que se medicalice e invisibilice la realidad de la intersexualidad (Nieto, 2003b): hasta en un 4% de casos no se puede determinar con claridad el sexo del bebé en el momento del nacimiento (Maquieira 2001:178).

un papel esencial como elementos distintivos de la diferencia de sexos, sino como elementos centrales de la reproducción biológica. Se centra así la sexualidad en el contacto entre genitales, es decir, en el coito genital a su vez identificado con la reproducción. A partir de ahí, se construye una idea de complementariedad “natural” entre los genitales de los dos sexos que se extiende a los cuerpos de dos sexos y que posteriormente se amplía al nivel simbólico y social con la construcción cultural del sistema de género. Para Bestard, *“la sexualidad no puede separarse de la concepción del género ni de los símbolos del parentesco que tienen que ver con la procreación de las personas”* (1998:178).

Entonces, no sólo existe una imbricación del parentesco con las representaciones de género (Collier y Yanagisako, 1987), sino de ambos con la sexualidad. La construcción simbólica de la diferencia sexual y de la heteronormatividad se basa en el parentesco y éste constituye, al mismo tiempo, una pieza clave en la encarnación de dichas representaciones de género y de sexualidad en la estructura social. A juicio de Weston (1991:35), el abordaje conjunto del género y el parentesco debería extenderse así a la identidad sexual y la sexualidad.

De este modo, el género, los modelos de representación sobre la reproducción, el parentesco y las concepciones sobre la sexualidad son constructos mutuamente implicados: todos ellos toman forma conjuntamente de manera específica en cada sistema cultural, económico y político. Collier y Yanagisako proponen tratar como un todo algo que había sido planteado en campos de estudio distintos debido a las concepciones *emic* sobre los hechos biológicos de la reproducción: *“para liberarnos de estar continuamente reinventando dicotomías analíticas enraizadas en nociones sobre las diferencias naturales entre la gente, proponemos un programa específico para analizar totalidades sociales. Nuestro acercamiento en tres facetas implica la explicación de significados culturales, la construcción de modelos de relaciones dialécticas entre la práctica y las ideas en la constitución de desigualdades sociales y el análisis histórico de la continuidad y el cambio”* (1987:7-8). En el marco de este programa de análisis de totalidades sociales, se profundiza en el siguiente epígrafe en el concepto de heteronormatividad en tanto que vinculado al género, el parentesco y la sexualidad.

1.4. Heteronormatividad

Rubin deja claro que el mismo sistema sexo/género que establece la dicotomía hombre y mujer, construye también una sexualidad heterosexual: *“el género no es sólo una identificación con un sexo: además implica el deseo sexual hacia el otro sexo”* (1996:60). En este sentido, ella expresa que *“la organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de la sexualidad femenina”*, (1996:58) indicando que los sistemas de parentesco además de requerir una división de los sexos, incluyen un conjunto de normas que gobiernan la sexualidad y hacen que la heterosexualidad obligatoria sea el resultado de una ideología del parentesco que se basa en una diferencia radical entre los derechos de los hombres y de las mujeres (1996:78). Para Narotzky (1995:23, 29-30) a través del control de la sexualidad de las mujeres se está controlando su capacidad reproductiva y, por lo tanto, se domina el acceso a un factor de producción esencial: el trabajo humano. Así, este control llega hasta la utilización de la violencia para la creación de una sexualidad que tiende a la maximización del potencial reproductor de las mujeres a través de un marco obligatorio, el matrimonio entre hombre y mujer, y una práctica sexual preferente, el coito genital heterosexual.

Diversas autoras feministas pondrán en conexión directa ambos elementos del sistema: el género y la heteronormatividad. Rich (1980) tilda la institución de la heterosexualidad de avanzadilla de la dominación masculina y realiza un repaso de cómo muchas de las características y medios de dominación de los hombres sobre las mujeres son los mismos que fuerzan y empujan a las mujeres hacia la heterosexualidad. Muchas de estas formas de poder se expresan de un modo violento que afectan desde el acceso a la propiedad hasta el control de las conciencias y los cuerpos (1980:633, 638-640). De este modo, la homofobia actúa como un instrumento de control social para evitar que las mujeres y los hombres se salgan de los roles de género establecidos en su grupo social: esto ocurre especialmente en el caso de los varones (Welzer-Lang, 2002:61-62), donde la homofobia se convierte en el principal castigo contra aquellos hombres que se salen de su guión de género hasta el punto de que la homofobia en sí forma parte de las características de la masculinidad tradicional. En palabras de un estudiante de quince años: *“despreciar a los gays te hace más macho”* (Generelo, Pichardo y Galofré, 2007). Y por supuesto, la homofobia se dirige contra aquellos hombres y

mujeres que muestran deseos y/o mantienen prácticas de carácter sexual con otras personas de su mismo sexo.

Aunque las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo se han dado a lo largo de la historia y en distintos grupos culturales, D'Emilio (1993) plantea que ha sido el capitalismo el que ha posibilitado la existencia de una identidad gay y un estilo de vida basado en las relaciones con personas del mismo sexo ya que los salarios han permitido que los individuos puedan permanecer al margen de la familia heterosexual y superar así la necesaria interdependencia que se daba cuando la familia era una unidad económica y de producción y sus miembros eran económicamente interdependientes. Sin embargo, el capitalismo y el sistema sexo/género se sostienen mutuamente, reforzando de nuevo la heterosexualidad: *“Sin la división en roles de hombre y mujer no habría la tradicional familia nuclear. Sin la familia nuclear no es pensable la sociedad industrial con su esquema de trabajo y vida”* (Beck y Beck-Gernsheim, 2001:45).

La heterosexualidad es pues un modelo de organización económico y social, un estilo de vida, no una orientación sexual, y es el nombre que se da a nuestro modelo sexual y familiar hegemónico: este estilo de vida se organiza alrededor del matrimonio monógamo entre hombre y mujer con fines reproductores y ha estado prescrito en nuestro entorno en los últimos dos siglos, convirtiendo la heterosexualidad en normativa (Guasch, 2002:37). Al privilegiarse las relaciones heterosexuales como la piedra angular de la organización social, sin la cual la sociedad no funcionaría ni existiría, se está forzando la idea de que la heterosexualidad es el modelo original y, por tanto, natural de relaciones interpersonales (Richardson, 1996:3).

En la mayoría de sociedades humanas existen mecanismos sociales que canalizan o refuerzan la sexualidad de la mayor parte de su población hacia la heterosexualidad, centrada además en el coito genital (Nieto, 1989:89-90; Narotzky, 1995:50-51; Godelier, 2004:581). Estos mecanismos pueden llegar a convertirse en violencia como forma de imponer la heterosexualidad a las mujeres y a los hombres. Beach y Ford (en Nieto, 1989:212) recogen el hecho de que en todas las sociedades donde las relaciones homosexuales entre adultos son muy raras, existe una gran presión social definida y específica contra tal comportamiento, con castigos que comienzan desde edades muy tempranas y abarcan desde una sanción ligera hasta la muerte. La trasgresión de la norma heterosexista por parte de aquellas personas que mantienen

relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo se castiga, como hemos visto, a través de la homofobia.

Para Narotzky (1995), una explicación de la presión hacia la sexualidad coital heterosexual viene dada por el hecho de que las posibilidades de que una mujer quede embarazada aumentan en la medida en que aumenta el número de coitos genitales que realiza con hombres. El matrimonio heterosexual es así una institución social que canaliza la sexualidad humana hacia la fertilidad ya que la monogamia continuada es la que maximiza la frecuencia de coitos en cada ciclo y, en ausencia de controles limitativos de la fertilidad, las probabilidades de fecundación. Existe entonces una relación clara entre la función económica y social (división sexual del trabajo), una institución social (matrimonio heterosexual) y una función biológica (sexualidad procreadora) (Narotzky, 1995:49-52).

A través de la división sexual de tareas, se hace que, en la unidad económica mínima, deba haber siempre por lo menos un hombre y una mujer, haciendo que esta **división sexual del trabajo** se convierta, en palabras de Lévi-Strauss, en *“un mecanismo para constituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos”* (en Rubin, 1996:58). Como señala Comas, la división sexual del trabajo se da en todas las sociedades y se basa en un principio de complementariedad que hace que cada persona dependa de otra de distinto sexo para poder subsistir: *“muchas sociedades resuelven esta necesidad mediante el matrimonio y la institucionalización de la vida doméstica, de manera que los bienes y servicios producidos mediante la división sexual del trabajo circulan a través de los lazos conyugales y las relaciones intergeneracionales”* (1995:31). Para Rubin, es necesario asegurar las uniones heterosexuales por medio de la interdependencia económica generada por la división sexual del trabajo precisamente porque los imperativos biológicos y hormonales no son tan abrumadores y naturales como indican las concepciones naturalizadas del parentesco (1996:59-60).

La división sexual del trabajo impone y refuerza la heteronormatividad y encuentra en el hogar su espacio físico y simbólico de referencia para delimitar lo que es doméstico y privado frente a lo que es público: *“el hogar tenía que unir en su interior las separadas pero complementarias actividades de los dos sexos”* (Davidoff and Hall, citado en Strathern, 1992:105). De este modo la **convivencia** es uno de los elementos claves en el parentesco, como recuerda Devillard rescatando el refrán castellano: *“casado, casa quiere”* (1993:183).

Segalen señala que el grupo doméstico, constituido por un grupo de personas que comparten un mismo espacio de existencia, que cohabitan y tienen una residencia en común, constituye hoy en día un espacio de descanso, convivialidad y consumo (1992:37). González Echevarría indica que la familia es un concepto que se consolida en la Europa de los siglos XIX y XX para designar la unidad social básica integrada por personas vinculadas por lazos de matrimonio y descendencia y con residencia común (1994:89). Para la autora, esta conceptualización de la familia es posible por la separación de tareas productivas y reproductivas, la agudización de la dicotomía público/privado y un reforzamiento de la ideología del parentesco vinculado a la creciente estratificación social.

La familia ha dejado de ser una unidad de producción en nuestra cultura. Ahora bien, los miembros de una unidad familiar tienen sus recursos económicos en común y la familia continúa siendo una unidad financiera y de consumo, caracterizada por una **solidaridad difusa y duradera** entre personas vinculadas por lazos de sangre o de matrimonio. Esto significa que cada uno de los miembros de la familia se preocupa del bienestar de cada uno de los miembros de la familia así como de la familia en su conjunto (Schneider, 1980:50). Esta solidaridad va a afectar principalmente a los aspectos económicos (el cuidado y la ayuda material), ya que en última instancia van a ser los aspectos y cuestiones materiales los que darán sentido y forma a las relaciones de parentesco.

La heteronormatividad, que viene promovida por la división sexual del trabajo y otras cuestiones materiales, también afecta de forma directa a la **sexualidad**. Rubin describirá en un artículo escrito años después del anteriormente citado (1989) el modo en que se establece una jerarquía de actos sexuales en las sociedades occidentales modernas, en las que no sólo se produce una creación de identidades sexuales compartidas, basadas en determinadas prácticas o deseos, sino que, como ocurre con el género, estas identidades se jerarquizan. Esta misma antropóloga muestra cómo en la cultura occidental el sexo aparece como algo peligroso y negativo, excepto si viene avalado por el matrimonio, el amor o la reproducción; rechazándose o castigándose el resto de conductas eróticas y sexuales que se alejan de este modelo, entre ellas las relaciones entre personas del mismo sexo (1989:135-144).

La ideología sexual, refrendada por los instrumentos de poder de los grupos dominantes, establece una jerarquía de valoración sexual en un sistema que

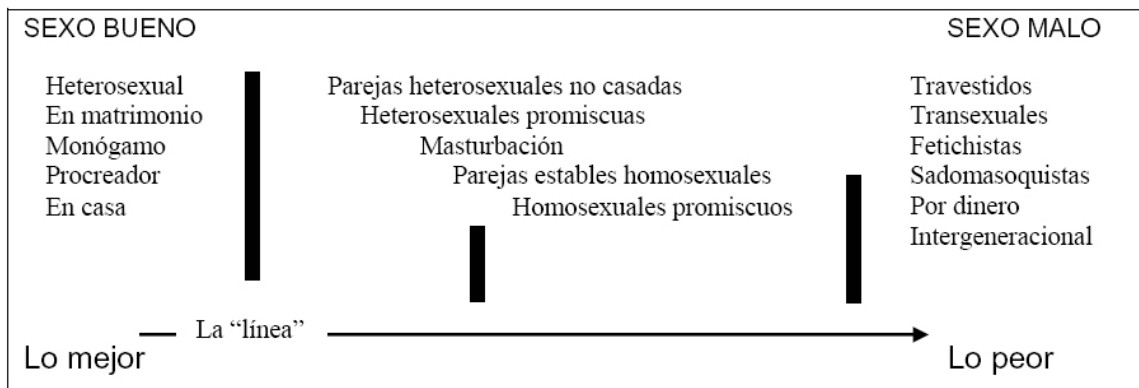
sitúa en un lado las características de una sexualidad “buena” (normal, natural, sagrada) y, en otro, las de una sexualidad “mala” (anormal, antinatural, maldita).

En el cuadro 2, aparecen detalladas, en la columna de la izquierda, las características de la sexualidad socialmente aceptada. Se trata de aquella que está vinculada a la heterosexualidad, el matrimonio y la procreación. Esta sexualidad “buena” tendrá, por tanto, un carácter monógamo y no comercial, y será realizada en pareja, en privado, en el marco de una relación, entre personas de una misma generación y preferentemente en edad procreativa.

SEXUALIDAD BUENA	SEXUALIDAD MALA
Normal, natural, sagrada	Anormal, antinatural, maldita
Heterosexual	Homosexual
En matrimonio	Sin matrimonio
Monógama	Promiscua
Procreadora	No procreadora
No comercial	Comercial
En parejas	Sólo o en grupos
En una relación	Esporádico
Entre miembros de la misma generación	Intergeneracional
En privado	En público
No pornografía	Pornografía
Sólo cuerpos	Con objetos manufacturados
Vainilla (suave)	Sadomasoquista

Cuadro 2: Sexualidad buena y sexualidad mala
Fuente: Basado en Rubin (1989: 139)

A partir de ahí, no sólo se establece una jerarquía que coloca en lo más alto a las personas heterosexuales reproductoras casadas, sino que se crea una línea o frontera a partir de la cual una serie de conductas sexuales quedan marcadas como no aceptables. Esta frontera será de especial interés para nuestra investigación, ya que las parejas estables de personas del mismo sexo se sitúan justo en el borde de la respetabilidad y están en el proceso de cruzar la frontera hacia el lado de las sexualidades socialmente aceptadas, como se aprecia en el Cuadro 3.



Cuadro 3: La jerarquía de la sexualidad
 Fuente: Basado en Rubin (1989: 140)

Rubin establece una conexión entre esta jerarquía sexual y el resto de jerarquías socioeconómicas cuando expone cómo a los individuos situados en lo más alto de la pirámide sexual se les ofrece un reconocimiento de salud mental, respetabilidad, legalidad, movilidad física y social, apoyo institucional y beneficios materiales, mientras que al ir alejándonos de la cima y acercándonos a la base, estas personas van a sufrir presunción de enfermedad mental, inferioridad emocional, falta de respetabilidad, restricciones a la movilidad física y social, falta de apoyo institucional, sanciones económicas, ilegalidad, criminalización y persecución. El límite de la respetabilidad y el reconocimiento social en base a las prácticas e identidades sexuales, así como los procesos de exclusión e inclusión, irán modificándose por los cambios socioeconómicos y por la acción de grupos e individuos.

Las resistencias a estos cambios y, por lo tanto, la legitimación de las jerarquías sexuales, se realiza otra vez en términos de naturalización de la sexualidad. Se acepta en nuestra cultura como un supuesto incuestionable entender el sexo como una fuerza natural, a pesar de que diversas autoras y autores (Tiefer, 1996; Nieto, 2002; Foucault, 2002; Weeks, 1997) han puesto de manifiesto el modo en que la sexualidad es socialmente construida a través de la historia y de las políticas sociales o el hecho de que la homosexualidad y la heterosexualidad son conceptos y complejos institucionales relativamente modernos y occidentales. Por este motivo, el primer paso para analizar la sexualidad como un constructo social e histórico es entenderla como una realidad que va más allá de los prerequisites biológicos que la sostienen, es decir, entenderla como un producto humano. Sin embargo, como veremos en el siguiente epígrafe, las concepciones del parentesco, la procreación y la sexualidad se basan en el lenguaje de la biología y acaban por ser presentadas como naturales, previas a la intervención social.

1.5. Naturaleza, cultura y naturalización

Los informantes del antropólogo norteamericano Schneider, que indagó sobre las concepciones del parentesco en su propio país en los años 60, entendían el término familia como *“marido, esposa y sus hijos que viven juntos como una unidad natural”* (1980:34). Según Scheneider, la familia vendría, por tanto, definida culturalmente en el contexto occidental⁴ como *“una unidad ‘natural’ basada en los ‘hechos de la naturaleza’. [...] El hecho de la naturaleza que sirve como símbolo en términos del cual se definen los miembros de la familia y en términos del cual se define el modo de conducta propio para cada miembro de la familia es el coito”* (1980:33).

Desde estas concepciones, en el matrimonio (**alianza**), el **coito** supone la expresión de la unión carnal entre dos personas a través del intercambio de fluidos y deriva, en último extremo, en la concepción de un nuevo ser. La relación de sangre entre progenitores y descendencia viene formulada en términos biogenéticos: la concepción sigue al acto del coito entre un hombre y una mujer que aportan, a partes iguales, la mitad de la información biogenética del hijo/hija. Entre ellos, se comparte pues una sustancia común que se simboliza en forma de “sangre”: una corriente que pasa de generación en generación y una sustancia que puede ser dividida de un modo infinito (Strathern, 1992:80).

El coito se convierte de este modo en el símbolo central del parentesco occidental, en la medida en que este acto establece la unión de sangre entre padre/madre e hijo/hija (relaciones de **consanguinidad**) y supone la unión carnal entre hombre y mujer en el matrimonio (relaciones de conyugalidad). En este acto sexual, se naturaliza y simboliza la unión a estos dos niveles que se extienden vertical y horizontalmente en forma de primos, cuñadas, nietos, abuelos y, en definitiva, de parientes con los que se da una relación de parentesco porque se puede seguir una línea que une a cada uno de ellos a través de relaciones de consanguinidad o conyugalidad resultado de coitos diversos.

En esta elaboración sobre la concepción del parentesco, el coito supone también la expresión última del **amor**, ya que es el acto en el que y a través del cual se expresa el amor. Schneider recuerda que en inglés, al igual que en

⁴ Schneider hace su estudio en la sociedad estadounidense, pero asumo que buena parte de sus planteamientos reflejan, salvando las distancias de tiempo y espacio, la realidad del conjunto de culturas occidentales y, concretamente, la española.

castellano o francés y otras muchas lenguas occidentales, al coito se le llama a menudo “hacer el amor” y que el amor es un símbolo cultural explícito en este modelo de parentesco (1980:38). Se conceptualiza así la **sexualidad** (reducida aquí al coito genital heterosexual) como una especie de prueba o consecuencia de la existencia de una relación de amor: *“para nuestros esquemas culturales, el amor hace el matrimonio, aunque no necesariamente asegure su continuidad. [...] Quizás sea peculiar de nuestra sociedad occidental el haber tratado de capitalizar el amor como base del matrimonio”* (Bestard, 1998:90).

El amor no sólo se da entre los miembros de la pareja, sino también entre estos y su descendencia, su ascendencia y con el resto de familiares, llegándose en ocasiones a naturalizar o biologizar esta vinculación de amor y familia en forma de instinto o “llamada de la sangre” ya que las emociones, aunque socialmente construidas, se van a vivenciar como innatas o naturales. En los espacios rituales, se van a crear y recrear las relaciones familiares de parentesco construyendo y alimentando los sentimientos que las sostienen. Estos sentimientos van a jugar un papel esencial en la regulación de las conductas y, por lo tanto, en la reproducción del orden social: *“los ritos y ceremonias sirven para mantener vivo en la mente de los individuos un determinado sistema de sentimientos necesario para la regulación de la conducta en conformidad con las necesidades de la sociedad”* (Radcliffe-Brown en Strathern, 1992:121). Bourdieu nos recordará los numerosos ritos de reafirmación y reforzamiento de la institución familiar que mediante los afectos obligados y las obligaciones afectivas la van a constituir como entidad unida, integrada, unitaria, estable, constante e indiferente a las fluctuaciones de los sentimientos individuales, de modo que *“las estructuras de parentesco y la familia como cuerpo sólo pueden perpetuarse a costa de una creación continuada del sentimiento familiar”* (1999:131).

Como escriben Esteban, Medina y Távora (2005:210), *“el amor se ha convertido en nuestra sociedad occidental contemporánea en uno de los motores principales de la acción individual y colectiva [...] que afecta directamente a la vida de las personas”*. Estas autoras nos recuerdan que hablar de emociones no es sólo hablar de sentimientos sino también de los contextos de producción y reproducción de sentimientos. No hay que olvidar que el sistema sexo/género también utiliza el sentimiento para dirigir a la mujer a la vida doméstica ya que se la endocultura desde temprano para definir sus aspiraciones, objetivos y posibilidades de autorrealización en el ámbito del

amor (Alborch, 1999:22), mientras que para el hombre esta posibilidad de realización sentimental es una entre otras (Juliano, 1992:34-35).

De este modo, aunque el amor y los sentimientos son socialmente contruidos, aparecen naturalizados del mismo modo que ocurre con la sexualidad. El parentesco se convierte así en expresión social de hechos biogenéticos de la naturaleza culturalmente definidos como hechos objetivos. A estos hechos se añaden una serie de patrones de comportamiento o códigos de conducta apropiados que vienen ordenados a través de normas sociales, leyes, costumbres o tradiciones (Schneider, 1980:40). Como consecuencia, aunque el parentesco esté construido sobre una base biológica o natural, crea sobre ella algo adicional, algo más de lo que la naturaleza por sí misma produce. Por otro lado, la razón humana selecciona sólo parte de los hechos de la naturaleza sobre los que construir las elaboraciones culturales.

Siguiendo a Bestard (1998), podemos retomar el debate que plantea la disyunción entre la referencia biológica y la referencia social del parentesco. Según él, esta disyunción concluye al plantear la cuestión de determinar cuál es la base cultural del parentesco moderno que permite esa doble referencia a la biología y la sociedad en la cual se presenta al parentesco como mediador entre naturaleza y cultura: *“el parentesco, en la medida en que es reconocido como propio de la naturaleza al tiempo que implica relaciones sociales, ha podido considerarse como el principal mediador entre la naturaleza y la cultura”* (1998:173). La cuestión estaría en determinar si lo social deriva o no de una organización biológica previa y si, como hecho objetivo de la naturaleza, es anterior a la organización social o no.

La antropología clásica considera el parentesco como la elaboración cultural de forma diferente por parte de cada uno de los grupos culturales de unos hechos naturales universales. Esta concepción aparecía entre los antropólogos occidentales como un sesgo que aplicaban en otros contextos culturales en sus análisis sobre el parentesco, es decir, sobre el modo de organizar la reproducción y la sexualidad. Posteriormente, se ha ido produciendo en la antropología un proceso por el cual la autonomía de lo cultural respecto a lo biológico ha ido tomando cuerpo, llegando incluso más allá de entender que lo cultural se construye sobre determinados datos biológicos, para pensarse como una construcción independiente de los mismos. Bestard (1998:41) indica que *“para los antropólogos actuales, [...] los elementos biológicos del parentesco – esa relación basada en la sangre– son símbolos, y el referente de esos*

símbolos no es la biología entendida como un proceso natural. [...] Ello ha permitido poner en duda uno de los presupuestos más fuertemente arraigados en la tradición antropológica: entender que la última referencia del parentesco es la reproducción humana y que, por tanto, las variaciones del parentesco pueden trazarse, en todas las culturas, en función de la trama genealógica. Por otra parte, la naturaleza, una vez convertida en símbolo, pierde su carácter fundacional y el parentesco deja de ser la estructura básica de las sociedades simples o la estructura más simple de las sociedades diversificadas”.

En este contexto, el antropólogo marxista francés Meillassoux (2001:16, 20) recuerda el carácter social del parentesco, y señala, además, su constitución *“independientemente de toda conexión biológica”*, por lo que no se puede inferir que la citada conexión biológica esté realmente en el origen del parentesco. La consanguinidad funda el parentesco basándose en cuestiones ideológicas, materiales y legales y no en formas lógicas ni históricas. Frente a la concepción clásica que entendía que el parentesco era una culturización de la naturaleza (lo social interpreta los datos de la naturaleza), Meillassoux (2001:24) da cuenta de cómo el parentesco es en realidad una **naturalización de la cultura**, es decir, que los fenómenos sociales se pretenden explicar a través de la naturaleza. El parentesco es una relación eminentemente social, pero utiliza el lenguaje de la biología (especialmente el coito y la reproducción) para fundamentar sus principales relaciones: el matrimonio, la filiación y, por extensión, la familia (Comas, 1995:37).

Mientras estas críticas y cuestionamientos se suceden en el campo del saber antropológico, a nivel social se entiende que el parentesco constituye una fuente primaria de cohesión social y solidaridad y, como hecho objetivo de la naturaleza, es anterior a la organización social: *“Las relaciones familiares son convencionalmente concebidas incorporando lazos primarios que de alguna forma existen fuera o más allá de las maquinaciones tecnológicas y políticas del mundo, que sufren el cambio más que ser fuerzas de cambio”* (Strathern, 1992:11). Como señala Bourdieu *“nada parece más natural que la familia: esta construcción social arbitraria parece situarse del lado de lo natural y de lo universal”*, lo que permite la reproducción del orden social en tanto que estructura estructurada y estructurante que se toma como evidente (1999:130).

Esta naturalización evita que nos preguntemos qué formas de desigualdades se crean en la sociedad y por qué medios (Narotzky, 1995:35). Desde el siglo XIX se da un proceso *“en el que el naturalismo científico sustituyó a la teología*

en la legitimación de las relaciones jerárquicas y desiguales, apoyándose ahora en las leyes universales de la biología” (Maquieira, 1997:16). Por medio de este proceso que se extiende hasta nuestros días se sustituye el discurso teológico por uno científico, pero entre ambos se dan profundas continuidades. Para Stolcke (1992:89) la naturalización y la biologización son instrumentos que se han venido utilizando históricamente para superar la contradicción entre los principios ideales del liberalismo con la realidad de desigualdades manifiestas entre los miembros de esas mismas sociedades: de clase, género y etnia. Desigualdades que, además, se encuentran interconectadas y se retroalimentan mutuamente.

Presentar el origen de la familia como una respuesta a la biología y a la naturaleza de las cosas lo hace incuestionable, cerrándose la posibilidad de cambio al tiempo que se justifican y legitiman las desigualdades. Por el contrario, poner en entredicho la conexión natural entre sexualidad, procreación y familia implica la necesidad de redefinir conceptos culturales asumidos pero también la posibilidad de cuestionarlos, negociarlos y modificarlos. Es precisamente tarea de la antropología hacer visible el componente social de la vida humana (Weiner en Strathern, 1992:189)

Como hemos visto anteriormente, la naturalización de las relaciones de parentesco encuentra su correlato en la concepción de la sexualidad como un impulso natural que empuja a la heterosexualidad y, por tanto, en la naturalización de las diferencias de género, ya que dichas diferencias son básicas y necesarias para la reproducción (Yanagisako y Collier, 1987:32; Franklin y McKinnon, 2001:3). La concepción del parentesco como una realidad basada en los hechos de la naturaleza tiene pues como corolario la limitación de la sexualidad a la reproducción y procreación en el marco de unas relaciones dualistas entre hombre y mujer, el reforzamiento de la idea de complementariedad de los sexos y de la heteronormatividad, la división sexual del trabajo y la subordinación de la mujer. Desde esta ideología biologicista, la familia nuclear heterosexual sería el núcleo básico del parentesco ya que a través del coito entre los miembros de la pareja se establecen las relaciones básicas de filiación y alianza, que traen consigo a su vez unas relaciones de solidaridad material y afectiva en el marco del hogar donde conviven los miembros de esa unidad.

Las consecuencias de esta ideología del parentesco y la familia se dan a diversos niveles, creando tipos específicos de conexión e inclusión –también de

exclusión— donde las relaciones de poder son inherentes a tales clasificaciones. A través del parentesco, se articulan relaciones sociales de igualdad, jerarquía, cooperación, ambivalencia o violencia (Franklin y McKinnon, 2001:15). En base al parentesco, la familia o el matrimonio, se regulan los derechos de las personas respecto a los recursos, las formas de transmisión de los recursos, la apropiación del trabajo de los demás (Comas, 1995:37) e incluso la ciudadanía. Las ideologías naturalizadas del parentesco, el género y la sexualidad están, pues, interconectadas y forman parte del mismo sistema de dominación que deja a las mujeres y a las personas homosexuales en situaciones de subordinación. Por este motivo, como veremos en el siguiente apartado, las mujeres y las personas homosexuales, entre otras, han ido llevando a cabo acciones y movimientos individuales y colectivos para poner en cuestión esas ideologías. Si la discriminación sexista y la heteronormatividad forman parte del mismo sistema sexo/género, las resistencias a su modificación son las mismas, muestran los mismos argumentos y provienen de los mismos sectores sociales que ven peligrar su situación de privilegio y poder ante cualquier atisbo de cambio en estas estructuras.

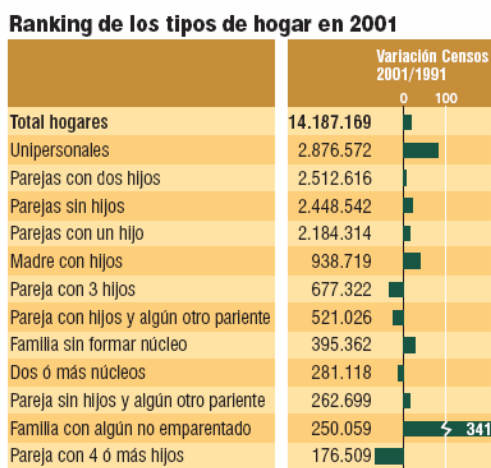
1.6. Transformaciones en las concepciones de la familia

Divorcios, separaciones, nuevos casamientos, padres y madres solteras, parejas sin hijos, hijos e hijas al margen del matrimonio, parejas sin vínculo formal, familias homosexuales, varias generaciones conviviendo en la misma casa, abuelas criando a nietos, mujeres fuera del hogar, familias recompuestas, personas que viven solas, que comparten residencia con otras sin vínculos de filiación o alianza, migraciones y familias transnacionales, adopciones internacionales y tantas otras realidades hacen pensar que la visión de la familia nuclear heterosexual como núcleo básico de las relaciones de parentesco está en crisis en nuestro contexto cultural o, al menos, debe ser revisada su importancia a la hora de clasificar determinadas relaciones sociales como familiares o de parentesco (Segalen, 1992:123-141; Bourdieu, 1999:126; Viñuales, 2000:129-136; Beck y Beck-Gernsheim, 2001:16; Donoso, 2002, 171; Guasch, 2002:14-17; Cea, 2007:XIX). La globalización, acelerada en las últimas décadas, hace que crezcan los flujos globales de personas e ideas y que se visibilicen e interactúen diversos modos de entender la familia y la reproducción, poniendo en cuestión visiones tradicionalistas o unitarias sobre la sexualidad o la familia a través de la diversidad y la diferencia (Maquieira, 2006).

Ciñéndonos al contexto español y a partir del trabajo de la socióloga Alberdi (1999:30-31), podemos constatar que el modelo patriarcal de familia entró en **crisis** en España tras la transición a la democracia. En ese momento el feminismo puso en cuestión las relaciones de género vigentes y se produce la revolución sexual. A partir de ahí los principios de libertad, autonomía personal y democracia que aparecen siquiera como referentes en la vida pública se incorporan al ámbito familiar, transformando poco a poco y durante décadas los valores que rigen la familia actual española. No obstante, esta misma autora indica que *“superada la crisis antifamilia de los años 60 se han hecho las paces con la institución”* (1999:140-141). Villaamil (2004:18) hace un repaso de los cambios que han acaecido de forma vertiginosa en España a partir de los años sesenta y que se reflejan en las profundas transformaciones de las formas familiares. Esos cambios son los siguientes: *“el predominio del trabajo asalariado, en el sector servicios, el acceso de las mujeres al empleo, aun a ritmo lento, los amplios procesos de crecimiento urbano y migratorios, la ampliación de la población escolarizada y el aumento de la población con*

estudios medios y superiores, el aumento de la participación de las mujeres en la educación formal [...]”.

En España, la familia nuclear como modelo único de organización de los hogares o de los grupos domésticos no es ni siquiera mayoritaria en términos cuantitativos. Si observamos el cuadro 4, elaborado con datos del censo de población de 2001, y sumamos todos aquellos hogares formados por parejas con hijos, comprobaremos que el resultado ni siquiera llega a la mitad del total: sólo un 39,13%. Además, hay que tener en cuenta que en este porcentaje existe un 3,6% de familias reconstituidas y algunas parejas homosexuales. Como veremos más adelante, esto no implica que se rompan las relaciones de parentesco o familiares entre grupos y personas que viven en diversas unidades residenciales, ya que la familia sigue jugando un importante papel de apoyo material, económico y de cuidado en la sociedad española.



Cuadro 4: Tipos de hogar según el censo de 2001
Fuente: Instituto Nacional de Estadística (2004b: 2)

El cuestionamiento de la familia nuclear como modo de organizar las relaciones de parentesco y la reproducción no es nuevo: ya a finales del siglo XIX entró en crisis (Beck y Beck-Gernsheim, 2001:19) y a principios del s. XX existían en Europa sectores que en el marco del movimiento de reforma sexual e *“inspirados en ideas anarquistas, socialistas y feministas reivindicaban diversos modos de relación afectiva y sexual de las nuevas generaciones y nuevas formas de socialización de los niños”* (Maquieira, 1997:65). En efecto, Segalen (1992) da cuenta de los cambios que ha sufrido la familia en los últimos siglos y cuestiona el ideal de familia nuclear como universal: *“Papá, mamá y los hijos: una experiencia desconocida para un buen número de nuestros antepasados”* (1992:48). Weeks, Heaphy y Donovan, en su trabajo sobre las nuevas formas de familia en Gran Bretaña a finales del s. XX, hablan de *“un profundo, aunque*

desigual e incompleto, cambio en los conceptos de identidad, relaciones, intimidad, paternidad y, sobre todo 'familia' [...] que ha sido durante más de cien años, una clave, siempre contestada, y señal de cambios profundos en la conciencia social" (2001:2).

Bestard (1998:79-84) señala que la historia de la familia moderna podría pensarse en términos de cambio hacia la **emoción**, el **individualismo** y lo **privado**. Se pasa de la familia tradicional a una familia conyugal. La primera se caracteriza por la autoridad familiar patriarcal; la primacía de los intereses colectivos; el matrimonio a edades tempranas y la soltería como un estigma social. La familia conyugal estará basada en el matrimonio y en los lazos de consanguinidad que derivan del mismo. A través de este proceso que viene dado por el desarrollo del individualismo y la racionalidad económica, las relaciones de parentesco van adquiriendo un carácter personal y tienden al aislamiento del grupo y la individualización, convirtiendo el matrimonio y la familia en un espacio preferentemente sentimental y afectivo (Beck y Beck-Gernsheim, 2001).

Alberdi (1999) apunta a una mayor capacidad del individuo en cuanto a la **elección** de sus formas de vida y de convivencia, probablemente como consecuencia de la adopción social de los postulados de la ilustración y el liberalismo como la autonomía personal o los derechos individuales. Strathern (1992:22) defiende que cuanto más importancia toman la elección personal y la autonomía, las convenciones del parentesco van perdiendo su importancia.

En las últimas décadas, al menos en el mundo occidental, el feminismo y la teoría de género han **cuestionado** la **base biológica del parentesco**, la **desigualdad de género** y las concepciones sobre la división sexual del trabajo que, presentando el instinto de maternidad como una realidad biológica, naturalizan la idea de que son las mujeres las que deben encargarse de la crianza de los hijos y, por extensión, del resto de tareas domésticas y de cuidado. A partir de los años 60 del siglo XX, las feministas se distanciaron también de interpretaciones esencialistas de la sexualidad: poniendo en duda su inevitabilidad reproductora, desafiada por la extensión de los métodos anticonceptivos, y reclamando al mismo tiempo el derecho a abortar y el clítoris como una fuente de placer sexual capaz de producir orgasmos múltiples sin consecuencias reproductoras. La revolución feminista dio así carta de existencia al reconocimiento de la autonomía de la sexualidad de las mujeres.

Junto al feminismo, la reforma sexual, la expansión de los métodos anticonceptivos y las nuevas técnicas de reproducción asistida, han **roto el vínculo entre sexualidad y procreación**. Se desvincula la procreación de la familia nuclear y el matrimonio y, paralelamente, la maternidad deja de convertirse en una obligación para las mujeres para poder ser una opción. De este modo se abre el camino para superar el modelo cultural que sitúa el coito heterosexual en el centro de la sexualidad, de la reproducción, el matrimonio y el parentesco (Strathern, 1992). En la modernidad, la sexualidad forma parte de la procreación pero se separa de ella en tanto que dominio expresivo autónomo, haciendo que el sexo se convierta en la legítima y propia expresión del amor (Bestard, 1998:178). En este tiempo, el sexo heterosexual centrado en el coito en el marco del matrimonio deja de ser el único legítimo y adquieren **reconocimiento otras prácticas sexuales**.

La sexualidad está en proceso de ser concebida no sólo como un **derecho** concerniente a la salud y a la realización personal, sino que se abre al **placer** y a la **diversidad** (Petchesky, 2000; Pichardo, 2004). La reivindicación de la sexualidad como placer hace que la sexualidad se vuelva polimorfa, ya que existen muchas formas de obtenerlo. Al mismo tiempo, surgen otros grupos que hacen emerger discursos en primera persona sobre sexualidades que antes aparecían como subyugadas. Entre esos grupos, ocupan un lugar destacado, las personas que mantienen relaciones homosexuales.

El tener hijos sigue siendo un elemento importante al concebir una familia, pero se desvincula del matrimonio y la **procreación** ve así mermado su papel como objetivo último de la vida familiar: se reduce el número de hijos, se pospone su nacimiento e, incluso, empieza a ser pensable y respetable la idea de no tener hijos entre las parejas heterosexuales (Alberdi, 1999:32; Cea, 2007:77). El tener o no tener hijos se convierte en una elección, el deseo de tenerlos se sobrepone simbólicamente a los impedimentos de carácter biológico que pudieran existir en sentido contrario, a través de la adopción y del desarrollo de las técnicas de reproducción asistida.

Se produce un desafío a las “leyes de la naturaleza” y a la consideración de la sexualidad como algo natural, ya que las técnicas de reproducción asistida permitirán el nacimiento de niños sin recurrir al coito heterosexual, desvinculando por el otro extremo la procreación de la sexualidad. Se da entonces un proceso de independización simbólica en dos direcciones. Por un lado, la sexualidad se libera de la reproducción y, por tanto, del coito como su

sentido último, y, por otro lado, la reproducción se libera de la necesidad del coito heterosexual para llevarse a cabo. De este modo, la procreación deja de relacionarse necesariamente con la heterosexualidad. Mientras el modelo hegemónico de familia, sexualidad y procreación del nacionalcatolicismo en la España de la dictadura de Franco podía caracterizarse con la máxima: *“ni niños sin sexo, ni sexo sin niños”* (Roca, 2003), ahora se pueden tener hijos sin tener sexo y tener sexo sin tener hijos.

Las técnicas de reproducción asistida producen entonces un colapso en el entramado conceptual que sostiene la dicotomía naturaleza/cultura en relación a la procreación. Si la reproducción es un hecho biológico y natural, pero en determinados casos la tecnología debe o puede intervenir para que pueda llevarse a cabo, la naturaleza aparece como asistida, absorbida por la tecnología (Strathern, 1992). Cuando la cultura es la que, a través de las leyes y los tribunales, debe intervenir ahora en diversos casos en los que se acude a la reproducción asistida para determinar, por ejemplo, quién es el padre legal (que puede no ser el donante anónimo de la sustancia biogenética) o la madre legal (si es la que aporta el material genético, la que engendra al niño o la que inició el proceso de reproducción asistida⁵) la naturaleza se convierte en dependiente de la cultura. En palabras de Bestard *“la ley ya no reconoce a la naturaleza y la naturaleza ya no funda la ley”* (1998:212).

Sin embargo, aunque todos estos cambios desafíen algunos símbolos específicos de las ideologías del parentesco, como la consanguinidad o el coito como metáfora de la descendencia y la alianza, estos elementos **no desaparecen**, sino que siguen estando presentes en el imaginario social y cultural con mucha fuerza como referentes de lo que es la familia, ya que las nuevas situaciones se interpretan a través del modelo hegemónico vigente. Como apunta Wolfran (citado en Bestard, 1998:218), existe una tendencia a *“asimilar lo nuevo en lo viejo”* y *“las elecciones de una sociedad que se enfrenta a nuevas alternativas se dan, la mayoría de las veces y en la medida de lo posible, dentro de sus confines”*, de modo que en todo **cambio** respecto a las concepciones de la familia existen al mismo tiempo **continuidades**. Strathern (1992:197) plantea que, a pesar de todos los cuestionamientos en la relación entre naturaleza y cultura, esta relación se sigue dando en la medida en que la naturaleza sigue actuando como referencia. Pero, por otro lado, la

⁵ El lazo de maternidad que une madre e hijo a través de lo que parecía ser un elemento ineludible y natural en cualquier cultura, se rompe al establecerse la posibilidad de separar genetrrix, de madre genética y madre social (Godelier, 2004:10), introduciendo además la posibilidad de la existencia de una madre subrogada o “de alquiler”: aquella que recibe en su útero un embrión germinado previamente con óvulos de otra mujer. Según la legislación española, la madre legal del bebé sería aquella que le diera a luz.

naturaleza misma deja de ser conceptuada como inmutable, y empieza a extenderse la idea de que la naturaleza no es ni fija ni estable (Stolcke, 2006).

Todas estas transformaciones en forma de individuación, autonomía de la sexualidad respecto a la procreación para vincularse al placer y al amor, cuestionamiento de la división sexual del trabajo, maternidades y paternidades sin coito heterosexual, concepciones del parentesco como una relación más social que biológica, entre otras, han permitido a las personas que tienen prácticas homosexuales pensar sus relaciones sexoafectivas con personas de su mismo sexo en términos de matrimonio o familia, haciendo de ello una demanda política, legal y social que apela a la igualdad de derechos civiles y la ciudadanía.

Gracias a las técnicas de reproducción asistidas, la adopción o la creación de familias reconstituidas, las parejas homosexuales han accedido a la paternidad y maternidad conjunta sin la necesidad de que exista entre sus miembros una relación coital heterosexual, desafiando la primera de las asunciones en el marco del parentesco: la diferencia de sexos. De este modo cuestionan de raíz la complementariedad de los sexos, la división sexual del trabajo y, en definitiva, la heteronormatividad. La homoparentalidad pone al descubierto que **la filiación no está ligada al engendramiento** e incita a continuar con la deconstrucción teórica del trío: coito-alianza-filiación (Cadoret, 2001:215-216) que ya se había iniciado con los cambios de la posición de las mujeres en España y con los avances tecnológicos en reproducción asistida. En el siguiente epígrafe, se profundiza sobre éste y otros retos que las personas homosexuales están planteando a las concepciones de la familia.

1.7. Homosexualidad y familia

Si el parentesco como relación social puede no ser biológico, su contenido específico se evapora y toda la consanguinidad se convierte en ficción social. Franklin y McKinnon (2001:7) señalan que el interés está entonces en conocer cómo puede ser concebido el parentesco al margen de la biología ya que el parentesco se produce ahora desde nuevos focos.

A raíz del debate sobre el reconocimiento legal de las parejas de hecho y de la adopción conjunta por parte de parejas homosexuales en Francia, el sociólogo Fassin (2000:406) indica que con la existencia o reconocimiento de las familias formadas por personas homosexuales, la diferencia de género deja de estar en el núcleo duro que da **especificidad** a las relaciones de familia. Para él, entonces, sólo se puede hablar de familia en la medida en que cada uno de los modelos familiares se parecerá a otros en ciertos aspectos. En su propio juego de palabras, guardarán *“un aire de familia”* con otros modelos familiares: *“las familias ‘homoparentales’ se inscriben en una ‘familia de familias’, sin que más allá de las semejanzas parciales sea necesario, ni posible, suponer un denominador común (incluso entre ellas, para superar la heterogeneidad de sus formas de composición): es necesario renunciar a la diferencia de sexos para hacerle un lugar a esta nueva realidad, y que ésta sea sustituida por algún otro núcleo duro”*. Para detectar el núcleo duro que va a definir un determinado tipo de relaciones como familiares o de parentesco habría que rastrear los elementos significativos en los que se expresa el cambio.

Las relaciones sexoafectivas entre personas del mismo sexo, para ser entendidas y vividas como de familia o parentesco, necesitan ir más allá del referente exclusivo expresado por la tríada biologicista coito / consanguinidad / conyugalidad. Las personas que mantienen relaciones homosexuales constituyen uno de estos nuevos focos donde se está concibiendo el parentesco sin darle a la biología un lugar exclusivo en la caracterización de determinadas relaciones como de parentesco. Por ello, pueden aportar claves para detectar los elementos que van a mantenerse en el núcleo duro que dota de especificidad a las relaciones de parentesco. Quizás no buscando un único denominador común, sino un conjunto de elementos cuya presencia, conjunta, separada o en diversas combinaciones, va a dar a determinadas relaciones ese *“aire de familia”*.

Aunque la homosexualidad en relación al parentesco ha estado presente en la antropología desde hace tiempo (Westermarck, 1908:456-489; Herskovits, 1937 o Evans-Pritchard, 1951; 1970 entre otros), el trabajo de Weston (1991) es considerado fundacional en la literatura antropológica sobre parentesco gay y lésbico en el mundo occidental. En esta monografía, Weston, considera que la biología se mantiene en este tipo de relaciones como un referente para definir las familias gays y lesbianas como “familias de elección” en contraste con la familia biológica o de sangre. De este modo, se mantendría la biología como elemento clave en lo que el parentesco gay significa, ya que la biología se coloca en uno de los extremos de la oposición entre familias elegidas y familias de sangre. Se elimina así la centralidad de la procreación sin disolver la especificidad del parentesco entre el resto de las relaciones sociales.

El interés del parentesco homosexual no está sólo en la elección, puesto que la elección puede darse en mayor o menor medida entre las personas homosexuales y está presente también en las concepciones de un parentesco naturalizado (Strathern, 1992). Se trata entonces de analizar el tejido de lazos interpersonales de las personas homosexuales para ver cómo se distingue entre distintos tipos de relaciones en un colectivo que, en principio, se encuentra excluido de las asunciones del parentesco naturalizado ya que no reproduce ni la complementariedad entre los sexos, ni la conexión biogenética en la concepción de los hijos ni, por supuesto, la heteronormatividad. De este modo se pueden intentar comprender antropológicamente aquí las sustancias y códigos que dan significado a la formación de las relaciones de parentesco o de otro tipo (Franklin y McKinnon, 2001:10).

Weeks, Heaphy y Donovan (2001:3-4) se preguntan en su investigación “¿cuáles son los significados de ‘intimidad’, ‘relaciones’ y ‘familia’ hoy en día?”, señalando que ésta es la cuestión que está en el centro de buena parte de las controversias sobre la familia. Aunque ellos indican que los cambios de las relaciones familiares se están dando en las relaciones heterosexuales, señalan que las nuevas historias y formas de vida que emergen de las personas que se identifican a sí mismas como no heterosexuales pueden ofrecer luces para responder a esta pregunta.

Franklin y McKinnon consideran el parentesco como un conjunto o set de elementos que se van a combinar para definir lo que son relaciones familiares: “[el parentesco] ya no se conceptualiza en base a una idea única y estable de relación ‘natural’, sino que se ve como autoconscientemente construido a partir

de una multiplicidad de posibles elementos y piezas” (en Butler, 2002:36). Por su parte, Morgan (en Weeks, Heaphy y Donovan, 2001:37) considera a la familia como un *“set de prácticas sociales más que como una institución”*. Estos autores consideran que este *“set de actividades”*, que es la familia, es subjetivo y sus significados vienen dados por las personas que participan en ellas. Se enfatiza así la agencia y la acción humana al considerar la familia como algo que se hace, de modo que se privilegia el hecho de “hacer” cosas de familias frente al “estar” en una familia o “ser” una familia (Weeks, Heaphy y Donovan, 2001:38). La antropóloga Donoso, que ha realizado trabajo de campo con madres lesbianas en España, piensa por su parte que no se da una desaparición de la familia en sí, sino una transformación de los elementos que la definen –entre los que la biología es sólo un elemento más– y una diversificación de la misma (2002:171-172, 209).

Partiendo entonces de estas premisas y desafíos teóricos, defino en el siguiente epígrafe las hipótesis y objetivos que han guiado mi investigación

1.8. Hipótesis y objetivos

Como he intentado mostrar hasta el momento, los cambios en las concepciones de la familia, el parentesco, la sexualidad y las relaciones de género, derivados de ciertas transformaciones en las relaciones económicas, sociales y de poder, han permitido a las personas homosexuales conceptualizar sus relaciones como familiares. Esta afirmación me permite avanzar tres hipótesis de trabajo:

- La **primera hipótesis** es que las prácticas, discursos y demandas individuales y colectivas de las personas que mantienen relaciones homosexuales están generando importantes transformaciones en las concepciones de la familia en España. Estas transformaciones cristalizan en la formación de nuevos modelos emergentes de familia que pretenden superar la desigualdad a la que se veía sometido este colectivo. Los cambios se producen especialmente en el cuestionamiento de la heteronormatividad de la institución familiar pero afectan también a la concepción de la sexualidad, a la organización de la reproducción biológica y social, a la división sexual del trabajo y a la organización material, económica y residencial en la vida de estos actores sociales.

- Una **segunda hipótesis** es que en estos procesos de cambio no hay una ruptura radical con las concepciones previas de la familia, sino que se dan importantes continuidades, dado que la familia se mantiene como referente para la organización de la vida cotidiana de las personas homosexuales. Mientras algunos modelos emergentes obtienen refrendo legal y social, singularmente gracias al reconocimiento de derechos a las parejas homosexuales, otros quedan como preemergencias invisibilizadas en forma de experimentos de vida.

- La **tercera hipótesis** en la que se basa esta tesis es que al cuestionarse la base biológica del parentesco, el amor, la convivencia y el cuidado cobran fuerza referencial, junto a la filiación y la alianza, como elementos significativos que van a dar especificidad a las relaciones familiares frente a otro tipo de relaciones sociales.

Teniendo presente estas hipótesis, formularé como **objetivos** a lo largo de esta tesis:

- analizar en los discursos y prácticas de las personas homosexuales sus concepciones sobre la heteronormatividad, pareja, amor, sexualidad, reproducción, género, convivencia y solidaridad material como indicadores de cambios y continuidades en las ideologías de la familia. Este análisis se hará extensivo a los textos legales aprobados en España a partir de la acción colectiva de las personas homosexuales.
- estudiar las preemergencias de modelos sociales alternativos respecto a las ideologías biologizadas del parentesco que presentan la familia nuclear heterosexual como paradigma e identificar cuáles de estas emergencias se institucionalizan y obtienen reconocimiento legal y social como nuevos modelos de familia.
- valorar la influencia del concepto y de las ideologías de la familia sobre la organización de las relaciones entre personas homosexuales en la sociedad española y describir los elementos que dan especificidad a estas relaciones como familiares.

2 ■ METODOLOGÍA

Se refleja en este capítulo el proceso metodológico seguido para esta investigación explicitando su alcance y limitaciones. Apuesto por pensar todo conocimiento como parcial, situado y provisional, asumiendo las limitaciones provenientes del momento de importante transformación en que se ha llevado a cabo el trabajo de campo, de las circunstancias personales, de la situación concreta de la investigación y de la propia complejidad de la realidad social (Haraway, 1995). Aunque no se pueden presentar conclusiones cerradas o modelos teóricos que funcionen perfectamente aplicados a la sociedad, éste es el resultado de un trabajo de investigación que procura acercarse y conocer mejor una realidad social a través de su descripción desde una posición hermenéutica concreta. Pretendo realizar en este capítulo una reflexión sobre el trabajo investigador, en el sentido de “vigilancia de la vigilancia” que proponen Bourdieu, Chamboredon y Passeron (2003). Concibo mi tesis doctoral como un paso más en el proceso de aprendizaje para la investigación y, desde ese punto de vista, el tiempo y trabajo dedicados a su desarrollo los he tomado como una oportunidad de aprender.

Divido este capítulo de metodología en tres grandes apartados. En el primero de ellos, realizo un acotamiento y construcción del objeto de estudio. Para ello defino el tipo de personas y realidades con las que voy a trabajar, el acercamiento que voy a tener y los objetos a los que he accedido a través de mi trabajo de campo: básicamente discursos y prácticas de los actores sociales. En el segundo apartado, haré un repaso crítico de las técnicas de investigación utilizadas para ubicar los datos con los que estoy trabajando, de dónde y de quién provienen, cómo he accedido a ellos y los resultados que se pueden esperar de los mismos. Cierro este capítulo con una reflexión sobre las posibilidades y limitaciones que ofrecen las nuevas tecnologías, especialmente internet, para la labor etnográfica y el conocimiento antropológico.

2.1. Objeto de estudio

El objeto de la investigación no existe como tal en la realidad social, sino que es el investigador el que lo construye sobre esa misma realidad acotando qué aspectos de la misma va a problematizar, en base a qué reflexiones o supuestos epistemológicos, de qué manera va a abordarlos, con qué técnicas o hasta dónde quiere y puede llegar. De este modo, se aproxima el investigador a procesos, no a objetos o problemas que no tienen por qué existir autónomamente como tales en la realidad social. Si hablamos de modelos, dichos modelos de representación son reales en la medida en que los actores sociales los utilizan para aprehender la realidad, pero no porque necesariamente existan en la misma.

Asumiendo que existen limitaciones, estimo que como investigador es mi tarea intentar detectarlas y analizar su influencia en la investigación y los resultados que aquí se presentan puesto que el modo en que definimos nuestro objeto de estudio y el tipo de abordamiento que llevamos a cabo dependen en buena medida de las condiciones en las que se ejecuta el estudio. Es seguro que habrá cuestiones, puede que incluso relevantes para el análisis, que se quedan fuera de este trabajo y pienso que es importante ser consciente de ello para reflexionar sobre el modo en que estas ausencias influyen en el resultado que se presenta. La investigación teórica en ciencias sociales es aproximada y no termina nunca, siempre permanece abierta por los siguientes motivos:

1. La realidad social es compleja en sí misma y esta complejidad intrínseca del propio objeto de estudio es tal que se convierte en inabarcable. Pretender abarcarla en toda su complejidad constituiría una empresa parecida a la que Borges plantea en este cuento: *“En aquel Imperio, el arte de la cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad, y el mapa del imperio, toda una provincia. Con el tiempo, esos mapas desmesurados no satisficieron y los colegios de cartógrafos levantaron un mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos adictas al estudio de la cartografía, las generaciones siguientes entendieron que ese dilatado mapa era inútil y no sin impiedad lo entregaron a las inclemencias del sol y de los inviernos.”* (Grau, 2006:13)

Es decir, pretender hacer mapas absolutamente precisos de un territorio llevaría a hacer mapas del tamaño del propio territorio para reflejar de un modo totalmente exacto lo que es el territorio. Cuando al hacer un mapa se van

aplicando escalas que se alejan del territorio, inevitablemente se va simplificando la realidad y se pierden los detalles, aunque quizás se hace más comprensible el conjunto. En la mayoría de los casos, ni siquiera el mapa se corresponde con la realidad: el mar puede no ser azul, pero presentado de este modo se posibilita su distinción con la tierra firme y se facilita la navegación por el mundo. Por otro lado, la realidad social se encuentra en permanente estado de cambio en el tiempo y lo que puede servir como foto fija de un instante siempre tiene la limitación de que no sirva o explique la situación anterior ni posterior.

La investigación social es incompleta porque para abarcar la realidad social en toda su complejidad tendríamos que llegar a la particularidad del momento y lugar concreto y, como esto es imposible, siempre se podrá focalizar una parte de la realidad –un pedazo del mapa–, ampliarlo y plantear que lo que se está presentando es una simplificación. Por este motivo, una de las decisiones que hay que tomar al hacer investigación es elegir entre focalizar lo máximo posible el objeto de estudio o hacer una investigación amplia y panorámica que abarque más aspectos. Yo he optado por lo segundo, a riesgo de que se le pueda reprochar a esta tesis no profundizar en todos y cada uno de los aspectos que se enumeran. En cualquier caso, al desarrollar, refinar o incluso crear conceptos e ideas siempre se pretende trascender la descripción minuciosa de lo local o lo particular (Coffey y Atkinson, 2005:212).

2. La investigación está situada, es decir, hay que tener en cuenta el punto de vista en el que se sitúa el investigador y lo que ve desde allí es sólo parecido en parte, e incluso totalmente distinto, a lo que puede ver otra persona situada en otro punto y en otro momento. Esto se aplica a la incidencia que el investigador tiene sobre el sujeto de estudio cuando interactúa con él o ella, es decir, que dependiendo de quién sea yo, cómo me presente, cómo actúe o qué medios utilice, el sujeto con el que interactúe se comportará de una manera u otra. Los sujetos estudiados también están situados, por lo que reconozco la conveniencia de presentar quiénes son, especialmente las personas que participaron en las entrevistas: en el Anexo I se recoge una presentación escueta de la historia de vida de cada una de ellas para situarlas no sólo sociodemográficamente, sino también en su recorrido vital personal⁶.

En el caso particular de esta tesis, al estar estudiando emergencias nos encontramos ante las dificultades propias de aprehender procesos de cambio

⁶ Como es tradición en antropología social y para salvaguardar el compromiso de confidencialidad, estas personas aparecen bajo seudónimo.

que se están produciendo al mismo tiempo que se lleva a cabo la investigación: *“La dificultad del estudio de los modelos socioculturales emergentes reside en que estamos definiendo una experiencia social que todavía se encuentra en proceso y que a menudo no es reconocida o es negada o invisibilizada de diversas maneras”* (Del Valle et al., 2002:13).

Por estos motivos, el texto que se presenta aquí no es una investigación cerrada que pretenda mostrar LA VERDAD de las personas que mantienen relaciones sexoafectivas con otras personas de su mismo sexo, explicar su sexualidad de una forma definitiva o abarcar toda la magnitud de las innovaciones que están aportando en la vida social, sino que más bien asume estas limitaciones y se presenta como un acercamiento incompleto, situado, inestable, provisional, ampliable, abierto y precario. Un texto que probablemente sea cuestionado por el colectivo que se está estudiando, por las personas informantes e incluso por el propio investigador, ya que el conocimiento es un proceso de continua ruptura. Por otro lado, y parafraseando a Giddens (1998:122), cualquier generalización sobre “las personas homosexuales” en este texto debería quedar especificada o acompañada de un paréntesis implícito que habría que añadir: “(en muchos casos)” o, mejor, “(que participaron en esta investigación)”.

Estas limitaciones no llevan a que considere que esta investigación ha constituido un esfuerzo en vano o de resultados vacíos, sino que estimo sinceramente que el trabajo que aquí se presenta sí tiene una utilidad para conocer mejor la realidad de las personas homosexuales y los cambios que sus concepciones sobre la familia están teniendo sobre sus vidas y la organización de las mismas así como sobre el conjunto de la sociedad. No se hace una investigación para dejar las cosas como estaban y creo que ésta ilumina algunos aspectos y cuestiones que se están planteando no sólo en el debate social, sino también en las discusiones e investigaciones antropológicas relativas al parentesco en la sociedad actual.

Me propongo llevar a cabo la ruptura epistemológica de la que nos habla el sociólogo Pinto (1993) que es, al fin y al cabo, el sentido de cualquier trabajo de investigación en ciencias sociales: romper con el conocimiento o saber práctico y situado de los actores sociales para ofrecer una descripción e interpretación del mismo. Se trata de conjugar los dos momentos analíticos que propone Bourdieu: por un lado reconstruir la estructura de relaciones que pueden ser independientes de la voluntad o conciencia de los actores sociales

–el “sentido objetivo”– y por otro captar las representaciones, percepciones y vivencias de los protagonistas y de sus prácticas intentando aprehender el sentido de las mismas –el “sentido vivido”–, lo que da como resultado dialéctico de ambos el “sentido práctico” que incorpora el sentido del juego social (Llinás y González, 2002:6-7). Aquí juega un papel muy importante lo que Bourdieu (1991) denomina “hábitus” y que podríamos definir como los esquemas de percepción, apreciación y acción interiorizados que constituyen disposiciones duraderas a actuar, pensar, percibir o sentir de cierta manera y que están ligados a lo pensable y lo no pensable, lo posible y lo imposible, lo que es para mí y no es para mí. De este modo, los hábitos se relacionan con el concepto de modelos de representación con el que estoy trabajando.

Existe una tensión entre el saber práctico de los actores sociales y el conocimiento teórico. Este último, a través de la reflexión, establece una ruptura con las urgencias de la práctica, con las concepciones de lo que encuentro en el campo y con las concepciones que yo como investigador tengo del mismo. El saber científico lo entiendo así como una investigación teórica que pretende describir, conocer, interpretar la realidad social, pero que no es la realidad en sí: las personas que han formado parte de la investigación y los actores sociales no hacen las cosas que hacen en referencia a la sexualidad, las relaciones afectivas, la reproducción o las formas de convivencia para cambiar las concepciones de la familia ni mucho menos la teoría del parentesco, sino para sobrevivir y vivir mejor.

En el caso del objeto de estudio que ocupa esta tesis, destacaría su valor etnográfico, ya que existen pocos estudios sobre las relaciones sexoafectivas entre personas del mismo sexo en el contexto del Estado español, no ya desde la perspectiva antropológica, sino desde el punto de vista de las ciencias sociales en general (Osborne y Trujillo, 2006). El haber tenido la posibilidad de realizar observación participante durante más de 12 meses y haber entrevistado a hombres y mujeres con una diversidad de situaciones muy amplia para analizar posteriormente sus impresiones y conocer mejor la realidad de este colectivo, en un momento de transformación que se ha calificado como “histórico”, me parece una tarea que justifica por sí sola esta tesis.

Hacer una investigación de este tipo en una sociedad que no pertenece al mundo anglosajón al que se han limitado buena parte de estos estudios anteriormente, nos permite contemplar las especificidades que presentan estas

realidades en una cultura que, aunque también diversa en el interior de sí misma, presenta rasgos propios que tienen más que ver con las tradiciones mediterráneas y latinas en la organización de las relaciones sexuales, de familia, de género y de reproducción. En un momento en el que la antropología del parentesco en la academia española refleja estas cuestiones en sus reflexiones teóricas (Grau, 2006; San Román, González Echevarría y Grau, 2003:47-52), se hace pertinente un estudio que, a partir del trabajo de campo etnográfico, pueda ir alumbrando algunas de estas problemáticas. Mi objeto de estudio quedaría delimitado al análisis de los discursos y prácticas de las personas homosexuales en relación a la organización de la reproducción biológica y social, es decir, en relación a las concepciones de las relaciones de familia, la sexualidad y el género en España en los últimos años.

Si bien el trabajo antropológico se ha centrado tradicionalmente en el estudio de comunidades que compartían un espacio geográfico común, en el caso que nos ocupa nos encontramos ante una comunidad sin un territorio definido, exceptuando quizás los espacios en los que se reúnen personas homosexuales: locales, bares, discotecas, saunas, playas, parques, casas y otros puntos de encuentro a través de redes interpersonales. Estos lugares en algunas ciudades suelen concentrarse en áreas o barrios concretos, como Chueca (Madrid) o Eixample (Barcelona).

Si tratamos de cuantificar la población homosexual, la principal dificultad estriba en que no se conoce exactamente el universo de partida. El estudio más amplio y reconocido al respecto es el de Kinsey, Pomeroy y Martin (1948), que indica que entre la edad de 16 y de 55 años un 10% por ciento de los hombres son exclusiva o casi exclusivamente homosexuales durante un periodo de tres años como mínimo. Esta cifra del 10% es la que suelen utilizar los colectivos LGBT al hablar de población homosexual. El 4% de los hombres y cerca del 2% de las mujeres entrevistadas por Kinsey y su equipo mantuvieron comportamientos exclusivamente homosexuales a lo largo de sus vidas. En España, estudios posteriores como la *Encuesta de salud y hábitos sexuales* realizada por el Instituto Nacional de Estadística (2004) en 2003, sitúan la cifra de personas que han mantenido relaciones homosexuales alguna vez en su vida entre el 3 y el 4%⁷. En cualquier caso, aún sabiendo el porcentaje de población que entraría en la categoría de homosexual, no se podría hacer un estudio representativo porque esa población, en principio, no está identificada:

⁷ Esta encuesta presenta importantes limitaciones: ya que sólo se tuvieron en cuenta a personas entre 18 y 49 años y sólo consideraba como relaciones sexuales aquellas en las que interviene al menos un varón, con lo que invisibiliza de nuevo la sexualidad entre mujeres.

no se sabe exactamente cuántas personas son ni se sabe en concreto quiénes son.

El Instituto Nacional de Estadística en su censo del año 2001 permitió por primera vez a las parejas de hecho del mismo sexo identificarse como tales⁸. Había ese año en España 20.948 personas (10.474 parejas) que se declaraban viviendo en una pareja de hecho con otra persona de su mismo sexo. Estos datos no representarían al conjunto de las personas homosexuales ya que probablemente muchas no se identificaron como pareja ante el censo y, por otro lado, no todas estas personas optan por la convivencia con una pareja de su mismo sexo. Por otro lado, desde el 2001 hasta hoy se han producido importantes cambios sociales que seguramente modifican estos datos.

¿Se puede hablar de una “comunidad” gay o lesbiana en España? Guasch (1995:158) pone en cuestión el concepto de “comunidad gay” aplicado a la realidad española ya que, según su apreciación, faltaría la convicción de pertenencia a esa comunidad. El hecho de que no exista una comunidad como la estadounidense no significa que no exista en España un colectivo de personas articulado en torno a una serie de identidades homosexuales compartidas como veremos en el siguiente epígrafe.

2.1.1. Sujetos de estudio: discusión terminológica

El grupo de sujetos que conforma el objeto de estudio de esta investigación han sido personas que mantienen relaciones sexuales o sexoafectivas con otras personas de su mismo sexo, o se consideran a sí mismas o se identifican como homosexuales, bisexuales, lesbianas, gays, maricas, bolleras, queer, entendidos/as o cualquier otra identidad no heterosexual. Esta elección plantea dificultades terminológicas, ya que estoy teniendo en cuenta tanto a personas que mantienen un tipo de prácticas –al margen de cómo se identifiquen o definan a nivel de sexualidad– como a personas con una identidad sexual determinada, al margen de que lleven a cabo determinadas prácticas sexuales o no. Esto ha tenido consecuencias a la hora de definir la muestra de personas que han participado en el estudio y, al mismo tiempo, ha facilitado el acceso a personas que no se sienten reflejadas en las políticas identitarias de la sexualidad.

⁸ La simple inclusión de estos datos en el censo oficial supuso un paso muy importante para visibilizar la realidad de las parejas homosexuales: existen y a través del censo se puede conocer mucho sobre ellas y su organización familiar. Hay países europeos, como Francia, en los que son invisibilizadas porque el censo no permite a las parejas homosexuales identificarse como tales y a aquellas que lo hacen el sistema informático las contabiliza automáticamente como “error” estadístico (Digoix, Festy y Garnier, 2004).

Partiendo de la existencia de una *“abrumadora complejidad de las orientaciones/preferencias/identidades sexuales humanas y sus enmarañadas y variopintas intersecciones en los campos social, cultural, psicológico y corporal”* (Wilton, 2005:35), se hace necesario establecer una clarificación terminológica que no pretende agotar esa complejidad, sino más bien hacerla manejable desde el punto de vista del análisis. En palabras de la misma autora: *“la terminología al uso al respecto está ciertamente sobrecargada y está siendo discutida”* (Wilton, 2005:43). Planteo esta cuestión de la terminología partiendo de la necesidad de aclarar analítica y conceptualmente el borroso panorama que supone la confusión de las nociones de género y sexualidad. Seguiré la propuesta de Maquieira (2001:180-181) quien, citando a Jacobs y Roberts, recoge un cierto consenso en lo que se refiere a la utilización de los siguientes términos: sexo, género, sexualidad e identidad sexual. A partir de esta propuesta –ya trabajada en textos anteriores (Pichardo, 2003a:113-128; Moreno y Pichardo, 2006)– y con el fin de desarrollar *“conceptos para describir adecuadamente la organización social de la sexualidad y la reproducción de las convenciones de sexo y género”* (Rubin, 1996:47), utilizaré cada uno de estos conceptos tal y como se indica a continuación:

Sexo: se refiere a las características biofisiológicas de los individuos marcadas culturalmente para definir lo que es un hombre y una mujer. En el caso de nuestra cultura occidental, se refiere a la genitalidad (pene/vagina), las gónadas (testículos/ovarios), la genética (cromosomas XX/XY) o los llamados rasgos sexuales secundarios, cuyo desarrollo tiene normalmente un origen hormonal (pechos, caderas, vello, masa muscular...). Aunque los datos biológicos no permiten a veces establecer una frontera clara entre dos únicos sexos, como lo muestra la realidad de la intersexualidad⁹, socialmente se establecen los medios para que las personas que pongan en cuestión esta dicotomía se adecúen de nuevo a la división binaria entre hombres y mujeres.

Género: remite a los diferentes contenidos socioculturales que se dan a esas características biofisiológicas que diferencian a hombres y mujeres. A través del género se establecen comportamientos, actitudes y sentimientos masculinos y femeninos, jerarquizándolos para dar mayor valor a los que se identifican con lo masculino.

⁹ Intersexuales son todas aquellas personas cuyas características biológicas seleccionadas culturalmente para definir el sexo (genitales, gónadas, cromosomas, hormonas) no se sitúan en uno de los dos extremos hombre-mujer, presentan rasgos de ambos o son contradictorias entre sí. A estas personas intersexuales se las someterá a tratamientos quirúrgicos y hormonales agresivos que las definan corporalmente bien como hombre o como mujer (Gregori, 2006).

Sexualidad: se refiere a los comportamientos, sentimientos, prácticas, deseos y pensamientos sexuales. La definición de lo que es sexualidad constituye, una vez más, una construcción social históricamente determinada: “*el sexo es el sexo, pero lo que califica como sexo también es determinado y obtenido culturalmente*” (Rubin, 1996: 44). La sexualidad se vincula a la genitalidad, el orgasmo y el intercambio de fluidos corporales con múltiples fines como la procreación, el placer, la comunicación o los beneficios materiales y/o simbólicos entre otros.

Identidad sexual: determinadas sexualidades se marcan culturalmente y devienen en identidades. En nuestro contexto cultural, se denomina homosexualidad a las prácticas sexuales que tienen como protagonistas a personas del mismo sexo. Si estas personas son de distinto sexo, se las nombra como heterosexuales. Surgen así identidades sexuales basadas en el sexo de las personas que participan en las mismas: heterosexualidad, homosexualidad y bisexualidad. Pero las identidades basadas en la sexualidad acaban siendo mucho más amplias y complejas. Así, por ejemplo, las identidades gay, lesbiana, queer, sadomasoquista, asexual o dominatrix, no se explican aludiendo únicamente a la orientación sexual del individuo ni se dejan reducir a ella. Las diversas etiquetas de identidad que tienen que ver con la sexualidad son contingentes y agenéricas, provisionales, inestables en el tiempo y tienen que moldearse a partir del material cultural disponible para que tengan utilidad psicológica, social y cultural (Wilton, 2005:44-45). Las prácticas sexuales, sean homosexuales, bisexuales o heterosexuales, no conllevan necesariamente una identidad sexual determinada o ni siquiera una identidad sexual (Nieto, 2002:29; Carrier, 2001).

Siguiendo este esquema, *sexo* y *sexualidad* se referirían a los datos, referentes o realidades de carácter principalmente biológico; mientras que *género* e *identidad sexual* se referirían a las interpretaciones sociales compartidas de esas realidades. En cualquier caso, también se seleccionan culturalmente los datos corporales que van a definir el *sexo*, es decir, lo que es un hombre, una mujer o una persona intersexual y los datos que determinan qué es *sexualidad*, por ejemplo, que intervengan los genitales, que exista placer o intercambio de fluidos.

Los estudios de gays y lesbianas y, sobre todo, la llamada teoría queer, influenciados por el feminismo y el postmodernismo, han puesto en tela de juicio el **binarismo** que supone el sistema sexo/género y han profundizado en

la consideración de la sexualidad como una construcción cultural. Según estas teorías, “*exigir el reconocimiento de una identidad homosexual distintiva reafirma, inevitablemente, una oposición binaria y desigual entre lo homosexual y lo heterosexual*” (Spargo, 2004), por lo que se invita a superar ese binarismo en la concepción de las identidades sexuales en las que la bisexualidad constituye apenas un punto de fuga que no pone en cuestión el sistema sexo/género heteronormativo (Moreno y Pichardo, 2006).

Utilizo el concepto de **opciones sexuales** en el título de mi tesis en lugar del de *orientación sexual* porque creo que la primera expresión es mucho más amplia y abarca más que la segunda al tiempo que la incluye. Cuando hablo de opciones sexuales no hablo sólo de ser heterosexual, bisexual u homosexual – identidades sexuales en las que se suele pensar al hablar de *orientación sexual*– sino en las muchas y variadas formas en las que una persona puede vivir la sexualidad. Una mujer que se siente atraída sexualmente por otras mujeres, puede optar por vivir esa atracción y llevarla a la práctica de muchas maneras diversas y es esa diversidad lo que pretendo recoger en esta tesis. Considero, además, que el concepto de *opción sexual* es menos esencialista que el de *orientación sexual*.

Soy consciente, porque me he encontrado esa crítica de forma recurrente durante mi trabajo de campo, de que la expresión *opción sexual* es denostada por muchas personas homosexuales y por buena parte de los colectivos LGBT, que en ocasiones explican la homosexualidad con argumentos biológicos y naturalizadores. La naturalización tiene sentido como justificación de las demandas de igualdad de las personas homosexuales: si la homosexualidad constituye una cualidad innata deja de ser considerada como una corrupción o degeneración viciosa y debe ser respetada. Este argumento para luchar contra la penalización de la homosexualidad está ya presente desde principios del siglo XX cuando antropólogos como Westermarck optaron en ese momento por biologizar la homosexualidad como modo de superar su identificación como “perversión” (Maquieira, 1997:77-80). Desde el activismo se prefiere utilizar el concepto de *orientación sexual* ya que presentar la homosexualidad como una realidad natural facilita la articulación de identidades y la justificación de sus demandas legales y sociales¹⁰. Otro de los elementos que explican esta naturalización de las relaciones homosexuales es la relectura de la propia experiencia personal en la que el deseo o la atracción sexual hacia las personas del mismo sexo aparecen como un impulso interior o biológico, no

¹⁰ De hecho, bajo esa denominación se está atendiendo a la diversidad sexual en el aparato legislativo.

elegido: *“a mí lo de la opción sexual... esa frase me parece horrible. Yo no he elegido ser mariquita, perdona que te diga. Yo podré o no elegir si me acuesto o no con un tío, pero no elijo que me guste”* (Julián).

La atracción por otra persona del mismo sexo, sea cual sea su origen, puede ser realizada, sentida, aceptada, rechazada, dar lugar a una identidad sexual o cualquier otra circunstancia. El resultado no sólo depende de la subjetividad de cada persona, sino también de que el contexto social y cultural en el que esa persona se mueve provea los referentes y modelos para interpretarlos de una determinada manera: para sentirlos como un pecado o una enfermedad, como proveedores de una identidad social determinada o simplemente un rasgo más de la personalidad. Si Wilton (2005:22) nos recuerda que todo ser humano es ineludiblemente biológico, también conviene resaltar que es al mismo tiempo ineludiblemente social. Y es ese componente social el que le corresponde analizar a la antropología: *“todo individuo que se arroga una identidad sexual debe entretener lo social, cultural y psicológico de tal manera que tenga coherencia con la semiótica local de lo erótico, consistencia dentro del proyecto narrativo de la subjetividad y legibilidad para sus otros significativos”* (Wilton, 2005:23).

La utilización de cada uno de los términos que existen para referirse a las personas que mantienen relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo plantea problemas de tipo teórico y también políticos. Por este motivo en los trabajos que tienen como objeto de estudio este colectivo se suele realizar una aclaración terminológica en la que yo no quisiera alargarme (Guasch, 1995: 153-165; Mira, 2002:7-18).

El término **homosexual** ha sido rechazado por parte del activismo y de algunos actores sociales porque implica una designación desde las instancias de poder. Surge como una forma de medicalizar las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo como una perversión, inversión o desviación (Wilton, 2005:32). Para Mira (2002:8), estaríamos ante una palabra creada desde una perspectiva heterosexista, con el afán de nombrar algo, cuando otros muchos rasgos de la personalidad no reciben ni atención ni etiqueta y, de este modo, crear una otredad con la que un *nosotros* rechazaría cualquier identificación. Se nombra la homosexualidad para nombrar la desviación y, como consecuencia, hay que nombrar la norma, que es la heterosexualidad. Así es como ocurrió históricamente: en la base de datos de artículos de psicología PsycINFO hay más artículos sobre homosexualidad que sobre sexualidad en general hasta el

año 1973, cuando la Asociación de Psiquiatría de EEUU dejó de considerar la homosexualidad como una enfermedad (Pichardo, 2003b:110).

La autoidentificación como **gay** surge en los años sesenta como una propuesta propia del movimiento de liberación homosexual que proviene del mundo anglosajón y que tiene su origen en las revueltas de Stonewall de 1969 en Nueva York (EEUU). Este vocablo, que en inglés significa “alegre, divertido, de colores brillantes o exuberante”, pretende ser una definición propia y en positivo de las personas homosexuales. Con lo *gay* la homosexualidad se apropia del concepto de identidad y entra en el juego político (Mira, 2002:12, 325). No obstante, este concepto también ha sido puesto en cuestión por varios motivos, ya que se presume que representa al hombre, blanco, homosexual, rico y anglosajón (Weston, 1995:270). Entre algunos informantes también se percibe como imposición de un modelo ajeno o alienado: “*Yo no soy gay, soy maricón. Porque soy español*” (Josebi). Alas (2006:51) apuesta por el término *homosexual* ya que considera que el término *gay* invisibiliza la sexualidad entre personas del mismo sexo “*contribuyendo a extender la idea de que uno puede ser gay sin ser necesariamente homosexual*”. En última instancia, la identidad *gay* también ha sido cuestionada por la teoría *queer*, que entiende que contribuye a esencializar las identidades sexuales. En términos similares, se ha problematizado el término **lesbiana** y otros referidos a las mujeres que tienen sexo con otras mujeres (Fernández Rasines, 2002).

Mientras que en el mundo anglosajón el término *gay* sirve para designar tanto a varones como a mujeres que tienen relaciones homosexuales o el deseo de tenerlas, en castellano –especialmente en España– este vocablo se aplica normalmente a los varones. Los primeros colectivos homosexuales formados por hombres y mujeres vivieron una etapa de separación a finales de los 70 y principios de los 80. A finales de los 80, colectivos que se definían como *gays* comenzaron a ir ampliando su base social: incorporando a las lesbianas primero y a los bisexuales y transexuales después. Esto hizo que se popularizara el acrónimo **LGBT** para referirse a todo el conjunto del colectivo de las minorías sexuales. De hecho, existe producción discursiva que habla directamente de “las personas LGBT” o neologismos que he podido escuchar en el transcurso del trabajo de campo, singularmente entre los activistas, como el de “*lgbtfobia*” (léase *elegebetefobia*), que extiende el concepto de homofobia a las personas bisexuales y transexuales. Este proceso de incorporación de nuevas realidades e identidades a la lucha de las minorías sexuales ha hecho que el acrónimo vaya ampliándose con nuevas siglas que representan a las

personas intersexuales, a aquellos que optan por identificarse como queer y, especialmente en el mundo anglosajón, a las personas que están en proceso de cuestionamiento de su identidad sexual (*questioning*). Con lo que el acrónimo para englobar a las personas no heterosexuales sigue creciendo y va camino de convertirse en una impronunciable “sopa de letras”: LGBTIQQ.

Las identidades LGBT se ven contestadas en los 90 por el movimiento **queer**, que cuestiona la posibilidad de una identidad social estable basada en el deseo sexual entre personas del mismo sexo. Su propuesta, entroncada con la posmodernidad, consiste en oponerse a cualquier fijación de la identidad y en la trasgresión en cuanto a prácticas, deseos o roles apropiándose de un término especialmente despectivo en inglés (Mira, 2002:13). La propuesta queer habla de identidades fluidas y estratégicas, aunque corre el riesgo de acabar convirtiendo lo queer mismo en una identidad excluyente, esencializada y esencializadora. Este movimiento queer adquiere difusión en nuestro país en los años 2000, especialmente en ámbitos académicos o de activismo no institucionalizado, aunque hay autoras que sitúan sus precedentes en grupos de activismo gay y lésbico de la década de 1990 (Trujillo, 2005). Entre las personas que participaron en la investigación, el término *queer* resultaba en general desconocido. Sin embargo, sí realizaban en muchos casos una apropiación de términos que habían sido acuñados para marcarles desde el insulto, significativamente los de **marica/maricón** y **bollera**.

Existen expresiones como HSH (hombres que tienen sexo con hombres) o MSM (mujeres que tienen sexo con mujeres) que son aparentemente más asépticas ideológicamente y que han venido siendo utilizadas en el contexto de las políticas de lucha contra el VIH/SIDA y sobre todo en el mundo anglosajón. En una tesis como esta, que trabaja con hombres y mujeres, este concepto debería ser expuesto de modo inclusivo como “personas que tienen sexo con otras personas de su mismo sexo”, con lo que implicaría con un acrónimo nuevo (HSH/MSM o PSPMS) que se presenta a todas luces como inmanejable.

El término **entender** sería muy apropiado para el enfoque y los objetivos de esta tesis, ya que es un concepto autóctono, que proviene de la jerga *emic* de los informantes y es fácilmente reconocible por el colectivo al que me refiero y por buena parte de la sociedad. Recoge una amplia variedad de situaciones sin llegar a esencializar ni identidades ni prácticas e incluye a todas las personas que tienen relaciones con otras personas de su mismo sexo o estarían

dispuestas a tenerlas. No obstante, normalmente se utiliza en formas conjugables, por lo que suena extraño decir o leer *entendido* o *entendida*.

Weeks, Heaphy y Donovan (2001) utilizan la expresión **personas no heterosexuales** para incluir a todas las personas que se apartan de la sexualidad normativa heterosexual sin plantear cuestiones identitarias o políticas. Sin embargo, resulta un poco inusitado definir a este colectivo como negación de un término, *heterosexual*, que precisamente surgió posteriormente en el tiempo como contrario al término *homosexual*. A partir de este enfoque, la noción de **minorías sexuales** se refiere precisamente a todas las sexualidades al margen de la norma heterosexual, pero incluyendo también a aquellas sexualidades e identidades sexuales que no están creadas en función del sexo de las personas que llevan a cabo esas prácticas como podrían ser sadomasoquistas o asexuales. Llegamos así a una expresión que va ganando fuerza en los textos académicos, en el activismo e incluso en los textos legales: **diversidad sexual** o *diversidad afectivo-sexual*. Hay colectivos que prefieren utilizar esta expresión por ser igualmente inclusiva y para aprovechar la connotación positiva que tiene la diversidad en las sociedades occidentales.

He optado por utilizar en el texto, en la mayor parte de ocasiones, el término *homosexual* para referirme no sólo a las personas que se definen como tales, sino también a todas las personas que se definen, por ejemplo, como lesbianas, queer, gays, bolleras o maricas, así como para designar a aquellas personas que tienen relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo aunque no se definan en términos de identidad sexual o se definan como heterosexuales o bisexuales. Soy consciente de las implicaciones políticas de esta elección, pero en lugar de situarme en una visión medicalizada del término o darle un sentido identitario, acudo a sus raíces etimológicas para entender que homosexual es toda aquella persona que tiene relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo o le gustaría tenerlas. Se correspondería con el concepto anglosajón *same-sex*, pero en versión grecolatina. No obstante, por cuestiones de estilo, en determinados momentos utilizaré otros términos expuestos en este epígrafe como *minorías sexuales*, *LGBT*, *gays* y *lesbianas*, *no heterosexuales*, etc. Huelga decir que, por supuesto, respetaré la terminología *emic* de los informantes, tanto en la transcripción de los verbatim como, por ejemplo, al referirme al colectivo LGBT o al movimiento de liberación de gays y lesbianas.

2.1.2. Familia y matrimonio como conceptos en disputa

Como he indicado al principio, pretendo acercarme al modo en que, en nuestro contexto occidental, las relaciones sexuales y afectivas entre personas del mismo sexo buscan acomodo al interior de esa construcción social que llamamos familia y la consiguiente modificación de la realidad legal, social y estructural que deriva de este hecho. La reivindicación de las personas homosexuales se está haciendo en términos de *matrimonio* y *familia*, por lo que estos conceptos van a ser analizados intercaladamente a lo largo del texto. El matrimonio forma parte de las relaciones familiares y la familia forma parte de las relaciones de parentesco (Ross y Rapp, 1981:55). Como señala Segalen, el concepto de parentesco se utiliza poco en el lenguaje corriente y se confunde con el de familia (1992:55).

Me interesa no ser yo quien defina a priori estos conceptos sino ver cómo se va definiendo y redefiniendo en el juego social lo que es matrimonio y familia, conceptos que son objeto de discusión, cambio y disputa social. Pretendo examinar cuáles son las representaciones hegemónicas de estos términos y las representaciones emergentes al respecto tanto en las normas sociales como por parte de los actores sociales. A pesar de que conceptos como *familia* o *matrimonio* no constituyan una esencia en sí mismos y estén en cambio continuo en su utilización, para analizar los procesos de definición social de lo que es matrimonio y familia se utilizan esos mismos términos como herramientas metodológicas que nos permiten acercarnos a esa realidad y manejarlas¹¹.

Conviene aquí tener en cuenta la **tensión que se da entre las leyes y las normas por un lado y la realidad social por otro**. La legislación tiene una gran importancia en cuanto que promueve, protege, posibilita determinadas formas de comportamiento o las sanciona. En un contexto en el que la aprobación legal del matrimonio homosexual ha jugado un papel dinamizador de los debates y discursos personales, legales y políticos de lo que es el matrimonio y la familia, conviene realizar un marco histórico y normativo que sitúe la investigación, tarea que llevo a cabo en el capítulo 3. Sobre la influencia que las leyes tienen en la definición de los modelos de representación podemos rescatar aquí el trabajo de Alberdi (1999), que explica la decisiva contribución de las transformaciones legales llevadas a cabo en la transición democrática en España para la creación de una nueva estructura de

¹¹ Ocurre lo mismo con otros términos que se utilizan a lo largo de este texto como *amor*, *sexo* o *heterosexualidad*.

relaciones familiares basadas en la igualdad y equiparación entre hombre y mujer, la igualdad entre todos los hijos, la posibilidad de ruptura del matrimonio a través del divorcio y la conversión del estado en el garante último de los derechos de la infancia, por encima incluso de la propia familia.

En los años 80, se dio una importante actividad legislativa en cuestiones que tenían que ver con la familia, el género, la reproducción y la sexualidad. Se promulgaron en ese periodo, la *Ley de Divorcio* (1981), la *Ley del Aborto* (1985), la *Ley de Adopción* (1987) y la *Ley de Técnicas de Reproducción Asistida* (1988). Desde hace unos años, estamos viviendo una segunda ola de reformas legales que tienen que ver con estas mismas cuestiones y que aparecen como respuesta a los cambios que ha vivido la familia española en las dos últimas décadas del siglo XX. En los años 2000, se han promulgado la *Ley integral contra la Violencia de Género* (2004), la *Ley del matrimonio homosexual* (2005), la reforma de la *Ley de divorcio* (2005), las leyes autonómicas de parejas de hecho (1998-2005), la reforma del *Código de Familia en Cataluña* (2005), la reforma de la *Ley de reproducción asistida* (2006), la *Ley de Dependencia* (2006), la *Ley de igualdad entre mujeres y hombres* (2007) y la *Ley de identidad de género* (2007).

Además de las concepciones legales, las representaciones sociales sobre qué tipos de grupos sociales constituyen una familia o un matrimonio o sobre el tipo de relaciones interpersonales que se pueden considerar de parentesco tienen importantes implicaciones prácticas para la vida de las personas. Los seres humanos funcionamos a través de instancias concretas y nos encontramos con ideas generales, valores, hábitos de conducta en formas particulares (Strathern 1992:24-25) que pueden terminar dejando a un grupo social como subordinado o al margen en las relaciones de poder y dominación que vertebran la sociedad. De modo que lo legal no constituye el único elemento que construye la sociedad: lo que está establecido en la norma puede corresponderse o no con las prácticas de los actores sociales. Por este motivo es necesario estudiar en qué medida estas concepciones y transformaciones en las nociones legales del parentesco se están dando también en la realidad social.

Para ello, intentaré extraer los modelos de representación a través del análisis de los discursos de los actores sociales recogidos en las entrevistas en profundidad o bien durante la observación participante y en los discursos públicos de actores individuales o colectivos en medios de comunicación de masas o documentos del movimiento LGBT. Aunque hubiera sido interesante

conocer si existe una concordancia entre los discursos de estos actores sociales y sus prácticas, lo cierto es que las limitaciones del trabajo de campo no han permitido llegar muy lejos en este sentido.

2.1.3. Análisis: modelos, discursos y unidades

Estimo que las narrativas y **los discursos expresan modelos culturales de pensamiento y representación** (Andrade y Strauss, 1992; Holland y Quinn, 1987), concebidos estos como una forma de aprehender la realidad, entenderla e interpretarla, que puede estar disponible o no en la mente de los actores sociales. Según Spradley (en Coffey y Atkinson, 2005:122) el lenguaje es la forma primaria de transmisión cultural y por lo tanto *“gran parte de cualquier cultura está cifrada o codificada en forma lingüística”*. Por otra parte, el discurso en sí constituye un acto y los **actos de habla** pueden tener importantes consecuencias sociales (Holland y Quinn, 1987:9). De hecho, las narrativas son acciones sociales, que forman parte de los procesos políticos y más allá del discurso reflejan lo que puede ser dicho (Plummer, 1995:17-27) o pensado, y, por tanto, son expresión de los modelos de representación que se aplican sobre toda la realidad social. En cuestiones de sexualidad, familia o género, se han ido creando nuevas representaciones que posibilitan pensamientos nuevos y prácticas distintas al mismo tiempo que se desafían los discursos hegemónicos sobre la sexualidad y la familia. En los siguientes subepígrafes, se analiza esta relación entre modelos de representación y discursos, y se exponen las unidades que se han utilizado para el análisis del objeto de estudio.

2.1.3.1. Modelos de representación

Aunque no siempre existe una correlación entre lo que la gente hace y lo que la gente enuncia, los modelos de representación se relacionan con los comportamientos de una forma compleja pero muy influyente: *“la forma en que la gente piensa sus mundos constriñe y da forma al modo en que el ser humano en sociedad reproduce esos mundos”* (Holland y Quinn, 1987:6). Estas mismas autoras recuerdan la importancia de las condiciones materiales de existencia y las circunstancias políticas, sociales y materiales a la hora de permitir que determinados modelos surjan, tomen espacio y se racionalicen ya que, como se ha señalado en el capítulo anterior, los modelos sirven para organizar los grupos humanos y su reproducción material al convertirse en prácticas individuales y colectivas, sistemas de prestigio y poder, de género, de parentesco y, en definitiva, en instituciones sociales.

Durante mucho tiempo, la idea de casarse con una persona del otro sexo y tener hijos fue casi la única opción disponible en los proyectos de vida de la mayor parte de las personas del mundo occidental (Weeks, Heaphy y Donovan, 2001). Los entrevistados más mayores y, sobre todo, las entrevistadas, ni siquiera conocían en muchos casos la existencia de la homosexualidad más allá de su propia experiencia personal. No tenían referentes de otras personas que sintieran esa misma atracción por personas de su mismo sexo e incluso a veces llegaban a desconocer el término que nombraba esta realidad, especialmente la palabra “lesbiana”. Sin embargo, es significativo que las entrevistadas más jóvenes como Inma digan que ya desde los ocho años se planteaban que en el futuro iban a tener relaciones sexuales con otras chicas, casarse con un gay y tener hijos. Es decir, que ellas sí tienen hoy otros modelos disponibles a la hora de pensarse a sí mismas, su futuro, su proyecto de vida y la realidad que las rodea.

Los modelos de representación de la familia reflejan formas de organizar la vida diaria que se ven retroalimentados por las narrativas emergentes sobre “*diversidad familiar*”, “*nuevos modelos de familias*” o “*derechos sexuales*”. Weeks, Heaphy y Donovan hablan de las historias personales contadas por los entrevistados como evidencia de estas nuevas narrativas a través de las cuales se reorganiza la experiencia diaria y emergen nuevos significados. A través de estas narrativas, los individuos “*dan significado a sus vidas, afirman sus identidades y presentan sus relaciones como viables y válidas*” (2001:6). Los discursos sobre la identidad sexual a través de las experiencias de personas que viven una sexualidad no heterosexual nos permiten complicar y enriquecer nuestro conocimiento del juego dinámico y dialéctico en torno a las nociones de sexualidad o familia entre las personas homosexuales, los medios culturales en los que viven y los discursos cuyas pugnas hegemónicas producen y reproducen las relaciones de poder (Wilton, 2005:35).

Holland y Quinn (1987:10) indican que los modelos son invocados para ordenar nuestra propia experiencia interior ya que los individuos tienen una tendencia a chequear sus concepciones con opiniones expertas, ponerlas a prueba con la experiencia o buscar confirmación de sus propias vidas en las creencias y acciones de otra gente. Durante el trabajo de campo he podido comprobar cómo muchas personas buscaban conocer las historias de vida de otras personas a las que había entrevistado. A partir de ahí, se constata la existencia de modelos culturales emergentes, distintos, alternativos y a veces hasta conflictivos entre sí, de modo que se convierten en herramientas en manos de

los actores que los utilizan cuando les son útiles en su devenir cotidiano y dejan de hacerlo cuando no ocurre esto.

2.1.3.2. Discursos

El discurso no aparece entonces entendido aquí como un medio para conocer la realidad, sino como realidad en sí mismo: *“Hablar es una de las formas más importantes en las que la gente puede negociar el entendimiento y conseguir fines sociales. [...] Hablar es en sí mismo un tipo de acto y los actos discursivos pueden tener consecuencias sociales muy poderosas”* (Holland y Quinn, 1987:9-10). Entendido el discurso como un acto de habla, constituye una práctica que se produce en unas circunstancias concretas: *“cuando los informantes dan respuestas en las que explican acontecimientos pasados o describen el estado general de los asuntos, es posible que se encuentren ejecutando diversas clases de actos del habla y que estén explicando para justificar, legitimar, excusarse, etc.”* (Coffey y Atkinson, 2005:116). Considero entonces importante reflexionar sobre las técnicas utilizadas para obtener este material discursivo, el tipo de datos producidos, el modo en que se producen y se relacionan.

La principal herramienta para la obtención de discursos en esta investigación ha sido la entrevista, por lo que he intentado estar atento al escenario en que se llevan a cabo las mismas a la hora de interpretar y analizar los discursos de los actores sociales. No sólo es importante saber de quién proviene un discurso determinado, sino cómo una persona habla de sí misma en un momento y en un entorno concreto. En el mismo sentido no hay que perder de vista en qué condiciones se lleva a cabo la producción del resto de material discursivo, especialmente el material proveniente de los medios de comunicación de masas y los documentos del movimiento LGBT.

Otro aspecto que tiene que ver con la reflexión sobre el tipo de datos utilizados es que a través de las entrevistas podemos llegar a una visión sesgada de las cuestiones que se estudian. Por ejemplo, existe el peligro de que más allá de la relevancia que para los individuos entrevistados tenga la familia, yo como investigador estoy induciendo esa importancia. Es decir, a través de la entrevista se puede extraer la impresión de que toda su vida gira en torno a la redefinición de la familia, aunque ellos mismos/as lo plantean en un contexto determinado, que es una entrevista con un investigador de la universidad que probablemente va a publicar un texto sobre el tema, que tendrá difusión por determinados círculos de saber en un ambiente general de discusión sobre el

matrimonio homosexual. Esto se refleja cuando me están hablando de la importancia de dar a conocer y validar sus estilos de vida a través de mi investigación.

Por otro lado, la entrevista se encuadra en el marco de una relación de poder ya que, aunque se presente como no estructurada o de discurso libre, el investigador lleva su “agenda de temas”. La persona entrevistada, por su parte, también lleva sus propias preocupaciones y motivación a la hora de participar en el estudio. No considero negativo que exista esta agenda por parte del investigador, pero pienso que es honrado explicitarla y por ello introduzco en el Anexo II la guía de entrevista que he utilizado. Para detectar cuáles son los elementos relevantes para las personas que han participado en el estudio he comenzado todas las entrevistas preguntando a la persona entrevistada si había alguna cuestión que pensase que no debería faltar en un estudio de este tipo. Ocurría lo mismo al final de la entrevista, donde abría la posibilidad de abordar algún tema que no hubiera surgido. Me sorprendió que los temas que yo llevaba en mi guía a menudo surgieran directamente por parte de los entrevistados o que hablaran de la mayoría de los puntos de mi guión sin tener yo que introducirlos.

Otras veces sí era necesario que yo planteara los temas y en ese momento ellas y ellos meditaban sobre cuestiones que, según sus propias palabras, nunca se habían parado a pensar. Los informantes no se preocupan en principio por la reproducción social cuando hacen lo que hacen, ni siquiera por la reproducción biológica del grupo, eso lo pone el investigador en su análisis: la gente en su vida práctica no resuelve problemas filosóficos, antropológicos o teóricos. Un ejemplo bastante gráfico es la gran cantidad de personas que respondían con la expresión *“¡nunca me había planteado eso!”* a la pregunta *“¿Qué es una familia?”* El sujeto normalmente está en una actitud práctica y operativa ante el mundo, no teórica o contemplativa, y esto nos remite a la cuestión del “saber práctico” según el cual actúan habitualmente sin pensar que están haciendo política.

Considero que es tarea del investigador social extraer consecuencias teóricas, ideológicas o políticas de las prácticas y decisiones derivadas de ese “saber práctico”, pero no colocar sobre los actores esas teorías como si fueran planteadas por ellos o utilizar sus palabras en forma de verbatim a modo de prueba fehaciente de que las teorías o reflexiones que presentan se corresponden con la realidad. Por otro lado, hay casos en los que los actores sí

han llevado a cabo una teorización al respecto y probablemente esas elaboraciones teóricas estén afectando a sus decisiones prácticas. Como le ocurre a Irene, activista del movimiento LGBT, quien parafraseando al líder del movimiento LGBT Pedro Zerolo, decía que una de sus principales motivaciones para casarse era un “*activismo romántico*”. O que existan contradicciones entre ambas, como le ocurría a Antoni, activista catalán que defendía el matrimonio y la familia en su vida pública al tiempo que se percataba de que sus relaciones de pareja no respondían a ese modelo por el que estaba luchando.

He podido comprobar que en la elaboración de un discurso respecto al matrimonio y la familia homosexual hay dos factores que definen la presencia o no de una elaboración teórica más o menos reflexionada:

- Por un lado la **participación del entrevistado/a en colectivos LGBT**, ya que normalmente las personas que forman parte de los colectivos poseen un discurso más rico al respecto, debido a que se han formado asistiendo a charlas y debates, han discutido ellos mismos/as sobre el tema o han tenido que elaborar un discurso de cara a legitimar y argumentar sus reivindicaciones. En este sentido, me he esforzado especialmente en recoger en la muestra de personas entrevistadas tanto a aquellas que han participado o participan en colectivos LGBT como a otras que no lo hacen.

- Por otro, **el avance del tiempo** en el trabajo de campo. Hay que recordar que la investigación se lleva a cabo en pleno proceso de debate social sobre el matrimonio homosexual. Esta cuestión va acaparando mayor presencia social en los medios de comunicación de masas y en el debate de la calle en un *in crescendo* que se disparará en octubre de 2004 a partir de la presentación por parte del gobierno del anteproyecto de ley de modificación del Código Civil para aprobar el matrimonio homosexual. En estas discusiones surgían argumentos a favor y en contra del matrimonio homosexual que las personas entrevistadas hacían suyos o a los que contestaban en sus entrevistas cada vez con mayor elaboración. El momento álgido de debate se alcanza en junio de 2005, cuando la ley es aprobada en el Parlamento español.

Así mismo, se pone de manifiesto la conciencia que tienen las personas entrevistadas sobre las ciencias sociales como legitimadoras de determinados discursos o ideologías, en este caso, referidas al matrimonio, la familia o la sexualidad. Las ciencias sociales no sólo se limitan a dar realidad a nuevos modelos o concepciones sociales, sino que certifican su existencia, los explican y se convierten en difusoras de los mismos dando a conocer otras formas de

organizar la vida a nivel sexual, afectivo, de convivencia o de reproducción. Quizás los entrevistados y entrevistadas piensen que contando su historia a los científicos sociales, estos nuevos modelos emergentes adquieran cierta legitimación al mostrar que es posible vivir al margen de la familia tradicional nuclear heterosexual y ser feliz.

Se trata de “**la lucha por obtener una voz**” de la que habla Weeks (2006), cuando los discursos de los estados, las ciencias o las iglesias sobre la sexualidad y la familia dejan de ser exclusivos. Las personas homosexuales quieren que se escuche su voz en un momento en el que las voces que se estaban escuchando en los medios de comunicación eran mayoritariamente las de los grupos de poder contrarios a sus derechos. Aparece un interés por compensar esta situación poniendo su historia al servicio de una voz privilegiada y respetada: la universidad y la ciencia. Carmela, refiriéndose a las declaraciones de la concejala conservadora Ana Botella en diversos medios de comunicación en las que cuestionaba la posibilidad de legalizar el matrimonio entre más de dos personas, expresaba este sentimiento: *“Esta mujer sí tiene ese micrófono delante para educar a la gente con este mensaje y una persona que crea lo contrario no tiene el micrófono”*. A veces los informantes apartaban la dirección de sus palabras, de su mirada y de sus gestos del entrevistador, para pasar a dirigirse directamente a la grabadora, poniendo de manifiesto que se están dirigiendo a instancias que están más allá del propio investigador. Cuando hablan a la grabadora, saben que están hablando a otro interlocutor: bien sea la sociedad, que es la que va a recibir el resultado del estudio, bien sea la ciencia, la universidad o los medios de comunicación.

En este sentido, es muy significativo el alto número de respuestas positivas que ha encontrado mi llamamiento a participar en esta investigación: las personas no heterosexuales **tienen ganas de contar su historia** y eso es sintomático. Algo parecido ocurre en investigaciones similares con este colectivo, como la realizada por Weeks, Heaphy y Donovan (2001:6), en las que los entrevistados asumen la importancia de participar en investigaciones para validar sus propios estilos de vida domésticos y emocionales, lo que según estos autores nos habla de la fuerza de las nuevas narrativas para cambiar las circunstancias culturales en las que tienen lugar estos nuevos estilos de vida.

Partir de los discursos de los actores sociales para inferir sus pensamientos no implica que me quede exclusivamente en su lógica *emic* o en su explicación de la realidad social limitándome a “dar voz a los protagonistas”, sino realizar una

ruptura epistemológica para diferenciar el punto de vista del investigador con el de la persona investigada, viendo cómo se proyectan uno sobre el otro (Ginsburg, 1998). Por último, me gustaría recordar que el material discursivo permite avanzar en el conocimiento, pero no llegar hasta el final ni ofrecer un análisis cerrado y completo sobre la complejidad de la realidad social. En cierto sentido, considero que es inevitable acabar realizando una tesis culturalista cuando estamos trabajando con discursos, puesto que ésta es una de las limitaciones intrínsecas de un trabajo de estas características.

2.1.3.3. Unidades de análisis

El análisis que ha llevado a la redacción de esta tesis se ha hecho sobre el material discursivo proveniente de las entrevistas, de las notas de la observación participante, de los recortes y anotaciones recogidas de los medios de comunicación y del material documental de las organizaciones LGBT. He retomado los planteamientos de la teoría fundamentada de Glaser y Strauss (1967), que parten de la propuesta de recoger la mayor diversidad posible de discursos para, a partir de su análisis, ir extrayendo los temas, posiciones y modelos de pensamiento relevantes. Yo llevaba al campo una serie de ítems que, a través de la revisión bibliográfica y de mis propias reflexiones, había organizado en forma de **unidades de análisis** derivadas de mi marco teórico:

- Identidad sexual, homosexualidad y heteronormatividad.
- Parentesco y familia.
- Relaciones sexoafectivas: pareja, matrimonio, legalidad.
- Amor y afectividad.
- Sexualidad.
- Derechos y movimientos sociales.
- Amistad.
- Reproducción, paternidad y maternidad.
- Género y división sexual del trabajo.
- Aspectos materiales: residencia, cuidado, economía, solidaridad.

Estas unidades, muy útiles en la elaboración de la guía de entrevista (Anexo II), fueron modificadas a lo largo del trabajo de campo y acabaron dando lugar al establecimiento de códigos para la realización del análisis de los discursos. Hubo algunas cuestiones que, por falta de tiempo, espacio o relevancia, se fueron quedando en el camino y otras con las que no contaba al inicio pero que

terminaron por revelarse fundamentales, como por ejemplo, todo lo relacionado con internet y el ciberespacio.

2.2. Técnicas de investigación

En un trabajo de investigación de este tipo, mostrar las técnicas de investigación que se han utilizado y el modo en que se ha hecho permite situar contextualmente el resultado. Reflexionaré a lo largo de este apartado sobre los problemas a los que se puede acceder o no con cada una de ellas. Como ya he mencionado, las entrevistas en profundidad han sido el principal instrumento de obtención de datos para la tesis y a ellas dedico buena parte de esta sección. Comienzo haciendo un repaso por las fuentes secundarias a las que he recurrido y, por supuesto, por la técnica de investigación más propia de la antropología social: la observación participante y la recogida de datos a través de la misma en el diario de campo. No he dudado en utilizar una combinación de acercamientos, técnicas o instrumentos de análisis que si bien se comparten o pueden ser consideradas como más propias de otras disciplinas, podrían serme útiles en mi análisis, ya que como puntualiza Jociles: *“lo que marca la especificidad del proceso de investigación de toda disciplina es menos su instrumental técnico [...] que la ‘mirada’ de sus practicantes”* (1999).

2.2.1. Fuentes secundarias

Al iniciar la investigación, realicé una **revisión bibliográfica** respecto a mi objeto de estudio. Mi primera decepción fue comprobar que frente la abundante bibliografía extranjera que existe sobre parentesco y familias homosexuales en el contexto anglosajón o francófono, la bibliografía española o escrita en español era más bien escasa. Mis estancias de investigación en San Francisco State University (EEUU) y la École Normale Supérieure de París (Francia) me posibilitaron entrar en contacto con la literatura internacional al respecto. Así mismo, la participación en diversos congresos y, sobre todo, el contacto con otros investigadores/as que trabajan en cuestiones similares me permitió ponerme al día de la situación europea.

El contacto con el mundo del asociacionismo y la participación en diversas actividades que ha llevado a cabo el movimiento LGBT, especialmente en Madrid y Barcelona, durante los meses de mi trabajo de campo también me facilitó conocer de primera mano el material que diversas asociaciones estaban produciendo. Durante mis estudios de doctorado he participado en el curso sobre teoría queer de la UNED y en el titulado “Sexualidades en movimiento, derechos a debate” de la UIMP. También he tomado parte en los cursos del

programa de doctorado en Antropología Social de la UAM y he recibido el asesoramiento de mi directora de tesis y de otros antropólogos y antropólogas de diversas universidades españolas. La revisión bibliográfica, los congresos, cursos, conversaciones y el trabajo de campo me fueron de gran utilidad a la hora de definir los temas centrales de mi investigación, las unidades de análisis y al plantear la metodología que iba a utilizar. En cuestiones de metodología me fue especialmente útil, por su similitud con mi objeto de estudio, el libro de Weeks, Heaphy y Donovan (2001).

Como el matrimonio, la familia y el parentesco reciben del estado los medios para ser, existir y subsistir (Fassin, 2000:204), consideré esencial realizar un análisis de diversos **textos legales** en los que estas instituciones sociales venían siendo definidas y caracterizadas. Para ello realicé un análisis no sólo de la ley que legalizaba el matrimonio homosexual, sino de otras legislaciones que reconocían las relaciones sexoafectivas entre personas del mismo sexo ante la administración, como las leyes de parejas de hecho de las distintas comunidades autónomas que han aprobado este tipo de legislaciones. Así mismo, analicé otros textos legales relacionados con la familia y el parentesco como la *Ley de Adopción* de 1987, La *Ley de Reproducción Asistida* de 1988 y 2006, el *Código Civil* o el *Código de Derecho Canónico*, entre otras.

A pesar de ser ésta una tesis de carácter antropológico, pienso que los **datos estadísticos** permiten ilustrar y dimensionar la magnitud del tema estudiado. Por las dificultades que ya mencionamos, no existen muchos datos cuantitativos sobre este colectivo y los que hay en ocasiones no han sido explotados, por lo que me pareció interesante recopilar algunos en este texto y aportar otros extraídos de mi trabajo de campo.

En lo que respecta a los **medios de comunicación** de masas, me he centrado en la televisión, prensa escrita e internet. Mi observación de la televisión ha sido esporádica, centrándome en series, algún programa de telerrealidad e informativos, sin hacer un seguimiento exhaustivo, anotando simplemente impresiones en mi diario al mismo tiempo que hacía el trabajo de campo. Pienso que, en el trabajo de campo en la cultura-mundo occidental, de la que la sociedad española forma parte, no debe desdeñarse la posibilidad de hacer etnografía de los medios de comunicación ya que a través de ellos se producen y reproducen cosmovisiones, discursos y formas de pensamiento. En su estudio sobre orientación e identidad sexual, Wilton (2005:23) nos recuerda que los “otros significativos” que nos permiten dar coherencia y sentido a

nuestra identidad sexual no sólo están entre nuestros parientes y en el grupo de iguales sino que también pueden ser artistas, personalidades de la televisión, históricos e incluso de ficción, aunque el sujeto no los haya conocido personalmente: “buscaba los libros de Virginia Wolf [...] y un día en la televisión vi la típica película de lesbianas con un final trágico. Allí vi la primera escena de dos mujeres haciendo el amor y fue como un shock” (Miriam). En lo que respecta a la prensa general, me he centrado en hacer un seguimiento del diario de información general de mayor difusión, *El País*, así como una búsqueda no tan exhaustiva en otras cabeceras como *ABC*, *El Mundo*, *La Razón*, *La Vanguardia* o diarios gratuitos como *20 minutos* o *Metro*, todos ellos en su edición de Madrid excepto *La Vanguardia*.

Los llamados medios de comunicación LGBT participan activamente en la difusión de estilos de vida e ideologías propias entre los y las homosexuales. Los medios LGBT que he consultado con más frecuencia han sido revistas, como *Zero*, *Odisea*, *Shangay Express*, *Revista del Casal Lambda*, *Info Gai* o *Mundo Joven*. Así mismo, he realizado visitas esporádicas a sitios web de distintos colectivos: FELGTB, GLF, COGAM, Fundación Triángulo y otros sitios de información para el colectivo LGBT, como www.dosmanzanas.com. En cuestión de relaciones sexuales y de pareja, ofrecían un interés especial las páginas de perfiles, a las que acuden lesbianas y gays no sólo para obtener información, sino también para establecer parejas y contactos sexuales. He participado como usuario de algunas de ellas como www.bakala.org, www.gaydar.es, www.chueca.com, www.gay.com y he realizado visitas puntuales a otras como www.gayromeo.com, www.bearwww.com, www.zenkiu.org o www.kamasutralesbico.net. La ciberetnografía ha sido muy importante ya que los chats, conversaciones y perfiles constituyen una fuente inestimable de información respecto a las concepciones de la sexualidad y las relaciones en este colectivo. Internet me permitió también acceder a documentos de organizaciones, colectivos, convocatorias, congresos y jornadas. Mi experiencia como usuario de las posibilidades que ofrece internet para las personas homosexuales me ha permitido conocer de primera mano cómo se establecen y desarrollan este tipo de encuentros de pareja o sexuales y saber de qué me hablaban los informantes cuando se referían a ello.

2.2.2. Observación participante y diario de campo

A la hora de realizar observación participante distinguiría tres focos principales de observación: la participación en **actividades**, **círculos** y **colectivos** en los

que se mueven personas homosexuales; el contacto y las observaciones realizadas **con las personas que entrevisté** y, por último, la observación participante en **mi vida diaria**, al ser yo mismo parte del colectivo que estoy estudiando. Estos tres espacios no han estado absolutamente segregados, sino más bien al contrario, mis amigos, amigas y conocidos se han convertido en informantes, algunos incluso en entrevistados. Algunos de mis informantes y entrevistados se han convertido en amigos y amigas con los que he seguido una relación meses después de la entrevista que probablemente trascienda a la realización de esta tesis. En algunos de los espacios a los que he asistido como observador no he podido evitar sentirme al mismo tiempo participante, como ha ocurrido en las manifestaciones o acciones activistas a las que he acudido. De modo contrario, no he podido dejar de realizar una observación atenta en espacios a los que simplemente asistía en calidad de participante, como las bodas entre personas del mismo sexo a las que fui invitado.

Esto nos lleva a una cuestión fundamental en esta tesis que ya ha sido profusamente trabajada, la de **“hacer antropología en casa”** ya que al formar el investigador parte de la comunidad que está estudiando corre el riesgo de perder el extrañamiento que le es propio a la antropología. Prefiero pensar en ese extrañamiento más que como un requisito imprescindible, como una facilidad para realizar la ruptura respecto a las concepciones y explicaciones *emic* de los actores sociales. Por otro lado, lo que se pierde de extrañamiento haciendo etnografía en un contexto que es familiar al antropólogo, se gana en posibilidades de conocer la comunidad desde dentro y, quizás, en mayores facilidades para establecer contacto o empatizar con otras personas que forman parte del grupo a estudiar. Como señalaré más adelante, en todas mis entrevistas me he presentado a mí mismo como homosexual y, en buena parte de las observaciones que he realizado, las personas del grupo con las que interactuaba inferían, explícita o implícitamente, mi identidad sexual.

En el **diario de campo**, he tomado nota de lo que ocurría a mi alrededor en mi cotidianeidad junto con mis propias reflexiones personales al respecto, haciendo participación observante en mi rutina diaria e incorporando mi vida al trabajo de campo. Al mismo tiempo, he ampliado y hecho consciente mi intervención en espacios que si no hubiera sido por esta tesis, no hubiera ocupado, intentando estar presente en más lugares y actividades de los que hubiera participado si no estuviera realizando esta investigación.

He realizado observaciones en espacios propiamente homosexuales en los que he participado: visitas a bares, discotecas, fiestas, puntos de encuentro sexual casual, manifestaciones y actividades reivindicativas. La observación participante fue realizada en mi vida diaria, tomando nota de lo que observaba de la vida de mis amigos y amigas que mantienen relaciones homosexuales y bisexuales así como de las conversaciones y tiempos de ocio que compartía con ellos y ellas y, en los casos en los que se dio, la oportunidad de participar en eventos rituales de los que mis amistades han sido protagonistas: bodas, inscripciones como parejas de hecho y encuentros familiares entre otros. Además de estas observaciones en mis propios círculos, el hecho de que comentara a amigos o amigas que estaba realizando esta tesis me permitió charlar con diversas personas, parejas o grupos familiares con los que pude entrar en contacto sin tomar parte en una entrevista formalmente concretada, es decir, sin grabadora, sin fichas y sin un guión de entrevista que cumplimentar mentalmente.

Con varias de las personas a las que entrevisté, la relación trascendió la entrevista y fui invitado a compartir espacios que iban más allá del contexto formal de la misma: visitar sus casas; tomar un café y charlar; cenar, comer o desayunar con ellas/os y el resto de sus familias; volver a visitarles cuando regresaba a la ciudad... Como ya he indicado, algunas de estas relaciones han derivado en amistad, lo que ha hecho que haya sido convidado también a alguno de sus eventos familiares o que haya mantenido un contacto regular por teléfono, Email, visitas o encuentros posteriores a través de amistades comunes que en su momento actuaron de porteras. En todas las entrevistas, intenté tener un encuentro previo para presentar la investigación y, en la medida de lo posible, mantener la conversación después de haberla realizado. Los datos recogidos en estos espacios previos y posteriores a la entrevista se reflejaron en fichas que rellené tras cada una de ellas con impresiones sobre el desarrollo de la misma, la persona entrevistada y otras observaciones.

Del mismo modo, mis amistades, conocidos, compañeros y compañeras a los que conocía a través de asociaciones de activismo LGBT pasaron desde el primer momento a formar parte de mis observaciones, haciendo que incluso mis conversaciones personales con amigos y sus problemas no hayan podido sustraerse de ser recogidos en mi diario de campo para ser analizados mientras escribía y en lecturas posteriores del mismo. Con esto quiero decir que no sólo he recogido lo que yo podría haber obtenido de una observación presuntamente objetiva de lo que les estaba ocurriendo, sino situarlo en sus

historias de vida personales y, sobre todo, conocer sus propias impresiones y vivencias desde un espacio tan privilegiado como es la amistad. Por razones obvias de ética, no sólo profesional, sino personal, este tipo de material que ha podido enriquecer o ilustrar en numerosas ocasiones mis impresiones y reflexiones no aparecen de forma explícita en este texto.

Mi propia vida y mis relaciones sexuales y de pareja también han formado parte de mis anotaciones y reflexiones. De hecho he comprobado que a medida que avanzaba el trabajo de campo las notas en mi diario sobre lo que yo estaba viviendo en este terreno y mis experiencias personales cada vez iban tomando mayor protagonismo, hasta el punto de que en algún momento llegué a preguntarme si no estaba escribiendo un diario personal.

A pesar de tener un importante grupo de amigas que mantienen relaciones sexoafectivas con otras mujeres, las observaciones que he podido realizar en espacios de mujeres ha sido menos intensa. Sin embargo, he pretendido estar atento a la especificidad de las mujeres homosexuales y, en este sentido, mi participación en el proyecto de investigación “Globalización, mujeres y derechos humanos”, coordinado por mi directora de tesis, Virginia Maquieira (2006), ha servido para intentar tener activado siempre el “piloto de género” y profundizar en la realidad de las mujeres lesbianas, ya que estuve trabajando en un estudio de caso sobre mujeres lesbianas y derechos humanos. Esto me propició entrar en contacto con mujeres lesbianas activistas y con diversos ámbitos en los que se trabaja por los derechos de las mujeres lesbianas, ya que visité colectivos feministas, colectivos LGBT en los que las mujeres juegan un papel importante y grupos de lesbianas feministas.

La beca del programa de Formación de Profesorado Universitario del Ministerio de Educación, que ha financiado mi estudio, llevaba incorporada un componente de docencia. Es por ello que, durante dos años, realicé las prácticas sobre parentesco en todos los grupos en la asignatura de Introducción a la Antropología en el primer curso de la Licenciatura de Psicología de la UAM. Esta docencia me ha resultado de gran utilidad ya que me sirvió para contrastar con el alumnado, en las clases y a través de sus trabajos, las concepciones hegemónicas sobre la familia y el parentesco. En el mismo sentido, me he servido también de algunas charlas, conferencias y cursos de formación de profesorado que he impartido sobre este tema y que he aprovechado de nuevo para contrastar algunos de los planteamientos que aquí presento.

Sin duda alguna, el diario ha sido el medio de investigación en el que mi subjetividad como investigador ha encontrado un espacio más libre y creativo a la hora de interpretar la realidad. He de reconocer que si bien el diario de campo ha sido un instrumento fundamental de mi trabajo, su escritura y seguimiento ha sido discontinuo. En cualquier caso, ha jugado un papel básico a la hora de ir construyendo tanto una arqueología del discurrir de mis reflexiones a lo largo no sólo del período de trabajo de campo más intenso sino que comencé a escribirlo antes y aún hoy me siento en la necesidad de escribir en él algunas de las reflexiones o acontecimientos que me van ocurriendo.

2.2.3. Entrevistas

Los discursos obtenidos de las entrevistas realizadas a lo largo del trabajo de campo constituyen la principal fuente sobre la que se ha realizado la investigación. Además de las realizadas *ex profeso* para esta tesis y que son a las que me referiré a lo largo de este apartado, he analizado las 5 entrevistas que realicé a mujeres lesbianas activistas (Pichardo, 2006). Así mismo, tuve la oportunidad de entrevistar a Eleuteria, la hija de 13 años de uno de mis informantes (Juantxo). A través de la Comisión de Educación de COGAM, colectivo LGBT de Madrid, tuve la oportunidad de acceder al material discursivo de 13 adolescentes –10 chicos y 3 chicas– que se autodefinen como gays o lesbianas y que en entrevistas personales y por internet recopilaron un grupo de estudiantes¹² de la Licenciatura de Antropología Social de la UAM durante su trabajo de campo en el prácticum que llevaron a cabo en esta institución y del que fui tutor.

La mayoría de las entrevistas se realizaron de modo individual. En los casos de personas que se encontraban en una relación, en algunas ocasiones sólo entrevisté a uno de los miembros de la pareja, y, en otras, entrevisté a los dos; eso sí, de forma separada para que pudieran hablar sin estar coartados por la presencia de su compañero o compañera. Resultó de gran interés comparar la visión de diversos hechos desde dos puntos de vista distintos. En otros casos puntuales, opté por lo contrario, esto es, entrevistar a los dos miembros de la pareja al mismo tiempo. Se establecía entonces una dinámica en la que las dos partes de la pareja se iban corrigiendo o reforzando en algunas explicaciones o argumentaciones. En el caso de las tres personas en trío que entrevisté, estuvieron presentes el resto de los miembros de la unidad.

¹² Guillem Galofré Garreta, Berta Fernández Caridad, Amalia Palma del Val, Mónica Machado Loeches y Natalia Juárez Torres. El resultado de este trabajo se puede encontrar en Generelo, Pichardo y Galofré (2007).

En las entrevistas a mujeres, la mayoría de ellas preferían llevarla a cabo en alguna cafetería, espacio público o en la universidad si es que estábamos en Madrid. Me daba la impresión de que si yo era totalmente desconocido para ellas, les era más difícil abrirme las puertas de su casa, aunque algunas sí lo hicieron. En el caso de los varones, ofrecían menos trabas para hacer la entrevista en su hogar o en casa de algún conocido mío. Esto probablemente tiene que ver con cuestiones de género referidas a la seguridad, la relación con personas desconocidas y el miedo. Hacer entrevistas fuera de Madrid supuso la dificultad de encontrar un espacio adecuado para llevarlas a cabo. Finalmente realicé muchas de ellas en los hogares de los informantes, otras en casas de amigos y, en ocasiones, ellos/as encontraron espacios, como bares o cafeterías que, a priori tranquilos, acababan planteando problemas de ruido y de falta de intimidad.

No todas las entrevistas han sido transcritas, ya que a pesar de la ayuda de amigas y familiares, ha resultado ser una tarea ingente que me ha quitado buena parte del tiempo dedicado a esta tesis. No sólo los límites temporales constriñen el trabajo de investigación, sino que éste se ve interrumpido constantemente por otros eventos vitales como problemas familiares, afectivos, de salud o informáticos. Existen así mismo importantes constricciones materiales, ya que a pesar de haberme beneficiado de una beca que me permitió dedicarme casi en exclusiva a la investigación, también es cierto que apenas se ofrecen recursos económicos a los investigadores sociales para afrontar los gastos del trabajo de campo, como cintas, programas informáticos, desplazamientos o transcripciones, por lo que si se llevan a cabo es a costa de los limitados recursos personales del doctorando.

La insistencia en el anonimato y el compromiso de confidencialidad que hice como investigador fueron de vital importancia a la hora de reclutar informantes. Me sorprendió la confianza que la mayoría de los entrevistados mostraban en mí y en este compromiso de confidencialidad. No sólo en cuestiones de infidelidades se produjo esa confianza, sino también en el caso de aquellos que están casados con personas del otro sexo, que son miembros del clero o que simplemente quieren mantener su identidad sexual en su intimidad. He reflexionado durante el trabajo de campo sobre cómo el contexto formal de la entrevista puede propiciar un sentimiento de sinceridad o confesión, de modo que algunas de las personas amigas que entrevisté me contaron aspectos de su vida que yo no conocía y otras señalaban en alguna ocasión que me

estaban contando cosas a mí, un total desconocido, que nunca habían contado a nadie.

En todos los casos pregunté al final de la entrevista cómo se habían sentido durante la misma y en la mayoría de ellos me dijeron que bien, relajados/as. Cuando hablaba con mis posibles informantes y les comunicaba que la entrevista duraría entre una y tres horas en un primer momento les asustaba, pero al finalizar la misma el comentario general era que el tiempo les había pasado muy rápido. En la práctica la duración de las entrevistas que llevé a cabo estuvo entre una hora y cuatro horas y media, algunas realizadas en dos sesiones.

La mayor parte de las entrevistas fue grabada en audio, excepto aquellas que se realizaron por chat y de las que hablaré más adelante, manteniéndose la grabadora siempre encendida, salvo en un par de entrevistas en las que los informantes me pidieron que la parara en algún momento dado. Algunas personas se negaron a participar en una entrevista si iba a ser grabada, porque decían que “les imponía” o porque no querían que sus comentarios quedasen registrados. Otro motivo para negarse a hacer la entrevista aducidos por algunas de las personas que contacté fue que no se sentían cómodas hablando conmigo de cuestiones que consideraban personales.

Se realizó una entrevista piloto en la que se fue haciendo un barrido por todas y cada una de las preguntas del primer guión y se vio que muchas de ellas no eran apropiadas. La estructura y desarrollo se iba haciendo más fluida a medida que yo iba aprendiendo a hacer las preguntas del modo más adecuado y memorizando el cuestionario y las temáticas clave. A partir de las primeras entrevistas, me resultó muy fácil ir detectando cuáles eran los puntos sensibles para cada una de las personas que tenía en frente a través de su expresión, cambios en la forma de hablar o movimientos corporales.

Tengo que decir que la experiencia personal ha sido muy enriquecedora. Muchas entrevistas me han tocado personalmente y ha habido muchos momentos de verdadera emoción que ponían de manifiesto que las cuestiones que se estaban tratando en el desarrollo de la conversación eran muy emocionales, lo que enlaza con la cuestión del amor y el papel de los sentimientos en el control social. También ha habido muchas sonrisas, comentarios ocurrentes, risas y carcajadas compartidas: el humor es uno de los instrumentos tradicionales de los colectivos subordinados para superar las

situaciones negativas o agresivas hacia ellos/as y casi se trataría de una etnopoética propia de estos informantes (Coffey y Atkinson, 2005:169).

Mi identidad personal también ha jugado un papel en la realización de la entrevista y en el acceso a determinados espacios y personas. Existen dificultades derivadas de mi condición de varón, como la imposibilidad de acceso a colectivos exclusivos de mujeres o a las cuestiones que se callan ante un hombre. Pienso que el haberme presentado a mi mismo como homosexual ha podido facilitar el que las personas que tuviera enfrente pudieran sentir más simpatía conmigo o presuponerme más empatía con ellos/as. Así, en el caso de las mujeres, creo que me ha ayudado mucho, ya que no sé hasta qué punto hubieran respondido de la misma manera ante un entrevistador varón heterosexual. He de reconocer que tenía dudas sobre mi capacidad personal para abordar las cuestiones de sexualidad con mujeres que mantienen relaciones homosexuales, ya que no soy un experto en cuestiones de sexualidad femenina, pero en general las mujeres a las que he entrevistado se han mostrado muy abiertas al hablarme sobre su vida sexual y han sido más explícitas y directas que los hombres.

En general, pensé que podía haber reticencias por parte de los entrevistados y entrevistadas a la hora de abordar la sexualidad, pero el resultado es que ni yo ni ellos/as hemos vivido situaciones de pudor, por el contrario, todas las cuestiones han sido tratadas y han surgido de forma bastante fluida. Como he señalado en el marco teórico, creo que es importante hablar de sexualidad cuando se trata el tema del parentesco, del matrimonio y la familia, por eso era un asunto que tenía que aparecer explícitamente en las entrevistas. Por el contrario, es curioso que fuera el tema de la soledad el que haya generado más momentos de incomodidad y tensión, hasta el punto de que esa ha sido la única cuestión en la que ha habido personas que me han dicho: *“de ese tema no puedo hablar”* o *“de ese tema prefiero no hablar”*.

En los siguientes subepígrafes, profundizaré en el proceso de contacto con los posibles informantes y en cómo se ha seleccionado el grueso de personas entrevistadas para intentar recoger la mayor diversidad en la muestra.

2.2.3.1. Contacto

En el contexto de la sociedad española actual, en el que las relaciones interpersonales no se limitan a las relaciones cara a cara entre el investigador y sus posibles informantes, el establecimiento de contactos y el papel y número

de porteros es bastante diferente a lo que se pueda dar en otras culturas o en otros momentos de la historia de la antropología social. Gracias a internet, los porteros y porteras se multiplican y ya no hace falta siquiera conocerlos ni que te conozcan.

Para contactar con informantes, realicé una presentación del estudio (Anexo III) que explicaba sucintamente el contenido y objetivos de la investigación así como el tipo de personas que podía formar parte de la muestra y una exposición del proceso para participar. Esta presentación iba acompañada por un breve cuestionario en el que se hacían una serie de preguntas a las personas interesadas en participar para tener acceso a sus datos personales: edad, género, residencia, identidad sexual, situación socioeconómica y sexoafectiva así como sobre su paternidad o maternidad y vinculación con el activismo LGBT. Todas las personas que han participado en el estudio han leído la presentación y rellenado el cuestionario, que se ha mostrado como una herramienta muy útil para seleccionar una muestra lo más variada posible. Al mismo tiempo, y este ha sido un resultado no previsto cuando se planteó, ha constituido una fuente de información cuantitativa y de datos significativos sobre la realidad LGBT que aparecerán a lo largo de la tesis.

Esta presentación/cuestionario se distribuyó en dos formatos: papel e informático. El primero consistía en dos folios impresos por las dos caras que me debían ser devueltos cumplimentados por las personas interesadas en participar en el estudio en persona, enviar por correo postal o rellenarse posteriormente en formato informático, ya que se ofrecía también a esta posibilidad incluyendo una dirección web. En la presentación en ambos formatos, se ofrecían, además de mis datos, una dirección de correo postal y un número de teléfono al que las personas interesadas podían llamar si querían recibir más información del estudio. El cuestionario en formato papel fue entregado a todas las conocidas y conocidos que querían participar en el estudio, así como en las clases, charlas o conferencias que impartí como investigador o a las que asistí. En estas charlas siempre intenté además dar a conocer la dirección web del estudio.

Para la difusión de la investigación por la red se creó una página web (www.plazamayor.net/estudio) que incluía tanto la presentación del estudio como el cuestionario. Utilizar la página web constituyó uno de los elementos básicos en el éxito que tuvo la convocatoria para obtener informantes. La difusión de la dirección web se realizó por los siguientes cauces:

- Entre mis círculos de compañeros, familiares, amistades y conocidos, a los que se envió un correo electrónico explicando el estudio y solicitando la difusión de la dirección web entre las personas que ellos y ellas pensasen que podían estar interesadas.
- A las personas que me comentaban que tenían amigos o conocidos que quizás quisieran participar en el estudio les pedí que les remitieran a la web.
- Carteles tamaño folio (Anexo IV) con pequeñas pestañas con el nombre del estudio y la página web que podían ser arrancadas fueron colocados en distintos colectivos, lugares de encuentro, librerías, bares y restaurantes de las llamadas “zonas de ambiente” homosexual de Madrid y Barcelona.
- A través de uno de estos carteles, un miembro de la Coordinadora Gai-Lesbiana de Catalunya lo reenvió a toda la lista de distribución de correo electrónico de la organización. Por correo electrónico entré en contacto con diversas redes de colectivos LGBT como la FELGTB, la Fundación Triángulo y la Federación Colegas. La FELGTB lo envió a su lista de distribución de correo electrónico y recibí la respuesta en forma de formulario por parte de numerosas personas interesadas en participar que provenían de toda la geografía española. De las otras dos organizaciones no recibí ninguna respuesta.
- En el caso de las personas homosexuales con hijos e hijas, entré en contacto con los dos grupos de padres y madres que existían en ese momento en España: la Associació de Pares i Mares Gais i Lesbianes de Barcelona, de los que no obtuve respuesta, y el grupo de padres y madres gays y lesbianas del Colectiu Lambda de Valencia, a través de dos personas que participaron en el estudio. Intenté hacer lo propio con un grupo de padres y madres del Programa de Atención a Personas Homosexuales y Transexuales de la Comunidad de Madrid, pero la persona responsable del mismo me comunicó que era imposible participar en el grupo o entrar en contacto con ellos directamente ya que se trata de un grupo de carácter terapéutico y la participación en el mismo estaba protegida. En cualquier caso, comenté a sus miembros la existencia del estudio y pude colocar un cartel en el tablón de anuncios del lugar donde se realizan las reuniones.
- A quienes mostraban interés en formar parte de la investigación mandándome el cuestionario, les respondía con un correo personal y les pedía que difundieran el estudio entre sus redes y conocidos. Algunas de ellas, comenzaron incluso a difundirlo con mensajes en chats de gays y/o de lesbianas, con lo que numerosas personas me contactaron a través de estos medios. A pesar de que jamás entré en un chat para difundir la investigación, un porcentaje importante de quienes me enviaron el formulario dicen haberse enterado por este medio.

- Desde dos medios de comunicación se me ofreció la posibilidad de dar a conocer el estudio: la revista *Zero* publicó un perfil de una página sobre la investigación que estaba llevando a cabo, y el programa de televisión *Uno Más de La Otra Telemadrid*, que se difundía por plataformas digitales de toda España, emitió un reportaje de 4 minutos.

El hecho de tener una página web facilitó enormemente diversos aspectos del contacto con posibles informantes:

- Que quién hubiera recibido el cuestionario en formato papel pudiera rellenarlo posteriormente –después de haberlo leído y pensado tranquilamente– sin tener necesidad de devolver el papel entregado enviándolo por correo, algo que finalmente nadie hizo.

- Poder entregar en un papel la dirección de la página web a cualquier persona que iba encontrando durante el trabajo de campo y que se mostraba interesada en el estudio.

- Poder multiplicar el efecto de la “bola de nieve” a través de correos electrónicos, chats, apariciones en medios de comunicación LGBT: cualquiera podía ofrecer a otra persona la posibilidad de participar en el estudio simplemente pasándole la dirección de la web.

- Cualquier individuo de cualquier ciudad, pueblo o caserío con conexión estable o temporal a internet tenía acceso al estudio, lo que ha contribuido de forma significativa a aumentar la amplitud geográfica de la investigación y la diversidad de las personas que han podido participar en la misma.

- Por otro lado, tener esta página web supuso un importante ahorro en fotocopias y me permitió sortear la dificultad que hubiera supuesto tener que ir colocando el cuestionario en papel en distintos lugares, como asociaciones y demás, en los que simplemente pude dejar un cartel.

De la presentación del estudio/cuestionario en formato papel se entregaron 150 copias y se recibieron 29 cuestionarios válidos, todos entregados en mano. La página web fue visitada por más de 2000 personas hasta la fecha en que se cerró el estudio (agosto 2005). Teniendo en cuenta que un 20% de las visitas se realizaron desde fuera de España –sin posibilidad de formar parte de la investigación– y que muchas de las visitas fueron realizadas por el propio investigador o por personas sin posibilidad de participar, la cifra de retorno es alta: se recibieron 279 cuestionarios por internet, siendo válidos 235 ya que 19 de ellos aparecían sin contacto y 25 eran de personas que residían fuera de España o tenían exclusivamente prácticas heterosexuales y se definían como tales. A estos hay que unir los 29 recibidos en papel, lo que da un cómputo de

264 cuestionarios válidos. Sobre la autenticidad de los datos ofrecidos, entiendo que cuando alguien ofrece su teléfono y/o su correo electrónico para contactar para una posterior entrevista es porque sabe que se les va a preguntar por los datos que ofrecen y por tanto están dispuestos a corroborarlos. Para preservar el anonimato, en ningún momento se pedían apellidos, simplemente un nombre con el que identificar a la persona.

Como en el cuestionario pregunté el modo en que se habían enterado de la existencia de este estudio, pude detectar a posteriori cuáles habían sido las vías más efectivas. En el tabla 1 y el gráfico 1, se puede ver que entre aquellos cuestionarios que fueron considerados válidos, las vías por las que tuvieron conocimiento de la investigación fueron las redes personales, internet y la bola de nieve:

Redes personales: conocidos personales (26), contactos en conferencias y congresos (7) y amigos de amigos y familiares (29)	62
Colectivos LGBT	43
Medios de comunicación: carteles (4), revista Zero (29), programa Telemadrid (6)	39
Bola de nieve: pareja (18) o amigo/a (40) de una persona que rellenó el cuestionario	58
Internet: listas distribución FELGT y CGL (20), foros y chats (32)	61
No contesta	1
TOTAL	264

Tabla 1: Vías de contacto

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

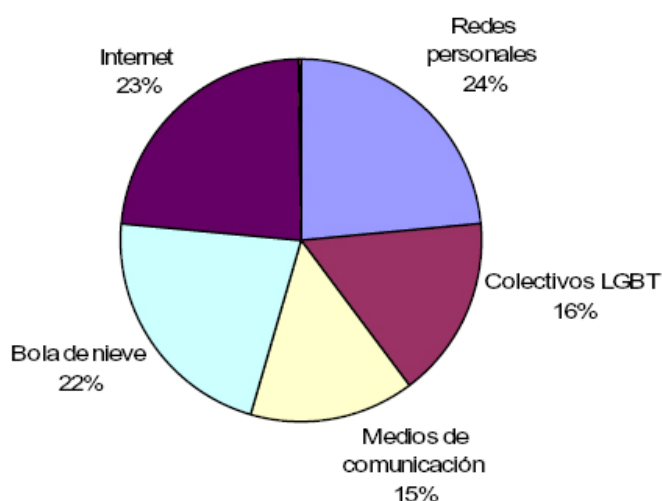


Gráfico 1: Vías de contacto

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

Con los datos de todas las personas que rellenaron el cuestionario creé una base de datos en el programa Access que me permitió manejar la información de forma más eficiente y seleccionar a aquellos informantes que podrían resultar más interesantes de cara a mis objetivos de investigación. Por cuestiones de seguridad informática y de protección legal de bases de datos, ya que en este caso contenía información sometida a la máxima protección legislativa, tuve que asesorarme para proteger los datos a través de contraseñas y la destrucción de todos los documentos impresos que podrían poner en peligro el derecho a la intimidad de las personas que participaron en el estudio. Este mismo programa y el programa Excel fueron usados para llevar a cabo la explotación de los datos cuantitativos extraídos del cuestionario.

2.2.3.2. Selección de la muestra (diversidad)

Como ya he señalado, las personas que mantienen relaciones homosexuales tienen ganas de participar en un estudio de este tipo y eso por un lado ha facilitado el contacto y el reclutamiento de informantes, pero por otro ha complicado la selección y seguimiento de los mismos. Se ha pretendido hacer una muestra que recoja la mayor diversidad posible, pero en ningún caso los datos que se presentan en el texto o en los gráficos pretenden ser representativos estadísticamente de todas las personas que mantienen relaciones homosexuales.

Se realizaron entrevistas semi-estructuradas a 63 personas, un número que finalmente me resultó demasiado amplio en el momento del análisis, ya que la transcripción y codificación de las mismas me tomó mucho más tiempo del que podía imaginar tras haber cerrado el trabajo de campo. A la hora de realizar la selección de las personas entrevistadas mi principal criterio fue **abarcar la mayor pluralidad** de situaciones posibles para evitar una de las críticas que se hace normalmente al trabajo con personas homosexuales, que suelen centrarse en varones, de una determinada edad (normalmente entre 18 y 45 años), que residen en medios urbanos, están fuera del armario y tienen una identidad gay. Aunque en el Anexo V se presentan una serie de cuadros estadísticos que dibujan un perfil de las personas que finalmente fueron entrevistadas, reflexionaré en los próximos párrafos sobre algunas cuestiones que tienen que ver con esta intencionalidad de buscar la mayor **variedad** posible de situaciones personales.

La cuestión de la diversidad de **edad** la abordé intentando incorporar en el estudio a personas mayores con el fin de contrarrestar la invisibilidad que sufren las personas de más de 50 años cuando se habla de homosexualidad (Villaamil 2004:71). Para mí constituyó un reto el unir en un mismo estudio a hombres y mujeres ya que no sólo tenía un menor conocimiento de la situación de las mujeres homosexuales y menos redes de contactos con ellas, sino que se corría el riesgo de uniformar situaciones que son muy diferentes. A pesar de ello opté por hacer un trabajo con los dos **sexos** para no contribuir a la tradicional invisibilización de las mujeres lesbianas en este tipo de estudios (Pichardo, 2003b) e intenté superar estos riesgos incorporando el enfoque de género al trabajo y realizando un esfuerzo consciente para que el número de mujeres entrevistadas fuera el mismo que el de los hombres. Al cuestionario de internet respondió un mayor número de hombres que de mujeres, pero en las entrevistas he querido igualar este número: 30 mujeres y 33 hombres. La diferencia se contrarresta al incorporar las realizadas a 5 mujeres activistas en el marco de la investigación sobre derechos humanos de las mujeres lesbianas (Pichardo, 2006). A lo largo del trabajo intentaré ir mostrando las diferencias de género en los diversos temas en la medida en la que haya ido detectándolos, presentando las vivencias diferenciales de los gays y de las lesbianas.

A la hora de ampliar la investigación más allá del **entorno geográfico** urbano que constituyen las dos grandes ciudades españolas (Madrid y Barcelona), la principal dificultad ha venido dada por constricciones prácticas y presupuestarias. No conté con ninguna ayuda de investigación para realizar mi trabajo de campo, por lo que mis viajes y estancias las he tenido que pagar de mi bolsillo y en buena medida han sido posibles gracias a la solidaridad de mis informantes y amistades que me han ofrecido en numerosos casos alojamiento, comida y un espacio para realizar las entrevistas. De este modo, aunque una tercera parte de las entrevistas se han realizado en Madrid, creo que existe una amplia diversidad de orígenes geográficos concentrados, eso sí, en el sur y el este de la Península Ibérica (ver datos en Anexo V). En cualquier caso han participado tanto personas que viven en entornos rurales y en pequeñas ciudades como otras que viven en grandes capitales.

En la presentación del estudio se hacía constar claramente que podían participar personas de cualquier **nacionalidad** que residieran en España y respondieron personas de diversos orígenes, pero finalmente sólo pude entrevistar a tres varones inmigrantes procedentes de Latinoamérica y una mujer hija de inmigrantes africanos. Se dio la circunstancia de que entré en

contacto con una mujer marroquí que se autodefinía como lesbiana, con una yugoslava en la misma situación y con un boliviano que vivía en un trío sexoafectivo estable con otros dos varones, pero dificultades prácticas impidieron concretar ninguna de estas tres entrevistas. Varias de las personas entrevistadas referían una relación de pareja estable con personas extranjeras.

Las cuestiones de género, edad, situación socioeconómica, etnicidad y nacionalidad tienen una gran relevancia a la hora de analizar las relaciones de pareja y de parentesco; el acceso o no al matrimonio y a otros derechos; la maternidad y paternidad y, por supuesto, en todo lo referido a las cuestiones materiales de supervivencia. Esta diversidad interna del grupo con el que estoy trabajando deriva en una diversidad de discursos y prácticas, por lo que no podemos hablar de un colectivo homogéneo sobre los temas en cuestión. Por ello, en la medida de lo posible, trataré de buscar una lógica a esta diversidad, intentando explicar qué unos piensan, dicen o hacen unas cosas y otros otras. Al mismo tiempo, también aparecen puntos de vista, prácticas que se repiten en distintas entrevistas o en grupos que comparten características comunes y pretendo recoger también estas regularidades o patrones comunes. Podríamos decir que la unidad del grupo que estoy estudiando viene dada por mis elecciones como investigador: la característica común de las personas que yo incluyo como objeto de estudio vendría derivada de su posición subalterna respecto a la heteronormatividad.

Creo que es importante reflejar también aquellos grupos de personas a las que no he podido acceder o a las que he accedido con mayor dificultad. En ocasiones, constituyen grupos en los que también se dan preemergencias que difieren respecto al modelo cultural de familia nuclear heterosexual, pero que no parecen haber alcanzado reconocimiento social ni siquiera entre el propio colectivo de personas no heterosexuales. Es lo que denomino “los últimos armarios”. En primer lugar, colocaría aquí a las mujeres mayores de 55 años que mantienen relaciones sexuales con otras mujeres, que resultaron muy difíciles de contactar y entrevistar. Esta era una cuestión que se puso de manifiesto después de los primeros meses de trabajo de campo, por lo que incidí a través de mis redes y de los contactos que iba realizando en buscar a mujeres de este perfil, pero finalmente sólo pude concretar una entrevista. Viñuales (2000:26-27) se encontró con este mismo problema en su tesis sobre identidades lésbicas. La mujer de mayor edad que entrevisté, Valentina de 60 años, me comentó que era muy complicado contactar con mujeres de 70-75 años que vivieran o hubiesen vivido una sexualidad homosexual, ya que estas

mujeres vivieron su sexualidad oculta durante la mayor parte de su vida y es probable que les costase hablar de ello. Ella misma, por ejemplo, no conoce a muchas mujeres lesbianas de esa edad. Esto es debido en parte a la invisibilidad de las mujeres mayores y su sexualidad (Maquieira, 2002) y a la invisibilidad de las lesbianas en particular. La vinculación de la sexualidad con la reproducción hace que se considere a las personas mayores como seres asexuales, especialmente a las mujeres (Juliano, 2004). Para estas mujeres lesbianas mayores, acostumbradas a no hacerse ver ni identificarse como lesbianas para sobrevivir, especialmente durante el franquismo, la invisibilidad constituyó un arma de resistencia y supervivencia. Aquí quizás pudo afectar también el hecho de que yo sea varón.

Me llamó la atención la dificultad para encontrar personas en relaciones sexoafectivas estables entre más de dos personas, como los tríos: la mayoría de las personas en esta situación no están abiertas a contar su historia. He intentado con insistencia contactar con gente en esta situación y aunque he sabido de muchos casos a lo largo del trabajo de campo, sólo chicas que estaban en una relación a tres con un chico y una chica al mismo tiempo accedieron a hacer la entrevista, constituyendo una de las experiencias más interesantes del estudio. No pude contactar con ningún trío ni de tres mujeres ni de tres hombres. A pesar de las dificultades, sí pude entrar en contacto con personas que mantienen relaciones y prácticas sexuales de tipo BDSM (bondage, dominación, sumisión y sadomasoquismo); personas en matrimonios heterosexuales que mantienen relaciones homosexuales o personas pertenecientes al clero. En todos estos casos, el uso de internet y la promesa de confidencialidad han sido elementos claves para poder establecer contacto y, posteriormente, realizar la entrevista.

Cierro este capítulo con una reflexión sobre la incidencia que las nuevas tecnologías tienen tanto en la vida de los actores sociales con los que estoy trabajando como en el desarrollo del trabajo de campo antropológico y su posterior análisis.

2.3. Etnografía y nuevas tecnologías

Más de un siglo después del trabajo de Malinowski y los primeros etnógrafos, no sólo han cambiado las teorías y la forma de acercarnos a la realidad social desde las ciencias sociales, sino que también existen ahora nuevas posibilidades tecnológicas que además de afectar al devenir diario de los individuos también presentan posibilidades y retos a la antropología a la hora de estudiar su realidad.

Si las nuevas tecnologías están en la vida de los individuos, existe la necesidad de estar conectado con los medios de comunicación de masas para hacer etnografía en el mundo occidental, ya que estos proveen imágenes, cosmovisiones y posibilidades de pensamiento. Pero no termina ahí la pertinencia de tener en cuenta las nuevas tecnologías: estamos trabajando en un mundo que se encuentra en un proceso de globalización que hace que existan cada vez mayores posibilidades de interconexión entre los actores sociales, lo que ha alterado las costumbres comunicativas, lúdicas, económicas, políticas y culturales de un gran segmento de la sociedad, al menos en los países occidentales (Castells, 1997; Maquieira, 2006).

La globalización ha permitido crear comunidades deslocalizadas, como la que yo estoy estudiando, que no comparten necesariamente un espacio físico o un territorio común gracias a la rapidez, generalización y abaratamiento de los medios de transporte; a las posibilidades de los métodos de comunicación interpersonales como el teléfono y, sobre todo, a la emergencia de internet como instrumento de establecimiento y mantenimiento de relaciones interpersonales. Si las nuevas tecnologías posibilitan la creación de estas comunidades deslocalizadas, el etnógrafo también puede hacer uso de esas mismas tecnologías para trabajar con ellas.

La cuasi universalización del acceso a los medios de transporte como coches, buses, trenes y, en menor medida, aviones, ha facilitado las posibilidades del viaje en el establecimiento y mantenimiento de relaciones sexoafectivas a distancia. Muchas de las parejas entrevistadas se conocieron residiendo en localidades distintas y distantes y terminaron residiendo en la misma ciudad o mantienen relaciones a distancia que, según señalan, se han mantenido gracias al abaratamiento del teléfono y de las comunicaciones. Aunque este tipo de relaciones y romances a distancia no es nuevo –desde hace siglos

existen los matrimonios por poderes— sí lo es su significado y, sobre todo, la inmediatez y frecuencia del contacto que se establece.

El teléfono, especialmente el teléfono móvil, aparece también como un nuevo elemento en las relaciones de pareja, no sólo por las posibilidades de mantener conversaciones con una cierta asiduidad y en cualquier momento, sino también por la recuperación de un cierto romanticismo a través de los mensajes de textos y la extensión del sexo a través del teléfono: una práctica sexual en la que intervienen las voces y la imaginación de los actores sociales y no sus cuerpos. Internet también ofrece la posibilidad de mantener cibersexo y *“se erige como un espacio donde se pone en juego lo sexual, donde se retan los sentidos, las formas, el lenguaje, pero también donde se recrea lo social. Aunque se basa en las relaciones sexuales, en la masturbación personal y en la imaginación sexual, el cibersexo las sobrepasa como prácticas sexuales y exige su reconocimiento como una forma nueva: integradora algunas veces, multiplicadora en otras, limitada en muchas, pero con su propia estructura, forma y desarrollo”* (Gómez, 2004:26).

Teléfono e internet no estaban previstos como ítems de mi guión, pero surgían espontáneamente en casi todas mis entrevistas. El teléfono no sólo se emplea en las relaciones de pareja, sino que juega un papel fundamental para el mantenimiento de las relaciones con la familia de origen y también con las redes de amistad que ahora ya ni siquiera tienen que residir en la misma ciudad. Óscar, por ejemplo, conoció a su novio argentino en Madrid, visita a su familia en Argentina, vive con él en Barcelona y mantiene unas relaciones fluidas con su familia de origen y amistades, que viven en ciudades como Madrid, París o Palma, a través del teléfono, de internet y de visitas constantes entre ellos.

Internet ha pasado a constituirse como uno de los principales medios para establecer relaciones sexuales y sexoafectivas en la vida de las personas homosexuales y está muy presente en este colectivo. La página web española dedicada a encuentros homosexuales entre varones www.bakala.org tiene casi 120.000 perfiles de personas que utilizan sus servicios. Otro sitio español dirigido a mujeres lesbianas, www.kamasutralesbico.net, recibió más 100.000 visitas entre marzo y septiembre de 2006 con casi 1000 visitas al día. Villaamil (2004:100) también habla de estas comunidades gays virtuales y la redacción de la revista para gays *Zero* en su edición de julio de 2006 se expresaba en los siguientes términos: *“a nivel práctico, ¿puede existir alguna otra cosa que haya*

marcado un antes y un después en el desarrollo de todos los homosexuales de este país y del mundo? Pues sí. Internet. [...] Gracias a la red, las nuevas generaciones de gays van a ahorrarse uno de los pasos más difíciles a los que todo homosexual se enfrenta a lo largo de su vida: contactar con otros gays. [...] Ahora, si tienes doce años, te sabes gay y eres un poco despierto (y dispones de la vital conexión ADSL, qué grandes siglas) tienes a un clic de distancia el ansiado mundo de libertad que antes tanto costaba alcanzar”.

Las páginas de perfiles, los chats, el correo electrónico, los grupos, las páginas web específicas, las listas de distribución y los foros de discusión son espacios accesibles a cualquiera y permiten participar anónimamente o con las marcas identitarias que el/la internauta quiera desvelar. Cuando existen identidades y prácticas estigmatizadas, esto puede constituirse en un elemento liberador: *“Es notorio el número de lesbianas y homosexuales que están conectados en red (y a la red), no sólo para intercambiar contenidos sexuales, planear encuentros y tener cibersexo, sino como un ejercicio liberador y auto-afirmativo, [...] ante la posibilidad de enfrentar el rechazo o la marginación, la red se establece como un espacio liberador, como centro de experimentación o como un medio de autoafirmación y combate”* (Gómez, 2004:26). Se crean así ciberterritorios virtuales en los que los grupos de gays y lesbianas dejan de ser una minoría y pueden interactuar entre ellos como una mayoría “local” (Weinrich en Stychin, 2000:605). A través de estos contactos se van creando redes de relaciones más o menos estables, que pueden limitarse a los mundos virtuales o tener su correlato en el mundo real, y surgen cibercomunidades formadas por quienes comparten identidades y/o intereses. Si antes de la aparición de estos medios las relaciones se limitaban a las personas con las que se podía interactuar físicamente, hoy pueden ser desterritorializadas.

Una muestra clara de que estas redes no se tienen por qué quedar necesariamente limitadas al mundo virtual lo tenemos en el importante papel que ha jugado internet para la creación y el desarrollo de un movimiento social de liberación homosexual. Este ha sido uno de los elementos claves para que este movimiento haya logrado establecerse de modo global articulado en torno a las identidades LGBT y al lenguaje común de los derechos humanos (Pichardo, 2006). Como se verá más adelante, muchas de las personas entrevistadas para esta tesis mantienen un contacto con el movimiento LGBT español básicamente a través de las listas de distribución de las diversas redes estatales, el correo electrónico o los sitios web de los colectivos.

Si la etnografía virtual, tal y como la definen Ardèvol *et al.* (2003:2), consiste en un estudio de las relaciones en línea que da cuenta del papel que juega internet en la vida de las personas y en la formación de comunidades, no definiría entonces como tal mi trabajo de campo ya que, aunque he utilizado internet y otras herramientas que podríamos denominar *nuevas tecnologías*, mi investigación va más allá. Internet no sólo ha supuesto cambios en las relaciones y la vida de los actores sociales, y estos cambios no sólo constituyen un objeto de estudio, sino que he utilizado internet como instrumento de investigación en formas diversas: para acceder a un más variado y mayor número de informantes; para interactuar con ellos y, en algún caso, entrevistarlos a través del chat; para hacer un seguimiento de nuestra relación y del desarrollo de sus vidas.

La “netnografía”, trabajo de campo que se sirve de internet como instrumento de investigación, rompe con la idea romántica del etnógrafo que se desplaza a otras culturas para trabajar en espacios concretos y delimitados, conviviendo con un grupo social. Ahora existen realidades y plazas virtuales que no formaban parte de los espacios tradicionales de la antropología y en los que la mediación entre el etnógrafo y la realidad se hace más evidente. Aunque en un principio pensé que el uso de internet podría quizás limitar el tipo de personas que participasen en la investigación a ciertas características personales y socioeconómicas, con el desarrollo de la investigación me di cuenta de que no era así. Internet no va en detrimento de la utilización de otras posibilidades más tradicionales del trabajo etnográfico, es decir, no dejé de utilizar las redes interpersonales, los encuentros cara a cara, las charlas o la participación en espacios donde podía encontrar a personas que pudieran ser objeto de estudio de mi investigación. Por otro lado, si en algún momento temí que, por ejemplo, la edad pudiera ser una barrera para que las personas de generaciones más maduras no participaran a través de internet, la realidad no ha sido así, ya que he utilizado también otras técnicas de contacto y, al final, ha habido varias personas mayores de 50 años que no sólo han contactado conmigo a través de internet sino que en la entrevista en profundidad han comentado que lo utilizan como forma de conocer a otras personas con las que quizás mantener relaciones sexoafectivas.

Con dos de las personas que participaron en la investigación realicé la entrevista por chat. El motivo principal fue la imposibilidad de trasladarme a su lugar de residencia para realizar la entrevista en persona puesto que Pablo vive en Canarias y con Alex no pude concertar la entrevista durante el tiempo que

estuve en su ciudad en el sur de la península. Existía además un interés personal por ensayar este tipo de técnicas y experimentar su posible utilidad para realizar otras entrevistas a través de este sistema y superar así las dificultades prácticas que suponía el hecho de tener una comunidad de informantes diseminada a lo largo de todo el estado. Lo más positivo sin duda era la posibilidad de realizar entrevistas que de otra forma no sería posible llevar a cabo. Otra ventaja de este medio es el hecho de que, una vez concluida la entrevista, obtener un registro escrito de la misma es tan sencillo como grabar su contenido, pues no hay que transcribirla.

Sin embargo, a mí no me pareció un sistema muy adecuado porque, dependiendo del número de pulsaciones de la otra persona, la entrevista podía alargarse en el tiempo sin aportar demasiada información y, además, las respuestas eran mucho más cortas que en el resto de entrevistas realizadas cara a cara, por lo que no existía un mismo grado de elaboración del discurso como si la persona simplemente tiene que ir dejando fluir sus pensamientos a través de la oralidad. Otras dificultades, como la falta de lectura del lenguaje corporal, se sustituían con las posibilidades que ofrecen los sistemas de mensajería instantánea como los emoticones, colores, y, sobre todo, la posibilidad de utilizar fotografías y cámara web.

Utilizar estos artilugios tecnológicos para la interacción con los informantes puede ser criticado por quienes defienden métodos más tradicionales de la antropología entendida como contacto interpersonal en vivo, ya que pueden distorsionar o mediar la conversación y la propia situación de entrevista. Cualquier entrevista está situada y mediada y creo que sencillamente tenemos que estar alerta al tipo de mediación y la influencia que pueda tener en la relación. Elementos tecnológicos generalmente aceptados en el trabajo de campo antropológico, como la grabadora de voz o las de vídeo, también median de forma importante las interacciones entre antropólogo/a e informantes: distorsionan las respuestas, provocan el rechazo de algunos informantes a ser entrevistados/as, permiten la conservación del discurso y “facilitan” la transcripción del mismo, pero al mismo tiempo suponen una importante inversión de tiempo.

Internet ha constituido un utensilio muy válido y eficiente a la hora de conseguir información, seguir los medios de comunicación y consultar sus hemerotecas, conocer y examinar la literatura y bibliografía no sólo respecto al tema de las relaciones sexuales y familiares de las personas homosexuales, sino también

para trabajar cuestiones metodológicas, acceder a revistas y bases de datos académicas, mantener la relación con mi directora de tesis, tener acceso a datos estadísticos o mantenerme puntualmente actualizado sobre las diversas leyes que se han ido aprobando o modificando, por citar sólo algunos de los usos más significativos. El principal riesgo es perderse en una cantidad ingente de información y datos disponibles que se multiplica hasta el infinito y la dificultad de separar los documentos relevantes en un océano de información en el que es fácil naufragar.

Partiendo de la idea de que una tesis doctoral es una oportunidad para aprender, aproveché tanto para ponerme en contacto con las nuevas tecnologías aplicables al análisis cualitativo en antropología como para la utilización paralela de los medios tradicionales de nuestra disciplina y el caso del diario de campo es un buen ejemplo de ello. Comencé la escritura de mi diario a mano en un cuaderno de papel y cuando ya había rellenado dos cuadernos, decidí continuar escribiéndolo en el ordenador a través del procesador de textos de Microsoft Word.

Otros soportes tecnológicos que utilicé para mi estudio fueron el programa Atlas.ti para el análisis de discurso a través de la segmentación, codificación, almacenamiento y recuperación de textos, y el programa ViaVoice que facilitó la transcripción de entrevistas para su posterior lectura. En ningún caso, la utilización de estas técnicas sustituye el papel del investigador en el análisis de los datos, sino que lo facilita. Mientras muchos y muchas profesionales que trabajan en la llamada “ciencia dura” o en ciencias naturales no tienen ningún tipo de prejuicio al hacer uso de los progresos tecnológicos para hacer avanzar su propio trabajo, quienes nos dedicamos a las ciencias sociales tenemos que vencer ciertas reservas personales y externas para utilizar las posibilidades que este tipo de herramientas nos pueden ofrecer. El hecho de que muchas de estas técnicas, como el software que permite el análisis asistido por ordenador de los datos cualitativos, no hayan aparecido hasta finales del s. XX puede ser un motivo que explique el limitado desarrollo en su utilización (Muñoz, 2003:1).

En cualquier caso, las nuevas tecnologías abren nuevas vías de exploración y experimentación para el trabajo etnográfico y yo no he dudado en utilizarlas ya que suponían un instrumento muy apropiado para estudiar precisamente emergencias y procesos de cambio. En el siguiente capítulo, ubico este objeto de estudio en su contexto histórico, sociopolítico y legal.

3 ■ DE LA PERSECUCIÓN A LA CIUDADANÍA

Esta investigación se ubica en el Estado español como referente espacial, legal y geográfico. No obvio el hecho de que nos encontramos en el contexto de un mundo en proceso de globalización, en el que el poder y la acción normativa y legislativa se distribuyen en varios niveles a partir del estado no sólo en un proceso de descentralización regional y local, sino también hacia instituciones supranacionales (Maquieira, 2006). Algo similar ocurre con los referentes culturales: frente a un renacer de los nacionalismos y la reivindicación de las especificidades culturales de los grupos humanos, asistimos a la difusión a través de los medios de comunicación de cosmovisiones y estructuras de percepción e interpretación de la realidad que se muestran disponibles más allá de fronteras geográficas o políticas. Tomar como referencia el estado tiene sentido en la medida en que determinadas cuestiones legales, como la definición legal del matrimonio, sigue recayendo sobre instancias de decisión que se sitúan en este nivel. En España existen así mismo referencias idiomáticas y culturales comunes: medios de comunicación nacionales, idioma español, redes personales, de comunicación y movilidad. Todo ello sin perder de vista el marco global y europeo en el que se sitúa el Estado español y las especificidades de un país que presenta una amplia diversidad idiomática, cultural, de medios de comunicación y una importante descentralización política y legislativa.

Este tercer capítulo se abre con un breve repaso histórico por los cambios que han permitido a las personas homosexuales, antes perseguidas por ser consideradas peligrosas, acceder a los mismos derechos que el resto de la ciudadanía. Se analiza, a continuación, el contexto social y político en el que se ha llevado a cabo el trabajo de campo, y que corresponde al proceso de aprobación del matrimonio homosexual en España. Cierra el capítulo un análisis de los textos legales que afectan a la concepción de la familia en España y al uso que hacen las personas homosexuales de esas figuras.

3.1. Historia

En las últimas décadas en España, las personas homosexuales han pasado de ser destinatarias de leyes que las encarcelaban y discriminaban a convertirse en actores sociales que reclaman su condición de ciudadanos y ciudadanas iguales en deberes pero también en derechos. Comienza esta revisión histórica con la dictadura franquista, ya que en esa época es cuando nacen y pasan su adolescencia las personas de más edad que han participado en la investigación. En los siguientes epígrafes, se hacen tres paradas más: el periodo de transición y llegada de la democracia, la promulgación de leyes sobre parejas de hecho en diversas comunidades autónomas y, por último, la legalización del matrimonio homosexual.

3.1.1. Franquismo: persecución

Durante las diversas etapas de la dictadura de Franco (1939-1975), la sexualidad normativa se debía dar en el seno del matrimonio y estaba vinculada a la procreación (Roca, 1996, 2003). En estas décadas, la homosexualidad era sinónimo de persecución, exilio e incluso asesinato: la *Ley de vagos y maleantes* se modifica en el año 1954 para reprimir y castigar las prácticas homosexuales durante la primera parte de este período dictatorial. Arnalte (2003) y Olmeda (2004) recogen numerosos casos de persecuciones, palizas y torturas durante la vigencia de esta ley y en años posteriores, cuando entra en vigor la *Ley de peligrosidad y rehabilitación social*, que considerará a los homosexuales como peligrosos con el fin de apartarlos de la sociedad y rehabilitarlos. Durante el tiempo en que fue aplicada esta segunda ley (1971-1979) unos 1.000 homosexuales varones serán llevados a la cárcel o encerrados en centros de rehabilitación especial para hombres homosexuales (Calvo, 2002).

Mientras tanto, la homosexualidad femenina, una vez más a costa de su invisibilidad, escapará de esta represión franquista institucionalizada, lo cual no implica que estas mujeres no fueran perseguidas, sino que lo serán principalmente en el espacio privado, de modo que esta persecución y represión ha permanecido en buena medida oculta y no está documentada. En los casos en los que las fuerzas policiales encontraban a dos mujeres en un acto íntimo, en lugar de llevarlas a la cárcel o a dependencias policiales, las llevaban ante sus maridos, padres o hermanos, dejando la represión del lesbianismo y el control sobre la sexualidad y los cuerpos de las mujeres en

manos de los hombres de la familia que en algunos casos las encerraban en psiquiátricos (Arnalte, 2003:214). Estas formas de persecución de las mujeres lesbianas se extienden y llegan al momento actual (Pichardo, 2006).

La criminalización de la homosexualidad hizo que algunas personas que sentían algún tipo de atracción por otras personas de su mismo sexo optaran por no mantener relaciones sexuales, lo hicieran con personas del otro sexo o decidieran mantener relaciones homosexuales asumiendo las consecuencias y los riesgos de esta decisión. Entre las personas que han participado en la investigación, principalmente los varones de más de 55 años, existen diversas experiencias que ilustran cada una de estas vivencias:

- Javier no mantuvo relaciones sexuales durante la mayor parte de su vida, hasta que a los 62 años, lustros después de acabada la dictadura, comenzó su vida sexual con un trabajador del sexo.
- Esteban mantuvo relaciones sexuales durante el franquismo desde su adolescencia, asistiendo a locales de encuentro homosexual y sin preocuparse excesivamente por ocultar su orientación. Aunque su pertenencia a una clase acomodada y a instancias cercanas al poder dictatorial le permitió que se pasara por alto su vida sexual, sufrió algún golpe por parte de la policía y finalmente acabó exiliado en África unos años antes de acabar la dictadura: *“los homosexuales de aquella época lo hemos pasado muy mal, muy mal”*.
- Justo pertenecía a la clase baja y buscaba subterfugios para poder llevar a cabo una vida sexual clandestina *“apañándose las”* como podía. Dice haber disfrutado mucho de la sexualidad durante el franquismo, como varios de los varones que he conocido durante el trabajo de campo, especialmente en la zona de la costa mediterránea. En los años 50 y 60, ya existían lugares de encuentro homosexual clandestino, tanto en espacios públicos como privados, pertenecientes estos últimos a personas cercanas al régimen y con los que las fuerzas de seguridad *“hacían la vista gorda”*.
- Raimon recuerda que ha vivido la mitad de su vida durante la dictadura, un tiempo en el que cualquier tema relacionado con la sexualidad era considerado tabú. Aunque él sentía atracción por otros hombres y tuvo alguna experiencia homosexual durante su adolescencia, optó por casarse con una mujer.
- Entre las mujeres entrevistadas, la única de las participantes que experimentó plenamente la dictadura es Valentina, quien despertó a su sexualidad durante los años 60 del pasado siglo. El ambiente social le supuso obstáculos en la aceptación de su propia sexualidad y en el acceso a una identidad lésbica. Al principio lo vivió con miedo, ya que conoció las redadas en los bares

clandestinos de lesbianas y aunque ella no fue nunca detenida, sí lo fueron amigas suyas. A pesar de todo ello, dice haber disfrutado durante su juventud, coincidente con los últimos diez años del franquismo, de una de las épocas de mayor y más variada actividad sexual en su recorrido vital. Ella lo achaca a su activismo en grupos de izquierda que profesaban una concepción de la sexualidad en principio contrapuesta a los valores del nacionalcatolicismo imperante en el régimen y a su situación socioeconómica: *“Yo pienso que para poder tener esa libertad había que ser universitaria, [...] había que estar lejos de la familia, [...] había que tener un cierto nivel económico”*.

Durante los años finales del Franquismo nace el germen del que será el futuro movimiento de liberación homosexual y se produce un proceso en el que por un lado comienza la liberación sexual y, por otro, se mantendrán durante unos años más las redadas y persecuciones por parte de la policía. A Astom le pilló la adolescencia durante la transición y tanto él como sus amigos homosexuales tuvieron que hacer frente a las leyes represivas que aún estaban vigentes en esos años: *“Iba todo el día de la mano y eso. [...] Pero claro, también nos detenían entonces por vagos y maleantes. [...] De repente entraba la policía en un bar y decía: ‘¡Venga! ¡Todo el mundo a la calle!’ [...] Había que huir de ahí porque te detenían”*.

3.1.2. Democracia: el movimiento de liberación homosexual

En 1975 muere el dictador y se produce la transición hacia la democracia en España. En estos años, se da una disolución entre país real y país oficial: frente a los intentos de mantener una moral de posguerra nacionalcatolicista durante el tardofranquismo, la sociedad muestra una importante tolerancia hacia las conductas sexuales que se va ampliando en la transición (Guasch, 1995). Esta tolerancia se restringe únicamente a las prácticas heterosexuales, ya que las homosexuales se mantendrán fuertemente estigmatizadas durante unos lustros más. Villaamil recuerda que las redadas en los bares de ambiente homosexual continuaron hasta finales de la década de los ochenta y que en 1993 el Ayuntamiento de Madrid intentó cerrar el local del Colectivo de Gays y Lesbianas de Madrid, COGAM (2004:19).

El primer elemento necesario para que se lleve a cabo un movimiento social de transformación es la necesidad de que un colectivo de personas oprimido se sienta agraviado. McAdam (1999) señala que este sentimiento de agravio debe verse complementado por el pensamiento por parte de esos mismos actores sociales de que a través de un movimiento social se puede contribuir a mejorar

esa situación y, así mismo, es necesario que se den las oportunidades políticas necesarias para que se lleve a cabo la movilización. Es el proceso que Tarrow (1997) caracteriza como de formación y movilización del consenso.

En la segunda mitad del siglo XIX, con Ulrichs o Hirschfeld en Alemania, podemos encontrar los antecedentes de la movilización para lograr la emancipación de las personas homosexuales (Zubiaur: 2007). Herrero Brasas recoge la existencia de publicaciones y agrupaciones precursoras del movimiento de liberación homosexual antes de los años 1960 en Estados Unidos, Países Bajos, Reino Unido y Francia (2001:247-293). No será hasta esa década cuando se dé en Estados Unidos y en el mundo occidental un clima cultural que, en la estela de otros movimientos como el de derechos civiles y el feminista, creará el ambiente propicio para que surja el movimiento de liberación homosexual. Este movimiento estalla con la revuelta de 1969 en Nueva York cuando el 28 de junio se produce un levantamiento popular en *Stonewall*, un bar de encuentro de gays, transexuales y lesbianas que fue objeto, una vez más, de redadas y detenciones por parte de la policía. Los disturbios duraron cuatro días con coches quemados, barricadas y enfrentamientos con la policía (Herrero Brasas, 2001: 279-283). Estos incidentes se fueron constituyendo en el imaginario del movimiento como un **hito** (Del Valle, 1996:146; Maquieira, 2005:332) que marca el momento en el que gays, lesbianas y transexuales se plantan ante la discriminación y luchan por sus derechos. Desde entonces se celebra en muchos lugares del mundo el 28 de junio como día del **Orgullo Gay**.

En España este proceso se inicia con el fin de la dictadura de Franco, en el momento en que se dan las oportunidades políticas necesarias para el mismo. Llamas y Vila (1997:192) recogen un antecedente en lo que ellos y Fluvía (2003) denominan "*las primeras manifestaciones simbólicas de comunidad*" rescatando un texto de Genet (*Diario de un ladrón*) en el que este autor escribe sobre una manifestación de un grupo "*de unas treinta mariconas*" en la Barcelona del año 1933, que acudieron a colocar rosas en un urinario destruido por una bomba. Sin embargo, los primeros embriones del movimiento homosexual se situarán en los últimos años de la dictadura, cuando aparecen grupos como el Movimiento Español de Liberación Homosexual (MEHL), en 1971, con contactos con el movimiento de liberación gay a nivel internacional (Fluvía, 2003: 49-62). Antes existió la Fraternidad Cristiana de la Amistad, un grupo homófilo promovido por un grupo de sacerdotes homosexuales que mantenía una actividad más asistencial que política. En diciembre de 1975,

poco después de la muerte del dictador, se disuelve en Barcelona el MELH para adoptar el nombre de Front d'Alliberament Gai de Catalunya (FAGC) (Fluviá, 2003:62), colectivo que sigue activo en la actualidad y que en 1977 publicó un manifiesto y convocó en Barcelona la primera manifestación del Orgullo Gay celebrada en España, en la que participaron 5.000 personas y que la policía reprimió duramente (Herrero Brasas, 2001:313).

A partir de ahí, se da una gran efervescencia activista entre los grupos de gays y lesbianas durante el segundo lustro de los años 70 en la lucha por la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, especialmente en Barcelona y Madrid. Surgen numerosos movimientos en distintas ciudades de España: como EHGAM en Bilbao; FHAR, MDH, Mercurio y FLOHC en Madrid; FAGI en Baleares; FAHPV y MASPV en Valencia y otros en Málaga, Córdoba, Aragón y Galicia (Llamas y Vila, 1997:196-199). Buena parte de estos grupos se articularán en la Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español (Herrero Brasas, 2001:296), que estará activa hasta principios de los 90. Aparecen también en estos años finales de la década de los 70 algunos colectivos específicos de lesbianas feministas como el Col·lectiu de Lesbianes de Barcelona (Llamas y Vila, 1997:196). Valentina recuerda cómo en esa época conoció el FLOHC y posteriormente los colectivos de lesbianas: *“Un poquito después de eso, teníamos ya un grupo que era sólo de mujeres, de lesbianas, que le llamábamos las LUVIS, que significaba ‘lesbianas unidas de los viernes’. Porque nos reuníamos los viernes en un cuchitril que había por ahí...”*. Este grupo sería el embrión del Colectivo de Lesbianas Feministas de Madrid, que se fundaría a principios de los 80.

Cuando se consigue, en apenas 5 años, el principal objetivo de este movimiento y la homosexualidad deja de ser perseguida al derogarse la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social en 1979, sobreviene una decadencia de estos colectivos a principios de los 80 (Villaamil, 2004:58). Según Petit (2006), si en 1978 el FAGC tenía 300 activistas, dos años después apenas eran 30: *“se vaciaron los colectivos de liberación gay y se llenaron las pistas de baile”*. Muchos gays y lesbianas aprovecharon la oportunidad de disfrutar de su cuerpo y su sexualidad sin ser perseguidos ni encarcelados por ello. Varios informantes hacen recuento de estos años 80 como tiempos de diversión, liberación de la mujer, sexual, musical y cultural, de un cierto *“¡todo vale!”* que se vivió no sólo en las grandes ciudades, sino en otros muchos puntos del país y normalmente vinculado a círculos progresistas: *“todo nos parecía bien, cualquier cosa que saliese era aceptada y aprobada: era esa la sed de libertad*

que había” (Astom). El mismo Astom recuerda cómo con la llegada del **sida** este ambiente va a cambiar radicalmente.

Al igual que ocurrió en otros países del entorno, la epidemia del sida colocó la homosexualidad en el centro de la atención social y de los medios de comunicación. La reacción del movimiento LGBT, que estaba prácticamente desmovilizado a mitad de los 80, fue primero de negación de la crisis del sida para evitar que se les identificara con esta enfermedad y que se volvieran a medicalizar sus cuerpos y prácticas. Aunque la respuesta a la pandemia fue tardía por parte de los grupos de gays y lesbianas (Villaamil, 2001: 375, 381), acabó convirtiéndose en un revulsivo para estos movimientos: algunos incorporarán la prevención y los servicios al colectivo de afectados por el VIH a su trabajo de activismo y otros harán más incidencia en la denuncia radical al estilo de los grupos internacionales denominados *queer* como ACT UP (Villaamil, 2004:57-63; Trujillo, 2005:36). Durante mi observación participante en COGAM, he escuchado varias veces hablar de cómo la extensión del VIH/SIDA entre la comunidad homosexual de Madrid constituye un elemento clave en el crecimiento de la organización y la implicación en el activismo de muchos de sus militantes. A finales de los años 80 proliferan numerosas asociaciones por toda España –entre ellos el Colectivo Gay de Madrid (COGAM) y la Coordinadora Gai Lesbiana de Cataluña (CGL), creados ambos en 1986– (Llamas y Vila, 1997:203,209).

A mediados de los 90 se produce lo que Villaamil denomina “*segunda ola de militancia*”, en la que las organizaciones “*van a tener una base de afiliación mucho más amplia, con voluntad clara de ejercer una interlocución posibilista con las instituciones públicas y orientadas determinantemente a la prestación de servicios*” (2004:59-60). Probablemente, sean éstas las bases sobre las que posteriormente se construyera el “**boom**” que vivió el movimiento gay en España a partir del año 1995¹³. Al tiempo que el activismo iba consiguiendo avances políticos, se produce una difusión de las identidades gays y lésbicas y un aumento de los lugares de encuentro homosexual (“*el ambiente*”), de medios de comunicación propios, especialmente revistas, y de discursos no sólo destinados a un público homosexual, sino generados por estos mismos colectivos. La manifestación del orgullo gay pasa a convertirse en un ritual

¹³ Desde esa fecha la participación en la manifestación del Orgullo Gay de Madrid no ha parado de crecer. Si en 1995 eran 5.000 personas (el mismo número que a finales del los 70); en 1999 fueron 30.000; en 2000, 70.000; en 2001 participaron 150.000 personas y así hasta alcanzar las más de 350.000 personas en la manifestación de 2002 y sobrepasar el medio millón en 2003 (Herrero Brasas, 2001:315; *Odisea*, nº 59; *El País* del 01/07/01; www.elmundo.es, días 29/06/02 y 28/06/03).

festivo colectivo en el que *“la comunidad gay se representa a sí misma performativamente”* (Villaamil, 2004:76-87).

La aparición del VIH/SIDA en la escena homosexual supuso la constatación de los agravios que se sufrían por orientación sexual tales como no poder visitar a la pareja en caso de enfermedad si la familia biológica no quería; ningún acceso a herencia; pérdida del hogar común si la persona fallecida era el titular de la casa o del contrato de alquiler o necesidades comunes de programas de prevención y atención. Se puso de manifiesto la necesidad de conseguir una regulación y protección para las parejas formadas por personas del mismo sexo, de modo que en 1993 dos de los principales colectivos del estado, la Coordinadora Gai Lesbiana de Cataluña y COGAM de Madrid, comienzan una campaña solicitando la regulación de las parejas de hecho.

Algunos grupos del movimiento homosexual comenzaron en estos años a eliminar de su programa de acción la disolución de la familia y la supresión de conceptos como pareja o matrimonio, como ocurrió con COGAM, y la cuestión de las parejas de hecho y los derechos de las parejas comienza a convertirse en una bandera del movimiento (Llamas y Vila, 1997:209). En 1992, tras la retirada de COGAM de la Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español, se funda la Federación Estatal de Gays y Lesbianas (FEGGL) junto a otras asociaciones como el Casal Lambda (Barcelona) o la asociación NOS (Granada) y al que poco a poco se irán incorporando colectivos de toda España como Gehitu (País Vasco), Alega (Cantabria), Gamá (Canarias) o el Col·lectiu Lambda (Valencia), hasta sumar las casi cincuenta organizaciones que la forman en la actualidad bajo unas siglas que incluyen también a las personas transexuales y bisexuales: FELGTB.

Durante los años 90, la igualdad de las personas homosexuales comienza a ser una cuestión que aparece en el debate político. El Partido Socialista Obrero Español (PSOE), en el poder desde 1982, empieza entonces a establecer relaciones con el movimiento LGBT y a recoger algunas de sus reivindicaciones en los últimos años de su mandato (1994-1996) con el reconocimiento de derechos para las parejas de hecho homosexuales en determinadas leyes, como la Ley de Arrendamientos Urbanos de 1994 (Pérez Cánovas, 2001:497-498). No obstante, el PSOE perderá las elecciones de marzo de 1996 sin cumplir una de sus principales promesas hacia el colectivo de gays y lesbianas: la aprobación de una ley de parejas de hecho que diera cierta cobertura a su situación legal. El conservador Partido Popular (PP), en el

gobierno desde entonces hasta el año 2004, frenó las numerosas iniciativas presentadas en el Parlamento Español para la regulación de las parejas de hecho heterosexuales y homosexuales y, posteriormente, de reforma del Código Civil para reconocer el derecho de las parejas homosexuales a contraer matrimonio (Pérez Cánovas, 2001:500-501).

El reconocimiento de derechos para las parejas homosexuales ha constituido una estrategia planificada de la Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales (FELGTB) a lo largo de su existencia. Primero en forma de parejas de hecho y luego a través de la reivindicación del reconocimiento legal del matrimonio homosexual. Durante la última década, la FELGTB, en coordinación con la CGL de Cataluña, se convirtió en referente del movimiento asociativo LGBT en España y ha encabezado tanto la movilización como la interlocución política del colectivo. Se han ido consolidando también otras redes y coordinadoras al margen de la FELGTB como la Fundación Triángulo o la Federación Colega. En Cataluña, además de la mencionada CGL y el FAGC, existen otras asociaciones y colectivos que, por su ideología nacionalista, prefieren no formar parte de las redes estatales.

Los grupos que formaban la FELGTB dejaron de lado las diferencias ideológicas internas y pospusieron debates teóricos sobre el comunitarismo, igualitarismo o identitarismo para fijar un objetivo político claro en el que todos pudieran coincidir: la legalización del matrimonio homosexual. Antes incluso de que esta figura se hubiera legalizado en ningún lugar del mundo, en 1997, se dejó de lado la reivindicación de leyes de parejas de hecho para luchar por la igualdad legal en forma de acceso al matrimonio. Se ofreció una apariencia de unidad no sólo ante la opinión pública, sino también ante el estamento político y otros grupos sociales. La FELGTB actuó como un único interlocutor a lo largo de las negociaciones con ellos, evitando el riesgo de presentar diferentes discursos, propuestas o portavoces y esquivando así la posibilidad de que aquellos negociadores que representaban al estado y fueran más reacios a los cambios se aliasen con el grupo o facción menos ambicioso en sus objetivos.

Al mismo tiempo había otros colectivos, asociaciones y fundaciones que mantenían posiciones distintas, como la Fundación Triángulo o el CRECUL (Colectivo Reivindicativo y Cultural de Lesbianas), que preferían por diversos motivos la aprobación de una ley de parejas de hecho. Otros grupos se mostraban abiertamente en contra, especialmente en Cataluña, donde movimientos como el Colectiu Gai de Barcelona, el FAGC o el Grup de

Lesbianes Feministas hicieron campaña contra el matrimonio homosexual. No obstante, muchos de estos colectivos apenas aparecieron en el debate público y cuando lo hicieron fue prácticamente al final del proceso, cuando la propuesta ya tenía todos los visos de convertirse en realidad en el Parlamento Español.

La FELGTB realizó durante estos años un importante trabajo de presión e interlocución con los actores políticos en la que también han participado otras organizaciones como la Fundación Triángulo, la Federación Colegas o la Coordinadora Gai-Lesbiana, estos últimos grupos normalmente en ámbitos autonómicos o locales. Con la campaña “vota rosa”, que la CGL de Cataluña comenzó en 1989, los colectivos LGBT inician su carrera por situarse como un actor político más, presentando en cada uno de los procesos electorales a todos los partidos sus reivindicaciones y solicitándoles su postura al respecto. Posteriormente hacían campaña entre sus militantes y a través de los espacios, lugares y medios homosexuales para que votasen a los partidos que recogían sus reivindicaciones y no votasen a los que no lo hacían. En su edición de 2004, la campaña “vota rosa” tenía como eslogan “*No votes PP*”, en referencia al conservador Partido Popular, ya que fue el único partido con representación parlamentaria que no recogió sus propuestas.

3.1.3. Ciudadanía: parejas de hecho y matrimonio homosexual

En la Constitución Española de 1978, el Estado español se define como plurinacional y queda descentralizado con el reconocimiento de las diversas nacionalidades y regiones que forman parte del mismo en forma de comunidades autónomas. Algunos asuntos se mantienen en manos exclusivas del gobierno estatal, entre otras, la regulación del matrimonio, registros, nacionalidad y migración, legislación laboral y seguridad social. Las comunidades autónomas tendrán a partir de entonces su propio parlamento, leyes y presidencia. Por motivos históricos, seis de las 17 comunidades autónomas y 2 ciudades autónomas en las que queda dividido el Estado Español, mantienen una serie de fueros propios que les permiten tener su propia legislación en materia de derecho civil, especialmente en lo que se refiere a derecho de familia, herencias y sucesiones¹⁴. En algunos casos, como en Navarra y País Vasco, estos derechos son más amplios y llegan incluso al sistema tributario. Esto implica una diversidad de capacidades entre las diferentes comunidades autónomas para regular legalmente las parejas formadas por personas del mismo sexo.

¹⁴ Las seis comunidades a las que hacemos alusión son las siguientes: Aragón, Baleares, Cataluña, Galicia, Navarra y País Vasco.

La demanda de reconocimiento de las parejas homosexuales surge de estas mismas parejas y serán posteriormente los colectivos LGBT los que incorporarán esta reivindicación. En el año 1987 aparece la primera pareja homosexual que se quiere casar y en el año 1989 la primera persona que reclama derechos sucesorios con su pareja homosexual (Petit, 2004:112). Las numerosas historias dramáticas que se suceden en estos años y la visibilidad que van adquiriendo, hacen que el conjunto de la sociedad y las propias personas homosexuales tomen conciencia de la necesidad de no excluir a las parejas homosexuales de los derechos sociales relacionados con la familia, el matrimonio y el parentesco. Aunque durante el periodo de 1998-2005 el Gobierno estatal no ofreció reconocimiento a las parejas homosexuales, surgió la posibilidad para muchas de ellas de registrar su unión frente a una instancia del Estado gracias a las diferentes leyes aprobadas en 12 de las 17 comunidades autónomas que les permitían la posibilidad de contraer derechos y obligaciones legales¹⁵.

Son varias las leyes autonómicas que se refieren específicamente en el preámbulo o en la exposición de motivos de la necesidad de regular lo que denominan *“nuevas realidades sociales”*¹⁶ e incluso *“nuevos modelos de familia”*¹⁷ y evitar *“un trato más desfavorable”*, *“importantes injusticias”*, *“marginación legislativa”* y *“discriminaciones legales”* de las parejas no casadas independientemente de su orientación sexual¹⁸. En las comunidades autónomas con derechos forales reconocidos de Navarra, País Vasco, Aragón y Cataluña¹⁹, las parejas que se acojan a estas leyes pueden acceder a derechos sucesorios o de adopción conjunta a los que las parejas del mismo sexo en el resto de España sólo pueden acceder a través del matrimonio. En el cuadro 5 podemos ver un resumen de los principales aspectos de cada una de las 12 leyes autonómicas que se han aprobado en el Estado español para amparar a las parejas de hecho heterosexuales y homosexuales:

¹⁵ Se enumeran a continuación por orden de aparición las diferentes leyes aprobadas por las comunidades autónomas entre 1998 y 2005: Cataluña: Ley 10/1998 de 15 de julio de Uniones Estables de Pareja; Aragón: Ley 6/1999 de 26 de marzo relativa a Parejas Estables No Casadas; Navarra: Ley Foral 6/2000 de 3 de julio para la Igualdad Jurídica de las Parejas Estables; Valencia: Ley 1/2001 de 6 de abril por la que se regulan las Uniones de hecho; Baleares: Ley 18/2001 de 19 de diciembre de Parejas Estables; Madrid: Ley 11/2001 de 19 de diciembre de Uniones de Hecho de la Comunidad de Madrid; Asturias: Ley 4/2002 de Parejas Estables del Principado de Asturias; Andalucía: Ley 5/2002 de 28 de diciembre de Parejas de Hecho de Andalucía; Extremadura: Ley 5/2003, de 20 de marzo, de Parejas de Hecho de la Comunidad Autónoma de Extremadura ; Canarias: Ley 5/2003 de las Parejas de Hecho de la Comunidad Autónoma de Canarias; País Vasco: Ley 2/2003, de 7 de mayo, reguladora de las parejas de hecho.; Cantabria: Ley 1/2005, de 16 de mayo, de la Comunidad Autónoma de Cantabria de parejas de hecho.

¹⁶ Preámbulo de las leyes de Canarias, Madrid y Valencia.

¹⁷ Preámbulo de la ley de Cantabria.

¹⁸ Exposición de motivos en la ley de Navarra, preámbulo de la de Aragón y Cantabria, y exposición de motivos de las leyes de Extremadura y País Vasco, respectivamente.

¹⁹ Las leyes de Aragón y Cataluña fueron modificadas con posterioridad a su promulgación para permitir la adopción conjunta por parte de parejas del mismo sexo.

COMUNIDAD AUTÓNOMA	AÑO	Tendencia política	Necesidad de convivencia previa	Adopción	Acogimiento	Sucesiones	Posibilidad de reclamar derechos por separación
CATALUÑA *	1998	Nacionalistas	Inscribiéndose, NO	Sí**	No	Sí, pero limitadas	Sí
ARAGÓN *	1999	Progresistas + Nacionalistas	Inscribiéndose, NO	Sí**	No	Sí, pero limitadas	Sí
NAVARRA*	2000	Progresistas + Nacionalistas	1 año, aunque se puede demostrar convivencia previa	Sí	Sí	Sí, pero limitadas	Sí
VALENCIA	2001	Conservadores	Inscribiéndose, 1 año	No	No	No	Mediante contrato privado
BALEARES *	2001	Progresistas + Nacionalistas	NO	No	No	Sí, pero limitadas	Sí
MADRID	2001	Conservadores	1 año, se puede justificar con testigos la convivencia previa	No	No	No	Mediante contrato privado
ASTURIAS	2002	Progresistas	1 año, se puede justificar con testigos la convivencia previa	No	Sí	No	Mediante contrato privado
ANDALUCÍA	2002	Progresistas	Inscribiéndose, 1 año	No	Sí	No	Mediante contrato privado
EXTREMADURA	2003	Progresistas	1 año, se puede justificar con testigos la convivencia previa	No	Sí	No	Mediante contrato privado
CANARIAS	2003	Nacionalistas + Conservadores	1 año si no hay hijos comunes	No	No	No	Mediante contrato privado
PAÍS VASCO *	2003	Progresistas + Nacionalistas	NO, tampoco después de inscribirse	Sí	Sí	Idénticos a los de los casados	Mediante contrato privado
CANTABRIA	2005	Regionalistas + Progresistas	No necesariamente	Sí***	Sí	No	Sí

* Comunidades con derecho foral y capacidad para legislar sobre derecho de familia y sucesiones.

** Leyes modificadas con posterioridad a su aprobación para la inclusión de la adopción conjunta por parte de parejas homosexuales.

*** Como los matrimonios y de acuerdo con la legislación vigente.

Cuadro 5: Leyes autonómicas de parejas de hecho

Fuente: Fundación Triángulo y elaboración propia

Como se ha indicado, de la petición primera por parte de los colectivos LGBT de reconocimiento de derechos para las parejas de hecho homosexuales, se pasa en 1997 a reclamar el acceso al matrimonio en igualdad de condiciones respecto a las parejas heterosexuales²⁰. En las elecciones legislativas de marzo de 2004, la cuestión del matrimonio homosexual constituyó uno de los asuntos más controvertidos durante la campaña electoral: prácticamente todos los candidatos y representantes políticos tuvieron que posicionarse al respecto.

²⁰ El colectivo asturiano XEGA (Xente Gai Astur) impulsa la reivindicación en esa fecha y es asumida inmediatamente por la Federación Estatal de Lesbianas y Gays (Herrero Brasas, 2001:142), convirtiéndose el matrimonio homosexual en la principal reivindicación de la manifestación celebrada en Madrid el 30 de junio de 2001 con la presencia de más de 150.000 personas.

La mayoría de los partidos que llegaron al Parlamento tenía alguna propuesta en su programa electoral referida a la legalización de las parejas homosexuales. Los partidos que finalmente obtuvieron la mayoría electoral y parlamentaria (PSOE, ERC, IU, ICV, CHA, BNG) llevaban en sus programas electorales la legalización del matrimonio homosexual como uno de sus objetivos parlamentarios. Otros partidos que no lo llevaban en su programa, terminaron votando a favor del texto que acabaría reconociendo este derecho²¹.

El nuevo presidente del gobierno, José Luis Rodríguez Zapatero, había mostrado sus reticencias durante la campaña electoral a la aprobación de la adopción conjunta por parte de parejas homosexuales: *“Matrimonio, sí. Adopción, ya veremos”*²². Las dudas se despejaron cuando en su primer discurso ante el Parlamento el nuevo presidente habló por primera vez de homosexualidad en el contexto de una sesión de investidura: *“Ha llegado también el momento de poner fin, de una vez, a las intolerables discriminaciones que aún padecen muchos españoles por razón exclusiva de su preferencia sexual. Lo diré con claridad: homosexuales y transexuales merecen la misma consideración pública que los heterosexuales y tienen el derecho a vivir libremente la vida que ellos mismos hayan elegido. Modificaremos, en consecuencia, el Código Civil para reconocerles, en pie de igualdad, su derecho al matrimonio con los efectos consiguientes en materia de sucesiones, derechos laborales y protección por la Seguridad Social”* (15/04/2004).

Aunque el Presidente del Gobierno no lo citó en su discurso de investidura, el proyecto de ley que el gobierno presentó para la modificación del Código Civil incluiría además la posibilidad de adopción y filiación conjunta por parte de un matrimonio formado por dos personas del mismo sexo. Después de ser aprobada en el Congreso de los Diputados y rechazada por el Senado, la Ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio (aquí llamada, Ley de matrimonio homosexual) fue definitivamente aprobada por el Congreso de los Diputados el 30 de junio de 2005 y entró en vigor dos días después. De este modo, España se convertía en el tercer país del mundo que legalizaba el matrimonio homosexual después

²¹ En la votación del Congreso de los Diputados que levantaba el veto a la ley del matrimonio homosexual por parte del Senado, un total de 187 parlamentarios votaron a favor (PSOE, PNV, ERC, Coalición Canaria, IU-ICV, Grupo Mixto, dos diputados de Convergencia y una del PP), 147 parlamentarios votaron en contra (PP y Unió Democràtica de Catalunya) y 4 se abstuvieron.

²² *Zero*, nº 60, febrero 2004.

de Holanda y Bélgica. A diferencia de éste último país, en España se le reconocía a las parejas homosexuales el derecho a la filiación conjunta.

Con posterioridad a esta fecha, la lucha contra la discriminación que sufren las personas homosexuales ha entrado a formar parte también de las políticas públicas, con la inclusión de las personas homosexuales y transexuales entre los colectivos prioritarios a la hora de asegurar la igualdad de oportunidades y luchar contra la discriminación, en el marco del Plan Nacional de Acción para la Inclusión Social (2005-2006). Además, en leyes posteriores aprobadas por el Parlamento se incorpora la no discriminación por cuestiones de diversidad sexual. Así, por ejemplo, la Ley Orgánica de Educación (2006) incluye en su Preámbulo el reconocimiento a la diversidad afectivo-sexual o la Ley contra la Violencia, el Racismo, la Xenofobia y la Intolerancia en el Deporte (2007), recoge en su artículo 2.a) la definición de acto intolerante como aquel que atente contra la orientación sexual de una persona.

En general, existe entre las entrevistadas y entrevistados una conciencia de cambio a mejor durante los últimos lustros, especialmente entre las personas de más edad: *“Ha pasado de ser un delito a ser un derecho. O sea, que es un salto enorme”* (Valentina). Durante los últimos años se percibe que más allá de cambios jurídicos se han dado cambios sociales: *“ahora oigo menos chistes de mariquitas, antes se oían muchos, en las televisiones, en... Ahora yo aprecio que cuando en mi ámbito laboral alguien cuenta un chiste de mariquitas, mira un poco antes de contarlo y en determinados chistes se baja la voz. Antes se contaban a las bravas y sin importar quién hubiera”* (Julián). En el siguiente epígrafe, se analizan cuáles son los cambios sociales que han propiciado estas innovaciones legislativas.

3.2. Contexto sociocultural

Los cambios legales y sociales que se han producido en las últimas décadas en España respecto a la consideración social de la homosexualidad y al reconocimiento legal de sus relaciones sexoafectivas como relaciones familiares y de parentesco, se han llevado a cabo a pesar de las importantes resistencias que se han encontrado en el camino. Como se indicó en el marco teórico, la definición de la familia y el matrimonio constituye un campo de fuerzas en el que los grupos que ostentan el poder y se benefician de las concepciones naturalizadas de la familia representándola como heterosexual en esencia, luchan por mantener las ideologías que sostienen su hegemonía. En este epígrafe, se hace un repaso tanto de los focos de reacción a estos cambios y sus argumentos para impedirlo, como de los factores sociales, políticos y culturales que lo han posibilitado para dar cuenta de esos procesos de tensión, crisis y cambio.

3.2.1. Reacción

“Estas transformaciones no se hacen sin resistencias y esas resistencias traslucen los miedos a un nuevo orden de cosas [...] Se avecina algo que se desconoce y el desconocimiento del futuro produce mucha desconfianza. El temor a que cambien demasiado las cosas, el desconcierto ante lo que pueda venir, se expresa de formas muy variadas y una de ellas es la de profetizar que el mundo se desmorona, empezando por la familia. Casi nunca se manifiestan abiertamente los miedos a la pérdida de prerrogativas y privilegios sino que se esgrimen razones más valiosas e indiscutidas, fundamentalmente el bienestar de los hijos” (Alberdi, 1999:289-290).

La socióloga Inés Alberdi hace esta afirmación refiriéndose a las resistencias que genera la ruptura simbólica de la vinculación mujer-maternidad-cuidado, pero dichas resistencias parecen fácilmente extrapolables a las que genera la ruptura simbólica planteada por el reconocimiento legal de las relaciones homosexuales. El **pánico moral** se refiere a *“un movimiento de masas basado en la idea de que un grupo o comportamiento amenazan los valores sociales”* y generalmente conecta cuestiones de sexualidad y moralidad (Herdt, 2005:1). Se podría decir que la legalización del matrimonio homosexual ha despertado en España un movimiento de pánico moral en la medida en que ha propiciado un movimiento de masas, como lo demuestran el millón y medio de firmas recogidas contra esta figura legal por el colectivo Foro Español de la Familia y las más de 200.000 personas que se manifestaron en las calles de Madrid contra el matrimonio homosexual el 18 de junio de 2005, pocos días antes de su aprobación definitiva por el Parlamento español.

En el contexto español, este pánico moral hunde sus raíces en la moral del nacionalcatolicismo vigente durante más de cuatro décadas del siglo XX y bajo la cual buena parte de la población española actual se crió y desarrolló: *“De aquellos polvos estos lodos: [...] la atención al discurso sexual hegemónico del franquismo se revela fundamental para entender y comprender buena parte de los actuales modelos sexuales españoles, contruidos como una reacción a aquél y también como una evolución, con sus transformaciones y permanencias, del mismo”* (Roca, 2003:167). Es pues un movimiento sustentado por una institución bien establecida en España como es la Iglesia católica que toma fuerza para frenar cualquier legislación que amplíe los llamados derechos sexuales o que avance en el reconocimiento legal de las minorías sexuales.

La jerarquía católica criticó incisivamente el matrimonio homosexual de formas variadas durante los años y meses anteriores a su aprobación²³, convirtiéndose en el más importante oponente a esta ley no sólo por la radicalidad de su rechazo, sino por su importante poder histórico, político, mediático, económico y moral en la sociedad española²⁴. Una gran mayoría de españoles, el 83,6%, se define como católico, aunque el porcentaje de gente que se considera a sí misma como católica practicante desciende al 56,3%²⁵. Conviene tener en cuenta que de acuerdo con la Encuesta Social Europea, las y los españoles se consideran a sí mismos poco religiosos en comparación con los ciudadanos de otros países europeos (Calvo, 2005:13-14). Esta institución tiene, además, sus propios medios para difundir su ideología: 9 millones de españoles van a sus misas cada semana, 7.326 centros educativos son suyos y, además, la Iglesia católica tiene su propia red de medios de comunicación de masas e importante atención mediática que hizo que buena parte de los comunicados o ruedas de prensa que la Iglesia católica realizó respecto al matrimonio homosexual obtuvieran una importante y gratuita cobertura en el resto de medios de comunicación. La institución que ha organizado y aglutinado la lucha contra el matrimonio homosexual ha sido el Foro Español de la Familia, una federación de distintas organizaciones católicas, anti-abortistas, conservadoras y defensoras de las familias tradicionales y numerosas.

Pero no fue la Iglesia católica la única que se posicionó contra el matrimonio homosexual, otras confesiones hicieron lo propio. Las Iglesias evangélicas, pagaron un anuncio a toda página para publicar un manifiesto en el periódico

²³ Véase, por ejemplo, *El País* en sus ediciones de 27/12/02, 18/02/04, 27/05/04, 19/06/04, 21/07/04, 26/07/04, 23/12/04, 23/04/05, 02/04/05, 17/06/05 y 19/06/05; *ABC* del 16/05/05; *El mundo* de 11/05/05 ó *20 minutos* de 16/05/05.

²⁴ *El País*, 30/09/06.

²⁵ *El País*, 13/04/00.

de mayor tirada y difusión en España²⁶. Un documento firmado por la Conferencia Episcopal de la Iglesia católica y otros líderes religiosos ortodoxos, judíos y evangélicos, fue enviado el 20 de abril de 2005 a los medios y en él se solicitaba al Parlamento español que no cambiase el estatus del matrimonio como una realidad heterosexual y monógama.

Mientras tanto, el Partido Popular se constituyó en la única fuerza política parlamentaria que mantuvo una oposición activa al matrimonio homosexual. Es significativo, no obstante, que este partido presentara una ley alternativa en la que se creaba una figura legal distinta al matrimonio pero que reconocía buena parte de los derechos que conlleva el matrimonio a las parejas homosexuales excepto la filiación conjunta. Esta propuesta fue rechazada por el resto de partidos con el argumento de que sólo la igualdad total puede considerarse igualdad, es decir, no se quería reconocer a estas parejas derechos iguales pero diferenciados.

¿Cuáles fueron los argumentos utilizados en las discusiones, debates y documentos publicados contra el matrimonio homosexual? Son en esencia los mismos que han sido presentados en otros países y contextos (Clarke, 2001):

- El matrimonio homosexual **no es natural**. Un hombre y una mujer pueden concebir hijos a través del coito genital. Eso es lo que la biología dice y lo que está escrito en la naturaleza. Como el matrimonio homosexual no se identifica con el coito genital heterosexual, no es ni natural ni, por extensión, moral. En la transcripción de esta entrevista realizada por un reportero de la emisora de radio de la Iglesia católica COPE a una de las participantes en la manifestación contra el matrimonio homosexual del 30 de junio de 2005 se aprecia claramente la centralidad del coito genital heterosexual, la vinculación de sexismo y homofobia, la utilización de la naturalización como argumento y el importante papel legitimador o deslegitimador de las leyes: *“Soy madre y esposa y tengo 8 hijos y pienso que esta ley me agrade especialmente a mi como madre, porque si una mujer no se siente protegida por las leyes civiles y por su marido, difícilmente querrá tener hijos. Y luego quiero decir otra cosa, estudié neurociencia cuando hacía psicología y entonces allí nos hablaban de que cuando los animales tienen lesionadas unas glándulas que se llaman las amígdalas, empiezan a realizar comportamientos tales como los que hacen los homosexuales: copular por el ano. En donde el ano, al recibir esos espermias,*

²⁶ El anuncio se titula “Matrimonio y homosexualidad: No hay relación ni mezcla posible”, y fue publicado en el diario *El País*, 31/03/05.

no pueden nunca engendrar porque se encuentran con caca. Entonces, yo no creo que eso sea interesante para la sociedad en ningún aspecto”.

- Lo mejor para un niño es **tener un padre y una madre**, de otro modo no tendrán modelos de género apropiados y crecerán confusos. También pueden sufrir **acoso escolar** por el hecho de que su familia no responda al modelo de familia nuclear. Una de las organizaciones más activas del Foro de la Familia, llamada Hazte Oír, publicó un informe escrito por psicólogas profesoras de universidades católicas (Fontana, Martínez y Romeu, 2005:4-9) en el que se utilizaban los siguientes argumentos contra la legalización de la adopción conjunta por parte de personas del mismo sexo presentándolas como **no aptas para ser buenos padres o madres**: los homosexuales son más tendentes a la promiscuidad, a las drogas y al abuso sexual y los varones homosexuales tienen ratios más altas de VIH/SIDA. En este informe, el hecho de que el porcentaje de adolescentes que se suicidan es mayor entre homosexuales en vez de presentarse como un síntoma de la homofobia se convierte en expresión de la inestabilidad mental de los mismos.

Este informe está prologado por Aquilino Polaino, Catedrático de Psicopatología de la Universidad Complutense y uno de los expertos convocados a declarar por el Partido Popular en el Senado, quien durante su intervención se refirió al “perfil psicopatológico” de las personas homosexuales indicando que muchos de ellos y ellas habían tenido un padre hostil, distante, violento o alcohólico; mientras que la madre era percibida como sobreprotectora, necesitada de afecto, fría, muy exigente o emocionalmente vacía²⁷. Vinculaba, además, la homosexualidad a los abusos sexuales por parte de familiares en la infancia, divorcios y separaciones de los padres o falta de juegos violentos en los chicos. Sus frases generaron un rechazo social tan amplio que provino incluso de parte de aquellos mismos dirigentes del Partido Popular que le habían invitado a declarar como experto en el Senado.

A pesar de que los estudios científicos que se han realizado en diversos países del mundo (Patterson, 1995) y también en España (González, 2002) sobre hijos e hijas de personas homosexuales ponen de manifiesto que no existen diferencias sustanciales en su desarrollo personal y social, se creó un estado de opinión alimentado por los grupos contra el matrimonio homosexual que presentaba a estos niños y adolescentes como experimentos sociales expuestos a problemas en su desarrollo psicológico y emocional.

²⁷ *Diario de Sesiones del Senado*. Comisión de Justicia. Núm. 189. 2005. Pág. 3-4 (20/06/2006).

- El manifiesto de las Iglesias evangélicas (ver nota al pie²⁶) advertía de la aprobación del matrimonio homosexual conllevaría la **desaparición de la diferencia de género**: *“Lo que los activistas quieren es una nueva política nacional que derriba el concepto de maternidad y paternidad. Este tipo de política pondría ‘boca abajo’ algunos principios importantes: [...] El género ya no tendría sentido. La proposición de los homosexuales no puede tolerar la idea de que existen diferencias reales, profundas y necesarias entre los sexos. A los niños del futuro se les enseñaría que las diferencias sexuales son algo así como un simple tipo de personalidad”*.

- Villaamil (2004:22-35) también recoge **otros argumentos** que se presentaron a lo largo de estos debates: la noción de que se dejaban los hijos de las parejas heterosexuales, *“nuestros hijos”*, en manos de ellos, *“los otros”*, los homosexuales; la idea de que la legalización del matrimonio homosexual devalúa el matrimonio heterosexual y puede violentar determinadas sensibilidades e, incluso, que la aprobación del matrimonio homosexual tendría como resultado un descenso en el número de matrimonios heterosexuales.

- Aparecieron argumentos de carácter **histórico** y **antropológico** con la afirmación de que ninguna sociedad reconoce o ha reconocido el matrimonio homosexual. Cuando algunos expertos mostraron ejemplos antropológicos o históricos de matrimonio entre personas del mismo sexo en otros momentos de la historia u otros espacios geográficos, emergían argumentos evolucionistas: el matrimonio homosexual es *“un retroceso en el camino de la civilización”*²⁸. A pesar de que el parentesco es uno de sus objetos de estudio específicos, la antropología social española apenas se pronunció en este debate.

- La Iglesia católica también presentó argumentos de tipo **económico**, señalando que el matrimonio homosexual no sólo amenazaba las bases de la sociedad, sino incluso el sistema monetario y financiero, presagiando que el sistema de seguridad social y de pensiones caería en la bancarrota si esta institución se reconocía oficialmente²⁹. El Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española publicó una nota en la que aseguraba que aceptar el matrimonio homosexual sería como aceptar monedas falsas en la economía (15/07/2004) y el portavoz de esta conferencia denunció que supondría *“imponer un virus en la sociedad”* (27/09/2004).

²⁸ Nota del Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española, “Acerca de la objeción de conciencia ante una ley radicalmente injusta que corrompe la institución del matrimonio”. Madrid, 5 de mayo de 2005.

²⁹ *El Mundo*, 29/12/03.

- Otra línea argumental establecía que las personas homosexuales **no están discriminadas** respecto al resto, ya que ellos se pueden casar con otras personas del otro sexo y que el matrimonio homosexual implicaría un trato de favor para gays y lesbianas destapando la posibilidad de abrir el matrimonio entre hermanos, varias personas o incluso con animales. Unida a esta idea podemos encontrar la estrategia de presentar al colectivo de gays y lesbianas como “*grupos de presión homosexuales*”, de “*lobby rosa*” e incluso “*mafia rosa*”³⁰, términos que para Villaamil (2004:23) aparecen como siniestros, deslegitimadores, amenazadores y con resonancias de retóricas de la época franquista en la que se hablaba de conspiraciones de rojos, judíos y masones.

- La oposición legal al matrimonio homosexual remitía al **derecho internacional** para constatar los problemas para que estos matrimonios fueran reconocidos en el extranjero. Presagiaban además que otros países no se fiarían del sistema de adopción español si los niños pueden ser adoptados por parejas homosexuales, con lo que no habría niños para la adopción ni para estas parejas ni para las heterosexuales³¹.

- Un argumento que se repitió fue: ¿Por qué hacer experimentos? ¿Por qué ser los primeros en legalizar el matrimonio homosexual? ¿Por qué no esperar a que otros países acepten el matrimonio homosexual y después nos unimos a ellos? En general las argumentaciones no fueron de tipo académico o muy elaboradas, sino más bien simplificaciones impactantes que tuvieron reflejo en los medios de comunicación, que es donde se llevó a cabo buena parte del debate. Adquirieron gran notoriedad las declaraciones de la esposa del ex presidente del gobierno, Ana Botella, y concejala del Ayuntamiento de Madrid: “*El matrimonio entre homosexuales es tratar de la misma manera lo que es diferente. Si se suman dos manzanas, pues dan dos manzanas. Y si se suman una manzana y una pera, nunca pueden dar dos manzanas, porque es que son componentes distintos. Hombre y mujer es una cosa, que es el matrimonio, y dos hombres o dos mujeres serán otra cosa distinta*”³². Estos argumentos fueron posteriormente apropiados por activistas y colectivos de gays y lesbianas convirtiéndose en lema de carteles, camisetas, chapas e incluso en el nombre de una de las principales páginas de información LGBT en España (www.dosmanzanas.com).

³⁰ *El País*, 26/10/2004 y 28/07/2005.

³¹ España es el segundo país del mundo en número de adopciones internacionales (*El País*, 28/11/05).

³² http://www.cadenaser.com/player.html?audioFile=20041027csrscr_2.Aes

3.2.2. Elementos para la transformación

En este epígrafe se realiza un repaso de los principales elementos que han permitido superar el pánico moral y todas las resistencias que, en importantes centros de poder social, han generado diversos grupos conservadores y religiosos contra el matrimonio homosexual.

Sanders (1996:74,78) recapitula una serie de elementos contextuales que van a posibilitar o favorecer el reconocimiento social y legal de las relaciones homosexuales así como el de las personas que los practican como sujetos de derechos civiles: la tolerancia y **no persecución** de las relaciones homosexuales, la emergencia de **identidades** homosexuales, gays y lesbianas, la **visibilidad** de las conductas, relaciones e identidades homosexuales, el **cambio de actitud** en la sociedad y, finalmente, la existencia de **democracia**. Estos elementos retroalimentan, se dan de forma simultánea y afectan los unos sobre los otros en el tiempo. Dicho de otra manera: tan necesaria es la existencia de la democracia como la de una serie de identidades homosexuales. La existencia de la primera permite que se den las condiciones necesarias para que las personas se organicen en torno a la serie misma de identidades sexuales. La existencia de la segunda permite que las personas se organicen en grupos, promoviendo demandas y movilizaciones que pueden derivar, de nuevo gracias a la existencia de cauces democráticos de participación, en la aprobación de leyes que recojan sus reivindicaciones.

Varias autoras y autores hablan de procesos para el reconocimiento de los derechos humanos de las personas homosexuales (Sanders, 1996:70-73; Waaldijk, 2000; Corrêa y Parker, 2004). Es común entre los subordinados y oprimidos el interiorizar e incorporar su propia opresión (Wetzel, 2001:24). Ahora bien, la **concienciación** de que incluso los oprimidos tienen derechos y pueden superar esa opresión es el primer paso de su proceso de liberación. Uno de los principales activistas del movimiento LGBT español declaraba que el primer objetivo de este movimiento fue hacer conscientes a las personas que mantenían relaciones homosexuales de que eran portadores de derechos y de que no se les podía discriminar a causa de sus identidades ni de sus prácticas sexuales (Zero, 2004). Antoni, también activista, señala la importancia de crear entre los gays *“una conciencia política de ‘esto es un colectivo discriminado’*”. A partir de ahí, se **sacan a la luz** y se hacen públicas las condiciones de opresión que se padecen (Welzer-Lang, 2002:66).

Organizadas las personas homosexuales en torno a identidades sexuales, los **movimientos** y sus **acciones colectivas** generan un debate que moviliza la **transformación simbólica** y cultural a través de la visibilización de estas identidades y el planteamiento de sus peticiones. Esto desemboca en un proceso de **reformas legales** que comienza con el fin de la criminalización y la persecución de las relaciones homosexuales y pasa a prohibir y castigar explícitamente la discriminación de gays y lesbianas. Por último, se lleva a cabo el **reconocimiento** de las relaciones de pareja entre personas del mismo sexo en forma de leyes de parejas de hecho y/o de matrimonio homosexual. El proceso derivaría en la formulación de **políticas públicas** relevantes que respondan a esas transformaciones y completen la transformación cultural. Este proceso no es lineal, ya que cada país presenta sus especificidades. Por otro lado, explicarlo como un planteamiento evolutivo que sitúa la legalización del matrimonio homosexual como el cenit del acceso a la plena ciudadanía de las personas homosexuales, margina las demandas de colectivos e individuos que reclaman un reconocimiento de derechos individuales y de otras posibilidades relacionales. Al mismo tiempo, la legalización del matrimonio homosexual ha invisibilizado y dejado sin resolver otras cuestiones que afectan al colectivo de personas LGBT como la discriminación laboral o en entornos escolares (Generelo y Pichardo, 2005; Platero, 2005:112).

En el caso español, podemos comprobar cómo efectivamente se ha seguido este proceso, quizás de una forma más acelerada que en otros países de nuestro entorno (Waldijk, 2000; Platero, 2004; Calvo, 2005):

- Surgimiento y articulación del movimiento de liberación homosexual en los últimos años de la dictadura y primeros de la transición (años 70).
- Despenalización de la homosexualidad con la reforma de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (año 1979).
- Reforma del Código Penal que recoge, en su artículo 22.4, como circunstancia agravante de la responsabilidad criminal cometer el delito por motivo de orientación sexual (1995).
- Reconocimiento de las parejas homosexuales en algunas reformas legales del último gobierno socialista de Felipe González, legalización de parejas de hecho del mismo sexo por varias comunidades autónomas y del matrimonio homosexual (de mitad de los 90 a mitad de la década del 2000).
- Comienzo de la incorporación de la realidad homosexual a las políticas públicas (a partir del año 2005).

En los siguientes epígrafes, analizamos de forma detallada algunos de los elementos que han posibilitado este proceso: la existencia de un estado democrático y la apelación a la ciudadanía y los derechos humanos, la movilización y acción colectiva en torno a las identidades LGBT con la legalización del matrimonio homosexual como objetivo principal del mismo, la visibilidad de estas identidades y conductas y la aceptación de las mismas por la mayor parte del conjunto de la sociedad española, y, por último, la globalización y el contexto internacional.

3.2.2.1. Democracia, ciudadanía y derechos humanos

El caso español constituye un buen ejemplo del modo en que la acción colectiva de un grupo social puede generar cambios y, también, del modo en que esos cambios empiezan a producirse precisamente cuando el sistema político deja de ser un sistema dictatorial y pasa a ser un sistema democrático. El paso de una situación de opresión a una democrática ha posibilitado también que las transformaciones hayan ido más rápido que en otros países de nuestro entorno. En palabras de la entonces presidenta de la FELGTB: *“había hambre de libertad y nos hemos comido etapas”* (Gimeno, 2006). La participación no sólo se expresa a través de votaciones periódicas, sino con la posibilidad que ofrecen los sistemas democráticos de organizarse, hacer activismo, difundir propuestas y luchar por conseguir lo que se considera justo.

Términos como *democracia*, *ciudadanía*, *derechos* o *igualdad* han estado presentes durante todo el proceso de reconocimiento del matrimonio homosexual en los discursos que apostaban por dar respaldo legal a esta figura. Estos términos no son intercambiables y no significan exactamente lo mismo. Los derechos humanos son universales e inalienables, mientras la ciudadanía constituye un conjunto de derechos y deberes vinculados al estatuto de pertenencia plena a una comunidad política y es resultado al tiempo que instrumento de la individualización (Sánchez en Maquieira, 2006:50-51; Marshall, 1997).

Se recordaba en los discursos militantes que es la ciudadanía con sus votos la que tiene el poder de legislar y, en este caso, de otorgar a las personas homosexuales el derecho al matrimonio frente a la oposición activa de poderes no elegidos democráticamente. La cuestión de la ciudadanía como referente se ha mostrado tan central que incluso en la convocatoria de la manifestación para conmemorar el día del Orgullo Gay que se celebró en 2005 se habló de *“orgullo*

ciudadano” por parte de los colectivos LGBT, con lo que se conectaba directamente con la cuestión de los derechos civiles.

Los derechos humanos son considerados un desiderátum en todo el mundo democrático y el llamado movimiento LGBT ha hecho de esta idea uno de los principales puntales en su lucha por la igualdad nacional e internacional. En 1972, el número uno de la primera revista (*AGHOIS*) del grupo de liberación homosexual pionero en España, el MELH, reproducía la Declaración Universal de los Derechos del Hombre (Fluviá, 2003:53). La Asociación Internacional de Lesbianas y Gays (ILGA) lo coloca en su eslogan principal y en su logotipo: *“los derechos de gays y lesbianas son derechos humanos”* y la Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales (FELGTB) española complementa su logotipo con una máxima revisitada de la revolución francesa: *“Libertad, igualdad, fraternidad y diversidad”*. Esta fue una estrategia explícita del movimiento LGBT en España: dejar de hablar de derechos para gays y lesbianas para hacer un discurso universalista, basado en la igualdad, la ciudadanía y la dignidad. Plantear estas reivindicaciones en términos de derechos humanos, permitía además referirse a la Constitución y a los textos y tratados internacionales que había firmado el Estado español (Gimeno, 2004).

Los argumentos basados en la idea de que el matrimonio es una entidad sagrada o divina perdían su sentido en una sociedad que se organiza bajo la separación de lo político y lo religioso³³. Este pensamiento fue recordado repetidamente en todos los debates respecto al matrimonio homosexual. En el discurso militante o de los actores sociales, el matrimonio no aparece como una esencia o entidad escrita en la naturaleza, la biología o la divinidad, sino como una construcción humana compartida por la mayor parte de un grupo social y que, por tanto, ese mismo grupo social puede cambiar: un contrato con derechos y deberes legalmente modificable.

Éste ha sido uno de los argumentos más fuertes del debate en torno al matrimonio homosexual: los grupos políticos que tenían la mayoría parlamentaria en el momento de la votación de la ley proponían en sus programas electorales el reconocimiento legal del matrimonio homosexual. Pero, ¿qué ocurrió para que estos partidos, especialmente los principales partidos progresistas, incorporaran el matrimonio homosexual en sus programas electorales? Importantes activistas del movimiento de liberación de lesbianas y gays se unieron a partidos políticos de todo el espectro ideológico:

³³ Rouco, 13.06.05: *“La institución matrimonial ha sido creada por Dios”*

de izquierda, nacionalistas y, en menor medida, conservadores, consiguiendo en muchos casos que asumieran las reivindicaciones del movimiento LGBT. La presencia de activistas de partidos políticos conservadores trajo importantes contradicciones al interior de los colectivos LGBT, pero al mismo tiempo consiguió instaurar una especie de alianza transversal, similar a la que pueden formarse entre parlamentarias de distintos partidos a favor de los derechos de las mujeres, lo que permitió establecer una agenda común.

Existía, además, la ventana de oportunidad política para esta demanda. El matrimonio homosexual constituyó un ítem que permitió a algunos partidos, especialmente al partido socialista (PSOE), marcar la diferencia como partido progresista (Villaamil, 2004:22) cuando el resto del programa electoral, principalmente el capítulo económico, era en esencia neoliberal y muy similar al de los partidos conservadores. El gobierno socialista de Zapatero hizo del matrimonio homosexual una bandera simbólica de sus cambios sociales junto a la lucha contra la violencia de género y la paridad entre hombres y mujeres.

Entre las personas homosexuales, incluso quienes estaban contra el matrimonio defendían la idea de tener los mismos derechos bajo la siguiente línea argumental: *“puede que no los utilice, pero quiero los mismos derechos que cualquier otro ciudadano: yo pago mis impuestos como cualquiera y quiero los mismos derechos”* (Julián). La ciudadanía no es sólo una cuestión de posesión de derechos, sino de igualdad de derechos. Esto ha representado un importante elemento estratégico, político y teórico: ¿consideramos que las parejas homosexuales han de tener los mismos derechos que las heterosexuales o, por el contrario, estamos hablando de un derecho específico que tiene que ser legislado de manera diferente? (Calvo, 2005) Como el modelo español de ciudadanía es más cercano al universalismo que a las propuestas de derechos diferenciales, es esta primera opción la que se ha impuesto: *“Como ciudadana, me da mucha satisfacción decir que voy a estar completamente en pie de igualdad con las parejas hetero. Incluso porque puedo decir que me he casado y que lo mío es un matrimonio exactamente igual que lo otro. [...] Es como decir: ¡Bueno, pues ya se acabaron las discriminaciones! Somos iguales. Iguales, a todos los niveles. ¡Hasta en el semántico!”* (Marlén).

3.2.2.2. La acción colectiva

Este movimiento ha utilizado en diversos momentos distintas formas de acción colectiva. Así, mientras en los acontecimientos de Stonewall reseñados

anteriormente vemos una utilización de la **violencia**; las manifestaciones del Orgullo Gay constituyen una forma de acción totalmente **convencional** y establecida en nuestra sociedad. El movimiento gay y lésbico, a pesar de ser uno de los colectivos que recibe más agresiones y violencia no sólo verbal sino también física, no apuesta por métodos violentos para llegar a sus objetivos³⁴. Lo que quizás aporta de novedoso el movimiento gay es la utilización de formas convencionales de acción colectiva con elementos nuevos y, por tanto, **disruptivos**. Las manifestaciones son alegres y festivas, con grandes carrozas a modo de cabalgata, música, personas vestidas y pintadas de forma provocativa o mostrando sus cuerpos. Durante varios años se producía al finalizar la manifestación una “besada” entre personas del mismo sexo que conseguía llamar la atención de los transeúntes y los medios de comunicación por lo novedoso para muchas personas de ver a dos personas del mismo sexo besándose. En los últimos años, la alta participación en la citada manifestación asegura la aparición en los medios. La manifestación del Orgullo Gay, que tiene siempre una consigna de convocatoria y un manifiesto, se convirtió en una herramienta de acción política: un millón de personas en la calle reclamando derechos y el hecho de que numerosos políticos, especialmente de la izquierda, quisieran estar ahí (Gimeno, 2006).

Como hemos visto, el movimiento cuenta con **organizaciones** de gays y lesbianas articuladas en federaciones y grupos de asociaciones a nivel estatal. Estas organizaciones tienen a sus propios **líderes**, quienes, a su vez, se convierten en líderes del movimiento. En el caso de España, Pedro Zerolo y Beatriz Gimeno podrían considerarse los más conocidos y reconocidos como prueba el hecho de que hayan sido mencionados por muchas de las personas entrevistadas. Existen también otros líderes que surgen principalmente de los medios de comunicación, como los presentadores de televisión Jesús Vázquez o Boris Izaguirre, que hicieron campaña activa durante su trabajo no sólo mostrando una relación normalizada de las relaciones homosexuales sino tomando parte activa en las cuestiones que afectan al colectivo LGBT.

El movimiento gay aporta un interesante ejemplo del papel que juega la cultura en los movimientos sociales. Se habla incluso de una “**subcultura gay**” como una cultura que nace al margen de la cultura oficial y que cristaliza aparte. El antropólogo Alberto Cardín (1987) presenta la teoría de que no hay subcultura presente en la aldea-mundo occidental con un carácter de globalidad

³⁴ Existen excepciones puntuales, como lo ocurrido en Barcelona a primeros de junio de 2005, donde la concentración Queeruption acabó con agresiones a locales de ambiente homosexual, por parte de un grupo de participantes que protestaban así ante lo que consideraban mercantilización del ocio homosexual. Varias personas fueron arrestadas.

comparable al de la cultura gay: *“La cultura ‘gay’ [...] ha logrado crear lenguajes, gestos y estilos de pensar de rapidísima difusión”*. Esta subcultura se expresa en forma de símbolos y referentes comunes, un argot y lenguaje compartido (Pereda, 2004) y sus propios momentos rituales, como la citada manifestación del Orgullo Gay a finales de junio, la Jornada mundial de lucha contra la homofobia (17 de mayo), o el Día mundial de lucha contra el VIH/SIDA (1 de diciembre).

Esta subcultura provee los elementos de base para que, tal y como señala Tarrow (1997), el movimiento cree y legitime sus propios **símbolos** tales como el triángulo rosa invertido, en alusión a la persecución sufrida por los homosexuales durante el nazismo, o la bandera multicolor, que remite a la diversidad. Tarrow también nos plantea cómo los movimientos pretenden señalar agravios y construir nuevos **marcos de significado** que puedan encontrar eco en la predisposición cultural de una población para transmitir un mensaje uniforme a quienes están en el poder y a otros estamentos. El movimiento gay buscó señalar el agravio y la discriminación legal y social que sufren las personas homosexuales. Para ello se utilizan las cuatro estrategias que Tarrow presenta para el alineamiento de marcos:

- Vinculación: se conecta el nuevo marco con uno preexistente. De igual modo, los derechos de gays y lesbianas son conectados con el marco de los derechos humanos y la ciudadanía.
- Amplificación: se clarifica y vigoriza un marco previo. Así, se revisa y amplía el concepto de familia en el que los gays y lesbianas también tienen derecho a la creación de una familia viviendo su sexualidad.
- Extensión: se expanden los límites del marco primario hasta abarcar intereses y puntos de vista más amplios. De esta manera, los derechos de las parejas de hecho, por ejemplo, benefician no sólo a los homosexuales sino también los heterosexuales que no deseen casarse.
- Transformación: se buscan cambios sociales sustanciales. En cuanto al matrimonio, éste deja de ser exclusivamente heterosexual y los gays y lesbianas acceden a la igualdad legal total.

3.2.2.3. Visibilidad y aceptación

Un elemento muy importante para que los grupos LGBT hayan conseguido los cambios sociales y legales que hemos reseñado, ha sido la visibilidad que la realidad homosexual ha obtenido en la sociedad española. Esta visibilidad se obtiene no sólo a través del trabajo de los colectivos sino cuando, tras la

despenalización de la homosexualidad, gays y lesbianas comienzan a frecuentar bares, saunas y centros de encuentro, de modo que casi cada una de las principales ciudades del país comienza el siglo XXI teniendo un área de sociabilidad y encuentro abiertamente lésbico y gay.

A lo largo de estos años, mucha gente se atreve a hablar de su sexualidad con sus familiares, amigos o en el trabajo, y a expresar su afectividad homosexual en espacios públicos: *“personas cercanas que son homosexuales y que son normales, que tienen sus parejas, que les va bien y que tienen los mismos rollos y las mismas broncas que los heterosexuales. Era algo que les parecía lejano, extraño, y cuando sale el tema con amigos o lo que sea, de repente es como que se indignan de oír lo que dice la gente, y en seguida salen en defensa: ‘¡Es que no sabéis de qué habláis!’”* (Neus). Al mismo tiempo, aparecen historias o personajes homosexuales en libros, películas o programas de televisión. En un epígrafe del próximo capítulo hablaremos más ampliamente de la visibilidad, pero me gustaría señalarla aquí como un elemento clave para entender el aumento de la aceptación de la homosexualidad entre la población española.

Además de la labor de colectivos y personas, los medios de comunicación de masas han jugado un papel muy importante no sólo para dar visibilidad a la realidad homosexual, sino también para ofrecer espacios que situaban las demandas de los colectivos LGBT en la agenda política. Aunque buena parte de los medios conservadores decidieron promover el pánico moral contra el matrimonio homosexual, otros muchos medios de comunicación apoyaron el avance de los derechos sexuales mostrando la realidad de las parejas de gays y lesbianas. Numerosos debates y reportajes aparecieron durante los meses previos al reconocimiento del matrimonio homosexual en diferentes televisiones, emisoras de radio, revistas y periódicos o foros de internet, así como artículos de opinión y cartas al director a favor y en contra de este cambio legal.

La acción colectiva del movimiento LGBT, su visibilidad y su presencia en medios de comunicación probablemente han tenido una gran influencia en la evolución que se ha venido dando, desde la transición a la democracia, en la percepción de la opinión pública española sobre la homosexualidad y las demandas y derechos de las personas homosexuales. De este modo, se ha pasado de un 3% de la población que aceptaba la homosexualidad en el año 1975 (Petit, 2003:17) hasta la aceptación mayoritaria de la extensión de los

derechos asignados al matrimonio a las parejas homosexuales, llegando a convertir a España en uno de los países europeos en los que mayor aceptación había tanto hacia el matrimonio homosexual (68%) como hacia la adopción conjunta por parte de parejas del mismo sexo (57%) (EOS Gallup Europe, 2003). Es decir, en treinta años, se ha pasado de una discriminación y rechazo explícito hacia los y las homosexuales, a la realidad del año 2004, en el que según la mayor parte de estudios y encuestas dos tercios de la población (66,2%) se pronunciaba a favor del matrimonio homosexual (CIS, 2004). Es muy probable que sin este importante respaldo social ningún gobierno se hubiera atrevido a legalizar el matrimonio homosexual.

3.2.2.4. Globalización y contexto internacional

Es importante mencionar la influencia internacional en el reconocimiento de los derechos de las parejas homosexuales y su acceso a la plena ciudadanía. A nivel mundial los avances de los derechos LGBT encuentran trabas importantes en los foros de las Naciones Unidas por el veto que plantean, principalmente, gobiernos con un importante componente de fundamentalismo religioso (cristiano, musulmán o judío), basándose en argumentos de tipo culturalista o de moral naturalista³⁵. Sin embargo, también es cierto que las posibilidades de la globalización han permitido que los grupos para la defensa de los derechos LGBT se organicen de una manera global estableciendo redes supranacionales y organizaciones como la Asociación Internacional de Lesbianas y Gays (ILGA) (Pichardo, 2006). Estos movimientos han ido ejerciendo en la última década una importante presión sobre los estados y los organismos supranacionales para el reconocimiento de los derechos de gays y lesbianas. La ILGA, por ejemplo, tiene una sección europea (ILGA-Europe) que realiza labores de presión política sobre las instituciones de la Unión Europea.

Tanto el Consejo de Europa como la Unión Europea han constituido dos espacios transnacionales en los que los derechos de las personas homosexuales han encontrado mayor respaldo y han sido varias sus resoluciones y recomendaciones en este sentido. Para el tema que nos ocupa aquí son especialmente importantes las siguientes resoluciones y recomendaciones del Consejo de Europa y del Parlamento Europeo:

- las recomendaciones del Parlamento Europeo en 1984 para abandonar las políticas represivas hacia la homosexualidad,

³⁵ El culturalismo sexista o la referencia a la especificidad cultural se utilizan en foros internacionales como justificación para la no aceptación plena de los derechos de las mujeres (Maquieira 1999; 2006:67-75)

- la Resolución sobre la Igualdad de Derechos de los homosexuales y las lesbianas en la Comunidad Europea (Resolución A-0028/94, D.O.C. 28.02.94),
- y, sobre todo, la aprobación por parte del Parlamento Europeo de un informe en el que se pide a los estados que se concedan a las parejas del mismo sexo los mismos derechos que a los matrimonios³⁶.

Para Gimeno (2004), la resolución 28/1994, en la que se recomendaba que se pusiera fin *“a la prohibición de contraer matrimonio o de acceder a regímenes jurídicos equivalentes a las parejas de lesbianas y gays, garantizando a dichas uniones los plenos derechos y beneficios del matrimonio”*, marcará *“un punto de inflexión fundamental en la estrategia que hasta ese momento se desarrollaba en la lucha por la igualdad”*. De hecho, el preámbulo I de la *Ley de matrimonio homosexual* hace mención a los derechos humanos y a esta resolución del Parlamento Europeo. Estas referencias también aparecen en los preámbulos de algunas leyes autonómicas de parejas de hecho.

En el contexto europeo, numerosos estados van reconociendo derechos a las parejas homosexuales y países como Holanda (2001) y Bélgica (2003) han reconocido ya el acceso al matrimonio. La situación actual en el continente europeo es la siguiente³⁷: tres países europeos (Bélgica, España y Países Bajos) reconocen el matrimonio entre personas del mismo sexo. En el Reino Unido, se reconocen los mismos derechos que el matrimonio, pero con otro nombre. Otros países tienen leyes nacionales de parejas o uniones de hecho con distintos niveles de reconocimiento de derechos (Alemania, Andorra, Bélgica, Chequia, Finlandia, Francia, Islandia, Luxemburgo, Noruega, Países Bajos y Suecia). Otros países han aprobado leyes similares que entrarán en vigor en los próximos meses (Eslovenia y Suiza). Leyes regionales de parejas de hecho están vigentes en distintas partes de España y Suiza. En prácticamente casi todos los países de Europa Occidental y Central se está discutiendo en estos momentos la aprobación de leyes de parejas de hecho que incluyan a las parejas homosexuales como Austria, Hungría, Irlanda, Italia y Portugal. Además, hay países europeos que reconocen a las parejas de hecho no registradas algunos derechos como ocurre en Austria, Croacia, Hungría o Portugal.

En el resto del mundo, en algunos estados de los Estados Unidos de Norteamérica se reconocen determinados derechos a parejas de hecho, como en Hawai o Vermont. Los estados de Massachussets y Nueva Jersey

³⁶ *El Mundo*, 05/09/03

³⁷ Basado en Waaldijk, Kees en comunicación personal

reconocen el matrimonio homosexual, pero las personas del mismo sexo que se casan en estos estados sólo tienen acceso a los derechos de carácter estatal y no federal, lo que no incluye, por ejemplo, derechos migratorios. Canadá ha sido el cuarto país del mundo en reconocer el matrimonio homosexual a nivel nacional con prácticamente los mismos derechos que los matrimonios heterosexuales excepto en algunos de sus estados. En Sudáfrica, el Tribunal Constitucional obligó al Parlamento a que modificara la legislación e hizo que este país se convirtiera en 2006 en el quinto del mundo en reconocer el matrimonio homosexual y el primero africano. Otros países no europeos con legislación que reconoce a las parejas del mismo sexo derechos y deberes son Nueva Zelanda, Uruguay y algunas regiones de Argentina, México, Australia y Brasil (Ottosson, 2006). España no sólo ha recibido la influencia internacional, sino que la aprobación de la Ley del matrimonio homosexual está teniendo una importante repercusión internacional en otros países, especialmente en Latinoamérica y algunos países de Europa. No obstante, ni esta ley ni el Código Civil son las únicas que muestran las concepciones de la familia en los textos legales españoles, como veremos en la parte final de este capítulo.

3.3. Textos legales y concepciones de la familia

Desde el punto de vista de las leyes y las políticas públicas, la concepción de la familia en España ha sufrido importantes cambios desde la época del franquismo, en que se identificaba con las ideas del nacionalcatolicismo (Roca, 1996), hasta las dos olas de cambios legales, en las décadas de 1980 y 2000, concernientes a la familia en la España democrática. Retomando los elementos que presentábamos en el marco teórico: alianza, filiación, sexualidad, amor, género, convivencia, unidad residencial y solidaridad, realizo en este epígrafe una revisión de las concepciones de la familia en distintos textos normativos vigentes de un modo u otro en nuestro país a través del análisis del Código de Derecho Canónico, de las leyes autonómicas de parejas de hecho y del Código Civil tras los cambios llevados a cabo en junio de 2005 así como la vivencia que de estas posibilidades legales tienen los informantes. Se hace así mismo un análisis del uso que se está haciendo por parte de las parejas homosexuales de las figuras legales que tienen disponibles para registrar su relación ante una instancia del Estado.

3.3.1. Derecho Canónico

Comienzo analizando lo que la Iglesia católica recoge en su normativa en referencia al matrimonio. Al estudiar el caso español no se pueden dejar de lado las normas legales de esta institución ya que a pesar de que la Constitución señala que España es un estado aconfesional (Art. 16.3), el *Código Civil* español da reconocimiento legal a la normativa de la Iglesia católica cuando en su Artículo 60 reconoce que “*el matrimonio celebrado según las normas del Derecho canónico [...] produce efectos civiles*”. De modo que todo matrimonio celebrado según esa normativa de la Iglesia católica es reconocido por el Estado español.

El *Código de Derecho Canónico* de la Iglesia católica romana deja claro el carácter **natural**, **indisoluble** y **de por vida** de la institución del matrimonio así como su finalidad **reproductora** y su **carácter heteronormativo** por la necesidad de que se contraiga entre un hombre y una mujer (Canon 1055.1). Además, estas normas canónicas son totalmente explícitas en lo que se refiere a la **sexualidad**, ya que la consumación del matrimonio católico se encuentra en el “*acto conyugal*” por el que los cónyuges se hacen “*una sola carne*”, es

decir, en el coito (Canon 1061.1)³⁸. Hasta tal punto es importante el acto conyugal, que la impotencia sexual para realizarlo hace nulo el matrimonio ya que, según entiende la Iglesia católica, si no hay posibilidad de realizar el coito, no hay matrimonio (Canon 1084.1).

La Iglesia católica establece una relación entre **cohabitación** y sexualidad al entender que la primera presupone la consumación del matrimonio mediante el coito (Canon 1061.2). La convivencia es, eso sí, un derecho y un deber de los cónyuges (Canon 1151). Esta convivencia se puede romper si se falta a la **fidelidad** entre los cónyuges, pero se recomienda, por caridad cristiana y por el bien de la familia, perdonar a la parte adúltera (Canon 1152.1). Aunque haya separación en ningún caso desaparece el vínculo matrimonial, que a los ojos de la Iglesia católica es de por vida. El amor o la afectividad entre los cónyuges no aparecen reflejados en el Título VII del *Código de Derecho Canónico* de la Iglesia católica, dedicado al matrimonio.

Como veremos al analizar el *Código Civil*, se puede comprobar cómo buena parte de las concepciones legales sobre el parentesco son congruentes con aquellas que presenta la religión mayoritaria en España³⁹. Goody (en Bestard, 1998:126) explica que algunos aspectos de modelos europeos de parentesco vinieron impuestos desde arriba y desde fuera por la Iglesia católica y que dichos modelos encontraron resistencias desde abajo. Algunos elementos planteados por la Iglesia católica estuvieron vigentes durante mucho tiempo en nuestra sociedad, pero fueron desterrados del ordenamiento civil español con la llegada de la democracia. Así, por ejemplo, la indisolubilidad del matrimonio o la concepción de una sexualidad exclusivamente reproductora. Con la reforma de 2005 también desaparecerá la heteronormatividad.

3.3.2. Leyes de parejas de hecho

Además del matrimonio, en nuestro país existe un cuerpo jurídico que regula las relaciones sexoafectivas entre personas del mismo sexo en el ámbito jurisdiccional de las autonomías: se trata de la legislación relativa a las parejas de hecho. Paso a analizar a continuación este conjunto de leyes. Al igual que ocurre con el matrimonio, no se trata de una regulación específica, sino que es general para parejas homosexuales y heterosexuales. La diversidad entre las

³⁸ A pesar de que, en el Derecho canónico, el coito ocupa este lugar central, vinculado explícitamente a la reproducción y, por extensión a la creación de lazos de paternidad/maternidad, es curioso comprobar cómo según indica Bestard (1998:174) “en la representación cristiana de las relaciones matrimoniales, la cópula sexual queda completamente al margen”.

³⁹ “La alianza matrimonial se mantiene como uno de los lugares privilegiados a la hora de estudiar la interacción entre el parentesco y las instituciones que lo regulan: el Estado y la Iglesia” (Bestard, 1998:162,168).

distintas leyes que permiten el reconocimiento legal de las parejas de hecho es tal que comienza por el modo en que se nombra a este tipo de relaciones en cada una de las leyes: uniones estables de pareja (Cataluña), parejas estables (Asturias, Baleares y Navarra), parejas de hecho (Andalucía, Aragón, Canarias, Cantabria, Extremadura y País Vasco) y uniones de hecho (Madrid y Valencia).

La mayoría de leyes autonómicas requieren la **convivencia** para este tipo de parejas, algunas incluso antes de inscribirse. Plantear la exigencia de una convivencia previa para las parejas de hecho supone una discriminación con respecto al matrimonio, en el que las personas que se acercan a él no tienen que demostrar en ningún caso la existencia de una relación afectiva por medio de la convivencia. La ley vasca es la única que va a permitir a dos personas que no vivan juntas pero estén ligadas por una relación afectivo-sexual inscribirse como parejas de hecho. Al permitir la ley vasca la posibilidad de obtener cobertura legal sin necesidad de convivencia, se produce una ruptura simbólica respecto al modelo vigente en el resto del ordenamiento jurídico, ya que se permite que otro tipo de arreglos afectivo-sexuales y de solidaridad que van más allá de la cohabitación encuentren acomodo en esta ley.

No obstante, la convivencia por sí sola no es un elemento suficiente para que el resto de normativas autonómicas entiendan que existe una unión o pareja estable o de hecho. Para ello, es necesario que esta convivencia vaya acompañada de una **afectividad marital o conyugal**, lo cual parece remitirnos al campo de la sexualidad. La mayoría de las leyes se refieren explícitamente a relaciones de *“afectividad análoga a la conyugal”*. No obstante, sólo la ley vasca requiere directamente la existencia de una *“relación **afectivo-sexual**”*. Un aspecto destacable es que ninguna de estas leyes hace referencia a la **fidelidad**, por lo que la exclusividad sexual no sería en principio un requisito indispensable para acogerse a su normativa y, en lo simbólico al menos, queda abierto el camino para ir más allá de la monogamia sexual en estas parejas sin que eso sea motivo legal de ruptura.

Las leyes de parejas de hecho que regulan la adopción lo hacen para dejar claro el acceso o no de las personas homosexuales a la adopción conjunta, ya que la *Ley de adopción* de 1987, de carácter estatal y por tanto de mayor rango que las leyes autonómicas, permite a cualquier persona adoptar un bebe individualmente sin referencia a su orientación sexual (Art.175.1 y .4 del *Código Civil*) y a cualquier pareja heterosexual adoptar conjuntamente, esté casada o no, inscrita en los registros de parejas de hecho o no. Cuatro de las leyes

autonómicas –las de Aragón, Cataluña, Navarra y País Vasco– reconocen el derecho de las parejas de hecho, sean del mismo sexo o no, a adoptar de forma conjunta y ha habido parejas que han acudido a estas leyes para adoptar conjuntamente sin necesidad de casarse. Además, algunas comunidades autónomas, como Andalucía, Asturias o Extremadura, admiten la posibilidad de acogimiento de menores por parte de parejas homosexuales.

En alguna de las leyes de parejas de hecho, se especifica claramente que entre las personas que se acogen a esa normativa legal no se generan relaciones de parentesco. Las leyes de parejas de hecho de Andalucía y Asturias llegan a especificar que son tres los elementos en los que encuentra su origen un grupo familiar: *“en la filiación, en el matrimonio, o en la unión estable de dos personas que convivan en relación de afectividad análoga a la conyugal, con independencia de su sexo”* (Art. 1). La novedad está pues en la incorporación de este tercer elemento a la definición de lo que es un grupo familiar: la afectividad análoga a la conyugal, es decir, afectividad acompañada de sexualidad si entendemos, como Schneider (1980), que es la sexualidad la que da especificidad al amor conyugal respecto al resto de relaciones afectivas. La sexualidad mantiene aquí de forma implícita y por defecto su papel explicativo y referencial para el parentesco ya que puede sustituir a la alianza y la filiación sin que las citadas relaciones de parentesco pierdan su especificidad.

Las leyes de parejas de hecho aprobadas por el conservador Partido Popular no hacen mención al término familia, dejando claro que este tipo de uniones son *“difícilmente encuadrables en las categorías jurídicas existentes”*⁴⁰ con lo que se sobreentiende que este tipo de uniones no constituyen una familia. En cualquier caso, la inscripción de una pareja en este tipo de registros no hace que se les entregue oficialmente el “Libro de familia”.

3.3.3. Parejas de hecho homosexuales

Los registros autonómicos de parejas de hecho podrían darnos información estadística sobre la realidad de las parejas homosexuales, pero no todas las comunidades autónomas españolas tienen una ley de parejas de hecho. Las que tienen este tipo de leyes ofrecen un rango muy diverso de derechos y deberes a las parejas de hecho y mientras en algunas comunidades autónomas es necesaria la inscripción en un registro para acceder a los

⁴⁰ Exposición de motivos, leyes de Madrid y Valencia.

derechos recogidos en las leyes, en otras no es necesaria. Por otro lado, unas comunidades autónomas ofrecen datos detallados de inscripciones por meses y sexo de los miembros de la pareja (País Vasco), otras remiten a los ayuntamientos (Navarra), otras como Cantabria dicen no tener todavía operativo el registro de parejas de hecho y la mayoría de ellas ni siquiera hace públicos estos datos o no lleva un control de los mismos. Para esta investigación me puse en contacto con todas las comunidades autónomas que ofrecen la posibilidad a las parejas homosexuales de registrarse como tales y finalmente sólo pude conseguir datos concretos de cuatro de ellas. En Andalucía, se produjeron 1.419 inscripciones de parejas de hecho durante el año 2005, de las cuales 78 eran de parejas homosexuales (el 5,5%). En Asturias, de las 72 parejas inscritas sólo una era homosexual. En Baleares, hubo ese mismo año 131 inscripciones, entre las que había dos parejas de mujeres y dos de hombres. La comunidad que ofrece más detalles es Euskadi, donde se mantiene ese bajo porcentaje de parejas homosexuales inscritas (3,73%, 100 de un total de 2.674 parejas).

Es difícil analizar con los pocos datos cuantitativos disponibles cómo ha afectado la legalización del matrimonio homosexual al número de personas que decide registrarse como parejas de hecho. Del mismo modo que parejas heterosexuales que han tenido disponible la posibilidad de casarse han optado por inscribirse como parejas de hecho, hay parejas homosexuales que también prefieren esta figura legal porque no están de acuerdo con la institución matrimonial, porque no se quiere llegar al nivel de compromiso que supone o porque se utiliza la pareja de hecho como una especie de ensayo o paso previo al matrimonio. Daniel ve totalmente compatible la existencia de varias opciones con varios niveles de derechos y deberes, varios grados de compromiso: *“que tú quieres algo menos burocrático y más libre: las parejas de hecho. Que ya quieres ser más libre: pues mira, no te cases ni nada”*.

Hasta la aprobación del matrimonio homosexual, el inscribirse como pareja de hecho era la única posibilidad para muchas parejas homosexuales de ser reconocidas legalmente como parejas. Algunas de las personas entrevistadas se habían inscrito en su momento como parejas de hecho y los motivos se mostraron muy variados. En primer lugar, como un acto de activismo: *“aquí cuanto más gente haya en el registro, pues mayor evidencia hay de que existimos como forma de pareja, como forma de familia”* (Marlén). La visibilidad de la existencia de parejas homosexuales se persigue no sólo a nivel social, sino también a nivel personal. Para Esteban, era muy importante que se

reconociera en algún registro público que él y su pareja llevaban más de veinticinco años conviviendo y en cuanto abrieron el registro en su localidad, acudieron a inscribirse: *“de alguna forma queríamos arreglar nuestra situación de pareja. Y en aquel momento no había nada más que esa. [...] Simplemente el reconocimiento de la pareja. Nada más. [...] Un reconocimiento muy importante moral de los políticos de tu pueblo. De esos que te han atacado tanto, de esos que han hablado tanto, que ahora se han tenido que bajar los pantalones. Y reconocerte como eres”*. También hay muchas personas que no se han registrado ni tienen intención de hacerlo porque no le ven ninguna utilidad concreta, como comenta Vita: *“No vale para nada. No vale para nada. Ese papel no vale absolutamente para nada”*.

Antes de la aprobación del matrimonio homosexual, la posibilidad de registrarse como pareja de hecho era insuficiente para algunas parejas. Existía una situación de desprotección que debía ser regulada porque se daban situaciones de indefensión personal que llegaban a afectar a menores. Como comenta Marlén: *“para cubrirte un poco las espaldas, o sea, para tener una situación legal parecida a la de una pareja hetero, tienes que hacerlo todo a fuerza de testamento, acta notarial, etcétera, etcétera. [...] La situación es mucho más grave y de falta de protección legal cuando tienes un hijo”*. Le preocupaba el hecho de una posible separación ya que, aunque había hablado con su pareja de que tendrían un régimen de visitas, ante una separación no se sabe qué puede pasar si no hay una institución legal de por medio. Con posterioridad a la entrevista, Marlén se casó con su pareja, que ha adoptado a sus dos hijas, por lo que no vivirán estos problemas. Sin embargo, en dos casos similares acaecidos en 2006 y 2007, cuando una mujer ha demandado a su novia tras su separación para solicitar un régimen de visitas a la hija o hijo que su pareja había concebido por inseminación artificial por acuerdo de ambas, las dos juezas han reconocido estos derechos⁴¹.

3.3.4. Código Civil

En el Código Civil español en ningún momento se hacía constar explícitamente que el matrimonio estuviera formado por un hombre y una mujer, sino que era algo que se daba por sobreentendido en la lectura del Art. 44: *“el hombre y la mujer tienen derecho a contraer matrimonio”*. Tras la modificación legal del año 2005 se **elimina la heteronormatividad** de esta institución al consignar claramente en ese mismo artículo que *“el matrimonio tendrá los mismos*

⁴¹ <http://www.dosmanzanas.com/index.php/archives/1367> y <http://www.dosmanzanas.com/index.php/archives/3189>

requisitos y efectos cuando ambos contrayentes sean del mismo o de diferente sexo". Los artículos 66 y 67 también fueron modificados para cambiar las referencias a "el marido y la mujer" por "cónyuges".

El Código Civil indica la necesidad de la existencia de un domicilio conyugal, señalando que *"los cónyuges están obligados a vivir juntos, guardarse fidelidad y socorrerse mutuamente"* (Art. 68)⁴². De tal modo que el cese efectivo de la convivencia por causas que no sean profesionales o laborales es causa fundamental de separación y divorcio (Art. 82.1, 86, 87). Aunque con la aprobación del llamado "divorcio exprés" en 2005 se elimina la necesidad de establecer causas para llevar a cabo la separación o divorcio, el mantenimiento de estos artículos pone de manifiesto su importancia a la hora de definir legalmente lo que es un matrimonio. Aparece expresamente vinculada al matrimonio la necesidad de la **convivencia**, un requisito que tiene un lugar central en el ordenamiento jurídico español, en la tradición mediterránea (Bestard, 1998:180-182) y en la tradición antropológica y sociológica en España⁴³. La convivencia se entiende a partir del momento en que se produce el matrimonio, pero no es un requisito previo para acceder a él.

La **solidaridad material y afectiva** aparece entre los deberes fundamentales que implica el matrimonio: *"Los cónyuges deben respetarse y ayudarse mutuamente y actuar en interés de la familia. Los cónyuges están obligados a [...] socorrerse mutuamente. Deberán, además, compartir las responsabilidades domésticas y el cuidado y atención de ascendientes y descendientes y otras personas dependientes a su cargo"* (Art. 67 y 68). La ley recoge de este modo esa solidaridad duradera difusa y específicamente el cuidado como una expectativa que se repite también entre las personas homosexuales de lo que es la familia.

La exclusividad sexual, entendida bajo la obligación de guardarse **fidelidad**, es uno de los requisitos del matrimonio y la infidelidad puede convertirse en causa de separación y divorcio (Art. 82.1). El hecho de que aparezca en el ordenamiento jurídico la posibilidad de divorciarse quiebra el concepto de matrimonio indisoluble y para toda la vida. El **amor** o la afectividad no están recogidos explícitamente como requisito para el matrimonio ni en la legislación

⁴² "Los cónyuges fijarán de común acuerdo el domicilio conyugal" (Art. 70).

⁴³ "La familia está formada por dos o más personas unidas por el afecto, el matrimonio o la filiación, que viven juntas, ponen sus recursos económicos en común y consumen conjuntamente una serie de bienes en su vida cotidiana" (Alberdi, 1999:60-61). "Los tipos de familia se crean a partir de la combinación de dos elementos: las normas de residencia y el tipo de matrimonio" (González Echevarría, San Román y Valdés, 1986:12).

civil ni en el derecho canónico⁴⁴. Sin embargo, como veremos más adelante, el amor ocupó un papel protagonista en el debate para la aprobación del matrimonio homosexual.

Todo matrimonio constituye una familia, ya que en España cuando dos personas se casan se les entrega un documento oficial llamado “Libro de familia”. Pero el concepto de familia es más amplio y abarca tanto el matrimonio como otras realidades sociales. Así, este “Libro de familia” también se le entrega a aquellas personas individuales o parejas heterosexuales que tienen o adoptan un/a hijo/a, aunque no formen parte de un matrimonio. La Constitución Española no define lo que es una familia, dejando el concepto abierto. Al adquirir la familia el estatus de piedra angular de nuestra sociedad y de institución a proteger, toda relación que se incluya bajo el concepto de familia debe ser protegido por el estado y sus instituciones: *“La Constitución apoya expresamente la institución familiar a la vez que permite su futura evolución o diversidad”* (Alberdi, 1999:56).

La importancia del matrimonio en nuestra cultura viene dada porque el matrimonio, además de ser un acto jurídico o legal que tiene unos efectos que le son propios –la creación de un vínculo legal entre dos personas– tiene otros que le son añadidos, como por ejemplo: derechos laborales y de acceso a pensiones y prestaciones de la Seguridad Social (Rivas y Rodríguez-Piñero, 2005), derechos en caso de separación, migratorios y de nacionalidad. Estos últimos no son efectos legales propios del matrimonio, sino que se le añaden al mismo. Los efectos legales del matrimonio se completan con otros rituales, simbólicos y de carácter social como prestigio, aceptación, compromiso y presentación pública ante la comunidad y adecuación a la norma. De este modo al contraer matrimonio no sólo cambia el “estado civil” de “soltero/a” a “casado/a” y los derechos entre las personas en esa relación, sino también el modo en que te perciben los demás y cómo perciben la relación que se mantiene con otra persona.

¿Qué uso están haciendo las personas homosexuales del matrimonio homosexual? A continuación, se intenta responder a esta pregunta.

⁴⁴ “En el matrimonio no se entra en consideraciones afectivas. En ningún sitio está escrito que la finalidad del matrimonio sea el amor”. Pilar Blanco-Morales, Directora General de Registros y Notariado, *La Razón*, 20/05/06

3.3.5. Matrimonio homosexual

El Instituto Nacional de Estadística incorpora desde 2005 a las estadísticas demográficas del país los matrimonios realizados entre personas del mismo sexo. En el año 2006, se celebraron 4.574 matrimonios entre personas del mismo sexo (3.190 entre varones y 1.384 entre mujeres) lo que supone el 2,16% del total de matrimonios celebrados ese año. Unidos a los 1.275 matrimonios entre personas del mismo sexo celebrados durante la segunda mitad de 2005 (923 entre varones y 352 entre mujeres), en el primer año y medio de vigencia de la ley que reconoce el matrimonio homosexual se han producido un total de 5.849 matrimonios de este tipo. A finales de julio de 2006, 150 parejas del mismo sexo habían realizado trámites para la adopción conjunta y se habían producido 3 divorcios (Gimeno, 2006). El primer divorcio gay tuvo una gran repercusión mediática, especialmente entre la prensa conservadora.

Estos datos nos hablan de que no se está dando el esperado “boom” de matrimonios homosexuales que desde algunos colectivos se pronosticaban. Algunas parejas homosexuales dejaron que pasara la atención despertada en los medios sobre el tema para casarse: *“las primeras no, para no salir en el periódico”* (Érika). Otras parejas que viven en grandes ciudades, aunque quisieron casarse lo antes posible, tuvieron que esperar a que hubiera espacio para llevar a cabo los matrimonios. Un 0,026% (11.698 personas) de la población española estaría viviendo en un matrimonio homosexual con lo que aproximadamente en el primer año y medio de vigencia del matrimonio homosexual se habría casado la mitad de la población que se definía como viviendo en parejas homosexuales en el censo de 2001.

Esto supone un mínimo impacto en términos cuantitativos pero, como se pone de manifiesto a lo largo de esta tesis, el matrimonio homosexual ha supuesto un gran impacto cultural, legal y político. José la pareja de Julián, señala que a partir de ahora va a poder pedir con mayor libertad una cama de matrimonio cuando vayan juntos a un hotel y nadie podrá decirles nada, aunque no les guste, ya que los matrimonios entre personas del mismo sexo son legales y no se lo podrán negar: efectivamente lo normativo tiene una influencia en la vida diaria. En los meses posteriores a la legalización del matrimonio homosexual ya ha habido casos de sanciones administrativas a empresas que se negaban a dar servicio a matrimonios homosexuales, como un restaurante de Madrid,

que rechazó la posibilidad de que una pareja de dos hombres realizara allí su banquete de bodas y fue multado por el Ayuntamiento⁴⁵.

El matrimonio ha sido conceptualizado como un acceso a la ciudadanía, especialmente en países como Francia o España, que beben de la tradición y del derecho romano y del Código Civil napoleónico. En Estados Unidos, el levantamiento a la prohibición de los matrimonios interraciales también fue presentado como un avance en los derechos civiles de los grupos raciales discriminados. El acceso a derechos y el matrimonio son dos ideas ligadas, y esta última institución aparece como la equiparación de plenos derechos para las minorías. Así lo recoge también Paternotte (2007) para el caso belga, al tiempo que recuerda la siguiente paradoja que ha supuesto este proceso al interior del colectivo LGBT: *“la institución que había sido considerada como uno de los pilares de la opresión se convirtió en un objeto de lucha y, sobre todo, en un medio potencial de acceso a la ciudadanía, es decir, a la inclusión”*. Esta idea de que el matrimonio es una cuestión de ciudadanía y de igualdad se repite de forma constante e insistente entre las personas entrevistadas: *“Es un derecho de cualquier ciudadano, sea homosexual o sea lo que sea, poder tener esa opción. En cuanto te la quitan ya estás en desventaja”* (Vita).

No obstante, la cuestión del matrimonio homosexual no era algo que preocupara especialmente a todas las personas que entrevisté. Esta despreocupación respecto al tema se daba sobre todo al principio del trabajo de campo, cuando el debate social no había alcanzado la prominencia que encontraría posteriormente y, sobre todo, entre las personas menos cercanas a movimientos LGBT: *“a mí el matrimonio ni me va ni me viene, ni antes cuando tenía pareja heterosexual ni ahora. Como nunca he estado por la labor de casarme...”* (Arancha).

De hecho, la mayoría de las personas homosexuales entrevistadas no se han casado. Analizando la situación de las personas que he conocido a lo largo del trabajo de campo las parejas que se están casando son:

- parejas en relaciones de larga duración con **posesiones en común**;
- parejas en las que alguno de los miembros está **enfermo o a punto de morir** para poder acceder a derechos sucesorios;
- parejas **con hijos** para que un miembro de la pareja pueda adoptar los hijos/as adoptados o biológicos del otro miembro de la pareja, ya que en la mayor parte de las comunidades autónomas ésta es la única vía para la

⁴⁵ <http://www.dosmanzanas.com/index.php/archives/1735>

adopción conjunta; también porque se señala la situación de desprotección que viven los hijos cuando no existe la posibilidad de legalizar la relación de filiación de la pareja;

- parejas que quieren solucionar la situación de **extranjería** de un miembro de la misma;

- algunas parejas, como la que forman Irene y Mercedes, parafrasean al activista Zerolo hablando del matrimonio como un acto de **“activismo romántico”**. Arancha comenta que ella con su pareja heterosexual nunca se planteó casarse, pero ahora que está con una mujer a lo mejor sí que lo haría para reivindicar su relación.

Excepto la última de esta lista, el resto de motivaciones se corresponden con las que podría presentar cualquier pareja heterosexual. Es sintomático que **en casi ningún caso se habla de amor** o compromiso, sino que en general se nombran y explicitan los motivos prácticos y materiales como la motivación para casarse: *“Después de veintinueve años a mi la boda me resbala. O sea, nosotros no lo hacemos por la boda, sino que lo hacemos por los papeles. Nada más”* (Esteban). Abel, por ejemplo, se casó con su pareja extranjera para que pudiera solucionar su situación legal en España ya que tenía visado de residencia como estudiante y no podía trabajar. Si no hubiera existido esta necesidad no se hubieran casado, o al menos no en este momento, pero al mismo tiempo puntualiza: *“me caso con él porque le amo, porque si no le amara aunque necesitara los papeles no me casaría”*. Abel habla además de un proyecto en común para el futuro. El Instituto Nacional de Estadística ofrece los datos de matrimonios celebrados en 2006 según la nacionalidad de las personas contrayentes como se refleja en la tabla y el gráfico siguientes:

	Mujer y hombre	Mujer y mujer	Hombre y hombre
Los dos españoles	174.654	1.122	2.058
Uno extranjero	24.412	212	932
Los dos extranjeros	8.178	50	200
TOTAL	207.244	1.384	3.190

Tabla 2: Número de matrimonios realizados en 2006 por sexo y nacionalidad contrayentes

Fuente: Elaboración propia en base a los datos publicados en la página web del Instituto Nacional de Estadística

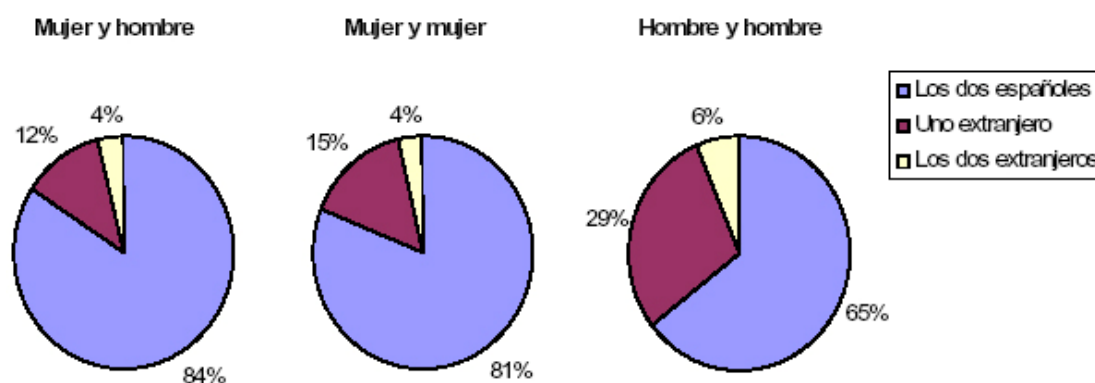


Gráfico 2: Número de matrimonios realizados en 2006 por sexo y nacionalidad contrayentes
Fuente: Elaboración propia en base a los datos publicados en la página web del Instituto Nacional de Estadística

Estudiando estos datos podemos comprobar que el número de matrimonios entre nacionales y extranjeros es mayor entre las parejas homosexuales que entre las heterosexuales, especialmente en el caso de los varones, donde casi un tercio de matrimonios se realiza entre español y extranjero. Estos datos pueden por un lado hablarnos de la motivación para casarse con el fin de solucionar los problemas de permisos de residencia y trabajo y, por otro, de la quizás menor xenofobia en el colectivo LGBT.

En la última de las motivaciones, el “activismo romántico”, podríamos englobar el objetivo de obtener reconocimiento social, no sólo como pareja sino como colectivo, para acceder al importante valor ritual del matrimonio en la cultura occidental, especialmente teniendo en cuenta el carácter de grupo históricamente subordinado de los homosexuales. Por otro lado, la falta de reconocimiento social de las parejas homosexuales puede empujar a algunas a ampararse en un reconocimiento legal que, quizás, una pareja heterosexual no necesite: *“Si yo tuviera un hijo con otra mujer, seguramente sí me casaría para que luego si a alguna de las dos nos pasa algo no pudiera pasarle nada al crío. Cosa que a lo mejor en una pareja heterosexual la familia podía respetar más o tal. Esto no lo sabemos”* (Lara).

La homofobia también actúa de forma virulenta a la hora de que una pareja homosexual decida casarse o no. Zerolo denunciaba en noviembre de 2006 que un 40% de las bodas entre personas del mismo sexo se celebraban sin la presencia de familiares⁴⁶. Entre los informantes de mi tesis, también se han dado situaciones de este tipo. Por ejemplo, a la boda entre Javier y Gerardo, sólo asistieron dos amigos como testigos y cuatro vecinas. En la boda de

⁴⁶ <http://www.dosmanzanas.com/index.php/archives/1516>

Esteban hubo más de 200 invitados, entre los que había bastantes familiares de ambos, pero a él le dolió especialmente que no asistiera uno de sus hermanos ni su yerno, a pesar de que estaban invitados. Abel, se casó con su marido de origen árabe lo que, en una mezcla de racismo y homofobia, hizo que discutiera con su hermano, que sabía hace años su orientación sexual sin que le hubiera causado conflicto. A esta boda no acudió ningún familiar de su esposo, ya que nadie de su familia en el norte de África sabe que él es gay. Abel se encontró además con que su jefa le pidió que no se tomara los 15 días de vacaciones por matrimonio, como iba a hacer una compañera lesbiana suya que iba a casarse.

Si hacemos un análisis desagregando por sexo los matrimonios que se están celebrando, podemos comprobar que el número de parejas de varones que se casaron en 2006 (3.190) es mucho mayor que el de mujeres (1.384). Gimeno (2006) explica estos datos en la mayor vulnerabilidad económica y social de las lesbianas frente a los gays. Por su parte, Platero (2007) lo hace señalando el carácter patriarcal y masculino de la institución matrimonial. Esta impresión es compartida por algunas informantes como Gemma, que de momento no piensa casarse con su novia: *“para mi que las bodas de los gays son para los gays, o sea, no vamos a entrar las lesbianas, no sé. Ahí veo sí que estamos, no discriminadas –porque a lo mejor somos nosotras las que nos hemos discriminado o nos estamos discriminando– pero sí hay algo que está arriba y nosotras que seguimos abajo y me fastidia mucho”*.

El matrimonio es público y visibiliza la relación homosexual en numerosos ámbitos de la vida como por ejemplo en toda la documentación. Esto hace que para muchas mujeres sea mucho más difícil salir del armario que para los varones, ya que no son las mismas las consecuencias sociales de hacerlo siendo un varón que siendo una mujer (Pichardo, 2006): *“al hombre no le importa decir ‘soy gay’ o exteriorizar esa pluma. La mujer es menos visible, [...] permanece mucho tiempo en segundo plano. Para descubrir que una mujer es lesbiana, es muy, muy difícil. Muy difícil, porque cuesta trabajo”* (Sara).

A pesar de estas dificultades para llevar a cabo un derecho que sobre el papel les coloca en igualdad legal respecto a los y las heterosexuales, se ha producido un cambio radical que ha llevado a las personas homosexuales de ser perseguidas a ser consideradas ciudadanas.

En el siguiente capítulo, nos acercaremos a los modos en que unas personas homosexuales concretas han vivido este proceso de cambio. Partiendo desde

los márgenes de la familia de la que habían sido expulsadas por la heteronormatividad, estas personas han podido ir más allá de las preemergencias para incorporarse a la familia gracias al reconocimiento de sus relaciones de pareja como relaciones de amor, generando así modelos emergentes de familia.

A continuación, en el capítulo 5, se atenderá a la creación de estas nuevas familias en las que se introducen transformaciones importantes en lo que se refiere a la sexualidad, la reproducción y el género. Pero al mismo tiempo, en estos modelos emergentes se recrean algunos de los aspectos característicos del modelo tradicional y naturalizado de familia. Estos aspectos, tales como la convivencia y la solidaridad entre sus miembros, serán estudiados en el capítulo 6.

4. DESDE LOS MÁRGENES DE LA FAMILIA

Parto de la premisa de que uno de los elementos fundamentales en las concepciones de la familia y el parentesco occidental es la heteronormatividad. Según este principio, la sociedad no sólo se divide en hombres y mujeres sino que además a los hombres les atraen sexualmente las mujeres y a las mujeres los hombres. La sexualidad heterosexual es considerada natural, buena, necesaria, saludable y moralmente positiva, mientras que el resto de sexualidades son consideradas contra natura, malas, negativas, enfermas, moralmente censurables o pecaminosas. Es esta heteronormatividad intrínseca del sistema de parentesco lo que ha impedido que las personas homosexuales piensen sus relaciones en términos de familia y matrimonio. Al mismo tiempo, esta será la principal transformación que gays y lesbianas van a aportar a las concepciones del parentesco.

En este capítulo, la asunción heterosexual es rastreada tanto en el modo en que se halla presente en las vivencias de las personas que han participado en la investigación, como en su pervivencia a través de la homofobia. La aparentemente necesaria asunción heterosexual ha sido puesta en cuestión a través de las identidades homosexuales (gays/lesbianas) y la visibilización de las mismas. Esto ha permitido crear no sólo un estilo de vida, sino unas redes de amistad, apoyo, comunicación y diversión que han derivado en último extremo, tal y como vimos en el capítulo anterior, en el establecimiento de un movimiento homosexual y en la demanda del reconocimiento de derechos relacionales para las parejas del mismo sexo. Si en la cultura occidental y en el ordenamiento jurídico español es la alianza –junto a la filiación– la que crea vínculos de parentesco y familiares, nos centramos en este capítulo en analizar la pareja como expresión de las relaciones de alianza en forma de diferentes figuras jurídicas o sociales: matrimonio, pareja de hecho u otras. Al final del capítulo, veremos cómo el amor se ha convertido en un elemento clave para marcar la unión entre los miembros de una familia, heterosexual u homosexual, y para diferenciar a este grupo de otro tipo de relaciones sociales.

4.1. Asunción heterosexual

Cuando Weeks, Heaphy y Donovan (2001:41) hablan de “asunción heterosexual” se refieren al continuo privilegio y reforzamiento de la heterosexualidad como norma y de los esquemas heterosexuales como modelos en nuestra cultura: *“una omnipresente invalidación institucional de la homosexualidad y una presunción a favor de la heterosexualidad”*. Es lo que otros autores y autoras han denominado *“heterosexualidad obligatoria”* (Rich, 1980), *“la matriz heterosexual”* (Butler, 2001), *“heterosexismo”* (Welzer-Lang, 2002:64) o sencillamente *“heteronormatividad”* (Warner: 1993, xxi). Recogemos de nuevo algunas de las características de la heteronormatividad: la naturalización, el binarismo sexual, la jerarquización y las ideologías de la paternidad/maternidad.

Tal y como señalan Weeks, Heaphy y Donovan (2001), la asunción heterosexual es obvia para las personas que participaron en la investigación, pues, día a día, tienen que lidiar con ella y con la influencia que ésta ejerce sobre sus decisiones, su felicidad, sus relaciones y su cotidianeidad. Es un modelo que puede ser seguido o contestado, pero está ahí y ellos lo reflejan en buena parte de las entrevistas a través de lo que algunos han descrito en sentido *emic* como *“el caminito”* que todos y todas debemos seguir: tener relaciones sexoafectivas con personas de distinto sexo, enamorarte, tener novio/a, casarte, convivir, mantener relaciones sexuales con tu pareja, ser fiel, trabajar, conseguir una estabilidad laboral y de pareja, tener hijos, educarlos, que la mujer se encargue del cuidado de los menores (trabaje o no fuera de casa), comprar un coche y después una casa.

Este modelo se ve como un constreñimiento para las personas homosexuales y para todos los individuos en general: *“Yo me pongo a analizar la vida heterosexual y tampoco te creas que para ellos es un camino de rosas. Ellos también tienen como una obligación social de casarse, de montar una familia y de tener hijos. Y los que no quieren casarse, montar una familia y tener hijos... ¡Ah! ¡Esos también son diferentes!”* (Raico).

Existe claramente una presión social hacia la heterosexualidad y, más concretamente, hacia este modelo de heterosexualidad en forma de camino pautado a seguir: *“soy de alguna manera hijo único, el apellido acaba conmigo... entonces es una presión importante y yo he intentado evitar que esa presión se verbalizara”* (Julián). Esta presión no es algo del pasado, sino que

está presente y la viven incluso los adolescentes de hoy, como se refleja en esta reflexión de una chica de 15 años de Madrid que participó en el estudio de Generelo, Pichardo y Galofré (2007) cuyo trabajo de campo se llevó a cabo en 2006: *“Tienes que aguantar a toda tu familia lejana, cercana, amigos, conocidos, etc. que te digan eso de: ¿Tienes novio? ¿Qué tal de chicos? ¿Hay algún chico por ahí? Que dan ganas de responder: chicos no, pero chicas un par de ellas. Soy lesbiana, ¿por qué tienes que presuponer que soy hetero?”*.

Es interesante comprobar que la caracterización de este camino pautado no presenta sólo aspectos de emparejamiento, sexualidad y reproducción biológica, sino que, en la mayoría de los casos, se complementa con cuestiones materiales como el reparto de tareas de producción y reproducción, con la división sexual del trabajo y con otros aspectos como tener casa y coche. Algunas personas entrevistadas señalan además que las relaciones heterosexuales tienen la presión de mostrarse como ejemplares en sí mismas, es decir, de reproducir el modelo siquiera de cara al exterior sin revelar las fisuras que quizás se dan en su interior. Pablo lo vivió en su matrimonio heterosexual: *“éramos la pareja ideal del momento, juego al que admito también jugué”*. De este modo la infidelidad, un elemento que según este modelo no debería estar presente en las relaciones heterosexuales, se acepta en la práctica siempre que se lleve de una forma secreta y sin publicidad (Guasch, 2002:37) y de forma menos discutida en los varones que en las mujeres. El posible sufrimiento de los hijos y las cuestiones materiales aparecen, a los ojos de varios entrevistados, como los principales frenos que pueden encontrar las parejas heterosexuales a la hora de separarse, algo que según las mismas personas no ocurriría en las parejas homosexuales. En la práctica, por el contrario, sí existen esos mismos elementos, como hijos e hijas conjuntos o posesiones en común, y, por tanto, muchas parejas homosexuales tienen similares dificultades para romper su relación de pareja.

A pesar de ser conscientes de la existencia de esta asunción heterosexual, la práctica totalidad de los entrevistados consideran que ese modelo de familia nuclear estereotipado ni siquiera refleja la realidad de las familias heterosexuales: *“la gente es mucho más abierta. La mayoría de los heteros están hechos un follón en muchas cosas y las relaciones son mucho más flexibles. [...] [El modelo de familia] está más en crisis: con toda la gente divorciándose, nadie se quiere comprometer, los niños están siempre entre dos casas, la madre tiene ya su ocupación, también el padre tiene que aprender a hacerse cargo de los niños... Nadie se cree la historia de los sacramentos y de*

la fidelidad hasta que muera” (Marina). El hecho de que el modelo ideal de familia no se corresponde con la realidad también ha sido experimentado por muchos de ellos, como Raimon, que recuerda no haber tenido el cariño de su padre o la poca afectividad de su madre. Otros tienen experiencias diversas sobre sus familias de origen, como Daniel, criado por su abuela al tiempo que mantiene una “muy buena” relación con su madre. O Sandra, que a pesar de haber vivido en una familia nuclear heterosexual es consciente de que no respondía al modelo idealizado de familia: “yo me crié en una familia tradicional y normal que tiene muchísimos problemas. Muchísimos ¡Miles de problemas! Y se supone que no, que yo estaba en una familia perfecta. Pues no”.

A pesar de que se perciba esta crisis del modelo o la falta de correlación entre el mismo y la realidad, todos ellos y ellas lo tienen que afrontar entre las expectativas sociales de lo que debe ser su vida. La mayoría menciona que, en un momento dado, sintieron que su vida no podía o no debía seguir esa asunción heterosexual, ya que al sentir deseo por otras personas de su mismo sexo, no podían responder a esas expectativas o pensaban que aunque lo hicieran no sería una opción válida para ellos o ellas: por un lado, no podrían ser felices y, por otro, no les gustaría engañar a otra persona implicándose con ella en una pareja heterosexual. Ante esta disyuntiva, muchos dicen no haber encontrado salida o alternativa alguna en un primer momento y luego, poco a poco, van conociendo la existencia de otras posibilidades. La homosexualidad como forma o estilo de vida aparece entonces como una opción disponible.

En general, los mayores de 30-35 años verbalizan que en un primer momento sólo podían imaginarse viviendo según esta asunción heterosexual. Algunas personas más jóvenes también sentían que no encajaban en ese modelo, como Daniel, quien desde pequeño se veía casándose con una mujer, pero teniendo un amante masculino y manteniendo relaciones sexuales con su esposa porque no conocía otras opciones para tener hijos en ese momento. En su discurso, Daniel –al igual que otros informantes– vincula este modelo de familia con la reproducción de los roles de género: *“el cliché de que los niños juegan con cochecitos y las niñas juegan con muñequitas”.*

Sin embargo, entre los más jóvenes no sólo existe ya una identidad homosexual disponible, sino que ahora algunos y algunas también tienen desde la infancia y adolescencia una conciencia de que frente a esa asunción heterosexual, la homosexualidad no es impedimento para establecer una familia. Por un lado porque comienzan a obtener visibilidad e institucionalizarse

las parejas homosexuales y por otro, como veremos en el capítulo 5, porque a partir de los 80 en EEUU (Weston, 1991:165-166) y de los 90 en España aparece la procreación como un elemento que, si bien no es esencial e imprescindible para su constitución, sí está presente en las familias formadas por homosexuales, no sólo por lesbianas, sino también por hombres gays. El ser homosexual deja de ser sinónimo de “morir solo/a” e incluye la posibilidad de pensarse teniendo hijas e hijos.

La heteronormatividad hace que muchas de las personas que se identifican como homosexuales hayan tenido también relaciones heterosexuales, bien como meros intentos más o menos puntuales o bien como relaciones estables en el tiempo. Josep mantuvo una relación de pareja con una mujer con la que convivió 5 años *“por llevar una vida un poco clásica y también por el peso de la familia. Hasta que en un momento dado te planteas que ni eres feliz ni estás disfrutando de la vida y dices: ‘hasta aquí!’”*. Algunos no han querido o podido escapar de esta asunción heterosexual y viven su vida manteniendo una pareja heterosexual y creando este tipo de familia nuclear normativa. Raimon recuerda que en un principio no quería casarse porque, aunque quería formar una familia, prefería estar con sus amigos y tener relaciones con ellos. Sin embargo, la presión social hacia el matrimonio, el miedo a los comentarios y las consecuencias de la homofobia tuvieron los resultados esperados: *“Había tal cosa aquí dentro que al final, pues opté por lo más fácil: buscar una chica que me gustara y casarme. Me casé queriéndola. No te diré que no. Me casé, tuvimos dos hijos, perfectamente”* (Raimon).

Es lógico pensar que probablemente habrá casos de personas que mantengan este tipo de relaciones heterosexuales toda la vida y limiten sus deseos homosexuales a meras fantasías sin llevarlos nunca a la práctica. Ninguna persona en esta situación se ha puesto en contacto conmigo para participar en la investigación, imagino que no es porque no las haya, sino porque precisamente no les resulte fácil hablar de ello con un extraño o porque seguramente no estén en redes que les podrían haber puesto en contacto conmigo. Javier sí expuso su experiencia de celibato absoluto durante la mayor parte de su vida ya que, aunque no llegó a casarse ni tener relaciones sexuales con una mujer, nunca mantuvo relaciones homosexuales hasta los 62 años por miedo a sufrir las consecuencias de la homofobia.

Hay personas que deciden mantener al mismo tiempo relaciones homosexuales esporádicas o estables sin romper con su familia heterosexual.

Entre las entrevistadas, algunas conservan al mismo tiempo su relación heterosexual matrimonial y tienen relaciones esporádicas con otras personas de su mismo sexo, como en el caso de Aarón, o incluso una relación paralela estable, como Raimon, que se trajo a su pareja (Imanol) desde el norte hasta el Mediterráneo ofreciéndole un trabajo en la empresa que dirigía. Durante un tiempo, vivieron ambos en la casa familiar junto a la esposa e hijo de Raimon disfrazando su relación como amistosa y laboral.

Como vemos en las historias de vida del Anexo I, otras personas han vivido una vida dentro de esta heteronormatividad y finalmente deciden romper con este tipo de relaciones, divorciándose y pasando a mantener parejas homosexuales. En algunos casos, ocurre que a pesar de haber alcanzado todos los elementos ideales del modelo de familia hegemónico no se sentían felices: *“Lo tenía todo perfecto: una mujer guapa, una niña preciosa, una casa estupenda, un pedazo de coche en la puerta, mi vida profesional era y sigue siendo bastante satisfactoria, económicamente no teníamos ningún problema. Bueno, pues tenía todo pero yo me sentía infeliz”* (Alberto). Para algunos de los que se divorciaron el proceso no fue el mismo, sino que tuvieron una vida heterosexual y fue al separarse cuando empezaron a estar con personas de su mismo sexo, como le ocurrió a Pablo. Otros estuvieron a punto de casarse o mantuvieron relaciones con parejas del otro sexo con un alto grado de compromiso, como Esteban, pero en su momento decidieron no seguir adelante porque sentían que se engañaban a sí mismos/as y a la persona con la que se casaban.

No todos los que han mantenido o mantienen relaciones heterosexuales lo vivieron o viven de una forma conflictiva o como una imposición social. A Claudia, por ejemplo, le gusta definirse como una mujer heterosexual que tiene una relación con otra mujer. Estuvo casada con un hombre y se divorció; tras su divorcio mantuvo relaciones con otros hombres durante años hasta que conoció a su actual pareja, otra mujer, con la que lleva 8 años de relación y 3 de convivencia. Toni, prefiere no definirse sexualmente y en el momento de la entrevista mantiene una relación heterosexual. Varias y varios entrevistados mantienen o han mantenido relaciones heterosexuales plenamente satisfactorias y algunas, como Carmela, Alicia y Montse, mantienen una relación estable al mismo tiempo con un hombre y una mujer.

Una vía de escape socialmente aceptada, y durante mucho tiempo la única, a la asunción heterosexual (mantener relaciones con otras personas del otro

sexo, casarse, tener hijos...) era ingresar en la Iglesia Católica bien como sacerdote o bien en alguna orden religiosa como monja o monje. Durante el trabajo de campo y a través de las vivencias de los y las entrevistadas, este investigador ha entrado en contacto con varias personas homosexuales que son o han sido personas consagradas a la vida religiosa. Vida religiosa que en ocasiones se compagina con una vida sexual activa, como hace Teo, sacerdote en activo y con una actividad sexual plena. Muchas de las personas que han participado en el estudio también han utilizado estrategias similares para escapar de la asunción heterosexual sin enfrentarse al sistema a través de experiencias de espiritualidad en las que, sin llegar a dedicarse a la vida consagrada, la religión se les presentaba como una vía de escape para huir de una sexualidad heterosexual con la que no se sentían muy identificados/as: *“Los compañeros que también estaban allí [en la parroquia] la mayoría también son homosexuales. Yo creo que nos guardamos todos un poco allí. Porque era nuestra escapatoria. No hablábamos de nada de sexo y entonces nos sentíamos cómodos”* (José).

Sin embargo, la mayoría de las personas que han tenido experiencias con la religión son bastante críticas con la misma, quizás porque experimentaron situaciones negativas, como Curro, que fue acosado sexualmente por un sacerdote, o bien porque, aunque vivieran una cierta religiosidad en su entorno familiar, en su adolescencia y juventud, finalmente decidieron renegar de la religión considerando que era incompatible con su vida o les hacía sentir que estaban haciendo algo pecaminoso: *“Ahí sí ha habido una metamorfosis, de ser tremendamente religiosa con todo lo que conlleva. Porque si aparte de ser lesbiana eres religiosa, pues entonces la represión es triplemente mayor, porque ahí sí que hay un debate entre: ‘mi religión lo tiene prohibido’ y ser lesbiana”* (Sara). Esta separación de lo religioso no quita para que no se mantenga su influencia incorporada o interiorizada, como cuenta Gemma, que fue a un colegio de monjas y dice haberse formado dentro de los cánones cristianos: *“imponerlo como nos lo han impuesto se nos tiene que notar. Aunque yo diga ahora que soy agnóstica, no creyente y casi atea, a mí seguro que se me nota. Y a lo mejor en mi vida sexual también se nota, seguro”*. Para Josebi, ser católico y homosexual no es incompatible: *“yo me considero católico, pero al mismo tiempo discrepo con muchas cosas de la iglesia”*.

Existe una presión del entorno hacia el emparejamiento con una persona del otro sexo, el matrimonio y la maternidad/paternidad. Si esto no es posible, se aboga por la soltería como un mal menor ya que siempre será mejor que

mantener una relación homosexual. Como veremos al final de esta tesis, el no tener un modelo a seguir facilita la apertura a otras posibilidades de organizar y vivir la propia vida de una forma distinta a la supuestamente hegemónica pero, en cualquier caso, el hecho de salir de la asunción heterosexual tiene unos costes importantes que analizamos a continuación.

4.1.1. Homofobia e injuria

“Pensaba que sería heterosexual y me casaría y todo eso para dejar de estar discriminado y machacado por la sociedad, por los amigos, por los vecinos o por los compañeros del colegio. [...] Yo, si me comparaba con un heterosexual, veía que a un heterosexual le dejaban vivir tranquilo” (Juantxo).

La homofobia es uno de los principales instrumentos para forzar que todos los miembros de nuestra sociedad acepten la asunción heterosexual. No sólo porque la homofobia va dirigida contra aquellas personas que deseen tener o tengan relaciones homosexuales, sino también contra todas aquellas mujeres y, sobre todo, contra todos aquellos hombres que se salgan de sus roles de género. Esto es algo que ya veíamos en el marco teórico cuando se afirmaba que los instrumentos para mantener a las mujeres dentro de sus roles de género son los mismos que se utilizan para mantenerlas en relaciones heterosexuales (Rich, 1980).

La homofobia es una actitud hostil hacia la homosexualidad y las personas homosexuales (Borrillo, 2001:23). La homofobia concibe la orientación sexual homosexual como contraria, inferior, peor o anormal y señala a las personas que la practican como pecadoras, enfermas, malas, delincuentes, criminales o desequilibradas, llegando incluso a despojarlas de su condición de seres humanos. La homofobia se expresa en diferentes formas activas de violencia física y verbal, en un rechazo silencioso e institucionalizado de las personas identificadas como homosexuales, limitando su acceso a derechos, espacios, reconocimiento, prestigio o poder: *“Quiero ser alcalde de mi pueblo. Pero claro, un alcalde de un pueblo como los de esta región tiene que cumplir una serie de requisitos: estar casado, tener hijos, etcétera, etcétera” (Julián).*

La injuria constituye el arma principal de la homofobia y es una llamada constante al orden social y sexual (Eribon, 2000:74). Para Eribon, la injuria es el elemento que todo gay o lesbiana ha sufrido a lo largo de su vida: es el insulto, el saberse anormal, rechazado y, en último término, estigmatizado. En este sentido, la experiencia del insulto es, según el autor, uno de los rasgos más comunes de todos los homosexuales. También de aquellos que viven en

las grandes ciudades de los países occidentales y que, con su “saber práctico”, saben incluso cuándo, dónde y cómo les es posible expresarse o, por ejemplo, tener muestras de cariño con su pareja. No en vano los errores de apreciación pueden tener consecuencias tan negativas para su vida como padecer una agresión física o verbal o perder el trabajo. Si lo único que tienen en común las personas homosexuales es la experiencia de la injuria, lo único que tienen en común las relaciones no heterosexuales es la experiencia del rechazo institucionalizado que proviene de la heteronormatividad y produce graves efectos psicológicos, sociales, individuales y culturales en quienes mantienen dichas relaciones no heterosexuales (Stacey en Weeks, Heaphy y Donovan, 2001:28). Resulta, por tanto, evidente que no se puede reflexionar sobre la homosexualidad ni sobre las relaciones homosexuales sin tener en cuenta la homofobia.

La homofobia afecta no sólo a quienes sufren la violencia, el rechazo y el insulto directamente, sino también a quienes no la viven en sus carnes pero son conscientes de que esos insultos también pueden ir dirigidos contra ellas o ellos en el momento que lleven a cabo sus deseos homosexuales o se les marque como homosexuales. Es lo que Eribon denomina “*el horizonte de la injuria*”. Aunque puede que no todas las personas hayan sufrido episodios de homofobia dirigidos directamente contra ellas, conocen historias de acoso homófobo y, en muchos casos, lo han sufrido sus parejas o sus amigas y amigos cercanos: “*Eso acojona, porque tú lo vives como una amenaza. Como que en el momento en el que digas ‘yo soy lesbiana’ en determinados aspectos de tu trabajo tendrás problemas. Entonces prefieres no decirlo*” (Sara).

Las situaciones de homofobia se dan en todos los ámbitos sociales ya que la homofobia está presente en un continuo que abarca desde la esfera privada hasta la calle, pasando por la escuela, el trabajo y los medios de comunicación. En ocasiones, llega hasta institucionalizarse en forma de persecución activa de las personas homosexuales. Algunos de los informantes han sufrido esta persecución institucionalizada, como ocurrió en España durante la dictadura franquista y la transición hacia la democracia, y aún tienen secuelas psicológicas de esos momentos. La mayoría de los informantes recuerda un tiempo, en la infancia o adolescencia, en el que vivieron experiencias difíciles, de frustración o miedo. Situaciones que definen como traumáticas en relación a su vivencia de la sexualidad: falta de recursos para reconocerse a sí mismos como homosexuales y buscar referentes en su entorno. Hay historias de insultos, agresiones físicas y verbales, de pérdida de amistades, de rechazos

familiares, de aislamiento, exclusión y soledad, que son leídas sin victimización años después: *“Me han insultado mogollón de veces, eso sí; de pequeña. Ahora ya no. Pero de pequeña era sin parar; sin parar. Y me han pegado, me han dado una paliza. [...] Por ser distinta, ni más ni menos”* (Vita).

La cuestión de las miradas que se reciben en espacios públicos –leídas como de simple extrañeza o de reprobación– es bastante recurrente, especialmente al tener un gesto de afectividad en público, como caminar de la mano o darse un beso con la pareja. Durante el trabajo de campo he podido escuchar y vivir innumerables situaciones de este tipo que ponen de manifiesto lo que Borrillo denomina *“homofobia liberal”* (2001:78-81): aquella que quizás permite la expresión de la homosexualidad en el espacio privado pero que en ningún caso acepta que se haga pública.

Una de las esferas donde la homofobia se expresa y reproduce es en el ámbito educativo (Generelo y Pichardo, 2005). Este es uno de los principales espacios de socialización en nuestra cultura y donde se aprende desde la infancia que la homosexualidad es un camino incorrecto. Buena parte de las personas que he entrevistado, sea cual sea su edad o contexto geográfico y socioeconómico, han vivido experiencias de homofobia durante su etapa escolar: *“Me tocó ser el maricón del salón”* (Alejandro). La violencia homófoba en el contexto escolar está invisibilizada y normalizada, lleva a situaciones de exclusión por la pérdida de amistades y apoyos ante el miedo al contagio del estigma, y, en la mayoría de los casos, se detecta una doble falta de apoyo; en la escuela y en el propio entorno doméstico, que se convierte en un espacio donde será cercenado cualquier atisbo de homosexualidad con todos los recursos que las familias tengan a su alcance (Generelo y Pichardo, 2005).

A sus poco más de 20 años, los padres de Marlén descubrieron que tenía una relación homosexual al leerle una de las cartas de su novia y su reacción fue muy negativa: *“me prohibieron traer a mis amigas a casa, me fiscalizaron la correspondencia. [...] No tenía muchas herramientas para defenderme ante un ataque de ese estilo en el seno de mi familia. [...] A partir de ese momento mi prioridad número uno se convirtió en irme de casa”*. Aunque con el tiempo su familia ha aceptado totalmente su lesbianismo y a su pareja, este es un proceso que se repite constantemente en muchas historias de vida de los informantes: una primera reacción de rechazo familiar, seguida de una aceptación a regañadientes que se convierte, al menos en apariencia en muchos casos, en total con el paso del tiempo. Entre las personas más

jóvenes, comprobamos que esta primera reacción de rechazo por parte de la familia de origen ya no se da necesariamente, como ocurre con este adolescente de 17 años (Generelo; Pichardo y Galofré, 2007) cuya madre reaccionó así ante la revelación de su homosexualidad: *“Su primera frase fue ‘¡Vaya! Tendré que volverte a dar educación sexual porque la que te he dado hasta ahora no sirve para nada’, con una sonrisa en la cara”*.

Aunque se percibe una mayor aceptación hacia la homosexualidad debido a las transformaciones sociales de los últimos años, se señala que en ocasiones se trata más de una apariencia que de una interiorización del respeto a la diversidad sexual. En cualquier caso, esto ya supone un avance, ya que existe una conciencia de persecución en un pasado cercano: *“por lo menos que no se líen a palos contigo, te metan en la cárcel, o te fusilen, que hasta hace cuatro días con Franco te metían en la cárcel”* (Vita).

Los entornos laborales también se conceptualizan recurrentemente como espacios potencialmente homófobos: de invisibilidad y silencio por el horizonte de la injuria o por el hecho de que el ser homosexual pueda perjudicar en el desarrollo y la promoción profesional. Paloma perdió su trabajo en una institución que lucha por la integración de las personas discapacitadas y ella cree que en parte fue por su orientación sexual. En contextos de gran competitividad laboral, se corre el riesgo de que se utilice una sexualidad marcada como subalterna para obtener beneficios personales: *“la homosexualidad en un entorno facha puede ser utilizada para minusvalorarte profesionalmente. Ten en cuenta que estamos en un mundo muy competitivo donde los contratos no son estables y todo el mundo se agarra a lo que puede”* (Julián). Una de las principales justificaciones que se esgrimen para no hablar en el trabajo sobre su sexualidad es que corresponde al espacio privado de la intimidad, aunque detrás de este argumento se puede esconder el miedo al rechazo, como señala Gemma: *“hay compañeros de trabajo que no tienen ningún problema a la hora de expresar que son heterosexuales”*.

Algunos entornos de trabajo, como el educativo, son más sensibles hacia este tipo de homofobia auto impuesta: *“Tengo un trabajo que no me permite que se sepa mucho sobre mi vida íntima”* (Simón). Por eso, para mejorar laboralmente hay quien finge ser heterosexual o quien busca trabajos en los que normalmente el rechazo de la homosexualidad no es origen de problemas. De esta forma, se pueden estar cerrando campos y áreas de trabajo a las personas que son abiertamente homosexuales. José comenta que trabaja en

un entorno artístico, acostumbrado a las minorías sexuales y Neus o Antoni saben que por trabajar en una institución pública, no les podrían echar si se casan con una persona de su mismo sexo. Por su parte, Carmela llega a la conclusión de que su independencia económica y su autonomía laboral le permiten ir vestida como desea y mantener el tipo de relaciones que quiera sin preocuparse por que la vayan a echar o no.

El **no caer en una victimización** que les impida seguir adelante y evitar traumas puede explicar la relectura del acoso homófobo que se ha sufrido en clave de normalización o negación del mismo. Otro mecanismo de defensa es lo que una informante denomina “*vuelo amnésico*” sobre las situaciones que le han podido resultar más duras, ingratas o desagradables (Pichardo, 2006). Tener **referentes positivos** de personas homosexuales y **apropiarse de los insultos** y la injuria para despojarles de su poder vejatorio son otros instrumentos utilizados para superar la homofobia: “*Hemos convertido el insulto social en risas entre nosotros. Es una manera quizás de quitarles hierro y tristeza a esas palabras que son excluyentes indudablemente*” (Julián).

Se supere o no, la vivencia de esta homofobia tiene importantes consecuencias a nivel psicológico, como una baja autoestima o autoexclusión que expresan formas de homofobia interiorizadas. Ana, por ejemplo, tuvo un intento de suicidio después de su primera relación lésbica. Las consecuencias a nivel social no son menos graves y, para ejemplificarlas, podríamos hablar de la exclusión de las personas homosexuales de las relaciones de pareja y en muchos casos incluso de la autorrealización sexual: “*Sí que me creó muchos complejos. [...] Ves que todo el mundo tiene pareja, o que se echan novios y novias, etcétera, etcétera, y que tú no tienes ningún tipo de contacto sexual con nadie. Entonces te miras al espejo y dices: bueno, creo que soy horroroso*” (Raico). Varias de las personas entrevistadas señalaron haber participado en tratamientos psicológicos para solventar problemas que en muchos casos derivaban de esta presión homófoba.

La homofobia también afecta al desarrollo de las relaciones de pareja. A Sara las situaciones de homofobia le hacen sentirse mal y aislarse, algo que sufre directamente su novia. A la hora de comenzar su relación comprobó que el miedo a las agresiones homófobas les impedía expresarse libremente: “*no vamos a poder darnos besos por la calle ni estar abrazadas ni nada por el estilo. Y eso jode, porque a ti te apetece y no puedes. Tienes que controlarte*”. Valentina achaca a la persecución vivida durante la dictadura el miedo

interiorizado a mostrar su afectividad en público, pero en general casi todos los entrevistados señalan que le cuesta hacer lo mismo en contextos concretos: en su barrio, en su pueblo o donde puedan estar los padres o familiares. Otros y otras no lo hacen nunca, achacándolo a su timidez o parquedad de gestos: *“Yo tampoco iría de la mano con mi novio. No soy así. No me sale”* (Belén).

Muchas veces la homofobia derivó en un aislamiento durante la pubertad que se justifica en características personales o de predilección por el estudio, la lectura, la música, los tebeos o cualquier otra afición. Este aislamiento hace que se reproduzca un sentimiento de pérdida de la adolescencia, entendida como una etapa de aprendizaje y experimentación de las relaciones sexuales, afectivas y de pareja: *“Quería en esa adolescencia hacer mi ensayo de lo que era un beso, de lo que era una pareja, etc. Quería salir con gente, pero como no me gustaban las niñas, pues no salía con nadie. Y me sentía súper solo, porque tus amigos se enrollan con chicas, a medida que van pasando los años pues... que si el otro sale y llevan dos meses saliendo... todas esas tonterías que se hacen cuando empiezas a crecer, que yo no hice nunca”* (Raico). El sentimiento de “robo” de una etapa vital hace que se dé el relato de la vivencia de una “segunda adolescencia” tras la “salida del armario” que también aparece recogida en otros autores (Villaamil, 2004:98) y que conlleva la necesidad de recuperar el tiempo perdido: *“Lo que pasa es que cuando ya di los pasos, y cuando ya abrí la puerta, fue como que quise recuperar el tiempo”* (José).

Acompaña a la homofobia la falta de referentes homosexuales o incluso de un nombre para nombrar la homosexualidad. Así aparece en los discursos de las mujeres lesbianas más mayores como Ángeles o Valentina. Esta última recuerda que aunque mantenía relaciones sexuales con mujeres, no fue hasta los 18 años –al encontrar por casualidad el término “lesbiana” en un diccionario– que pudo nombrar su deseo y darse cuenta de que no era la única en el mundo. Inés mira con cierta envidia a las chicas más jóvenes de su alrededor, que viven con espontaneidad las relaciones con otras chicas y que tienen referentes cercanos de relaciones y parejas homosexuales como la que ella misma forma con Neus: *“yo no conocía absolutamente a nadie, a nadie que viviera con una mujer, que hubiera expresado su deseo por una mujer. [...] Con lo cual yo... el pensarme de otra manera, con todo el lastre que tenía, era imposible. Imposible. Entonces me pensaba con un hombre”* (Inés). Ocurre algo similar en el caso de los varones: *“si en tu paisaje de formación, en la primera infancia, siempre son ‘ella-él’, entonces es difícil que elijas algo que ni*

siquiera sabes que existe” (Aarón). Pero entre ellos la omnipresencia del insulto les permite al menos reconocerse: “No sabía de ninguna persona que fuera homosexual. Yo creo que ni sabía que existiera esa condición. Luego ya vas al colegio y empiezas a tener un poquito más de edad y te empiezan a decir la palabra ‘julay’, que fue la que me tocó a mí” (José). El insulto, sin embargo, tiene una carga de injuria, de poder del otro sobre una persona que acaba por cosificarle.

A pesar de la homofobia y de todas las trabas que han encontrado en su camino, las personas homosexuales han desarrollado estrategias y prácticas que les han permitido superar la asunción heterosexual. En el siguiente capítulo, las repasaremos.

4.2. Cuestionamiento de la heteronormatividad

A pesar de la presencia constante de la asunción heterosexual y la homofobia, se produce un cuestionamiento activo de la heteronormatividad, bien porque se pone en tela de juicio el carácter natural de la heterosexualidad o bien porque se naturaliza la homosexualidad y, por lo tanto, se sitúa al mismo nivel que la heterosexualidad. Como se reflejó en el marco teórico, para que se haya podido dar este cuestionamiento ha sido necesario que se modifiquen las condiciones materiales de existencia y que, a través del capitalismo, se posibilitara la supervivencia económica al margen de la familia. La labor del feminismo al discutir la división sexual del trabajo permitió superar la complementariedad de los sexos y desmontó teórica y socialmente la naturalización del sistema sexo-género.

Uno de los principales dispositivos que han permitido desmentir culturalmente la asunción heterosexual ha sido la creación de identidades basadas en las relaciones sexuales homosexuales. Estas identidades aparecieron en un primer momento impuestas desde fuera, con la clara intención de marcar lo distinto y subalterno respecto a la norma. Más tarde fueron las propias personas homosexuales las que promovieron identidades basadas en prácticas y deseos entre personas del mismo sexo: creando sus propios términos o apropiándose de aquellos que se habían instaurado para señalarlos como enfermos, desviados o pecadores. Como las identidades son problemáticas, fluidas, cambiantes y estratégicas, considero interesante problematizarlas a través de la vivencia de las mismas por parte de los y las informantes.

Una vez que se crean y difunden unas identidades basadas en prácticas homosexuales, éstas se convierten en estilos de vida, haciéndose visibles y reconocibles para quienes las llevan a cabo y para el conjunto de los actores sociales. Esta visibilidad hizo disponibles otras formas de entender no sólo la sexualidad, sino también el género, las relaciones entre sexo/género, la orientación sexual, las relaciones de pareja y la reproducción. La creación de redes interpersonales de aquellos y aquellas que comparten esas identidades homosexuales hicieron viable también la creación del llamado movimiento de liberación LGBT, cuyos objetivos y desarrollo en España hemos recorrido en el capítulo anterior.

4.2.1. Identidad

La reflexión sobre las identidades genera polémicas teóricas en las que no quiero extenderme en esta tesis, pero rescato aquí la idea de Castells⁴⁷ de que *“en un mundo globalizado como el nuestro, la gente se aferra a su identidad como fuente de sentido de sus vidas”*. En el caso de las identidades a las que se adscriben o son adscritas las personas que tienen relaciones homosexuales las polémicas no son menos, tal y como hemos revisado en el apartado sobre las terminologías que se utilizan para nombrar a las personas que mantienen relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo.

Las identidades *gay* y *lesbiana* han sido utilizadas por el movimiento LGBT para la obtención de derechos ciudadanos por parte de aquellas personas que comparten prácticas o deseos sexuales homosexuales. De este modo, Villaamil diferencia entre una persona homosexual y una persona gay o lesbiana atribuyendo a las segundas una intencionalidad política y de transformación social (2004:67-71). En la creación y expansión de las identidades gays y lesbianas han jugado un papel relevante los colectivos y organizaciones, pero no debemos olvidar que en España estas identidades se desarrollaron principalmente a través del mercado: saunas, bares, discotecas, empresas, tiendas y revistas que se califican a sí mismas como dirigidas a *“gays y lesbianas”* (Guasch, 1995). De hecho, una organización de empresas LGBT, AEGAL, participa junto con los colectivos activistas de gays y lesbianas en la organización de la manifestación estatal del Orgullo Gay del 28 de junio. El momento en que estas empresas comienzan a participar con sus carrozas y publicidad en esta manifestación coincide precisamente con la mayor expansión del número de personas participantes en la misma.

Algunas definiciones de la identidad gay nos hablan de un estilo de vida determinado que va más allá de lo sexual: trabajos liberales, residencia en ciudades, sexo fácil y rápido, sentimiento de comunidad o cuestionamiento de los roles de género (Aliaga y Cortés, 1997: 115, 143). Sin embargo, este tipo de generalizaciones no representan al conjunto de las personas homosexuales ni, mucho menos, la realidad de las mujeres lesbianas. Para Mira, la alternativa es utilizar la palabra gay sólo como una de las posibles identidades homosexuales contemporáneas lo que *“permite ser crítico con un tipo de identidad urbana [...] que ha tratado de presentarse como un absoluto hasta convertirse a su vez en fuente de opresión para otros hombres, y especialmente otras mujeres, cuya orientación sexual sí se ve representada, pero que no entran en un modo de*

⁴⁷ *El País*, 18/02/03.

vida demasiado ligado a la supuesta benevolencia de las estructuras capitalistas” (2002:315).

En general, la vinculación de unas prácticas sexuales con una identidad sexual y la vinculación de la misma a un tipo de personalidad, un carácter, una estética, un estilo de vida o una corporalidad es problemática, ya que siempre habrá quien se sienta al margen: *“por ejemplo en las identidades de ‘camioneras’, ‘barbies’ y tal... Ahí se generaliza y es cierto que hay otras identidades que quizás no se reconocen ahí. [...] Tú te encuentras en ésta, en ésta o en ésta y si te desligas de ellas, pues eres como un extraterrestre”* (Sara).

Con los datos extraídos del trabajo de campo, podemos comprobar que las propuestas identitarias dicotómicas basadas en concepciones de orientación sexual (homosexual, heterosexual y bisexual) no pueden abarcar a toda la variedad de personas que tienen relaciones con personas de su mismo sexo, especialmente en el caso de las mujeres. Aunque no aparecía en el primer cuestionario, a la práctica totalidad de los informantes entrevistados se les pasó una pregunta que, en un intento de reproducir la escala de Kinsey (1948), planteaba la cuestión de hacia qué sexo se dirigían sus deseos y prácticas sexuales (Anexo VI). Se hizo de este modo porque ya durante la recepción de los cuestionarios la pregunta planteada en términos de orientación sexual permitía detectar, al ser abierta, que este tipo de identidades se presentaba como insuficiente o era problematizada por un importante número de personas. La escala de Kinsey se percibe como más amplia y abierta ya que aparece como un instrumento más adecuado para expresar la vivencia de la sexualidad más allá de identidades cerradas y esencializadas. Como le sucede a Alberto, quien, aunque desde fuera se le tilda de bisexual u homosexual, no sabe cómo definirse pero dice no preocuparse por las etiquetas: *“Ahora mismo estoy en un momento en el que siento deseos por personas de mi sexo preferentemente y que ocasionalmente pues también los tengo con personas del sexo contrario, esa es la forma en la que yo me defino”*.

Sin embargo, algunos y sobre todo algunas informantes no se sentían cómodos/as con la escala ya que comentaban que:

- o bien sus prácticas iban por vías distintas o contradictorias a la de sus deseos;
- o bien sus prácticas, deseos, sentimientos e impulsos habían cambiado (y cambian) a lo largo del tiempo y, en el momento de contestar, se situaban en

un lugar distinto del que lo harían en otro momento de sus vidas y del que quizás lo harán en el futuro;

- o bien llegaban a decir que ni siquiera podían explicitar su deseo y sus prácticas en términos de hombres o mujeres y el estar en medio no les servía.

Marlén, que lleva 14 años viviendo con Manoli y con la que tiene dos hijos, señala: *“Siempre me he enamorado de mujeres y, sin embargo, a la hora de irme a la cama con alguien, pues no te digo que me dé exactamente igual, pero soy casi igual de capaz de disfrutar del sexo sin más, sin complicaciones, con un hombre o con una mujer. [...] En el plano emocional, me considero lesbiana. Y en el plano puramente sexual, pues probablemente más bien bisexual”*. A Marina, que desde pequeña ha tenido claro que le gustan las chicas, le pasa algo similar. Ha tenido alguna relación con hombres, pero no se definiría como bisexual puesto que lo considera algo meramente sexual: *“no me identifico con esa sexualidad, porque yo no he amado a ningún hombre”*. Aunque hay mujeres que sitúan la identidad sexual en la capacidad de enamorarse, otras como Lara piensan que es el deseo sexual lo que la define: *“Yo me enamoro de las mujeres, las mujeres con dos tetas y un coño. Te quiero decir, que para mí lo sexual tiene que ver mucho en mi definición de lesbiana”*.

Sandra, opina todo lo contrario: *“yo no me enamoro de un sexo, entonces yo no puedo decir soy lesbiana, soy heterosexual o soy bisexual. Es que, ¡coño!: ¿por qué me tengo que definir? [...] No, yo no me defino. Es que no me da la gana”*. Sandra se queja de que por esta postura muchas personas la han rechazado, aunque le choca especialmente que sean precisamente las mujeres lesbianas las que más dificultades tienen a la hora de entenderla. A Carmela, en una relación estable con un hombre y una mujer, le ocurre algo similar, ya que muchas personas intentan situarla en categorías en las que ella no se reconoce: *“ni me reconozco en un grupo, ni en el otro, ni en el de más allá. [...] ¿Existe la posibilidad de que haya personas libres de ese tipo de pensamientos y ataduras? Pues, si existe y hay un grupo de gente así, yo creo que pertenezco a ese”*.

La identidad bisexual se percibe de un modo especialmente negativo y la mayor parte de quienes se sitúan en esta categoría lo hacen de una forma casi operativa, ya que son conscientes de las dificultades sociales que implica el término y de que existe una presión social hacia el encasillamiento estable en uno de los dos extremos del continuo heterosexual/homosexual. Abel, quien ha tenido parejas del otro sexo, decidió dejar de expresar este deseo bisexual

públicamente, porque le resultaba más fácil que le aceptaran directamente como gay. Por el contrario, Alicia y Montse, que mantienen una relación estable entre ellas y con un chico, prefieren definirse como bisexuales antes que como lesbianas: *“me molesta que digan que mi relación con Ana es de lesbianas, porque es otra cosa y yo no me considero lesbiana. No me gusta”*. Aunque varias personas se definieron con el término bisexual, la mayoría de ellos no ve esta identidad como definitoria de su personalidad.

Mientras que una persona que mantiene relaciones con otras personas de su mismo sexo tiene que plantearse y reflexionar sobre esta cuestión de la identidad sexual, las personas que tienen relaciones heterosexuales simplemente las tienen y normalmente no se cuestionan su identidad. Algunas personas, especialmente mujeres, han optado por definirse como gays o lesbianas por cuestiones políticas, como el caso de Beatriz, (recogido en Pichardo, 2006:347): *“Yo realmente soy lesbiana por elección. Eso es posible, aunque los gays no lo comprendan y muchas lesbianas hoy tampoco”*. Puede existir también una desvinculación de prácticas homosexuales y asunción de una identidad homosexual como en el caso de Claudia, quien a pesar de mantener una relación homosexual con otra mujer prefiere seguir definiéndose como heterosexual. Pero Claudia también se pregunta si, aunque ella no se sienta homosexual y no haya tenido deseo por otras mujeres, no debería llamarse “lesbiana” ahora que tiene una relación de varios años con otra mujer.

En la tabla 3 y en el gráfico 3, que aparecen a continuación, podemos comprobar que aunque la gran mayoría de personas que respondieron al cuestionario en internet se definen como homosexuales (gay, lesbiana, etc.), hay un porcentaje no desdeñable de varones (8%) que se identifica como bisexual y otro que suma el 9% al que no bastan las categorías establecidas de homosexual-heterosexual-bisexual y prefiere utilizar una combinación de varias identidades, no definirse o buscar su propia definición de su identidad sexual. En el caso de las mujeres el porcentaje que no se define en términos exclusivos de “homosexual” o “lesbiana” es incluso mayor, alcanzando a una de cada tres que respondieron. Un 22% se define como bisexual y un 14% se sitúa al margen de una definición excluyente en el continuo homosexual-heterosexual-bisexual.

	Hombre	Mujer
Homosexual (gay, lesbiana...)	159	47
Homosexual (gay, lesbiana) y otra	7	4
Bisexual	15	16
No me defino	5	3
Otras	4	4

Tabla 3: Autodefinición de identidad sexual por sexo
Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

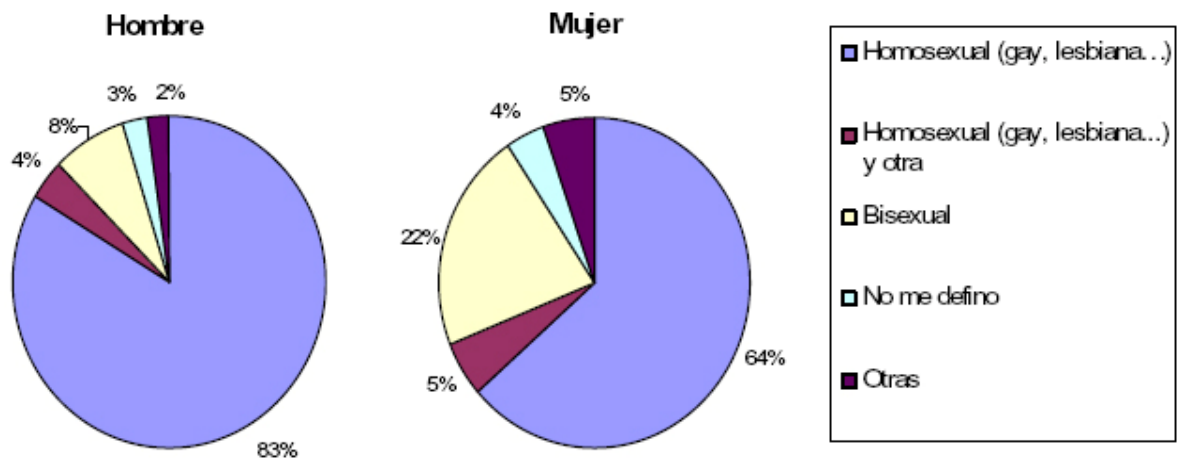


Gráfico 3: Autodefinición de identidad sexual por sexo
Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

Una de las especificidades de las mujeres homosexuales es, precisamente, esta vivencia más diversa y plural de las identidades sexuales respecto a los varones. Quizás sea debido a la menor visibilización y variedad de los referentes lésbicos, a la todavía valoración negativa del lesbianismo; la mayor violencia que se ejerce contra las mujeres para que no salgan de la heteronormatividad o, muy probablemente, a una experiencia de la sexualidad y de las identidades sexuales mucho más fluida. Se pone de nuevo de manifiesto la conexión entre el sistema sexo/género y la concepción binarista de la identidad sexual, que las Radical Lesbians entienden de la siguiente manera: *“en una sociedad donde los hombres no oprimen a las mujeres y la expresión sexual se desarrolla según los sentimientos, las categorías de homosexualidad y heterosexualidad desaparecen”* (en Wilton, 2005:31).

Aliaga y Cortés (1997:11) abordan también esta pluralidad: *“al hablar pues de identidad, en particular la homosexual, nos referimos, no a una sustancia*

inquebrantable y fijada de antemano, sino a un fluir de elementos de distinta significación, a un proceso a través del cual los individuos van moldeando su personalidad, sus afinidades, sus preferencias, su concepción de la existencia en oposición a determinados principios y en relación a cierta idea de pertenencia a unos valores comunitarios. Unos valores mutables, cambiantes, basados en la diversidad, que se comparten en distinto grado y medida". Se sigue así la propuesta de la teoría queer, que habla de identidades fluidas, modificables, sin límites claros, difícilmente encasilladas, replanteables o estratégicas.

Las identidades estratégicas consisten precisamente en ir tomando la identidad que interesa en cada momento siempre que lo permitan el contexto y la situación socioeconómica y personal.. Así lo verbalizan algunas entrevistadas, como Inés, que a la pregunta de por qué se definía en el cuestionario al mismo tiempo como lesbiana, bisexual y receptiva respondía: *"Me considero lesbiana, me considero bisexual, y... ¿por qué no?, me considero bollo. Quiero decir: depende del momento, depende de la situación, depende del foro... yo me voy a definir de una manera o de otra".*

Conviene recordar que la posibilidad de expresar libremente la orientación sexual se ve limitada por la situación socioeconómica, la etnicidad y, por supuesto, el género de cada persona, ya que la visibilidad tiene un coste social importante (Weeks, Heaphy y Donovan, 2001:188; Seidman, 1999). Por los condicionamientos sociales y económicos, para una mujer homosexual es más difícil expresar su identidad sexual que para un hombre de la misma orientación sexual. Por otro lado, no es igual de complicado declararse lesbiana para una artista, una profesora, una dependienta o una jornalera inmigrante. Del mismo modo, la discriminación homófoba se entrecruza e interactúa constantemente en conjunción con otras discriminaciones: *"No es usual ver lesbianas negras y llama la atención"* (Carmela).

A pesar de que las propuestas queer podrían encajar en la autoidentificación de varios informantes, sólo 2 personas que respondieron al cuestionario se definieron como "queer", a pesar de que esta identidad estaba sugerida como una de las opciones a marcar en el cuestionario. La mayoría de las personas que colaboró en la investigación no sabía qué significa la palabra "queer". Parece que, efectivamente, a "lo queer" como propuesta teórica o política le ocurre en España algo similar a lo que está sucediendo en otros países: es una propuesta que tiene su mayor difusión en ámbitos académicos, pero no alcanza

mucho predicamento ni entre las personas homosexuales ni entre la mayoría de organizaciones de activismo LGBT. Estas últimas probablemente vean en ella una amenaza en la medida en que pone en cuestión las identidades esencializadas en las que se basa precisamente su capacidad de aglutinar, de hacer propuestas y de dar visibilidad a un grupo social.

4.2.2. Visibilidad

Aunque hay personas que mantienen relaciones homosexuales y no se identifican como tales, la mayoría no duda en definirse como gay, lesbiana u homosexual. Bien porque consideran que son identidades esenciales, bien porque aceptan la identidad que les viene socialmente impuesta, bien porque hacen un uso estratégico de la misma para situarse ante sí mismos y ante los demás, y así articular su lucha para ser reconocidas como sujetos de derechos y como miembros de la ciudadanía: *“Ahorra mucho decir ‘soy gay’, porque la gente ya tiene este imaginario de decir ‘este tío se lo monta con tíos’”* (Alejandro). La visibilidad tiene un componente político y el movimiento de liberación homosexual hace de ella uno de sus principales instrumentos de lucha ya que la visibilidad, siguiendo la estela del feminismo, pretende romper la frontera entre lo público y lo privado, haciendo de lo privado un elemento de la lucha política y social.

En el caso de la identidad gay, la visibilidad juega un papel muy importante, con un discurso de “salida del armario” que surge como uno de los componentes principales de esta identidad (Aliaga y Cortés, 1997:59,121; Celse, 1995:242). “Estar en el armario” sería vivir la homosexualidad de manera vergonzante y sin atreverse a hacerla pública, estableciendo una división entre la vida privada, donde la homosexualidad puede ser expresada, y la vida pública, donde uno aparece como heterosexual (Seidman, 1999). La salida del armario supone entonces mostrarse como homosexual en todas o en parte de esas esferas públicas.

Sin embargo, Bersani (1998:52) nos va a recordar que la invisibilidad se puede considerar un acto de resistencia, ya que no se puede oprimir a quién no se puede identificar. Mira (2002:735) refuerza esta idea: *“resistirse a la visibilidad no es volver al armario, sino aceptar, siguiendo las pautas del modelo mediterráneo (frente al anglosajón), que la identidad sexual no puede fijarse y que cualquier intento de encuadrarla en una serie de rasgos visibles es, en último término, conservador y puede resultar opresivo”*.

Las personas homosexuales se encuentran siempre ante la disyuntiva de, en primer lugar, convertir sus prácticas sexuales en una identidad y, en segundo, de hacer pública esa identidad sexual. Tanto el hacerlo como el no hacerlo va a tener unos costes personales determinados: *“hay un valor añadido en nuestra condición, que es la lucha o bien por ocultarte o bien por significarte. Es decir, en los dos casos necesitas luchar”* (Julián). Por este motivo, la visibilidad es considerada por algunas personas como su aportación directa a la lucha por la igualdad de las personas homosexuales en la medida en que al hacerse visibles ponen de manifiesto que existen, que no responden a un determinado estereotipo y que son personas cercanas y conocidas: *“Yo creo en la propia vida y en la propia visibilidad como acto político. Y a partir de ahí otros”* (Inés).

De hecho, la visibilidad ha sido uno de los argumentos que durante la discusión de la *Reforma del Código Civil en materia de contraer matrimonio* fue esgrimido por el presidente del gobierno, Rodríguez Zapatero, para justificar su aprobación: *“No estamos legislando, señorías, para gentes remotas y extrañas, estamos ampliando las oportunidades de felicidad para nuestros vecinos, para nuestros compañeros de trabajo, para nuestros amigos, para nuestros familiares”*⁴⁸. Al mismo tiempo, el debate del matrimonio homosexual ha jugado un papel muy importante en la visibilización de la homosexualidad y ha servido como excusa para traer el tema a las conversaciones familiares, en el trabajo o en grupos de amistad.

La visibilidad pone al entorno en la tesitura de decidir: mientras no se sepa que uno es gay o lesbiana no se ponen en cuestión las opiniones y pensamientos homófobos de sus familias, amistades o colegas de trabajo, pero cuando ya se sabe, estas redes tienen que elegir entre conservar a sus familiares o amigos o mantenerse en mensajes homófobos que han incorporado quizás de una manera acrítica. Como veremos más adelante, no es fácil salirse de las redes familiares ya que eso implicaría renunciar a todo el capital simbólico, material o social que esa persona le pudiera ofrecer a la familia y viceversa. Además, se pondrían en cuestión las propias concepciones de parentesco, especialmente aquellas que tienen que ver con la incondicionalidad y la solidaridad duradera difusa. Es decir, que entre las personas que entrevisté y sus familias sí parece pesar más la sangre que las concepciones homófobas, en contra de lo que Weston refleja en su monografía (1991): *“Mi madre tuvo una especie de madurez. [...] Yo creo que ella llegó a pensar: ‘bueno... a mí a lo mejor me han educado de una forma en la que esto no está bien visto. Pero resulta que mi*

⁴⁸ *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados del 30 de Junio de 2005.*

hijo no va a cambiar nunca porque es así y ya está. Entonces, si yo quiero a mi hijo tendré que pensar que lo que me han enseñado está mal y que lo que importa es la felicidad de mi hijo'. [...] Y entonces ella empezó a cambiar poco a poco su forma de ver las cosas hasta que tuvo el valor de ella misma decirme: 'bueno, a ver, sé que a ti te gustan los hombres y bueno, quiero que sepas que no me importa. Que considero que es más importante que tú seas feliz que lo que digan los demás'. Y la verdad es que fue muy bonito cuando me lo dijo y además es que me lo dijo de una forma muy especial. Y me sorprendió mucho a mí. Porque claro, yo tenía una idea muy poco clara... bueno, bastante negativa de lo que pensaba mi madre acerca de que yo fuera homosexual' (Raico).

La visibilidad es al tiempo causa y testimonio de los avances en la aceptación social de la homosexualidad: *“ahora mismo la homosexualidad está en la televisión, es decir, que existe para todo el mundo ya. [...] En realidad si ahora mismo hubiera algún problema tú puedes recurrir a las leyes o a lo que sea. Y tienes derechos. Ha pasado de ser un delito a ser un derecho. O sea, que es un salto enorme”* (Valentina). Sin embargo se sigue echando en falta más visibilidad, no sólo en los espacios públicos, sino también en los medios de comunicación.

En general parece que en pueblos y lugares más pequeños es más difícil hacerse visible y conocer a otras personas que deseen mantener relaciones homosexuales. Por estos motivos, algunos deciden mudarse a otras ciudades: *“yo fui a Barcelona porque sabía que allí había mogollón de ambiente”* (Neus), pero no sólo porque sean más grandes, sino porque en otra ciudad se puede volver a reescribir la biografía personal (Pichardo, 2003c), como le ocurrió a Daniel, que se mudó de su pueblo a una pequeña capital andaluza. Astom sufre el peso de la invisibilidad ya que aunque él está totalmente fuera del armario, en su pueblo sólo él, otro informante (Juan Luis) y dos chicas más son abiertamente homosexuales. Esto le supone una dificultad muy importante a la hora de tener pareja ya que aunque no tiene problemas para mantener relaciones sexuales con chicos de la localidad, que, en algunos casos, están casados con una mujer, son relaciones totalmente clandestinas que no van más allá de lo sexual, puesto que después evitan saludarle cuando se cruzan por las calles del municipio. En cualquier caso, la posibilidad de vivir libremente la homosexualidad no es patrimonio exclusivo de las ciudades: muchos de los y las informantes continúan viviendo en pueblos y se encuentran satisfechos de su vida allí.

Las redes de personas homosexuales también van a jugar un papel esencial en el reconocimiento personal de la identidad sexual y su visibilización. Raico, por ejemplo, señala dos momentos clave de su salida del armario. El primero, al conocer a un compañero del instituto que también era gay y con el que empezó a hablar de su sexualidad y a salir por lugares de ambiente homosexual. El otro paso importante fue precisamente conocer a mucha más gente homosexual en este ambiente: *“era como decir: ¡cuánta gente gay hay! ¡Y yo amargado en mi casa pensando que era la única! Porque no hay nada peor que sentirse discriminado y solo”*. Esta toma de conciencia de pertenecer a un colectivo, consecuencia de la visibilidad, la identificación con iguales y el empoderamiento personal que viene derivado de la existencia de redes, provee medios válidos para la superación de la injuria y las situaciones de homofobia.

4.2.3. Activismo

Como hemos indicado, para algunos informantes la visibilidad en su vida diaria y sus círculos más próximos es su **aportación personal** a la lucha contra la heteronormatividad, ya que cambia las actitudes respecto a la homosexualidad y la forma de ver las cosas de las personas más cercanas. Pero también parece estar claro que esa visibilidad individual no tiene porque llevar necesariamente a la igualdad, sino que es necesario **articular una lucha** y unas demandas: *“Si no hay un colectivo que lo reivindique y se encargue ahí de estar machacando la situación, pues eso... Pasa un poco como con nosotras, que vivimos nuestra historia y tal, pero que no lo sacamos así a la luz pública en plan... No sé, lo sabe mi círculo, lo sabe mi gente, la gente que me conoce”* (Belén). Muchos ven necesario articular ese **doble nivel** de acción personal y colectiva, como Juan txo, que ha formado parte de colectivos LGBT desde hace años: *“Si lo haces solamente a nivel personal, pues en tu barrio, en tu familia, en tu día a día, sí, pues a lo mejor vas a conseguir el respeto, que me parece positivo, pero me parece que es más positivo el hacer también lo otro: el exigir, el revindicar, el intentar que cambien las leyes”*.

Se participe o no en ellos, existe una valoración generalmente positiva de los colectivos de gays y lesbianas con una conciencia clara de que sin ellos no se habrían obtenido ni la aceptación social ni los avances legales para las personas homosexuales. Entre los elementos que se atribuyen a los colectivos están su capacidad de articular un movimiento, la negociación con las instancias políticas y públicas o la visibilidad que han aportado en medios de comunicación y saliendo a las calles a reclamar. Los colectivos también han

supuesto un importante espacio de sociabilidad y socialización, especialmente en tiempos o lugares en los que no estaban disponibles otros como bares o internet. Marina cuenta que, a sus 18 años, acudió al grupo de jóvenes del colectivo LGBT de Madrid para conocer gente, algo que se sigue dando hoy en día ya que a pesar de las nuevas y abundantes posibilidades de conocer a otras personas homosexuales, hay individuos que no encuentran su lugar en los barrios gays, en los espacios comerciales ni en internet, por motivos variados: por cuestiones de cuerpo (Pichardo, 2002), género (Pichardo, 2006), edad (Generelo, Pichardo y Galofré, 2007), situación socioeconómica o acceso a medios de comunicación e internet, entre otros.

Arancha no milita en ningún movimiento y piensa que el tema de los derechos no le afecta mucho: *“al no estar metida en ninguna asociación ni nada de eso, estoy como que no me entero demasiado y como yo vivo la vida un poco así que me da igual todo... Yo teniendo lo mío no me entero demasiado. Pero sí, supongo que hay mogollón de derechos como el de la adopción, el del matrimonio, que hay gente que para ellos sí que es importante, que está muy mal la cosa. Pero yo en mi persona o en mi pareja no me ha afectado”*. Es decir, que no queda claro si no lucha por sus derechos porque no milita en ningún colectivo o porque no milita en ningún colectivo no es consciente de los derechos que le son negados.

Entre los motivos para no participar en el movimiento, encontramos la imagen negativa que existe sobre las personas que los integran y la impresión de que tienen una problemática personal añadida. La presencia mayoritaria de varones en muchos de ellos frena a muchas mujeres, así como el tiempo y la dedicación que requiere el activismo y, en muchos casos, el que los colectivos se ven más como un espacio de sociabilidad que como centros en los que realmente se produzca reflexión teórica o activismo concreto contra las discriminaciones que sufren las personas por sus opciones sexuales. Alex participó en el colectivo de su ciudad, pero acabó dejándolo porque *“no veía que hicieran nada productivo”*. Parece que, en cualquier caso, en estas actividades de sociabilidad se cuele la intencionalidad política *“el colectivo Colega no se limita sólo a hacer reivindicaciones en la calle, también hay actividades, hay excursiones, hay diversión, todo. Entonces todo eso me animó a llegar hasta allí. De un año acá yo tengo una visión muy política de lo que es la sociedad”* (Daniel).

Una vez conseguido el matrimonio homosexual en España, se apunta la necesidad de convertir la igualdad legal en igualdad social, siguiendo los pasos del feminismo. Pablo, es profesor y comprueba que hay muchos alumnos y alumnas suyos homosexuales que lo pasan mal en su instituto. Esa es su motivación para seguir luchando: que los derechos legales se conviertan en reales, por ese motivo se inscribió en un colectivo de su provincia tras la aprobación del matrimonio homosexual y realiza actividades por la igualdad en su centro educativo. Por otro lado, también se apunta la necesidad de trabajar estos temas en otros países. Algunos hombres y muchas mujeres vinculan continuar este activismo con el de la lucha por la igualdad de género: *“Yo mi lucha es por dos flancos: el de las mujeres, y el de las mujeres que desean a mujeres, el de las lesbianas. Lo que te da miedo, es pensar en otros países: penas de muerte y cosas de esas”* (Inés).

Como podemos ver en la tabla y gráfico 4, entre las personas que respondieron al cuestionario de internet encontramos tasas bastante altas de activismo, lo que se debe a que las organizaciones LGBT fueron una de las principales vías de difusión del estudio. Entre aquellas personas activistas, son mayoría las que pertenecen a organizaciones integradas en la FELGTB (ver tabla 5), las que más difundieron esta investigación.

	Hombre	Mujer
No responde	26	13
No participa	82	24
Asistencia esporádica colectivos	35	18
Participación regular mov. LGBT	6	2
Miembro activo colectivo	41	17

Tabla 4: Participación en colectivos LGBT

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

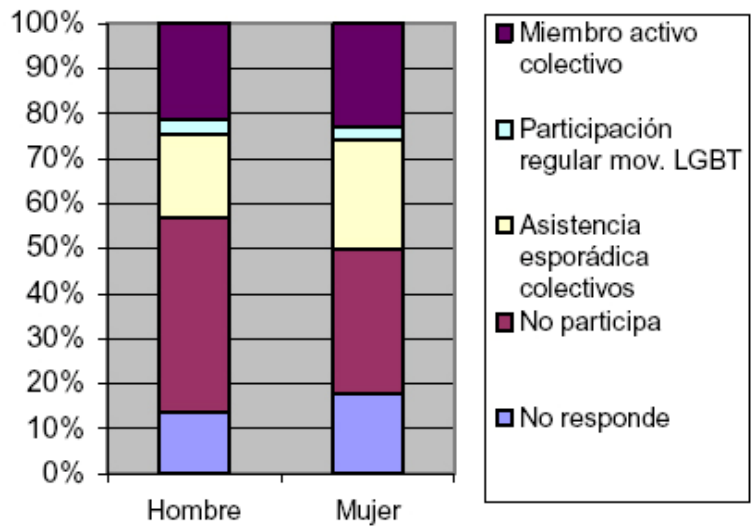


Gráfico 4: Participación en colectivos LGBT

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

	Hombre	Mujer
Área LGBT partido político	3	1
Coordinadora Gai-Lesbiana	3	1
FELGTB	31	13
Otras	9	2

Tabla 5: Espacios de activismo

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

Como vemos en el siguiente gráfico, entre las personas homosexuales que respondieron al formulario en internet, cuatro de cada diez personas dicen participar en la **manifestación del Orgullo Gay**:

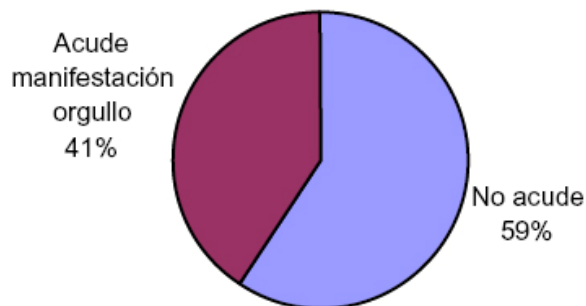


Gráfico 5: Participación en la manifestación del Orgullo

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

Sin duda alguna, este es el momento central del activismo LGBT y casi todos los entrevistados tienen algo que decir al respecto. Entre los que participan existe, como es lógico, una valoración positiva del mismo, ya que ven un componente de visibilidad y reivindicación, aunque algunos y algunas critican la

cobertura mediática de la manifestación, que suele centrarse en los aspectos más lúdicos y llamativos de la misma olvidando su carácter reivindicativo. Esta manifestación tiene un componente emocional, afectivo y simbólico muy importante. Javier, recuerda que la primera vez que fue a una manifestación del Orgullo Gay le impresionó ver a tantas personas homosexuales juntas, algo que jamás hubiera podido soñar en los tiempos en los que él pensaba que era el único homosexual del mundo.

Algunas mujeres constatan que en la manifestación la presencia de varones es abrumadoramente mayoritaria y que responden a un estereotipo con el que no se sienten especialmente identificadas (joven musculoso desnudo): *“había gente de todo tipo, había gays y lesbianas, había matrimonios mayores, matrimonios jóvenes con niños, sin niños, parejas jóvenes. Que había de todo, que eso me gustó vamos, que no sólo hubiera gente del ambiente. [...] En las carrozas y todo eso, había muy poca representación femenina, muy poca, nada”* (Arancha). Sandra critica el hecho de que tenga que existir un día del Orgullo Gay ya que ella opina que si la situación estuviera normalizada ese tipo de actos no deberían existir y Juan Luis se expresa de modo similar: *“mi día D son 365 días, salgo a comprar el pan como homosexual, y voy a cualquier sitio como homosexual, no necesito ningún día especial”*.

Otra forma de activismo personal para superar la heteronormatividad se considera el voto. Un gran número de entrevistados afirmaban que el programa que cada uno de los partidos presentaba respecto a las demandas LGBT era un elemento importante a la hora de decidir su voto. Así, algunos votantes del conservador Partido Popular, como Esteban, se planteaban la posibilidad de cambiar el sentido de su voto ante las actuaciones que había tenido este partido en la cuestión del matrimonio homosexual.

A través de las identidades, la visibilidad y el activismo, las personas homosexuales han conseguido superar la heteronormatividad no sólo en sus vidas, sino también que la heteronormatividad deje de ser un elemento imprescindible de los modelos hegemónicos de la familia y el matrimonio. Esto supone una ruptura importante que se produce en continuidad con algunos de los aspectos que ya definían las relaciones familiares, como las relaciones de pareja y alianza o el amor entre sus miembros.

4.3. Alianza, pareja y amor

En este epígrafe, se analiza cómo viven las personas homosexuales sus relaciones de alianza y cómo a pesar del cuestionamiento de la asunción heterosexual, la pareja se mantiene como uno de los principales proyectos vitales de buena parte de las personas homosexuales entrevistadas. No sólo por parte de quienes la tienen, sino también de quienes no la tienen, que lo plantean como un objetivo a alcanzar. La soledad, identificada con no tener pareja, y otros proyectos vitales como los tríos o comunas se quedan en meros experimentos de vida o preemergencias que no parecen constituirse en modelos emergentes ya que no encuentran reconocimiento social.

Según Villaamil (2004:14), la norma grupal gay no ignora el alto valor que se da al modelo de convivencia en pareja y aprovecha los espacios de representación legítima que ha abierto. Para este estudio, decidí no entrevistar sólo a gente en pareja, sino también a gente que estuviera sin pareja, que tuviera varias relaciones al mismo tiempo de forma oculta o abierta, o que estuviera en una relación estable con más de una persona, bien fuera en forma de trío o simultaneando varias relaciones al mismo tiempo. La mayoría de la gente que respondió a mi cuestionario se encontraba en pareja (146 personas, un 55,3%), mientras que se declaraba soltera/o un 40,1 % de las personas (106 en total), el resto de individuos se encontraban en una relación estable con más de una persona (4), o tenían una o varias relaciones más o menos esporádicas (“rollos” en terminología *emic*) en ese momento (7). Aunque en el cuestionario había la opción de mostrar que no se quería tener pareja, sólo 15 personas, un 5,5% del total de la muestra total (264 personas), declaraba abiertamente que en ese momento de su vida no quería tener pareja.

A pesar de que la identidad homosexual se ha presentado, especialmente desde fuera y como una forma de deslegitimarla, como incompatible con proyectos de relación de pareja estables, en el siguiente gráfico se puede comprobar que entre las personas que rellenaron el cuestionario por internet y estaban en pareja, casi la mitad llevaban más de tres años juntos o juntas, lo que parece desmentir esta caracterización:

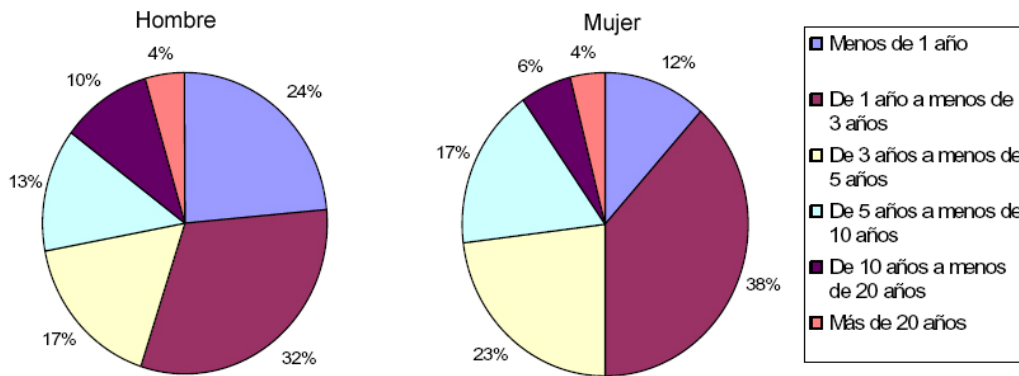


Gráfico 6: Duración de la relación de pareja por sexo
Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

De este modo la pareja aparece también para las personas homosexuales como la forma privilegiada de organizar su vida diaria y su sexualidad. En el siguiente punto se ahonda en este asunto.

4.3.1. La pareja como forma de organización social

“Todo el mundo se tiene que reunir en pareja para procrear, pero si no tienes que procrear ¿por qué tienes que estar en pareja?” (Raico)

A pesar de no buscar necesariamente la reproducción, las concepciones románticas del amor y, últimamente, la concepción confluyente del amor (Giddens, 1998:63-65) hacen que las personas que no tienen una sexualidad heterosexual busquen también la pareja como un elemento que podría colmar sus aspiraciones vitales. La etnografía de Weston confirma esta idea: la pareja estable aparece como deseo de felicidad y como forma de realizarse en el imaginario homosexual puesto que sólo el 14% de gays y lesbianas no quieren una relación a largo plazo (1991:142). A continuación se muestran algunos de los mecanismos que construyen la pareja como un desideratum vital también para las personas que se ven al margen de la asunción heterosexual:

- La sociedad occidental está organizada para la vida en pareja y esto es algo que perciben claramente los y las informantes: *“Vas a Mercadona y todos los botes que hay son grandes, ¡no hay raciones individuales!”* (Julián).
- Según se va produciendo el envejecimiento, llegan etapas en las que los iguales también optan por la vida en pareja y se produce por un lado un deseo de imitación y, por otro, la desintegración o debilitamiento de las redes de amistad que anteriormente cubrían algunas de las necesidades de compañía y afectividad: *“Todo te dice: ¡pareja!, ¡pareja! [...] Mis amigos más íntimos, todos*

tenían pareja en ese momento. [...] Entonces ¿qué pasa? Que estás solo” (Raico).

- Se da una naturalización de la relación de pareja: *“Lo que el ser humano busca es una relación estable, el equilibrio personal; y para tener ese equilibrio personal necesita una estabilidad, o sea, sentar una base con una persona, tener una relación férrea, dura, que se consolide, que sea sólida”* (Vita).

- En una sociedad a la que le cuesta enfrentarse a la incertidumbre del mañana, la pareja incorpora la idea de estabilidad en su propio planteamiento. Entre las personas homosexuales esto se da especialmente tras el acceso a instituciones como el registro de parejas de hecho o el matrimonio, aunque no se conceptualiza la pareja como una opción eterna.

- La pareja se convierte, para las personas homosexuales, en una forma de acceder a un reconocimiento, respetabilidad y legitimidad social que hasta hace poco les estaba vetado. Villaamil (2004:130) nos habla del peligro de hacer de la pareja el epítome de la dignidad gay ciudadana ya que no se confrontan así *“aquellos factores que hacen que un sector de éstos no disponga de otro recurso para sentir su identidad sexual como legítima que la pareja, modelo ideal, mientras su realidad material y el ‘ambiente’ les impiden efectivamente mantener las relaciones de afecto y reconocimiento que algunos desean desesperadamente”*.

- La relación de pareja se encuentra legalmente protegida y promovida en la medida en que determinados derechos sociales se siguen situando sobre este tipo de relaciones. Durante mi trabajo de campo, por ejemplo, se eliminó en la Comunidad de Madrid el impuesto de sucesiones entre parientes, lo que incluye cónyuges, ascendientes y descendientes y parejas de hecho, pero si el testamento se realiza a favor de otra persona que ni es pariente ni pareja de hecho, se deben pagar muchos más impuestos. Con el reconocimiento del matrimonio homosexual y las parejas de hecho se refuerza de nuevo el parentesco, la familia y la pareja como forma de organización social.

Con Graham (2004:26) habría que preguntarse por qué tantos beneficios y privilegios deben situarse primordialmente sobre las relaciones de pareja. Estimo que la principal motivación es que la relación de pareja en el marco del matrimonio monógamo y heterosexual ha tenido como fin fundamental asegurar la reproducción biológica y social del grupo humano. A pesar de las transformaciones materiales y sociales que se han vivido en las últimas décadas en el mundo occidental y, en concreto, en España, la pareja continúa siendo el lugar privilegiado de la reproducción. Al fin y al cabo, como veremos más adelante, el reconocimiento legal y social de las parejas homosexuales ha supuesto, además de la superación de la heteronormatividad, incorporar a las

tareas de reproducción a una cohorte de individuos que no incluían en sus horizontes vitales la maternidad o la paternidad. Se presentan así modelos homosexuales de maternidad y paternidad y se hacen disponibles, idealizando la reproducción y el cuidado de menores como vía para la obtención de la felicidad, de modo que los hijos e hijas se incorporan a los proyectos de vida de las personas homosexuales como algo no sólo pensable, sino también deseable.

- Existe una presión mediática y cultural que presenta el amor y la pareja como la institución que va a colmar las aspiraciones de felicidad individuales a través de lo que se define en la cultura occidental como “la media naranja”, es decir, una interpretación de la idea platónica de que existe una única persona que complementa de forma casi completa la vida personal: *“A nivel intelectual, de aprender otras cosas, hasta un momento muy actual no he podido porque mis días y mis pensamientos eran todo el amor, o sea, encontrar la persona de mi vida”* (Neus). Estas concepciones del amor romántico, a pesar de que no se corresponden con la realidad, se presentan de forma constante por parte de medios de comunicación, libros, canciones y otras formas de difusión culturales desde los primeros estadios de socialización. Es lo que uno de los informantes, Curro, denomina *“el modelo Walt Disney”*.

Algunos informantes reconocen que podrían vivir sin pareja, pero puntualizan que no sería la situación ideal. Otros, como Pepe, verbalizan abiertamente su infelicidad o desconsuelo si tuviesen que vivir sin pareja y algunos, como Juantxo, indican que aunque se consideran felices, creen tener algo pendiente por no tener pareja o no haber conseguido mantenerla. Esta idealización de la pareja como uno de los hitos fundamentales en las historias personales genera, por otro lado, una insatisfacción en aquellas personas que no han experimentado la vida en pareja o que, como Marina, tienen miedo de no ser capaces nunca de encontrar lo que buscan, como si su vida no estuviera completa sin la pareja: *“me he hecho una idea durante muchos años, casi seis, de lo que es una pareja, de lo que yo quiero, y me da miedo no encontrar a una persona que quiera hacer eso conmigo”*.

Sin embargo, algunos han experimentado situaciones de decepción ante esa idealización de la pareja. En primer lugar, porque la realidad no se correspondía con las expectativas que se tenían sobre la vida en pareja, que parece ofrecer muchas más dificultades y conflictos que los que se preveían. En segundo lugar, porque en ocasiones la pareja no sólo no lleva a la felicidad, sino que aparecen numerosas experiencias de relaciones complejas y de

sufrimiento: *“estaba destrozada, si es que yo estaba como muerta, en cierto sentido estaba muerta. Estaba siempre deprimida, triste, acojonada. Acojonada porque sabía que hiciera lo que hiciera me iba a montar una bronca”* (Sandra). También aparece el riesgo de rutinización, codependencia y fusión entre los dos miembros de la pareja: *“De repente pasábamos todo el día juntos, y hacíamos todo planificándolo con la otra persona. Además nos encerramos mucho en nosotros, apenas conocemos unas pocas personas desde que yo llegué. Y para colmo pasábamos todo el día juntos, en el trabajo y fuera. Pasear siempre por los mismos sitios dejaba de ser divertido cuando se nos acabaron los temas de conversación”* (Imanol).

En general, se tiende a no mostrar las dificultades y problemas que existen al interior de las parejas, precisamente porque ponen de manifiesto que ese modelo de felicidad y compenetración no es real. Neus e Inés comentan: *“hemos tenido broncas bastante importantes. O sea, bastante-bastante importantes, que nunca dices”*. Ellas, al igual que otras parejas, vivencian la superación de esas broncas como una muestra de que la pareja es firme y tiene intención de seguir adelante: *“Después de que pasas por unas cosas y por otras y tal... y un bache, y otro y tal... y sigues ahí, en el fondo la relación sale muy reforzada”* (Marlén). Aunque prácticamente todas las relaciones se proyecten hacia el futuro aparece una conciencia de la finitud de las relaciones de pareja que contemplan también la posibilidad de terminarse.

¿Cuáles son las motivaciones desde el punto de vista de los actores sociales para buscar estar o mantenerse en pareja? En general están básicamente vinculadas a cuestiones emocionales. La pareja tendría como finalidad principal la afectividad: el proveer cariño y recibirlo, lo que se vincula con cuestiones de cuidado mutuo y de estar en compañía. La pareja implica compartir tiempo, cuidado y bienes materiales: *“saber que ella cuenta conmigo y que yo cuento con ella. [...] Seguir compartiendo cosas, viajes, vernos todos los días si es posible... o sea, que sea mi pareja”* (Gemma). Se menciona el sentimiento de ser especial para una persona concreta que está pendiente de ti, de tus necesidades, dificultades, penas y alegrías, lo que deriva en una complicidad o relación especial forjada en base a esos sentimientos compartidos.

Aunque estas cuestiones emocionales se sitúan por encima de las relaciones sexuales, se marca claramente que lo que diferencia la relación de pareja de otros tipos de relaciones es la sexualidad y uno de los fines básicos de la pareja sería cubrir las necesidades sexuales de la persona. Estar en pareja

facilita el cumplimiento de una “necesidad” que ha pasado a ocupar un plano muy importante en la vida social y se percibe como extraño el que una persona no quiera mantener relaciones sexuales. Por otro lado, como veremos más adelante, no somos socializados para estar solos y solas o vivir una vida satisfactoria partiendo del saber estar en soledad como una dimensión necesaria para establecer vínculos con otras personas (Lagarde, 2005:387-390). Tampoco existen muchos referentes de personas felices que no tengan pareja, como recogen Del Valle *et al.* (2002:172) a través de la reivindicación de la “mujer sola”, identificada con la falta de pareja, como una categoría social que valore la independencia emocional de las mujeres sin que implique soledad o aislamiento y que, obviamente, se podría hacer extensiva también a los hombres.

El proyectarse con la otra persona hacia el futuro y hacer planes en común aparece como una de las principales características de lo que supone una relación de pareja. Julián recuerda el momento en que José verbalizó “*el decir: ‘tú eres el hombre de mi vida’. En ese momento nos damos cuenta de que nuestro proyecto puede ser común. Un proyecto futuro de pareja. Uno de convivencia, de pareja*”. Para Vita se tiene que producir un compromiso para que haya una pareja: “*se produce un compromiso explícito e implícito en esa relación. Un compromiso de fidelidad, de amor. Y se lleva a cabo*” (Vita). Muchas de las personas que están en parejas o relaciones sexoafectivas homosexuales estables ritualizan ese compromiso para certificar ante ellas mismas y la gente que les rodea que son un pareja. En el siguiente epígrafe, veremos cómo se realizan y establecen estos rituales de compromiso y reconocimiento.

4.3.2. Rituales de reconocimiento y compromiso

“Me llevó a un viaje por ahí en un plan muy romántico, como un chico a una chica. Pues lo típico: me compró un anillito y se arrodilló. ‘Mira, no sé qué, me quiero casar contigo’ y tal y cual. Y yo, pues claro, muy emocionada, le dije que sí” (Sandra).

La antropología es muy consciente del papel que juegan los rituales en las construcción no sólo de las instituciones, relaciones de poder y la organización de la sociedad, sino, y muy especialmente, como un espacio de construcción e interiorización de sentimientos. Es entonces en esos espacios rituales, donde se van construyendo los sentimientos que sostienen la pareja. Aunque aparece un discurso de rechazo a la ritualidad entendida como un elemento heterosexual, impuesto, no necesario o comercial, se pueden ir escuchando de

la mayoría de las personas entrevistadas algún tipo de ritual que pone de manifiesto al interior de la pareja y/o al exterior de la misma una escenificación del compromiso existente entre ellos o ellas.

Entre los rituales que se utilizan se encuentra el intercambio de anillos, un símbolo que tradicionalmente ha sido presentado como expresión de las relaciones de alianza hasta el punto de tomar de ahí su nombre. En menor medida, se produce también el intercambio de otros objetos como pendientes, colgantes o pulseras. Esto se produce incluso en el momento en que aún no está aprobado el matrimonio homosexual o entre parejas que dicen que no quieren formar parte de esta institución.

La celebración de los aniversarios, mensuales o anuales, es también muy común. Si no existe una fecha concreta de aniversario o no se recuerda porque no hay un momento claro de inicio de la relación, se crea o se inventa, como hizo Juan Luis con su pareja: *“nosotros recuerdo que estuvimos dándole vueltas, ‘a ver, ¿qué día ponemos?, ¿el primer polvo que echamos?, ¿la primera vez que te vi?, ¿cuál es nuestra fecha de...?’ Bueno, pues estuvimos haciendo cábalas y tal y pusimos una fecha”*.

Como hemos visto, la idea de compromiso, de proyecto común, suele marcar el convencimiento mutuo de que se está en una pareja. Hay dos momentos que aparecen al mismo tiempo como causa, consecuencia y símbolo de ese compromiso: tener hijos o irse a vivir a la misma casa. En ocasiones estos momentos también se ritualizan haciendo una fiesta con amigos o algún tipo de celebración. Sara recuerda que su familia recibía a su pareja, Arancha, sin ningún problema, hasta el momento en que se fueron a vivir juntas y se puso de manifiesto que ambas formaban una pareja.

Aunque en el punto 7.1.2. se retoman los espacios rituales en los se dice quién es familia y quién no, me centraré en este epígrafe en aquellos rituales en los que la unidad sexoafectiva constituye el eje. El matrimonio, en nuestra cultura y en otras muchas, es uno de los momentos rituales claves en la vida de una persona. Además de sus funciones legales y materiales, el matrimonio tiene unas importantes funciones simbólicas y sociales ya que aparece como una vía para obtener reconocimiento de la relación por parte de la familia de origen, el círculo de amigos, colegas de trabajo, instituciones, empresas y en definitiva, del resto de la sociedad.

En los próximos subepígrafes daré cuenta de tres tipos de ritos que llevan a cabo algunos informantes para sellar y mostrar su relación de alianza: creación de rituales propios de matrimonio sin ningún valor legal, pero sí social; ritualización de la inscripción como pareja de hecho y, por último, el análisis de un matrimonio civil en el ayuntamiento por parte de una pareja homosexual.

4.3.2.1. Creación de un ritual propio de matrimonio

Cuando la posibilidad de llevar a cabo un matrimonio legal no estaba disponible para las parejas del mismo sexo, algunas parejas se plantearon realizar una celebración ritual que imitaba, en mayor o menor medida, las imágenes culturales disponibles sobre el matrimonio. Juan Luis y su pareja intercambiaron alianzas y luego se fueron de viaje, mostrando después fotos de su “luna de miel” a amigos y familiares. Astom planificó un matrimonio con su pareja en Ámsterdam. Aunque no tendría valor legal en España en ese momento, les apetecía a él y a su pareja por el valor simbólico: *“supongo que era una especie de pacto de amor por encima de lo que teníamos, que ya era con sello oficial y nos apetecía”*.

Alex y su pareja, por su parte, realizaron un ritual matrimonial en una discoteca de su localidad con invitaciones, champán y reproducción de la fórmula matrimonial que aparece en películas y otros medios de comunicación. Este ritual público fue precedido por una cena íntima con amigos y familiares cercanos: *“fue muy emotiva. Mi padre dijo unas palabras en la cena y eso para mi fue muy importante. [...] Vimos una buena oportunidad para hacerle ver a la gente que nuestra relación era real. [...] Su familia nos regaló los anillos y mi madre un finde en un pedazo de hotel. [...] Esa fue mi boda. Yo no me quiero casar más”*.

Estas ceremonias de carácter meramente simbólico que se habían celebrado antes de la aprobación del matrimonio homosexual como la única alternativa posible, aparecen ahora para muchas parejas como una opción disponible simplemente para recuperar el importante valor ritual del matrimonio sin formar parte legalmente de la institución matrimonial. A Gemma, que tiene claro que no se quiere casar excepto si lo necesita por cuestiones materiales como herencias o similares, le apetece *“hacer una fiesta para invitar a los amigos y decir que ya somos pareja y tal”*.

Esta realidad se corresponde con una tendencia más generalizada, también entre las parejas heterosexuales, en la que se están extendiendo los rituales

matrimoniales propios al margen de la iglesia, los juzgados y los ayuntamientos. Estos rituales reproducen una ceremonia híbrida entre las que aparecen en las películas estadounidenses y el matrimonio religioso católico. Los protagonizan parejas que se sienten decepcionadas por la rapidez y frialdad de los matrimonios civiles en los juzgados y en muchos ayuntamientos y que no quieren celebrar su unión según un rito religioso. Weeks piensa que las parejas homosexuales están enriqueciendo la variedad de rituales matrimoniales al introducir nuevos elementos en las mismas: *“estamos creando nuestros propios rituales de matrimonios, nuevas tradiciones que probablemente van a acabar transformando también las bodas civiles tradicionales”*⁴⁹.

A pesar de la legalización del matrimonio homosexual, hay opciones que se siguen manteniendo fuera de la legalidad y que, como ha ocurrido con las parejas homosexuales hasta hace poco, no tienen otra alternativa que crear sus propios ritos matrimoniales. Como el que llevó a cabo Carmela, que se casó con su pareja hombre y su pareja mujer en una ceremonia organizada por ellos mismos al lado de la playa y a la que asistieron los padres de las dos chicas, otros familiares así como amigos, conocidos y compañeros de trabajo: *“Fue una boda preciosa. Y además gente que se paraba de la calle... Claro, veía a tres personas en un altar improvisado. [...] ‘Bueno, estamos aquí para unir a estas tres personas’ (risas). [...] Nos casaron los amigos y la familia. Es que yo siempre he sido de la opinión de que si alguien me tiene que casar, tiene que ser alguien que realmente esté contento con que yo sea feliz. Estamos hablando de un sentimiento de amor, no de una historia contractual. [...] Mi madre salió, y soltó un discurso que terminó todo el mundo llorando”*.

4.3.2.2. Ritualización del registro como pareja de hecho

Hasta la legalización del matrimonio homosexual, la única vía para obtener un limitado reconocimiento legal y social de las parejas homosexuales lo constituyeron las inscripciones en los registros de parejas de hecho – municipales en un primer momento, autonómicos después– en las poblaciones y regiones en las que se establecieron este tipo de posibilidades. Las inscripciones en los registros de pareja se hicieron en muchos casos con una mera finalidad simbólica y ritual, ya que apenas reconocían derechos y deberes legales. A veces simplemente había un interés en dejar constancia pública y escrita de la existencia de una relación de pareja y, en algunos casos, hay

⁴⁹ Zero, n. 90, septiembre 06.

parejas que lo utilizaron como una especie de pseudo matrimonio intentando reflejar todos o algunos de los elementos rituales del matrimonio tradicional.

Así, Marlén hizo una gran fiesta con su pareja cuando se inscribieron como pareja de hecho: hicieron una fotocopia de la inscripción y la mandaron como invitación a sus redes de amistades sin invitar a las familias. Algunos de los invitados e invitadas se presentaron con *“regalos de boda”*, algo que ellas no estaban esperando, y corearon el *“¡Que se besen, que se besen...!”* típico de las celebraciones matrimoniales. Fue más una cuestión social, ante la comunidad de amigos y algún familiar, y reivindicativa, ya que ellas sentían que el compromiso lo tenían antes: *“El compromiso lo teníamos previamente. No ha significado nada en absoluto. Nada”*.

El hijo de Esteban se enfadó con él y con su otro padre, Carmelo, cuando se enteró de que habían ido al registro de parejas de hecho del ayuntamiento y no habían avisado a nadie, ni siquiera a él. La pareja no le quiso dar ninguna importancia ritual al acto, pero su hijo sí: *“¡No se enteró ni mi hijo! Lo que nos costó un disgusto con él, porque cuando vine a la casa y digo: hemos hecho esto. Y dice: ‘¡papá...!’ y se puso a llorar, porque no habíamos confiado en él”*. Después de la inscripción se fueron a Portugal en lo que Esteban no duda en calificar de una especie de *“luna de miel”*.

Es interesante rescatar la importancia de los elementos rituales, no sólo para las personas que protagonizan la ceremonia, sino también para las administraciones que pueden poner los medios para evitar cualquier vinculación simbólica de las mismas con el matrimonio. Rault (2004:7) explica cómo el lugar donde se realiza el registro, frente a qué representante de la administración y el ritual en sí de la inscripción, tienen una gran importancia simbólica respecto al nivel de reconocimiento social que se da a este tipo de parejas. Por ejemplo, en el caso de la Comunidad de Madrid existía una intención clara de desritualizar la inscripción de parejas de hecho, como pude comprobar cuando acudí a la de Javier y Gerardo:

- El lugar donde se realizó la inscripción era un mostrador en un pasillo y todo el acto se convirtió en un mero trámite burocrático que se llevó a cabo ante una administrativa, no un representante institucional. Esta persona no elaboró ningún discurso al respecto, simplemente entregó los papeles y los recogió. No había ningún espacio temporal o físico para el intercambio de alianzas con la bandera del arco-iris que la pareja había comprado para la ocasión. Esta pareja

se casaría dos años y medio después utilizando las mismas alianzas que habían intercambiado en la inscripción de parejas de hecho.

- En el ritual matrimonial juega un papel esencial la presentación ante la comunidad, que a partir de ese momento va a reconocer a la pareja como tal. La institución evita este elemento cuando restringe el paso a sólo dos acompañantes y cuando, a la salida del edificio, prohíbe el lanzamiento de arroz, pétalos y otros elementos que pudieran recordar a un matrimonio. Otro momento importante, el de las fotografías que inmortalicen el acto y den fe ante amigos y visitas, también tenían que hacerse lejos del lugar de la inscripción.

En otros registros de ayuntamientos o comunidades autónomas, por el contrario, sí se dan estos elementos rituales. De hecho, en la propia Comunidad de Madrid hubo protestas por parte de parejas homo y heterosexuales por la “frialdad” y desritualización del proceso y finalmente se modificaron las condiciones: ahora se hace en una sala, con invitados y se permiten las fotos y el lanzamiento de arroz.

4.3.2.3. Celebración del matrimonio civil homosexual

Después de la aprobación del matrimonio homosexual, algunas de las personas que había entrevistado decidieron casarse y asistí a tres matrimonios: el de Javier con Gerardo, el de Abel con su novio y el de Esteban con Carmelo. Este último fue uno de los primeros matrimonios homosexuales que se celebraron en España. Se llevó a cabo en su localidad de origen en el sur de la Península. La pareja, de unos 60 años, llevaba en el momento de su matrimonio más de 30 años viviendo juntos, compartiendo no sólo la casa, sino también la economía y los negocios. En el momento de la boda, su hijo de acogida, que lleva con ellos desde los 8 años, tenía 19 años. El hijo fue uno de los que más les animó al matrimonio y tuvo una presencia protagonista a lo largo de la ceremonia.

Al contrario de lo que ocurrió en la Comunidad de Madrid unos años antes, el ayuntamiento de la localidad andaluza puso sus efectivos disponibles para que la primera boda homosexual de la provincia fuera todo un éxito. De este modo, reservó y decoró una parte de los jardines de la municipalidad para el evento (normalmente las bodas se celebran en el salón de plenos), contrató un grupo de música para que amenizara toda la ceremonia y todo el acto se celebró bajo la atenta custodia de la policía municipal.

La pareja tenía la intención, expresada en la entrevista, de no hacer una boda como las bodas heterosexuales tradicionales y, en cualquier caso, de hacer algo sencillo. A pesar de esta intención, la ceremonia y posterior celebración repitieron buena parte de los elementos tradicionales de un matrimonio en el sur de nuestro país. El alcalde hizo un discurso muy parecido a una homilía, centrado en el amor y la vida en pareja. Un activista de los que asistió a la boda se sorprendió de que fuera una ceremonia tan tradicional: anillos, arroz, coro rociero, banquete, corte de la tarta con espada, tabaco para los varones y un recuerdo para las mujeres, baile, fotografías con amigos y familiares... Probablemente la búsqueda de reconocimiento de un matrimonio como los demás les hizo reproducir los elementos más característicos de este tipo de celebraciones.

Como hemos visto con estos tres ejemplos, se da una reproducción de los rituales y símbolos de las relaciones heterosexuales al mismo tiempo que hay emergencias propias de las relaciones homosexuales. Sin embargo, queda claro que mientras la pareja aparece como una posibilidad con un cierto grado de respetabilidad y reconocimiento, el mantenerse al margen de la misma presenta dificultades.

4.3.3. ¿Al margen de la pareja?

“Siempre me imaginé viviendo solo. Teniendo relaciones con hombres, pero viviendo solo. Y, a decir verdad, la idea no me desagradaba. Quizás es lo que deseaba. No sé, se me crea cierta incertidumbre alrededor de este tema” (Alex).

La pareja, una derivación de la norma heterosexual, se presenta como elemento y forma básica de organización social, sin tener en cuenta o incorporar a los modelos emergentes que están obteniendo reconocimiento social y legal otras posibilidades como la vida sin pareja o el establecimiento de relaciones sexoafectivas estables entre más de dos personas, es decir, tríos o lo que algún informante llama “*comun*as”.

Esta propuesta de comuna, no aparece como un concepto claro. En el caso de Pepe y Curro, una vez superado el proceso de abrir sexualmente su pareja a otras personas, Pepe le plantea a Curro que a él le gustaría vivir en una comunidad sexoafectiva formada por más gente. Aunque pretende que Curro forme parte de esa comunidad y siga presente en su vida, siente la necesidad de ampliar el círculo sexualmente. En ese sentido, están explorando no sólo el tener tríos sexuales, sino incorporar a esas terceras personas a su afectividad

y, más allá de eso, a su sociabilidad y cotidianidad: dormir juntos, salir juntos, hacer cosas juntos. Curro, al que le costó en un principio tener relaciones fuera de la pareja e incluso incorporar a otro tercer hombre en sus relaciones sexuales con Pepe, no tiene clara esta idea de involucrarse sentimentalmente de forma estable con más gente además de su pareja. Esto está siendo un punto de reflexión, conflicto y negociación constante en la pareja. En cualquier caso, me llamó la atención la aparición de ese discurso sobre las comunas que no había escuchado en otros ámbitos.

Se acepta y contempla más la posibilidad de romper el dualismo de una forma meramente sexual que como una relación estable. Así Inés dice: *“trío como relación sexual, no como algo estable. Quiero tenerlo como relación sexual, como algo más no lo hemos pensado pero porque casi creo que es imposible. No es probable, simplemente porque es que no sale ni el sexual... ¡cómo va a salir otro más!”*. Hay parejas que ni siquiera lo aceptan como algo meramente sexual, y preferirían tener relaciones por su cuenta con terceras personas, como Óscar o Belén, que tener un trío sexual con su pareja. Aunque existe una conciencia de que la exclusividad en el amor es algo aprendido, no biológico, también se reconoce la fuerza que tiene en los sentimientos de las personas.

Carmela, en una relación estable con dos personas al momento de la entrevista, ve más inconcebible para el resto de la gente que puedan salirse del dualismo de la pareja que el hecho de situarse al margen de la heteronormatividad. A Carmela la miran más cuando va sola con su mujer que cuando se presentan los tres juntos como una unidad sexoafectiva, probablemente porque cuando van los tres el resto de la gente no sabe que están en un trío o no se lo pueden siquiera imaginar: no entra en sus cánones o expectativas vitales. *“Cuando hablo del tema pasa desapercibido. La gente piensa que me he equivocado o que me han entendido mal. [...] Sólo se lo creen si se lo cuenta alguien. ‘¿Sabes que Carmela se ha casado a trío?’, ‘¿¡qué dices, tía!’ Pero si soy yo y digo: ‘sí, porque conocí a una chica y tal y estamos a trío, tal y no sé qué...’. Normalmente suelen hacer como: ‘Eh... ¡vale!... eh... ¿y tu padre cómo está?’ (risas). O sea, lo llevan fatal”*.

Sin embargo, es la **soledad** la que aparece como la gran amenaza para la mayor parte de las personas que he entrevistado, como le ocurre a Simón: *“No es nada racional, pero me da miedo la soledad. Me gustaría envejecer con alguien”*. Este miedo a la soledad viene a veces marcado por experiencias pasadas vinculadas a la homofobia: *“La discriminación no era solamente el que*

te llamaran maricón. La discriminación suponía soledad. Suponía no tener un grupo de amigos. [...] Entonces, lógicamente, es duro hablar de la soledad. Y eso no se cura en la vida, porque vida hay una y por muy acompañado que esté ahora, eso no repone la soledad pasada” (Julián). Este miedo a la soledad también puede venir inculcado desde entornos familiares o de amigos que ofrecen a gays y lesbianas un panorama de soledad en su vejez, un imaginario que se repite a menudo. Algunas de las personas entrevistadas parecen haber asumido esas ideologías y hablan del terror que les produce estar solas de mayores. En la práctica, las situaciones de soledad en la vejez no sólo afectan a quienes se salen de la norma, sino como recuerda Juliano: *“ni la organización de la familia tradicional garantiza a las mujeres tranquilidad y apoyo en los últimos años”* (2004:57), ya que muchas mujeres que han dedicado sus vidas a cuidar a sus familias terminan sus días sin nadie que las cuide a ellas.

La soledad durante la senectud se relaciona con la supuesta imposibilidad de las personas homosexuales para tener hijos, lo que implicaría que nadie se encargaría de cuidarlos. Es curiosa, por un lado, la expulsión de las personas homosexuales de la maternidad/paternidad y, por otro lado la idea de que una persona va a terminar siendo acompañada y cuidada por sus hijos (Beck y Beck-Gernsheim, 2001:62), básicamente por sus hijas debido a las expectativas de género. Todo ello a pesar de que, debido a los cambios en los roles de género, las hijas más jóvenes ya están empezando a delegar progresivamente el cuidado de los mayores en instituciones sociales y residencias.

Pero la soledad no sólo aparece como un temor hacia el futuro, sino que el no tener pareja también se considera un síntoma de que algo falla en la vida presente o pasada. Bien porque nunca se ha tenido una pareja estable, bien por haberla perdido, o por haberla tenido y no saber cómo organizar la vida sin pareja. Existe pues una tendencia a identificar la soledad con no tener pareja, aunque muchas personas en pareja se sienten solas o, como veremos más adelante, hay sujetos que no tienen pareja y no están solos, ya que se apoyan sobre todo en las redes de amistad: *“cuando tienes amigos no te sientes solo”* (Raico).

Existe un consenso generalizado según el cual socialmente está muy mal visto ser soltero, y sobre todo, soltera. Casi todos/as recuerdan refranes e imágenes sociales negativamente connotadas de las mujeres solteras: *“Una mujer viviendo sola se ve fatal socialmente, una amargada, una solterona. El tío solo*

es *misterioso*" (Vita). Apenas sí existen referentes sociales positivamente connotados de personas solteras felices, alegres y realizadas (Alborch, 1999). Bourdieu recuerda, relacionándolo con las presiones para casarse y tener hijos, *"los engorros y los problemas asociados al estatuto de mujer sola, en las recepciones o ceremonias, o la dificultad de conseguir que las tomen totalmente en serio, en tanto que ser social incompleto, inacabado, y en cierto sentido mutilado"* (1999:130).

Por otro lado, el tipo de hogares mayoritario en España y con una tendencia de crecimiento importante son los hogares unipersonales, lo cual no significa que la gente que viva sola está sin pareja, ya que aparecen nuevas posibilidades como "vivir juntos separados" que es el modo en que se organizan algunas de las parejas entrevistadas.

A otros, por el contrario, no les causa ningún problema el no tener pareja y se piensan sin ella ya que les permite una serie de ventajas, como el tener relaciones sexuales libremente y/o organizar su vida *"a su aire"*: *"Yo como gay, soy súper libre de hacer lo que me dé la gana, hoy estoy aquí en Barcelona y en el momento que me dé la gana, si quiero, me voy. No hay nada que me ate"* (Raico). Van forjándose y presentándose poco a poco modelos de personas que no tienen pareja, se sienten cómodas así y se presentan orgullosas como tales, especialmente si la soledad aparece como una elección o si tienen redes de apoyo familiares y de amistad. Estas últimas aparecen jugando un papel muy importante para no sentirse solo o sola y se señala la pareja como un elemento que limita mucho las posibilidades de hacer amistades.

Según Freixas (2006:30) las mujeres jóvenes temen la soledad y las mujeres mayores se reconcilian con ella: *"te acostumbras a la soledad y a formas de vivir sola que luego te resulta más difícil compartir con los años. Y también un poco más de exigencia"* (Lara). Efectivamente, se asume el hecho de que es mejor estar sola o solo que mal acompañado y, a tenor de la edad de los informantes, es cierto que entre aquellos más jóvenes aparecen discursos más vinculados al romanticismo de la pareja y con la edad aparecen visiones más realistas y exigentes con lo que debe ser una relación de pareja.

Si bien existen estas propuestas al margen de la pareja, no parece que las personas LGBT estén superando los prejuicios sociales existentes hacia la vida sin pareja y estas experiencias se quedan en experimentos de vida o preemergencias. En definitiva, en el siglo XXI se puede vivir y sobrevivir al

margen de la pareja, aunque la mayoría de las personas ven en la pareja un espacio donde se cubren sobre todo necesidades afectivas y de amor.

4.3.4. Amor

“Me metieron en la cárcel por hablar mal del amor” (Ajo+Mastreta).

La afectividad y el amor se verbalizan como el eje que da sentido a la vida: *“tener gente a la que querer y que se deje querer, gente que te quiera. Eso es fundamental. Antes que el trabajo, el dinero, que las posesiones... Para mi el amor es fundamental”* (Sara). Como vimos, el lugar privilegiado del amor y la afectividad en nuestra cultura es la familia y, en último término, el matrimonio o su equivalente en forma de pareja. Al hilo del debate sobre el matrimonio homosexual el antropólogo Moreno comentaba *“el deseo (sensato o no) de casarse, sea por lo civil, sea por la iglesia, tanto de heterosexuales como de homosexuales, o de bisexuales en sus varias opciones posibles, no refleja otra cosa que una valorización de las funciones afectivas de la familia y de la propia institución matrimonial”*⁵⁰.

Raimon, que había estado casado anteriormente, nota que ahora con Imanol es cuando realmente está enamorado: *“Soy feliz. Me siento querido. Se lo decía a él el otro día: ‘Tú eres la primera persona que realmente me ha hecho sentir lo que siento’. Yo siempre había deseado sentir eso, no tengo palabras para explicarlo, o sea, ¡uff!, aquello de que sé que importo a alguien”*. Ese amor se expresa entonces en forma de sentirse especial para una persona, que esa persona sea especial para una o uno mismo, de complicidad, cariño, tocarse, pasar tiempo juntos, necesidad de estar con la otra persona, de pensar en ella, de tener sexo con ella. El amor, el sexo y el género van muchas veces imbricados: *“Me puse a escribir sobre sexo y me encontré escribiendo también sobre amor y sobre los comportamientos específicos de los hombres y de las mujeres”* (Giddens, 1998:11). Es la sexualidad la que dará especificidad a la relación de pareja frente a otros tipos de relaciones de amor (Esteban, Medina y Távora, 2005:208). Sin embargo, entre los entrevistados hay parejas que dicen tener relaciones intensas de amor sin que exista una sexualidad plenamente satisfactoria y no por eso se plantean el fin de su relación. Del mismo modo, hay otras relaciones sexuales que son muy satisfactorias y no considera que su pareja esté enamorada de ella, como le ocurre a Marina.

El sociólogo Giddens (1998: 12, 44, 46, 63-65) distingue tres tipos de amor:

⁵⁰ “Sobre la familia”, *Diario de Sevilla*, 22/06/05.

- **Amor pasión**, directamente vinculado con la atracción sexual y marcado por una urgencia que lo sitúa al margen de las rutinas de la vida cotidiana y, por lo tanto, supone un riesgo para el orden social ya que *“desarraiga al individuo de lo mundano y genera un caldo de cultivo de opciones radicales así como de sacrificios”*. Este amor estaría conectado con el impulso sexual y, en ese sentido, Giddens defiende que es más o menos universal, frente al amor romántico, que es histórico y contextual.

- **Amor romántico**, aquel que establece un lazo emocional con otra persona que se selecciona como “especial” sobre la base de unas cualidades intrínsecas en ese mismo vínculo. En el amor romántico, *“los afectos y los lazos, el elemento sublime del amor, tienden a predominar sobre el ardor sexual”*, es decir, el amor incluye la sexualidad a la vez que rompe con ella. El carácter subversivo del amor queda frustrado por su asociación *“con el matrimonio y la maternidad; y por la idea de que el amor verdadero, una vez encontrado, es para siempre”*.

- El **amor confluyente** es activo y contingente, chocando por tanto con la idea del “para siempre”. Apuesta por la “relación especial” frente a la “persona especial” o única. Esta fragmentación de los ideales del amor romántico se ha producido en buena medida por la emancipación de la sexualidad femenina, que se sitúa ahora en pie de igualdad y en el que el placer sexual recíproco es clave para el mantenimiento o disolución de la asociación. La exclusividad sexual se convierte ahora en un acuerdo de los miembros de la relación.

Giddens sitúa cada uno de estos tipos de amor como construcciones sociales que adquieren preponderancia en cada uno de los momentos de la historia, pero que coexisten en la actualidad. No ha sido hasta la llegada de la modernidad cuando el amor en forma de amor romántico se ha considerado una motivación para casarse o para establecer una relación de alianza o de pareja duradera. De hecho, en muchas partes del mundo existen grupos humanos que no realizan rituales de alianza entre parejas o que si los realizan, su contenido no puede ser identificado sin más con el contenido del matrimonio en la España del siglo XXI. Entre las y los informantes, aunque prima un discurso del amor más cercano al amor romántico, probablemente por el influjo de los distintos medios de socialización cultural, el amor confluyente también aparece en el discurso de los actores sociales: *“Sigo pensando que lo importante es el amor. Pero creo que para que una pareja funcione, tiene que haber cosas en común”* (Lara).

El amor es un sentimiento, una emoción, y como tal se expresa repetidamente en las entrevistas. Como todo sentimiento, es socialmente construido y como hemos señalado anteriormente, lo afectivo es un instrumento muy importante en la regulación de conductas. Bestard (1998:93-94) recuerda que normalmente nos enamoramos de personas de nuestra misma clase socioeconómica, formación educativa y etnicidad, entre otras cosas porque compartiremos los mismos o parecidos lugares de socialización, tendremos similares gustos estéticos y sociales, formas de actuación y corporalidad parecidas y porque de lo contrario se pueden dar relaciones de desigualdad. Aunque pueda haber diferencias socioeconómicas en una pareja, cada uno de los miembros aporta un capital distinto a la relación en forma de juventud o experiencia, belleza u otros elementos que pueden reequilibrar relaciones de desigualdad socioeconómica. Se dan pues estrategias para mantener el capital económico, afectivo, simbólico y se interioriza la racionalidad económica y material en las categorías incorporadas del deseo.

Como hemos visto en el capítulo 1, mientras que la filiación y la alianza como elementos que dan especificidad a las relaciones de parentesco, familia y matrimonio se van diluyendo y dejan de ser imprescindibles, el amor vinculado a una sexualidad que va más allá del coito genital heterosexual está ocupando un lugar destacado como el símbolo sobre el cual se van a construir estas relaciones. De este modo, por ejemplo, en los cuentos infantiles que se han publicado en los últimos años para mostrar la diversidad de modelos familiares –incluyendo a las familias formadas por personas homosexuales– el amor aparece como el elemento que conforma una familia. Argumento que también ha sido utilizado por el movimiento LGBT: *“El amor es lo que hace una familia”*. Así mismo, el amor apareció también a menudo en el debate para la aprobación de la ley que legalizaba el matrimonio homosexual, no sólo en la calle o los medios de comunicación, sino también durante la discusión parlamentaria de la ley. Así lo expuso una diputada para defender la necesidad de legalizar el matrimonio homosexual: *“Se trata de una institución civil basada sencillamente en el amor entre dos personas, personas que se quieren, sean heterosexuales u homosexuales”*⁵¹.

En el debate público en torno al matrimonio homosexual ha sido más fácil referirse al amor entre dos personas del mismo sexo que a las relaciones sexuales que mantienen, ya que la sexualidad homosexual continúa siendo un tema tabú: la imagen de dos hombres o dos mujeres que se aman es menos

⁵¹ Navarro Casillas, diputada de Izquierda Unida. *Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados* del 30 de Junio de 2005.

controvertida que dos hombres o dos mujeres manteniendo relaciones sexuales (Graham, 2004:26)⁵².

Villaamil (2004:69) defiende la existencia de un discurso gay normativo o una norma grupal interna gay que como respuesta a la construcción heteronormativa del homosexual como ser insaciable y exclusivamente sexual *“mantiene un discurso del amor y la afectividad como base para una equivalencia transversal homo/hetero”*. El amor aparece así como el elemento que comparten los gays y lesbianas con el modelo hegemónico y el que va a dar legitimidad a sus relaciones sexoafectivas. No obstante, entre los y las informantes suele existir una separación clara entre matrimonio y amor, de forma que no sería necesario un matrimonio para certificar la existencia de amor y se deja claramente de manifiesto su valor económico, legal y ritual. Ninguna de las personas entrevistadas indicó que tuviera intención de casarse por amor, aunque puntualizan que es necesario que exista este sentimiento para casarse.

El amor desde una perspectiva de amor pasión o amor romántico tiene un reverso de entrega y abnegación hacia el otro miembro de la pareja que permite, por la fuerza de los sentimientos, llevar a cabo una serie de acciones que por “sentido común” no se realizarían. Marina se siente tonta por haber gastado casi todo su dinero y mucho de su tiempo con su anterior pareja, pero también reconoce que si no se hubiera separado de ella todo lo que estaba aportando a la relación lo viviría de una forma feliz: estaría contenta de hacerlo porque ante ella misma, ante su pareja y ante los demás se viviría como una persona muy enamorada.

El amor se ha construido como una de las formas de autorrealización del ser humano. Sentir que uno ama y sentirse amado es un motor para la vida cotidiana, aunque en esta idea y forma de sentir el amor se sigan reproduciendo modelos sociales y familiares tradicionales. La dificultad estriba entonces en crear y sentir otras formas de amor donde el sujeto esté en el centro y no se creen relaciones de dependencia o codependencia (Beauvoir en Lagarde, 2005:372-373; Sanz, 1995). A este respecto, Giddens muestra un gran optimismo respecto al colectivo homosexual: *“se hace patente la existencia de una conciencia general que han de desarrollar los nuevos modelos de amor y que las relaciones gay proporcionan un contexto en el que esto puede ser conseguido”* (1998:128). Sin embargo, no parece que sea esa

⁵² La Ministra de Salud vetó en mayo de 2006 las imágenes de dos hombres besándose en la boca en la primera campaña que este ministerio hacía para prevención del vih/sida entre hombres homosexuales. *Zero*, n. 87, mayo 06.

la tónica general que he podido comprobar a lo largo del trabajo de campo en lo que a las concepciones del amor se refiere. Por el contrario, sí aparecen algunas emergencias en lo que se refiere a la sexualidad, la maternidad y paternidad y a las relaciones de género, emergencias que recorreremos en el siguiente capítulo.

5 ■ CREANDO NUEVAS FAMILIAS

“La naturaleza no nos acompaña” (Carmela).

Desde los márgenes de la familia, las personas homosexuales han conseguido que sus relaciones de pareja se hayan reconocido social y legalmente como relaciones familiares y matrimoniales, haciendo que un modelo emergente se institucionalice. Además de la superación de la heteronormatividad, hay otros espacios de cambios sustantivos en los que también intervienen las personas homosexuales: las concepciones de la sexualidad, la reproducción y las relaciones de género. Sin embargo, estas transformaciones no son exclusivas de las personas homosexuales ni todas las personas que mantienen este tipo de relaciones las están llevando a cabo. Como ya se expuso, han sido las transformaciones previas que han tenido lugar en estos campos las que han permitido a las personas homosexuales incorporarse a estos procesos de cambio. Autoidentificadas y reconocidas sus relaciones como relaciones familiares, el cuestionamiento de la sexualidad reproductora, monógama, heterosexual, coitocéntrica; el acceso a la maternidad y la paternidad por parte de personas homosexuales; el cuidado de los hijos e hijas y, por extensión, la necesaria superación de la división sexual del trabajo en parejas formadas por dos personas del mismo sexo, están construyendo modelos diversos de familias que se pretenden conocer en este capítulo.

Se analizan primero las distintas vivencias de la sexualidad que se han podido ir recogiendo a lo largo del trabajo de campo, para describir después cómo gestionan las personas homosexuales la reproducción biológica y las maternidades y paternidades. Este capítulo se cierra con una cuestión central en los debates sobre la incorporación de las relaciones homosexuales al parentesco y, por lo tanto, para explicar las resistencias a la legalización del matrimonio homosexual: el sistema de género. Se trata en este último epígrafe de analizar en qué medida las personas homosexuales están poniendo en cuestión o reproduciendo y reforzando la división sexual del trabajo y los roles y concepciones de género.

5.1. Sexualidad

“Lo que enfurece a los oponentes del matrimonio homosexual es la aprobación por parte del estado (y por extensión de la nación) de, entre otras cosas, la felación o coito anal entre hombres y del cunnilingus y el uso de dildos por parte de mujeres” (Graham, 2004:25).

La sexualidad ha estado como preocupación de fondo en muchas de las investigaciones que se llevaban a cabo cuando la antropología comenzó a institucionalizarse como ciencia, pero desde los años treinta hasta los años ochenta del s. XX se ha visto situada en el silencio o la periferia de la disciplina (Nieto, 2003a:17). Como resultado de este silencio, aunque el coito es el elemento simbólico sobre el que se construyen las relaciones de parentesco, familiares y matrimoniales, pocas veces se hace explícito.

Del mismo modo en España durante el debate sobre el matrimonio homosexual, la sexualidad más que manifestarse explícitamente, se dio por sobreentendida, poniéndose el énfasis en cuestiones como el amor, el cuidado, los derechos, la ciudadanía, la igualdad o las cuestiones legales y materiales. Para Graham, la desaparición de la sexualidad en las discusiones respecto al matrimonio gay, escondiendo la sexualidad homosexual detrás de los discursos del amor y del compromiso, no contribuyen a luchar o a hacer desaparecer la homofobia, ya que no consiguen *“destronar la heterosexualidad de su pedestal como la única verdadera y natural forma de sexualidad”* (2004:29).

La separación entre sexualidad y reproducción que ha ido tomando cuerpo en las últimas décadas en el mundo occidental por la labor del feminismo y la reforma sexual se produce de forma obligatoria en el sexo homosexual, puesto que la sexualidad entre personas del mismo sexo por sí misma no puede conducir a la reproducción. Este ha sido el principal argumento de aquellos que señalaban que no se podría aprobar el matrimonio homosexual: una pareja del mismo sexo es estéril en términos de reproducción biológica porque no puede engendrar bebés por sí misma sin intervención externa.

Si el sexo no tiene como fin la reproducción ¿por qué tiene que centrarse o tener como objetivo la penetración?, ¿por qué tiene que ser dual?, ¿por qué se tiene que llevar a cabo entre personas con capacidad procreativa? Y, en último extremo, si no se practica el sexo para tener hijos, ¿para qué se tienen relaciones sexuales? Siguiendo la caracterización que Schneider realiza del coito como símbolo del parentesco occidental (1980:38), el sexo sería la expresión del amor. Sin embargo, la principal idea o motivación que la gente

aduce para tener sexo es totalmente hedonista: por **placer**. La sexualidad se naturaliza –“*es una necesidad biológica, tu cuerpo te lo pide*” (Sara)– y el deseo, que aparece en ocasiones como “morbo”, se convierte en su motor.

El **amor** no aparece explícitamente como el fin de la sexualidad, aunque se habla a veces del sexo como una forma de comunicación. La sexualidad puede ser una expresión del amor y el sexo con amor según alguno de los entrevistados y entrevistadas es más placentero, pero para la mayoría el sexo también se puede vivir de forma totalmente satisfactoria al margen del amor.

Otro de los objetivos de la sexualidad puede ser el de **establecer y fortalecer relaciones** con la pareja o como una forma de conocer gente nueva y distinta. Durante el trabajo de campo, un periodista me comentó que había hecho más contactos profesionales a través del establecimiento de relaciones sexuales que con ningún otro medio. Del mismo modo, un antropólogo me dijo que su trabajo de campo no hubiera sido el mismo sin las personas que contactó a través de sus encuentros sexuales en saunas. Estas personas le abrieron las puertas a informantes claves a los que no hubiera podido acceder de otra forma y, sobre todo, con la misma complicidad de partida. Aunque el sexo también se mantiene a cambio de **beneficios materiales**, ningún entrevistado expresa haberlo practicado a cambio de dinero.

A pesar de que las relaciones homosexuales se liberan del peso de la reproducción, no escapan a la presión social que empuja a imitar la sexualidad normativa: heterosexual, coital, en pareja, monógama, en casa, no comercial, por amor y entre miembros de una misma generación (Rubin, 1989:135-144). Esta socialización heteronormativa tiene como resultado la interiorización de unos sentimientos de rechazo de las relaciones con personas del mismo sexo: “*Eso era como un poquito sucio. Era un poquito como: ¿pero qué hago yo? [...] Y sí, me sentía mal*” (José). En la mayoría de casos, este sentimiento de autorrechazo que puede aparecer en las primeras relaciones homosexuales, va desapareciendo cuando estas prácticas se van repitiendo: “*Yo al principio me tenía que drogar para acostarme con mi novia. O sea, me tenía que emporrar, porque es que tenía como un bloqueo mental ahí que era un.... ¡Me costaba muchísimo! Pero luego aquello lo fuimos superando y la verdad es que tuvimos una relación perfectamente plena y completa*” (Marlén).

El hecho de verse situado o situada fuera de la norma puede abrir las puertas a explorar otras experiencias que van más allá de aquella sexualidad considerada buena, saludable o moralmente aceptable: “*en tanto que forman*

parte de un sector estigmatizado, pueden prescindir en cierta medida de la aprobación de sus detractores, generando su propio universo relacional” (Juliano, 2004:12). Raico ilustra perfectamente esta experiencia: *“como ya vamos al infierno directamente, tenemos sexo más libremente porque ya no nos preocupa tanto. Creo que los homosexuales en ese sentido nos hemos quitado una lacra con la iglesia. En ese sentido tenemos más libertad. Y por lo tanto somos más promiscuos y somos más dados al intercambio; sexo por sexo; sexo con gente que no conoces; sexo con gente que acabas de conocer; sexo con gente que conocías hace mucho tiempo y de repente pues follas. Y como más variedad. [...] El ambiente es más liberado para todo eso, pero no queda exento de represiones y de tabúes”*. Para Villaamil (2004:39), *“los valores que permiten una vivencia desculpabilizada de la ‘promiscuidad’ son adquiridos a través de la socialización en la subcultura [gay]”*. La promiscuidad no tiene tanto que ver con la cantidad de relaciones sexuales que mantiene una persona, sino con el número diferente de parejas sexuales que se tienen: *“sí que soy una persona promiscua porque cada vez que tengo una relación generalmente es con una persona diferente”* (Astom). Como veremos a continuación, uno de los elementos que se cuestiona de las concepciones tradicionales del parentesco es el de la exclusividad sexual con la pareja.

5.1.1. Monogamia sexual discutida

Uno de los principales elementos que han caracterizado, al menos sobre el papel, las relaciones heterosexuales durante el nacionalcatolismo en España y que se ha extendido hasta nuestros días ha sido la monogamia sexual. Godelier señala la familia nuclear monógama como uno de los componentes de la estructura profunda del parentesco (2004:11). La socióloga de la familia Cea señala que el monopolio afectivo y sexual sigue caracterizando la vida de las parejas, casadas o no, jóvenes o mayores. Es quizá por ello que tener relaciones sexuales al margen de la pareja se mantiene como la práctica sexual más censurada, ya que sólo es aceptada por el 5% de la población (2007:55-57). De hecho, durante el ritual civil del matrimonio se estipula la lectura del artículo 68 del Código Civil que compromete a los contrayentes a “guardarse fidelidad”. Durante mi trabajo de campo, en alguna de las bodas homosexuales a las que asistí, la lectura de este artículo provocó comentarios en voz baja entre los asistentes e incluso hilaridad ante la conciencia pública de que la pareja que se casaba no tenía relaciones sexuales monógamas.

Más allá de estas consideraciones rituales y legales, Guasch nos recuerda que las relaciones sexuales fuera del matrimonio heterosexual están consentidas siempre que se lleven a cabo con discreción y de una forma puntual (2002:37), especialmente si se dan por parte del hombre. Juliano puntualiza que la idea de la monogamia como un comportamiento natural aparentemente general se aplica en realidad sobre las mujeres, a la que se les exige y refuerza primordialmente este comportamiento mediante metáforas como las de la *“media naranja”* o *“la pareja ideal”* (2004:55). Algún informante recuerda a su padre pavoneándose públicamente de ser infiel a su esposa y obteniendo aprobación social por ello, por lo que la norma de la fidelidad en el matrimonio supone más bien una forma de control del cuerpo de las mujeres.

En el momento actual, la infidelidad sexual se practica en muchas parejas heterosexuales, aunque normalmente no de forma pública. Por lo general, mientras las personas heterosexuales ocultan a sus parejas sus relaciones al margen de la relación *“entre los homosexuales el sexo no monógamo es típicamente practicado con el conocimiento y la aquiescencia del compañero de pareja o esto llega muy rápidamente a conocimiento del otro”* (Giddens, 1998:131). Existen para las parejas heterosexuales espacios institucionalizados de intercambios de parejas, incorporación de terceras personas en sus encuentros sexuales y experiencias similares, pero son bastante periféricos. Montse y su novio, por ejemplo, conocieron a Alicia en uno de estos espacios y acabaron estableciendo un núcleo sexo afectivo estable de tres personas que terminó conviviendo y compartiendo casa. No deja de ser significativo que Montse y su novio acudiesen con frecuencia al barrio homosexual de Madrid, Chueca, no sólo para encontrar a terceras personas como compañeras sexuales, sino también cuando estaban ya con Alicia, ya que según su experiencia ese era el único espacio público en el que no recibían miradas incriminatorias o de desprecio al ver a una chica dándose un beso con una chica y luego con un chico. Parece, pues, darse una mayor apertura en los ambientes homosexuales hacia las relaciones que escapan al dualismo y la monogamia sexual.

En las parejas homosexuales, la fidelidad sexual no se da por sentada como un elemento inherente a la pareja, sino que es otro aspecto más a consensuar en el establecimiento de la relación o durante el desarrollo de la misma. Esto no quiere decir que todas las parejas homosexuales tengan relaciones sexuales fuera de la misma, sino que en la mayoría es un tema que no se da por supuesto y que se negocia. Algunas de estas parejas establecen un

compromiso de fidelidad sexual. Para Alex, como para otros y otras informantes, *“una pareja es cosa de dos. Yo no perdonaría una infidelidad”*. Otras llegan a diferentes tipos de acuerdos al respecto.

La ruptura de la monogamia sexual aparece en ocasiones como motivo de conflicto, ya que las normas sociales contra la promiscuidad en forma de exclusividad sexual o su vinculación con el amor pesan también entre las personas homosexuales. Estas cuestiones aparecían con frecuencia de forma espontánea en la mayor parte de las entrevistas y no siempre como una cuestión cerrada y aproblemática. Para Curro y Pepe, por ejemplo, la fidelidad ha atravesado todo su recorrido como pareja a lo largo de sus trece años de relación. Cuando comencé el trabajo de campo ambos tenían un compromiso de fidelidad que Pepe no cumplía, ya que mantenía relaciones sexuales con terceras personas sin que Curro lo supiera. Posteriormente los dos se plantearon tener una pareja abierta, es decir, mantener relaciones sexuales con otras personas cada uno por su cuenta. Después de una ruptura y separación de un año, han decidido volver a estar juntos pero viviendo en casas distintas y manteniendo relaciones sexuales tanto dentro como fuera de la pareja, de forma conjunta o por separado.

En la encuesta que pasé por internet, muchos de quienes respondieron sentían la necesidad de describirse en situaciones sexoafectivas distintas de las que se planteaban en la pregunta. Era precisamente la diversidad de formas de manejar la monogamia sexual el principal aspecto que les obligaba a salirse de las propuestas que se ofrecían. A continuación, recojo algunas de estas posibilidades extraídas de las entrevistas y de mi diario de campo.

Algunas parejas mantienen una relación de apariencia monógama pero, en realidad, han acordado de forma explícita aceptar una infidelidad puntual siempre y cuando se trate de una mera relación sexual y esporádica y, lo que es más importante, se realice de forma discreta, sin que se entere la otra parte de la pareja ni el resto de integrantes de sus círculos comunes. Sería lo que un informante definía como *“Ojos que no ven, corazón que no siente”*. Se entiende aquí que, por nuestra formación cultural, el hecho de que la pareja tenga relaciones con otras personas es algo difícil de asumir no tanto intelectual como sentimentalmente y, por consiguiente, es mejor no decirlo ni escucharlo. No hay engaño porque las dos partes saben que eso puede ocurrir y están abiertas a ello. Sería algo así como la versión doméstica de la política *“no preguntes, no digas”* que el ex presidente de EEUU Clinton introdujo en el

ejército estadounidense respecto a la identidad sexual de sus miembros. Hasta tal punto es importante cuidar el que la pareja no perciba que existen este tipo de relaciones “extraconyugales” que, cuando no se da esta ocultación, se entiende que la pareja ha faltado al acuerdo y se produce una ruptura. Un informante argentino lo expresaba así: *“los dos sabíamos que follábamos con otros, pero cuando él dejó de ocultarlo, me pareció una falta de respeto y me di cuenta de que todo había terminado”*. Por el contrario, en otras parejas, el requisito para mantener relaciones fuera de la misma es **que se cuenten** siempre al compañero o compañera. Incluso puede ser que esto produzca una erotización o morbo a la pareja.

Otra variante es que las personas de la pareja acuerden tener relaciones sexuales con terceras personas pero estableciendo algunos **límites** a la realización de determinadas prácticas. Por ejemplo, se pueden tener relaciones fuera de la pareja pero siempre que no incluyan besos en la boca, penetración, dormir en la casa de la otra persona o repetir con la misma persona, entre otras muchas posibilidades. Pepe consideraba, por ejemplo, que no le estaba siendo infiel a su pareja o que lo estaba *“siendo menos”* porque se limitaba a masturbaciones mutuas y, sobre todo, porque nunca preguntaba el nombre a su partenaire sexual, de modo que a sus ojos eso convertía la relación en un evento impersonal en el que no había ningún intercambio afectivo. Otro tipo de normas tienen que ver con los tiempos y espacios en los que se pueden tener relaciones y contactos con terceras personas, como, por ejemplo, el acordar que no están permitidos mientras la pareja está presente o sólo se pueden producir si la pareja se encuentra fuera de la ciudad. En algunas parejas, también se establece el acuerdo de mantener relaciones con terceras personas, pero siempre que se haga de forma **conjunta**, es decir, mantener relaciones sexuales entre tres o más personas: haciendo tríos o manteniendo experiencias sexuales con otras parejas o con más gente.

Estas posibilidades no son excluyentes y cada pareja opta por ir cambiando, pasando de unas a otras, explorando o combinando. El hecho de mantener relaciones fuera de la pareja no implica que la pareja en sí se considere “abierta”, ya que este concepto parece relacionarse con una libertad absoluta: las parejas **abiertamente abiertas**.

Y, por supuesto, también he conocido durante el trabajo de campo casos en los que, aunque exista un compromiso mutuo de fidelidad, una persona o las dos personas acaban teniendo relaciones fuera de la pareja, algo que en ocasiones

se vivencia con absoluta normalidad. Sin embargo, el descubrimiento de este engaño por parte del compañero o compañera, puede ser un motivo de ruptura. Marlén nos cuenta que ha habido alguna infidelidad en su pareja y que, cuando se descubrió, llegó a producir alguna crisis, pero que no terminó con la relación: *“nunca llegó a ser una pareja cerrada-cerrada, por lo menos por mi parte, pero sí que se estableció un compromiso. Vamos a decirlo así. O sea, la relación maduró hacia lo que es una pareja convencional”*. Las personas entrevistadas que mantienen relaciones homosexuales y están casadas con otras personas del sexo opuesto, obviamente también mantienen relaciones no monógamas, pero no lo conciben como una infidelidad al llevarse a cabo con personas del mismo sexo, como si estuvieran en planos diferentes: *“la infidelidad con mi esposa sería estar con otra mujer”* (Raimon).

Pareciera que la vivencia de la promiscuidad sexual está también determinada por el género. Las mujeres, homo y heterosexuales, han sido educadas y socializadas en una sexualidad vinculada a la afectividad, a la idea del amor romántico, de *“la media naranja”* y, por extensión, hacia la monogamia. A partir de ahí, existe una concepción cuasi idílica de la sexualidad y las relaciones de pareja entre mujeres como absolutamente fieles y deseosas de mantener una pareja estable. La realidad de las mujeres lesbianas rompe el estereotipo de que las mujeres son por naturaleza monógamas (Giddens, 1998:130) ya que he encontrado muchísima más diversidad de la que esta idea defiende. No sólo hay mujeres que mantienen relaciones sexoafectivas estables con más de una persona, sino también hay parejas como la que forman Neus e Inés que en distintos momentos de su relación optan por la monogamia sexual, por tener relaciones cada una por su cuenta y que, esporádicamente, mantienen relaciones sexuales y de amistad con una tercera chica. Belén, otra joven de la misma pequeña ciudad del mediterráneo, lo expresa claramente: *“Realmente nuestra pareja está pensada y hablada como pareja abierta”*.

Este tipo de apertura en las relaciones de pareja no sólo se da entre las más jóvenes. Estela y Erika, casadas, con más de 50 años y tres hijas, han mantenido por su cuenta alguna relación sexual o de enamoramiento con terceras personas a lo largo de sus más de 25 años de relación de forma totalmente conocida por la otra parte. Valentina, que comenzó su vida sexual al final del franquismo y a lo largo de la transición, recuerda haber tenido siete parejas a lo largo de su vida, *“pero ligues, ¡son incontables! [...] A los treinta años ligaba sin parar. ¡Pero sin parar! Había veces que estaba con tres y cuatro a la vez”*. La cuestión de la edad es central a la hora de analizar la

sexualidad ya que, sin fines reproductivos, la sexualidad fuera de las etapas fértiles está invisibilizada y estigmatizada.

5.1.2. Edad

La persona más joven que entrevisté era una chica que tenía entonces 18 años. No obstante, chicas y chicos más jóvenes, de 15 años, se pusieron también en contacto conmigo para participar en el estudio. Durante la realización de esta tesis, también participé en una investigación sobre adolescentes no heterosexuales (Generelo, Pichardo y Galofré, 2007) en la que pudimos comprobar que, efectivamente, en nuestro país, hay chicos y chicas de 13 a 18 años que expresan su orientación sexual homosexual o bisexual y mantienen relaciones sexuales homosexuales o desean tenerlas. Estos y estas adolescentes muchas veces se inician en la sexualidad y mantienen relaciones con personas más mayores por la dificultad de encontrar otros adolescentes de su edad que también sean homosexuales.

También entrevisté a algunos varones de más de 70 años que continuaban manteniendo una vida sexual activa. Javier tiene 76 años y mantiene relaciones sexuales regularmente con su pareja, con la que se inscribió como pareja de hecho y se casó después de más de 5 años de convivencia. Otro de ellos, Justo, se maravilla por la capacidad que aún tiene de atraer y mantener relaciones con jóvenes veinteañeros y señala que muchos lo prefieren así porque él por su edad ofrece un tipo de sexualidad menos arrebatada que quizás es más acorde con la que estos jóvenes están buscando.

Como el fin primordial de las relaciones sexuales y de pareja homosexuales no es la reproducción en sí misma, se rompe con la idea de circunscribir la sexualidad a las etapas fértiles de la vida y con el etarismo. Es bastante común la existencia de importantes diferencias de edad entre los miembros de las parejas homosexuales, dándose una ruptura con ese tabú que, según Rubin, se cierne sobre las relaciones sexuales intergeneracionales. Entre los homosexuales también se censuran este tipo de relaciones, como les ocurrió a Gerardo y Javier cuando por su diferencia de edad, 49 años, algunos conocidos decían que el primero se estaba aprovechando del segundo. Sin embargo y a pesar de estas críticas, se dan con bastante mayor frecuencia estas relaciones entre personas de distintas generaciones: Alex y su marido se llevan 12 años e Imanol y Raimon, 29. Viñuales recoge en su trabajo una realidad similar entre las mujeres lesbianas (2000:26-27).

En la tabla y el gráfico siguientes, elaboradas con datos del censo, comprobamos cómo la **diferencia de edad** entre los miembros de la pareja tiende a ser mayor en las parejas formadas por dos personas del mismo sexo respecto a las parejas heterosexuales.

	Pareja de distinto sexo	Pareja del mismo sexo, femenino	Pareja del mismo sexo, masculino
La misma edad	990.255	290	453
Entre 1 y 4 años de diferencia	5.844.206	1465	2609
Entre 5 y 9 años de diferencia	2.192.972	922	1837
10 ó más años de diferencia	472.910	801	2097

Tabla 6: Diferencia de edad entre los miembros de una pareja por sexo

Fuente: elaboración propia en base a los datos del censo de 2001 publicados en la página web del Instituto Nacional de Estadística

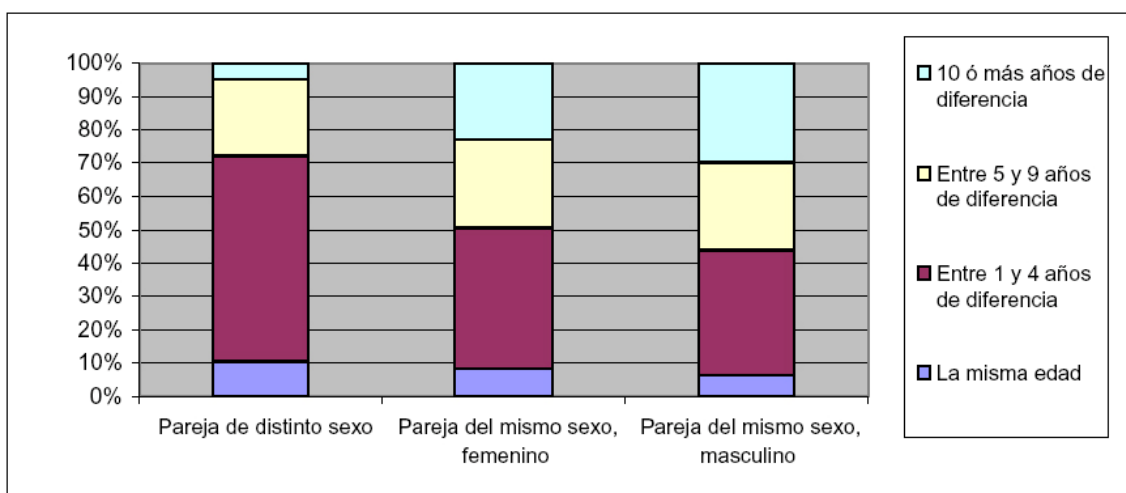


Gráfico 7: Diferencia de edad entre los miembros de una pareja por sexo

Fuente: Elaboración propia en base a los datos del censo de 2001 publicados en la página web del Instituto Nacional de Estadística

Existen también experiencias de discriminación a cuenta de la edad a la hora de conocer parejas sexuales, ya que se da, como en el conjunto de la sociedad, una sobre valoración de la juventud como objeto de deseo sexual. No obstante, el hecho de que la pareja homosexual no tenga como fin primero la reproducción facilita estas diferencias de edad en el interior de la misma y, al mismo tiempo, la realización de prácticas sexuales que van más allá del coito.

5.1.3. Sexualidad no coitocéntrica

Si la reproducción no está presente en la sexualidad homosexual, no es necesario considerar el coito como objeto último o final de la sexualidad. Aunque dos hombres o dos mujeres no pueden mantener un coito genital entendido como recepción del pene en la vagina, el coito anal (recepción del pene en el ano) o la penetración de la vagina con dedos u otros objetos podrían ocupar esa centralidad en el sexo homosexual. Sin embargo, este tipo de prácticas no son las más comunes en el sexo homosexual ya que, por ejemplo, entre varones son más frecuentes el sexo oral o la masturbación mutua (Mitjans, Bataller y Sancho, 2003:45). Efectivamente, la gran mayoría de los hombres y mujeres que mantienen relaciones homosexuales considera que no es necesario que exista una penetración para que una relación sexual pueda ser completa y satisfactoria. Afirmación ésta que ratifican todas las personas entrevistadas. Tanto entre las mujeres como entre los varones, hay quien no lleva a cabo este tipo de prácticas en ninguna de sus posibilidades, insertiva o receptiva, o sólo practica alguna de ellas. El coito anal sí aparece para uno de los entrevistados como expresión última de la sexualidad, ya que en la encuesta por internet marcó la opción “nunca he mantenido relaciones sexuales” porque no había realizado la penetración en ninguna de sus variantes, aunque había llevado a cabo otro tipo de prácticas sexuales como felaciones o masturbaciones mutuas.

La consideración de lo que es una relación sexual varía de unas personas a otras, pero en general se señala la intervención de los órganos genitales o erógenos (pene, vagina, pechos, ano y boca) y, especialmente, de la presencia de eyaculación u orgasmo. Aunque se tiende a reproducir la identificación de la sexualidad con la genitalidad, se tiende también a incluir los besos, las caricias, las miradas, la complicidad y otras prácticas: *“la intimidad sexual [...] es estar tumbado en la cama, es estar acariciándote y tal. Ese tipo de intimidad me parece más importante que lo otro. [...] El feeling que puede haber después de una relación sexual con esa persona con la que te quedas a mí me parece mucho más importante. El simple hecho de limpiar a otra persona me parece mucho más erótico”* (José). Siempre se distingue entre la forma de tocarse y la afectividad que pueda existir con las amistades y aquellas otras que constituyen relaciones sexuales. En general, estas se distinguen del resto precisamente porque hay una genitalización y, en último extremo, un orgasmo.

Varias de las mujeres entrevistadas señalaban que, aunque habían tenido relaciones en el pasado con varones, no fue hasta que tuvieron relaciones con otras mujeres que llegaron a experimentar un orgasmo y fue eso lo que les hizo decantarse sexualmente hacia el sexo con otras mujeres, ya que les producía mayor placer físico: *“la sexualidad con Estela me parece una pasada. [...] El primer orgasmo lo tuve con ella”* (Érika). Se achaca este acceso al orgasmo al hecho de que las relaciones con otras mujeres les resultan menos mecánicas y más sensuales, pues están menos centradas en la penetración y, por tanto, más atentas a la estimulación del clítoris y otras partes del cuerpo. Para otras mujeres, las relaciones con varones son igualmente satisfactorias en lo físico, pero ellas nunca podrían enamorarse de un hombre y sí de una mujer.

La superación del coitocentrismo y las nuevas imágenes y prácticas disponibles gracias a la democratización de las iconografías sexuales por los medios de comunicación de masas o internet llevan a que muchas de las personas entrevistadas incorporen no sólo otras partes del cuerpo en sus prácticas sexuales, sino también objetos. Gracias a las computadoras e internet aparece el cibersexo como experiencia sexual que, aunque no sea exclusiva de las personas que mantienen relaciones homosexuales, sí son utilizadas por algunas de ellas: los cuerpos pueden intervenir o no en forma de imágenes, pero no se tocan, sólo se ven, erotizan y se erotizan, y terminan excitando y excitándose, para concluir quizás con una masturbación.

Entre las personas entrevistadas, había varios informantes que refieren otro tipo de prácticas que tienen más que ver con lo que se ha venido en denominar BDSM (Bondage, Disciplina, Dominación y Sumisión y Sadomasoquismo). Estas prácticas siguen siendo consideradas como patológicas por parte de la psiquiatría⁵³, pero las personas que las llevan a cabo las ven como parte de un juego sexual que les provee de excitación sin problematizarlas especialmente. En el siguiente punto, se explica como otra forma de conseguir excitación se encuentra a veces llevando la sexualidad a espacios y lugares que no son usuales para la misma.

5.1.4. Espacios y lugares

Tal y como señala Rubin al caracterizar la sexualidad normativa, ésta se debe restringir al espacio privado (1989:139). En el caso de la homosexualidad, su expresión se enfrenta a la homofobia liberal: el espacio público es para la heterosexualidad. No es de extrañar que la posibilidad de mantener sexo en

⁵³ Clasificación Internacional de Enfermedades de la Organización Mundial de la Salud: ICD10, F65.5

público no aparezca entonces como una opción relevante para la mayoría de entrevistados. A otros, la posibilidad de mantener relaciones sexuales en espacios públicos no sólo no les desagrada, sino que lo pueden considerar como espacios excitantes, morbosos o simplemente agradables: *“Las playas de mi provincia son sitios muy agradables para tener sexo al aire libre”* (Julián). Mantener relaciones sexuales delante de otras personas, siempre que sea en un espacio en el que ese tipo de relaciones estén permitidas (por ejemplo, en clubes de sexo) no resulta problemático para quien acude allí. Al igual que ocurre con las relaciones heterosexuales, la mayoría de los entrevistados prefieren tener sexo en casa y, concretamente, en el lugar que socialmente viene indicado para tal fin: la cama.

¿Dónde y cómo se establecen las relaciones sexuales homosexuales? Conseguir parejas sexuales supone un trabajo y un esfuerzo, ya que hay que encontrar gente con la que se desee tener relaciones sexuales y que este deseo sea recíproco. Las personas homosexuales tienen canales específicos para el establecimiento de relaciones que pueden ser meramente sexuales o perseguir también algún tipo de afectividad. Los hombres parecen tener más posibilidades en este sentido, ya que además de los espacios tipificados como de encuentro sexual tanto para homosexuales como heterosexuales (discotecas, bares, asociaciones o lugares de trabajo), existe toda una red de lugares de encuentro sexual que pueden encontrarse en cualquier ciudad, si bien existen más y son más frecuentados en las ciudades grandes. Pueden ser de pago o gratuitos, al aire libre o en lugares cerrados, en público o en privado, sólo durante la noche o sólo durante el día, en el centro o en la periferia. Nos estamos refiriendo a saunas, clubes de sexo, cuartos oscuros de discotecas, parques, playas, aparcamientos, baños de centros comerciales o determinados medios de transporte.

Algunas mujeres lesbianas se quejan de que ellas no cuentan con esa variedad de espacios o de la dificultad que tienen para establecer relaciones sexuales con otras mujeres: *“con las mujeres es más complicado establecer relaciones. En Madrid no conozco a ninguna lesbiana y tengo mogollón de amigos gays”* (Inma). Pero desde el activismo se cuestiona si por el mero hecho de tener relaciones con otras personas de su mismo sexo, las mujeres deben repetir el modelo de relaciones sexuales que ellas atribuyen a los hombres homosexuales, y que estaría caracterizado por la alta frecuencia de relaciones sexuales, la promiscuidad o la separación de sexo y afecto. En el caso de las

mujeres entrevistadas, las redes de amistad, laborales, académicas o asociativas juegan un papel muy importante para conocer a otras mujeres.

Internet aparece como un nuevo espacio para el establecimiento de contactos sexuales o sexoafectivos. Muchas de las personas entrevistadas hablaban de internet cuando se les preguntaba por el modo en que establecen contacto con sus parejas, no sólo sus parejas estables y con una relación afectiva estrecha, sino también parejas meramente sexuales. Las mismas diferencias que se constatan en la utilización de los espacios físicos de encuentro sexual se reproducen en los espacios sexuales. Los hombres homosexuales utilizan profusamente internet, con páginas y espacios específicos para establecer encuentros afectivos pero también directamente sexuales. En estos sitios web, se establece un cuestionario de intereses y prácticas sexuales preferidas, en el que se incluye una pormenorizada información sobre el tipo de cuerpo, el tamaño del pene o lo que se está buscando. Este tipo de informaciones no aparecen ni en las páginas de encuentro heterosexuales ni en las páginas de encuentro lésbico.

Una vez establecido el contacto sexual, ¿se da una relación amorosa o se queda simplemente ahí? ¿Qué papel juega la sexualidad en el establecimiento y mantenimiento de una relación sexoafectiva con otras personas?

5.1.5. Sexualidad, pareja y amor

Uno de los informantes, Raico, encuentra importantes diferencias entre el papel que juega la sexualidad en el establecimiento de una relación homosexual frente a lo que pueda ser una relación heterosexual: *“si me gustas y yo te gusto, pues vamos un momento a mi casa, echamos un polvete y si sale bien, pues incluso nos podemos tomar después un café. Y después podemos ir al cine o lo que sea. En cambio, en el mundo heterosexual funciona al revés: primero es quedamos para el café, después para el cine, después para cenar, después para otro café, después para el cine, después para cenar, y a lo mejor follamos”*. La pauta parece repetirse entre las personas homosexuales, es decir, el sexo se sitúa al comienzo de la relación, aunque en muchos casos, como Vita, prefieran seguir lo que Raico presenta como el modo de cortejo heterosexual: *“Hoy en día se da la circunstancia de que primero follas con una persona y después la vas conociendo, ¿no? Eso me parece un error. Si por ejemplo se van forjando antes unos lazos de amistad y de acercamiento, y de atracción y tal, al final [...] esa relación cuando culmina y llegas a enrollarte con esa persona, ya se sabe que es un compromiso”*. La existencia de relaciones

sexuales se considera como una prueba de la existencia de una relación: *“para mí sí era vinculante el que nos habíamos acostado. Vamos, igual soy muy clásica para eso”* (Gemma).

Si bien para algunas parejas puede mantenerse la relación sin una sexualidad plenamente satisfactoria, la existencia de una sexualidad sana en la pareja aparece como reflejo de que las cosas van bien. Existe una conciencia de sexualidad cambiante, que va bajando en ritmo y frecuencia según pasa el tiempo y que se va transformando a la vez que la pareja va avanzando en su desarrollo y son los proyectos de futuro y las cuestiones materiales los que van ganando protagonismo: *“al principio, el sexo era una parte digamos esencial: ocupaba mucho tiempo. Ahora ocupa menos tiempo. [...] Quizás ahora estamos en proyectos de futuro, de pensar qué vamos a hacer, si vamos a convivir, no vamos a convivir... Entonces pues no sé, el sexo como que está ahí pero como que no es lo primero”* (Alberto).

Las personas homosexuales que se encuentran en una relación de pareja estable tienen más posibilidades de mantener relaciones sexuales con más frecuencia que aquellas que no tienen pareja, tal y como podemos ver en el gráfico 8. Si no se tiene pareja estable, cada individuo debe realizar un esfuerzo en la búsqueda de compañeros o compañeras para mantener relaciones sexuales como, por ejemplo, acudir a espacios de encuentro, arreglarse, ir al gimnasio para tener un cuerpo deseable según los cánones de belleza del grupo social, gastar dinero y tiempo en bares o en líneas de internet. Una pareja sexual estable minimiza este trabajo de búsqueda de parejas sexuales.

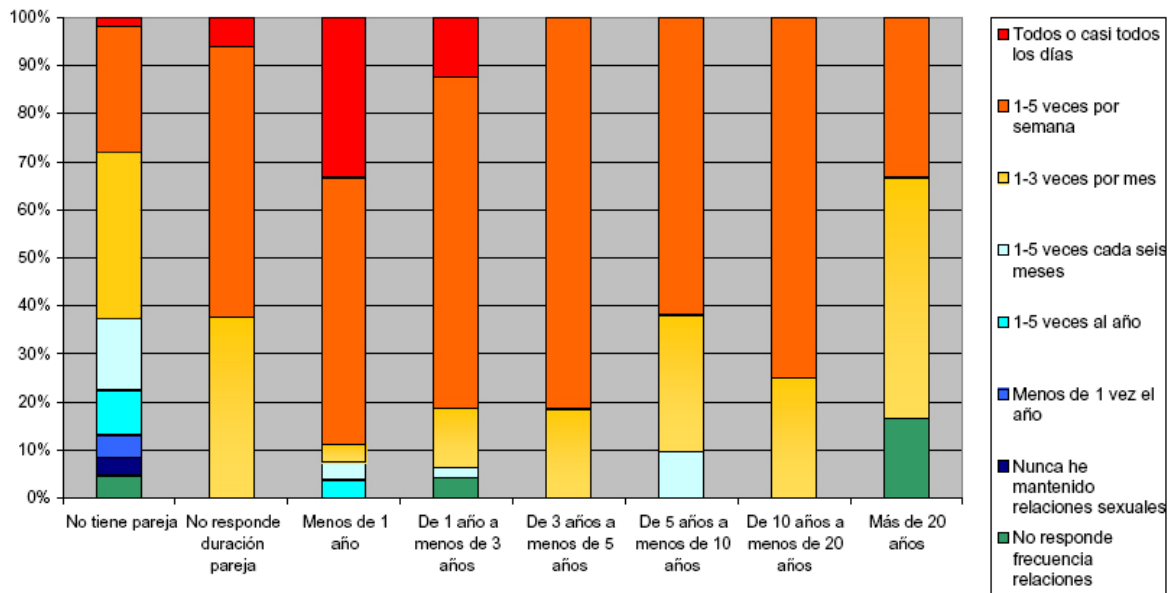


Gráfico 8: Frecuencia de relaciones sexuales por tiempo en pareja
 Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

Sin embargo, el género no parece ser una variable especialmente determinante, ya que entre las mujeres y los hombres homosexuales que respondieron al cuestionario en internet no se encuentran diferencias especialmente significativas respecto a la frecuencia con la que se mantienen relaciones sexuales (ver gráfico 9), lo que de nuevo viene a desmentir los estereotipos que presentan a las mujeres homosexuales como poco activas sexualmente o aquellos otros que caracterizan a los varones homosexuales como portadores de una sexualidad desenfrenada.

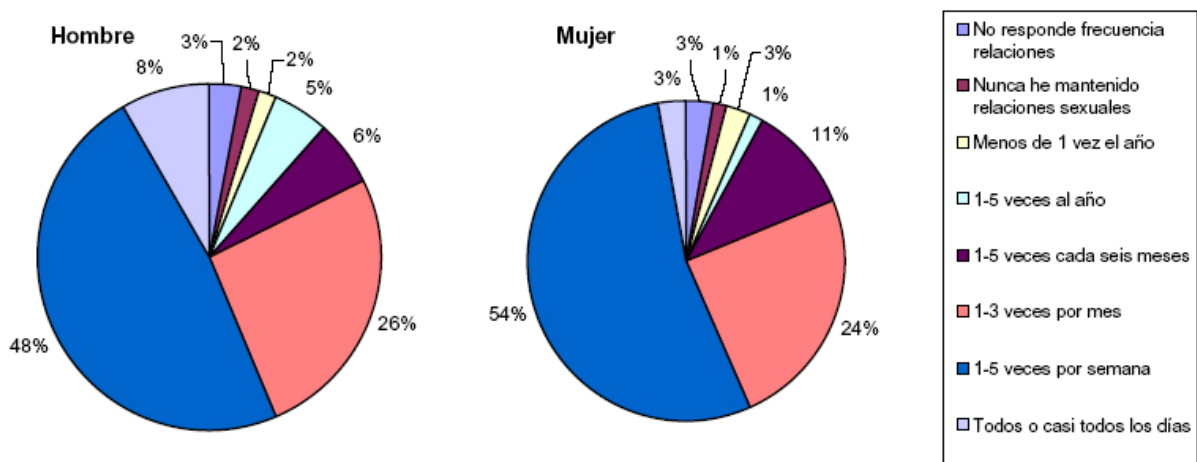


Gráfico 9: Frecuencia de relaciones sexuales por sexo
 Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

El ritmo y el tipo de prácticas sexuales que se llevan a cabo influyen en la relación de pareja y cuando no se da una coincidencia entre las mismas se genera un conflicto. Esto no obsta para que en aquellos casos en que se dan

estas incompatibilidades sexuales se produzca una ruptura en las parejas, lo que nos lleva a repensar el papel que juega la sexualidad en las parejas homosexuales, especialmente cuando en muchas de estas parejas las prácticas sexuales no se producen exclusivamente en el interior de la pareja: *“Tengo tan claro que quiero estar con ella, que quiero pasar mis días con ella, que para mí lo más especial es despertarme a su lado y acostarme con ella, reírme con ella y todo con ella... ¿Por qué tendría que dejarla si no funcionamos sexualmente?”*. Este es un punto que, como otros asuntos que aparecen reflejados a lo largo de este trabajo, requerirían una elaboración más amplia y que por el carácter panorámico de esta tesis no procede abordar aquí.

Uno de los frenos principales para mantener relaciones sexuales fuera de la pareja o con diversas personas desconocidas lo constituye el miedo a las infecciones de transmisión sexual (ITS) y, especialmente, el miedo a contraer el virus de inmunodeficiencia humana que puede derivar en el síndrome de inmunodeficiencia humana adquirida (VIH-SIDA).

5.1.6. VIH-SIDA e infecciones de transmisión sexual

Teniendo en cuenta lo que ha supuesto el VIH-SIDA para el colectivo homosexual, donde ha llegado a alcanzar dimensiones epidémicas (Villaamil, 2001) no es de extrañar este miedo a contraer la enfermedad. Las mujeres lesbianas parecen no pensar demasiado en el VIH-SIDA –*“no me ha preocupado nunca”* (Sara)– ya que se sienten a salvo del mismo excepto si mantienen sexo con hombres y existe bastante desconocimiento al respecto: *“En caso de dos chicas es muy jodido. Yo qué sé, no te puedes poner condón, no tienes pene, entonces, ¿qué coño haces?”* (Vita).

Los varones, por el contrario, tienen el VIH-SIDA muy presente, pero la reacción al mismo es bastante diversa. A algunos les ha afectado de tal manera a su vida sexual que el miedo al VIH-SIDA les impide tener relaciones sexuales durante periodos importantes. Esto se ha dado especialmente en los años en los que no había mucha información sobre la enfermedad ni sobre sus vías de transmisión. Las consecuencias de ser seropositivo eran más dramáticas en ese momento, ya que en la mayoría de los casos implicaba la muerte.

Casi todos los varones entrevistados que mantienen relaciones sexuales intentan que sean seguras, pero algunos de ellos nunca se han hecho las pruebas del VIH-SIDA por temor a que el resultado sea positivo y a tener que

enfrentarse al estigma social que conlleva esta enfermedad: *“el sida afecta a tu integridad física, por supuesto, pero también afecta a tu integridad moral. [...] Yo muchas veces lo pienso en frío y digo: es que esto tendría que ser como el que se hace un análisis del colesterol y ya está, eso está ahí. Pero te cuesta trabajo enfrentar esa barrera. [...] No me da tanto miedo que me dijeran ‘eres seropositivo’ como tener que decirlo yo. [...] Si hay algo que me da miedo en esta vida sería tener que decirle a mi familia: ‘soy seropositivo’”* (Daniel). Con todo, esta no es la pauta generalizada, sino la contraria: *“nosotros nos hacemos nuestro análisis periódicamente. Por lo menos una vez al año nos hacemos controles”* (Alberto).

Entre los miembros de una pareja estable, lo más común es tener sexo sin protección. Este tipo de relaciones no son realmente seguras en términos de transmisión del VIH, ya que siempre existe el riesgo de que alguna de las partes de la pareja mantenga relaciones sexuales no protegidas al margen de la misma. Si está pactada la posibilidad de mantener relaciones sexuales fuera de la pareja, suele estar pactado también que éstas sean protegidas: *“hemos llegado a hacerlo sin condón, después de habernos hecho las pruebas un par de veces, y hablándolo muy seriamente: ‘oye si te vas mañana con uno, vale, pero lo dices y te pones un condón, y yo hago lo mismo, nos jugamos mucho con eso’. Y así ha sido”* (Astom). Curro y Pepe tenían relaciones sin protección cuando en teoría eran una pareja monógama pero, después de acordar abrir la pareja, deciden tener relaciones penetrativas con condón también entre ellos.

El hecho de hacerse las pruebas del VIH-SIDA juntos y comenzar a mantener relaciones sin protección pasados unos meses del primer encuentro puede llegar a convertirse en un ritual informal que ante la pareja y ante el resto de redes se presenta como la certificación de un compromiso de fidelidad, de lealtad o de sinceridad, ya que implica poner la confianza en la otra persona: *“le hice hacerse pruebas, eso sí. [...] Se hizo las pruebas y le dio todo bien”* (Imanol).

Las personas de la muestra que expresan ser seropositivas mantienen relaciones sexuales seguras, aunque dicen conocer a gente seropositiva que no lo hace. Sin embargo, hacer público el estatus de seropositivo constituye, en palabras de Raico, *“un segundo armario”*. No sólo por la desventaja que supone a nivel laboral y relacional, sino porque las campañas de prevención de VIH presentan a veces a las personas seropositivas como un peligro público de

salud. A pesar de ello, a la hora de establecer una relación estable o con mayor implicación afectiva, casi siempre optan por decir que son seropositivos.

En el mundo homosexual, parece existir el suficiente conocimiento de la enfermedad como para que no se produzca un rechazo automático de una pareja sexual por el hecho de ser seropositiva. Una minoría de entrevistados afirma que no tendrían relaciones sexuales, aunque fueran seguras, con una persona de la que saben positivamente que es seropositiva. Raico prefiere tener una pareja también seropositiva porque se le hace todo más sencillo y se evitan complicaciones: *“la verdad es que es mucho más cómodo si es seropositivo. Porque te puede comprender un mogollón de cosas y no tienes que dar explicaciones. Y no sólo eso, sino el alivio que es decirle a una persona: ‘mira, es que te tengo que decir algo: es que soy seropositivo’. Y que él te diga: ‘ay, yo también’. Pues ya, mira, ya está. No tienes que hablar más del tema ni nada”*. Hay que tener en cuenta que los porcentajes de personas seropositivas se acercan al 15-20% de la población homosexual masculina en ciudades como Madrid o Barcelona (Cañellas et al, 2000).

El resto de infecciones de transmisión sexual (ITS) generalmente se desconocen o no preocupan especialmente a la hora de mantener relaciones sexuales, ya que su curación es posible. Entre los varones homosexuales, el porcentaje de transmisión de infecciones como gonorrea, clamidia o sífilis está creciendo significativamente en los últimos años y eso hace que quienes han sido infectados por varias de ellas lleguen a replantearse su vida sexual. Estas infecciones no generan el rechazo social del VIH-SIDA pero afectan también a las personas que las padecen, como le ocurre a Alberto: *“me preocupa mucho eso de que yo pueda contagiarle a alguien la hepatitis, pero las relaciones esporádicas que he tenido siempre, siempre han sido con protección”*.

Las ITS y el miedo a contraer el VIH-SIDA hace que muchos de los informantes sean más precavidos a la hora de tener relaciones sexuales con muchas personas distintas, e incluso optar por el emparejamiento monógamo, pues ven en él la ventaja material de que, siendo las dos partes de la pareja fieles sexualmente, la posibilidad de contraer enfermedades de transmisión sexual desaparece. José explica que esta amenaza coarta sus posibilidades: *“Yo creo que si no fuera por la mierda del sida y otras enfermedades de transmisión sexual yo sería un cabra loca. Me daría igual a todo. Sinceramente. No me importaría probar cualquier cosa”*.

El hecho de que existan medicinas que convierten el VIH-SIDA en una enfermedad crónica ha facilitado que haya gente que no le tenga miedo a las relaciones sexuales fuera de la pareja: *“Ahora, con el condón, medicamentos, más larga vida para las personas seropositivas y etc. la promiscuidad, siempre que sea de forma correcta, en el sentido de con protección ¿Qué tiene de malo? [...] ¿Qué tiene de malo follar con una persona cada día? No tienen ninguna cosa de malo. Lo que te da es placer”* (Raico). Tener relaciones sexuales sin protección, fenómeno conocido como *“barebacking”*, puede esconder el deseo de contagiarse con el virus para no tener que preocuparse más del tema a partir de la idea de que infectarse con el VIH es un destino ineludible. Astom, que decidió seguir manteniendo su relación a pesar de saber que su novio era seropositivo, encarna esta inevitabilidad: *“Me dije: ‘Prefiero cogerlo de ti que de un polvo de una noche, o sea, que tampoco me voy a morir por esto’. Y aprendí a aceptarlo. A que no me condicionase”*. Existen otras parejas serodiscordantes entre las personas que entrevisté: uno de los entrevistados dejó de tener relaciones sexuales porque su novio seropositivo era incapaz de tenerlas por miedo a transmitirle el virus. A pesar de esta falta de relaciones sexuales entre ellos, la pareja sigue adelante y los dos tienen claro que quieren seguir siendo compañeros de vida, lo que pone de manifiesto que son los proyectos comunes y los imperativos materiales, que se incorporan en forma de sentimientos, los que están sosteniendo esa unidad más allá de las relaciones sexuales.

Si en la sexualidad encontramos importantes cambios respecto al modelo hegemónico de familia nuclear heterosexual, no serán menos los retos que la reproducción, filiación y crianza de menores por parte de personas y parejas homosexuales van a plantear a esas concepciones naturalizadas de la familia. Los detallamos en el siguiente epígrafe.

5.2. Reproducción

La sexualidad pierde su vinculación exclusiva con la reproducción y a partir de ahí la pareja y el matrimonio también lo han hecho: se puede ser feliz y constituir una familia sin tener hijos. Sin embargo, aunque ha dejado de ser una obligación en la vida de las personas, sigue produciéndose una presión social importante hacia la paternidad y la maternidad. El informe Warnock, sobre fecundación in vitro para el Comité de Investigación sobre la Fecundación Humana y la Embriología del Reino Unido (1984), señalaba que *“el deseo de tener hijos puede ser una fuente de angustia incluso para quienes han optado por ello en conciencia... Aparte de la presión social para tener hijos, muchas personas tienen un deseo poderoso de perpetuar sus genes a través de una nueva generación”*. Villaamil señala que, a pesar de los cambios que ha experimentado la familia, ésta no ha perdido su funcionalidad como espacio de reproducción biológica de la fuerza de trabajo, especialmente en los contextos donde se reduce el estado del bienestar y se delega en las mujeres esta tarea (2004:15).

El hecho de que a través de una relación sexual homosexual no se pueda concebir descendencia biológica ha tenido como consecuencia que las personas con un estilo de vida homosexual se hayan visto tradicionalmente expulsadas de la procreación y, por extensión, del concepto de familia. Sin embargo, los cambios que hemos visto en las concepciones sociales de la familia, el parentesco y la reproducción les colocan ahora también en el ámbito de la reproducción. Si bien no se ha dado aún en España el boom de maternidad lésbica que se ha experimentado en otros países, como por ejemplo en EE.UU. (Weston, 1991; Lewin, 1993), el debate social sobre el matrimonio homosexual ha servido para visibilizar que las personas homosexuales sí pueden tener hijos, que de hecho los tienen y, sobre todo, ha servido para incorporar la maternidad y la paternidad a los horizontes vitales y al universo en el que se piensan las personas homosexuales. Hasta hace pocas décadas, las personas homosexuales que querían tener hijos se veían en la disyuntiva de elegir entre adaptarse a la asunción heterosexual de la que hemos hablado o situarse totalmente al margen de la heteronormatividad, en cuyo caso generalmente renunciaban a la paternidad/maternidad ya que el estilo de vida homosexual no incorporaba la posibilidad de tener hijos.

El reconocimiento legal del matrimonio homosexual certifica la ruptura del enlace entre reproducción biológica y filiación (Borrillo, 2005), al reconocer en

último extremo que la filiación es un acto social. Sin embargo, existe una resistencia a reconocer social y legalmente que las relaciones familiares son relaciones sociales, no de carácter natural, y se continúa manteniendo el coito genital heterosexual como referente último de las relaciones de filiación. A Marina, que inició un proceso de inseminación con donante anónimo, le molestaba sobremanera el hecho de que, en el registro civil, tuviera que inventarse el nombre de un padre, aunque ella prefiriese no ponerlo, lo que remite una y otra vez a esa unidad primigenia del parentesco que forman el átomo mamá-papá-hijo/a que se intenta replicar incluso en el caso de una inseminación artificial.

En cualquier caso, en España, la pareja casada heterosexual ha dejado de ser el lugar privilegiado para la reproducción de las personas y más específicamente, de los ciudadanos (Graham 2004:27). Como se ha visto, las personas individuales y las parejas homosexuales también son reconocidas como agentes para la reproducción biológica y social de nuevos ciudadanos y ciudadanas, gracias a las leyes de adopción y de reproducción asistida así como al reconocimiento de la filiación conjunta a dos personas del mismo sexo. En los siguientes epígrafes, recorreremos algunos de los elementos que tienen que ver con la incorporación de las personas homosexuales a la maternidad y paternidad, desde sus propias concepciones, sus expectativas, sus posibilidades de acceso, sus dificultades y los desafíos que esta incorporación abre a nivel de legalidad y de reedición de postulados biologicistas.

5.2.1. Maternidad y paternidad de personas homosexuales

Entre los varones y mujeres homosexuales que respondieron a mi cuestionario en internet, nos encontramos con un 38% que no tiene ni está pensando tener hijos, un 49% que quiere tener hijos y un 10% de personas que ya tienen hijos. Aunque la muestra no sea representativa estadísticamente, sí nos hace pensar que las personas homosexuales han incorporado en gran medida la maternidad y la paternidad a sus horizontes de vida. Podemos comprobar que existe una vivencia diferente de la maternidad y paternidad ya que las mujeres lesbianas tienen hijos o desean tenerlos en porcentajes significativamente más importantes que los varones, como se puede observar en el siguiente gráfico comparativo:

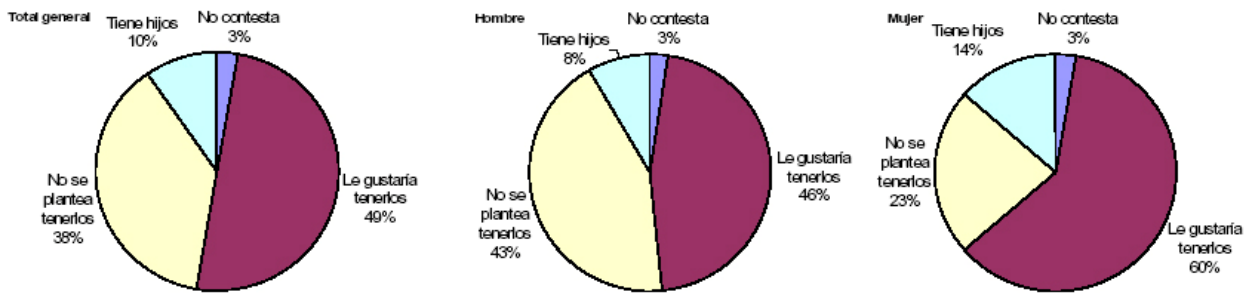


Gráfico 10: Porcentaje general y por sexos de personas que tienen o quieren tener hijos

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

Según los datos del censo de 2001⁵⁴, se puede comprobar que una de cada cuatro parejas de mujeres (28%) y una de cada diez parejas de hombres (9%) tienen hijos: en 2001 más de 2.785 hijos e hijas convivían con parejas homosexuales, mucho antes de que se empezara a discutir en el Parlamento y en la arena pública la conveniencia de que las parejas del mismo sexo pudieran acceder a la filiación conjunta. Las parejas lesbianas con hijos son más numerosas y tienen mayor número de hijos que las parejas de varones. Hay que recordar que no se incluyen aquí a todos los gays y lesbianas que tienen hijos/as solos/as, separados/as o con personas del otro sexo.

La edad influye en las expectativas que cada persona tiene respecto a la perspectiva de tener hijos, de modo que las personas de mayor edad o bien ya tienen hijos o bien tienen claro que no quieren tenerlos. De entre los que respondieron en internet, el porcentaje de quienes quieren tener hijos es inversamente proporcional a su edad, como prueba el hecho de que casi el 80% de los menores de 25 años desearía tener hijos (Gráfico 11).

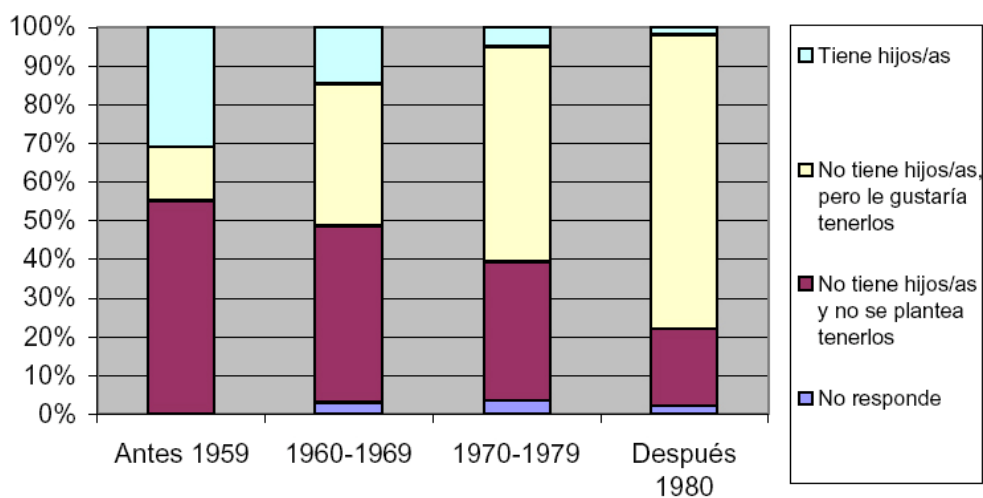


Gráfico 11: Porcentaje por fecha de nacimiento de personas que tienen o quieren tener hijos

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

⁵⁴ Elaboración propia a partir de datos obtenidos de la página web de Instituto Nacional de Estadística.

La edad aparece en los procesos de paternidad y maternidad como un elemento clave para decidir tener hijos así como para determinar el momento adecuado para hacerlo. Las referencias a la biología aparecen entre las mujeres a la hora de decidirse por la maternidad de la mano de la expresión *“reloj biológico”* o al comentar la vivencia del instinto de maternidad en sí mismas: *“yo quería tener un hijo, estaba empeñada: yo tengo el instinto maternal un poco fuerte y ya está”* (Sandra). Se rescata así mismo el deseo de vivir la maternidad como experiencia corporal: *“me encantaría estar embarazada y todo eso... ¡Tiene que ser alucinante!”* (Arancha).

Para algunos informantes es importante la presencia de hijos para que exista realmente una familia. Quienes tienen hijos o hijas al margen de parejas heterosexuales han puesto un gran empeño en ello, especialmente quienes inician costosos y complicados procesos de inseminación o adopción. Hay excepciones, como Juantxo, que se encontró con la paternidad al ceder su semen a una amiga heterosexual, pero ahora siente que ha sido lo más importante y bonito de su vida.

Entre las personas que no tienen hijos pero quieren tenerlos y las que tienen claro que no los tendrán, hay quienes posponen o toman la decisión por motivos de calendario y quienes lo hacen por motivos económicos. En ambos casos, existe una conciencia de que la crianza supone un importante gasto económico y, sobre todo, un compromiso que limita las posibilidades de desarrollo laboral o personal; los proyectos profesionales, vitales y académicos o el tiempo para la pareja, la familia, el ocio, los viajes o la cultura.

Se comprueba en todo caso que la posibilidad de ser madre o padre constituye un proceso bastante meditado, ya que el tener hijos no es algo que viene adosado a la pareja, sino que hay que tener una agencia activa para acceder a ello. En este sentido, la imposibilidad de ofrecer personalmente el cuidado que un hijo o hija necesita y el sentimiento de compromiso con la educación del menor juegan un papel muy importante en la decisión: *“no quiero tener un hijo para que lo tengan las abuelas, o para que lo tenga la niñera o para que esté en la guardería. Cuando tenga un hijo quiero dedicarle todo el tiempo que pueda, y ahora mismo sé que no se lo voy a poder dedicar”* (Sara).

Como la maternidad y la paternidad no se identifican automáticamente con la pareja, una decisión que toman las personas homosexuales que quieren tener hijos y están en pareja es si va a ser un proyecto conjunto o individual. La maternidad o paternidad conjunta puede simbolizar la apuesta por un proyecto

de vida en común, como para Marlén: *“Desde el primer momento fue una relación con un grado de compromiso muy alto. [...] Es la co-madre de mis hijos... Toda la vida”*. Pepe, por ejemplo, quiere ser padre, pero no es una decisión compartida con su novio, por lo que tiene la intención de iniciar el proceso individualmente junto con una amiga heterosexual a pesar de que Curro no forme parte del proyecto. A Juan Luis, por el contrario, su novio se lo dejó claro: *“si te traes a un niño aquí, o él o yo”*. La presencia de hijos supone un reparto del tiempo, espacios y recursos materiales que algunas parejas no quieren compartir.

Lo más común es que si uno de los miembros de la pareja no tiene ningún deseo de paternidad/maternidad, el otro miembro asume esta idea como parte de lo que la otra persona es. Esto funciona en sentido contrario en el caso de parejas que comienzan cuando uno de los miembros tiene hijos. Al iniciar una relación normalmente comentan que son madres o padres mientras, por la otra parte, se da un proceso de aceptación, con mayor o menor medida de implicación o conflicto: *“Él a veces me dice que parece que me estorban o me molestan, y realmente no es así, simplemente que no son hijos míos. [...] Supongo que me lo tomo como parte de la relación”* (Alex).

Aunque no se identifique automáticamente pareja y paternidad/maternidad, esta aparece como la opción más deseable. Para Marina, que comenzó un proceso de inseminación artificial con un donante anónimo a través de una clínica, era muy importante el apoyo de su novia, apoyo que no encontró: *“no quiere ser madre de mi hijo, no quiere compartir nada, ni responsabilidades, porque sabe que cuando llegan los niños hay que cambiarles pañales, hay que implicarse... Y ahí es cuando se le iba a ver el plumero: económicamente, emocionalmente, en el tiempo. Y no quería, ella no quería dar”*. Cuando su relación de pareja terminó, ruptura que ella achaca a su deseo no compartido de ser madre, decidió suspender su proyecto de maternidad: *“ahora no puedo seguir yo sola, se me hace muy duro. [...] Intenté seguir adelante, pero tengo miedo. No sé... necesito el apoyo de una persona [...] Es un poco duro estar ahí tú sola pariendo y que no te dé la mano nadie”*. Además de la implicación emocional que supone un proyecto común de parentalidad, también aparecen las cuestiones materiales, ya que es más fácil cuidar a un bebé entre dos personas: *“si yo no tenía pareja, yo no podía tener un hijo. Vamos, económicamente no me lo podía permitir”* (Gemma).

5.2.2. Acceso a la maternidad/paternidad

Existen algunos mitos sobre la paternidad y maternidad de gays y lesbianas que he ido escuchando constantemente a lo largo de mi trabajo de campo, algunos de ellos no sólo por parte de quienes estaban en contra del reconocimiento de la filiación conjunta por parte de dos personas del mismo sexo, sino en ocasiones también en boca de alguna persona homosexual:

- Los homosexuales sólo pueden tener hijos por la vía de la adopción.
- Las lesbianas pueden engendrar hijos, los gays no⁵⁵.
- Los gays y lesbianas tienen hijos entre sí.
- Las lesbianas tienen hijos por adopción o por inseminación.

Una persona homosexual tiene exactamente las mismas opciones para tener un hijo o hija que una persona heterosexual, pero a diferencia de ésta, una de las primeras cuestiones que se plantea una mujer o un hombre homosexual que quiere tener un hijo es cómo quiere tenerlo, ya que si están con otra persona del mismo sexo, biológicamente no va a poder engendrarlo con ella. Aquí es donde se abre todo un abanico de posibilidades (ver cuadro 6) que les enfrenta a una cadena de decisiones y a meditar sus planteamientos sobre la maternidad y la paternidad.

PROCEDIMIENTO*		MUJERES	HOMBRES
Coito		Relación heterosexual anterior	
		Acuerdo con una persona del otro sexo	
		"Robar semen"	
Inseminación	A través del sistema sanitario	Semen donante anónimo	Donante y portadora conocida
		Semen donante conocido	Donante y portadora de alquiler (misma persona)**
	Autoinseminación	Embarazo subrogado en pareja**	Donante desconocida y embarazo subrogado (distinta persona)**
Adopción		Semen donante conocido	
		Donar semen	
		Adopción individual o conjunta	
Acogida		Adopción hijos biológicos pareja	
		Adopción hijos adoptados pareja	
		Acogida individual o conjunta	

* Estas opciones se pueden desarrollar de forma individual, en pareja o en proyectos de coparentalidad o multiparentalidad entre más de dos personas

** Esta posibilidad no es legal en España, pero se puede viajar a otros países para llevarla a cabo.

Cuadro 6: Posibilidades de acceso a la maternidad y la paternidad

Fuente: Elaboración propia

En primer lugar, la persona debe decidir si desea hacerlo sola o con su pareja. Si estamos hablando de una pareja, deben acordar si quieren que el hijo sea biológico de uno de ellos o de ellas. En caso de respuesta negativa, si quieren

⁵⁵ Godelier, por ejemplo, recoge el deseo de las personas homosexuales de tener hijos "si no engendrados, algo que sólo es posible para una lesbiana, al menos adoptados" (2004:583).

que sea adoptado o en acogida, si van a hacer los papeles por separado o conjuntamente y, si es por separado, quién será la persona encargada de adoptar. Si deciden hacerlo biológicamente, aparece un nuevo repertorio de preguntas: cuál de las dos personas va a aportar el material genético, o si es más conveniente el coito o la inseminación artificial. Si es por inseminación artificial, si es casera o a través del sistema médico y, en todos los casos, si va a ser con una tercera persona conocida o desconocida. Si es conocida, qué papel va a jugar esa tercera persona en el futuro desarrollo y crianza del hijo o hija: se ocultará al descendiente su origen biológico o, por el contrario, se le revelará; se le va a decir su origen pero no jugará el papel de paternidad o maternidad reconocido legal y socialmente en nuestra sociedad o desde el primer momento ambos padres biológicos van a tener un papel en la crianza de los niños y una responsabilidad legal y social junto a la pareja de la madre o del padre biológico. Todas estas elecciones pueden generar tensiones en la pareja, como les ocurre a María y Elena: aunque a ambas les gustaría tener un hijo o hija en común, la primera quiere que sea con donante conocido y la segunda no lo acepta en ningún caso.

En la tabla 7, podemos ver las diferentes formas de acceder a la maternidad y la paternidad que han seguido las personas que tienen hijos y respondieron al cuestionario en internet:

	Hombre	Mujer
Adoptados	2	
Adoptados y de mi actual compañera		1
En acogida	1	1
De compañero/a	2	3
Biológicos coito	2	1
Biológicos relación anterior	8	2
Biológicos relación anterior y de mi compañera		1
Biológicos por técnicas de reproducción asistida	1	1

Tabla 7: Acceso a la maternidad y la paternidad

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

La principal forma de concebirlos ha sido a través de coitos (53%), ocupando el acceso a la maternidad/paternidad a través de los hijos del compañero/a, la adopción/acogida o la reproducción asistida un lugar secundario. En el caso de los varones, el porcentaje que tiene hijos por relaciones heterosexuales anteriores es mucho mayor que en el caso de las mujeres. A continuación, realizaré un repaso de algunas de estas posibilidades analizando las distintas problemáticas de cada una de ellas.

5.2.2.1. Relación coital heterosexual

Una persona que se define como homosexual o que tiene relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo no está, en principio, impedida físicamente para poder mantener relaciones coitales heterosexuales. De hecho, parece que llevar a cabo un coito heterosexual es una de las formas más accesibles y según los datos disponibles, mayoritaria, para acceder a la maternidad/paternidad entre los informantes y las personas que respondieron a la encuesta en internet. Muchos de quienes forman familias homoparentales son hombres y mujeres que tienen descendencia de relaciones heterosexuales. Algunos, como Aarón, Raimon o Carmela, tienen hijos en sus actuales matrimonios con una persona del otro sexo. Otros y otras, como Fabián, Pablo, Alberto, Erika, Simón, Paloma o Irene, tienen hijos de matrimonios heterosexuales anteriores.

Puede que incluso el tener hijos sea el motivo principal para que algunos gays y lesbianas se hayan comprometido en proyectos heterosexuales de pareja, ya que durante mucho tiempo ésta aparecía como la única vía posible para ser padre o madre. El problema es que en el caso de matrimonios heterosexuales actuales, se produce generalmente una situación de engaño no sólo hacia la pareja, sino también a los hijos e hijas del matrimonio, que no son conscientes de la homosexualidad de sus progenitores. No es este el caso de Carmela, cuyo hijo está totalmente al tanto de la relación entre sus dos madres y su padre y no tiene ningún problema al respecto.

Entre quienes tienen hijos de matrimonios anteriores y ahora se encuentran en situación de divorcio o separación, se dan todas las problemáticas inherentes a este tipo de situaciones (acuerdos o disputas respecto a la custodia de los hijos e hijas, régimen de visitas o reparto de vivienda y bienes materiales, entre otras cuestiones) pero agravadas por la homofobia, ya que se utiliza la homosexualidad como arma arrojadiza durante los pleitos de divorcio y separación.

Otra opción al margen del matrimonio o de una relación estable heterosexual es llegar a un acuerdo con otra persona y tener diversos coitos hasta que se produzca el embarazo para tener un hijo o una hija en común. La persona elegida puede o no ser homosexual, es decir, que hay varones que se lo plantean con amigas homosexuales o heterosexuales y viceversa. Esta opción aparece en principio como la más sencilla y barata ya que tanto la inseminación artificial por el sistema de salud como la adopción presentan un coste

económico, temporal y un control externo, sanitario o administrativo, que muchas personas no quieren o no están en condiciones de asumir. Antes de donar su semen a su amiga heterosexual, Juantxo le puso condiciones respecto a sus responsabilidades como padre: *“yo no quería con 21 años, quedarme ahí paralizado por el tema de ser padre y que, de repente, me empezasen a exigir que yo estuviese allí todos los días o que yo le pasase una pensión económica y tal y cual”*.

Puede ser también una opción escogida porque se entiende que es la más natural o la más cercana a la naturaleza, regresándose de nuevo a la naturalización de la sexualidad, la reproducción y el amor. A Inés, por ejemplo, las técnicas de reproducción asistida le producen rechazo porque piensa que ese tipo de prácticas tienen consecuencias físicas y emocionales sobre la madre y sobre los menores: *“¡Ay!, a mí esas cosas no me gustan. [...] Hacer ese tipo de cosas a nivel de salud tanto mental como física, no creo que deban de ser muy buenas”*. Comenta también que ella preferiría que la persona con la que va a tener un hijo sienta una atracción por ella: *“a mí me gustaría tener una relación sexual con alguien que quisiera tenerla. Donde fuera eso: afectivo”*. En este sentido, ella y su pareja, Neus, quieren que sus hijos conozcan quién es su padre y, además, les gustaría que fuera una figura que estuviera de algún modo presente en sus vidas, sin cumplir, eso sí, el rol tradicional de un padre.

El problema es que, en ocasiones, no se puede llevar a cabo el coito si no se quieren tener relaciones sexuales con una persona con la que no existe un deseo o una atracción sexual o si no existe la excitación sexual suficiente entre las dos personas ya que, por ejemplo, el hombre debe conseguir una erección. Otra dificultad es que este tipo de acuerdos implica establecer de por vida una relación con una persona que no es pareja pero que compartirá siempre la paternidad del niño o niña: *“creo que tener un hijo con una mujer a la que no quiero no viene a cuento. Porque sería medio hijo”* (Astom). Incluso en el caso de que sea una persona amiga, las cosas podían cambiar en un futuro y crearse situaciones no deseadas: si es hombre, podría reclamar la paternidad y, si es mujer, una pensión alimenticia. Tanto cuando se hace un coito como cuando se hace una inseminación con alguna amistad para tener hijos, normalmente se acuerda cómo va a ser la relación con el bebé de cada una de las partes a nivel de cuidado, de reconocimiento legal de la filiación, de residencia del menor o de reparto de gastos.

Una posibilidad que se presenta a algunas mujeres que quieren ser madres a través de un coito es lo que una informante denominó “robar semen”: *“tener una relación sexual y luego marcharte y a ver si igual... Probar hasta que te quedaras embarazada, pero que él no supiera nada”*. Esta opción, sin embargo, no es considerada válida por ninguna de las mujeres que entrevisté. No sólo porque no parece moralmente aceptable ni justo para el padre biológico, sino porque presenta una serie de inseguridades, especialmente si se hace con algún desconocido, como no saber si el “donante” está sano o puede transmitirle enfermedades o complicaciones al niño o niña o, en último extremo, la posibilidad de transmitirle a ellas mismas algún tipo de infección de transmisión sexual como el VIH-SIDA.

5.2.2.2. Inseminación a través del sistema sanitario

Mientras en algunos países, como Alemania o Francia, el acceso a las tecnologías de reproducción asistida se limita a mujeres casadas en parejas heterosexuales, en España, la Ley sobre Técnicas de Reproducción Asistida consideraba, ya en 1988, que el derecho a la inseminación artificial correspondía a cualquier mujer mayor de 18 años, independientemente de su estado civil y de su orientación sexual. Otro elemento favorable de la legislación española para aquellas mujeres lesbianas que quieran optar a la maternidad por esta vía es el mantenimiento del anonimato del donante de semen cuando la inseminación se produce en el sistema de salud, lo que mantiene al varón al margen de responsabilidades sociales, legales y económicas respecto al bebé: *“si no tengo pareja prefiero no saber de quién es, para que el niño sea mío, mío, mío”* (Sandra). De este modo, se evitan también posibles complicaciones para el futuro con un donante conocido: *“No, porque luego tiene derecho legal. Es el padre biológico y puede pedir la custodia y hay que compartir al niño y todas esas movidas, que paso, que es un follón”* (Marina).

Esta posibilidad está siendo utilizada de un modo relevante por mujeres lesbianas en España ya que, según el trabajo de campo llevado a cabo por Donoso, un 80% de las lesbianas que desean incorporar hijos/as a su familia optan por la inseminación artificial como primera opción (2002:180)⁵⁶. Un 10% de las mujeres que utilizan las técnicas de reproducción asistida en clínicas privadas son solteras, aunque no se puede saber qué porcentaje de estas

⁵⁶ Estos datos no se corresponden con los de mi muestra, pero hay que tener en cuenta que ninguna de las dos es estadísticamente representativa y que Donoso tenía unos requisitos muy concretos a la hora de seleccionar a las personas que participaron en su estudio (llevar 3 años juntas y tener hijos).

mujeres son lesbianas o heterosexuales⁵⁷. Las mujeres que utilizan estas clínicas utilizan sus redes de amistad o los colectivos LGBT o lésbicos para conocer cuáles son aquellas en las que no las van a “mirar raro” por ser una pareja de dos mujeres.

Las mujeres que quieren tener sus hijos solas o en pareja con otra mujer deben acudir al sistema privado de salud. El sistema público de seguridad social español prioriza a las mujeres que desean tener un hijo en el interior de una pareja heterosexual, ya que las uniones homosexuales no son consideradas sujetos de esterilidad y, por lo tanto, con derecho a la reproducción asistida pública y gratuita. Efectivamente, las informantes que se propusieron ir a la Seguridad Social con este fin se encontraron con listas de espera interminables o, como en el caso de Marina, con una sensación de que ni la doctora ni la ginecóloga que la atendió a ella y a su pareja las tomaban en serio. Marina decidió entonces embarcarse en un proceso de inseminación artificial en una clínica privada a pesar del gasto económico que suponía. No contaba con el apoyo de su pareja, aunque la acompañó en tres de sus cuatro inseminaciones, pero finalmente no se quedó embarazada y decidió dejarlo cuando rompió con su novia. Quiere ser madre y aunque le gustaría tener una hija o un hijo en pareja, si no es posible lo hará ella sola en el futuro.

La inseminación artificial a través de una clínica permite la elección de un donante conocido o desconocido. En el caso de que sea un donante desconocido, el proceso de inseminación es un poco más caro ya que se cobra más por cada inseminación. En este caso, la madre biológica tiene la oportunidad de elegir los rasgos fenotípicos del donante y le aseguran que el padre biológico no tiene ninguna enfermedad física, aunque una informante se extrañaba de que no les hicieran ningún tipo de examen psicológico a los donantes. A la mujer que se va a inseminar, por el contrario, si es soltera se le hará un examen psicológico, cosa que no ocurre cuando la futura madre está casada.

Marlén, que también se sometió a la inseminación artificial en una clínica privada, prefería un donante conocido: en primer lugar, porque así podría detectar el origen genético de determinados rasgos físicos y de personalidad de su hija o hijo y, en segundo lugar, porque *“en los bancos de semen te dan garantías de la salud del donante, pero no tienes garantías de tipo genético. Ese componente de herencia genética que no controlas en absoluto me da un*

⁵⁷ *El País*, 10/11/03.

poco de vértigo". Ante la idea de un donante desconocido, existe también la preocupación de que el día de mañana los menores quieran saber quién es su padre. A Sandra, que ha pensado en la misma opción, no le preocupa que su hijo o hija le pregunte en el futuro por su padre: *"en ese caso guardo el bote y cuando sea mayor le digo: '¡éste es tu padre!'"*, poniendo de manifiesto que la no existencia de un padre no se considera como un asunto problemático. Por el contrario, Marlén y su pareja optaron por un amigo al que comentaron: *"no queremos un padre realmente, queremos un donante. Pero sí que nos apetece que estés un poco ahí, que seas parte de nuestras vidas. Porque en el día de mañana en algún momento habrá que decirle al niño, mira, tu papá es fulanito"*. Sin embargo, después de tres inseminaciones y unas pruebas de fertilidad, el donante resultó no ser válido. Como ya habían aprendido el proceso, decidieron probar entonces la inseminación casera.

En España, no está permitida la maternidad subrogada, que consiste en implantar a una mujer el óvulo fecundado de otra mujer⁵⁸. Esto impide que en el caso de una pareja de lesbianas, una sea inseminada con el óvulo fecundado de la otra para que una sea la madre genética y otra la madre biológica. Esta última sería considerada la madre legal, porque en nuestro ordenamiento jurídico prima el alumbramiento frente a los genes. También se obliga a que si un hombre homosexual quiere acceder a la paternidad a través de la inseminación artificial en nuestro sistema sanitario, tenga que hacerlo con una mujer donante conocida que será reconocida legalmente como madre.

En un mundo globalizado, y siempre que las técnicas de reproducción asistida lo permitan, ya se está dando el caso de varones que acuden a otros países, como EEUU o Rusia, en los que sí pueden llevar a cabo este tipo de prácticas. Durante mi trabajo de campo, pude realizar una entrevista informal a Antonio, un chico de 30 años cuyo novio francés estaba en proceso de acceso a la paternidad por estos medios: había comprado un óvulo a una madre desconocida en una clínica de reproducción asistida de San Francisco; ese óvulo había sido inseminado con su propio semen; el embrión resultante fue implantado en el útero de una mujer distinta a la primera, con lo que él era padre de su hijo genético con una madre desconocida y otra madre portadora que renunció a sus derechos de maternidad. Antonio estaba estudiando la posibilidad de, como español, casarse con su pareja francesa en el Consulado de España en París para poder adoptar al niño según la legislación española.

⁵⁸ Art. 10 de la Ley de Reproducción Asistida de 2006: *"1. Será nulo de pleno derecho el contrato por el que se convenga la gestación, con o sin precio, a cargo de una mujer que renuncia a la filiación materna a favor del contratante o de un tercero. 2. La filiación de los hijos nacidos por gestación de sustitución será determinada por el parto"*.

Sin embargo el Consulado de España no realizará este matrimonio homosexual en tierras francesas, aunque sí lo haría si la pareja fuera heterosexual. Existe, además, en internet toda una oferta de óvulos y vientres de alquiler para aquellas personas que estén dispuestas a pagar sus costes⁵⁹.

5.2.2.3. Autoinseminación

El coste y las complicaciones de la inseminación artificial en una clínica, en el caso de Marlén, y la imposibilidad de mantener una relación coital, en el caso de Juantxo, les llevaron a optar por la autoinseminación, conocida también como “inseminación casera”, ya que se suele llevar a cabo en casa y al margen del sistema sanitario. Juantxo intentó mantener relaciones sexuales con su amiga heterosexual que quería ser madre, pero no consiguió una erección. Aunque no había oído hablar nunca de la inseminación casera, caminando por una calle de Madrid vio una jeringa en una tienda y pensó que podría hacer el mismo efecto que una penetración si él eyaculaba en ella y le introducía el semen por la vagina a la futura madre. Al tercer intento, se quedaron embarazados.

Marlén y su pareja escucharon hablar de la inseminación casera y decidieron probarla aplicando toda la sabiduría que habían adquirido en la clínica: cuándo eran los mejores ciclos para inseminarse, cómo saberlo o cuántas inseminaciones había que hacerse por cada ciclo. Como el amigo elegido no podía ser padre, aceptaron el ofrecimiento del hermano de la novia de Marlén y se quedó embarazada al tercer intento: *“Esperábamos por ahí por el barrio tomándonos una caña mientras él se hacía la paja en cuestión con la ayuda de la novia. Entonces: ‘joye, que os vengáis, que ya!’. Subíamos a su casa y entonces simplemente te lo inyectas con una jeringuilla dentro de la vagina. [...] ¡Y ya está! Pues nada, entonces me quedaba un rato por allí tirada en el sofá o donde sea... porque luego te dicen: ‘quédate aquí un rato aquí así en horizontal’. Y ya está. Y luego nos pedíamos una pizza y nos veíamos una película (risas). Te quiero decir, que era todo como muy relajado”*.

Frente a la tensión de la clínica de reproducción asistida –uno de los donantes ni siquiera podía masturbarse en ese entorno– la reproducción casera aparece como un proceso relajado que los y las implicadas llevan a cabo en su propia casa. No tiene un alto coste económico o emocional ya que, como señala Marlén, es una cuestión de insistir. Algunas parejas de chicas también

⁵⁹ *El País*, 23/07/06 y 30/07/06.

ritualizan el momento de la inseminación manteniendo relaciones sexuales para que el bebé “*sea fruto del amor*”. Esto tiene también un sentido práctico, ya que el orgasmo facilita la subida del semen.

Para engendrar a su segundo hijo, Marlén volvió a hacerlo con este sistema y su cuñado volvió a ser donante, quedándose embarazada en el segundo intento. En este tipo de inseminaciones, el donante puede ser reconocido o no, pero siempre es conocido. Ellas acordaron con él que haría el papel que le correspondía como tío y, por ello, no aparece registrado como padre legalmente. A Marlén le gusta pensar que, en un futuro, si su hija le pregunta quién es su padre, podrá decirle que es una persona que ella ya conoce de su entorno. Este tipo de arreglos al margen de la legalidad presenta riesgos que veremos más adelante, pero Marlén es partidaria de este sistema y por eso difunde a través de una lista de correo de mujeres lesbianas que son madres o quieren serlo un documento explicando el proceso de autoinseminación. Algunos colectivos de lesbianas feministas también hacen lo propio⁶⁰.

5.2.2.4. Adopción

Según la Ley de Adopción de 1987, una persona homosexual podía adoptar conjuntamente con otra persona de distinto sexo o individualmente. Hasta la aprobación de las leyes de parejas de hecho en determinadas comunidades autónomas⁶¹ y de la ley de matrimonio homosexual, la adopción conjunta por parte de dos personas del mismo sexo no era posible en términos legales. Algunas parejas optaban por que adoptara una de las partes de la pareja mientras la otra asumía el papel de madre o padre desde un punto de vista meramente social. Eso es, por ejemplo, lo que le ocurrió a Estela y Érika. Ambas tenían una hija, del anterior matrimonio de Érika, que han criado conjuntamente. Cuando se decidieron a adoptar más adelante, Estela asumió el papel de madre legal, ya que ella no era la madre biológica ni legal de esta primera hija. Aunque todos los trámites se hicieron cuando la cuestión de la adopción homosexual no estaba siquiera en el debate público, Estela decidió no ir con engaños.

El resultado fue positivo, ya que legalmente no se puede denegar un hijo a ningún solicitante a causa de su orientación sexual. Aún así, siempre existía el temor de que algunos trabajadores/as sociales o psicólogos escondieran sus

⁶⁰ El Colectivo de Lesbianas Feministas de Barcelona distribuye en su página web de internet un documento con el procedimiento a seguir para la autoinseminación: www.lesbifem.org (en catalán)

⁶¹ Aragón, Cataluña, Euskadi y Navarra.

prejuicios hacia personas homosexuales con excusas de otro tipo. En su caso no fue así: ellas llegaron a viajar juntas a la India, el país donde adoptaron a sus hijas y convivieron en el lugar donde estaban las menores, regentado por monjas católicas que no hicieron ningún comentario respecto a su relación de pareja ya que para las monjas parece ser que lo importante era pensar que la niña estaría cuidada.

A raíz de la ley de matrimonio homosexual, algunas parejas entrevistadas no sólo se han casado, sino que además han iniciado el proceso de adopción de los hijos biológicos o adoptados de sus compañeros y compañeras, como Érika y Estela o Marlén y su pareja. Hay que tener en cuenta que esta adopción en el interior del matrimonio se puede llevar a cabo siempre que no exista otro progenitor reconocido legalmente. Muchos entrevistados no pueden adoptar a los hijos e hijas de sus parejas aunque se casen, ya que son hijos/as de relaciones anteriores y según la legislación española no se puede reconocer la filiación a más de dos personas. A Carmela, le gustaría que además de ella y su marido, su esposa también pudiese adoptar a su hijo, pero actualmente es imposible. Esto le hace preocuparse ante la posibilidad de que se rompa la relación o de que algo le pase a ellos dos y el niño pierda a su otra madre.

Una preocupación que se está produciendo respecto al matrimonio homosexual y la adopción es que el estar casado/a con otra persona del mismo sexo puede dificultar la adopción conjunta en el extranjero y, por ello, hay parejas que antes de casarse se plantean si quieren adoptar o no. En caso de que la respuesta sea positiva, prefieren posponer el matrimonio y que uno de los miembros lleve a cabo la adopción de forma individual, de modo que en el estado civil conste como soltera/o ya que el aparecer como casado con otro hombre o con otra mujer podría ser motivo para que le denegaran la adopción.

Además de la adopción legal, existe una paternidad social, en la que se ejercen roles de maternidad o paternidad como el cuidado, la autoridad o la crianza, sin que exista un vínculo legal de filiación entre el padre/madre y sus hijos/as. Esto ocurre a menudo cuando se establece una relación de pareja con una persona que ya tiene hijos, como le ocurrió a Érika y a otros informantes, que se encuentran con una paternidad o maternidad que, en principio, no habían elegido. Álex y Mercedes conviven con los hijos biológicos de sus parejas y Marina consideraba a la hija de su pareja casi como su propia hija, hasta que se separaron y, muy a su pesar, perdió el contacto con ambas. El posible reconocimiento de esta relación de paternidad social también puede venir de

los propios hijos. Así le ocurrió al novio alemán de Pablo, Jan, quien se emocionó cuando las hijas del primero les dedicaron una canción en la radio diciendo que era para “su papá y su papito”.

Entre las motivaciones para preferir la adopción frente a otras alternativas, encontramos la creencia de que a través de la adopción se pone claramente de manifiesto que la relación con los padres o madres no es natural sino totalmente social y, para alguna informante como Belén, eso haría más fácil la aceptación por parte del niño o niña y de su entorno de la relación de sus madres como iguales en relación a los hijos. Es decir, ninguna madre sería “más madre” por ser la madre biológica. Muchos informantes no ven la necesidad de que exista esa conexión biogenética para tener hijos ya que colocan en el deseo de ser padres/madres la justificación de un proyecto de maternidad o paternidad y optan por la adopción. Astom dice que no le importaría que su hijo no fuera de su sangre ya que si es adoptado siempre le podría decir: *“Mi amor te ha cogido para darte una vida mejor y cuidarte”*. Efectivamente, otros informantes que también se han planteado tener hijos y optan por la adopción ponen el peso en esta idea de que se está ayudando y dando oportunidades a un niño o niña que lo necesita: *“prefiero adoptar y dar la oportunidad a un crío de tener una familia normal: con sus padres, su calidad de vida, con su poder estudiar y con el amor y cariño que necesite”*. Es interesante que José, el autor de esta cita, sitúe la “normalidad” de la familia en esos elementos de cuidado y amor.

La biología no siempre es un desideratum y, abierta la posibilidad de elegir, algunas mujeres prefieren sortearla: *“Prefiero adoptar. [...] Eso de parir... Ese rollo me da miedo”*. La adopción también supone evadir el hecho de que una de las personas de la pareja sea padre o madre biológica del bebé común y, en caso de conflicto o separación, se vea con mayor capacidad de decisión sobre el futuro del niño o niña: *“si él y yo pudiéramos tener un hijo sin óvulo, pues sí. Pero no, casi mejor adoptados, que después...”* (Alex).

Por el contrario, las dificultades burocráticas, el tiempo que requiere, los viajes y estancias en otro país así como el coste económico de iniciar un proceso de adopción son importantes obstáculos para que algunas personas rechacen esta vía y opten por el coito o la inseminación, aunque no tengan un interés específico por tener hijos “de su sangre”.

5.2.2.5. Acogimiento

La adopción no es la única vía para llegar a la paternidad/maternidad sin implicar una maternidad o paternidad biológica. La acogida, una figura legal de menor peso que la adopción, no reconoce relaciones legales de filiación pero permite a muchos hombres y mujeres, sea cual sea su orientación sexual y de forma conjunta en muchas comunidades autónomas, acceder a relaciones de paternidad o maternidad social y a realizar lo que Descoutures denomina “el trabajo parental” (2005). Antoni, que quiere tener hijos, piensa en la acogida como su primera opción.

Entre las personas que participaron en la muestra, varias de ellas han hecho uso de esta figura social, incluso teniendo hijos previamente. Carmela, quería adoptar a un niño del país africano de donde viene su familia y acoger a otro. A Esteban le gusta destacar que él y su marido han tenido en acogida temporal a 5 niños y niñas con problemas físicos o psicológicos que otras parejas heterosexuales no quisieron acoger. Uno de los niños que acogieron con 8 años se ha quedado en acogida permanente junto a ellos hasta la actualidad, cuando ya supera los 19 años de edad. Aunque mantienen una relación paterno-filial con él, su hijo conserva los lazos con sus padres biológicos: *“tenía ocho años. Hablé con los padres. [...] Y los padres saben todo lo mío [su homosexualidad]. Y son árabes. La única defensa que, respetando su cultura, ellos allí no lo pueden decir. Además, el padre ha estado conmigo en mi casa, durante un año casi, viviendo”*.

Claudia por su parte tiene a un niño en acogida temporal que proviene del mismo país árabe que el hijo de Esteban. Recibe a este niño todos los veranos durante dos meses y eso le ha permitido a ella acceder a la maternidad y sentir que podría ser una buena madre. Ella y su novia mantienen una relación fluida con los padres del niño, aunque ni ante el niño ni ante su familia se han mostrado como pareja. De hecho, la presencia del niño les supone alguna complicación, puesto que han decidido no mostrar su afectividad cuando él está presente, que es la mayor parte del tiempo. A veces la presencia del pequeño de 8 años durante los meses de verano crea alguna tensión entre Claudia y su novia, ya que ésta última no es la que acoge legalmente al niño y siente que parte del tiempo que podrían tener de vacaciones las dos juntas deben compartirlo con el niño.

5.2.2.6. Coparentalidad y multiparentalidades

Aunque al comenzar mi trabajo de campo no aparecía como un tipo de paternidad y maternidad muy común en España, al finalizar el mismo he conocido varios casos de coparentalidad entre parejas de gays y lesbianas. La coparentalidad consiste en un proyecto de maternidad o paternidad en el que se implican una pareja de gays o lesbianas y una tercera persona u otra pareja de gays o lesbianas de distinto sexo que la primera. Consiste en que una de las personas de la pareja insemina por un coito o de forma artificial a una persona del otro sexo y a partir de ahí se inicia un proyecto de parentalidad en el que además de la pareja está implicada otra tercera persona o dos más si se hace con otra pareja. Por ejemplo, una pareja de chicos gays y una pareja de chicas lesbianas deciden tener uno o más hijos, para lo cual uno de los chicos y una de las chicas inician un proyecto de paternidad biológica conjunta que es compartido por las cuatro personas. Si se desea tener un segundo bebé, en ocasiones se opta porque sean los otros dos miembros de las parejas los que lo lleven a cabo, pero otras veces no se hace así por el deseo de que los hijos que vayan naciendo sean hermanos biológicos o porque este tipo de proyectos se suele llevar a cabo entre personas de distinto sexo entre las que existe una relación de amistad previa y son siempre esas dos personas las que protagonizan la parentalidad biológica. Posteriormente, el trabajo de parentalidad, el cuidado y el tiempo que se pasa con los menores se comparte entre todas las personas implicadas en el proyecto, no sólo los padres biológicos, y las decisiones respecto a su educación y crianza se toman de forma conjunta. Dos parejas de chicos y chicas de Barcelona que estaban planificando un proyecto de coparentalidad han llegado a mudarse a una misma casa a las afueras de la ciudad para facilitar el desarrollo de este tipo de acuerdo.

La coparentalidad es bastante común entre los gays y lesbianas de otros países, como en Francia, donde incluso hay asociaciones que se dedican a ello, como la APGL (Asociación de Padres/madres Gays y Lesbianas), que lo ofrece como una de las figuras disponibles para acceder a la maternidad o paternidad y, en ocasiones, pone en contacto a gays y lesbianas interesados/as en esta posibilidad (Cadoret, 2003:67-79). Una de las demandas políticas de esta asociación es que se reconozca legalmente la figura de la **coparentalidad**, que implica la posibilidad de que un niño o niña pueda tener una relación de filiación legal con más de dos personas. Esta figura legal no sólo sería interesante para quienes optan por esta alternativa,

sino también para otras unidades familiares multiparentales como la de Carmela, que quiere que se reconozca la relación de filiación de su hijo con su padre y sus dos madres y comenta refiriéndose a su esposa y el hijo que los tres están criando: *“nunca lo reconocerán como hijo suyo. Si en el caso de que... ¡Dios mío! Que a mi marido y a mí nos pasara algo, ella perdería la custodia de su hijo. ¡Es una barbaridad!”*. Esta cuestión también afecta a todos aquellos hijos e hijas de familias reconstituidas, donde a la pareja del padre o la madre biológica que se ha separado podría reconocérsele legalmente algún tipo de vinculación con los menores que también están criando. Escuchando a Álex, podemos ver el alcance de la multiparentalidad en nuestros días, ya que su marido tiene dos hijos, uno de su matrimonio anterior y otro del cual es tutor y que es hijo de su ex esposa y otro hombre: *“conviven todos con nosotros los días que nos toca”*. Es decir que Álex no sólo realiza el trabajo parental con el hijo de su marido, sino también con el hijo de la ex esposa de su marido.

Desvinculada la filiación del coito heterosexual se abre una vía que puede llevar a desconectar la filiación y la paternidad/maternidad de la dualidad, permitiendo el reconocimiento de relaciones de filiación con un hijo o hija a más de dos personas. Así ha ocurrido ya en Canadá, donde un juez de Ontario ha reconocido como progenitores de un niño al mismo nivel legal a una pareja de lesbianas (una de ellas es la madre biológica) junto con el padre biológico, un amigo de ambas que participa activamente en la crianza del menor⁶². De este modo se remite por un lado al carácter social del parentesco sin perder de vista la referencia biológica que, como veremos, no desaparece completamente de las concepciones de la familia entre las personas homosexuales.

5.2.3. Conexión biogenética

Uno de los símbolos principales sobre los que se asienta el parentesco occidental es el mito de que lo que nos une a nuestros parientes es que compartimos la misma sangre que ellos: *“la consanguinidad existe y de eso no nos podemos escapar”* (Simón). Como esta ideología de la sangre no se puede sostener científicamente, se transmuta en conexión biogenética y sigue presente en nuestros días. Las emergencias en las concepciones del parentesco no implican que desaparezcan el resto de elementos que eran significativos para el mismo, como la alianza o la filiación. Por ello, aunque el coito genital heterosexual deje de estar en el centro del sistema simbólico, las

⁶² <http://www.dosmanzanas.com/index.php/archives/1765>

personas homosexuales van a recurrir también a la búsqueda de las conexiones biogenéticas que se dan en el parentesco naturalizado.

Como señala Weston (1991), el hecho de que la base biológica del parentesco sea cuestionada no significa necesariamente que las conexiones biogenéticas desaparezcan del campo semántico o de sentido del parentesco. En primer lugar, porque las rupturas a veces se convierten también en oportunidades para reestablecer y reforzar categorías familiares normativas: *“Tanto como nos enfocamos en la desestabilización de certezas fundacionales, también destacamos las formas en las que categorías como lo natural y lo humano continúan siendo utilizadas para significar lo que es cierto, esencial e intrínseco a la naturaleza de las cosas”* (Franklin y McKinnon, 2001:21).

La maternidad o paternidad de gays y lesbianas ha vuelto a traer la cuestión de la biologización de las homofamilias, aunque de un modo revisado (Weston, 1999:19). A pesar de que entre las mujeres lesbianas que tienen hijos aparece ahora una separación entre el genitor, que muchas veces se prefiere no conocer, y la paternidad/maternidad social, la conexión biológica mantiene su fuerza simbólica. El estudio de Donoso (2002), centrado específicamente en familias lésbicas, muestra la pervivencia entre este colectivo de las imágenes de conexión biológica madre-hijo/a y las consecuencias que esto implica para las familias lésbicas como la negociación del rol de la madre no biológica o los vínculos especiales que se arroga la madre biológica en los conflictos sobre la crianza de los hijos. De tal modo que se da por sobreentendido que la madre biológica tiene más derechos o es “más madre” que la madre social en un proyecto de maternidad compartida, como ocurre con Marlén, que indica que en caso de separación, su pareja tendría derecho de visita sobre su hija común, dando por sentado que sería ella la que se quedaría con la niña por el hecho de ser la madre biológica: *“Manoli siempre podría ver a los niños. [...] Lo dimos por sentado. Que se quedarían conmigo y ella los puede seguir visitando, los vería siempre que quisiera”*.

Para Marlén constituyó una gran ventaja que finalmente el donante fuera el hermano de su esposa, por poder saber cuáles son sus antecedentes genéticos en caso de enfermedad o por encontrar parecidos con la familia de su compañera: *“el tema de la coincidencia genética, pues para mí también es una ventaja. Porque ahora, la niña la ves y dices: mira, pues esa barbilla es de tu abuelo, pero del abuelo por parte del hermano de Manoli, ¿entiendes? Si no, vete tú a saber de quién...”*. Esta búsqueda de una conexión genética con la

pareja también la podemos descubrir en el discurso de Marina, que buscó un donante anónimo del banco de semen pero con características fenotípicas similares a las de su pareja en ese momento: *“Pedí un donante que fuera rubio con ojos claros para que se pudiera parecer a ella”*.

Las posibilidades de las técnicas de reproducción asistida alimentan el biologicismo y la necesidad de tener esa conexión biogenética con los hijos, también entre gays y lesbianas, de modo que en ocasiones se dedica mucho esfuerzo y dinero a reproducir el modelo de filiación biologicista, modelo que, como se ha encargado de poner de manifiesto la antropología social a lo largo de su historia, es propio de nuestra cultura. Asistimos aquí a lo que Verena Stolcke (2006) denomina “genomanía”: la obsesión por compartir la carga genética con los niños y niñas de los que se asume su crianza.

Además de estas cuestiones que tienen que ver con la biología, la homoparentalidad también deja abiertos algunos desafíos al sistema legal que recopilamos en el siguiente punto.

5.2.4. Legalidad

Una cuestión bastante recurrente a la hora de hablar de maternidad o paternidad de personas homosexuales es la inquietud por las consecuencias legales derivadas de la misma. Si sólo uno de los miembros de la pareja tiene la filiación legal del hijo o hija, existe una gran preocupación por la posibilidad de que ocurra algo y la otra parte se quede sin ningún derecho sobre el bebé, así como la falta de protección legal de la madre o padre que no está reconocida/o legalmente como tal en determinadas circunstancias como tomar decisiones médicas o viajar con los menores.

Esta dificultad era tan importante que en muchos casos se mostraba como un freno fundamental para no optar a ser madre o padre con una pareja del mismo sexo. Gracias a la legalización de la posibilidad de adopción conjunta para parejas homosexuales a través del matrimonio o de las parejas de hecho en aquellas comunidades autónomas donde se permite, este asunto queda en buena parte solucionado para este colectivo. De hecho, la posibilidad de adoptar a los hijos de la pareja constituye una de las principales motivaciones para el matrimonio y prácticamente todos los que entre mis informantes se encontraban en esta situación, excepto los que tenían hijos de matrimonios anteriores, han optado por esta vía. Se critica que esta sea la única posibilidad

disponible para acceder a la filiación conjunta, ya que devuelve a las personas homosexuales al control del estado en forma de matrimonio homosexual.

Para los padres y madres gays y lesbianas que tienen hijos o hijas de matrimonios anteriores, una de las principales preocupaciones ha sido comprobar que la homosexualidad se puede utilizar como arma arrojadiza contra la persona que se separaba para desprestigiarla, hacerla responsable del fracaso del matrimonio (*“era un maricón que me engañó”*) y para intentar obtener un reparto más ventajoso de los bienes materiales y, sobre todo, al resolver la custodia de los hijos/as. Alberto busca solicitar la custodia compartida de su hija, pero piensa que su homosexualidad es un obstáculo que puede jugar en su contra y, por eso, está posponiendo la cuestión del reparto de los bienes gananciales, ya que no quiere enemistarse con su ex esposa: *“yo temo también que ella pueda utilizar eso en contra mía, porque aunque me respeta mucho como padre, también la conozco y sé que es capaz de cualquier cosa por conseguir objetivos. [...] Una de sus primeras estrategias fue ponerme en los periódicos. Al principio lógicamente me dolía. Esto me parece que es una salida del armario a patadas ¿no? Y nadie tiene derecho a eso, creo yo. [...] No tenemos del todo resuelta la liquidación de gananciales. Hay todavía flecos pendientes vamos, flecos importantes, más que flecos asuntos importantes. [...] Hay muchos jueces conservadores, fiscales de menores conservadores. Me ha costado encontrar una abogada que me entienda”*.

La ex esposa de Pablo, por ejemplo, comentó a todo el mundo la homosexualidad de su marido de modo que hubo incluso miembros de su propia familia que se pusieron en su contra, no dejándole ver a sus hijas hasta que intervino el juez: *“enseguida llamó a todo el mundo, incluidos mis padres, para decirles que yo había roto el matrimonio y las había dejado abandonadas para irme con un tío”*. En el juicio intentó utilizar su homosexualidad en su contra, pero no sirvió para evitar un reparto que a Pablo le parece justo. Sin embargo, el temor a encontrarse con un juez homófobo es constante en estas experiencias y hace que, especialmente en el caso de las mujeres lesbianas, se renuncie a todos los bienes gananciales para no perder la custodia de los hijos: *“El miedo a que te lo quiten (que todavía te lo pueden quitar), el chantaje que te hacen los hombres, cómo pierden sus casas, sus pensiones, etcétera. Eso me pasó a mí. Por ser lesbiana. Cosa que no le habría pasado a una mujer heterosexual. Porque no fuera a juicio el tema de mi lesbianismo porque me podrían quitar al niño. [...] Y entonces renuncié a todo: a la pensión que me correspondía del niño, a mi piso -que era mío, mío, mío-, al coche... ¡a todo! Y*

luego me encontré con que todas hemos hecho lo mismo” (Beatriz en Pichardo, 2006).

Este miedo está justificado, ya que en el verano de 2007 un juez de Murcia retiró la custodia de sus hijas a una mujer por el hecho de ser lesbiana bajo la siguiente argumentación: *“considero que la orientación homosexual sí influye negativamente en la educación y crecimiento armónico de las hijas, me veo en la obligación de atribuir la custodia al padre”*⁶³. Marina también vivió una experiencia similar a través de la lucha por la custodia de la hija de su pareja australiana, que finalmente fue entregada al padre: *“En el juicio, había una discriminación muy fuerte hacia nosotras por ser lesbianas, que no se hizo explícita. [...] Era evidente que se iba a sacar ese tema y a nosotras nos parecía que era mejor dar la cara y que nos vieran como personas normales y corrientes. [...] La puta psiquiatra [...] pensó eso: ‘está mejor con su padre, que se buscará una tía después de todo, que estas que se irán a España, lesbianas. No tiene esta niña porqué vivir todas estas movidas”*.

Además de los problemas que surgen en casos de separación, existen otros ámbitos en los que las cuestiones legales siguen planteando dificultades a las personas homosexuales en relación a la maternidad y la paternidad. Así, la concepción de un hijo a través de un coito o por inseminación fuera del sistema sanitario sin que medie adopción reconocida presenta importantes riesgos, ya que son vías que no tienen reconocimiento legal y se basan únicamente en la mutua confianza que se pueda tener entre las personas que entran en el pacto. Como destaca Marlén: *“garantía-garantía, no tienes nunca. O sea, que, de alguna forma teníamos claro que estábamos asumiendo un riesgo”*.

Ella reclama que exista la posibilidad de romper el vínculo de paternidad a través de un documento legal cuando el padre biológico se limita a donar semen, aunque sea al margen del sistema sanitario formal, y que estos donantes de semen puedan renunciar legalmente a sus derechos y deberes como padres biológicos al igual que se hace en España con los donantes anónimos de semen a través del sistema público o privado de salud⁶⁴. De este modo, la madre o las madres pierden el miedo a que el padre biológico reclame en un futuro derechos de paternidad y, al mismo tiempo, el padre que se limita

⁶³ Palabras extraídas del auto del juez Ferrín Calamita, *El País*, 24/07/07.

⁶⁴ Art. 8 de la Ley de Reproducción Asistida de 2006: “2. Se considera escrito indubitado a los efectos previstos en el artículo 49 de la Ley del Registro Civil el documento extendido ante el centro o servicio autorizado en el que se refleje el consentimiento a la fecundación con contribución de donante prestado por varón no casado con anterioridad a la utilización de las técnicas. Queda a salvo la reclamación judicial de paternidad. 3. La revelación de la identidad del donante en los supuestos en que proceda conforme al artículo 5.5 de esta Ley no implica en ningún caso determinación legal de la filiación”.

a donar semen se protege ante la posibilidad de que en el futuro la madre o el estado le demanden que cumpla con sus obligaciones paternas, por ejemplo, cubriendo el gasto financiero de los hijos pasándoles una pensión⁶⁵.

Algunas de las problemáticas legales presentadas a lo largo de este epígrafe desaparecerían si, como propone Herbrand (2006), se eliminase la **presunción de paternidad** y fuera siempre necesario un reconocimiento activo de la relación de filiación por las dos partes. Esto implica que si un bebé nace en un matrimonio, tanto la madre biológica como el esposo o esposa de la mujer que pare tendrían que reconocer en ambos casos a ese hijo o hija como propio. Esto quebraría la ideología que sitúa la filiación en la existencia de unas sustancias biogenéticas compartidas para dejar de manifiesto el carácter meramente social y voluntario de la filiación. Una vez desvelado el carácter social de la filiación, el cuidado va a jugar un papel fundamental en el establecimiento de relaciones de parentalidad.

5.2.5. Cuidado de los menores

El cuidado de los menores es uno de los asuntos centrales en las experiencias de maternidad y paternidad de las personas homosexuales entrevistadas. Es el cuidado el que hace que los hijos de relaciones previas acepten a las parejas de su progenitores como padres o madres. Del mismo modo, participar en las tareas de cuidado de los menores hace que socialmente se reconozca a las personas implicadas en ese trabajo parental el carácter de madres o padres de dichos niños y niñas. Si Esteban y su marido acuden indistintamente a las reuniones de padres del colegio al que asiste su hijo, ambos son reconocidos en su localidad como padres del niño. Jan está implicado en el cuidado de las hijas de Pablo cuando están en su casa: les hace la comida, las ayuda con las tareas del colegio, en ocasiones las recoge o las lleva con la madre. Mercedes convive con su esposa, Irene, y la hija de ésta.

Donoso (2002) recuerda que, en muchas ocasiones, la presencia de hijos e hijas sirve para poner de manifiesto la existencia de una relación homosexual que, quizás con mayor frecuencia en el caso de las mujeres, podía haber aparecido ante los demás como una relación de amistad. La maternidad y paternidad cuando se da en pareja se convierte en un elemento visibilizador de

⁶⁵ Un caso así se ha vivido hace poco en Reino Unido, donde un varón que donó semen a una pareja de lesbianas ha sido denunciado por la madre biológica tras separarse de su novia para que como padre biológico de su hijo le pase un pensión, a pesar de que el acuerdo era que él no asumiría ninguna relación legal o económica con el niño (*El País*, 05/12/2007).

la relación homosexual y, en muchos casos, supone la aceptación de la pareja por los círculos familiares.

A la mayoría de las personas, el hecho de tener hijos parece no haber afectado en su relación de pareja si no es para reforzarla o para certificar el compromiso de futuro y estabilidad de la misma, aunque hay casos como el de Claudia, en los que la presencia del niño que acoge temporalmente sí produce algún conflicto con su novia ya que no es una decisión adoptada conjuntamente. En otras parejas de mujeres, el embarazo y la falta de horas dedicadas al cuidado de los hijos les quita tiempo y fuerza para mantener relaciones sexuales. La mayor parte de parejas expresan su afectividad delante de los niños o niñas, porque quieren que lo vean como algo natural y normal, normalizando así su relación. En el caso de las personas que se han separado, lo hacen de una forma progresiva, como Alberto, que ha empezado a explicarle a su hija que: *“dos hombres se pueden casar y se pueden querer, eso lo tiene ella muy asumido, ¿cómo lo he hecho? Pues primero pues contándole cuentos pues que tengan que ver con esto. [...] El siguiente paso era que eso lo viera en su círculo o sea en sus relaciones normales, ¿cómo lo he hecho? Pues tengo unos amigos gays que tienen pareja, y bueno pues: ‘Mira este es Antonio y este es Dani y ellos son novios y se quieren mucho, ¿te acuerdas que te dije que...?’. El siguiente paso que me queda es expresarle algún día: ‘mira este es mi pareja’”*.

Aunque existe la percepción de que son los padres y madres los que llevan adelante el cuidado de los menores en nuestra sociedad, lo cierto es que la mayoría de ellos pasa la mayor parte del tiempo en el sistema educativo. Es por este motivo que la cuestión de la escuela preocupa especialmente a los padres y madres entrevistados en esta investigación por dos motivos principales: la idea y los conceptos de familia y sexualidad que se les puedan estar transmitiendo en las aulas y la posibilidad de que sus hijos e hijas puedan sufrir rechazo por tener unos padres o madres homosexuales. En ocasiones, el desafío aparece a edades mucho más tempranas de lo que los padres y madres esperan, como le ocurrió a Marlén: *“Vino de la guardería diciendo que tenía dos mamás. [...] Por otro lado, mamá soy yo. Pero, yo creo que..., sobre todo por cosas que hablan en la guarde... de mamás y papás y tal, eso es lo que la tiene un poco desorientada. [...] Es un tema que preocupa, que se les eduque de manera que el crío piense que su familia es rara”*. Estas y otras experiencias similares, como por ejemplo la celebración del día del padre, están haciendo que las personas homosexuales se acerquen en algunos casos

a las guarderías y colegios para comentar sus preocupaciones. La aprobación del matrimonio homosexual va a servir para visibilizar estas nuevas combinaciones familiares en los centros educativos, ya que a partir de ahora se verán reflejadas también en la documentación que se pide al alumnado.

Las niñas y niños criados en este tipo de familias viven como normal el tipo de relación que tienen con sus padres/madres y no parecen vivirla con ninguna dificultad: *“era raro ante la sociedad, pero ella como desde que nació lo ha vivido así, lo ha sabido así, no hemos tenido ningún problema de explicarle nada. O sea, lo asimiló así y lo veía normal”* (Juantxo). Esto ocurre tanto con los que viven con dos madres, como quienes tienen un padre homosexual con novio e incluso el que vive con sus dos madres y su padre: *“Yo le dije: ‘Papi, ¿tú sabes que normalmente los niños tienen una mamá y tú tienes dos?’, ‘¿Y?’, ‘Pero... ¿tú qué piensas?...’, ‘¡Nada!’. Nada, él se tumba y dice: ‘¡Venga, dadme besos las dos!’ Sí, así... ¡Él es el rey!’”* (Carmela).

Ya hemos visto al hablar de homofobia que el sistema educativo es uno de los principales agentes de reproducción de la heteronormatividad y una de las consecuencias de este hecho es la invisibilización de las familias de gays o lesbianas. La homofobia no sólo la viven los alumnos no heterosexuales y los que se salen de los roles de género, sino también los hijos e hijas de personas homosexuales. Una de sus hijas le pidió a Pablo una foto en la que aparece ella junto a su hermana, su padre y el novio de su padre, para llevarla a la clase de inglés porque el profesor les había pedido una foto de “su familia” con el fin de aprender los términos del parentesco en ese idioma. Aunque la niña optó por llevar esa foto, el profesor le dijo que no valía y que mejor llevara una foto antigua en la que saliera su padre con su ex esposa y las dos hijas.

El miedo al rechazo de otros menores puede ser tan importante que frene incluso la posibilidad de ser madre. Sandra no pudo tener un hijo con su novia porque a ésta le daba muchísimo miedo el daño que pudiera sufrir el niño o niña, hasta tal punto que, si Sandra seguía adelante con su proyecto de maternidad, tenía claro que ella sería la que tendría que dar la cara en la escuela y en otros ámbitos de sociabilidad. Por el contrario, los padres y madres que tienen niños y niñas en edad escolar piensan que, frente a los mensajes homófobos o el rechazo que pueden recibir en el colegio, ellos les darán a sus hijos los medios para enfrentarlos: *“el ser hija de dos lesbianas yo no lo veo ningún drama ni se lleva tan mal”* (Estela). Eleuteria, la hija de Juantxo, comenta que ella no ha tenido ningún problema por tener un padre

gay. Eso sí, ella no se lo dice a todo el mundo sino sólo a las compañeras con las que tiene confianza y que sabe que no le van a plantear problemas por ello. Las hijas de Pablo y Jan celebraron su cumpleaños con sus padres e invitaron a sus amigas y compañeras de colegio sin problemas ni vergüenza respecto al hecho de que su padre sea gay y conviva con otro hombre.

El estudio de González (2002), en el que participaron entre otros los hijos de Esteban y Juanxo, llegaba a la conclusión de que los niños y niñas criados en familias homoparentales presentaban los mismos niveles de desarrollo intelectual y sociabilidad que el resto de sus compañeros. Las únicas diferencias estribaban en su mayor flexibilidad respecto a los roles de género y en el respeto de la diversidad sexual. Allí, el hijo de Esteban, cuando fue insultado porque sus padres son homosexuales se calló en un primer momento y luego pasó a utilizar su fuerza física no sólo para defenderse a sí mismo sino para defender a cualquier otra persona que estaba siendo insultada, como ocurrió con un compañero al que acosaban por su orientación sexual.

Estela reconoce que aunque quizás sus hijas han podido escuchar algún comentario en clase sobre el hecho de tener dos madres, lo que realmente les está causando discriminación es el racismo, que les ha hecho incluso cambiar de colegio a una de ellas debido al acoso que estaba sufriendo por pertenecer a una etnia distinta, en este caso, por su origen hindú. Allí, el hijo de Esteban, también ha tenido más problemas de racismo en su escuela y ciudad por el hecho de ser árabe que por tener dos padres homosexuales. El hecho de que España sea el segundo país del mundo en adopciones internacionales y el aumento de los nacimientos de madres extranjeras (Cea, 2007:103) sitúa esta cuestión de las familias multiétnicas en el epicentro de los cambios que a nivel de diversidad familiar se están viviendo en las escuelas.

Uno de los argumentos que se utilizaron contra la legalización de la filiación de niños o niñas por parte de dos hombres o dos mujeres es que los menores necesitan para su crecimiento la presencia de referentes masculinos y femeninos. Marlén, con una hija y un hijo en camino, tiene claro que ella no quiere replicar ese modelo porque considera que es injusto: *“En esa distribución de tareas que hace que el concepto convencional de rol masculino-femenino de nuestra sociedad, las mujeres salimos muy mal paradas”*. De hecho ella se plantea formar a sus hijos superando esos referentes: *“Esa asignación de roles que se hace en nuestra sociedad me parece que es absolutamente castrante. [...] Nos preocupa contrarrestar la influencia de la*

sociedad. Nos lo planteamos como un reto: conseguir educar a los dos por igual. [...] Que los dos sean, por lo menos a priori, igual de capaces de agarrar una plancha o de agarrar un destornillador". Como hemos señalado ya, una de las principales conclusiones del único estudio realizado en España con menores viviendo en familias homoparentales (González, 2002) es que estos chicos y chicas son mucho más flexibles respecto a los roles y tareas asignados a cada uno de los dos géneros porque probablemente vean en su casa que tanto las tareas asignadas a los hombres como a las mujeres se realizan indistintamente.

En las tareas de cuidado de los menores el género ocupa un papel fundamental, por lo que esta cuestión se analiza con más detenimiento en el siguiente epígrafe.

5.3. Desigualdad y género

La antropóloga francesa Hérítier señala que la diferencia de sexos es intrínseca no sólo a las relaciones de parentesco, sino a la forma de pensar del ser humano (1996). Según esta antropóloga, el parentesco se basa en la diferencia de generación, la diferencia de edad dentro de una misma generación y en la diferencia de sexos, por lo que sería impensable romper con el principal de estos elementos: la diferencia de sexos (Fassin, 2001:103-108). La incorporación de la homosexualidad a las concepciones de familia y parentesco a raíz de la legalización del matrimonio homosexual y el reconocimiento de la filiación conjunta para parejas del mismo sexo cuestiona este argumento.

A pesar de estas reticencias intelectuales, en España y en otros países occidentales, se ha reconocido ya el matrimonio homosexual, poniendo en entredicho esta idea de que en toda unidad familiar deba haber un hombre y una mujer para hacer que la reproducción sea viable. Gracias a la superación de los roles de género, esto no sólo es una posibilidad pensable, sino que es ya una realidad. No ha sido el rechazo a la posibilidad de que dos hombres y dos mujeres puedan casarse lo que ha movilizado tantas resistencias sociales a su aprobación, sino que a través de la legalización del matrimonio homosexual efectivamente se cuestiona la división de toda la sociedad en dos géneros como elemento básico e indispensable no ya de la familia y de la reproducción, sino de la organización social en su conjunto. Entre los argumentos que se presentaron durante el debate de la legalización del matrimonio homosexual aparecía uno que hacía referencia directa a esta cuestión y presentaba la posibilidad de romper con las diferencias de género como si fuera un cataclismo, cuando precisamente es por eso por lo que numerosos colectivos feministas, especialmente las corrientes más cercanas al feminismo de la igualdad, llevan años luchando.

En este epígrafe, se analiza hasta qué punto las familias homosexuales constituyen nuevas propuestas en lo que a superación de las diferencias de género se refiere. Para ello, nos centraremos en estudiar cómo se hace el reparto de tareas en una unidad de pareja en la que, en principio, el sexo no puede ser el elemento que marque la división del trabajo. Sin embargo, gays y lesbianas han sido socializados, igual que el resto de la sociedad, en una ideología de género y la reproducen, por lo que sus identidades u opciones sexuales no implican necesariamente un cuestionamiento de todo o parte del sistema de sexo/género.

5.3.1. División sexual del trabajo

En las homofamilias, se ponen en cuestión los roles de género al tener que realizar, los dos hombres o dos mujeres de estas parejas, un reparto sin tener en cuenta el sexo de tareas generizadas como alimentar, nutrir, dar cariño, trabajar fuera del hogar, limpiar, cocinar o hacer la compra. Se desafían así constructos culturales como el llamado “instinto de maternidad” o la idea de que las mujeres tienen, por naturaleza, más aptitudes para el cuidado.

La división sexual del trabajo se ve cuestionada por la homosexualidad con excepción de aquellos casos en los que, en las relaciones entre personas del mismo sexo una de ellas asume roles masculinos y otra femeninos. Esteban y Carmelo, llevan más de treinta años juntos y han sido socializados durante el nacionalcatolismo. Quizás este sea el motivo por el que en el caso de su pareja sí han optado por un reparto de roles que se acerca más al de la familia heterosexual tradicional: *“Yo soy el padre. Las cosas íntimas, y de más confianza, incluido el sexo, se las cuenta a su madre: a su tío. Como en todos los matrimonios. [...] El dueño de la casa es él. Mi pareja. El rol del matrimonio. [...] Él lleva muy bien el tema de la economía. Yo no llevo la economía”*. Pero, ¿realizan las parejas homosexuales siempre un reparto generizado de roles?

Carrington (1999) traza el recorrido que han seguido las investigaciones sociales respecto al reparto de roles en los hogares de familias de gays y lesbianas en EEUU. En los años 50 y 60, los científicos sociales que examinaron la vida cotidiana de parejas de gays y lesbianas concluyeron que en ellas una de las personas asumía roles masculinos como el mantenimiento monetario y la otra roles femeninos como el cuidado o la domesticidad. En los años 70 y 80, los estudios sobre parejas gays y lesbianas pusieron de manifiesto que las relaciones en el interior de las mismas estaban menos sujetas a los roles de género que las parejas heterosexuales, llevándose a cabo un reparto más igualitario de las tareas domésticas. Cuando encontraban diferencias de desigualdad en estas familias se achacaban más a cuestiones de edad o ingresos que a la reproducción de roles de género, aunque en un pequeño porcentaje algunas parejas sí parecían reproducir este modelo masculino/femenino. No obstante, Carrington pone de manifiesto en su texto que de la comparación de las entrevistas en profundidad con la observación participante se extrae la conclusión de que, a pesar de existir un discurso de afirmación de igualdad en la pareja, se produce un reparto inequitativo de las tareas domésticas, escondido muchas veces en discursos para evitar

amenazas a la identidad de género de sus compañeros/as o la suyas propias. Se reproducen de este modo las ideologías y, sobre todo, los estereotipos de género.

En España, no existe trabajo de campo realizado a este respecto, pero esta última idea se podía detectar en el discurso de la mayor parte de las personas entrevistadas: casi todas decían que el reparto de tareas en su pareja era equitativo, pero cuando se iban repasando una por una con la ayuda del entrevistador, se veía que no era así. En otros casos reían al comprobar que el reparto era casi similar al que se tendría que dar en una pareja heterosexual, señalando en tono de broma: *“¡entonces yo soy el hombre!”*. Como no ha habido observación directa en las casas, ésta es una de las limitaciones de mi trabajo de campo: no puedo corroborar si estos discursos se corresponden con las prácticas que se llevan a cabo, como hizo Carrington que sí convivió con parejas de gays y lesbianas.

Si el reparto de tareas no se realiza en base al género, ¿en base a qué, entonces, se hace? La mayoría de informantes señalan que, en su caso, se realiza a partir de las capacidades y gustos que cada uno de ellos y ellas tienen o en base a la disponibilidad temporal que les dejan otras tareas, principalmente académicas, familiares y laborales fuera del hogar: *“Hace más la que más tiempo tiene, la que tiene un horario que más se lo permite y, a igualdad de horarios o tal, mitad y mitad. [...] Hay una tendencia a que uno haga lo que más le gusta, lo que menos le cuesta hacer, lo que tiene más aptitudes para hacer...”* (Marlén).

El trabajar o no fuera de casa marca la pauta fundamental del reparto: *“Optamos porque trabajara yo. O sea, trabajar remunerado me refiero. Él trabajaba en casa, hacía la comida cuando la tenía que hacer porque había veces, muchas veces, que no comíamos en casa. Vamos, hacía un poco de amo de casa. [...] A lo mejor instintivamente por cuestión de esquemas se piensa que tiene que haber uno más femenino que otro y esa es la parte de la persona que limpie y que friegue, ¿no? Hay casos, pero el nuestro desde luego no lo es”* (Juan Luis). Alex encuentra la misma explicación desde la posición contraria ya que él es quien se encarga de la mayor parte de las tareas domésticas: *“Alfredo cocina y yo hago todo lo demás. [...] Siempre se lo estoy discutiendo, pero yo paso más tiempo en casa y no puedo ver las cosas desordenadas. Y si tengo que esperar a que él las haga... [...] Me gustaría que colaborara más, pero no es algo que me quite el sueño”*. Es interesante que

utilice la expresión “colaborar” en las tareas domésticas, asumiendo de entrada que la responsabilidad última es suya y reproduciendo así esquemas que se dan entre parejas heterosexuales cuando se entiende que las labores del hogar corresponden a la mujer y el varón le apoya en ese trabajo.

Fernández Enguita, autor del *Informe sobre negociación conyugal y estrategias de negociación en las parejas*, piensa que la desigualdad en el interior de las parejas consecuencia del sistema patriarcal no opera entre las parejas homosexuales⁶⁶. Sin embargo, el que no existan relaciones de poder basadas en el género no quiere decir que no existan relaciones de desigualdad en las parejas homosexuales, ya que éstas se articulan en función de otros elementos como edad, poder económico, capital simbólico, posesión del hogar común u otros beneficios laborales y materiales: “Yo tenía 36 años, pero ella tenía 22. Y entonces ahí muy igualitarias no eran. Digamos que se hacía lo que yo decía, porque era más mayor” (Valentina).

No sólo eso, sino que en una relación entre dos personas del mismo sexo se pueden asumir situaciones de desigualdad que en relaciones heterosexuales no se tolerarían precisamente por una conciencia feminista, como le ocurrió a Marina con su novia: “he sido su sierva, he sido su sierva como mi madre lo ha podido ser de... bueno no es lo mismo, pero... ¡Uff!. A lo mejor si ella hubiera sido un hombre me hubiera sentido sometida y a lo mejor pues, por historias de feminismo te reivindicas: ‘eh, lo de la cocina te lo haces tú’, o ‘te planchas tus pantalones’ y tal, ¿no? Pero al ser una mujer, pues te entregas. O por lo menos yo lo he vivido así. Y a lo mejor estás tan sometida o más”. Esto muestra la mayor invisibilidad de los maltratos en el interior de las parejas del mismo sexo ya que la vigencia de los estereotipos de género no permite asociar a una mujer a la situación de maltratadora ni a un hombre a la situación de víctima (Cantera, 2004). Son casos de violencia doméstica y de pareja en los que se activan algunos mecanismos comunes con los de la violencia de género en el hogar y que ponen de manifiesto que entre las parejas homosexuales también hay conflicto en el reparto de tareas y en la convivencia.

Para Óscar y su pareja, el momento de mudarse juntos a vivir en Barcelona supuso bastantes discusiones y conflictos a cuenta del reparto del trabajo doméstico ya que cada uno tenía sus ritmos y les tomó meses adaptarse a esa nueva situación. Algo parecido ocurrió con Neus y su pareja, ya que ambas mostraban niveles distintos de tolerancia a la limpieza y el desorden. En

⁶⁶ *El País Semanal*, 27/08/2006.

general parecen encontrarse puntos de consenso y el reparto de tareas domésticas no aparece como un elemento de confrontación entre los informantes: *“Con sus peleas, quiero decir, sus riñas, la riñas y todo eso de... esto hay que hacerlo así, o hay que hacerlo asá... o hay que hacerlo ahora, o hay que hacerlo después... [...] Nos hemos ido acomodando”* (Inés). Existe un discurso generalizado de igualdad y una conciencia de que, en principio, las parejas homosexuales son más igualitarias que las parejas heterosexuales, en las que las diferencias de género juegan un papel en contra de las mujeres, como revelan las estadísticas que muestran que las mujeres dedican aún mucho más tiempo a los trabajos domésticos que los varones⁶⁷. Cea (2007:270) señala, además, que este reparto de tareas en las parejas heterosexuales apenas ha variado respecto a la década anterior.

El cuidado de los menores será clave para detectar el grado de igualdad o desigualdad en cada pareja heterosexual. En las homosexuales, al ser ambas personas de un mismo sexo, no hay una predisposición previa a que uno o una tenga que hacer algo más que el otro o la otra con respecto a los niños y niñas en el hogar. Se podría dar por sobreentendido que aquella persona que tiene una conexión biológica con el hijo/a será la que tendría la responsabilidad última en la relación de paternidad/maternidad, pero no siempre es así. Marlén dio a luz a su primera hija y fue su pareja Manoli la que dejó de trabajar para cuidar de la niña de modo que Marlén pudiera continuar su carrera profesional: *“es una decisión más improbable en un varón”*. Ella considera que el reparto del cuidado de la niña ha sido bastante equitativo entre las dos, al igual que las tareas del hogar. De cara al nacimiento de su siguiente hijo, es Marlén la que se quedará en casa ya que Manoli ha iniciado un nuevo proyecto profesional. El cuidado de este hijo se repartirá así entre ellas dos y es completado con la guardería y la ayuda de la madre de Manoli.

Las madres de los informantes, o sea, las abuelas, juegan el mismo papel protagonista que toman estas mujeres en otro tipo de familias como en las monoparentales o en las familias nucleares en las que ambos progenitores trabajan fuera de casa (Cea, 2007:300): son las encargadas de la crianza de los niños ya que no hay suficientes plazas disponibles en las guarderías⁶⁸ o, en muchos casos, su elevado coste no puede ser asumido. Las abuelas ven este cuidado de los nietos como un mandato de género y, además, los

⁶⁷ Según datos publicados por el Instituto de la Mujer en su página web, en 2001 las mujeres dedicaban 7 h 22' al trabajo doméstico por 3 h 10' de los varones. El tiempo dedicado al trabajo de la casa es de 3 h 58' para las mujeres y 0 h 44' para los varones (http://www.mtas.es/mujer/mujeres/cifras/familia/usos_tiempo.htm).

⁶⁸ En Madrid faltan 25.000 plazas de guardería para bebés de menos de 3 años y en Barcelona 3.000 (20 minutos 09/05/2007 y *El País*, 03/04/2006).

padres/madres consideran que sus hijos/as están mejor cuidados con ellas. Todo esto sin explicitar el ahorro económico que supone respecto a otras opciones: *“me quiero traer a mi mamá para que esté con nosotros y nos ayude y tal y esté más con los críos”* (Carmela).

Es muy significativo que, en ocasiones, la abuela se encargue puntualmente también del cuidado de los hijos e hijas de la pareja de sus hijo/hija –es decir, de sus nietastros–, aunque no sean reconocidos legalmente como sus nietos. Así le ocurre a Álex, cuya madre a veces se queda con los hijos de su marido cuando les toca tenerlos en casa mientras el resto del tiempo los niños lo pasan en otra ciudad en la casa de la abuela materna. En muchas ocasiones, las abuelas asumen además responsabilidades como la alimentación del grupo familiar a través de las comidas en sus casas o la congelación de alimentos preparados por ellas mismas que sus hijos e hijas se llevan a casa. De este modo, aunque el reparto en la pareja fuera equitativo, al final las mujeres continúan siendo las principales responsables del cuidado de los menores y de las tareas domésticas, bien sea a través de relaciones familiares, bien sea a través de guarderías, bien sea a través de la contratación de cuidadoras domésticas. Como cuenta Astom: *“cuando teníamos más dinero, pues metíamos a una chica a limpiar”*.

En el caso de aquellos informantes con hijos/as de un matrimonio previo, la mayor parte del peso de su cuidado vuelve a recaer sobre las madres, ya que no sólo culturalmente, sino también judicialmente, está estipulado que las mujeres son las más indicadas para la crianza, de modo que son ellas las encargadas de estas tareas durante la mayor parte del tiempo, exceptuando el régimen de visita de los varones, mientras que los varones se encargan de aportar dinero para el sostenimiento de los hijos. Algunos entrevistados, como Alberto, están luchando por conseguir la custodia compartida y romper con este esquema tradicional pero, además de luchar contra estas concepciones de género, debe luchar contra la homofobia.

Juantxo, que tuvo su hija por un acuerdo con una amiga heterosexual, señala que, a lo largo de los trece años que tiene su hija, se ha repartido su cuidado con la madre de ésta como si fueran una pareja de divorciados bien avenidos. Al principio ella cargó prácticamente con toda la responsabilidad económica y de crianza de la niña, hasta que él fue implicándose cada vez más y asumiendo más tareas de una forma no preestablecida, sino *“cubriendo huecos [...], yo he*

visto también que con mi hija me he implicado mucho, mucho y yo cuando lo hice no me pensaba implicar tanto”.

Es decir que, aunque simbólicamente y en la práctica se rompe de forma generalizada con la división sexual del trabajo, las personas homosexuales no escapan a la construcción de un sistema de género estructural y sistémico. De este modo, el reparto de tareas va más allá de sus opciones personales y de su relación de pareja, reproduciendo en ocasiones la división sexual del trabajo no en el interior de la pareja, sino en contextos más amplios en los que acaban siendo mujeres las que realizan las tareas domésticas y de cuidado de los menores

En este capítulo, se han repasado cuestiones en las que hay importantes transformaciones respecto al modelo de familia naturalizado, al tiempo que se reproducen también algunas de sus características. En el siguiente capítulo, se retoma el cuidado en las redes de personas homosexuales así como el modo en que organizan su domesticidad: intentaré rastrear así algunas preemergencias o procesos de cambio en el lugar mismo en que se dan las principales continuidades.

6 ■ RECREANDO LA FAMILIA (O NO)

“Una mujer lesbiana que vive con otra mujer lesbiana, luego: doble paro, doble precariedad, doble discriminación, dobles sueldos más bajos... [...] El mundo está organizado para que las mujeres necesiten económicamente a los hombres” (Beatriz en Pichardo, 2006:355).

El parentesco responde a la necesidad de los grupos humanos de garantizar su supervivencia ya que, en base al mismo, se han organizado y se organizan en numerosas culturas elementos tales como la reproducción biológica y social, la división sexual de tareas, la organización de la residencia, la nutrición o el consumo. Por tanto, analizar las condiciones materiales de existencia constituye uno de los elementos claves para estudiar los cambios y reproducciones que están produciendo las personas homosexuales en relación al parentesco y a la familia y aquí es precisamente donde encontramos más continuidades con las concepciones naturalizadas del parentesco. La familia sigue siendo una unidad básica financiera, de residencia, de consumo y, sobre todo, de reproducción biológica, así como de solidaridad material y de cuidado, es decir, de reproducción de las condiciones materiales de existencia y de la vida inmediata.

Para Weeks, Heaphy y Donovan (2001:43), las personas marginadas, en este caso las personas LGBT, buscan crear formas de vida viables en sus circunstancias específicas. En la vida cotidiana, es la realidad material la que marca qué es lo que se hace o deja de hacerse y favorece la posible presencia de determinados aspectos que definen una relación familiar como compartir la casa, los gastos, viajes o rituales llegando a determinar la posibilidad de existencia o supervivencia de la pareja. Para detectar las nuevas prácticas familiares, analizaré cuáles son las formas de reproducción de la vida doméstica: problemas concretos como ¿vivimos juntos o no?, ¿nos casamos, nos hacemos pareja de hecho o cómo solucionamos el tema de la posesión de la vivienda?. Ya se señaló que los informantes, los actores sociales, no viven u organizan su vida para la redefinición de la familia o para crear nuevos modelos de familia, pero el modelo de familia heterosexual y nuclear tiene unos

aspectos prácticos que hace que muchas personas homosexuales se vean al margen del mismo y deban buscar sus propias alternativas al organizar su cotidianidad. Esto no impide que las concepciones dominantes sobre la familia aparezcan como referentes hegemónicos para organizar e interpretar su vida.

En este capítulo, se analiza en primer lugar el modo en que la convivencia ha sido y sigue siendo uno de los elementos básicos en las culturas mediterráneas al definir lo que son relaciones de parentesco y familiares. A continuación, se abordan las distintas composiciones domésticas de las unidades formadas por gays y lesbianas así como la organización económica y financiera de algunas de estas unidades. Posteriormente, se estudia la solidaridad duradera difusa que se le presupone a las relaciones familiares así como su incondicionalidad: estar ahí. La solidaridad e incondicionalidad se expresan claramente en las expectativas recíprocas de cuidado. Las redes de amistad juegan un importante papel, en este sentido, para las personas homosexuales, por lo que también se analizan sus funciones en el último punto del capítulo.

6.1. Convivencia

Al comenzar esta investigación, me planteé la posibilidad de utilizar el concepto de *grupos domésticos* de personas homosexuales en lugar de manejar el de *familia*: grupos domésticos que se han formado, que se están formando o que se van a formar. Sin embargo, hacer esto impediría abarcar todas las relaciones que muchas personas conceptúan como relaciones familiares desde el punto de vista *emic* y que también constituyen grupos de reproducción biológica y material. Estarían en esta categoría quienes se consideran pareja o familia sin compartir una misma vivienda, los llamados en su versión anglosajona “living apart together”, u otros tipos de relaciones como la que mantienen Juantxo y su hija Eleuteria, que no han vivido nunca ni tienen intención de vivir en la misma casa, pero mantienen una relación paterno-filial en la que, además, él tiene las llaves de la casa que la madre de su hija comparte con Eleuteria: *“cada dos fines de semana ella va a visitarlo a él [a su novio] y yo entonces me traslado a su casa y me quedo con nuestra hija. [...] Lo veía mucho más fácil y cómodo para mi hija que yo me trasladase, que no llevármela a mi casa, con su mochila y sus cosas”*.

Este tipo de situaciones se repiten en las familias reconstituidas homosexuales o heterosexuales, pero ponen de manifiesto la importancia que se le da a la convivencia a la hora de determinar lo que es o no es una familia. Alberto, divorciado de su ex mujer, lo explica así: *“La niña se queda aquí, tiene ahí su cuarto y pasa bastante tiempo conmigo [...]. El hecho de que todavía no conviva con mi pareja, porque yo no convivo con Roberto, a lo mejor hace... no sé, hace que no lo tenga como considerado familia en primera instancia ¿no? Pero realmente lo es, ¿no?”*. Tal y como vimos en el marco etnográfico y en el análisis de los instrumentos legales para la definición de familia, la convivencia juega un papel básico en las concepciones del parentesco en nuestra cultura. De tal modo que incluso sin existir relaciones de sangre, al final van a ser consideradas parte de la familia aquellas personas con las que se convive, con las que se comparte casa: *“yo entiendo como familia una pareja. [...] No porque tenga hijos o no tenga hijos o seas del mismo sexo o no seas del mismo sexo no vas a ser una familia. Vivimos bajo el mismo techo, compartimos. Vamos, yo la considero mi familia”* (Arancha).

Esta importancia simbólica de la convivencia a la hora de considerarse una familia hace que en ocasiones se ritualice el momento de iniciar la vida bajo un mismo techo o que la convivencia en sí se convierta en marchamo de la

existencia de una relación de pareja o en testimonio de un grado mayor de compromiso, de vocación de permanencia: *“Nos fuimos a vivir solos: éramos más pareja, pareja”* (Juan Luis). Alicia, Montse y su novio lo vivieron de forma similar y la siguiente reflexión aparece varias veces en la entrevista conjunta que le hice a los tres: *“El cambio de casa era importante para nosotros. Hacer un proyecto de casa común ha marcado un antes y un después en la relación, como si a partir de ese momento el compromiso de estabilidad fuera más fuerte”*. Un elemento importante en este cambio de casa es que a partir de ese momento podrían dormir los tres en la misma cama de una forma más cómoda ya que se compraron una de dos metros de ancho⁶⁹.

La idea de compartir lecho, quizás por su vinculación con las relaciones sexuales, también aparece fuertemente valorada por los informantes. Existe una creencia generalizada de que dos personas que duermen en la misma cama mantienen relaciones sexuales, de modo que la expresión “acostarse” con alguien sugiere que se mantienen relaciones sexuales con esa persona. Schneider recoge en su monografía sobre el parentesco norteamericano esta misma idea cuando indica que *“vivir juntos puede utilizarse también como un eufemismo para el coito, ya que implica una intimidad entre un hombre y una mujer que impide otras interpretaciones”* (1980:34). La Iglesia Católica también recogerá en su Código de Derecho Canónico esta identificación de la convivencia con el acto conyugal, es decir, con el coito (Canon 1061.2). No obstante, compartir la cama supone ir más allá del sexo, ya que implica intimidad y cotidianeidad: *“era para mí más importante el pasar una noche durmiendo con alguien que simplemente practicar sexo”* (José).

La cotidianeidad se vincula también con la afectividad ya que la convivencia permite y facilita el establecimiento y estrechamiento de vínculos sentimentales con aquellas personas con las que se comparte vivienda en la medida en que se pasa tiempo con ellas y se pueden establecer lazos afectivos ya que hay espacios para conversar, compartir experiencias e, incluso, discutir. Se va incorporando esa afectividad (*“el roce hace el cariño”*) que en ocasiones se interpreta como amor por la otra persona: *“¡Me encantaría fregar los platos con él! Y poner la mesa con él. Estas cosas... ¡nada más! Yo me imagino eso: tranquilos en la casa”* (Julián). Al contrario que las relaciones a distancia que se podrían dar en otros contextos o momentos de la historia, como los

⁶⁹ De hecho, esta fue la vía para entrar en contacto con esta *“pareja a tres”* como les gusta definirse. Una amiga trabajaba en una tienda de camas y futones y cuando comprobó que los tres probaban cada una de las camas preguntó: *“Pero a ver, ¿para quién es la cama?”*. Ellos contestaron: *“Para los tres: dormimos juntos”*. Entonces ella entendió que mantenían una relación sexoafectiva, entablaron conversación y mi amiga les dijo: *“precisamente tengo un amigo que está haciendo una tesis...”*.

matrimonios por poderes, en un contexto social en el que las parejas y familias dicen sustentarse en el amor, existe una comunicación y un contacto bastante permanente que permite la incorporación del cariño y la afectividad: las parejas que se inician o mantienen en la distancia hablan por teléfono casi todos los días y viajan a menudo para verse y pasar algunos días juntos.

Sin embargo, la convivencia y el reparto del trabajo también presenta las dificultades que conlleva la domesticidad y no se hayan exentas de conflictos, por lo que pueden generar al mismo tiempo que esa afectividad, de la que hablábamos en el párrafo anterior, rupturas e incluso situaciones de violencia doméstica y de pareja que también se producen entre las parejas del mismo sexo y que se encuentran, en general, invisibilizadas (Cantero, 2004:116:137).

El hecho de irse a vivir juntos o juntas es un momento muy importante como hito en lo que es una relación de pareja, tanto para los miembros de la pareja como de cara al exterior, ya que les permite ser reconocidos o reconocidas como una unidad familiar ante los demás, especialmente en épocas en las que no existía el reconocimiento legal para las parejas homosexuales. De este modo, algunas de las parejas entrevistadas celebran su aniversario no coincidiendo con el momento en que se conocieron o en el que comenzaron a tener relaciones sexuales, sino con el momento en el que se fueron a vivir juntos. Es común también, como le ocurrió a Juan Luis cuando se fue a vivir con su novio al poco de conocerse, que los amigos y familiares colaboren con el ajuar doméstico llevando regalos para la nueva casa común. En sentido contrario, para Inés el hecho de que su madre no haya ido jamás a visitar la casa en la que convive desde hace un par de años con su novia es un síntoma claro de no aceptación de la relación: *“Mi madre no ha venido nunca a mi casa. ¿Sabes? Duele. Que se vaya a ver la casa del primo o del sobrino que apenas ve y que no conozca la casa donde vivo, me duele, me duele mucho. [...] Mi madre no reconoce esto como una pareja, no lo reconoce como ‘nuestra casa’. Probablemente si yo viviera sola, hubiera venido. Pero es una manera de no reconocimiento”*.

En un contexto de homofobia social en el que ser reconocido/a como homosexual puede convertirse en fuente de problemas y discriminación, este reconocimiento y visibilidad de la pareja gracias a la convivencia se convierte también en una amenaza: *“me da miedo, mucho miedo, por varias razones: primero, pues claro, ¡va a estar viviendo en mi casa! Mi familia se va a dar cuenta de cosas y bueno, pues eso por un lado puede ser un problema”*

(Gemma). Durante el trabajo de campo, contacté con un hombre de más de 40 años con casa propia, estabilidad económica y atractivo que me contaba que él nunca había tenido ni tendría pareja estable de su mismo sexo por la dificultad que para él suponía una eventual visita de su familia biológica a su casa en la que la presencia de otro hombre pudiera poner en evidencia sus opciones sexuales o la posibilidad de que el vecindario se diera cuenta de que en su casa entran mayoritariamente personas de su mismo sexo.

A muchas parejas tampoco les resulta fácil iniciar la convivencia ya que esta decisión ha de combinarse con la realidad material de cada uno de los miembros. El coste de la compra o alquiler de una vivienda, combinado con una situación de precariedad laboral, hace que algunas parejas no puedan afrontar su salida de los hogares paternos o compartidos con otras personas.

Las cuestiones laborales son una de las principales resistencias a la vida en un mismo hogar en el caso de aquellas parejas que viven en diferentes ciudades. La historia de Julián y José se repite varias veces a lo largo del trabajo de campo: Julián es profesor universitario y no quiere abandonar Murcia ya que ve dificultades para abrirse camino en las universidades de Madrid, ciudad en la que vive su novio José. Éste, por su parte, es artista y trabaja en una gran compañía estatal. Su traslado a Murcia supondría prácticamente el fin de sus aspiraciones profesionales y artísticas. Por este motivo, han decidido mantener su relación a distancia con numerosos viajes entre las dos ciudades cada vez que uno de ellos tiene tiempo libre. Finalmente, la perspectiva de la convivencia acaba apareciendo como un desiderátum: *“la relación en la distancia... hace dos meses yo verbalice ya que no podía seguir. Y que estaba muy cansado, muy agotado y que había que pensar en la reunificación familiar. [...] Yo creo que en el futuro me veo conviviendo con él unos años en Madrid”*.

A veces estas circunstancias laborales se pueden superar y se produce la *“reunificación familiar”* en el caso de aquellas parejas que se conocen viviendo en ciudades distantes cuando una de las partes de la pareja consigue el traslado laboral de su ciudad de origen, como le ocurrió a Mercedes, que pidió el traslado en su empresa, una cadena de grandes almacenes, desde Cataluña a la ciudad castellana de su ahora esposa Isabel para poder vivir junto a ella y su hija. Neus e Inés, por su parte, dejaron sus respectivas ciudades de origen y se fueron a vivir juntas a otra ciudad intermedia en la que la primera encontró trabajo en un hospital y la segunda pudo continuar su carrera académica.

En otras ocasiones, a las dificultades de tipo laboral se añaden otras que impiden la convivencia de la pareja, como le ocurre a Raimon, quien está casado con una mujer y convive con ella y sus hijos al mismo tiempo que dirige una importante fábrica en su ciudad de origen. Para él, las consecuencias derivadas de una posible vida hogareña con su novio aparecen como insalvables en el momento de la entrevista: *“Si no fuera por los condicionantes sociales, civiles, laborales y de lo que quieras... si a mí me dice Imanol: ‘¡vamos a vivir juntos!’, lo haría sin duda alguna”*. Posteriormente a la entrevista que realizamos, las circunstancias cambiaron radicalmente en la vida de Raimon pues se separó de su mujer ya que esta mantenía una relación con un sacerdote; los hijos supieron de su relación con Imanol; la fábrica se cerró por traslado de la producción a países asiáticos y Raimon estuvo hospitalizado varias semanas durante las cuales Imanol estuvo en todo momento a su lado. Hoy en día Raimon e Imanol viven juntos en un apartamento alquilado.

Las cuestiones materiales que en ocasiones obstaculizan la convivencia, en otras la fuerzan, como ocurrió en el caso de Carmela, quien conoció a su esposa América cuando estaba viviendo con su esposo y su hijo: *“cuando les conocí, pues yo... me habían echado de la casa y no tenía sitio donde dormir. [...] Total, que no tenía casa. Y a los dos días me empezaba ya a quedar a dormir”*. Algo parecido ocurre en el caso de Vita, que invitó desde el primer momento a su pareja colombiana a vivir con ella porque cerró el restaurante en el que trabajaba: *“ella es ilegal aquí en España, tuvo que cerrar y se vio en la puta calle. [...] Y a partir de ese día vino, entró a mi casa y seguimos hasta ahora. [...] Si ella hubiera tenido otra situación económica hubiera sido distinto”*.

En numerosas ocasiones, la convivencia no surge como una cuestión planificada, sino que se va dando poco a poco y/o vinculada a cuestiones prácticas: es más fácil dormir juntas por cuestiones de transporte y, para no perder tiempo, se van dejando cosas comunes y personales como artículos de aseo o ropa en una de las casas y al final casi todo el tiempo se pasa en un mismo espacio: *“hubo un momento en que me di cuenta de que estaba viendo con ella y tenía mis cosas en su casa”* (Miriam).

La convivencia no significa necesariamente que haya una relación de pareja, como en el caso de la convivencia con amigos o en un piso compartido⁷⁰; ni el hecho de que una pareja conviva tiene por qué significar que esa pareja se

⁷⁰ La convivencia con personas con las que no existe ningún tipo de relación de pareja ni familiar ha crecido significativamente en los últimos censos de población según los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE, 2004b).

considere a sí misma como una familia, como les ocurre a Neus e Inés. Por otro lado, las relaciones de convivencia no son unilineales. Curro y Pepe son un buen ejemplo de ello: después de 10 años como pareja sin convivir ya que cada uno vivía en casa de sus padres porque no tenían los medios económicos para emanciparse, se deciden a compartir casa y tras un año viviendo juntos terminan su relación. Pepe se queda a vivir solo en la casa común y Curro se va a compartir piso con un amigo. Durante un año la situación se mantiene así hasta que Pepe y Curro retoman su relación de pareja pero deciden no vivir juntos. Pepe continúa entonces en la casa en la que habían convivido y Curro se va a vivir solo a un pequeño apartamento. Desde entonces a veces duermen, comen o pasan tiempo juntos en la antigua casa común y otras veces hacen su vida independientemente.

Pepe, por su parte, mantiene la idea de que le gustaría vivir en una especie de comuna en la que, además de su actual pareja, estén presentes más personas con las que también haya una relación afectivo-sexual. Esta idea se repite en alguna otra entrevista, pero aparece más como un deseo que como una realidad que se lleve a la práctica: *“lo de la comuna, que suena así un poco hippy... Bueno, que no sé si algún día pasará o no pasará, o bajo ese nombre o no. Será una cosa, fíjate, de ir metiendo gente en casa y al final terminará siendo colectivo. Pero también con la idea del afecto-sexo extendido”* (Inés).

La convivencia no se convierte tampoco, como ocurre con la filiación o la alianza, en un requisito *sine qua non* para considerarse una familia. Marina considera que ella, su novia y la hija de ésta formaban una familia ya que, aunque la hija no vivía con ellas, sí había numerosos gastos que asumían en conjunto. Julián y José no conviven pero se consideran no sólo pareja, sino también familia: *“Mi familia es José, mi hermana, mi padre y mi madre. Y con ellos son con los que vivo. En espacios y tiempos distintos”*. Efectivamente Julián vive en tres espacios y localidades diferentes: debido a la cercanía con su trabajo, duerme y come varios días a la semana en su pueblo en casa de sus progenitores, otros días los pasa en su propio apartamento en la capital de la región y a veces pasa fines de semana o pequeñas temporadas en la casa de su pareja en Madrid. Se da así la opción de mantener una relación de pareja sin vivir en la misma casa o viviendo en varias casas, en ciudades distintas.

Situaciones similares se repiten cuando por estos y otros motivos materiales, por ejemplo la presencia de hijos, se multiplican las posibilidades residenciales de modo que los grupos domésticos no son fijos y estables, sino que están en

constante transformación. Fernando duerme algunos días en el pueblo en casa de su madre para que no se sienta sola y otros días y noches los pasa en casa de su novio en la ciudad. Alberto vive sólo, pero unos días a la semana comparte su casa con su hija y otros con su novio, algo parecido a lo que le ocurre a todos aquellos en familias reconstituidas y en las que hay una situación de paternidad o maternidad compartida por acuerdos de coparentalidad o multiparentalidad; es el caso de Simón, de Pablo o el ya citado de Juantxo, que a veces está en casa de su madre, otras en su casa y otras en casa de su hija y la madre de su hija.

Cuando hay hijos de familias divorciadas, son los niños/as o adolescentes quienes tienen que estar yendo de una casa a otra, con lo que en ambos grupos domésticos se considera a estos chicos y chicas como parte de su hogar porque, además de compartir relaciones de filiación, durante un tiempo determinado se convive con ellos o ellas. A pesar de las dificultades prácticas que plantean estas situaciones, también presentan una parte positiva, ya que permiten a los padres y madres liberarse, siquiera temporalmente cuando los hijos están con el otro progenitor, de las tareas de cuidado de los hijos y les permite tener un respiro en este sentido y, quizás también, más posibilidades de intimidad.

Con la aprobación del matrimonio homosexual, la convivencia pasa a ocupar un lugar central en las relaciones de pareja homosexuales ya que uno de los requisitos legales del matrimonio es la convivencia. En el siguiente epígrafe se examina el modo en que algunas personas homosexuales se plantean distintas formas y posibilidades de legalizar sus relaciones.

6.1.1. Cuestión de legalidad

“Me dijo: ‘Podríamos casarnos y así, si me pasa algo, tú cobrarías la pensión’. Así, como única ventaja” (Simón).

Las cuestiones legales tienen vinculación directa con las cuestiones materiales y juegan un papel esencial tanto en la regulación de la convivencia como en la reproducción de las desigualdades sociales. Las herencias constituyen un dispositivo básico en este sentido, ya que como señaló el antropólogo Isidoro Moreno en el debate sobre la legalización del matrimonio homosexual: *“la regulación del matrimonio ha tenido durante milenios como función principal la de distinguir entre hijos/as con derecho a herencia e hijos/as sin ese*

*derecho*⁷¹. Sin duda alguna, tal y como ha aparecido en los medios de comunicación y al comienzo de esta tesis, las cuestiones materiales han jugado un papel esencial en la demanda de regulación del matrimonio homosexual y, en general, en el planteamiento de las relaciones de pareja homosexuales y de filiación homoparentales como relaciones de parentesco y familia.

En el caso de las parejas entrevistadas, casarse aparece como una decisión muy meditada en la que además del valor social y simbólico que pueda ofrecer el matrimonio, son esenciales las cuestiones materiales. Aquí la posible separación por divorcio o por muerte de uno de los miembros de la pareja, es un motivo recurrente detrás de la decisión de casarse: *“que el día de mañana, la casa que hemos compartido los dos se la quede él si muero”* (Josebi). Además del matrimonio, existen otras posibilidades de legalizar las relaciones para cubrir las inquietudes materiales que preocupan a muchas familias formadas por personas homosexuales, como puedan ser hacer testamento o inscribirse como parejas de hecho, especialmente en aquellas comunidades en las que esta figura ofrece mayores niveles derechos y protección. Estela y Érika, por ejemplo, además del testamento hicieron una declaración de convivencia ante notario cuando no había otras alternativas disponibles.

Como se vio en el capítulo tercero de esta tesis, las personas a las que conocí a lo largo del trabajo de campo que se han casado lo han hecho movidas esencialmente por cuestiones materiales, ya que no ven la necesidad de obtener reconocimiento social a través del matrimonio: *“formalizarnos, a nivel legal o judicial por los beneficios que reporte. Como reconocimiento de pareja, nosotras no lo necesitamos. Digamos que el reconocimiento social lo procuramos de otra manera. Y lo tenemos”* (Inés). A partir de ahí, los distintos informantes empiezan a desgranar los beneficios materiales que les podría reportar el reconocimiento legal de la relación de pareja, casi siempre en contraste con aquellos que les estaban ya reconocidos a las parejas heterosexuales: la posibilidad de que ante una eventual enfermedad de una de las partes de la pareja la otra no pudiera estar presente o tomar decisiones respecto a la salud de su compañera o compañero; el hecho de poder pedirse días de baja en el trabajo si algo así ocurre; permisos en caso de viajes, de embarazo o maternidad/paternidad de la pareja; dificultades materiales ante la posibilidad de fallecimiento de la pareja respecto a, por ejemplo, la posesión o uso de la casa en común y otros elementos del ajuar o posesiones conjuntas; tener acceso a beneficios como descuentos o viajes que ofrecen las empresas

⁷¹ “Sobre la familia”, *Diario de Sevilla*, 22/06/05.

o instituciones a las familias de sus empleados; el derecho a poder pasar la nacionalidad a la pareja o facilitar su permiso de residencia y/o trabajo; ventajas fiscales como poder realizar la declaración de la renta conjuntamente, así como cualquier otro derecho reconocido a las parejas heterosexuales.

En general, cuando no hay un matrimonio de por medio, es a las familias biológicas de origen a quienes corresponden muchos de estos derechos. Aunque se supone que ambas familias respetarían las decisiones que tomaran los miembros de la pareja homosexual en caso de muerte de uno de ellos, existe una velada o explícita desconfianza a que esto ocurra realmente así. Sara, cuya familia biológica no acepta la relación que mantiene con Arancha, tiene miedo de que su familia se quede con sus posesiones si ella fallece: *“No puedes estar aislada de las leyes, por mucho que de tu parte sea así, luego las palabras se las llevas el viento. [...] Yo sí lo puedo tener claro, pero cuando yo no esté, mi familia va a ir tirando para su zona y eso es lo que nos desampara. [...] Eso es lo que me jode, porque encima de que no se lo merecen, se lo van a quedar”*. Esta desconfianza hacia la familia de origen que mostraba Sara en la cita anterior aparece con cierta frecuencia, incluso aunque no haya habido ningún problema previamente. Probablemente tenga que ver con la homofobia en la que son socializados todos los miembros de nuestra cultura y de la cual todas las personas entrevistadas son conscientes. En el imaginario de las personas homosexuales, existe generalmente la conciencia histórica, transmitida directamente por conocidos o a través de las redes, medios y ambientes homosexuales, de casos de parejas en los que si uno de los miembros ha fallecido, el otro se ha visto sin nada y en la calle, cuando la familia biológica del fallecido ha acudido a por su herencia. Se habla incluso de familias que habían dado la espalda al pariente homosexual al no aceptar su homosexualidad. La gente se casa por cuestiones materiales precisamente porque hay un control y una presión del estado que privilegia un determinado tipo de relaciones.

Muchos entrevistados y entrevistadas han sido ellos mismos protagonistas de situaciones en las que apenas había vías abiertas para abordar estos problemas hasta la aprobación del matrimonio homosexual. Marlén comentaba la preocupación que le producía el hecho de que cada vez que su hija iba de viaje con su madre no biológica, corría el riesgo de que pudieran acusarla de secuestro. Como ya hemos visto, la situación legal de los hijos/as ante una separación también constituía un freno importante a la hora de plantearse la maternidad o la paternidad conjunta con una persona del mismo sexo.

Uno de los miedos que se repiten en los discursos es la eventualidad de un ingreso en el hospital. Este miedo tiene su correlato en situaciones reales como la que vivió Fabián, cuyo novio fue ingresado por una intoxicación durante una celebración de la manifestación del Orgullo Gay en el año 2004 y cuando acudió con él al hospital no le dejaron entrar a verle en ningún momento ni le dieron ninguna información sobre su estado hasta que, más de doce horas después, cambió el turno y una enfermera decidió por su propio criterio personal darle la información. Fabián recuerda la indefensión e impotencia de ese momento. Esteban vivió una situación en la que fue la familia de su pareja la que le colocó en una posición similar cuando su novio, con el que llevaba ya más de 20 años conviviendo, fue ingresado: *“cuando cayó con el infarto, pues yo tuve un problema, [...] porque en el hospital no dejan entrar a verle en la UVI más que al familiar directo. [...] Si yo iba al hospital a verlo tres veces, podía entrar una. Ellos entraban dieciocho veces porque eran los hermanos. Y llegó un momento en que dije: ¡Hasta aquí! Me costó un disgusto. Tuve que recordarles: ‘Señores, ¡que soy su pareja!’”*.

Una pareja heterosexual no se tiene que enfrentar en general a este tipo de situaciones que, aunque posibles, tampoco son la norma para las parejas homosexuales, especialmente en los últimos años. Claudia recuerda el caso de una pareja de amigos que llevaban más de 25 años juntos compartiendo casa y economía. Cuando uno de ellos falleció en un accidente de coche, el otro fue el que tomó todas las decisiones respecto al funeral, el velatorio y demás. Decisiones que fueron siempre respetadas por el hospital y la familia del finado. Afortunadamente, esta pareja había hecho testamento a favor de su compañero y no hubo conflicto con la familia biológica, pero sí tuvo que pagar una penalización fiscal por la herencia ya que no fueron considerados familiares directos al no estar disponible en ese momento el matrimonio homosexual.

La idea de hacer testamento aparece sobre todo entre aquellos que tienen posesiones comunes, especialmente una vivienda, llevan cuentas bancarias únicas o trabajan juntos. El testamento se hace para que el otro miembro pueda seguir disfrutando de los bienes materiales que se han conseguido conjunta o individualmente si uno fallece. Hay para quienes constituye también una forma de hacer respetar sus decisiones no sólo en lo que concierne a lo material sino también sus deseos respecto al cuidado de los hijos e hijas si los hay y así evitar que la familia biológica pueda reclamar la custodia del hijo/a. En el caso de las parejas de la madre biológica o del padre o la madre

adoptante, se hace testamento también para evitar que, si muriera el padre o madre no reconocido legalmente, la hija o el hijo de ambos se quedara sin derecho a su capital y herencia.

Esteban y su actual marido siempre han tenido las posesiones legalmente en conjunto: pisos, cuentas bancarias, la sociedad mercantil que tienen en común y el local de su negocio. Ellos ya tenían testamento hecho ante la eventualidad de que uno de los dos falleciera ya que los dos han sufrido algún infarto. Todos estos elementos fueron una de las principales motivaciones para que se casaran al mes de haberse aprobado el matrimonio homosexual.

La idea de hacer testamento es muchas veces más una intención que una realidad y no se lleva a la práctica o no se modifica cuando se termina una relación de largo tiempo con una pareja, como relata Valentina: *“Yo tenía hecho testamento, a nombre de ella, que todavía no he cambiado”*. El testamento como única vía para solucionar posibles problemas le parece injusta a Sara: *“es una porquería, porque encima con 31 años te tienes que plantear hacer un testamento porque es la única salida”*. La mayoría de las personas entrevistadas no había hecho testamento, y sólo informantes con una relación de pareja larga y estable en el tiempo tenían solventada esta cuestión.

Marina, que no había dado importancia a las cuestiones materiales durante el tiempo que estuvo con su pareja, se dio cuenta de que su novia se había estado aprovechando de ella cuando tras su separación, su ex pareja intentó llevarse la mayoría del ajuar y los objetos que habían comprado juntas aunque los hubiese pagado Marina: *“¡Me quería sacar todo!”*. Sandra, sin embargo, renunció a todas las posesiones que había juntado con su pareja cuando se separaron, ya que no quería tener nada que le recordara a su ex novia. Pero cuando piensa en un nivel mayor de compromiso en la pareja, por ejemplo irse a vivir juntas, sí cree que sería necesario tener *“los papeles arreglados”*: poner la casa a nombre de las dos o hacer un testamento, por ejemplo.

Las cuestiones materiales, que son las que facilitan o impiden la formación de una pareja o una unidad familiar, pueden ser también las que la mantengan unida. Raimon alega estos motivos, entre otros, para no separarse de su esposa: *“porque en la fábrica, yo dependo en estos momentos mucho de mi esposa. Porque ella tiene firmado unos avales conmigo, y si ella me retira los avales, en los bancos me hunden”*. Además de las cuestiones materiales, los hijos también constituyen un elemento fundamental para que no se produzca la separación, al igual que ocurre en las parejas heterosexuales.

Pablo perdió sus posesiones y se vio sin casa cuando se separó de su esposa ya que ella cambió las llaves del apartamento común y no le dejó recuperar sus objetos personales. Por este motivo, se vio obligado a volver a casa de sus padres y comenzar de cero. Posteriormente ha rehecho su vida con su novio actual, pero tiene claro que si se volviera a casar, esta vez con él, lo haría con separación de bienes para no repetir los mismos errores: *“haría las cosas bien desde el principio, cuando se tiene la cabeza fría: separación de bienes. No quiero volver a verme en la calle con mis dos hijas”*.

Por este motivo, algunas parejas optan directamente por la separación de bienes en el matrimonio en lugar del régimen de bienes gananciales, como hicieron, por ejemplo, Gerardo y Javier cuando se casaron. Aunque llevaban varios años conviviendo y ya estaban inscritos como pareja de hecho, el motivo principal de esta boda fue que en caso de fallecimiento de Javier, que tiene 75 años, Gerardo tuviera acceso a su pensión de viudedad como cualquier pareja heterosexual. Como ellos, muchas parejas en las que existía el riesgo de que una de las personas falleciera, se han casado en cuanto han podido para poder acceder a las pensiones y herencias de su pareja. Según el investigador catalán Jaurena⁷², muchas de las parejas que se han casado en la primera hornada tras la aprobación del matrimonio homosexual lo han hecho con prisas precisamente porque alguno de ellos estaba a punto de morir, por edad o enfermedad, y querían dejar este asunto resuelto. En el caso de Gerardo y Javier es interesante que explicitan en su testamento que si ambos fallecen sus bienes irían a un colectivo LGBT.

En el debate sobre la legalización del matrimonio homosexual, cobró gran importancia la cuestión de si el reconocimiento de las relaciones de pareja entre personas del mismo sexo se debía hacer con el mismo nombre y la misma figura legal que las parejas heterosexuales, es decir, bajo la figura del matrimonio. Además de las consideraciones teóricas de la cuestión en términos de ciudadanía e igualdad, la opción adoptada en España supone también ventajas prácticas en el día a día de las personas homosexuales que deciden acogerse a esta figura. Para Abel ha sido fundamental ya que a la hora de gestionar los papeles de residencia de su esposo extranjero así como su futuro proceso de nacionalización como español ha seguido exactamente los mismos cauces que las parejas heterosexuales. Sin embargo, durante su residencia por motivos laborales durante unos meses en el Reino Unido –donde están reconocidos los mismos derechos para las parejas homosexuales pero bajo

⁷² En comunicación personal.

una figura legal diferente, las uniones civiles– se han puesto de manifiesto las dificultades que a nivel práctico tiene esta política de una figura específica para las parejas homosexuales. Tanto para solucionar la residencia de su esposo allí como en el momento de exigir los derechos laborales y los beneficios materiales que tienen los matrimonios en las empresas e instituciones, se puso en cuestión la igualdad de condiciones con los derechos reconocidos al matrimonio heterosexual.

6.1.2. Hogares

El hogar no es sólo el espacio en el que se unen las actividades complementarias de los dos sexos y donde la heteronormatividad toma forma. Tal y como señala Schneider, el concepto de hogar está identificado con la familia: *“La familia vive junta y el lugar donde viven es el ‘hogar’”* (1980:45-49). Pero *hogar* significa algo que va más allá de la casa común, ya que implica lo privado frente a lo público, el lugar donde se construye y cimienta día a día el amor que se espera entre los miembros de la familia, ocupando espacios no sólo físicos y temporales, sino también espirituales. En esta línea están los discursos recogidos entre los informantes: *“Esta casa y las que vengan, está construida con ella. Pues para mí es todo. El ámbito donde yo me pienso, me levanto, me siento, lloro...”* (Inés). Muchas personas consideran la casa en la que viven como su hogar, aunque no la posean: *“Yo considero que este es mi hogar porque vivo aquí independientemente de a nombre de quién esté la casa, eso no es algo que a mí me importe”* (Sara). Pero un hogar no es siempre el lugar en el que uno vive, sino que implica algo más: Astom no considera su hogar la casa de sus padres, en la que está viviendo por decisión propia para cuidarles porque *“hay muchas cosas que no puedo hacer en casa: estar con amigos, hacer ruido... porque ellos son muy mayores. [...] No vivo como a mí me gusta hacer mi vida. No es mi casa”*.

Hay parejas que separan totalmente la posesión de la casa y la relación de pareja, aunque vivan juntos, ya que puede convertirse en un lastre para la relación. Julián y José tienen dos casas en distintas ciudades, una a nombre de Julián y la otra a nombre de José. Sin embargo, los dos han participado activamente en la decoración y distribución de la casa del otro.

En este punto, creo pertinente realizar un análisis de distintos datos estadísticos para conocer cómo son los hogares en los que viven las personas homosexuales. Si nos fijamos en la *Encuesta de salud y hábitos sexuales* (INE, 2004a) y extraemos los datos de la tasa de personas que han tenido relaciones

homosexuales alguna vez en la vida cruzándolos con las personas con las que ha convivido en los últimos 12 meses, comprobamos que el porcentaje de quienes declaran haber tenido relaciones homosexuales es mayor entre aquellas que viven con “otras personas” que no son pareja ni familiares o entre quienes viven solas:

Conjunto de la muestra	3,30
Cónyuge/Pareja y nadie más	2,90
Cónyuge/Pareja y otro	2,20
Padres u otros familiares	3,83
Solo	6,44
Otras personas	7,17

Tabla 8: Porcentaje de personas que han mantenido relaciones homosexuales según grupos domésticos

Fuente: Elaboración propia en base a los datos de la *Encuesta de salud y hábitos sexuales* realizada por el Instituto Nacional de Estadística en 2003

En el gráfico siguiente, podemos comprobar que entre quienes respondieron al cuestionario que se colgó en internet para esta investigación, aproximadamente una cuarta parte de ellos y ellas vive con sus padres o familiares, otra cuarta parte con su pareja y otra cuarta parte vive solo o sola. El número de personas que vive en pisos compartidos alcanza el 15%:

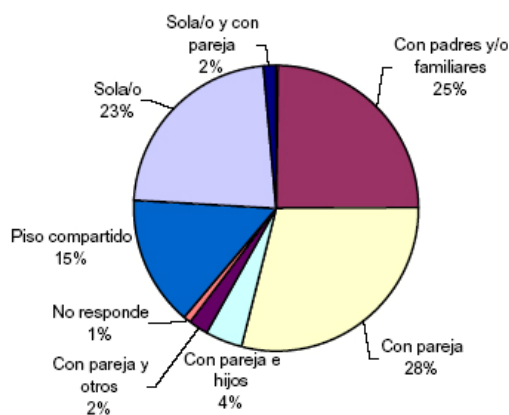


Gráfico 12: Composición grupos domésticos personas homosexuales

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

Haciendo un desglose por sexos, vemos que entre las mujeres disminuye el número de personas que viven solas o en piso compartido y aumentan las que viven en pareja o en pareja con hijos. Teniendo en cuenta que el coste de vivir solo o sola es mucho mayor que el de compartir la vivienda ya que los gastos fijos (alquiler/hipoteca, electricidad, gas, agua, etc.) no se reparten entre varias personas, se pone de manifiesto que los hombres tienen más medios económicos y por tanto se pueden permitir con mayor frecuencia vivir solos.

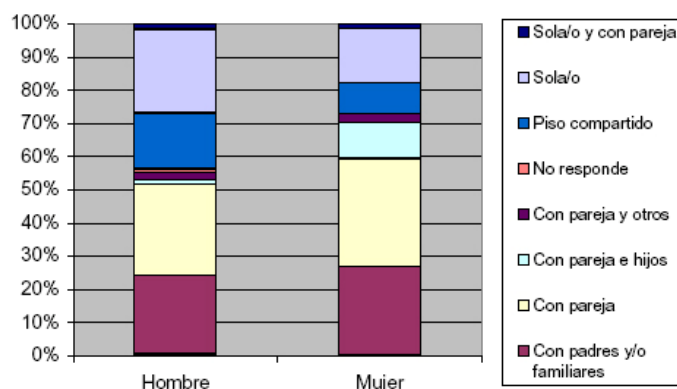


Gráfico 13: Composición grupos domésticos personas homosexuales por sexo

Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

Según el censo de 2001, los hogares unifamiliares son la tipología de hogar más numerosa en el conjunto de la población española y, además, este tipo de hogares es de los que más crecen respecto al decenio anterior. Las circunstancias económicas de cada individuo permiten en ocasiones que ésta sea una opción de vida personal. Valentina, una profesora del sistema público de enseñanza con un sueldo por encima de la precariedad, lleva diez años viviendo sola y, a pesar de que tiene pareja, tiene clara su preferencia por no convivir con nadie: *“estoy muy acostumbrada a vivir sola. No me gusta vivir con alguien. [...] ¡Lo de vivir solo es que es una maravilla! Pues eso: vives a tu ritmo, te haces a tus manías, te levantas cuando quieres...”*. Pero no todas las personas homosexuales optan o tienen la posibilidad de vivir solas. Los datos del censo nos permiten conocer la composición de los hogares de parejas homosexuales y compararlos con aquellos de parejas heterosexuales extraídos del mismo estudio de carácter nacional y con representatividad estadística.

	Pareja de distinto sexo	Pareja del mismo sexo, femenino	Pareja del mismo sexo, masculino	Núcleo que no es pareja
2 personas	2.442.449	1.584	4.509	691.780
3 personas	2.442.911	483	783	469.467
4 personas	2.864.587	403	555	229.457
5 personas	1.079.755	338	429	121.283
6 personas	407.675	248	239	67.614
7 personas	143.909	150	153	33.368
8 personas	60.391	101	115	17.500
9 personas	26.356	72	64	8.701
10 ó más personas	32.310	99	149	12.950
Total	9.500.343	3.478	6.996	1.652.120

Tabla 9: Tamaño hogares por sexo de los componentes de la pareja

Fuente: Elaboración propia en base a los datos del censo de 2001 publicados en la página web del Instituto Nacional de Estadística

Como existen importantes diferencias numéricas entre unos y otros tipos de hogares, ya que estamos comparando un total de 9.500.343 parejas

heterosexuales con 3.478 de mujeres y 6.996 de varones, utilizo porcentajes para la comparación, incluyendo también el dato de aquellos núcleos familiares que no forman pareja (1.652.120). No se tienen aquí en cuenta los hogares unipersonales porque no se puede saber si están formados por personas homo u heterosexuales. El tamaño de los hogares según estén formados por parejas del mismo sexo, dos hombres o dos mujeres se puede observar en el siguiente gráfico:

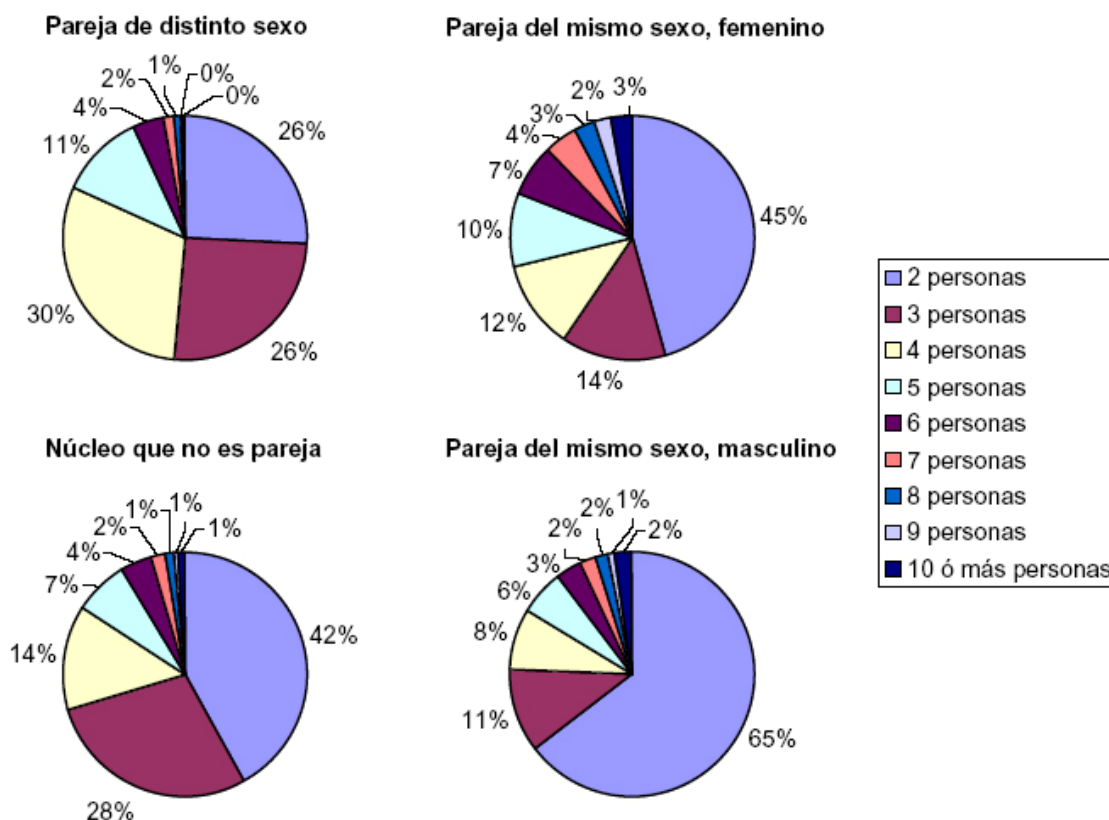


Gráfico 14: Tamaño hogares por sexo de los componentes de la pareja

Fuente: Elaboración propia en base a los datos del censo de 2001 publicados en la página web del Instituto Nacional de Estadística

Podemos comprobar que los hogares formados por las parejas homosexuales son, en general, más pequeños que aquellos formados por parejas de distinto sexo, siendo la pareja la forma mayoritaria de convivencia. Es significativo que casi dos tercios (65%) de las parejas formadas por varones vivan solas, mientras que este porcentaje se reduce a menos de la mitad (45%) en el caso de las parejas de mujeres y es sólo una cuarta parte de las parejas heterosexuales (26%). Otro dato curioso es que el porcentaje de hogares en los que viven 7 o más personas es mucho mayor entre las parejas de mujeres (12%) y de varones (7%), frente al 3% de las parejas heterosexuales. Esto probablemente es debido a la convivencia de más de un núcleo familiar en un

mismo hogar, es decir, que un porcentaje importante de mujeres lesbianas y en menor medida de varones homosexuales comparte su hogar con otros núcleos. ¿Quizás son estas las comunas de las que nos hablaban algunos informantes?

6.1.3. Economía doméstica

Hemos visto el modo en que se organiza la división del trabajo en el hogar y la composición de los grupos de convivencia formados por personas homosexuales. Ahora nos interesa conocer otro de los aspectos fundamentales de la vida doméstica y familiar: la organización de la economía. Aunque las familias han perdido gran parte de sus funciones como unidad de producción económica, siguen constituyendo, en la mayoría de los casos, unidades de consumo y financieras. No obstante, entre los grupos que he estudiado no necesariamente es así ya que, una vez expulsados de la asunción heterosexual, no se traslada directamente la conexión entre convivencia y unidad financiera, sino que de nuevo parece que las posibilidades aparecen abiertas sin que haya un camino claro que seguir necesariamente.

De forma general, no se plantea la posibilidad de mantener una economía en común hasta que no se produce una situación de convivencia. Óscar se planteó la cuestión con su pareja cuando se fueron a vivir juntos y no sabían muy bien cómo organizar las finanzas y los gastos domésticos ya que uno había vivido en pisos compartidos y el otro con su familia de origen. Parece que la opción de tener una única economía común no les resultaba la más adecuada y preguntaron al investigador con bastante interés cómo lo hacían otras parejas del mismo sexo, poniendo en evidencia de nuevo la falta de modelos o referentes claros para las personas que no desean calcar lo que supone el modelo heteronormativo que, en principio y al menos en una concepción idealizada, plantea una economía común y única. Según una encuesta del año 2003, la gran mayoría de parejas heterosexuales mantiene una economía común: sólo un 4% de mujeres y un 3% de hombres mantienen una parte del dinero al margen de los fondos comunes de la casa y apenas un 2% de mujeres y un 1% de varones en pareja administran su dinero de forma separada (Cea, 2007: 312-313).

Lo interesante que se ha podido observar en el trabajo de campo con personas homosexuales es que de nuevo no se da por sentado que tiene que haber una economía común, sino que es algo que también hay que consensuar. En este sentido Weeks, Heaphy y Donovan en su estudio en el Reino Unido detectaron la amplia presencia de vidas financieramente independientes en las relaciones

no heterosexuales, llegando a la conclusión de que la negociación en este campo es lo que va a caracterizar a estas parejas (2001:100-101)

El género no juega un papel relevante a la hora de decidir mantener una economía en común o no, como quizás sí puede hacerlo en las parejas heterosexuales, sino que lo hace más bien la situación económica de cada miembro de la pareja o grupo familiar: quiénes están trabajando, cuáles son los ingresos que tiene cada uno, la edad y trayectoria académica y profesional de cada miembro así como la posición de clase de partida y el entorno en el que viven. A continuación, se realiza una recopilación de la diversidad que he encontrado, recopilación que no pretende ser exhaustiva, representativa ni mucho menos taxonómica, sino mostrar las distintas posibilidades que se dan en el momento y lugar histórico en el que yo he llevado a cabo mi investigación.

Algunas parejas sí optan por reproducir esta **unidad económica y financiera** con todas sus consecuencias, como ocurría con Esteban y su marido antes incluso de su matrimonio. Aunque no estaban casados, desde el principio tenían una sola economía común, con una misma cuenta bancaria para los dos en la que ingresan todos los beneficios y con la que pagan todos los gastos. Los dos han trabajado y trabajan en los negocios comunes, a los que también se ha incorporado el hijo que tienen en acogida. Las posesiones las tienen y gestionan de forma conjunta: casa, negocio y todos sus enseres excepto el coche que, por cuestiones burocráticas, está sólo a nombre de uno de ellos. Carmela también se organiza así con su esposa y esposo, con una misma cuenta en común en la que cada uno va haciendo sus ingresos y sacando dinero sin dar mayor importancia a si uno aporta más y otro aporta menos ya que al dedicarse todos al mundo artístico sus ingresos son muy variables.

Hay varios casos más de parejas que mantienen una economía en común porque trabajan juntos, como Alex y su marido. Sin embargo, en otros, como le ocurre a Raimon e Imanol, trabajan juntos en la misma empresa, pero cada uno mantiene su economía separada. Raimon necesitaba una persona de confianza en la empresa que dirigía y contrató para ello a Imanol, de forma que éste último se trasladó desde su Euskadi natal hasta el Mediterráneo con el argumento de que había encontrado trabajo allí. Este es un ejemplo que se repite: algunas personas han sido contratadas por sus parejas para facilitar el poder vivir en la misma localidad o el poder pasar más tiempo juntos.

En el caso de Gerardo y Javier es este último el que pone todos los ingresos de su pensión a disposición de la pareja. De hecho, en algún momento en que

Gerardo ha estado trabajando, Javier le ha dicho que prefiere que se quede en casa para estar con él y vivir los dos con el dinero que él gana, a que trabaje fuera y estar él todo el día solo. Después de que su familia biológica le expulsara de casa por ser homosexual y rompiera todos los lazos con él a sus 62 años, para él la soledad es una experiencia muy dura que no quiere repetir por lo que considera muy importante tener pareja para no estar sólo y sentirse bien.

A Vita le ocurre algo similar con su pareja: cuando se fueron a vivir juntas su novia no tenía trabajo y ahora buena parte de lo que gana lo envía a su Colombia natal para su hija, por lo que Vita aporta la mayor parte de los gastos comunes. Al mismo tiempo, lleva el control de la economía doméstica y de la cuenta en la que su novia colombiana ingresa todos los meses una cierta cantidad de dinero.

Juan Luis y su pareja mantienen un esquema en el que uno trabaja fuera de casa de forma remunerada y otro trabaja en la casa, pero ambos tienen control sobre el dinero. Aquí la unión económica se plantea como una expresión de amor: *“era una forma también de manifestar que te quiero: compartirlo todo contigo. Y en el ‘todo contigo’ lo primero que salió fue lo material, ¿no? Los sentimientos ya te los mostraré o no te los mostraré, poquito a poco, pero... lo que yo tengo es todo mío si lo quiero yo y es todo tuyo si lo quieres tú”*. Esta es una situación que si se reprodujera en una pareja heterosexual (el hombre trabajando fuera de casa y la mujer en el ámbito doméstico) no tendría mayor reproche social porque es funcional al sistema sexo/género, aunque probablemente sí existiría el reproche si la mujer trabajara fuera de casa y el hombre en el hogar. Cuando se produce entre dos hombres o dos mujeres, existe el riesgo de recibir la crítica colectiva: *“incluso en su familia le han llamado ‘mantenido’. [...] Yo sé que él sí se ha sentido incómodo algunas veces pero creo que por mi culpa no”*. Esta crítica se acentúa si además existe una diferencia importante de edad, como les ocurre a Gerardo y Javier, que dejaron de frecuentar un grupo de amigos ante las acusaciones que recibían de que Gerardo se quería aprovechar económicamente de Javier, a pesar de que éste último recibe una pensión exigua y ni siquiera posee su casa en propiedad.

Otra posibilidad es que cada uno/a de los miembros de la pareja mantenga sus propias cuentas y su propia economía y se haga un **fondo común** para los gastos comunes como alquiler o comidas. Esta es la solución a la que llegaron Óscar y su pareja. No sólo ocurre esto en el interior de la casa, sino también al

salir de viaje o con amigos, cada uno lleva su propio dinero y uno de ellos, además, lleva lo que ellos denominan “*el fondo común*”. En estos casos se plantea la duda de si las dos partes de la pareja aportan la misma cantidad a ese fondo o cada uno de ellos pone una parte en proporción a lo que gana. Este asunto también ha propiciado debates entre Óscar y su pareja ya que se quieren comprar un piso juntos y Óscar quiere poner más dinero porque gana más, mientras que su pareja prefiere que los dos pongan lo mismo. Aunque existe un discurso de igualdad –“*cuando el otro ha tenido más pues ha pagado más y cuando yo he tenido más pues he pagado más*” (Astom)–, la cuestión de las diferencias de ingreso en la parejas en las que se da esta problemática constituye a veces motivo de conflicto: “*gano bastante menos que ella y a veces sí que es un problema*” (Gemma). La pareja de Marlén, por ejemplo, ha llegado a “*sentir, bueno, que como ingresaba menos tenía menos capacidad de decisión sobre en qué se invertía el dinero*” que ambas manejan en una economía común.

Neus e Inés tienen una forma de organizarse en la que no hay ningún fondo o cuenta común: cada una tiene sus cuentas y se **reparten los gastos** del alquiler u otros consumos corrientes del hogar. Esta pareja no se ha sentido a hablar directamente de las cuestiones monetarias, sino que las cosas se han ido dando poco a poco y, según ellas mismas verbalizan, en principio todo es compartido e igualitario, aunque no se han puesto a comprobar cuánto compra o aporta la una y la otra. Neus buscó el piso común porque Inés estaba enferma y comenzó a pagar ella sola el alquiler durante varios meses. Ahora lo paga un mes cada una en lugar de dividir los gastos entre dos. Inés mantiene sus propias cuentas corrientes y propiedades que son gestionadas por su padre. Neus ha comprado un piso y lo ha puesto a su nombre, aunque ambas lo ven como un proyecto común de compromiso y de vida conjunta y, por ello, Inés ha colaborado económicamente en la compra de los muebles y en la decoración de la casa.

Otras muchas parejas se organizan de la misma manera: una parte asume los gastos de la casa y la otra asume los gastos diarios de comida y similares en un intento informal de equilibrar las aportaciones mientras se mantiene la **autonomía económica y monetaria**: “*sigue pagando ella el alquiler y yo todo lo que son gastos de comida, de cosas así que van saliendo. Si te pones a sumar es que es prácticamente lo mismo. [...] Yo creo que nos gusta el tener nuestra independencia económica de momento*” (Belén).

Es en las separaciones cuando se ponen de manifiesto las situaciones de desigualdad de esfuerzos en la economía común a las que, mientras se mantiene la situación de pareja estable, no se les suele dar importancia. Eso le ocurrió a Marina, que asumió numerosos gastos comunes de la pareja así como de la hija de su novia y ahora mira hacia atrás con la sensación de *“que me ha utilizado también un poco. [...] [Mi ex novia] es una persona que, no sé, no se ha gastado un duro realmente. Pero para mí era como una economía en común y no, yo no me arrepiento de haber hecho eso. Pero ella no vivía eso conmigo. A ella le dolía su dinero, y a mí no darlo”*.

Las parejas que llevan más tiempo juntas y que tienen hijas e hijos en común optan en su mayoría por una economía única y conjunta, mientras que las que llevan menos tiempo o viven en casas separadas, mantienen mayor autonomía económica. En cualquier caso, estas unidades familiares sí suelen constituir unidades de consumo, especialmente si están viviendo juntos o cuando viven juntos si es que habitan en localidades diferentes, ya que parece que en cualquier caso es más barato vivir en pareja y compartir gastos: *“Las botellas de leche están hechas para una familia. Es mucho más barato juntar gastos. ¿Y esto lo he sacado de un modelo tradicional? Pues no señor. Lo he sacado de un análisis serio y riguroso de nuestro sueldo”* (Julián). Los y las informantes de forma recurrente perciben que la mayoría de bienes y servicios de consumo son sólo ofertados para parejas o familias: los precios de las viviendas, que deben ser pagados como mínimo por dos sueldos, los tamaños de los envases de alimentación o los alojamientos fuera del hogar, como hoteles y pensiones, que siempre son más baratos para dos personas.

Siguiendo esta reflexión, todos viviríamos no en pareja, sino en trío o en comuna, ya que sale más barato no vivir sólo con dos sueldos, sino con tres, como corrobora Carmela basándose en su experiencia personal: *“Tres personas currando en una casa, no hace falta que ninguna de las tres trabaje tanto, ¿no? [...] Es más difícil cuando sólo son dos personas”* (Carmela). Sin embargo, hay otros condicionantes sociales que nos dirigen a la vida en pareja y no a la vida en trío o en comuna.

El sistema económico en combinación con las cosmovisiones culturales empujan a la mayoría de los miembros de nuestra sociedad hacia la vida en pareja, la reproducción biológica y, en último extremo, como vimos al principio del epígrafe, hacia la heteronormatividad por la organización, por ejemplo, del mercado laboral. Ya que lo laboral se relaciona directamente con la

organización de las economías domésticas, realizamos a continuación una revisión sobre distintos datos que nos permiten conocer mejor como es el acceso al mercado laboral en las parejas homosexuales. Si observamos el número de parados en el interior de cada tipo de pareja en los datos del censo de 2001, podemos comprobar que el número de parejas con uno o dos miembros parados aumenta en las parejas homosexuales respecto a las heterosexuales, llegando a ser el doble:

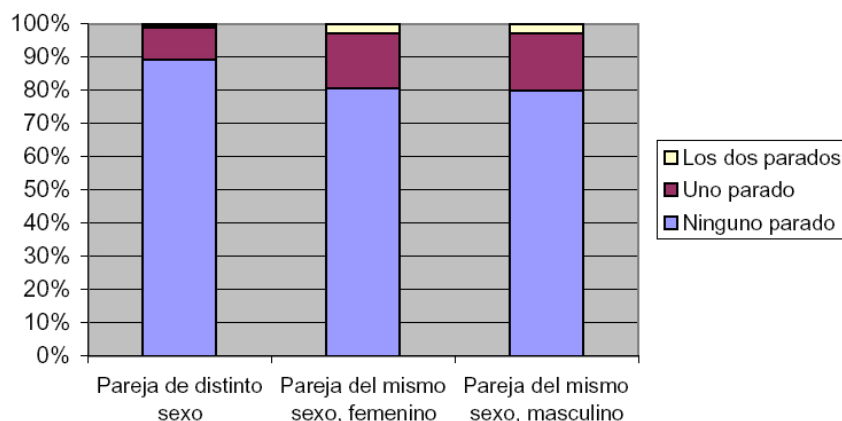


Gráfico 15: Porcentaje de miembros parados por composición de la pareja

Fuente: Elaboración propia en base a los datos del censo de 2001 publicados en la página web del Instituto Nacional de Estadística

Sin embargo, si vemos el número de personas ocupadas en cada tipo de pareja (gráfico 16), comprobamos que en más del 60% las parejas homosexuales masculinas los dos miembros trabajan. Esta cantidad disminuye en las parejas homosexuales de mujeres y es mucho menor en las parejas heterosexuales. Estos datos parecen contradecir los anteriores, sin embargo, la explicación puede estar en el trabajo doméstico, ya que es probable que en la caso de las parejas heterosexuales uno de los miembros –normalmente la mujer– asuma las tareas domésticas sin buscar empleo y, por lo tanto, no aparece en las estadísticas como persona desempleada ni como persona ocupada.

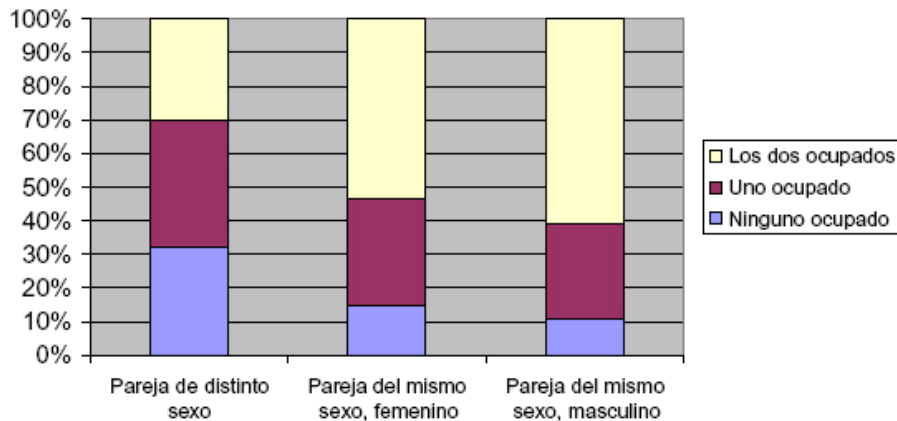


Gráfico 16: Porcentaje de miembros ocupados por composición de la pareja

Fuente: Elaboración propia en base a los datos del censo de 2001 publicados en la página web del Instituto Nacional de Estadística

Si nos fijamos en la ocupación de cada uno de los miembros de la pareja (Gráfico 17), podemos comprobar que la situación es más desfavorable para las parejas de mujeres ya que presentan mayores porcentajes en la no ocupación de alguno de sus miembros. Así, por ejemplo, el 46% de parejas de mujeres cuenta con al menos un miembro de la pareja desocupado frente al 38% de las parejas de hombres. Por otro lado, esta situación de desigualdad entre géneros se vuelve nuevamente patente al contemplar los menores porcentajes entre las parejas de mujeres en aquellos valores que incluyen a uno de los miembros de la pareja como empresarios/as:



Gráfico 17: Porcentaje de cada tipo de ocupación en parejas homosexuales

Fuente: Elaboración propia en base a los datos del censo de 2001 publicados en la página web del Instituto Nacional de Estadística

Si analizamos los ingresos de las personas homosexuales que respondieron a mi cuestionario en internet nos encontramos con datos congruentes con los anteriores, ya que los varones presentan un nivel de ingresos ligeramente superior al de las mujeres, en línea con las interpretaciones presentadas en

diversos estudios sobre la situación de mayor precariedad de las mujeres homosexuales (Pichardo, 2006):

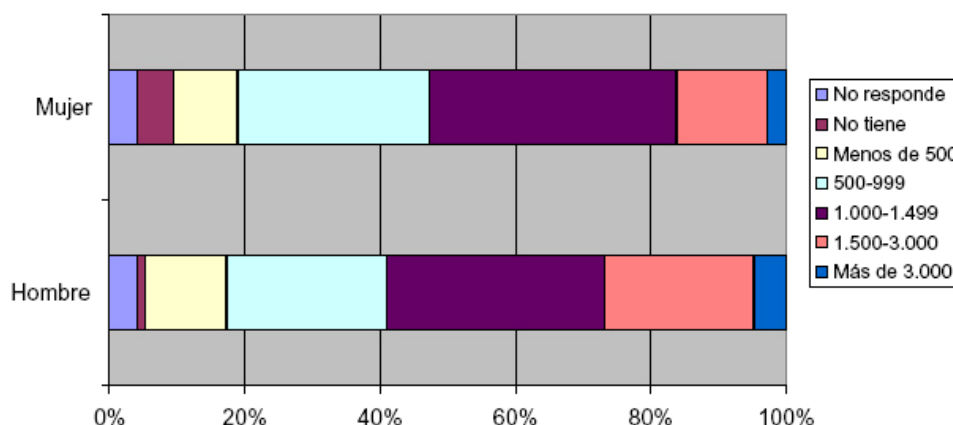


Gráfico 18: Comparativa de ingresos por sexo entre personas homosexuales
Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

Si cruzamos los datos de los ingresos con el tipo de convivencia comprobaremos que cuanto menor es el ingreso, mayor es el porcentaje de individuos que vive con padres o familiares y cuanto mayor es el ingreso, crece el porcentaje de personas que viven solas o en pareja (gráfico 19). De este modo, se explica por qué las mujeres lesbianas viven solas en menor medida que los varones homosexuales y en mayor medida en grupos grandes, ya que sus ingresos son, en general, menores que los de varones.

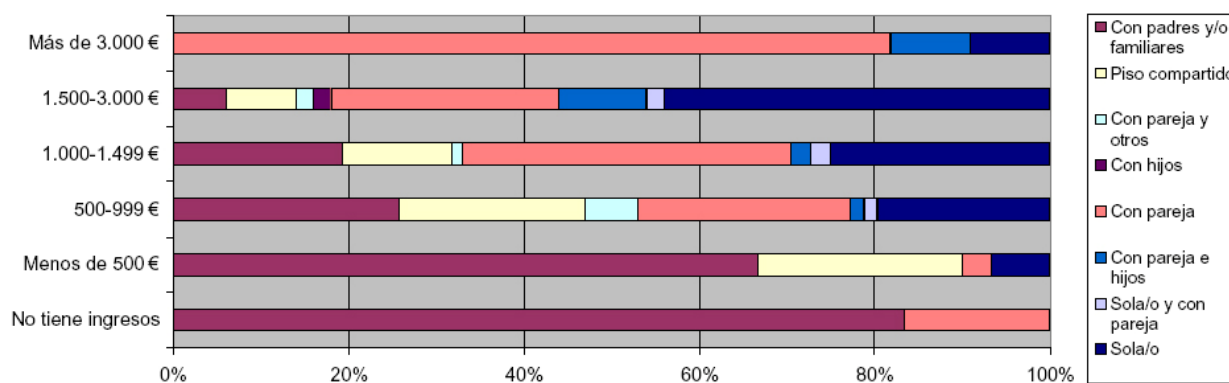


Gráfico 19: Convivencia según ingresos
Fuente: Elaboración propia en base a los cuestionarios recibidos por internet

Las condiciones materiales van a ser, pues, muy influyentes a la hora de determinar la posibilidad de que las personas homosexuales creen sus propios hogares y para perfilar su tamaño y composición. Otras variables, como el sistema de género y la estructura del mercado laboral, van a hacer que la composición de los hogares homosexuales frente a los heterosexuales y de

parejas de hombres frente a los de las parejas de mujeres presenten características diferenciales y específicas en cada uno de los casos.

La convivencia se convierte así en un elemento de continuidad con el modelo hegemónico de familia, aunque aquí también se pueden encontrar algunas emergencias. En el siguiente epígrafe, se examina el modo en que la solidaridad duradera difusa, en forma de cuidado, también se mantiene como un aspecto propio de las relaciones familiares.

6.2. Solidaridad duradera difusa

“Mi familia son las personas que se preocupan por mí, que se preocupan de mí y que también me causan preocupación a mí. Y claro, que si necesitan ayuda, yo siento la necesidad de ayudarles. Y que si yo necesito ayuda, ellos me ayudan. Y no pidiéndoselo, sino de una forma espontánea y natural. Por ejemplo, que me siento mal porque estoy enfermo y vienen a verme. Eso es familia mía. Tanto si hay lazos sanguíneos como si no” (Raico).

Si el amor se presenta como elemento específico de las relaciones familiares ya que, según el discurso de las personas homosexuales, políticos e intelectuales, una familia está formada por personas que se quieren, ¿cómo se expresa ese amor? Más allá del sexo, lo que supone la expresión del amor es el cuidado: saber que esas personas estarán disponibles y te ayudarán cuando lo necesites. Ese cuidado se presenta como mutuo y se expresa en estar pendiente de lo que le ocurre a la otra persona, de sus necesidades corporales, espirituales, afectivas y/o económicas para atenderlas en la medida de lo posible, es decir, en forma de solidaridad duradera difusa (Strathern, 1992; Bestard, 1998).

El cuidado en sí mismo toma fuerza explícitamente como elemento propio de lo que es una familia y sirve para hacer inclusivo el concepto de familia a toda la diversidad de grupos que van siendo reconocidos como tales. Así lo podemos ver en el folleto de la campaña que realiza durante el año 2006 el Ayuntamiento de Getafe (Madrid) para conocer las necesidades de las familias en el municipio: *“Hay familias en plural, hay diversos modelos, pero todas ellas tienen un denominador común: son cuidadoras, ofrecen afecto y proveen de felicidad a sus miembros”*.

Entre las personas entrevistadas, esta idea, expresada de formas muy diferentes, está incluso por encima de la sangre: *“El concepto de familia es eso: son personas que te hacen sentir bien, que te quieren y te ayudan, porque en realidad ¿quién me dice a mí que mi padre y mi madre son mi padre y mi madre? A lo mejor me adoptaron en su momento. A mí no me lo han dicho, yo no me he hecho la prueba del ADN, yo no lo sé” (Daniel)*. El cuidado se presenta como la expresión del amor, aunque quizás habría que decir que se articula a través de los sentimientos de amor, como le ocurre a Juan Luis, cuya pareja estaba enferma en el hospital desde hacía diez días cuando le hice la entrevista y me comentaba que a pesar de tener que trabajar al día siguiente, a él no le costaba pasar las noches a su vera sin dormir: *“mientras siga sintiendo*

ese tipo de cosas, a mí me dice que debo seguir con él o que quiero seguir con él’.

En su artículo escrito en Alemania al hilo de una relación homosexual entre dos hombres en la que uno quería adoptar al otro como única vía para conseguir el reconocimiento legal de esa relación, Borneman habla directamente del **derecho a cuidar y ser cuidado**: *“quisiera reivindicar la prioridad de un proceso ontológico (cuidar y ser cuidado) como necesidad humana fundamental y derecho naciente en el sistema internacional”* (1997). No es sólo que uno o una tenga derecho a ser cuidado, sino que el cuidar a otros también se considera constitutivo del ser humano y una persona quiere tener el derecho de cuidar a otros en forma de amar, mimar o atender. El cuidado y la familia van efectivamente relacionados en las concepciones de la familia y en las prácticas de la mayor parte de las y los entrevistados.

En el ámbito de la familia, el cuidado se da por hecho y se supone incondicional, o al menos se tiene la conciencia de que debería serlo. De hecho, una de las expresiones *emic* que más se repite en los discursos de los distintos informantes es la idea de “estar ahí”. Esta incondicionalidad se entiende perenne en el caso de la familia biológica, pero también se puede dar con una especie de provisionalidad en el caso de las parejas y, en cierta medida, en el caso de las amistades, es decir, saber que se “estará ahí” mientras que se sea pareja o amigo/a: *“le damos mucha importancia a la familia [...] y es que esta ahí siempre. [...] Sí, la pareja esta ahí, pero discutes un día y desaparece”* (Neus).

Gemma recuerda que cuando su novia *“tuvo un problema con la afonía que estuvo casi un mes sin poder hablar, estuvo casi todo el tiempo aquí en mi casa. Después se rompió el hombro y también estuvo aquí en mi casa y yo sí que he estado ahí”*. En el momento en que se tiene la confianza de que determinadas amistades o la propia pareja *“siempre van a estar ahí”*, se les incluye entonces como familia, como si esta fuera la característica fundamental de la familia y, por tanto, lo que permite discriminar entre las relaciones que se consideran familiares y otro tipo de relaciones: la incondicionalidad en esa solidaridad duradera difusa.

En el caso de la familia biológica, esa incondicionalidad en el cuidado es mutua y así es sentida por parte de los y, sobre todo, las informantes, que se ven en la obligación de cuidar de sus familiares cuando lo necesiten. Así ocurre con Julián. Cuando se le pregunta por las obligaciones que él siente para con su

familia, responde: *“cuidados. Indudablemente. Devolverles todo lo que han hecho por mí. No es que me sienta en deuda, sino que asumo los roles que un hijo tiene que dar. Por tradicionales que parezcan. Pero cuando una persona está sorda como mi padre, o no ve por un ojo y necesitan una serie de atenciones y cuidados, en la medida de lo posible se los daré. No significa que yo me sacrifique por ellos. Sino que les ayudo como ellos me han ayudado a mí con los estudios, con la crianza, etcétera, etcétera”*. Para este informante, es el cuidado lo que crea el amor y, por extensión, la familia y no al contrario.

Hacia las familias de origen se mantiene este sentimiento de reciprocidad del que hablan también otros informantes como Lara: *“en este momento de mi vida, ya tengo casi cuarenta años, llega un momento que tus padres te necesitan a ti, no tú a ellos. Para mí, mi familia es una responsabilidad inmensa”* (Lara). La reciprocidad puede llegar a traducirse en un cambio radical de vida que incluye incluso el trasladarse de una ciudad a un pequeño pueblo para cuidar a los progenitores. Esto fue lo que hizo Astom, que se fue a vivir con ellos debido a que la salud de ambos hace que necesiten de su ayuda. Todo ello a pesar de que su padre ha sido abiertamente homófobo y ha tenido peleas con él: *“a mi padre le dio una trombosis, con lo cual no se podía valer y tal. Y me vine así, a ver cómo se solucionaba la cosa y de momento pues aquí estoy”*.

En algunos casos, el hecho de que se encuentren solteras o solteros hace pensar a sus hermanos y hermanas que están más capacitados para el cuidado de los padres ya que, presumiblemente, no tienen cargas familiares propias ni, por lo tanto, de cuidado: *“a veces pasa, que la persona gay o lesbiana, como es la soltera, es la que tiene que cargar con todo”* (Lara).

La familia y la pareja aparecen así mismo como un *“banco de cuidados”* para el futuro: *“Me da mucha satisfacción, sentirme arropada por ella ¿no?, que a lo mejor me cuida alguna vez”* (Gemma). Expectativa que quizás no tiene por qué corresponderse con la realidad: *“en teoría la familia va a cuidar de ti, o en teoría tu pareja va a cuidar de ti, pero eso nadie nos lo va a asegurar. Quien mejor cuidará de nosotros somos nosotros mismos”* (Sara). Por eso, en las perspectivas de muchas de ellas y ellos están los amigos y amigas como personas a las que apoyar y en las que apoyarse en posibles situaciones de dependencia futura. Aparece así mismo la posibilidad de una institucionalización del cuidado, como le ocurre a Vita, que piensa que en el futuro serán voluntarios o una organización no gubernamental (ONG) los que

se encarguen de ayudarla cuando no pueda valerse por sí misma. Aquí hay que señalar que muchas organizaciones de gays y lesbianas están empezando a plantearse cómo se va a gestionar el cuidado de las personas mayores LGBT ya que algunas de ellas con su internamiento en residencias de la tercera edad públicas o privadas se están enfrentado en muchos casos a una nueva “vuelta al armario” ante el riesgo de volver a verse discriminados o discriminadas al final de su vida puesto que existe una percepción de que este tipo de residencias mantienen un fuerte carácter heterosexista⁷³.

Uno de los momentos en los que se expresan de forma más clara las relaciones de cuidado y en los que se espera que sea la familia la que esté ahí es cuando se produce una enfermedad. Existe la perspectiva de que sea la pareja o la familia quien cuide de uno/a. Durante el trabajo de campo surgen constantemente estas expectativas: *“si me pongo malo me cuida mi pareja”*. Si no hay pareja, normalmente se recurre a la familia biológica y, en menor medida, a amistades. En las enfermedades es donde se expresa, por un lado, la soledad y, por otro, las redes familiares a través del cuidado *“cuando me pongo enferma aunque sea un constipado, me da una cosa estar sola, vivir sola. Es que me siento como una cosita. Es cuando yo creo que más me siento sola”* (Lara). En el caso de varios informantes, una enfermedad o una hospitalización ha servido para poner de manifiesto la existencia de una pareja del mismo sexo y para dar a conocer esa relación ante todos los amigos y familiares que aparecen en el hospital o en el domicilio para visitar a la persona convaleciente y se encuentran con la presencia casi constante y los cuidados del novio o novia.

El cuidado establece relaciones familiares y, frente a otro tipo de consideraciones, hace que las personas homosexuales vuelvan a ser reconocidas como parte de la familia si habían sido expulsadas de ella. Un ejemplo de cómo las relaciones familiares se vinculan con el cuidado y cómo el cuidado y las necesidades materiales de supervivencia se encuentran estrechamente relacionados lo podemos encontrar en una anécdota que nos cuenta Inés. Como reseñamos en otro momento, la familia biológica de Inés no acepta a Neus. El principal foco de resistencia a este reconocimiento se encuentra en la madre de Inés, que no puede hacerse a la idea de que su hija sea lesbiana. Esto genera una gran tensión en las relaciones de Inés con su familia de origen y, en menor medida, en las relaciones con su pareja. La hermana de la madre de Inés, su tía, sufrió una enfermedad y fue hospitalizada

⁷³ Ahonda en esta cuestión el documental “Salir del armario a los 60”, emitido por *Documentos TV* en TVE el 23/10/06.

en el mismo hospital en el que trabaja Neus, que se encargó desde su ingreso de estar pendiente de ella, de hacer el contacto con el equipo médico que la tenía a su cargo y de llevar la interlocución entre la familia y el hospital. Esto sirvió para que tanto la tía de Inés como toda su familia se mostraran muy agradecidos con Neus. En un momento dado, incluso su tía le dijo a Inés que quería que Neus asistiera a su próximo cumpleaños, uno de los eventos en los que se junta toda la familia de Inés. Éste es un buen ejemplo de cómo las relaciones materiales y de cuidado pueden hacer que una persona acceda al reconocimiento en el seno de la familia.

Como se ha visto en otros momentos de este texto, la asunción heterosexual hace que las instituciones sanitarias no tengan en cuenta la posibilidad de que el enfermo o enferma sea homosexual. Neus, que es sanitaria, se reprocha a sí misma el haber reproducido, en una ocasión, este mismo prejuicio al preguntar insistentemente por la familia biológica de una chica que estaba ingresada en el hospital, sin percatarse de que su novia era la persona que estaba constantemente pendiente de lo que le ocurría a la enferma: *“Si esto me pasa a mí, ¿qué no le va a pasar a otras personas?”*. Durante el trabajo de campo, Javier ha sufrido un par de hospitalizaciones médicas y Gerardo ha estado en todo momento junto a él. Debido a la diferencia de edad, no han tenido que dar muchas explicaciones ya que parece ser que muchos médicos y enfermeras daban por sentado que se trataba de un padre y su hijo y que, por tanto, era a Javier, a quien debían dar todas las informaciones sobre la evolución de su ingreso, los pases de visita o los informes médicos. Quizás también porque Javier era prácticamente la única persona que visitaba a Gerardo y porque permanecía junto a él durante casi todo el día.

Además de la reciprocidad, algunos informantes remiten directamente al “peso de la sangre”, para hablar del compromiso que se siente con los familiares biológicos. Vita no tiene una buena relación con su hermano, pero tiene claro que *“nunca lo dejaría tirado por la calle”* ya que se *“sentiría muy mal, aunque no nos llevamos bien. Pero mi corazón tampoco me lo permite”*. Cuando se necesita ayuda para realizar las tareas de cuidado que a uno o a una les corresponde pero no puede llevar a cabo, por ejemplo el cuidado de los menores, se acude con frecuencia a familiares, en general madres y abuelas, en ocasiones a amigos y en algún caso a los vecinos o vecinas. Si los amigos se incorporan al cuidado, se puede llegar a entender que las relaciones de amistad son también relaciones de familia. Pero los amigos pueden ser

incondicionales o no: *“La presión es distinta. Yo me imagino que un amigo no te exige. Y cuando te exige lo hace de otra manera”* (Lara).

En una cultura como la española, la familia también juega un papel muy importante en las redes para conseguir trabajos, para un mejor trato en instituciones y empresas, para conseguir contratos y en numerosos aspectos económicos. Sin embargo, las redes de solidaridad y apoyo material no suelen estar formadas de forma exclusiva por las familias, sino que también las amistades forman parte de estas redes de solidaridad en las que, en algunos casos, se hayan también vecinos/as y compañeras/os de trabajo o estudios, aunque si estos últimos pasan una frontera que no queda claramente definida, se les considera como amigos.

Las amistades en ocasiones cubren funciones que se supone que son de la familia, como prestar dinero u otras cuyo grado de compromiso material la familia puede no aceptar: *“Hubo otra pareja de amigos, por ejemplo, que nos avalaron para comprar el piso. Y no nos avaló la familia. Que no quisieron en este caso”* (Marlén). Las amistades también le aportan a Marlén *“equilibrio, amor, cariño, consejo... yo qué sé, ¡de todo!”*, con lo que se diversifica y se distribuyen funciones que tradicionalmente caen sobre los hombros de la familia o la pareja.

6.2.1. Las redes de amistad

Aunque hay espacios de intersección entre lo que se espera de la familia y lo que se espera de las redes de amistades, hay expectativas que son propias y exclusivas de los amigos/as, como las cuestiones referidas al ocio y la diversión o una intimidad que se caracteriza como “diferente” de la que se puede encontrar en la familia y en la propia pareja. La sexualidad es algo de lo que no se habla con la familia, pero sí en el ámbito de las amistades (Cucó, 1995:91): *“mi madre sabe que yo soy homosexual, pero yo no le voy a contar: ‘pues anoche salí de marcha y follé con dos tíos y me lo pasé de escándalo, y me pusieron mirando a Cuenca...’ o lo que sea... sin embargo a mis amigos les cuento todo con pelos y señales”* (Raico). Los problemas sexuales y amorosos se suelen comentar también exclusivamente con las redes de amistad. Astom explica otros temas que jamás compartiría con su familia biológica y sí lo hace con sus amigos: sexo, drogas, marcha y diversión, vacaciones, determinados pensamientos...

Según Cucó (1995), tanto el ciclo vital, como el género o la clase social influyen a la hora de establecer y mantener las relaciones de amistad. Entiendo que las opciones sexuales de cada persona también tienen una influencia importante en este sentido, no sólo por el tipo de amistades que se eligen, sino también por la importancia que se va a dar a estas amistades y el papel que van a jugar en la vida de las personas. En el caso concreto de gays y lesbianas, existe el discurso, no mayoritario pero emergente, de que los amigos son parte de la familia de las personas homosexuales. Según Cucó, una de las principales características de la amistad es precisamente que no son relaciones de parentesco, con lo que si esta identificación se diera estaríamos ante una ruptura importante en este sentido.

Parece claro que la orientación sexual afecta de forma fundamental a las relaciones de amistad cuando se habla de un cambio en el momento de revelación de la homosexualidad a los amigos o amigas: algunos desaparecen y otros se mantienen. En general, las primeras personas a las que se les habla de la propia homosexualidad suelen ser amigos o amigas de círculos cercanos. Algunos presentan esta revelación como *“un regalo”* que hacen a sus amistades, una muestra de la confianza que tienen con esa persona. Al menos así lo vive Julián: *“a unos amigos el día de su boda mi regalo fue decirles: ‘queridos, soy mariquita’”*. La salida del armario supone en ocasiones realizar *“tabula rasa”* en las redes de amistad, un *“partir de cero”* en el que desaparecen las amistades de siempre –*“amigas de toda la vida que ha sido enterarse de esa historia y no querer saber más nada de mí”* (Vita)– o dejan de cubrir una parte importante de lo que se espera de una amistad: *“Me dirás: ‘¿por qué buscas amigos?’. Porque con los amigos que tengo, que son los de antes, no puedo hablar con tranquilidad”* (Raimon). Si las amistades constituyen un grupo en el que se debería poder expresar la sexualidad, es necesario que existan amigos y amigas que respeten la opción sexual propia para poder mostrar ante ellos la afectividad con la pareja del mismo sexo sin que se anticipen reproches o gestos de rechazo.

Comenta Cucó, refiriéndose a la sociedad estadounidense, que el hecho de estar casado y tener hijos hace que la gente forme grupos con otros iguales y personas que tengan situaciones similares: estar casados y tener hijos (1995:96). Raico habla también de cómo con los matrimonios e hijos se limita el número de amigos y amigas y por eso las personas homosexuales, que se supone que tienen menos compromisos familiares de hijos y de parejas, tendrán más amigos y amigas. Sin embargo, aunque se señalan diferentes

grados de amistad, para referirse a *“los amigos/as de verdad”* recurrentemente se dice que se pueden contar con los dedos de una mano.

Entre las personas que mantienen relaciones homosexuales, las relaciones de amistad se dan con personas de todo tipo, no necesaria y exclusivamente homosexuales, aunque sí suelen contar con este tipo de personas entre los amigos y amigas. En principio, otras personas homosexuales pueden *“comprenderte más”* y *“no se escandalizan”* cuando se le cuentan sus historias o problemas ya que, sean similares o no a los suyos, no les son ajenos.

Las amistades juegan un papel importante como proveedoras de relaciones sexuales y sexoafectivas, especialmente en el caso de las mujeres, para muchas de las cuales el ambiente homosexual no resulta de su agrado y son las redes de amigas, lesbianas o no, las que van a proveer las vías para conocer a otras mujeres de su misma orientación sexual. Esto era especialmente importante para las mujeres en el periodo de la dictadura y la transición democrática, ya que las identidades lésbicas apenas eran visibles. Las amistades pueden abrir las redes y los espacios de encuentro homosexual, tanto a hombres como a mujeres: *“yo iba teniendo más confianza en mí, gracias a él. Y él también. La primera vez que fui a un local de ambiente gay, fue con él”* (Raico).

Algunas personas sí incluyen a las amistades en sus proyectos vitales de modo que van más allá de las meras redes de ayuda, viéndolas como parte importante de sus vidas con las que la afectividad compartida puede llegar hasta la sexualidad o la convivencia: *“Nos gusta mimar a la gente. Y no sé hasta qué punto tiene ese componente de... necesitamos querernos, querer, y ser queridas. [...] También la idea de afecto/sexo extendido. Entonces, también hablamos de las ganas de acariciar a la gente. De tocarnos”* (Inés).

En cualquier caso, la sexualidad es lo que diferencia la amistad de lo que no es: *“Quizá la diferencia entre mi pareja y mis amigas es que mantengo relaciones sexuales con mi pareja, pero a nivel afectivo es un afecto muy similar”* (Sara). Curro y Pepe llaman *“hermanas”* a sus amigos gays más cercanos, algo muy típico en el ambiente homosexual, especialmente entre los varones. Ellos establecen la diferencia entre las *“hermanas”* y los amigos precisamente en que *“con las hermanas no se pueden tener relaciones sexuales porque sería incesto”*. Existe una categoría de amistad que incluye o casi se limita a las relaciones sexuales, los llamados *“follamigos”* o *“follamigas”* en terminología *emic*, que sí incluyen la posibilidad de mantener relaciones

sexuales y son definidas por una informante como *“amistades con derecho de pernada”*. Además, las relaciones sexuales pueden ser el paso previo a una amistad: *“Hay relaciones sexuales que me han llevado a una amistad”* (Astom).

Los amigos y amigas también juegan un papel importante en el reconocimiento de las relaciones de pareja y, de hecho, muchas personas hacen una especie de control de su relación por parte de las amistades que son las que darán su visto bueno o no. Además, como le ocurrió a Alex o a Carmela, sus amistades refrendaron sus bodas rituales acudiendo a las mismas y emocionándose con ellos y ellas.

Muchas relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, especialmente entre mujeres, aparecen disfrazadas de amistad para sortear los mecanismos de la homofobia y lesbofobia. Valentina cuenta que su familia siempre ha conocido a todas sus parejas como amigas con las que ha compartido hasta la cama en la casa familiar. José y Julián también se presentaban al principio de su relación como amigos. En este sentido, una pareja homosexual me explicaba que ellos, que no querían participar en ninguna asociación ni colectivo, habían acordado convertir en activismo no utilizar en ningún caso la palabra “amigo” para referirse al otro, para de este modo visibilizar la existencia de relaciones sexuales y amorosas entre personas del mismo sexo en todos los entornos en los que se movieran.

Si elementos que aparecían como incuestionables para definir las relaciones de parentesco –como la conexión biogenética entre sus miembros o la diferencia de género– ahora se presentan como prescindibles, la convivencia y la solidaridad duradera difusa cumplen en los discursos, junto al amor, la función de dar especificidad a estas relaciones frente a otro tipo de relaciones sociales: *“familia son aquellas personas con las que vivo, a las que apoyo y que me apoyan, a las que cuido y me cuidan”*. En palabras de la socióloga de la familia Inés Alberdi: *“La familia está formada por dos o más personas unidas por el afecto, el matrimonio o la filiación, que viven juntas, ponen sus recursos económicos en común y consumen conjuntamente una serie de bienes en su vida cotidiana”* (1999:60-61).

De este modo, las familias homosexuales, entendidas como un modelo emergente de familia, están utilizando no sólo el amor sino también la convivencia y la solidaridad duradera difusa en forma de cuidado para acceder a la legitimidad social dando continuidad a elementos que ya estaban presentes en las concepciones compartidas del parentesco. En el siguiente

capítulo, se describe además cómo, a diferencia de lo que ocurre en otros países, el papel de la familia es tan importante en España y su concepción está tan naturalizada que las personas homosexuales no consideran, por lo general, a sus amistades como parte de su familia.

7 ■ NUEVOS MODELOS DE FAMILIA

Aunque al hablar de las familias formadas por gays y lesbianas a menudo escuchamos la expresión “nuevos modelos de familia” y yo mismo la utilizo como título de esta investigación, hay que examinar en qué medida el hecho de que estas familias no encajen en la llamada “familia tradicional”, nuclear y heterosexual, supone el planteamiento de modelos emergentes alternativos o de preemergencias que son el resultado de experimentos vitales que no alcanzan reconocimiento social.

En primer lugar, comprobaremos cómo la familia continúa siendo un concepto sobre el que se construye la cotidianidad de las personas homosexuales, tanto en las relaciones con su familia de origen como a la hora de organizar sus nuevos grupos domésticos, de solidaridad material y vinculación afectiva. Los espacios y momentos rituales en los que se construyen, performan, reconstruyen, retroalimentan y explicitan las relaciones de parentesco toman una gran importancia, ya que constituyen a menudo situaciones de crisis o tensión en las que se cuestiona o refuerza el estatus de familia de las unidades sexoafectivas homosexuales. En estas unidades no se suelen incluir a las amistades, a pesar de la importancia que se reconoce a estas relaciones.

Los cambios legales y, sobre todo, la aprobación del matrimonio homosexual nos dan la oportunidad de comprobar hasta qué punto se producen transformaciones y continuidades en las concepciones de la familia o si, como denuncian algunos colectivos de gays y lesbianas contrarios a esta figura, la institucionalización de estos modelos emergentes va a suponer una limitación de las posibilidades que abría la inexistencia de un guión para la vida claramente marcado. En cualquier caso, incluso las personas homosexuales que optan por reproducir los esquemas tradicionales de familia la están poniendo en cuestión en uno de sus elementos fundamentales: su heteronormatividad. Se analiza a continuación con más detalle cada uno de estos puntos.

7.1. Familia como referente

Uno de los textos clásicos de la literatura antropológica sobre el parentesco y las relaciones familiares homosexuales lo constituye el libro de Kath Weston *Families we choose*, publicado en 1991 y traducido al castellano en 2003 bajo el título de *Las familias que elegimos*. Durante su trabajo de campo, Weston (1991:3) comprobó que, en el discurso sobre el parentesco de las familias gays y lesbianas, aparecen como símbolos familiares la **sangre**, el **amor** y la **elección**. La tarea de estos tres símbolos es diferenciar distintas categorías de familia, de modo que se establece una **dicotomía** entre familia de sangre, biológica o heterosexual y familia de elección. De este modo, una de las características específicas de las familias de gays y lesbianas, si no “la” característica específica de las mismas, es la **elección**. Así, Weston contrapone las familias elegidas (“*families we choose*”) como modelo de familia gay o lesbica frente a las familias biológicas o de sangre.

Esta antropóloga entrevistó a una serie de gays y lesbianas en San Francisco y presenta en su trabajo el modo en que establecen una separación entre estos dos tipos de familia: por un lado, la familia biológica, formada por aquellas personas con la que existe algún tipo de conexión carnal o de sangre, y, por otro lado, las familias de elección, que son las que forman gays y lesbianas al margen de la familia biológica y que suelen estar formadas por las parejas, hijos/as si los hay y, en la mayoría de los casos, por todas aquellas redes personales y de amistad de los miembros de la pareja con los que no existe ningún tipo de relación carnal o de sangre. Se produce entonces una separación y, en algunos casos, una ruptura con las familias biológicas, considerando simplemente como familia a las familias de elección.

Weeks, Heaphy y Donovan (2001:4), por su parte, definen a las “familias de elección” como “*redes de apoyo fuertes, flexibles, informales y variadas de amigos y amores que a menudo incluyen a miembros de las familias de origen. Estas redes proveen el marco para el desarrollo del cuidado mutuo, la responsabilidad y el compromiso para muchas personas no heterosexuales e incluso para muchas heterosexuales también*”. Señalan igualmente que entre muchos de los entrevistados existe una voluntad de referirse al núcleo duro de sus relaciones con el término *familia* y que este concepto forma parte ahora de las intrincadas texturas del mundo no heterosexual (2001:37).

Con estas premisas sobre las familias de gays y lesbianas me lancé yo al trabajo de campo y comprobé que estas concepciones no encuentran eco entre las personas homosexuales que yo entrevisté. La sociedad española es una sociedad tremendamente familista en la que la familia juega un importante papel simbólico, afectivo y, sobre todo, de carácter económico, material y de cuidado, probablemente mucho mayor que en las sociedades anglosajonas. Como ya hemos indicado a lo largo de este texto, la familia está en la base de nuestro ordenamiento jurídico, guía las políticas públicas y sociales y, sobre todo, organiza buena parte de nuestra vida social y relacional desde que nacemos hasta que morimos.

En los discursos de la mayor parte de las personas a las que he entrevistado, **no se da esa separación entre familia biológica y familia de elección** de la que se habla en la literatura anglosajona. La familia es la familia de carácter biológico, y los amigos y el resto de las redes con las que no hay relación de sangre, no se consideran en la mayoría de los casos como parte de la familia, aunque sean importantes en su vida.

En el caso de las parejas, hay una mayor diversidad, ya que una parte de los entrevistados consideran que **sus parejas son sus familias**, aunque no es una aseveración que surja espontáneamente. Usualmente, cuando se les pide que nombren a los miembros de su familia, citan exclusivamente a sus familiares biológicos. A saber, normalmente padre/madre, hermanos/as e hijos/as quienes los tienen y, en ocasiones, otros familiares como sobrinos/as y abuelos/as. Sólo cuando se les pregunta si consideran a su pareja como parte de su familia, señalan que sí, que su pareja también lo es: *“La pareja es familia, no es sangre pero es familia”* (Imanol). Cuando hice la mayor parte de las entrevistas no estaba aprobado legalmente el matrimonio homosexual, pero muchos de ellos ni siquiera necesitaban pasar por este trámite para considerar como familia a sus parejas: eran su familia sin necesidad de tener unos documentos que lo certificaran. En general, quienes llevan una relación larga, con años de convivencia, bienes materiales en común y en ocasiones hijos, sí suelen nombrar a sus parejas como su familia.

Pepe, por el contrario, piensa que su familia siempre será su familia y quienes siempre estarán ahí, por eso su familia es exclusivamente su familia biológica, ya que su pareja puede variar a lo largo de los años, a pesar de que en el momento de la entrevista lleva más de una década con Curro. Algunas y algunos informantes no consideran a sus parejas como parte de sus familias,

sino que simplemente prefieren denominarlos “pareja”, “compañero/a” o “novia/o”, pero eso no significa que no les den una gran importancia en su vida: *“familia no, mi pareja es parte de esa gente importante, [...] es importante, muy importante, junto con los amigos”* (Sara). Gemma piensa lo mismo de su novia, puesto que aunque no la considere su familia, no significa que no sea importante para ella, sino que es incluso más importante que su familia de origen. De hecho, ella cree que el concepto de familia no tiene por qué ser siempre un concepto positivo: *“para mí la familia no es algo positivo ¿sabes? Para mí la familia es algo de compromiso, o sea, tiene muchos compromisos. Entonces me gustaría que Mabel y yo tuviéramos una relación más libre ¿no? O sea con compromisos, pero con más libertad. [...] Yo a Mabel no la veo como familia”*.

Sin embargo, el concepto de familia suele estar muy positivamente connotado y es una de las instituciones más valoradas en la sociedad española (CIS, 2007). Siguiendo a Bourdieu (1999:132), cabe recordar aquí que la familia en sí constituye un privilegio simbólico ya que se instituye en norma universal: *“el de ser como se debe, dentro de la norma, obtener por tanto un beneficio simbólico de normalidad”*. Este marchamo de normalidad que ofrece la familia está probablemente detrás del interés de muchos entrevistados y entrevistadas en amparar sus relaciones bajo esa definición.

Es pues un término aceptado por la gran mayoría de personas con las que conversé: *“‘Matrimonio’ no me gusta. A mí me gusta mucho la palabra familia y la palabra pareja”* (Julián). Efectivamente, en ocasiones las palabras que tradicionalmente se han aplicado a las relaciones heterosexuales son rechazadas por las personas homosexuales porque no se ven incluidas o reflejadas en ellas, como le ocurre a Inés: *“Lo de la palabra novio-novia, a mí es que me recuerda a otra cosa. [...] Me recuerda a parejas heterosexuales y me recuerda a un período, que es el previo al casamiento [...] Yo no voy a decir ‘novia’. No me va a nacer. [...] No es un término en el cual yo me vea amparada. Porque para mí todavía tiene un contenido semántico en el cual yo no estoy incluida”*. Ella podría utilizar el concepto de familia en un sentido estratégico y pensar a su pareja en términos de familia, por ejemplo, si está ingresada en un hospital y eso le permite entrar a visitarla o si cree que la otra persona está interpretando por “familia” alguien que es importante para ti. Aunque convive con Neus desde hace más de un lustro, no la considera familia: *“A mí no me nace llamarla familia. Para mí ella es mi pareja. [...] Supongo que hay dos opciones para las cosas, o cambiarles de nombre o*

cambiarles de contenido. Yo por ahora, hasta que igual no cambie más el contenido, todavía no me asumo con ese nombre”.

Algunas personas piensan que es importante que existan terceras personas para que una pareja pueda ser considerada como una familia. Usualmente se está pensando en hijos o hijas pero también en otras relaciones: *“lo de familia supongo que empezaría a llamarle si, por ejemplo, tuviéramos niños o viviéramos con más gente. O por ejemplo, eso, tuviéramos un periodo de incluir amistades. Pero lo veo como más colectivo, más de dos”* (Inés). Aunque no todos comparten esta idea *“Se forma una familia en el momento en que forma una pareja, no necesita que tengan hijos propios o adoptados para serlo”* (Astom).

La incondicionalidad que se espera de las familias en el apoyo material, ese “estar ahí” del que hablan muchos informantes, se coloca sobre los lazos biológicos y no sobre los lazos de pareja, precisamente por el carácter de elección que tiene la misma y la conciencia de que una pareja puede no ser para siempre, mientras que los lazos biológicos son interpretados y vividos como inmutables en el tiempo y en el espacio. La cuestión de la elección no juega aquí un papel tan claro como hacen constar Weston (1991) y otros autores como Weeks, Heaphy y Donovan (2001).

Es interesante comprobar cómo estos discursos académicos se van transmitiendo entre los nativos, que se apropian de los mismos y lo incorporan a sus discursos cotidianos. Muchos entrevistados, tal y como aparece en varios momentos a lo largo de este trabajo, muestran un gran interés en conocer todo tipo de trabajos y experiencias de organización de la vida sexual y afectiva de otras personas homosexuales, lo que incluye leer la literatura que se ha producido en otros contextos al respecto (anglosajón o francés, las únicas traducidas en España) bien para tomar ese discurso y reproducirlo en su conversación o, por el contrario, para contestarlo expresando que no responde a su realidad personal o a la realidad española, como le ocurre a Antoni. Está por ver si este discurso de las “familias de elección” cala entre las personas homosexuales en nuestro país pero, en general, no estaba apenas presente entre los actores sociales con los que yo realicé mi trabajo de campo.

En cualquier caso, como nos señala Strathern (1992), el componente de elección se encuentra *per se* en cualquier relación familiar o de parentesco, ya que además de la existencia de una conexión biológica entre los parientes es necesario que exista un reconocimiento de esa conexión por parte de los

actores sociales, es decir que una persona puede ser biológicamente el padre de otra, pero es necesario que se reconozca como tal para que se dé esa relación de paternidad. Las relaciones de parentesco y el reconocimiento de las mismas están sujetas al ejercicio de elección individual en la medida en que es el individuo el que decide, por ejemplo, con qué parientes biológicos mantener contacto efectivo o no. Así, aunque las relaciones de parentesco parezca que sean tomadas como dadas, el estatus implícito de la relación padre-hijo, por ejemplo, puede burlarse y la relación puede reconstruirse explícitamente para mayor satisfacción, o no, de cada una de las partes (Strathern, 1992:14). Giddens se sitúa en postulados similares cuando habla del amor confluyente, que no sólo se da al interior de la pareja, sino también con los propios hijos, con los que no se produce hoy en día una relación de autoridad, sino de reconocimiento mutuo y negociación. Este componente no es privativo de las relaciones homosexuales sino que se encuentra presente en las relaciones heterosexuales y, en general, en las concepciones de la familia que se escapan de modelos patriarcales, autoritarios y desiguales (Giddens, 1998; Meil, 2003; Cea, 2007).

La familia sigue siendo un referente en la sociedad española, donde juega un papel esencial, pero, eso sí, transformada, ya que muchas de las personas entrevistadas perciben que ni los modelos tradicionales de familia ni la familia nuclear heterosexual se corresponden con el tipo de familia mayoritaria en nuestro país, lo que hace que las familias formadas por personas homosexuales sean un tipo más de familia en esa diversidad: *“Papá, mamá, padres biológicos de los niños y viviendo juntos. No te digo que pase a la historia, pero ya no es unanimidad, ni siquiera casi si me apuras, mayoría. [...] A mí me beneficia que no sean mayoría, por esto que te digo de que mi hija no sea demasiado bicho raro”* (Marlén). Sin embargo, a pesar de que estadísticamente no son mayoritarias las familias heterosexuales, se siguen presentando como tales.

En este discurso de las “nuevas familias” y la “diversidad familiar” están jugando un papel muy importante los colectivos LGBT. El activista y ensayista Petit (2006) señala que es precisamente el valor que tiene la familia en España lo que ha hecho que en nuestro país se haya empezado a hablar de “nuevas familias” algo que no se produce con tanta intensidad, por ejemplo, entre los colectivos LGBT del norte de Europa. En España se está dando un debate sobre la familia como entidad que en otros países no se ha dado con los mismos referentes, como se comprueba en diversos congresos y encuentros

sobre el tema (Digoix y Festy, 2004), en los que las discusiones en torno al reconocimiento social y legal de los derechos relacionales de las personas y las parejas homosexuales no se plantea en términos de familia, sino más bien en términos de matrimonio, uniones civiles o adopción.

En España, existe un discurso y una lucha para que se reconozca que las parejas y los grupos sexoafectivos formados por personas homosexuales sean considerados social y legalmente como familias, ya que muchos de ellos y ellas así se consideran a sí mismos/as. La familia aparece además como modelo de organización social porque eso es lo que los informantes en su mayor parte han vivido y lo que, en cualquier caso, constituye el referente cultural básico a la hora de organizar la vida sexual y afectiva, la residencia, la procreación o el consumo: *“es lo que he vivido con mis padres, entonces a la hora de organizar mi trabajo, de hacer... yo qué sé... cualquier cosa, siempre tomas como referencia lo que has vivido...”* (Arancha). Al hablar del modo en que las opciones sexuales minoritarias están afectando al concepto de familia no podemos, pues, dejar de lado ni a las familias de origen de las personas homosexuales ni el papel que juegan en sus vidas, igual que no lo hacen los informantes.

7.1.1. Familia de origen

Para analizar correctamente la importancia de la familia para las personas homosexuales, hay que destacar que en los discursos de las personas entrevistadas no se da una separación entre familia biológica o de origen y las relaciones que se van estableciendo de pareja y/o maternidad/paternidad. Es decir, que no sólo no se rompe con la familia biológica, sino que lo que se pretende y busca es el **reconocimiento** y la **integración**⁷⁴: a) de una o uno mismo como persona homosexual y b) de la pareja y de los hijos/as si los hay por parte de la familia de origen.

Cómo será la posible reacción de la familia ante la revelación de la propia homosexualidad aparece como una de las principales preocupaciones de las personas entrevistadas: *“a mí la sociedad me importaba una mierda, pero hacer daño a mi madre para mí era muy duro, con eso lo pasé muy mal”* (Sandra). Esta preocupación en muchas ocasiones ha estado justificada, como le sucedió a Juan Luis, cuya familia no aceptó de buen grado el hecho de que les presentara a su novio, algo que según sus palabras resultó bastante

⁷⁴ El concepto de integración está tomado de Herdt y Koff (2002:31): la reincorporación de un miembro a su familia de origen de la que había sido previamente desgajado por su orientación sexual.

traumático para él: *“fueron broncas, peleas, rechazo de mis padres, mi hermano, mi padre. Les dio casi de todo, que iban a salir a buscarnos, a matarnos por ahí... Y de hecho, no nos aceptan como pareja. Porque saben que somos pareja”*.

Incluso en los casos de aquellas personas que prefieren no desvelar su identidad sexual a los padres o a toda su familia, siempre buscan a alguna persona del grupo familiar de origen a la que se tiene la necesidad de hablar sobre la orientación sexual o relación homosexual que se está teniendo y, normalmente, a partir de ahí esta información se va extendiendo al resto de la familia⁷⁵.

Cuando el reconocimiento por parte de la familia de origen no se da, aparece como un escollo a superar o como un desafío para el futuro. La familia de Sara no acepta su relación con Arancha, pero ella no quiere romper con su familia: *“parte de los bajones que yo ahora mismo pueda tener se deben a mi familia. [...] Es una lucha que tengo yo interna. Yo muchas veces me lo he planteado, porque cada vez que voy pillo un disgusto. Entonces yo muchas veces me planteo: ‘bueno ¿y si no vas? Porque al final te hace pasarlo mal y a lo mejor tienes que dejar de ir’. Pero es tu familia y tienes que ir. Son tu familia, es lo que tienes aquí. No sé”*.

A pesar de todo el sufrimiento que pueda generar, **no se rompe con la familia**, sino que se trabaja por ver la forma en que la familia o los miembros de la familia más reacios a ello reconozcan la propia orientación sexual. José, en una situación de tensión entre su novio y su familia de origen, muestra esa necesidad de integración para no sentirse desmembrado: *“yo lo necesito, porque de alguna manera lo que me estaba pasando era: una familia por un lado, la familia que tengo, y yo estoy creando otra familia por otro lado que necesito que vaya ubicada con la otra”*. Además del reconocimiento de la propia identidad sexual existe la necesidad de reconocimiento de la relación de pareja, u otra equivalente, por parte de la familia de origen. Las estrategias aquí son variadas y son normalmente los momentos rituales en los que se crea y recrea qué es la familia y quién forma parte de ella donde se producen situaciones de crisis o de conformación del estatus familiar, como veremos en el siguiente epígrafe.

⁷⁵ Hay que tener en cuenta que, en esta investigación, han participado mayoritariamente individuos que se han reconocido a sí mismos como homosexuales, bisexuales o con un deseo sexual hacia personas de su propio sexo. Probablemente otro tipo de personas que no han realizado este proceso de autoidentificación como homosexual no lo hagan tampoco ante la familia y, por supuesto, no colaborarían en una investigación de este tipo.

Después de todas estas tensiones, si las hay, que no siempre las hay –“*ni me han echado de casa por ser lesbiana, ni mis hermanas me han rechazado*” (Marina)–, sí he detectado que en la mayoría de los casos que yo he estudiado se produce una normalización tanto de la propia identidad sexual como de las relaciones de pareja, aunque esta normalización se da normalmente después de un proceso que requiere un tiempo variable según cada situación. En este tiempo, las familias de origen también tienen que deshacerse de los prejuicios homófobos en los que han sido socializadas, lo mismo que le ocurre a las personas homosexuales: “*Sé que ellos han tenido que hacer su proceso*” (Belén).

Aunque, en principio, esta aceptación estaría cruzada por factores como la religión, el origen étnico, el género o la ideología, lo cierto es que no he podido encontrar un patrón entre las personas que he entrevistado, ya que hay familias tanto de clase popular como de clase alta que han aceptado a sus hijos e hijas gays y lesbianas y al revés. Esteban dijo a sus padres, simpatizantes del régimen franquista, que era homosexual durante la dictadura y dice haber sido aceptado en todo momento por ellos y por la mayor parte de su familia. La madre de Carmela, de origen africano, acudió a la boda de su hija con un hombre y otra mujer y participó activamente en la misma, mientras la madre de Sara, con amistades homosexuales y muy respetuosa en sus opiniones siempre que hablaba del tema de la diversidad sexual, aún hoy no acepta que su hija sea lesbiana.

Se comprueba entonces que mantener las relaciones con la familia de origen es tan importante para gays y lesbianas como para la familia de origen mantener las relaciones familiares con sus miembros homosexuales. De nuevo hay que rescatar la importancia que este tipo de relaciones juegan en nuestra sociedad a nivel de redes de apoyo material o para cubrir necesidades afectivas y simbólicas. Esta idea se ve ilustrada por aquellos casos en los que no habiendo reconocimiento de la relación homosexual, éste se da después de una situación en la que la pareja hace algún servicio a la familia de origen, por ejemplo, el caso de la pareja de una chica que es enfermera y cuida a un familiar de su novia del que ya hemos hablado u otras experiencias similares como el caso del abogado que ayuda a la familia de su novio en cuestiones legales.

La familia de origen tiene un rol muy relevante en la vida de las personas entrevistadas también en las cuestiones materiales. Antes de su independencia

económica, las personas homosexuales dependen materialmente de sus familias, con lo que no les queda otra opción que aceptar sus condiciones para poder mantenerse en la casa, aunque eso suponga un control directo sobre sus cuerpos y su sexualidad, especialmente si en la familia dominan las actitudes homófobas. En el trabajo de campo, varias de las personas entrevistadas, sobre todo mujeres, relatan que sus familias o las de sus novias les impedían salir de casa o cualquier tipo de contacto telefónico no supervisado con el exterior cuando descubrían que la que ellos creían amiga de su hija, en realidad mantenía relaciones sexuales o amorosas con ella. La dependencia económica hacía esperar a estas mujeres hasta que conseguían sobrevivir materialmente por sus propios medios. Así le ocurrió a Marlén cuando vivió una situación de control similar: *“¿Me fui de casa? No. Tuve que esperar a terminar la carrera para poder empezar a trabajar y ganarme el dinerillo y poder subsistir”*.

Este **apoyo material** también se puede encontrar en cuestiones como la vivienda, ya que varios y varias informantes han vivido o viven en pisos de sus padres o de algún familiar por los que no les cobran nada o una cantidad simbólica por debajo de los precios de mercado. Muy significativa es la colaboración de las mujeres de la familia, las madres y las abuelas, en el cuidado de los hijos e hijas de personas homosexuales: irlos a recoger al centro educativo, estar pendientes de ellos en casa durante el tiempo en que sus padres o madres están trabajando. Esta colaboración se amplía a otras tareas domésticas: hay algún informante que sigue yendo a casa de sus madres a comer, a que les laven la ropa o les cosan.

No hay que olvidar el papel que pueden desempeñar las redes familiares ante la necesidad de encontrar un trabajo o mejorarlo o en caso de requerir cualquier ayuda profesional puntual como tener que arreglar un coche o un ordenador, ser ingresado en un centro de salud o necesitar apoyo legal. Este tipo de relaciones se dan, obviamente, también entre las personas heterosexuales y su familia de origen, pero lo que se pretende destacar aquí es que las personas homosexuales no rompen con sus familias de origen ya que además de los aspectos afectivos a través de los que se vehicula el orden social, están presentes las cuestiones materiales que normalmente no se explicitan.

La familia de origen juega pues un rol central en las expectativas de solidaridad duradera difusa y recíproca, pero hay situaciones en las que no se cuenta con

la familia de origen, por ejemplo, para hablar de sexualidad o de problemas amorosos. La mayor parte de las personas entrevistadas se han criado en un contexto de nacionalcatolicismo o con madres y padres que fueron educados bajo las premisas de esta ideología que incluía, como sabemos, no hablar de sexualidad en el interior de las familias. En el caso de las personas homosexuales, no se puede evitar hablar de sexualidad ni darla por sobreentendida si quiera tangencialmente, de modo que muchos y muchas informantes narran el modo en que su deseo o prácticas homosexuales se silencian por parte de la familia.

Los padres de Pablo viven “*protegidos*” por sus hermanos y hermanas que no permiten que se hable del tema en casa y desmienten cualquier comentario que les llega sobre la homosexualidad de su hijo, manteniéndoles en una especie de “*burbuja*” al respecto. En otras ocasiones, la homosexualidad se da por sentada tácitamente pero nunca es nombrada –“*Imagino que ya lo saben, pero no se nombra*” (Valentina)– algo que le ocurre incluso a quien es abiertamente homosexual, como a Marlén: “*dentro de mi familia ya ves quien no utiliza las palabras y quien las esquiva, ¿no? Da un rodeo para... O quién directamente no habla absolutamente nada del tema. A pesar de que todo es público y notorio y estoy perfectamente fuera del armario*”. Probablemente estemos ante una realidad que mucha gente no tiene recursos para gestionar o ante una forma de invisibilizar la homosexualidad por una homofobia interiorizada o ante la “homofobia liberal” (Borrillo, 2001:78-81), según la cual la homosexualidad es permitida pero siempre que se dé de forma exclusiva en el espacio privado y nunca pase a la esfera pública.

Para muchas personas homosexuales es también más fácil gestionar sus relaciones familiares desde **el silencio** (Pérez Sancho, 2005). Bajo el argumento de que ninguna persona dice abiertamente que es heterosexual, hay quien prefiere que sean los hechos los que muestren, por ejemplo, la existencia de una pareja del mismo sexo –“*yo a mi madre no le digo ‘soy lesbiana’. Le digo que estoy con Neus*” (Inés)– a tener que verbalizar determinadas palabras que, como sucede con la palabra *lesbiana*, están connotadas muy negativamente (Pichardo, 2008). Varios informantes también aluden a la edad de los padres o de otros familiares, como abuelos y abuelas o tías/os, para no hablarles de su orientación sexual, puesto que piensan que constituiría un disgusto que pudiese tener consecuencias para su salud, probablemente debilitada, o un “*quebradero de cabeza*” innecesario ya que entienden que por su edad no están preparados para manejar una cuestión así:

“todos lo sabemos pero luego no se habla. Lo ideal es que no se hable, [...] así no existe” (Neus).

Este silencio autoimpuesto tiene una contrapartida muchas veces no deseada: el aislamiento de la persona homosexual del resto de la familia de origen o un distanciamiento de sus familiares para que no pueda surgir una cuestión que se considera peliaguda: *“A mí me hacía separarme un poco de mis padres. Yo que siempre he sido súper cariñoso y hablaba mucho con ellos, pues empecé a cerrarme en cosas. Porque si sacaba ese tema, podía surgir por algún lado. Yo no quería que surgiera. ¿Cómo se evita que surja? Pues evitando hablar”* (José).

Sin embargo, la necesidad del reconocimiento de la familia de origen es generalizada: *“necesitas ese apoyo. No la aceptación, pero sí el apoyo. Porque tú comparas, comparas tu familia con la familia de tu pareja por ejemplo y dices ‘esto es una mierda!’, porque a mí me gustaría poder invitar a mi pareja a cuestiones familiares y poder hacer con mi pareja cosas con mi familia. No tener que decidir entre: ‘A ver, ¿tengo que comer con mi familia o tengo que comer con Arancha?’”* (Sara). La **presentación de la pareja a la familia de origen**, como ocurre con las parejas heterosexuales, no sólo supone para ambos la confirmación de un compromiso de estabilidad y de apuesta por la relación de pareja, sino que en ella se espera el refrendo de las redes familiares a esa relación. A la incertidumbre usual en este tipo de situaciones en las que entran en juego desde las características socioeconómicas de la pareja hasta su capital simbólico, cultural y su aspecto físico, en el caso de las parejas del mismo sexo, especialmente si la familia no conoce anteriormente la opción homosexual de quien hace la presentación, la heteronormatividad puede determinar, de entrada, el rechazo de la relación.

La **presencia de hijos e hijas** por parte de parejas homosexuales visibiliza y hace explícita la existencia de una relación homosexual y, en cierto sentido, parece facilitar la integración de la pareja y del grupo como una unidad familiar. A Manoli, la esposa de Marlén, su padre le pidió que no dijera nada de su relación de pareja a unas tías suyas que viven en un pequeño pueblo de Galicia. El padre no sabía si se lo tomarían bien y no quería provocar habladurías en la localidad. Sin embargo, con la llegada de la niña, la relación no sólo se visibilizó, sino que obtuvo la aprobación de toda la familia: *“La niña está perfectamente. Se ha ganado de largo los afectos de toda la familia: la mía, la suya... ¡de todos! Con lo cual, a las tías se les cae la baba con la niña*

que te cagas. Entonces, bueno, pues ya, ¡da igual! Te quiero decir, ¡como si es hija de un butanero!" (Marlén). En el siguiente punto, veremos cómo las celebraciones familiares constituyen rituales en los que se explicitan y ponen de manifiesto las tensiones que pueden darse en el reconocimiento de las relaciones sexoafectivas de personas homosexuales como relaciones familiares o, al menos, como parte de la familia de origen.

7.1.2. Rituales familiares

Tanto en las entrevistas como en la observación participante, ocupan un lugar protagonista los diversos rituales en los que se ponen de manifiesto las relaciones de pareja, familia y parentesco. Estos rituales no son sólo espacios donde se expresan las relaciones familiares, sino también lugares en los que se crean y se recrean este tipo de relaciones y se retroalimentan las relaciones sentimentales que las sostienen. Son, obviamente, los mismos que para las parejas heterosexuales, pero, en su caso, estos rituales no suelen ser problemáticos a no ser que haya otro tipo de conflictos subyacentes. Al constituir momentos de reconocimiento de una relación no normativa, en muchas ocasiones, para las parejas homosexuales estos rituales devienen espacios en los que se manifiestan abiertamente tensiones y resistencias. Cuando lo que se supone una relación sexual privada se hace pública en un evento de este tipo, se activan las actitudes homófobas y la noticia se extiende a partir de ahí como una onda expansiva: si una persona va a una boda con su pareja homosexual, al poco tiempo lo sabe toda la familia y después todo el pueblo o barrio. Estos espacios constituyen momentos de confrontación y de crisis especialmente si los sujetos no han hablado previamente a sus redes familiares sobre su opción sexual.

Así, por ejemplo, le ocurrió a Claudia, que mantiene una relación con su pareja Conchi desde hace ocho años y viven juntas desde hace casi un lustro, pero ninguna de las dos ha hablado a sus padres ni a su familia extensa de su relación sexual y amorosa. Cuando fallece la madre de Claudia, Conchi se encuentra acompañándola en todo momento, aunque se ve abocada a una situación de tensión ya que para su padre y buena parte de la familia es simplemente "una amiga" y no sabe en qué lugares y espacios puede estar presente. Todo esto le genera a Conchi un importante sufrimiento durante el velatorio y posterior **entierro**, tiempo en el que Claudia permanece agarrada a su padre y al lado de Conchi. Cuando finaliza el mismo y todos los amigos, vecinos, familiares y conocidos se retiran del cementerio, el padre y la familia más cercana –sus hijas e hijos, las respectivas parejas de estos y sus nietos–

acuden a comer todos juntos a la casa del padre viudo. Conchi se pone muy nerviosa porque no sabe qué hacer: por un lado quiere estar con Claudia en ese momento y seguir acompañándola, pero por otro piensa que no pinta nada en ese espacio ya que ella no es reconocida como “familia” sino simplemente como “amiga” de Claudia. Al final, y después de mucho insistir, acompaña a Claudia a comer junto al resto de la familia. Claudia también dice sentirse mal y piensa que si estuviera casada con ella o todo el mundo supiera de su relación, no tendría esos problemas.

Como ya hemos señalado, las **enfermedades**, el cuidado y los hospitales son otro de los espacios de creación y recreación de este tipo de relaciones que incluyen las de pareja, familia y amistad. En estos espacios también se jerarquizan este tipo de relaciones según los actos que se esperan de los amigos, la familia cercana, la pareja y los parientes. Algunos conocidos y conocidas de Claudia comenzaron a sospechar de la existencia de una relación sexoafectiva con Conchi cuando la primera fue ingresada en el hospital y Conchi pasaba allí numerosas noches acompañándola o cuando era ella la que hablaba con los profesionales de salud sobre la situación de Claudia.

Otros espacios donde se suelen presentar las mismas dinámicas son las “celebraciones familiares”: **bautizos, comuniones y bodas**. Como Julián, hay quien rechaza directamente su presencia en este tipo de actos porque considera que son eminentemente heterosexistas y colocan a las personas homosexuales en situaciones que las marcan como fuera de la norma: *“no solía frecuentar este tipo de eventos como bodorrios, comuniones y bautizos en la familia para evitar la pregunta: ‘¿y tú, cuándo?’.* [...] *Todo el mundo exhibe sus novias, sus mejores trajes, sus... y yo ante tales derroches de cinismo – digo de cinismo porque en algunos casos no eran ni felices, cubrían las apariencias–, no tengo por qué participar en un evento en el que no voy a estar cómodo”*. Por el contrario, Curro y Pepe, siempre son invitados en pareja a este tipo de actos, lo que implica un reconocimiento familiar de su pareja. Para Irene la comunión de su hija sirvió para dar a conocer ante su padre la relación que tenía con su entonces novia Mercedes y al poco tiempo le entregó la invitación para su boda. Sara, que tiene una relación conflictiva con su familia de origen, tiene muy claro que si Arancha no está invitada, ella no acude a las bodas o eventos familiares aunque quizás le apetezca, ya que ambas lo pasan mal. Aquí se ponen de manifiesto las tensiones que supone la falta de reconocimiento de la relación como de pareja o familiar: *“tienes que elegir entre tu familia y tu pareja”*.

Weston (1991) también señala las **vacaciones** como un momento de revelación de las relaciones de pareja y familiares, pero a diferencia de lo que ocurría con el resto, las vacaciones no constituyen usualmente una dicotomía entre familia de origen y pareja, sino que en ocasiones supone una disyuntiva entre familia y amigos. Curro, por ejemplo, señalaba que uno de los momentos en los que más notaba la ruptura con su pareja era en las vacaciones, ya que llevaba una década pasándolas con Pepe. Tras un año separados, en el verano de 2006 decidieron irse juntos de vacaciones a Latinoamérica a modo de *“luna de miel”* no de un matrimonio que por ahora no se va a celebrar ya que ambos son contrarios a esta institución, pero sí como expresión de un compromiso de estar juntos a medio plazo. Tras este viaje, Curro se niega a que los *“novietes”* que él y Pepe incorporan a su relación viajen con ellos dos los fines de semana que pasan juntos en pareja en una casa rural que la familia de Curro posee, argumentando que ese es un espacio que no está preparado para compartir con otras personas que no sean sus amigos o su pareja. Las vacaciones en familia homoparental también sirven para visualizarse como tal ante el resto de redes: la madre del novio de Pablo, Jan, *“salió del armario como madre de gay”* ante sus vecinas y amigas en su pequeño pueblo de Baviera (Alemania) cuando ambos acudieron con las niñas a pasar el verano.

Si las **Navidades** son uno de los principales momentos rituales en la construcción de las relaciones familiares, éste es un espacio que para algunas de las personas entrevistadas se presenta como un campo de negociación y casi de batalla con la pareja y con la familia de origen: con quién se pasan y si se incluye a la pareja o no en estas celebraciones. Aquellos casos en los que hay un conocimiento y un reconocimiento de la relación homosexual por parte de las familias de origen no se presentan como problemáticos y simplemente reproducen el modelo hegemónico: *“el 25 en casa de una de las familias y el 31 en casa de la otra”* (Álex). En otros, puede llegar a constituir el detonante de una ruptura de la relación de pareja, como le ocurrió a Julián: *“la Navidad la paso con mi familia. Y mi familia es José. Y así se lo dije. Y si la Navidad no la puedo pasar con la familia, que es José, pues ¿con quién la paso? Entonces claro, yo creo que el problema ha radicado en que yo conceptúo mi relación como una familia y él conceptúa su familia como su familia biológica y no yo como familia. Y ahí hubo ese punto de fricción y... estoy diciéndolo con las palabras más pedantes que encuentro para no emocionarme. Te lo digo así porque todavía esto me humedece los ojos”*.

Desde el otro lado de la pareja (José), la situación se torna bastante incómoda porque nunca ha presentado a Julián como su pareja y el etarismo del que hemos hablado anteriormente se expresa en forma tal que su familia no acepta que esté con una persona que además de ser de su mismo sexo es 9 años mayor que él. Presentarlo o llevárselo a una comida familiar supondría una gran tensión tanto para Julián, como para José y su familia de origen. No obstante, José ha estado preparando sus estrategias para llevar a cabo esta integración: va presentándole como su novio a sus hermanos y hermanas y en algún punto tendrá que presentarle también como tal a sus padres. A pesar de todo, espera la llegada de las próximas Navidades con ansiedad y temor: *“yo en un momento dado, como me ha pasado este año, he tenido que estar sin unas Navidades en mi casa, sin unos Reyes... Que es una gilipollez, pero que en mi casa es muy importante. Por quedarme con mi pareja hice daño a mi familia, porque sé que ese día me echaron de menos un montón. Porque sé que yo faltaba y que no fue igual”*.

En estos rituales, al igual que ocurría cuando hablábamos de los rituales del amor, se construyen e incorporan los sentimientos que conforman las relaciones familiares. Por ejemplo, es en Navidades o en celebraciones familiares cuando se expresa por medio de quién es convocado a las comidas o actos propios de estas fechas, quién forma parte de la familia y es en este momento cuando en teoría se exaltan los sentimientos familiares, paterno y materno-filiales o de pareja. Es interesante que la mayor parte de estos rituales están conectados con la religión y, más concretamente, con la Iglesia Católica. En palabras de Marina, con los nuevos cambios legales esta institución pierde también el control sobre unos espacios básicos de vertebración social: *“se les cae toda la pirámide de poder y dejan de controlar todos los ritos también, porque piensan ‘esta familia seguro que ni va a tener la comunión ni le van a bautizar, esta gente no nos va a necesitar, no van a venir a misa y encima quieren que los casemos”*.

Muchos de estos rituales, así como otros que no se han nombrado como los cumpleaños, son espacios de intersección entre las relaciones familiares y de amistad. Los entierros y funerales, por ejemplo, son un lugar donde no sólo se recrea quién es familia o no, sino también quienes son amigos o personas importantes en tu vida. En el velatorio del padre de Claudia, acudió un amigo de ella que en ese momento se encontraba en otra ciudad y Claudia comentó ante las personas presentes: *“este sí que es un amigo de verdad, que se ha venido desde Barcelona para estar aquí conmigo”*. De este modo se refuerza el

sentido y los sentimientos de amistad. En el siguiente epígrafe, se analizan estos espacios de intersección entre las concepciones de la amistad y la familia.

7.1.3. Amistad y familia

Tanto la literatura académica que estudia las relaciones de parentesco homosexuales como los productos de la llamada subcultura gay, en especial los que provienen de contextos anglosajones, recogen una identificación entre amistades y familia para las personas gays y lesbianas (Weston, 1991; Nardi, 1992; Viñuales, 2000; Weeks, Heaphy y Donovan, 2001): *“Los amigos son, pues, para los gays lo que podríamos llamar una ‘familia sustitutiva’”* (Eribon, 2001:57). De nuevo existe una especie de contradicción entre esta idea y mi trabajo de campo en el que fundamentalmente predomina el discurso de que los amigos o amigas desempeñan un papel esencial en las historias de vida y las redes de los y las informantes, pero no se les considera familia.

A los amigos no se les considera como familia porque no se comparten con ellos lazos biológicos: *“La familia es algo, bueno puede ser, quiero decir... en la mayoría de los casos es algo biológico ¿no? Tu familia ¿quiénes son?, Pues tus padres, tus hijos, tus hermanos...”* (Juan txo). Además, con las amistades no se da un tipo de relación permanente como sí produce en las relaciones con la familia biológica. Lo recogió Schneider en su trabajo de campo: se puede ser ex pareja, ex marido o ex amiga, pero no ex hija o ex padre. Los amigos, al contrario que la familia, no son eternos, sino que las amistades aparecen y desaparecen y es aquí donde Julián, establece la diferencia entre su familia biológica y sus amistades: *“me he dado cuenta que como decía esa petardez: los amigos son como camareros que entran y salen de tu vida”*.

Se entiende que la familia tiene unas funciones que tienen más que ver con el apoyo emocional y material, el cuidado y la solidaridad duradera difusa y que los amigos pueden cumplir funciones parecidas y “ser como familia”: *“más que amiga es como si fuese, (yo no tengo hermanos), es como si fuese mi hermana, porque está ahí y creo que siempre estará, espero”* (Daniel). Como sucedía con la pareja, el hecho de que no sean considerados “familia” no les quita importancia a los amigos. Daniel lo explica con la siguiente anécdota que le ocurrió con una amiga: *“Ay Matilde, yo te quiero tanto como si fueras mi hermana’. Y entonces ella me dice: ‘Pues yo te quiero más que a mis hermanas’”*. Esto se da también en casos como el de Sara, que mantiene una relación muy tensa con su familia: *“Los más importantes de mi vida: mis*

amigos. [...] Mi familia me tira, pero el afecto que siento por mis amigos es mucho más fuerte que por mi familia”.

En algunos casos puntuales sí consideran a los amigos como parte de su familia, bien porque están lejos de su familia de origen o porque pasan con sus amistades o compañeros de trabajo más tiempo que con su familia. Para aquellas personas que no tienen redes familiares o que no las tienen cerca, las redes de amistad van a cumplir o se va a esperar de ellas que colmen las expectativas de apoyo material y afectivo que generalmente se colocan sobre las familias, ocupando también amistades esos espacios rituales en los que se definen y crean las relaciones familiares. Así le ocurre a Valentina que considera que sus amigas son su familia *“porque las necesidades que te cubre la familia, las cubren ellas también. [...] Un día me siento enferma y llamé a cualquier amiga. Y sé que acudirían. Mis hermanas están en el pueblo”.*

En este caso, yo creo que estamos más ante lo que se ha venido denominando “parentesco ficticio”, que ante una transformación real de las relaciones familiares como, al parecer, se está dando en otros contextos. No obstante, la influencia de las concepciones anglosajonas es muy relevante en este sentido ya que gran parte de los productos culturales de la llamada “subcultura gay” (y también lesbiana) como son películas, canciones, libros o series de televisión destinados a un público LGBT provienen de EE.UU. y el Reino Unido y aquí se presentan constantemente a las redes de amistad como “la familia” de las personas gays y lesbianas.

En el siguiente punto se repasarán los aspectos en los que hay emergencias y reproducción respecto a las concepciones de la familia y la organización de la sexualidad por parte del colectivo homosexual.

7.2. Nuevos modelos y preemergencias

“Para nosotros, no hay un camino marcado. Entonces tú puedes plantearte no tener una pareja, sino tener un trío. O plantearte, no tener... ni siquiera tener pareja. Simplemente vivir y ya está” (Raico).

Si las personas homosexuales se han encontrado al margen de las concepciones naturalizadas de la familia, su inclusión ahora bajo el paraguas de la familia por el aparato legislativo y por buena parte de la sociedad, ¿supone la aparición de un nuevo modelo de familia? Si entendemos como modelo un único patrón alternativo de comportamiento, podemos decir que no, pero si lo hacemos bajo el concepto de modelos emergentes, o sea, de nuevas posibilidades de pensarse que amplían los horizontes vitales de las personas, entonces probablemente sí. Ha sido precisamente la carencia de modelos válidos para ellas lo que permitió a muchas personas homosexuales ir gestando preemergencias por medio de procesos de ensayo y error al margen de la propuesta de familia heterosexual que hasta hace poco se ha presentado como hegemónica en buena parte de los textos legales y a través de los agentes que generan modelos de representación como el sistema educativo o los medios de comunicación.

Con la institucionalización de las relaciones homosexuales de pareja como matrimonio y familia, se incide en el **reconocimiento de la diversidad** familiar que ya apuntaban Beck y Beck-Gernsheim: *“un tipo de familia no marginará a otro tipo de familia, sino que se darán simultáneamente un gran abanico de formas de convivencia familiares y extrafamiliares”* (2001:199). Esto supone continuar la **impugnación de un modelo de familia nuclear heterosexual** que la mayoría define como “tradicional” o “clásico” y que ya habían comenzado otros grupos y movimientos sociales, especialmente el feminismo.

Las personas homosexuales se ven obligadas a pensar, discutir y negociar las ideologías de familia y parentesco que sitúan a la familia nuclear heterosexual como la única válida, deseable y, sobre todo, socialmente reconocible para acabar reproduciéndolas, resistiéndolas y/o transformándolas. Quienes no son heterosexuales, como ya se ha visto, se tienen que situar necesariamente ante tal modelo, de modo que se les plantean distintas disyuntivas. La primera sería **seguir el modelo hegemónico** al pie de la letra casándose con una persona del otro sexo o escapar del mismo a través de una vida religiosa sin ponerlo en cuestión. Otra opción es **imitar este tipo de familia** con una persona del mismo sexo en todos o la mayor parte de sus componentes excepto en lo que

a la heterosexualidad se refiere. Cuestionar la heteronormatividad de la familia naturalizada no quiere decir que no se reproduzcan estructuras que se le suponen a la familia tradicional, ya que hay casos, por ejemplo, en los que un miembro de la pareja decide dedicarse a las tareas domésticas no remuneradas y el otro al trabajo remunerado fuera del hogar⁷⁶. Otra opción sería simplemente, **hacer su vida al margen del modelo** naturalizado de familia nuclear y heterosexual, lo que deriva en lo que Weeks, Heaphy y Donovan (2001) denominan “experimentos de vida” y que en esta tesis se engloban bajo el concepto de preemergencias. Estas preemergencias, además de impugnar el modelo hegemónico y explorar alternativas al mismo, tienen una voluntad de cambio social.

Cuando comencé mi trabajo de campo, todavía no se había aprobado el matrimonio homosexual, pero muchas de las parejas y personas entrevistadas expresaban su intención de casarse en la medida en que fuera necesario para obtener reconocimiento legal y en ocasiones también para obtener el reconocimiento social de que se constituye una pareja como las demás. Muchas mostraban así mismo firmes intenciones de incorporar la paternidad o maternidad en sus vidas así como otros elementos materiales que forman parte de la asunción heterosexual que describíamos en el capítulo 4: *“Yo veía que íbamos a ser una pareja de bollis para la sociedad. Yo quería tener un hijo, estaba empeñada. Íbamos a criar a un niño e íbamos a tener una vida normal de estas de tener una casa, trabajo, tu niño y ya está. Así me lo imaginaba yo”* (Sandra).

Incluso para quienes no se ubican en estas expectativas de vida, se da una influencia de la propia familia de origen, que en muchos casos sí responde al modelo de familia nuclear heterosexual: *“me gustaría ser como son mis padres. Mi padre y mi madre, cada uno por su lado, poderlo ser para otra persona. Ellos son referencia no en forma de pensar y tal y cual, pero sí en forma de ser, en lo que nos han dado”* (José). La incorporación de nuevos modelos emergentes de familia al abanico de opciones disponibles se puede rastrear en el discurso de este mismo informante cuando cuenta que le *“daba pena porque como en teoría yo no iba a poder tener hijos... [...] Luego ha pasado el tiempo y ya eres consciente de que se puede vivir la vida perfectamente igual que una pareja heterosexual. Pero claro, tú en ese momento no lo concibes porque... sí, ves que hay homosexuales, pero tu condición de familia es: hijos. Familia es*

⁷⁶ Esta posibilidad es difícil de llevar a cabo en España, ya que las condiciones económicas dificultan la supervivencia de una pareja en la que sólo trabaje de forma remunerada uno de sus miembros.

para tener hijos. Quiero decir: casarte y tener hijos. Es el concepto que yo creo que siempre hemos tenido de familia.”

Encontrarse fuera de la heteronormatividad genera sufrimiento al tiempo que impulsa la búsqueda e incorporación de otros discursos para poder sobrevivir y sacar adelante los proyectos vitales: *“Relaciones de suma dependencia, procesos depresivos, insatisfacción, soledad, son situaciones que aparecen en el discurso de los sujetos y denotan de nuevo la importancia de la socialización de la experiencia y la incorporación de discursos alternativos para hacer vivible la posición homosexual abyecta, vergonzante”* (Villaamil, 2001:473). Es constante el interés de muchos y muchas informantes por escuchar las historias de vida del resto de personas entrevistadas. Preguntaban por aspectos que les generaban curiosidad, como por ejemplo, saber cómo la gente organiza las cuestiones económicas y del hogar, conocer distintas formas de gestionar otras posibilidades al margen de la monogamia sexual o saber qué hacían otras parejas cuando eran invitadas a eventos con la familia de origen. Esta búsqueda por conocer otras formas de organizar la vida también se da en los círculos de amistad, en los que a veces se pregunta sobre las relaciones de los otros, cómo llevan ser pareja abierta o no, si hablan de sus relaciones homosexuales en sus redes familiares o en los espacios laborales, o sobre cualquier otra experimentación que lleven a cabo.

El interés se torna curiosidad por conocer a personas concretas que tienen situaciones similares a la suya. Montse y Alicia, las chicas de uno de los tríos que conocí, querían entrar en contacto con las otras personas que estaban en una relación sexoafectiva a tres para contrastar y compartir experiencias y problemáticas similares. Ellas confirman esa falta de referentes: *“Digamos que tienes poca jurisprudencia de relaciones o modelos como el nuestro sobre el que te puedas basar. [...] No tenemos modelos, somos como bebés que van creciendo, probando y vamos cogiendo cosas de su padre y de su madre”*.

Esta curiosidad pretende dar respuesta a las necesidades de supervivencia a través de la experimentación con sus propias vidas, creando sus propios modelos de organización o imitando otros que ven a su alrededor o conocen a través de diversos medios. Estamos ante preemergencias protagonizadas por aquellas personas que no se sienten cómodas en el modelo de familia nuclear o que, debido a sus condiciones de vida y a sus biografías personales, se encuentran fuera del mismo: *“mucha gente está reconsiderando y reconstruyendo lazos de confianza, negociando relaciones, experimentando*

con formas de vida que tienen sentido para ellos, incluso si la sociedad no les ha dado aún significado o reconocimiento a estas transformaciones que vienen desde la base” (Weeks, Heaphy y Donovan, 2001:28). En palabras de Inés: “Sería igual más un planteamiento de prueba. Igual estamos con experiencias piloto todos, ¿no? En la medida en que no es algo que esté contemplado como una posibilidad más dentro del abanico que puedes ver en la sociedad de cómo vivir las relaciones de pareja, o las relaciones en general con quien sea”.

Estos experimentos no son privativos de las personas homosexuales ni caracterizan al conjunto de las mismas, ya que estas dinámicas de experimentación están difundidas en la generalidad de la población española: se va a un trabajo para probar, se cambia de casa para probar, se casa uno para probar... Giddens habla de la necesidad de negociar los lazos sexuales e interpersonales a través de lo que denomina “*experimentos sociales de cada día*”, que afectan específicamente a la familia y la sexualidad y en los que muchos hombres y, sobre todo, mujeres heterosexuales están explorando otras sendas (1998:18-19, 60). Por otro lado, ese modelo de familia que muchos informantes denominan “el caminito” (tener pareja, casarse, comprarse casa, coche, tener hijos...) no es válido tampoco para muchas personas heterosexuales (Beck y Beck-Gernsheim, 2001:59).

Se les plantean entonces los mismos problemas que a las personas en relaciones homosexuales, como comentaba una mujer divorciada que tiene un hijo de su anterior esposo y que ahora tiene otro hijo con su actual pareja heterosexual: “*las nuevas familias tenemos que reinventar cada día nuestras relaciones porque no nos valen las antiguas guías; buscando nuevos valores que guíen nuestras relaciones como el concepto de hermandad y, sobre todo, el cuidado, que prima por encima del resto de valores clásicos de la familia*”. Ellas y ellos también están transformando y cuestionando las concepciones de la familia, pero por un lado no es el colectivo con el que yo estoy trabajando en esta tesis y, por otro, la incompatibilidad en sus vidas de las concepciones tradicionales de la familia que hoy se presentan ante muchas personas heterosexuales la han enfrentado obligatoriamente las personas homosexuales: “*los gays se han revelado pioneros a este respecto, y son los primeros experimentadores cotidianos. Ellos han experimentado durante cierto lapso de tiempo lo que es un lugar común cada vez más para las parejas heterosexuales*” (Giddens, 1998:126).

Las personas homosexuales para las que el modelo hegemónico aparece como inadecuado plantean alternativas variadas y no todas se llegan a establecer como modelos emergentes porque no obtienen reconocimiento social más que en la medida en que se pueden reconocer e interpretar con parte de los elementos que se vinculan con las concepciones comúnmente aceptadas de familia. Así, frente a ese modelo que no sirve, hay una intencionalidad clara de crear propuestas propias donde se pueden detectar preemergencias, pero amparadas bajo el concepto de familia: *“mi familia es una más, yo quiero tener una familia y quiero tenerla con un rol y con un modelo que yo me invente y que yo cree”* (Marina).

Cuando el modelo hegemónico es incompatible con la propia sexualidad no sólo se da una mayor apertura de alternativas, sino que puede facilitar también una voluntad expresa de transformación: *“en la medida en que te piensas bajo una heterosexualidad con un modelo concreto, y llega un momento que eliges no seguir ese modelo, yo creo que tienes las posibilidades bastante más abiertas. [...] Desaparecen los modelos. Además creo que a veces tiene un punto de rencor en mí, ¿no? Tiene un punto de huida hacia adelante. Rechazo en lo que yo me pensaba; o en lo que yo me tenía; o a lo que yo estaba abocada de alguna manera. Lo rechazo y además lo enfrento. O lo confronto. Decido un poco mirar más allá. [...] En la medida en que no tengo referentes voy buscando y cojo de aquí y de allá...”* (Inés).

Villaamil recoge esta experimentación cuando señala que dentro del grupo gay *“la norma sexual y de relación es mucho más ampliamente variable, fuertemente centrada en la experimentación de formas de sociabilidad”* (2004:69). Más adelante apunta una relación dinámica entre lo que denomina “discurso público” y “norma gay”, en la que el primero se ve obligado a hablar de sexualidad y la norma gay no puede ignorar el alto valor dado al modelo de convivencia en pareja, en la medida en que *“lo adapta, incorpora y en parte resiste, y sobre todo aprovecha los espacios de representación legítima que ha abierto”* (Villaamil, 2004:70). Juan Luis lo ve así *“en las relaciones sociales hay ciertas ocasiones que tienes que ir en pareja. [...] No puedes ir a tu puta bola, yo creo que incluso aunque viviera solo, socialmente tienes que aceptar cosas quieras o no, porque si no te tienes que ir a vivir al monte, ¿no? [...] Ciertas cosas las tienes que hacer entre las pautas a seguir”* (Juan Luis).

Para que haya elección y alternativas tiene que haber conocimiento de la existencia de otras posibilidades, de otras formas de ver la vida, es decir,

deben existir otros horizontes vitales disponibles. Tanto el interés por conocer otras historias de vida como la colaboración de los informantes para contar sus recorridos personales se pueden ubicar en esta intención de visibilizar la diversidad. Sin que se hagan pensables distintas formas de vivir la sexualidad, la reproducción, las relaciones de pareja o la forma de vida, no cabe la elección: *“nosotros somos libres y podemos elegir cuando tenemos información, pero yo no tenía información. A principios de los noventa, ya la homosexualidad existía en la tele y existía en la sociedad, no estaba oculta, pero quizás yo como niño no me llegaba a mi poco entender o no me fijaba y entonces yo no sabía en realidad o no me daba cuenta de que existía esa otra vertiente, esa otra opción. [...] Empecé a intentar quitarme todas las ideas antiguas que tenía en la cabeza y ver que podía haber otras alternativas, como podría ser quedarte soltero para siempre o encontrar una pareja y vivir felizmente unidos o encontrar una pareja y no vivir unidos y todas esas opciones me las fui planteando poco a poco. [...] Fui descubriendo esas alternativas, pero siguen siendo alternativas”* (Daniel).

Por otro lado, existe un temor a las incertidumbres. Puelo (2006) y Herranz (2006:159-162) nos recuerdan la dificultad de la anomia y de la autonomía personal: ante la diversificación de las formas de familia aparecen las dificultades de elegir, de optar, de tomar decisiones, y eso genera miedo. Por ello algunas personas se encierran en los fundamentalismos, porque aunque coartan la libertad, ofrecen ilusión de seguridad: *“Estamos que nos tenemos que socializar otra vez y eso hay que currárselo y hay gente que es vaga y que prefiere pensar que nada ha cambiado y que todo sigue como sigue y no hacerse esas preguntas, o no tener esos sueños ni tampoco hacerlo en primera persona. Pero es inevitable: va a suceder, está sucediendo”* (Marina).

Con la aprobación de las parejas de hecho primero y el matrimonio homosexual después, se produce y difunde la incorporación de elementos que en un principio no estaban en los imaginarios LGBT, como el deseo de casarse con una persona del mismo sexo o tener hijos/as cuya crianza se asuma conjuntamente con ella. Strathern (1992:40-41) recuerda que la aparición de las técnicas de reproducción asistida en lugar de poner en cuestión la familia, como algunos vaticinaban, acabó reforzándola, especialmente en aquellos aspectos que se veían más amenazados: los referentes a la naturalización de la familia y a la búsqueda de conexiones biogenéticas. Aquí puede estar aconteciendo algo similar, de modo que la apropiación por parte de las personas homosexuales de los imaginarios de la familia y el reconocimiento

legal del matrimonio homosexual pueden ser más un instrumento para el mantenimiento de las relaciones familiares y de parentesco como base de la organización social en nuestra cultura occidental que para su desaparición.

Está por ver si la aprobación del matrimonio homosexual coartará en este sentido la capacidad creativa y subversiva que contiene la no validez de los modelos normativos y se convertirá en el tradicional “caminito” por el que ahora deberán transitar necesariamente todos aquellos que no respondan a una sexualidad heterosexual, dejando al otro lado de la respetabilidad social y, por lo tanto, manteniendo en su subalternidad, a todas aquellas personas homosexuales que no contraigan matrimonio. No parece que esto vaya a ocurrir así, ya que la inexistencia de modelos alternativos hace que no haya apenas discursos de censura contra las personas homosexuales que deciden no casarse y, por otro lado, en la sociedad en general, es decir, también entre las personas heterosexuales, hay una apertura generalizada hacia otras alternativas que no responden a la familia nuclear heterosexual y se sitúan al margen del matrimonio. De cualquier modo, como se indicó en el marco teórico, los modelos emergentes siempre corren el riesgo de verse cooptados e incorporados por la hegemonía para controlarlos y hacerlos funcionales a su mantenimiento.

7.2.1. Más allá del matrimonio homosexual

El reconocimiento de las relaciones homosexuales como familiares y específicamente la legalización del matrimonio homosexual, supone una mejora de las condiciones de vida de muchas personas, la ampliación del abanico de posibilidades disponibles y la ruptura con concepciones familiares naturalizadas. Sin embargo, existen formas de vida íntima homosexual que continúan quedando fuera de los márgenes del reconocimiento social y, por lo tanto, de lo respetable. En este sentido, se situarían en la jerarquía de la sexualidad de la que hablaba Rubin (1989:140) al otro lado de “la línea” que separa aquellas sexualidades que corren el riesgo de continuar viéndose patologizadas y perseguidas.

Esto tiene dos consecuencias: la primera es que en pro de escapar de esa subalternidad habrá personas homosexuales que, aunque no lo tuvieran presente previamente en sus proyectos vitales, acaben optando por el matrimonio como una vía hacia el respeto social y el acceso a derechos y a la ciudadanía. La segunda consecuencia es que aquellas personas homosexuales que prefieran no entrar en esos modelos de organización de la

vida íntima que han sido refrendados socialmente pueden verse, en cierto sentido, peor consideradas de lo que estaban previamente y recibir una presión de sus entornos relacionales para que encajen en este nuevo modelo de familia. Como comentaba un homosexual treintañero en una de las bodas a las que asistí: *“después de haber conseguido hace años que la gente no me preguntara más si tenía novia o cuándo me casaba yo, porque se dieron cuenta de que era gay, ahora con esto del matrimonio gay he vuelto a escuchar de nuevo la pregunta: ‘Y tú, ¿cuándo te casas?’”*.

Por este motivo, las resistencias a que las relaciones entre personas homosexuales sean reconocidas como familia o matrimonio no han venido únicamente de los grupos conservadores. Hay también activistas y grupos del movimiento LGBT y del autodenominado movimiento queer que argumentan que con el matrimonio homosexual los gays y lesbianas tenderán a reproducir el modelo heterosexual, haciendo que quienes no sean monógamos u opten por otras posibilidades, como vivir solos/as, estar en pareja y no vivir juntos, o estar en relaciones sexoafectivas estables con más de dos personas, sean considerados subalternos (Butler, 2002). Guasch (2000:27) entiende la heterosexualidad como un estilo de vida que apuesta por la pareja monógama y la reproducción y desde ahí critica el hecho de que los homosexuales son cada vez más heterosexuales en el sentido en que quieren reproducir el modelo normativo, es decir, casarse de una manera monógama y tener hijos.

Algunos pensadores e intelectuales y algunos colectivos contrarios a la aprobación del matrimonio, afirman abiertamente que las formas de organización de la vida sexual y afectiva de las personas homosexuales son *“mucho más creativas y variadas que el simple modelo hetero”* (Sáez, 2006:49). No obstante, el hecho de ser homosexual o mantener relaciones homosexuales no implica, *per se*, que se sea más creativo que el resto o que la reproducción del orden social no beneficie y permita llevar una vida mejor a personas concretas.

Aparece así una necesidad de convertirse en vanguardia de los cambios sociales, una presión hacia lo alternativo que probablemente no tiene en cuenta que muchos sujetos no están dispuestos a asumir los costes personales que eso supone. Muchas personas homosexuales quieren también tener derecho a ser igual de tradicionales que cualquier otra persona heterosexual. Marina percibe esta presión por parte de su padre: *“dice ‘porque ahora todos los homosexuales que durante años han representado como la avanzadilla de un*

modelo...’ –yo qué sé que se imaginará él (risas)– ‘...ahora van a ser los retrógrados y los conservadores que se quieren casar y no se qué’. Lo asocia eso a una libidinosidad o... no sé, a la sexualidad pura y dura... ¡yo que sé...! Piensa que tiene que haber eso ahí y que los homosexuales tenemos que representarlo y no tenemos por qué ser tan carcas de casarnos”.

Por otro lado, y como se ha visto en el capítulo 4, hacer de la pareja el modo de acceso al reconocimiento social y a los derechos de ciudadanía también genera angustia entre todos aquellos y aquellas que, aun queriendo, no tienen acceso a una pareja por sus circunstancias personales o por las condiciones materiales que se lo impiden: como la homofobia interiorizada y social que les impide reconocerse como homosexuales o hacer pública una vida de pareja con una persona del mismo sexo, o la presión en el ambiente homosexual hacia otros tipos de relaciones. Así, Villaamil critica el establecimiento de un modelo de pareja *“fuertemente psicologizado, fuertemente individualista, **que no está al alcance de todos** y que tiende a culpabilizar a quien no logra el proceso”* (2004:131, el destacado es mío).

El acceso al matrimonio homosexual ilustra perfectamente estas dificultades cuando se comprueba que hay muchas parejas homosexuales de hombres y de mujeres que prefieren no casarse. El matrimonio **visibiliza de forma totalmente pública que una persona es homosexual**: en todos los documentos legales aparece que uno está casado o casada con otra persona del mismo sexo y eso es algo que no todo el mundo se puede permitir. Mohamed, el marido de Abel, tiene miedo de volver a su país ya que podría ser enviado a la cárcel si, al mostrar su permiso de residencia en España, comprueban que está casado con otro hombre. Andrés, un profesor de secundaria que conocí durante el trabajo de campo, se casó en enero de 2007 con su novio de hace más de dos décadas y no pidió sus 15 días de permiso porque no quería que ni sus jefes, ni sus compañeros ni sus estudiantes supieran que es gay. Prefería perder ese derecho antes que tener que enfrentarse a una “salida del armario” laboral que no estaba dispuesto a asumir. De hecho, ni siquiera se atrevió a pedir un día para su boda por no dar explicaciones y simplemente llamó por la mañana a su centro laboral diciendo que estaba enfermo.

Algunas parejas homosexuales que quieren adoptar un hijo están **posponiendo su matrimonio** ya que, al no haber muchos niños entregados en adopción en España, deben recurrir a la adopción internacional. Hay países

que permiten la adopción individual, pero la mayoría de ellos no permitiría a una persona casada con otra persona de su sexo adoptar conjuntamente. Ante esta realidad, la única opción disponible es la de realizar todo el trámite de adopción de forma individual para, una vez adoptado el niño o niña, casarse con la pareja y formalizar la adopción conjunta.

Por otra parte, los **valores rituales y sociales** que acompañan al matrimonio y que hace que muchas personas homosexuales quieran casarse, no son compartidos por otras muchas parejas homosexuales que, al igual que ocurre entre las heterosexuales, prefieren no casarse: *“Yo es que no estoy de acuerdo con el matrimonio, o sea que no... No hay por qué firmar ningún papel ni ninguna historia para seguir adelante. No”* (Vita).

A partir de estos hechos, algunas personas entrevistadas se plantean la necesidad de ir más allá de la igualdad con las parejas heterosexuales para pasar a proponer nuevas alternativas: *“igual deberíamos dar un paso más. O sea, supongo que es cuestión de pasos: la igualdad para a partir de ahí proponer nuevos modelos de convivencia, nuevos modelos de hacer las cosas, de vivir la sexualidad, el deseo, las relaciones...”* (Inés).

El Grup de Lesbianes Feministes de Barcelona reclama dar validez social a otro tipo de relaciones sexoafectivas, de solidaridad, de residencia o de crianza de los niños fuera del matrimonio. Es decir, ir a otros modelos de organización familiar que incluyan propuestas diferentes o, simplemente, superar el concepto de familia como único camino hacia la respetabilidad de gays y lesbianas. Ellas trabajan por la abolición del matrimonio civil y por el reconocimiento de derechos personales al margen de las relaciones de pareja o familiares (2002).

El argumento que está detrás de su apuesta es que derechos tales como el derecho a cuidar y ser cuidado, a tener documentos de residencia, a tener una pensión o pasar la propia, entre otros, no tienen por qué estar vinculados necesariamente a una situación sexoafectiva determinada, sino que abogan porque sean derechos personales individuales. Existe pues una intención de presentar qué derechos deben ser cubiertos por el estado y no estar reconocidos necesariamente alrededor de lazos de parentesco. De este modo, podría abrirse la puerta al reconocimiento y protección legal de otras formas de organización social para el apoyo, el cuidado y la sexualidad que vayan más allá de la pareja y la paternidad/maternidad, como las redes de amistad o las unidades sexoafectivas formadas por más de dos personas.

Quizás la vía sea incorporar estos modelos también al concepto de familia teniendo en cuenta que tanto la sexualidad, como la solidaridad, el afecto o la crianza de los niños son elementos básicos de la vida en sociedad. Esta parece ser la tendencia en el contexto y momento que vivimos: reconocer a las familias monoparentales, homoparentales, reconstituidas, multirraciales, etcétera como tales. Otra posibilidad se abriría permitiendo que la sociedad se organizara también en base a otros modelos al margen de la familia⁷⁷. Esta última propuesta sin duda requeriría una serie de reformas profundas ya que, como hemos visto, buena parte del ordenamiento jurídico español, comenzando por la Constitución, se basa en la institución familiar.

Valentina apuesta directamente por el reconocimiento de derechos individuales, no relacionales *“Yo creo que sería mejor que las leyes fueran como derechos individuales, no derechos de pareja, no sé cómo decirte... que tú tuvieras derecho a dejarles tus bienes a quien tú quisieras, que tuvieras derecho a que si estás enfermo te visitara la persona que tú quisieras, en fin, que tus derechos fueran individuales y no el que una pareja fuera la que tuviera una relación contigo pues para declarar a Hacienda, para no sé qué... para las herencias... [...] Esta ley es para igualar con los heteros, que bueno, me parece bien, pero también un poco para tapar que se podría llegar un poco más allá. En ambos casos”*.

En la misma línea se manifiestan también Barrett y McIntosh (en Strathern, 1992:148) cuando proponen: *“Deberíamos trabajar por cambios inmediatos que incrementaran las posibilidades de elección de modo que las alternativas a los modelos existentes promovidos como vida familiar se hicieran disponibles y deseables de un modo realista; deberíamos trabajar hacia el colectivismo y huir del individualismo en las áreas que en estos momentos se encuentran localizadas en la esfera de la vida privada familiar, especialmente en los ingresos de mantenimiento, el trabajo de nutrición, limpieza y mantenimiento del hogar, y el trabajo de cuidar de personas como los niños, los viejos y los enfermos o discapacitados”*.

Sin embargo, en el momento de terminar el trabajo de campo, este tipo de propuestas casi no tenían impacto social, ni entre el feminismo ni entre la

⁷⁷ Así, por ejemplo, algunas compañías aéreas –básicamente gracias al trabajo de presión de sus empleados homosexuales– han extendido los beneficios (descuentos, viajes gratuitos...) que antes ofrecían a las familias de los trabajadores y sus cónyuges, a las parejas de hecho (heterosexuales y homosexuales) ampliando el concepto de qué personas son consideradas familiares. Otras compañías han optado por permitir a sus empleados que sean ellos los que decidan quiénes forman parte del número limitado de personas que van a acceder a estos beneficios, dejando en sus manos la posibilidad de incluir a sus parientes biológicos, sus parejas de hecho, sus amigos, sus vecinos... en un ejemplo de superación del modelo familiar como referente único sin propugnar su desaparición. Frente a los beneficios para “familiares de los empleados/as”, son estos los que deciden quienes son sus “beneficiarios de libre designación”.

mayor parte de los colectivos LGBT. La excepción la constituyen algunos colectivos de Cataluña, como el Front d'Alliberament Gai de Catalunya o el Col·lectiu Gai de Barcelona, con un discurso por parte de sus portavoces contrario al matrimonio homosexual, ya que están contra la regulación por parte del estado de la vida afectiva y la sexualidad, y consideran que las personas homosexuales han desarrollado relaciones interpersonales abiertas y plurales que van más allá de la pareja⁷⁸. Hay que señalar, eso sí, que prácticamente ningún colectivo LGBT ha hecho campaña activa contra la aprobación del matrimonio homosexual en España, como si ha ocurrido en otros país como, por ejemplo, en EE.UU.

No está claro aún si estos discursos seguirán siendo minoritarios, se quedarán como preemergencias o terminarán por ser objeto de debate y discusión en los colectivos LGBT y en la sociedad en general para convertirse en modelos emergentes de familia. De hecho, una de las grandes aportaciones que el movimiento LGBT ha realizado respecto a los nuevos modelos de familia ha sido el reconocimiento legal de las parejas de hecho. Aunque fue una lucha que protagonizó, sostuvo e impulsó este colectivo, en aquellas comunidades donde existe esta figura más del 95% de las parejas que se inscriben son heterosexuales.

¿Es esto motivo suficiente para que esta demanda legal deje de estar en la agenda del movimiento LGBT tras la aprobación del matrimonio homosexual? Parece ser que sí: la Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales (FELGTB) relegó su reivindicación de legalización de las parejas de hecho a favor del matrimonio homosexual a mediados de los 90. La Fundación Triángulo y algún otro colectivo lucharon antaño por esta figura legal, pero una vez conseguido el matrimonio homosexual, ningún colectivo LGBT ha trabajado en los últimos años para que los partidos políticos PSOE, ERC e IU cumplieran lo que prometieron en su programa electoral de 2004: promulgar una ley estatal de parejas de hecho. Una ley estatal de parejas de hecho permitiría obtener reconocimiento legal y social a todas aquellas parejas de gays, lesbianas y heterosexuales que no quieren, por ejemplo, comprometerse a vivir juntos ni guardarse fidelidad.

En cualquier caso, parece que cada individuo seguirá haciendo uso de los instrumentos legales disponibles para llevar a cabo sus proyectos de vida, colándose quizás por los resquicios que dejan las leyes o haciendo un uso de

⁷⁸ Zero, nº 87, junio de 2006.

ellas distinto al esperado. Entre las personas homosexuales que he conocido durante el trabajo de campo, varias se han casado con personas del otro sexo simplemente para regularizar su situación de residencia o ayudar al esposo/a a regularizarla; han adoptado con una persona del otro sexo pero se han encargado de la crianza del bebe de forma individual o con una persona del mismo sexo; se han comprometido a ser fieles sexualmente en un matrimonio a sabiendas de que tienen una relación abierta y la quieren seguir teniendo y han llevado a cabo otros usos de la norma o las leyes distintos a los esperados.

Como señala Borneman (1997), la discrepancia entre las normas legales y la práctica real no es algo nuevo para la antropología y, en el caso de las personas homosexuales, responde a la necesidad real que tienen las personas de cuidar y ser cuidadas. En el siguiente epígrafe, se analizan algunas de las demandas de cambio a nivel legal y social que aparecen como pendientes para este colectivo.

7.2.2. Demandas latentes

A pesar de lo que resaltan los discursos de las asociaciones LGBT a partir de la legalización del matrimonio homosexual, conviene hacer notar que la ley que lo hizo posible no iguala al 100% los derechos de las parejas homosexuales a los de las heterosexuales, ya que hace una excepción en las cuestiones de filiación de hijos e hijas. Si un bebé nace en el seno de un matrimonio heterosexual, automáticamente se reconoce la paternidad del cónyuge de la madre. Si nace en el seno de un matrimonio homosexual, no se reconoce la relación de maternidad del cónyuge de la madre, sino que la otra madre se verá obligada a adoptar al bebé. Ya se han presentado casos de este tipo y estos matrimonios se encuentran con dos libros de familia en sus manos: uno para el matrimonio entre las dos mujeres y otro para la madre biológica y el bebé⁷⁹. La integración de ambos libros de familia sólo procede cuando la madre que no ha parido adopta al hijo o hija de su esposa. Este problema afecta únicamente a los matrimonios formados por dos mujeres, lo que podría ser una muestra de cómo en la lucha por la consecución de derechos en el colectivo homosexual está primando la visión masculina de los gays y se olvida a veces la realidad y las necesidades de las mujeres lesbianas.

También es interesante comprobar cómo el Estado, medio año después de la aprobación del matrimonio homosexual, ni siquiera había cambiado los

⁷⁹ Diario *ADN*, 31/04/06.

impresos del libro de familia. En el momento de su matrimonio, Javier y Gerardo descubrieron que en el espacio reservado a escribir el nombre de los cónyuges podía leerse claramente un “Don” y “Doña”. En este caso, se solucionó cubriendo con corrector blanco la “a” del “D^a”, pero tiene una lectura claramente heterosexista y como una forma de violencia simbólica lo vivieron los protagonistas.

Por otro lado, el matrimonio homosexual no iguala los derechos de las parejas heterosexuales y homosexuales, ya que no es ésta la única ley que tiene que ver con el derecho de familia. Las parejas heterosexuales pueden adoptar conjuntamente un hijo sin tener que casarse o registrarse como pareja de hecho por la Ley de Adopción de 1987. Las parejas homosexuales tendrán que casarse si quieren adoptar conjuntamente o –si viven en Navarra, País Vasco, Aragón o Cataluña– inscribirse como pareja de hecho. El nuevo Código de Familia catalán, por el contrario, permite la adopción de familias homosexuales o heterosexuales sin tener en cuenta si están casadas o no, registradas o no como parejas de hecho, sino basando la decisión en las características sociales y psicológicas de la pareja, no en su situación legal.

Otro ejemplo de cómo las discriminaciones aún persisten entre parejas heterosexuales y homosexuales es que mientras que una mujer puede inseminarse con semen de un banco y obtener el reconocimiento legal de paternidad directamente para su pareja varón (que obviamente no es el padre biológico) aunque no esté casada con él, una mujer lesbiana no podría hacer lo mismo con su pareja mujer. La nueva Ley sobre Técnicas de Reproducción asistida de 2006, a pesar de haber sido aprobada con posterioridad a la legalización del matrimonio homosexual, presentaba un enfoque heterosexista y no tenía en cuenta que existía la posibilidad legal de que una mujer estuviese casada con otra mujer o se hubiese inscrito con ella en el registro de parejas de hecho de su comunidad.

Esta ley fue modificada con posterioridad en 2007 gracias a que se introdujo una disposición adicional en la Ley reguladora de la Rectificación Registral de la Mención Relativa al Sexo de las Personas, conocida popularmente como “Ley de Identidad de Género”, que permite que los bebés nacidos mediante técnicas de reproducción asistida de una mujer casada con otra mujer sean reconocidos legalmente como hijos o hijas de la madre no biológica, siempre que ésta muestre su consentimiento de que sea así. Con este cambio legislativo se soluciona la filiación conjunta para los menores nacidos en

parejas de mujeres casadas y que han sido concebidos mediante técnicas de reproducción asistida en clínicas, pero no para aquellos que sean concebidos por otras vías en el interior del matrimonio ni para los hijos e hijas de aquellas parejas de mujeres que opten por no casarse o registrarse como pareja de hecho.

En referencia a las relaciones familiares y de filiación hay varias demandas pendientes que ya hemos apuntado anteriormente, como la posibilidad de reconocer la paternidad/maternidad a más de dos personas, la eliminación de la presunción de paternidad, la posibilidad de renunciar a la paternidad biológica a donantes de semen, óvulos o “vientres de alquiler” que lo hacen al margen del sistema de salud público o privado, y la posibilidad de acceder a técnicas de reproducción asistida de forma gratuita en el sistema público de salud.

Tanto para los informantes como para los grupos de activistas, el alto grado de igualdad legal conseguida a través del matrimonio homosexual no implica igualdad social. Indican además que es necesario reforzar este cambio por medio de políticas públicas que se vean respaldadas por medios humanos y presupuestarios suficientes. En este sentido, se percibe la educación como una de las vías para llevar a cabo estos cambios sociales hacia la igualdad.

Como se ha señalado, la Ley Orgánica de Educación de 2005 incluye el reconocimiento de la diversidad afectivo-sexual entre los objetivos de la educación. Esta ley prevé que en el desarrollo de la nueva asignatura “Educación para la Ciudadanía” se aborde la diversidad familiar y la lucha contra las actitudes homófobas. Han sido precisamente las menciones a estos dos temas, junto a la “teoría de género”, lo que ha producido una importante resistencia contra esta asignatura por parte de sectores conservadores, liderados por la jerarquía de la Iglesia Católica.

Las familias o grupos domésticos en los que existe una relación sexoafectiva entre más de dos personas ni siquiera se contemplan en el sistema legal y, cuando han aparecido en los debates sobre el matrimonio homosexual, han sido presentadas como una amenaza, mostrando la poligamia o el matrimonio entre más de dos personas como la destrucción de las bases de la sociedad. Carmela no se plantea como una posibilidad factible la regulación legal de su relación: *“¡sería mucho pedir! Si tenemos que ponernos a la cola no nos toca ni de aquí a 100 años. ¡Fíjate! Acaban de sacar a la luz lo de las parejas*

homosexuales, ¡imagínate! Por favor, si todavía los que son homosexuales necesitan permiso para casarse, ¡tú imagínate los trifásicos...!”

Esta falta de reconocimiento no se da sólo a nivel legal como denuncian Alicia y Montse: *“a nivel sociocultural incluso falta un nombre para llamar a nuestra relación. Si se avanza en otro tipo de modelos, como la aprobación del matrimonio homosexual, a nosotros también nos beneficia. Respecto al nombre, a mi personalmente no me gusta lo de trío, ya que suena muy sexual. Prefiero decir que estoy en una relación de tres o en una pareja de tres. [...] Pareja de hecho debería ser un concepto más amplio, personas que conviven y tienen una relación de afecto”*, para que incluyera a otros modelos familiares como el de estas personas. Estos tríos sexoafectivos amplían los significados de la filiación y la afinidad hacia nuevas direcciones que no habían sido anticipadas ni por el derecho ni por la antropología (Borneman, 1997).

A pesar de las críticas al matrimonio homosexual y las demandas que quedan pendientes, las transformaciones que se han llevado a cabo en los últimos años gracias a la acción de las personas homosexuales tienen un calado importante en la modificación de las concepciones de la familia. En el último epígrafe de esta tesis realizamos un repaso por algunas de estos cambios sin olvidar las continuidades que siempre están presentes en estos procesos.

7.3. Cambios y continuidades

Llegamos así al final de este trabajo corroborando las hipótesis que han guiado el proceso de investigación: hemos ido comprobando cómo en los discursos, prácticas y demandas de las personas que mantienen relaciones sexuales o sexoafectivas con personas de su mismo sexo se producen cambios y continuidades en las concepciones de la familia.

Las familias formadas por personas homosexuales cuestionan la naturalización de la familia: *“Lo que la ideología del parentesco lésbico-gay rechaza es la naturalización de los lazos familiares poniendo en ecuación la conexión biológica con el parentesco per se. Desde esta concepción del parentesco se entienden los lazos de sangre como socialmente negociados más que como biológicamente establecidos, y constituyentes, sólo, de una de las formas posibles de establecer relaciones familiares”* (Donoso, 2002:172). Pero, al mismo tiempo, como señala Weston (1991) y como se ha visto a lo largo de este texto, la biología no desaparece, sino que se mantiene si quiera como referente en las familias homosexuales, especialmente en todo lo que tiene que ver con la maternidad y paternidad.

En todo proceso de cambio, existen pues continuidades y en lo que se refiere a la familia es factible defender la presencia de ambas tendencias ya que *“a cada prueba de la pérdida de significado del matrimonio y la familia se le puede oponer una contraprueba no menos convincente de su importancia inalterada o incluso crecida”* (Beck y Beck-Gernsheim, 2001:236). Como indica Yankelovich, *“la cuestión decisiva sólo consiste en si las cosas importantes han quedado igual o si han cambiado. Si las cosas importantes han cambiado, entonces traspasarán las fronteras de la cultura y entrarán en nuestra vida económica y política”* (Beck y Beck-Gernsheim, 2001:26).

En lo que afecta a nuestro objeto de estudio, se ha producido un cambio en la superación de la heteronormatividad del modelo naturalizado de familia que va más allá de lo simbólico para materializarse en el aparato legal del estado, constituyendo un **modelo emergente que se institucionaliza**. Ya se ha señalado que es el estado quien da existencia y realidad a la familia y que, por lo tanto, sus concepciones, aun no siendo las únicas, juegan un papel capital en las definiciones de lo que se entiende como familia.

Pero, ¿qué tipo de relaciones tienen que ser legitimadas por el estado? Detrás de la respuesta probablemente se encuentre el sentido de la familia. ¿Por qué determinadas relaciones sociales tienen que ser protegidas por leyes, promocionadas, ser consideradas la base de nuestra sociedad, dar derechos o producir deberes? Las relaciones familiares constituyen un instrumento básico de mantenimiento de las relaciones de género y éste probablemente sea uno de los principales motivos de las amplias resistencias contra el matrimonio homosexual. Con los matrimonios entre personas de un mismo sexo deja de ser indispensable la presencia de un hombre y una mujer en el hogar, unidad básica de reproducción de la división sexual del trabajo, y se desafía entre otras la idea de que la reproducción es una tarea propia de las mujeres o eminentemente femenina.

La familia y el parentesco, además, regulan la reproducción biológica del grupo social. Hay que promocionar, facilitar, promover, proteger que la gente quiera concebir, parir y, lo que es más importante, llevar a cabo las arduas tareas de cuidado y crianza no sólo de los menores, sino de las personas dependientes para asegurar su supervivencia. ¿Constituirá el matrimonio homosexual una vuelta de los y las homosexuales a la reproducción biológica de la que se vieron apartados cuando con los estilos de vida homosexuales rechazaron la asunción heterosexual? Como hemos visto, ahora gays y lesbianas no sólo piensan que pueden tener hijos, sino que lo incluyen en sus proyectos vitales y consideran que es importante para ser felices.

Si retomamos el análisis de las leyes que se han aprobado en España para reconocer las relaciones de parejas homosexuales y examinamos al tiempo los discursos y prácticas de los actores sociales estudiados en esta tesis, comprobamos cómo se producen **continuidades** tanto en el plano legal como en las vidas de las personas homosexuales. Una de las principales continuidades la encontramos en el mantenimiento de la **pareja** como objetivo vital de las personas homosexuales, mientras que otras propuestas al margen de la misma son minoritarias y se sitúan en el campo de los experimentos de vida y las preemergencias invisibles.

La **convivencia** se mantiene como uno de los elementos fundamentales en la definición de la unidad familiar, tanto por la mayor parte de las leyes de parejas de hecho como por el matrimonio y, en menor medida, por los individuos. La búsqueda de afectividad análoga a la relación conyugal en las leyes de parejas de hecho y las referencias explícitas al amor e implícitas a la sexualidad en los

discursos de los actores sociales en los debates sobre la legalización del matrimonio homosexual dan persistencia y centralidad al **amor** y a la **sexualidad** como elementos específicos de las relaciones matrimoniales y familiares.

La **biología** continúa siendo referente del sistema de filiación a nivel legal puesto que no se reconoce en el matrimonio homosexual automáticamente la filiación de la esposa de la madre, aunque se permite a través de la adopción o de la inseminación en el sistema de salud. Encontramos, además, en ocasiones una *genomanía* por parte de algunas personas homosexuales que realizan grandes esfuerzos por mantener una conexión biológica con sus hijos o hijas.

En lo que se refiere a las **rupturas**, podemos comprobar que una de las más llamativas se encuentra en la **posibilidad de eludir la monogamia sexual**, opción manifiesta para muchas parejas homosexuales que aunque no está recogida en el matrimonio civil, ahora también homosexual, sí está reconocida por omisión en las leyes de parejas de hecho. En el caso de la ley de parejas de hecho del País Vasco se **quiebra el vínculo entre unidad familiar y coresidencia**, como también lo hacen algunos entrevistados y entrevistadas en sus vidas, en las que no sólo no viven juntos, sino que los que lo hacen no dan por sentado que tenga que haber una unidad financiera en la pareja.

Un cambio sustancial se produce cuando **la complementariedad de los sexos deja de ser imprescindible** en lo que a división sexual del trabajo se refiere y, específicamente, en lo concerniente a la filiación, procreación y crianza de los hijos e hijas, al permitir, tanto el matrimonio como cuatro leyes autonómicas de parejas de hecho, la adopción conjunta por parte de dos personas del mismo sexo. Obviamente, recordamos otra vez, que la principal ruptura en todas estas novedades sociales y legislativas tiene que ver con el **cuestionamiento de la heteronormatividad** en las concepciones de la familia.

Si se consideran relaciones familiares también aquellas que van más allá de las concepciones biológicas, la familia debe buscar su especificidad para no disolverse en el resto de relaciones sociales. ¿En qué se basa entonces la familia? Hay varios elementos que muestran continuidad con el modelo naturalizado y que aparecen de forma repetitiva en los discursos de las y los informantes sobre las personas que forman parte de su familia: la convivencia, el cuidado y la solidaridad duradera difusa. Arancha, por ejemplo, enumera estos aspectos y, ella sí, añade la cuestión de la elección: *“mi pareja, aunque*

no sea mi familia de sangre, es mi familia también porque yo la he elegido a ella y ella me ha elegido a mí también y vivimos juntas. Y estamos juntas porque nos queremos y queremos estar juntas”.

Para Weeks, Heaphy y Donovan (2001:4) ha sido la democratización de la familia lo que ha permitido que tanto entre las personas heterosexuales como homosexuales se hayan dado cambios en las concepciones de la institución familiar. Al ponerse en entredicho la conexión entre coito genital heterosexual, alianza, reproducción y filiación, es necesario redefinir conceptos culturales asumidos pero esto da la posibilidad de cuestionarlos, negociarlos y modificarlos, abriendo así la oportunidad de democratizarlos. El reconocimiento por parte del estado de las diferentes y nuevas formas de ciudadanía íntima crea nuevas oportunidades para la libertad y la autonomía, ya que amplía las posibilidades de elección. La afirmación de las relaciones homosexuales en la arena pública ha significado un cambio importante pero al mismo tiempo se ha dado en continuidad con los esquemas tradicionales a través del uso de los lenguajes y términos de la familia.

De este modo, tienen más posibilidades de ser consideradas *familia* todas aquellas relaciones que faciliten no sólo la reproducción biológica del grupo sino que permitan también la reproducción de las relaciones de poder hegemónicas. Habrá que estar pues alerta para ver en qué medida estos modelos emergentes de representación de la familia reproducen o no las relaciones de poder y desigualdad o proveen la base de relaciones igualitarias haciendo más libres a las personas. Parece, en definitiva, que más que estar abocados a la desaparición del concepto de familia en el contexto español, estamos ante una redefinición sustancial del mismo en la que se modifican los referentes sobre los que se sustenta, permitiendo el acceso a mayores niveles de igualdad a un grupo tradicionalmente marginado: las personas que tienen relaciones sexuales con otras personas de su mismo sexo.

8 ■ CONCLUSIONES

Como se reflejaba en el marco teórico de esta tesis, las concepciones del matrimonio, la familia o el parentesco forman parte del juego social y existen disonancias, tensiones y retroalimentación entre los diversos actores que se ven beneficiados o perjudicados por unas u otras definiciones sociales de estos términos. La antropología social se ve desafiada por los cambios que, en este sentido, se van dando en el campo social y quizás deba revisar la consideración como relaciones de parentesco exclusivamente a aquellas planteadas en términos de filiación y alianza. Si el parentesco se corresponde con la organización de la reproducción biológica y social y con el control de la sexualidad, se entiende que la antropología habrá de incorporar los retos que se le plantean desde la realidad social ya que parece que aquí, sin dejar de lado la filiación, la alianza o la biología, se incorporan otros elementos al significado de la familia o el matrimonio. Elementos que si bien ya estaban presentes anteriormente, ahora ganan protagonismo.

Paradójicamente, estos desafíos que presentan las personas homosexuales a la teoría antropológica con su incorporación a la filiación conjunta, a la alianza y a las concepciones de la familia están esbozando interrogantes de fondo al parentesco que han vuelto a dar vigor a un área que parecía desterrada de los debates centrales de la antropología occidental en las últimas décadas (Godelier, 2004)⁸⁰.

Las acciones individuales y colectivas de las personas homosexuales y sus reivindicaciones para que se reconozcan sus relaciones sexo afectivas de pareja como relaciones familiares han supuesto la aparición de **modelos**

⁸⁰ Junto a otras cuestiones como el desarrollo de las técnicas de reproducción asistida, las adopciones interétnicas y multiculturales o las familias recompuestas. Cuestiones que, como se ha visto a lo largo de esta tesis, también están muy relacionadas con las familias homoparentales.

emergentes de representación y organización social que incorporan nuevos significados para la familia y el matrimonio, haciendo que la heterosexualidad que previamente se suponía a estas figuras deje de ser imprescindible para su constitución. Estos cambios **van más allá de la preemergencia** en la medida en que han sido incorporados al aparato del estado con la modificación del Código Civil para la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo y la creación de la figura legal de las parejas de hecho. Junto al reconocimiento legal y en buena medida derivado de él, existe una necesidad de reconocimiento social que se expresa en la creación y recreación de rituales matrimoniales antes incluso de que fuera posible el casamiento legal entre dos personas del mismo sexo. Se proveen pues nuevos valores, nuevos tipos de relaciones y, sobre todo, nuevas posibilidades para pensarse, que permiten a las personas homosexuales **superar la asunción de la heterosexualidad** que ha marcado sus vidas.

Además de este cambio radical, las prácticas y discursos de los actores sociales han implicado importantes **transformaciones** en las concepciones de la familia en otros aspectos. Transformaciones que, si bien no son llevadas a cabo en exclusiva por personas en relaciones homosexuales, sí encuentran en este tipo de relaciones un terreno propicio para su puesta en práctica. Así, se **quiebra el continuo coito/alianza/filiación**, permitiendo que la filiación conjunta de los hijos e hijas de una pareja del mismo sexo se desvincule de las relaciones sexuales. Se incorpora la maternidad y la paternidad a los horizontes vitales de las personas homosexuales sin necesidad de tener una pareja heterosexual y se abre la vía para el conocimiento y reconocimiento de otras formas, nuevas o preexistentes, de acceder a la crianza de menores. Son singularmente cuestionadores los proyectos de coparentalidad entre más de dos personas o la posibilidad de separación de la maternidad/paternidad biológica de la paternidad legal y ambas de la paternidad social o trabajo parental.

En España, desde la ruptura con el nacionalcatolicismo a partir de la transición a la democracia, la sexualidad aparece como autónoma respecto a la reproducción y vinculada al placer, el amor y la comunicación. Las personas homosexuales parten de una posición periférica en las jerarquías de la sexualidad que les permiten superar los estreñimientos de una sexualidad centrada en la procreación para **experimentar sexualidades** que van más allá

del coitocentrismo, el etarismo, el dualismo, la monogamia u otro tipo de límites que caracterizan la sexualidad normativa. En las discusiones sobre la legalización del matrimonio homosexual, la sexualidad ha aparecido de una forma velada, sin hacerse explícita, como síntoma de que se sigue pensando el sexo más como un aspecto de la vida privada que como una cuestión que deba tener reflejo en los debates y la vida pública.

Con el reconocimiento social y legal de las parejas homosexuales y su acceso a la filiación conjunta, no sólo se pone en cuestión la heteronormatividad en las concepciones de la familia sino también y, muy significativamente, la diferencia sexual, la complementariedad de los sexos y la división sexual del trabajo, con lo que **se cuestionan las bases que sostienen el sistema sexo/género**. Ésta es probablemente la explicación de las fuertes e importantes resistencias que ha encontrado la aprobación de una posibilidad legal, el matrimonio homosexual, que en lo cuantitativo afecta a una pequeñísima parte de la población española pero que a nivel simbólico sacude los cimientos del principal sistema de discriminación y subordinación de nuestra sociedad: el sistema de género.

En cualquier caso, los cambios no son lineales o unidireccionales, sino que perviven elementos de las estructuras, metáforas, símbolos e ideologías que sostienen los modelos hegemónicos y, por lo tanto, los sistemas de desigualdad. Así, en lo que se refiere al género, las personas homosexuales no escapan a una socialización en ese sistema y reproducen algunos de sus componentes ya que, por ejemplo, aunque en las parejas homosexuales no se da un reparto genérico de tareas, éste vuelve a hacerse presente cuando se externalizan el cuidado o las tareas domésticas en mujeres de la familia u otras mujeres contratadas. Del mismo modo, las mujeres lesbianas se verán doblemente subordinadas porque no pueden escapar a una organización genérica que limita su acceso a ingresos, recursos o prestigio, entre otras muchas cuestiones, de forma más drástica que a los varones homosexuales.

En sentido contrario, en aquellas dimensiones en las que hay **continuidades** con los elementos que han caracterizado tradicionalmente la familia, se producen también rupturas. La **convivencia** es uno de los aspectos clave de las relaciones matrimoniales y familiares en las culturas mediterráneas y así aparece en las nuevas figuras legales que reconocen las relaciones de pareja

entre personas del mismo sexo y en los discursos de los y las homosexuales. Sin embargo, aquí se detectan preemergencias de cambio cuando la ley de parejas de hecho del País Vasco –a partir de la acción de los colectivos LGBT– no exige la residencia común para la inscripción de este tipo de relaciones y algunos entrevistados eligen, más allá de las condiciones materiales, mantener relaciones de pareja estable viviendo en espacios separados.

Algo similar ocurre con la organización de los **aspectos materiales**: no se conforma necesariamente una unidad financiera, aunque, a medida que pasa el tiempo de relación las parejas y unidades familiares homosexuales, se encaminan hacia una economía en común, especialmente cuando se van adquiriendo posesiones conjuntas o si hay presencia de menores en la familia. Se da de este modo una interesante diversidad de formas de gestión de los gastos personales y conjuntos. Aquí se comprueba de nuevo que los individuos que se encuentran al margen de los modelos hegemónicos se ven obligados de forma creativa a organizar su vida explorando nuevas experiencias a través de procesos de ensayo y error en los llamados **experimentos de vida**, experimentos que aparecen en muchas ocasiones como preemergencias de cambio.

En cualquier caso, ya que el parentesco responde a la necesidad de resolver los aspectos materiales y de supervivencia, es aquí donde se producen mayores continuidades con el modelo de organización familiar tradicional. Las personas en relaciones homosexuales en general quieren vivir juntas, constituyen unidades de consumo y, sobre todo, **unidades de solidaridad duradera difusa** en las que el **cuidado** mutuo es uno de las principales expresiones no ya del amor, sino de la existencia de una relación familiar.

En este sentido, **la familia continúa siendo un referente** para la organización de la sexualidad, la reproducción biológica y la vida de las personas homosexuales. El concepto de *familia* es apenas cuestionado y, por el contrario, espacios rituales como las celebraciones familiares se convierten en lugares de confrontación y negociación del estatus familiar de las relaciones formadas por gays, lesbianas y bisexuales. Generalmente no se produce una ruptura total o radical con la familia de origen ni se establece una dicotomía entre esta y las familias formadas por personas homosexuales, tal y como señala la literatura anglosajona sobre parentesco de gays y lesbianas. Por el

contrario, existe más bien una clara intención de **integración** en la familia de origen que implica la búsqueda de reconocimiento de las identidades y relaciones homosexuales. En una sociedad como la española en la que la familia tiene un importante papel en las redes de apoyo económico, material y afectivo (entre otros), **la mayoría de las personas homosexuales no puede permitirse prescindir de sus familias de origen ni estas familias prescinden de sus miembros no heterosexuales**. Esta es probablemente una de las claves de la aceptación de las relaciones homosexuales como relaciones familiares en el contexto español.

Al momento de hacer la investigación no he detectado un discurso sobre “familias de elección” que es el que parece caracterizar las relaciones familiares homosexuales en otros contextos culturales occidentales en los que se ha llevado a cabo trabajo de campo para investigar el parentesco de gays y lesbianas (Weston, 1991; Weeks, Heaphy y Donovan, 2001; Kuhar y Takács, 2007). En estos lugares, el eje de las familias homosexuales lo constituyen las parejas, los hijos e hijas y las amistades. En España, por el contrario, aunque se da mucho valor a los amigos y amigas y en ocasiones se les valora más que a la propia familia de origen, **no se reconocen las amistades como parte de la familia**. Sin embargo, la mayor parte de la producción cultural dirigida al público LGBT, que comúnmente proviene del mundo anglosajón, reincide en esa idea de considerar a los amigos y amigas como la familia de gays y lesbianas y esto probablemente acabe teniendo una incidencia en los modelos de representación de las personas homosexuales.

El **amor** aparece como el elemento que va a dar legitimidad tanto a las relaciones homosexuales como a las familias que forman. Aunque no aparezca referido en los textos legales, ha sido uno de los principales símbolos para la legalización del matrimonio homosexual, en consonancia con las concepciones modernas del mismo y para evitar en muchos casos referencias a la sexualidad homosexual que podrían generar resistencias. Se amplía así el reconocimiento de la familia como una institución que deja de estar basada exclusivamente en los hechos biológicos de la reproducción para poner de manifiesto, cada vez más, su carácter de relación social y cultural. El coito genital heterosexual y, con él, la biología y la naturaleza, ya no ocupa un papel de referente exclusivo de las relaciones de parentesco, siendo sustituido quizás por una **sexualidad** entendida de un modo más amplio.

En el seno de las familias homosexuales, se pone de manifiesto que las relaciones familiares son realidades puramente sociales (Godelier, 2004:11), pero se hace necesario un nuevo núcleo duro que dé especificidad a las relaciones de parentesco frente a otro tipo de relaciones sociales. Las familias formadas por personas homosexuales nos ofrecen entonces interesantes pistas en ese sentido ya que, sin hacer desaparecer las referencias a la biología, la alianza, la filiación o la sexualidad, ponen en valor otros factores que ya estaban presentes en concepciones de las relaciones familiares como el amor, la convivencia o la solidaridad duradera difusa y, dentro de ésta, muy especialmente, el cuidado. La familia aparece así como una realidad procesual que se construye con la acción de los actores sociales en base a una combinatoria diversa de elementos que va a dar a los distintos grupos sociales que se engloban bajo este término su “aire de familia” común.

La concepción de la familia como una realidad limitada a la familia nuclear heterosexual ya había sido puesta en cuestión a lo largo del siglo XX en el mundo occidental. Los cambios que incorporan las familias formadas por personas homosexuales abren el campo para el reconocimiento de una mayor **diversidad** en la composición de las unidades familiares y, por lo tanto, en la organización de la reproducción biológica y social y en la organización de la sexualidad. La diversidad es un valor propio de las sociedades democráticas frente a ópticas uniformistas y uniformizadoras que implican el control de las ideologías y los modelos de representación por parte de un único grupo dominante. Por ello, la legalización de las relaciones entre personas del mismo sexo es un síntoma de la capacidad democrática de la sociedad española que busca la inclusión de las diversas formas de organizar la vida íntima por parte de sus miembros, legitimando nuevas formas de ejercicio de la ciudadanía al reconocer derechos que hacen que una parte de sus miembros hasta ahora discriminados se sientan en condiciones de igualdad con el resto de sus conciudadanos y conciudadanas. La aprobación del matrimonio homosexual ha abierto posibilidades emancipatorias y supone una muestra del modo en que la hegemonía puede ser contestada de forma exitosa por la acción de los sujetos sociales.

No obstante, como ya hemos visto a lo largo del texto, la hegemonía siempre busca perpetuarse y cooptar las emergencias, de modo que la aprobación del matrimonio homosexual presenta continuidades con los modelos hegemónicos

vigentes. Esto implica, por ejemplo, el riesgo de limitar la libertad y creatividad a las que obligan la ausencia de modelos de referencia y, sobre todo, el riesgo de dejar como subalternas a las personas que prefieran no incorporarse al refrendo legal que se ha propuesto en forma de pareja, vinculado al amor y, quizás, incorporando la maternidad y paternidad como una parada más en los recorridos vitales de gays y lesbianas. Existen además, propuestas que continúan quedando fuera del reconocimiento social y que aparecen más como preemergencias de cambio que como nuevos modelos familiares. Así, por ejemplo, las relaciones sexuales y afectivas estables entre más de dos personas o la opción de vivir sin pareja. Se continúa, por otro lado, vinculando los derechos sociales a las relaciones familiares y de parentesco, mientras los discursos de reglamentación de estos derechos en términos individuales apenas son periféricos.

En todo cambio, hay reproducción y cooptación, pero las familias formadas por personas homosexuales incorporan transformaciones de calado que tienen una gran influencia en la vida diaria de muchas personas y, sobre todo, suponen innovaciones significativas a nivel simbólico que permiten abrir vías para la diversificación y nuevas oportunidades de emancipación y cambio. Al tratarse de un fenómeno emergente y a causa de la poca producción etnográfica al respecto, quedan abiertas vías de exploración e investigación que esta tesis no ha podido abordar por su carácter panorámico y por limitaciones de presupuesto, tiempo y espacio.

Una vez obtenida la visión de conjunto, ese mapa general del que hablaba en el capítulo de metodología, toca enfocar el territorio para acercarme a aspectos concretos, estudiarlos, describirlos y profundizar en ellos. De este modo, y como no podía ser de otra manera, mi trabajo de investigación es más un punto de partida que una estación de destino. En este sentido, creo que sería interesante estudiar con similares métodos, técnicas y unidades de análisis lo que está ocurriendo entre las parejas y relaciones heterosexuales, para establecer comparaciones y para detectar emergencias de cambio también en ellas e intentar comprender mejor las complejas e intrincadas relaciones entre la sexualidad, el género y el parentesco en los procesos de transformación de la familia.

Esta tesis pretende entonces ser un punto y seguido en un campo de investigación que hace poco ha comenzado su andadura en la antropología española y que con toda seguridad se desarrollará ampliamente porque son muchos los retos teóricos y sociales que se están planteando desde las sexualidades periféricas y las organizaciones familiares que desde ahí se comienzan a esbozar.

9 ■ BIBLIOGRAFÍA

- ALAS, LEOPOLDO
(2006) "Sex o no sex", en *Zero*, nº 89. Madrid: Zero Press.
- ALBERDI, INÉS
(1999) *La nueva familia española*. Madrid: Taurus.
- ALBORCH, CARMEN
(1999) *Solas*. Madrid: Temas de Hoy.
- ALIAGA, JUAN VICENTE Y G. CORTÉS, JOSÉ MIGUEL
(1997) *Identidad y diferencia. Sobre la cultura gay en España*, Madrid – Barcelona: Egales
- ANDRADE, ROY Y STRAUSS, CLAUDIA (Ed.)
(1992) *Human motives and cultural models*. Cambridge: Cambridge University Press
- ARDÈVOL, ELISENDA; BERTRÁN, MARTA; CALLÉN, BLANCA Y PÉREZ, CARMEN
(2003) "Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea" en *Athenea Digital*, 3, 72-92.
<http://antalya.uab.es/athenea/num3/ardevol.pdf>
- ARNALTE, ARTURO
(2003) *Redada de violetas: la represión de los homosexuales durante el franquismo*. Madrid: La esfera de los libros.
- BECK, ULRICH Y BECK-GERNSHEIM, ELISABETH
(2001) *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós
- BERSANI, LEO
(1998) *Homos. Repenser l'identité*. París: Editions Odile Jacob.
- BESTARD, JOAN
(1998) *Parentesco y Modernidad*. Barcelona: Paidós

BORNEMAN, JOHN

(1997) "Cuidar y ser cuidado: El desplazamiento del matrimonio, el parentesco, el género y la sexualidad" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* Nº 154. UNESCO.

<http://www.unesco.org/issj/rics154/bornemanspa.html>

BORRILLO, DANIEL

(2001) *Homofobia*. Barcelona: Bellaterra.

(2005) "El matrimonio entre personas del mismo sexo como radicalización de la modernidad" Conferencia presentada en el Curso "Los efectos de la reforma jurídica a favor de la igualdad sexual", Universidad Complutense, El Escorial, 27 de julio.

BOURDIEU, PIERRE

(1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

(1999) *Razones prácticas*. Barcelona : Anagrama.

BOURDIEU, PIERRE; CAMBOREDON, JEAN CLAUDE Y PASSERON, JEAN-CLAUDE (2003) *El oficio de sociólogo*. Madrid: siglo XXI

BUTLER, JUDITH

(2001) *El género en disputa*. México: Paidós.

(2002) "Is Kinship Always Already Heterosexual?" en *Differences: A journal of Feministic Cultural Studies*, 13.1, pp. 14-44

CADORET, ANNE

(2001) "La filiation des anthropologues face à l'homoparentalité" en Borrillo, Daniel y Fassin, Eric: *Au-delà du PaCS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*. París: PUF

(2003) *Padres como los demás. Homosexualidad y parentesco*. Barcelona: Gedisa.

CALVO, KERMAN

(2002) "Polítiques d'(homo)sexualitat a Espanya. Les respostes de la democràcia davant d'un dilema moral" en Guasch, Óscar (coord.)

Sociologia de la sexualitat. Una aproximació a la diversitat sexual.

Barcelona: Fundació Bosch i Gimpera, Universitat de Barcelona.

(2005) *Ciudadanía y minorías sexuales: la regulación del matrimonio homosexual en España*. Madrid: Fundación Alternativas.

http://www.falternativas.org/base/download/997c_05-07-05_pdfsestudiosprogresokerman.pdf

CANTERA, LEONOR M.

(2004) *Más allá del género. Nuevos enfoques de "nuevas" dimensiones y direcciones de la violencia en pareja*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.

- CAÑELLAS, SOLEDAD; PEREZ DE LA PAZ, JULIO; NOGUER, ISABEL;
VILLAAMIL, FERNANDO; GARCÍA BERROCAL, MARÍA LUISA; DE LA
FUENTE, LUIS; BELZA, MARÍA JOSÉ Y CASTILLA, JESÚS
(2000) "Conductas sexuales de riesgo y prevalencia de infección por vih
en hombres con prácticas homosexuales y bisexuales en la Comunidad
de Madrid" en *Revista Española Salud Pública* 2000; 74: 25-32. N.º 1
- CARDÍN, ALBERTO
(1987) "Una cierta sensación de fin" en *Cuadernos del Norte*, nº 44,
Sep-Oct. 1987
- CARRIER, JOSEPH
(2001) *De los otros. Intimidad y comportamiento homosexual del
hombre mexicano*. Madrid: Talasa.
- CARRINGTON, CHRISTOPHER
(1999) *No place like home. Relationships and Family Life among
Lesbians and Gay Men*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CASTELLS, MANUEL
(1997) *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, vol. 2,
Madrid: Alianza Editorial.
- CEA, M^a ÁNGELES
(2007) *La deriva del cambio familiar. Hacia formas de convivencia más
abiertas y democráticas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas
– S. XXI
- CELSE, MICHEL
(1995) "Sida: luchar contra la homofobia" en Llamas, Ricardo. (Comp.)
*Construyendo Sidentidades. Estudios desde el corazón de una
pandemia*, Madrid: Siglo XXI
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS (CIS)
(2004) *Barómetro de junio*. Estudio nº 2.568, Madrid: CIS.
(2007) *Barómetro de abril*. Estudio nº 2.700, Madrid: CIS.
- CLARKE, VICTORIA
(2001) "What about the children? Arguments against lesbian and gay
parenting" en *Women's Studies International Forum*. Volume 24, Issue
5, September-October 2001, Pages 555-570.
- COFFEY, AMANDA Y ATKINSON, PAUL
(2005) *Encontrar el sentido a los datos cualitativos*. Alicante:
Universidad de Alicante
- COLLIER, JANE F. Y YANAGISAKO, SYLVIA J. (eds.)
(1987) *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford:
Stanford University Press.

- COMAS, DOLORS
(1995) *Trabajo, género, cultura. La construcción de desigualdades entre hombres y mujeres*. Barcelona: Icaria.
- CORRÊA, SONIA Y PARKER, RICHARD
(2004) "Sexuality, Human Rights, and Demographic Thinking: Connections and Disjunctions in a Changing World". *Sexuality Research & Social Policy*. Enero. Vol. 1, No. 1, pp. 1-24.
- CUCÓ, JOSEPA
(1995) *La amistad. Perspectiva antropológica*. Barcelona: Icaria.
- DE LA CONCHA, ÁNGELES Y OSBORNE, RAQUEL (Coord.)
(2004) *Las mujeres y los niños primero. Discursos de la Maternidad*. Barcelona: Icaria.
- DEL VALLE, TERESA
(1996) "Incidencia de las nuevas socializaciones en la elaboración de la memoria" en González Echevarría, A. (Coord.) *Epistemología y método*. Zaragoza: VII Congreso de Antropología de la FAAEE.
- DEL VALLE, TERESA (COORD); APAOLAZA, JOSÉ MIGUEL; ARBE, FRANCISCA; CUCÓ, JOSEPA; DÍEZ, CARMEN; ESTEBAN, MARI LUZ; ETXEBERRIA, FELI Y MAQUIEIRA, VIRGINIA
(2002) *Modelos emergentes en los sistemas y relaciones de género*. Madrid: Narcea.
- D'EMILIO, JOHN
(1983) "Capitalism and Gay Identity" en Snitow, A.; Stansell, C. y Thompson, S. (ed.) *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*. Nueva York: Monthly Review Press.
- DESCOUTURES, VIRGINIE
(2005) "'Travail parental' dans les familles homoparentales". Conferencia presentada en el 3^{ème} *Conférence internationale sur l'homoparentalité*, París, 26 de octubre.
- DEVILLARD, MARIE JOSÉ
(1993) *De lo mío a lo de nadie. Individualismo, colectivismo agrario y vida cotidiana*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas – Siglo XXI.
- DIGOIX, MARIE Y FESTY, PATRICK (eds).
(2004) *Same-sex couples, same-sex partnerships, and homosexual marriages: A Focus on cross-national differentials*.- Documents de travail n°124, Ined, 2004, p.193-209.

- DIGOIX, MARIE; FESTY, PATRICK Y GARNIER, BENEDICTE
 (2004) "What if same-sex couples exist in France after all?" en Digoix, Marie & Festy, Patrick (eds). *Same-sex couples, same-sex partnerships, and homosexual marriages: A Focus on cross-national differentials.*- Documents de travail n°124, Ined, 2004, p.193-209.
- DONOSO, SILVIA
 (2002) "Epílogo: La familia lésbica" en Herdt, G. y Koff, B. *Gestión familiar de la homosexualidad.* Barcelona: Bellaterra.
- EDHOLM, FELICITY
 (1979) "Las mujeres como personas antisociales: la representación ideológica de las mujeres entre los antaisaka de Madagascar" en Harris, Olivia y Young, Kate (comp.), *Antropología y feminismo.* Barcelona: Anagrama.
- ENGELS, FEDERICO
 (1972) *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado.* Madrid: Ayuso.
- EOS GALLUP EUROPE
 (2003) "Homosexual Marriage, child adoption by homosexual couples: is the public ready?"
www.eosgallupeurope.com/homo/index.html
- ERIBON, DIDIER
 (2000) *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión gay.* Barcelona: Bellaterra.
 (2001) *Reflexiones sobre la cuestión gay.* Barcelona: Anagrama.
- ESTEBAN, MARI LUZ; MEDINA, ROSA Y TÁVORA, ANA
 (2005) "¿Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género" en Díez, Carmen y Gregorio, Carmen, *Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual.* Sevilla: X Congreso de Antropología de la FAAEE.
- EVANS-PRITCHARD, EDWARD
 (1951). *Kinship and Marriage Among the Nuer.* Oxford: Clarendon Press.
 (1970). "Sexual inversion among the azande", en *American Anthropologist*, vol. 72, n.6.
- FASSIN, ERIC
 (2000) "Usages de la science et science des usages. À propos des familles homoparentales" en *L'Homme* 154-155, pp. 391-408
 (2001) "La voix de l'expertise et les silences de la science dans le débat démocratique" en Borrillo, Daniel y Fassin, Eric (dir.) (2001) *Au-delà du PACS. L'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité.* Paris: PUF.

- FERNÁNDEZ-RASINES, PALOMA
(2002) "Lesbianas en el mercado. Homoerotismo y mujeres en las pequeñas pantallas". Barcelona: Actas del IX Congreso de Antropología FAAEE.
- FLUVIÁ, ARMAND
(2003) *El moviment gai a la clandestinitat del franquisme (1970-1975)*. Barcelona: Laertes.
- FONTANA, MÓNICA; MARTÍNEZ, PATRICIA Y ROMEU, PABLO
(2005) *No es igual. Informe sobre el desarrollo infantil en parejas del mismo sexo*. Madrid: Hazte Oír.
- FOUCAULT, MICHEL
(2002) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRANKLIN, SARAH Y MCKINNON, SUSAN
(2001) *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*. Durham: Duke University Press.
- FREIXAS, ANA
(2006) "Uno de los secretos mejor guardados. La sexualidad de las mujeres en la edad mayor". Ponencia presentada en el Curso "Sexualidades en Movimiento: derechos a debate", UIMP, Santander, 3 de agosto.
- GENERELO, JESÚS Y PICHARDO, JOSÉ IGNACIO (coord.)
(2005) *Homofobia en el sistema educativo*, Madrid: COGAM
- GENERELO, JESÚS; PICHARDO, JOSÉ IGNACIO Y GALOFRÉ, GUILLEM (coord.)
(2007) *Adolescencia y sexualidades minoritarias. Voces desde la exclusión*. Madrid: COGAM.
- GIDDENS, ANTHONY
(1998) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- GINSBURG, FAYE
(1998) "Cuando los nativos son nuestros vecinos" en Boivin, Mauricio; Rosato; Ana y Arriba, Victoria, *Constructores de Otredad*, Buenos Aires: Eudeba.
- GIMENO, BEATRIZ
(2004) *Matrimonio civil en España. Historia de una lucha*. Foro Social de Málaga. Noviembre 2004.
(2006) "1975-2006: de la cárcel a la igualdad. La lucha del movimiento LGBT". Ponencia presentada en el Curso "Sexualidades en Movimiento: derechos a debate", UIMP, Santander, 1 de agosto.

- GLASER, BARNEY G. Y STRAUSS, ANSELM L.
(1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Hawthorne: Aldine de Gruyter.
- GODELIER, MAURICE
(1989) *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus
(2004) *Métamorphoses de la parenté*. París: Fayard
- GÓMEZ, EDGAR
(2004) *Cibersexo: ¿la última frontera del Eros?* México: Universidad de Colima.
www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/libros/libros/cibersexo.pdf
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, AURORA
(1994) *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*. Madrid: Eudema.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, AURORA, SAN ROMÁN, TERESA Y VALDÉS, RAMÓN
(1986) *Tres Escritos Introdutorios al Estudio del Parentesco y una Bibliografía General*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- GONZÁLEZ, MARÍA DEL MAR
(2002). *El desarrollo infantil y adolescente en familias homoparentales. Informe Preliminar*. Sevilla: Departamento de Psicología Evolutiva y de la Educación, Universidad de Sevilla.
- GOODY, JACK
(1976) *Production and Reproduction. A comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAHAM, MARK
(2004) "Gay Marriage: Whiter Sex? Some Thoughts from Europe" en *Sexuality Research and Social Policy*. Vol. 1. Núm. 3. Pág. 24-31. San Francisco: National Sexuality Resource Center.
- GRAU, JORGE
(2006) *Procreación, género e identidad*. Barcelona: Bellaterra.
- GREGORI, NURIA
(2006) "Los cuerpos ficticios de la biomedicina. El proceso de construcción del género en los protocolos médicos de asignación de sexo en bebés intersexuales" en *AIBR Revista Iberoamericana de Antropología*. Volumen 1, Número 1. Enero-Febrero 2006. Pp. 103-124. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.
- GRUP DE LESBIANES FEMINISTES
(2002) "Més enllà del matrimoni". Barcelona: www.lesbifem.org

GUASCH, ÓSCAR

(1995) *La sociedad rosa*. Barcelona: Anagrama

(2000) *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Laertes.

(2002) *Sociologia de la sexualitat. Una aproximació a la diversitat sexual*. Barcelona: Fundació Bosch i Gimpera, Universitat de Barcelona.

HARAWAY, DONNA

(1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*.

Madrid: Cátedra.

HERBRAND, CATHY

(2006) "Normes et pratiques familiales à travers les transformations récentes du mariage et de la parenté en droit belge" en la Conferencia Internacional *Ce que le mariage gai et lesbien fait aux normes*. París, Ined-ENS.

HERDT, GILBERT

(2005) "Sexual Rights and Moral Panics" Introducción a la V Conferencia Internacional de la Asociación Internacional para el estudio de la sexualidad, la cultura y la sociedad. San Francisco: IASSCS.

HERDT, GILBERT Y KOFF, BRUCE

(2002) *Gestión familiar de la homosexualidad*. Barcelona: Bellaterra.

HÉRITIER, FRANÇOISE

(1996) *Masculino/femenino: El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.

HERRANZ, YOLANDA

(2006) *Igualdad bajo sospecha. El poder transformador de la educación*.

Madrid: Narcea

HERRERO BRASAS, JUAN A.

(2001) *La sociedad gay. Una invisible minoría*. Madrid: Foca.

HERSKOVITS, MELVILLE J.

(1937). "A Note on Woman Marriage in Dahomey". *Africa* 2-3:335-41.

HOLLAND, DOROTHY Y QUINN, NAOMI

(1987) *Cultural Models in Language & Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE)

(2004a) "Salud y hábitos sexuales. Las conductas sexuales desde la perspectiva del sida" en *Cifras INE. Boletín informativo del Instituto Nacional de Estadística*. Núm. 4/2004. INE, Madrid.

(2004b) "¿Cuántos somos en casa? Cambios en la composición de los hogares" en *Cifras INE. Boletín informativo del Instituto Nacional de Estadística*. Núm. 6/2004. INE, Madrid.

IMAZ, ELIXABETE

(2003) "Estrategias familiares y elección reproductiva: notas acerca de la maternidad en las parejas lesbianas" en *Ankulegi, revista de antropología social*. San Sebastián: Ankulegi.

JOCILES, MARÍA ISABEL

(1999) "Las técnicas de investigación en antropología" en *Gazeta de Antropología*, núm. 15-01.

http://www.ugr.es/~pwlac/G15_01Marialsabel_Jociles_Rubio.html

JULIANO, DOLORES

(1992) *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Horas y horas.

(2004) *Excluidas y marginales*. Madrid: Cátedra.

KINSEY, ALFRED C.; POMEROY, WARDELL B. Y MARTIN, CLYDE E.

(1948) *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: W.B Saunders and Co.

KUHAR, ROMAN Y TAKACS, JUDIT (Ed.)

(2007) *Beyond the Pink Curtain. Everyday Life of LGBT People in Eastern Europe*. Liubliana: Mirovni Institut.

LAGARDE, MARCELA

(2005) *Para mis socias de la vida*. Madrid: Horas y horas.

LEWIN, ELLEN

(1993) *Lesbian Mothers: Accounts of Gender in American Culture*. Cornell: Cornell Univ Pr.

LLAMAS, RICARDO Y VILA, FEFA

(1997) "Spain: Passion for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el estado español" en Buxán, Xosé M. (ed.), *ConCiencia de un singular deseo*. Barcelona: Laertes.

LLINÁS, ESTER I. Y GONZÁLEZ, MARÍA I.

(2002) "La objetividad como logro práctico" en *Cinta de Moebio*, marzo, nº 13. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

MAQUIEIRA, VIRGINIA

- (1997) *Revisiones y críticas feministas desde la antropología social*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- (1999) "Antropología, género y derechos humanos" en *Anales del Museo Nacional de Antropología*, nº VI, pp.13-48.
- (2001) "Género, diferencia y desigualdad" en Beltrán, E. y Maquieira, Virginia (Ed.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza.
- (2002) (comp.) *Mujeres mayores en el siglo XXI. De la invisibilidad al protagonismo*. Madrid: Instituto de Migraciones y Servicios Sociales.
- (2005) "El IUEM entre dos siglos: lugares de la memoria y la acción" en Maquieira, V.; Folguera, P.; Gallego, M.; Mo, O.; Ortega, M. y Pérez, P. *Democracia, feminismo y universidad en el siglo XIX*. Madrid: IUEM.
- (2006) (ed.) *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Madrid, Cátedra.

MARSHALL, TERENCE H.

- (1997) "Citizenship and social class", en Googin y Pettit (eds.) *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*. Oxford: Blackwell.

MCADAM, DOUG; MCCARTHY, JOHN D.; ZALD, MAYER N.; CHAPARRO, SANDRA

- (1999) *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo.

MEIL, GERARDO

- (2003) *Las uniones de hecho en España*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas – Siglo XXI.

MEILLASSOUX, CLAUDE

- (1979). *Mujeres, graneros y capitales : economía doméstica y capitalismo*. Madrid: Siglo XXI.
- (2001) *Mythes et limites de l'anthropologie. Le Sang et les Mots*. Lausana: Editions Page deux.

MIRA, ALBERTO

- (2002) *Para entendernos. Diccionario de cultura homosexual, gay y lesbica*. Barcelona: Llibres de l'Índex.

MITJANS, LUIS; BATALLER, VICENT Y SANCHO, RUBÉN

- (2003) *Sexualidad y conductas sexuales preventivas en varones homosexuales de la comunidad valenciana*. Valencia: Generalitat Valenciana. Conselleria de Sanitat

MORENO, ÁNGEL Y PICHARDO, JOSÉ IGNACIO

- (2006) "Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad", en *Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Electrónica Volumen 1, Número 1. Enero-Febrero 2006. Pp. 143-156 Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.

MUÑOZ JUSTICIA, JUAN

(2003) *Análisis cualitativo de datos textuales con ATLAS/ti. Versión 2.4.* Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

NARDI, PETER

(1992) "That's what friends are for. Friends as family in the gay and lesbian community" en Plummer, Ken, *Modern Homosexualities. Fragments of Lesbian and Gay Experience.* Londres: Routledge.

NAROTZKY, SUSANA

(1995) *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

NIETO, JOSÉ ANTONIO

(1989) *Cultura y sociedad en las prácticas sexuales.* Madrid: Fundación Universidad Empresa.

(2002) "L'aspecte no natural del sexe. Amb tota naturalitat" en Guasch, O (coord.) *Sociologia de la sexualitat. Una aproximació a la diversitat sexual.* Barcelona, Fundació Bosch i Gimpera, Universitat de Barcelona.

(2003a) *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural.* Madrid: Talasa.

(2003b) "La intersexualidad y los límites del modelo 'dos sexos/dos géneros'" en Guasch, Oscar y Viñuales, Olga (eds.) *Sexualidades. Diversidad y control social.* Barcelona: Bellaterra.

ORTNER, SHERRY

(1979) "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza a la cultura?" en Harris, Olivia y Young, Kate. *Antropología y feminismo.* Barcelona: Anagrama.

(1993) *La teoría antropológica desde los años sesenta.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

OSBORNE, RAQUEL Y TRUJILLO, GRACIA

(2006) "Sessualità periferiche: una panoramica sulla produzione GLBT e queer in Spagna", en Domenico Rizzo, (ed.) *Omosapiens: studi e ricerche sull'orientamento sessuale.* Roma: Carocci editore, pp. 219-233.

OLMEDA, FERNANDO

(2004) *El látigo y la pluma. Homosexuales en la España de Franco.* Madrid: Oberon.

OTTOSSON, DANIEL

(2006) *Legal Wrap Up on the Laws over the World Affecting LGBT-persons.* Estocolmo: Södertörn University.

www.ilga.org/statehomophobia/WorldLegalWrapUpSurvey_Daniel_Ottosson.pdf

PATERNOTTE, DAVID

(1997) "Matrimonio y ciudadanía en Bélgica: acceder a la ciudadanía a través de la resignificación", en *Revista de Estudios Políticos*. En prensa.

PATTERSON, CHARLOTTE J.

(1995). *Lesbian and Gay Parenting*. Washington DC: American Psychological Association. <http://www.apa.org/pi/parent.html>

PEREDA, FERRAN

(2004) *El cancaneo: diccionario petardo de argot gai, lesbi y trans*. Barcelona: Laertes.

PÉREZ CÁNOVAS, NICOLÁS

(2001) "Spain: The Heterosexual State Refuses to Disappear" en Wintemute R. and Andenaes, M. *Legal Recognition of same-sex partnerships. A Study of National, European an International Law*. Oxford: Hart.

PÉREZ SANCHO, BEGOÑA

(2005) *Homosexualidad: Secreto de familia. El manejo del secreto en familias con algún miembro homosexual*. Madrid: Egales.

PETCHESKY, ROSALIND

(2000) "Sexual Rights. Inventing a Concept, Mapping an International Practice" en Parker, R., Barbosa, R. M. y Aggleton, P. *Framing the sexual subject. The politics of Gender, Sexuality, and Power*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press,.

PETIT, JORDI

(2003) *25 años más. Una perspectiva sobre el pasado, el presente y futuro del movimiento de gays, lesbianas, bisexuales y transexuales*. Barcelona: Icaria.

(2004) *Vidas del arco iris. Historias del ambiente*. Barcelona: Random House Mondadori.

(2006) "El movimiento de gays y lesbianas: la larga marcha por el reconocimiento". Ponencia presentada en el Curso "Sexualidades en Movimiento: derechos a debate", UIMP, Santander, 1 de agosto.

PICHARDO, JOSÉ IGNACIO

(2002) "Identidad, cuerpo, exclusión y gays", en *Revista Iberoamericana de Antropología*. Núm 19.

(2003a) *Reflexiones en torno a la cultura: una apuesta por el interculturalismo*. Madrid: Dykinson

(2003b) "Invisibilización de las lesbianas en la academia" en *Libro de actas X Congreso Internacional de Estudiantes de Antropología*. Murcia: ASMUIS.

(2003c) "Migraciones y opción sexual" en Guasch, Oscar y Viñuales, Olga (eds.) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra.

(2004) "Sexualidad como un derecho humano" en *Actas XI Congreso Internacional de Estudiantes de Antropología*. Madrid: AIBR

(2006) "Mujeres lesbianas y derechos humanos" en Maquieira, Virginia (ed.) *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Madrid: Cátedra.

(2008) "Lesbianas o no" en Platero, Raquel, *Lesbianas. Discursos y representaciones*. Barcelona: Melusina.

PINTO, LOUIS

(1993). "Experiencia vivida y exigencia científica de objetividad", en Champagne, Patrick; Lenoir, Remi; Merllié, Dominique y Pinto, Louis, *Iniciación a la práctica sociológica*, Siglo XXI, México.

PLATERO, RAQUEL

(2004) *Los marcos de política y representación de los problemas públicos de lesbianas y gays en las políticas centrales y autonómicas (1994-2004): las parejas de hecho*. Tesina no publicada. Madrid: Universidad Complutense.

(2005) "¿Invisibiliza el matrimonio homosexual a las lesbianas? Una crítica feminista sobre la construcción y representación del matrimonio homosexual en España" en *Orientaciones. Revista de homosexualidades*. Num. 10. Segundo semestre 2005. Madrid: Fundación Triángulo. Pág. 103-120.

(2007) "Entre la invisibilidad y la igualdad formal: perspectivas feministas ante la representación del lesbianismo en el matrimonio homosexual", en Rodríguez Félix y Simonis, Angie (Eds.). *Cultura, Homosexualidad y Homofobia*. Madrid: Laertes.

PLUMMER, KEN

(1995) *Telling sexual stories. Power, change and social worlds*. Londres y Nueva York: Routledge.

PUELO, ALICIA H.

(2006) "Mujeres y sexualidad: destejendo el pasado, contruyendo el presente" Ponencia presentada en el Curso "Sexualidades en Movimiento: derechos a debate", UIMP, Santander, 31 de julio.

RAULT, WILFRIED

(2004) "The best way to court. The French mode of registration and its impact on the social significance of partnerships". Digoix Marie & Festy, Patrick (eds).- *Same-sex couples, same-sex partnerships, and homosexual marriages: A Focus on cross-national differentials*. Documents de travail n°124, Ined, p. 27-33.

REITER, RAYNA R.

(1975) *Toward and Anthropology of Women*. Nueva York: Monthly Review Press.

RICH, ADRIENNE

(1980) "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, no. 4. 631-660

RICHARDSON, DIANE

(1996). "Heterosexuality and Social Theory" en Richardson, Diane (Ed.), *Theorising Heterosexuality: Telling It Straight*. Buckingham, UK: Open University Press.

RIVAS, ALICIA Y RODRÍGUEZ-PIÑERO, MIGUEL

(2005) "El matrimonio homosexual y los derechos sociales de los cónyuges" en *Orientaciones. Revista de homosexualidades*. Num. 10. Segundo semestre 2005. Madrid: Fundación Triángulo. Pág. 51-71

ROCA, JORDI

(1996) *De la Pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la postguerra española*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.

(2003) "Ni niños sin sexo, ni sexo sin niños: el modelo sexual hegemónico católico en versión española" en Guasch, O. y Viñuales, O. (Ed.) *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra.

ROSALDO, MICHELLE

(1979) "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica" en Harris, Olivia y Young, Kate. *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.

ROSS, ELLEN Y RAPP, RAYNA

(1981) "Sex and Society: A Research Note from Social History and Anthropology" en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 23. No. 1. (Jan., 1981), pp.51-72.

RUBIN, GAYLE

(1989) Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Vance, C. S. (compiladora) *Placer y peligro*. Madrid: Talasa.

(1996) "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo" en Lamas, Marta (compiladora) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México DF.: UNAM.

- SÁEZ, JAVIER
(2006) "¡La familia nuclear es radiactiva!" en *Zero*, 87, Junio 2006
- SAN ROMÁN, TERESA; GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, AURORA; GRAU, JORGE
(2003) *Las relaciones de parentesco*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- SANDERS, DOUGLAS
(1996) "Getting Lesbian and Gay Issues on the International Human Rights Agenda", *Human Rights Quarterly*, 18, pp. 67-106. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- SANZ, FINA
(1995) *Los vínculos amorosos. Amar desde la identidad en la Terapia de Reencuentro*. Barcelona: Kairós.
- SCHNEIDER, DAVID
(1980) *American Kinship. A cultural Account*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SEGALEN, MARTINE
(1992) *Antropología histórica de la familia*. Madrid: Taurus.
- SEIDMAN, STEVEN
(1999) "Beyond the Closet? The Changing Social Meaning of Homosexuality in the United States." En *Sexualities*, volume 2, number 1. Londres: SAGE Publications.
- SPARGO, TAMSIN
(2004) *Foucault y la teoría queer*. Barcelona: Gedisa.
- STRATHERN, MARILYN
(1992) *After Nature. English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STOLCKE, VERENA
(1992) "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?", *Mientras Tanto*. 48, pp. 87-111
(2006) "Homo Clonicus: *los óvulos de oro*" Ponencia presentada en el Curso "Sexualidades en Movimiento: derechos a debate", UIMP, Santander, 4 de agosto.
- STYCHIN, CARL
(2000) "'A stranger to its Laws': Sovereign Bodies, Global Sexualities, and Transnational Citizens" en *Journal of Law and Society*. Vol 27. N. 4, Dic 2000, pp. 601-625.
- TIEFER, LEONORE
(1996) *El sexo no es un acto natural*. Madrid: Talasa.

TARROW, SYDNEY

(1997) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.

THOMAS, WESLEY

(1997) "Navajo Cultural Constructions of Gender and Sexuality" en Jacobs, Sue Ellen; Thomas, Wesley y Lang, Sabine. *Two-Spirit People. Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Chicago: University of Illinois.

TRUJILLO, GRACIA

(2005): "Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos queer en el Estado español" en Grupo de Trabajo Queer (ed.): *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*. Madrid: Traficantes de sueños.

VILLAAMIL, FERNANDO

(2001) *Homosexualidad y sida*. Tesis doctoral, Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid.

(2004) *La transformación de la identidad gay en España*. Madrid: Catarata.

VIÑUALES, OLGA

(2002) *Identidades lésbicas*. Barcelona: Bellaterra.

WAALDIJK, KEES

(2000) "Civil Developments: Patterns of Reform in the Legal Position of Same-Sex Partners in Europe". *Revue Canadienne de Droit Familial*, Vol 17, pp. 62-88

WARNER, MICHAEL

(1993) *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

WEEKS, JEFFREY

(1997) *Sexualidad*. México DF: Paidós.

(2006) Ponencia presentada en el Curso "Sexualidades en Movimiento: derechos a debate", UIMP, Santander, 1 de agosto.

WEEKS, JEFFREY; HEAPHY, BRIAN Y DONOVAN, CATHERINE

(2001) *Same Sex Intimacies. Families of Choice and Other Life Experiments*. Londres: Routledge.

WELZER-LANG, DANIEL

(2002) "La crisis de las masculinidades: entre cuestionamientos feministas y críticas contra el heterosexismo" en *Congreso Internacional: Los hombres ante el nuevo orden social*. Vitoria-Gasteiz: Emakunde / Instituto Vasco de la Mujer, 2002.

WESTERMARCK, EDWARD

(1908) "Homosexual Love", en *The Origin and Development of the Moral Ideas*, pág. 456-489, Londres: Macmillan.

WESTON, KATH

(1991) *Families we Choose. Lesbians Gays Kinship*. New York: Columbia University Press.

(1995) "Get Thee to a Big City: Sexual Imaginary and the Great Gay Migration" en *Gay and Lesbian Q*; 1995, 2, 3. 253-277 (Reino Unido).

WETZEL, JANICE WOOD

(2001) "Human Rights in the 20th Century: Weren't Gays and Lesbian Human?" *Journal of Gay & Lesbian Social Services*, Vol.13, No. ½, 2001, pp.15-31. The Haworth Press, Binghamton, NY.

WILTON, TAMSIN

(2005) *[Des]orientación sexual. Género, sexo, deseo y automodelación*. Barcelona: Bellaterra.

YANAGISAKO, SYLVIA Y COLLIER, JANE F.

(1987) "Toward a Unified análisis of Gender and Kinship" en Collier, Jane F. y Yanagisako, Sylvia J. (eds.) (1987) *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press.

ZEROLO, PEDRO

(2004) "El movimiento Gay. La Lucha por los Derechos Civiles", / *Jornadas sobre Diversidad Sexual*, Rivas-Vaciamadrid, 11 de Junio.

ZUBIAUR, IBON

(2007) *Pioneros de lo homosexual*. Barcelona: Anthropos.

10. ANEXOS

Anexo I – Nanohistorias de vida

Anexo II – Guía de entrevista

Anexo III – Presentación del estudio y cuestionario

Anexo IV – Cartel difusión estudio

Anexo V – Personas entrevistadas

Anexo VI – Índice de cuadros, gráficos y tablas

■ NANOHISTORIAS DE VIDA

Aarón. Este ingeniero madrileño tiene más de cuarenta años y lleva una década casado con su mujer, que es la madre de sus hijos. Su esposa no sabe explícitamente nada de su orientación homosexual, ya que Aarón mantiene relaciones esporádicas con otros hombres fuera de su matrimonio de forma secreta. Esto no le causa conflicto ya que no lo considera como una infidelidad puesto que lo concibe como una experiencia sexual sin implicación afectiva, algo que suele encontrar más en las mujeres. Puesto que su sexualidad ha ido cambiando a lo largo de su vida y no se sitúa en ninguna identidad del extremo homosexual/heterosexual, prefiere no definirse sexualmente.

Abel. Andaluz de 29 años, ha mantenido relaciones sexuales y amorosas tanto con hombres como con mujeres. Sin embargo, dice simplemente que es gay porque a veces le ha resultado más fácil que explicar que no se enamora de sexos sino de personas. Al año siguiente de realizar la entrevista, se casó con su novio extranjero para regularizar su situación. Ni la familia de su novio ni los padres de Abel supieron de su matrimonio y piensan que son sólo amigos. Ha sido activista del movimiento de liberación LGBT, pero actualmente su marido no ha hablado de su sexualidad en su entorno laboral y Abel no puede hacerse muy visible para evitarle riesgos.

Alberto. A pesar de vivir en una gran ciudad del sur de la península Ibérica, ha sufrido la homofobia propia de sectores conservadores con un importante peso en su entorno social, por lo que le cuesta hablar de su opción sexual en el trabajo, aunque ha sabido hacerse con un círculo de relaciones que respeta sus opciones vitales. Perdió muchas de sus amistades cuando rompió su matrimonio y tuvo que empezar de cero ya que prácticamente se quedó solo. Su ex mujer utilizó su homosexualidad como arma contra él, de modo que renunció a la custodia compartida, que deseaba, por miedo a toparse con un juez o fiscal homófobo. Mantiene una relación afectiva desde hace un par de años con un chico más joven que él, que se encuentra en la mitad de la treintena. Se conocieron a través de internet. Una de sus principales preocupaciones vitales es la relación que mantiene con su hija, a la que tiene reservado su propio cuarto en casa para los días que conviven juntos, todas las semanas. Alberto está preocupado de que en determinados espacios sociales su hija pudiese tener problemas por tener un padre que dice no saber bien si es homosexual o bisexual.

Alejandro. Es mejicano y estudia en Cataluña. Pertenece al grupo de gays y lesbianas de su universidad, vive en un piso compartido y tiene 28 años. Aunque siente atracción predominantemente por hombres, prefiere no definirse en términos de orientación sexual, ya que ha tenido un noviazgo con una chica con la que convivió. Cree que las identidades encorsetan, pero son prácticas

para situarte y que te sitúen. Prefiere identificarse como bisexual antes que como gay, ya que el primer término no implica, para él, un estilo de vida y el segundo sí. Tuvo una noviazgo con un chico que se presentaba como una relación de amistad. Ahora no tiene pareja, por eso no mantiene relaciones sexuales ya que para él es importante que éstas se den en el marco de una relación estable y amorosa. No se considera celoso y no le importaría que su pareja tuviera una relación meramente sexual con otra persona.

Alex. Siempre se ha reconocido como homosexual y en alguna ocasión tuvo problemas de acoso escolar en su instituto de educación secundaria. A sus diecinueve años lleva un año de relación con su novio (más de una docena de años mayor que él), con el que convive y con quien mantiene una relación de pareja sexualmente monógama desde que se conocieron en una discoteca de ambiente gay de la localidad. Realizó con él una boda simbólica antes de que se legalizara el matrimonio homosexual y han abierto una cuenta ahorro vivienda para comprarse juntos una casa. Su pareja trabaja en su propia empresa en la que Alex colabora además de encargarse de la mayor parte de las tareas del hogar. Su novio tiene un hijo de su anterior mujer y la custodia de otro hijo de su exmujer del cual no es padre biológico. Alex y su familia cuidan de ambos cuanto están en la ciudad, aunque no haya sido una elección personal y a veces le agobie la responsabilidad. Ambos hijos parecen aceptar sin problemas la nueva pareja de su padre. En cualquier caso a Alex le gustaría en un futuro adoptar algún niño conjuntamente con su pareja. Viven en Andalucía.

Alicia. Tenía una relación tormentosa con un chico con el que asistía a locales de “ambiente liberal” a los que acuden parejas para tener relaciones sexuales con otras parejas o intercambios entre sus miembros. Siempre había querido estar con una chica. Conoció a **Montse** a través de internet y empezó a intimar con ella y su pareja, Damián, con los que pasaba cada vez más tiempo. Un día tuvo relaciones sexuales con Montse y a partir de ahí, en un proceso progresivo, se vieron viviendo los tres juntos hasta el punto de que decidieron mudarse a una casa más grande a las afueras de Madrid. Aunque mantienen una economía común, una cuenta conjunta donde ingresan periódicamente la misma cantidad y acuden juntos a todo tipo de eventos y rituales familiares, Alicia no mantiene relaciones sexuales con Damián. Tiene 26 años.

Ana. Normalmente trabaja de teleoperadora en Madrid, pero en el momento de la entrevista se encontraba en situación de desempleo. Aunque mantenía una relación de pareja con una chica desde hace un año, finalmente lo dejaron por las infidelidades que se dieron entre ambas. Le gustan los hombres pero sólo sexualmente, ya que se enamora exclusivamente de mujeres. No se considera activista, pero acude de vez en cuando a actividades reivindicativas o de colectivos de gays y lesbianas. Su educación tradicional y religiosa y el hecho de tener una familia de origen muy conservadora hizo que sus primeras experiencias con otras mujeres fueran traumáticas y tuviera un intento de suicidio. Comenzó a tener sus primeras relaciones con otras mujeres a través de un anuncio en el periódico.

Ángeles. Es andaluza y tiene más de 50 años. Vive sola y trabaja como administrativa en una institución universitaria en la que también estudia, ya que durante su infancia no tuvo acceso a los estudios porque tenía que trabajar. En la veintena migró a otras ciudades europeas y fue allí donde comenzó a poder pensar en la posibilidad de tener relaciones sexuales con otras mujeres, algo que hasta entonces ni siquiera sabía que existían. Volvió a su ciudad natal por una ruptura amorosa y allí sigue viviendo. Se encuentra en una relación de pareja transatlántica con su novia actual latinoamericana. Está pensando en dejar su trabajo y su casa en el sur de la península para irse a vivir a Sudamérica con su novia, con la que lleva casi un año de relación. La distancia hace que ambas se permitirían alguna infidelidad sexual de carácter sexual. Intenta desplazarse cada año para asistir a la manifestación del orgullo gay y participa de forma puntual en otras actividades activistas. Se define como lesbiana.

Antoni. Este catalán ha ocupado un cargo de líder en el movimiento LGBT de Cataluña y desde ese activismo ha sido uno de los principales defensores de la aprobación de las parejas de hecho y del matrimonio homosexual, lo que hace que haya reflexionado a menudo sobre esta cuestión y que su orientación sexual sea pública, ya que ha aparecido en diversos medios de comunicación. Su trabajo en ámbitos universitarios le ha permitido ser abierto respecto a su orientación sexual en el ámbito laboral. Su pareja con otro hombre era muy estable y aparecía como modélica ante los demás y ante los medios de comunicación. Sin embargo, las cosas no funcionaban bien y la relación se terminó cuando conoció a **Josep**. En el momento de la entrevista mantiene una relación abierta con su nueva pareja, con quien convive en el área metropolitana de Barcelona. Tiene 35 años y le gustaría tener hijos.

Arancha. Tiene 35 años. Estaba sufriendo una crisis con su novio cuando conoció a **Sara** en su trabajo hace cinco años. Los primeros meses estuvieron flirteando hasta que decidió dejar a su novio e iniciar una relación con Sara, quien se iría a vivir a su casa definitivamente al año de conocerse. La familia y las amistades de Arancha conocen la relación de pareja que mantienen y las reconocen como tal. Para Arancha, que dice vivir una sexualidad liberada desde hace años, siempre con hombres, no constituyó ningún problema comenzar a tener relaciones sexuales con una mujer, entre otras cosas porque se sentía profundamente enamorada y atraída físicamente por Sara. Aunque nunca pensó en casarse, piensa que el hacerlo con su pareja del mismo sexo sería en cierto sentido un acto de rebeldía. Se encuentra feliz con ella y cree que vivirán juntas hasta hacerse viejas.

Astom. Lleva viviendo dos años en un pequeño pueblo de la sierra murciana para cuidar a su padre enfermo. Nació en Madrid y ha pasado sus poco más de cuarenta años en esta y otras grandes ciudades, donde ha vivido su sexualidad abiertamente desde que era adolescente, en pleno inicio de la transición, por lo que alguna vez fue llevado al calabozo. Astom es abiertamente gay en el pueblo y esto no sólo no le ha causado problemas sino que ha servido para visibilizar la homosexualidad entre los vecinos. Sin embargo, sí le dificulta mucho el tener pareja, ya que aunque encuentra otros hombres con los que tener algún encuentro sexual, todos están en el armario y algunos incluso

tienen parejas del otro sexo (novias o esposas). A él le gustaría tener pareja estable, como ya la tuvo una vez y con quien estuvo a punto de irse a Ámsterdam para casarse.

Begoña. Tiene 19 años y trabaja como peluquera en Barcelona. Le gustan los hombres y las mujeres y es algo que su grupo de amigos y amigas conocen. Vive con sus padres y no participa en ningún movimiento de gays y lesbianas, pero el hecho de tener un amigo gay le ha ayudado a abrirse a tener relaciones también con mujeres, un deseo que lleva un tiempo sintiendo. En el momento de la entrevista prefiere no tener pareja, puesto que su última experiencia de pareja le ha dejado sin ganas de intentarlo de nuevo.

Belén. Aunque es de un pueblo del mediterráneo, vive en una ciudad cercana a la que se trasladó para poder desarrollar su profesión en el campo de la salud. Tiene 25 años. Se identifica como bisexual porque se siente atraída por chicos y chicas. Lleva cinco años en una relación de pareja con otra mujer a la que conoció en un congreso y con la que convive. Para ambas era la primera relación sexoafectiva con otra persona de su mismo sexo. Desde entonces han realizado numerosas actividades juntas: estudiar, trabajar como cooperantes... y son reconocidas como pareja por sus respectivas familias. Mantienen una relación abierta y ambas han tenido relaciones fuera de la pareja, muchas veces con hombres. Para Belén la sexualidad es esencial en su relación. Dice estar enamorada de su chica y no poder imaginarse la vida sin ella.

Carmela. Tiene 33 años, nacida en Baleares e hija de exiliados políticos africanos. Más que el color de su piel o su origen, dice que en su vida y en sus relaciones de pareja y sexuales le ha afectado sobre todo su clase social. Estuvo casada con un hombre y divorciada. Actualmente tiene una relación a trío desde hace dos años con otra mujer y con un hombre con los que comparte profesión artística y un hijo, no se define ni como lesbiana, ni como bisexual. El niño llama "mamá" a las dos madres y "papá" a su padre. Celebraron un ritual matrimonial entre los tres en el que participaron sus familias, amistades y colegas de trabajo. Los tres viven en la misma casa, tienen sus posesiones económicas y materiales en común y están planificando tener otro hijo, aunque en este caso sería su mujer la que se quedara embarazada. Además van a adoptar a otro niño y tener otro más en acogida durante unos meses. Junto a su pareja, Aurora, coincidían en señalar que la vida en trío les parecía más fácil que en pareja, incluso a nivel de tareas del hogar, cuidado del niño o en cuestiones económicas.

Claudia. Funcionaria que supera los cuarenta años, Claudia siempre ha tenido relaciones con hombres, incluyendo un matrimonio heterosexual. Nunca había sentido atracción por otras mujeres hasta que conoció a Conchi. A partir de ese momento comenzó un noviazgo que ya dura casi una década y que se ha hecho más fuerte en el momento en que las dos pasaron a convivir juntas. Aunque han dado a conocer su relación amorosa a algunas personas de sus círculos más íntimos, Claudia esconde su relación homosexual en todos sus entornos públicos puesto que no se reconoce bajo el concepto de lesbiana y no quiere sufrir la discriminación derivada de la homofobia. No quiere ser madre, pero se ha acercado a la maternidad a través de la acogida temporal.

Curro. Vivió un noviazgo heterosexual durante varios años hasta que al alcanzar la mayoría de edad su mejor amigo le comentó que era homosexual. A partir de ese momento comenzó a explorar su deseo por otros hombres y enseguida conoció a **Pepe**, con el que inició una relación que, siguiendo el ideal romántico de pareja, él siempre pretendió monógama. Con el paso del tiempo y tras haber convivido con él, se planteó la posibilidad de tener relaciones con otras personas. Vivió una ruptura con Pepe pero nunca rompieron la comunicación y, al año de estar separados, decidieron retomar su pareja con nuevas reglas. Curro sigue vinculado al activismo de una forma esporádica, ya que no milita en ningún colectivo concreto. Tiene treinta años y en su familia saben que es gay, aunque no lo han vivido de una forma tan traumática como con su hermano mayor, también gay.

Daniel. Este estudiante de 21 años vive en un piso compartido de una capital de provincia andaluza a la que se trasladó desde la otra punta de su comunidad autónoma porque en su pueblo no podía continuar con los estudios. A pesar de que antes había tenido experiencias homosexuales con amigos, fue a los 15 años, al tener una relación sexual con otro chico que conoció en un centro comercial, cuando tuvo claro que a él le atraían exclusivamente los chicos. Ha tenido un par de parejas a distancia que han durado unos meses, pero ahora no tiene pareja estable, lo cual no le impide mantener relaciones sexuales con regularidad con compañeros esporádicos. Tiene una relación muy importante con su madre, con la que se va a veces de fiesta por el ambiente gay. Tiene una amiga muy especial, a la que considera su hermana y que para él siempre estará ahí no sólo a nivel afectivo, sino material. Piensa que ser católico es incompatible con ser homosexual, por eso decidió apostatar el año pasado. Participa activamente en un colectivo de su ciudad como parte de su acción política.

Elena. Vive con su padre y su madre y pasa tiempo los fines de semana con **María**, su pareja, en una casa de su familia de origen. Actualmente estudia y trabaja en una ciudad del mediterráneo. Tiene 22 años, lleva poco más de un año con María, que es su primera pareja estable, aunque cuando la conoció se sentía bien de estar sin pareja. No se había planteado tener hijos, pero si lo hiciera sería a través de una inseminación anónima porque no le gustaría que hubiera terceras personas que formen parte de ese proyecto que ella siente que tiene que ser de pareja. Se define como lesbiana y no participa activamente en ningún colectivo LGBT.

Érika. Tiene 51 años y ha vivido con su compañera **Estela** la mitad de su vida. Anteriormente estuvo casada con un hombre del que se separó tras asumir y comentarle que le gustaban las mujeres. Tuvo una hija con él que ha compartido la casa con la pareja hasta que se emancipó. Posteriormente y como un proyecto conjunto, adoptaron a dos niñas. Tras la aprobación del matrimonio homosexual, decidieron casarse para que Érika, que no constaba legalmente como madre, adoptara también a las dos niñas. Trabaja en su propio negocio y se considera una persona progresista, por eso a veces le extrañan algunas actitudes conservadoras de una de sus hijas, que quiere casarse de blanco y por la iglesia. A pesar de haber tenido relaciones con

hombres, se considera lesbiana y es algo que no oculta ni en su vida profesional, ni en sus círculos familiares o de amistad, ni ante sus vecinos o los estamentos educativos a los que acuden sus hijas.

Esteban. Es de Madrid y lleva más de tres décadas viviendo en una localidad del sur de España junto con su actual esposo, con el que lleva 30 años como pareja que no tiene relaciones sexuales con otras personas. Ha tenido a varios niños y niñas en acogida temporal hasta que a los 8 años acogieron de forma permanente a su hijo Ahmed, al que han criado y educado juntos a lo largo de los últimos 10 años. Esteban tiene casi 60 años y desde su adolescencia ha vivido, incluso en tiempos de la dictadura, su sexualidad homosexual de forma activa y abierta ante su familia y sus círculos más cercanos. Esto le llevó a algunos problemas con la policía que no fueron a más por su cercanía con el régimen. Acabó exiliado del país durante los últimos años del franquismo, donde tuvo un hijo y estuvo a punto de casarse con una mujer. Aunque es simpatizante del partido conservador, la actitud de éste contraria al matrimonio homosexual le ha hecho repensarse su voto para las próximas elecciones.

Estela. Aunque siempre han estado interesadas por los temas de participación política, ha sido como familia homoparental la forma en la que ella y su actual esposa, **Érika**, han decidido formar parte del activismo, creando y dinamizando un grupo de madres y padres lesbianas y gays en el colectivo LGBT de la ciudad mediterránea en la que residen. Se dedica a la enseñanza, tiene más de 50 años y se define como lesbiana. Durante sus 25 años de relación ha tenido la oportunidad de enamorarse de otra mujer, pero siempre tuvo claro que su apuesta de vida era junto a Érika. Cuando la conoció tenía una hija que Estela ha criado como propia y, al plantearse la adopción, decidieron que sería ella la que la llevaría a cabo. Sus hermanos saben y aceptan que sea lesbiana, pero con sus padres el proceso ha sido más complicado.

Fabián. Tiene una hija adolescente de un matrimonio anterior con una mujer y a sus casi 50 años está iniciando una relación en la distancia. Su hija está totalmente al tanto de sus relaciones homosexuales y las vive con naturalidad, lo contrario que su exmujer. Vive en un piso compartido y es miembro activo de un colectivo LGBT, donde participa en el grupo de gays y lesbianas que son padres y madres. Se fue de casa cuando era adolescente y durante la etapa escolar tuvo que hacer frente, como la mayoría de informantes, a una importante homofobia. Tuvo miedo de ser detenido por homosexual durante la dictadura y acabó siendo sacerdote hasta que fue expulsado por no tener vocación. Posteriormente conoció a la mujer con la que se casaría y tendría una hija.

Fernando. Vive a caballo entre un pueblo costero de Murcia y la capital de la región, donde pasa los fines de semana y algunos días laborables en la casa de su novio. Fernando no considera que haya sido discriminado por su orientación sexual, pero ahora, cerca de los cuarenta, cuando recuerda su etapa escolar le vienen a la memoria episodios de acoso escolar que le hacían quedarse en la escuela hasta que el resto de estudiantes se habían marchado ya que le tiraban piedras o rompían su bicicleta. Mantuvo una larga relación con otro hombre durante muchos años, lo que hizo que en su familia todos

supieran que era gay. Cuando terminó con él encontró a su pareja actual, con la que lleva dos años en una relación en la que no se plantean romper la fidelidad sexual que se profesan. Es auxiliar administrativo.

Gemma. Aunque la mayoría de sus relaciones amorosas y sexuales, esporádicas o estables, habían sido siempre con hombres, ya de joven había tenido alguna relación puntual con alguna mujer porque se movía en círculos muy abiertos y tenía amigas lesbianas. Como sus relaciones con hombres no terminaban de cuajar, a los cuarenta años comenzó a explorar la sexualidad con otras mujeres con la ayuda de sus amigas lesbianas. Hace casi tres años conoció a su pareja por internet: una mujer de su edad con la que mantiene una relación monógama. Han estado más de dos años manteniendo una relación a distancia, ya que vivían en provincias limítrofes del sudeste de la península, pero ahora habitan en la misma ciudad, aunque sin compartir casa de momento. Ambas son funcionarias y se plantean su relación a muy largo plazo. Gemma no piensa tener hijos: ni adoptados, ni biológicos, ni en acogida. Respecto a su identidad, Gemma no se siente ni heterosexual ni bisexual y piensa que debido a su relación actual, se autodefiniría como lesbiana.

Gerardo. Después de haber tenido diferentes parejas y trabajos, se vio en la calle por problemas con su familia de origen. En estas circunstancias y con 26 años conoció a **Javier**, quien no dudó en ofrecerle su casa hasta que se solucionara su situación personal y laboral. A pesar de que Javier es casi 50 años mayor que él, la convivencia y el cariño hicieron que naciera la atracción sexual y el amor entre los dos y que no sólo continuaran viviendo juntos, sino que decidieran hacerse pareja de hecho y, en cuanto fue posible, casarse. Gerardo está siempre pendiente de Javier y de su bienestar y sólo trabaja en aquellas labores que no le impidan pasar con su marido el mayor tiempo posible. Ambos participan en el colectivo LGBT de Madrid, aunque el hecho de que recibieran algunas críticas por su diferencia de edad les ha mantenido un poco al margen en los últimos años.

Imanol. Se crió en un pequeño caserío del País Vasco y desde allí, a través de un foro de internet, conoció a **Raimon**, su actual pareja con quien tiene una diferencia de edad de casi tres décadas. A pesar de vivir a una distancia considerable, se fueron encontrando en distintos lugares de la península y acabaron viviendo juntos en el pueblo de Raimon, ya que le pudo ofrecer un trabajo estable a Imanol y este no dudó en mudarse a su lado. Imanol ha sido un chico encerrado en sí mismo y encontró en Raimon un amigo y su primer amor al mismo tiempo. Aunque ha habido alguna crisis en la pareja, siguen juntos desde hace dos años y piensan seguir así, aunque sin formalizar la relación. No mantienen relaciones sexuales fuera de la pareja, ya que Imanol dice que sólo le gusta mantener relaciones sexuales cuando tiene pareja. Mantiene contacto con el activismo a través de internet y está suscrito a varias listas de distribución de diversas asociaciones y colectivos.

Inés. En la treintena, lleva más de tres años como pareja de **Neus**. Aunque había tenido alguna relación con chicas, su experiencia en una comunidad religiosa seglar la mantuvo alejada de la sexualidad hasta que comenzó a experimentar tocamientos y orgasmos con una amiga. A Inés no le gusta

definirse exclusivamente como lesbiana y por eso a veces se presenta como heterosexual o bisexual, según las situaciones. Los inicios con Neus fueron complicados por la presión de su familia de origen, pero finalmente decidió irse a vivir con ella en un piso alquilado en el que además convive también una ex novia de Neus. Piensa su relación de pareja como una experiencia que le ayuda a seguir explorando su sexualidad, su amor y sus relaciones no sólo con su novia, sino también con terceras personas, bien de forma individual o bien en pareja.

Inma. Aunque se define como lesbiana y ella tiene claro que es un sentimiento innato, también siente una cierta atracción por los hombres. Cree que el hecho de haber vivido en una familia muy abierta hacia estos temas le ha permitido expresar más libremente su orientación sexual. Es estudiante y vive con sus padres en una zona residencial a las afueras de Madrid de clase media-alta. Es consciente pues de su socialización en contextos sociales privilegiados que, para ella, eran bastante conservadores. No tiene pareja, pero eso no le impide mantener relaciones sexuales con otras chicas si le surge la oportunidad. Dice haberse enamorado de una chica con 8 años, pero ella era consciente de que era un tipo de sentimientos que no podía hacer públicos. Fue a partir de los 16 años que empezó a expresar públicamente su homosexualidad. Ahora tiene 18 años.

Irene. Tiene cuarenta años, ha sido presidenta del colectivo LGBT de su ciudad y trabaja en un estamento público de la localidad. Se siente bisexual porque ha tenido relaciones estables con hombres y se sigue sintiendo atraída por ellos, pero ahora que está con una mujer prefiere definirse públicamente como lesbiana. Estuvo casada casi una década con un hombre y tiene una hija de esa relación a la que ya le ha hablado y explicado la realidad de las familias homoparentales por medio de cuentos y juegos. Para que **Mercedes** conviviera en la casa fue muy importante que su hija, de diez años, estuviera de acuerdo, algo que ocurrió ya que ambas conectaron desde el primer momento. Su familia es ahora su hija y su esposa, ya que no sólo convive con ellas, sino que tienen un proyecto de vida en común para el futuro. Su apertura hacia las relaciones homosexuales comenzó tiempo después de que finalizara su matrimonio e internet fue una de las principales vías para explorar esta nueva realidad.

Javier. Durante su infancia vivió en un seminario del que fue expulsado por masturbarse. La mayor parte de su adolescencia, juventud y madurez la vivió bajo la dictadura de Franco. El miedo a ser despreciado, encarcelado o apaleado le llevó a no mantener relaciones sexuales de ningún tipo hasta los 62 años ya que sólo le atraían sexualmente los hombres y no quería engañar a ninguna mujer. A esa edad contrató los servicios de un trabajador del sexo con el que acabó forjando una amistad. A través de él entró en contacto con el colectivo LGBT de Madrid en el que comenzó a hacer activismo y a través del cual conoció a **Gerardo**, su actual marido. Después de que su familia, a la que había estado apoyando materialmente y cuidando durante décadas, le abandonara, Javier le tiene pavor a la soledad, que supone para él el mayor sufrimiento. Ahora se siente feliz porque es la etapa de su vida en la que ha descubierto el sexo, el amor y puede ser él mismo.

José. A sus 28 años ha llegado a lo más alto en su profesión como artista y ha comprado su propia casa de una habitación que comparte con su novio **Julián** cuando ambos están en Madrid. Vivió su adolescencia como asexual por no saber nada de la homosexualidad hasta que, al iniciar su carrera artística a los 17 años comenzó a conocer la existencia de la homosexualidad y reconocerse como tal. No fue hasta los 18-20 años que empezó a tener relaciones sexuales esporádicas en lugares de encuentro gay. En su entorno habla abiertamente de su homosexualidad ya que muchos compañeros también son gays, pero la idea de no defraudar a su familia le llevó a no mencionar a su pareja durante casi seis años, a pesar de que viaja constantemente fuera de la ciudad para verle. Ahora está intentando que su familia acepte a su novio y que este acepte a su familia de origen. Además, junto a su chico, están intentando la llamada “reunificación familiar” en una ciudad, que de momento parece complicada porque ambos consideran prioritario desarrollar sus carreras profesionales. Están también repensando juntos la cuestión de la monogamia sexual y afectiva.

Josebi. Vive en una pedanía murciana y trabaja en la capital de la región. Se acerca a los cuarenta y convive con su novio desde hace siete años. Aunque en teoría forman parte de una relación monógama, Josebi tiene a veces relaciones sexuales fuera de la pareja sin conocimiento de su novio. Tanto su familia como sus amigos y sus compañeros de trabajo como comercial saben que Josebi tiene novio y es homosexual. Piensa en el matrimonio y en la adopción conjunta como una posibilidad para el futuro. No participa del movimiento homosexual ni hace de su homosexualidad una bandera, aunque cree que el reconocimiento de sus derechos es muy importante. El tema de la soledad es una cuestión de la que prefiere no hablar.

Josep. Con más de cuarenta años, hace poco tiempo que ha “salido del armario” ya que tuvo una relación de trece años con una mujer y se consideraba bisexual. A día de hoy tiene claro que sexualmente disfruta más con un hombre que con una mujer. Josep conoció a **Antoni** por chat tres meses antes de la entrevista y le invitó a vivir con él cuando Antoni rompió con su expareja. Casi toda su familia conoce esta relación homosexual, la primera que Josep tiene con un hombre de forma estable. Mantienen una pareja abierta en la que las relaciones sexuales se dan también con terceras personas de forma individual o conjunta, pero sin ser algo oculto a su compañero. Josep es un trabajador de clase media que vive en el cinturón industrial de Barcelona. Gracias a su relación con Antoni participa de forma esporádica en el activismo LGBT.

Juan Luis. Nació hace cuarenta años en el mismo pueblo en el que vive **Astom** y allí vivió hasta que se fue a cumplir con el servicio militar. Recorrió diversos lugares de la península a causa de su trabajo en la construcción. Lleva 13 años conviviendo con su pareja –desde que se conocieron– y hace tres acabaron asentándose en el pueblo, donde abrieron un bar. Su principal preocupación es cuidar de su compañero que está enfermo en este momento. Esta ha sido su única relación estable con un hombre. Aunque anteriormente había tenido relaciones sexuales esporádicas con otros hombres y sus

primeras parejas habían sido mujeres, Juan Luis se define como homosexual. Mantiene una relación monógama, ya que para Juan Luis la sexualidad es un espacio privado y exclusivo de la pareja, el espacio de mayor intimidad. Es esta una cuestión que han hablado abiertamente en la pareja y no se ha dado por sentado. No realizaron un ritual de boda, pero sí intercambiaron anillos una noche de borrachera y se fueron de viaje de novios. Juan Luis se considera casado desde entonces. No tienen hijos ni piensan tenerlos, pero tienen tan buena relación con sus sobrinos que incluso uno de ellos se escapó de casa de sus padres para irse a vivir con ellos.

Juantxo. Tiene 38 años y vive en el mismo barrio popular de Madrid donde pasó su infancia y juventud, aunque siempre le han gustado mucho los idiomas y viajar, por eso ha vivido largas temporadas en otros países. Tuvo una hija con su mejor amiga heterosexual cuando ambos acababan de estrenar la veintena a través de inseminación casera. A lo largo de todo este tiempo se ha encargado del cuidado y la educación de su hija en lo que él mismo describe como “una pareja divorciada bien avenida”: su hija pasaba varios días a la semana en su casa, parte de los fines de semana, parte de las vacaciones... Toda su familia, su hija y la madre de su hija han sabido siempre que Juantxo es homosexual, porque desde joven ha vivido abiertamente su sexualidad y su paternidad. De hecho, su hija le ha acompañado en numerosas ocasiones a diversas actividades de activismo LGBT en las que Juantxo participa desde mediados de los años 80. Las relaciones amorosas que ha vivido le han durado menos de lo que a él le hubiera gustado, pero sigue buscando enamorarse y vivir una relación estable aunque al mismo tiempo es una persona a la que le gusta estar sola y disfrutar de la soledad.

Julián. Ha nacido y ha vivido siempre en un entorno rural y hoy vive su vida habitando en tres casas diferentes: la de sus padres en el pueblo, cerca de su centro de trabajo; su propio piso en la capital de la región en el sudeste de España y la casa de su pareja en Madrid, con la que lleva 6 años en una relación a distancia. La distancia es un tema que, aunque han conseguido superar gracias al teléfono y a los viajes, ha constituido un problema durante un tiempo por la dificultad que suponía el no saber cuándo se iban a ver o el pasar semanas sin verse. Esta cuestión se solventó en buena medida cuando **José** se compró su propio piso en Madrid. Se conocieron en la playa y a sus 37 años Julián es casi una década mayor que José. Julián ha vivido las hieles de la homofobia en el instituto y en el entorno laboral, aunque ahora tiene los medios para enfrentarla. Su familia de origen, a la que Julián valora mucho, conoce a su pareja al igual que la mayor parte de su círculo de amistades. Sin embargo, la principal dificultad está en su relación con la familia biológica de su novio, prácticamente inexistente.

Justo. Tiene 75 años y reside en un pueblo de la costa mediterránea en la provincia de Valencia. A pesar de haber vivido durante la dictadura, recuerda haber tenido siempre una vida sexual muy activa. Siempre le han gustado los hombres en la veintena y ha tenido varias parejas a lo largo de su vida. Actualmente está jubilado y se dedica a disfrutar de la vida tranquila y de la playa. Vive sólo y no tiene pareja estable, pero sigue manteniendo relaciones sexuales esporádicas cuanto tiene la oportunidad con chicos más jóvenes que

buscan un tipo de sexualidad que es la que él puede ofrecer en este momento de su vida.

Lara. Aunque siempre se ha definido como bisexual, hasta los treinta años la mayoría de sus relaciones habían sido con hombres, llegando a convivir con algunos de sus novios durante seis y ocho años. Nunca quiso tener hijos en esta etapa porque pensaba que si los tenía llevaría una vida heterosexual y ella consideraba que no lo era. Desde hace diez años tiene claro que quiere que su pareja sea una chica, ya que tanto sexual como personalmente le atraen más las mujeres y, por eso, ella se identifica como lesbiana ahora. Le cuesta separar la sexualidad de la afectividad. No le gusta la soledad y le gustaría tener una relación de pareja sólida con otra mujer, pero no acaban de cuajar las que le van surgiendo, por lo que lleva más tiempo del que ella quisiera sin pareja. Piensa que es importante que, además del amor, exista una conjunción de gustos e intereses. Vive totalmente “desarmarizada” y piensa que eso es lo que le ha hecho enfrentar las pocas situaciones de homofobia que ha vivido sin mayor problema. Es investigadora social y trabaja en un centro de atención al colectivo LGBT.

Laura. Tiene 18 años y ha sido pareja de **Tamara** durante más de un año, aunque ya no están juntas. Durante su relación llegaron a hacer algún ritual para intentar sellar un compromiso que finalmente no llegó a su fin. Vive con sus padres, pero durante su relación con Tamara dormía muchos días en su casa y pasaba tanto tiempo con ella que su familia de origen no lo vivió bien, en parte porque no aceptaban su homosexualidad y en parte porque les preocupaba lo que pudieran pensar sus vecinos y vecinas. Estudia y busca empleo.

Leo. Por motivos laborales, se mudó del norte de España a Cataluña donde vivía en un piso compartido. Eso le ha permitido estar lejos de su familia de origen, muy conservadora y religiosa, e ir explorando su homosexualidad cuando comenzaba a acercarse a la treintena. En la entrevista consideraba que no había tenido relaciones sexuales por no haber practicado la penetración, aunque sí había tenido sexo de otro tipo. Él no es amigo del sexo casual y prefiere mantenerlo sólo si tiene pareja. Meses después conoció a su pareja actual, un latinoamericano con el que convive desde hace dos años y con el que se ha mudado de nuevo por motivos laborales. El activismo en la asociación LGBT local le abrió las puertas a nuevas redes sociales y le ha permitido también hacerse visible como gay ante sus amistades y ante su familia.

María. No le gusta definirse en términos de identidad sexual, ya que a lo largo de su vida se ha sentido atraída mayoritariamente por hombres, ha tenido novio y se definía como heterosexual. En este momento se siente atraída hacia hombres y mujeres por igual y tiene una relación estable con **Elena** desde hace más de un año. Tiene 28 años, estudia, vive y trabaja en distintas zonas del sur de la Comunidad Valenciana. Ahora vive con su familia de origen, pero tiene pensado ir a vivir junto con su pareja sin comprar una casa conjunta, porque María ya tiene su propia casa en su pueblo de nacimiento. Económicamente proyectan mantener cada una su propia economía y al tiempo crear un fondo

común. Al contrario de lo que piensa Elena, si tiene un hijo, en ningún caso sería con un donante anónimo porque quiere conocer cuáles son sus orígenes.

Marina. Tiene sexo con algunos hombres, pero sus parejas siempre han sido mujeres. Se define como lesbiana, desde pequeña ha sentido atracción por otras chicas y su familia de origen lo sabe sin que esto constituya una traba en sus relaciones familiares. Está entrando en la treintena e intentando salir de una decepción amorosa. Después de un lustro con su novia australiana, la relación ha terminado. Marina se encontraba en un proceso de inseminación artificial para quedarse embarazada por inseminación in vitro con semen de donante anónimo en una clínica privada. Este proceso ha quedado suspendido de momento por que no se atreve a ser madre ella sola. Ha podido vivir la experiencia de la maternidad a través de la hija de su expareja: aunque no vivía con ellas, Marina ha seguido todo el proceso judicial para intentar conseguir su custodia con varios viajes a las antípodas. Por orden de la juez, la niña seguirá viviendo con su padre y su esposa en la otra punta del mundo.

Marlén. A sus 37 años es madre de una hija y está a punto de tener otra. Ambas han sido concebidas por inseminación casera con el semen del hermano de su pareja Manoli, con la que lleva conviviendo desde hace ya trece años. Toda su familia y la de Manoli conocen la relación de pareja que mantienen, ya que Marlén vive abiertamente su identidad lésbica incluso en su lugar de trabajo como investigadora. Su salida del armario fue bastante difícil, ya que su familia le intentó impedir que mantuviese relaciones sexoafectivas con otras mujeres. Se define como lesbiana en lo emocional y bisexual en lo meramente sexual, ya que también ha tenido relaciones con hombres, sin llegar nunca a un plano de conexión afectiva profunda. Está al tanto de lo que hacen diversas organizaciones LGBT y participa esporádicamente en alguna de sus actividades. Además, forma parte activa de alguna lista de distribución de madres lesbianas. Se inscribieron hace años como pareja de hecho en el registro de su comunidad autónoma y ahora se mudan al norte del país porque Manoli tiene trabajo allí. Se casan para solucionar el tema de la adopción conjunta de las hijas que tienen en común.

Mercedes. Es catalana pero no dudó en mudarse a la ciudad castellana en la que vive Irene. Tras un año de relación a distancia, en el que los viajes y el teléfono mantuvieron la relación activa, vio que quería convivir con ella y con la hija que tenía de una relación anterior. Se conocieron a través de una amiga común cuando hicieron un viaje juntas al norte de España. Tiene 34 años y se ha incorporado al activismo a través de su ahora esposa, que es miembro activo del colectivo LGBT de la localidad. Mantienen una relación sexualmente monógama y satisfactoria para ambas. Recuerda con una sonrisa el gesto de sorpresa en las tiendas a las que acudieron junto con otra pareja de amigas para buscar sus trajes de novias, ya que eran de las primeras parejas del mismo sexo que se casaban en la provincia. Participa en la crianza de la hija de su esposa de forma activa y su familia de origen es plenamente consciente de su relación con otra mujer.

Miriam. Tiene poco más de treinta años y a los 17 ó 18 años empezó a ponerle nombre a su deseo homosexual, aunque en aquel entonces no sabía si le

atraían también los hombres. No tiene hijos propios, pero le gustaría tenerlos. Está viviendo una experiencia de trabajo parental ya que vive con su pareja, **Paloma**, y con su hijo. Se conocieron una noche que estaban de fiesta hace cinco años y sintió una gran curiosidad por la maternidad de Paloma con la que mantiene desde entonces mantiene una relación monógama. Es activista en un colectivo de gays y lesbianas de Madrid y salir por el barrio de Chueca le sirvió para conocer otras mujeres lesbianas.

Montse. Después de casi 14 años de relación con su novio Damián, comenzaron a acudir a locales de “ambiente liberal” porque ella tenía ganas de hacer realidad su fantasía de tener relaciones sexuales con una chica y ambos querían salir de la rutina del sexo en pareja. Cuando se fue forjando la relación con **Alicia**, Montse tenía sexo con ella y con su novio. Ambos perdieron sus amistades de toda la vida a raíz de este tipo de relaciones y abrieron nuevos círculos de amistad, porque decidieron vivir abiertamente su relación a tres incluso ante parte de su familia. Finalmente la unión entre los tres se fue deteriorando, ya que Alicia no estaba enamorada de Damián, y meses después de haber realizado las entrevistas acabaron yéndose a vivir juntas las dos chicas. Montse también se define como bisexual y tiene 28 años. Aunque quiere ser madre, aún no se han dado las circunstancias para conseguirlo.

Neus. Es de Valencia y es cuando comenzó su relación con **Inés** estaba en pareja con una mujer mayor que ella. Ahora tiene treinta años como Inés. Neus se recuerda habiendo tenido pareja siempre. Al principio eran hombres, hacia los que a veces puede sentir atracción física, pero sólo se enamora de mujeres, por eso se define como bollera. Vive con Inés en un piso alquilado, pero ha comprado un apartamento en el que pronto se mudarán las dos. Es profesional de la salud, lo que le permitió mudarse para poder convivir con su novia en una ciudad intermedia. Mantiene contacto regular con su familia de origen y siempre son invitadas las dos juntas a todos los eventos familiares. De la relación de pareja le cuesta a veces comprobar el distinto ritmo sexual que mantiene con Inés, lo que no impide tener claro su opción por plantearse un proyecto de vida junto a ella.

Óscar. Este ingeniero madrileño de 31 años empezó a convivir con su novio latinoamericano cuando ambos se mudaron a Barcelona por motivos laborales. Con él ha experimentado su primera relación estable. Anteriormente tenía rollos y aventuras amorosas de corto plazo. De momento no se plantea el matrimonio, pero ha comenzado a hablar con su chico de comprarse un piso juntos. Como su novio no tiene familia en España, al poco de conocerse pasó las navidades con la familia de Óscar y desde entonces es aceptado como un miembro más. Óscar también ha ido a Sudamérica a conocer a la familia de su chico. Ambos mantienen una relación de pareja monógama, pero perdonarían una infidelidad de carácter meramente sexual. No quieren tener hijos ni conjunta ni separadamente. Aunque anteriormente ha tenido algún problema de carácter homófobo en sus anteriores trabajos, actualmente sus compañeros conocen su relación con otro hombre.

Pablo. Canario de 38 años y residente en las islas. Estuvo casado con una mujer durante doce años. De esta relación tiene dos hijas a las que no pudo ver

tras su separación hasta que el juez estableció un régimen de visitas. Durante este proceso conoció a su pareja actual, un inmigrante comunitario, con el que convive. Sus hijas duermen en la casa común los días que les corresponde y consideran al novio de Pablo como un segundo padre. Los cuatro pasan juntos parte de las Navidades, las vacaciones de verano y numerosas actividades familiares. Pablo no sólo vive abiertamente su relación homosexual en el trabajo, sino que hace activismo por la igualdad LGBT.

Paloma. Piensa que llegó tarde a definirse como lesbiana ya que decidió seguir la norma heterosexual teniendo una relación de siete años con un hombre. Cerca de la treintena se enamoró por primera vez en la vida y fue de una mujer. Pensaba en un primer momento que era bisexual, pero ahora con treinta y tres años se siente totalmente lesbiana. Tiene un hijo de 7 años que ha sido criado conjuntamente con su pareja **Miriam** con la que convive desde hace cinco años. Perdió su trabajo poco tiempo después de hacerse pública su orientación homosexual y finalmente encontró un empleo como administrativa en un colectivo LGBT, lo que le permite sentirse vinculada con el activismo. Cuando conoció a Miriam le gustó y no dudó en conquistarla. Sus mensajes a través del móvil fueron definitivos en el principio del proceso de seducción.

Pepe. Es madrileño, tiene 29 años y ha estado en pareja con su novio **Curro** desde los 19, cuando se conocieron en un colectivo de gays y lesbianas. En el momento de la entrevista Pepe mantenía relaciones sexuales fuera de la pareja sin que Curro lo supiera, ya que aunque habían tenido alguna ruptura a causa de sus infidelidades, él se siente incapaz de mantener relaciones con un solo hombre. Siente un gran apego hacia su familia porque piensa que ellos siempre estarán con él haga lo que haga, como ya se lo han demostrado. Hasta tal punto es así, que Pepe no duda en contarles sus relaciones con terceras personas. A pesar del largo tiempo que lleva con Curro, no le considera como parte de su familia porque para él es necesario que exista consanguinidad y la certeza de que hay una relación incondicional. Sabe que quiere estar con él, pero como la convivencia no ha funcionado, están experimentando el modo de mantener su relación sin vivir juntos y sin exclusividad sexual.

Raico. Canario nacido en Sudamérica hace 29 años, se mudó varios años atrás a una gran ciudad de la península porque la vida en su isla se le hizo pequeña y quería probar y probarse a sí mismo que sería capaz de empezar una nueva vida en otra ciudad. Cuando se realizó la entrevista vivía en un piso compartido y no tenía pareja. Casi siempre ha tenido relaciones sexuales prácticamente todos los días porque es atractivo, dice ligar en cualquier lado y no tiene problemas para conocer gente o entablar conversación. Vive una sexualidad muy activa y desprejuiciada y dice que no sólo ha salido del armario sino que se encuentra a kilómetros de él. Actualmente tiene pareja y aunque para él la fidelidad sexual no es algo importante, la ha mantenido durante épocas por un acuerdo con su pareja que ha ido cambiando en el tiempo hacia una pareja abierta. Aunque su familia es importante, también lo son mucho sus amigos porque los ha elegido él y son un apoyo cercano. Es seropositivo, pero esto no le ha afectado ni a la hora de mantener relaciones ni a la hora de encontrar parejas estables. Para él, decir a los demás que es seropositivo es como salir de un segundo armario.

Raimon. Empresario que ha superado la cincuentena y vive en una pequeña población del Mediterráneo. En el momento de la entrevista estaba casado con su esposa desde hacía casi 30 años, pero mantenía al mismo tiempo una relación sexo-afectiva estable con **Imanol**. A lo largo del desarrollo de este trabajo de campo, Raimon se separó de su mujer (ya que ella tenía una relación con otro hombre), abandonó su hogar y vive solo en un piso alquilado. Pasa mucho tiempo con su pareja actual, Imanol, ya que trabajan en la misma oficina y comparten mucho tiempo (comidas, duermen juntos, salen juntos...). Tiene hijos de su matrimonio a los que ve a menudo, pero ni ellos, ni su exmujer, ni la mayor parte de su pueblo sabe de su actual relación homosexual. Aunque siempre ha sido consciente de su orientación sexual, no la ha aceptado durante más de 40 años. Ahora, gracias a la terapia y a las personas que conoció por internet, dice estar sintiendo con Imanol un sentimiento que nunca había vivido y que le hace feliz.

Ramiro. Este aragonés de casi 40 años se abrió a vivir la homosexualidad en su tierra natal donde trabajaba en una discoteca. Sin embargo, fue en Londres donde pasó una parte importante de su vida y donde entró en contacto con la sexualidad BDSM (bondage y disciplina, dominación y sumisión, sadomasoquismo) que es en la que se siente más cómodo y la que le produce más placer. Eso sí, siempre con personas de su mismo sexo. A su vuelta a España estuvo viviendo un tiempo en Barcelona pero decidió quedarse en Madrid ya que es en esta ciudad donde encontró mayores posibilidades de desarrollar libremente su sexualidad. Gracias a su trabajo en el mundo de la hostelería ha podido dejar el piso compartido en el que vivía y comprarse un apartamento propio. Ha tenido algunos rollos poco estables en el tiempo y prefiere vivir sin tener pareja. Sus amigos son una parte esencial en su vida, al mismo tiempo que mantiene un contacto regular con su familia natal.

Sandra. Vive en una ciudad al sur de España. Tiene 30 años, de los cuales ha pasado 5 con Rosa. Aunque siempre había tenido relaciones con chicos, se había enrollado algunas veces con otras chicas porque ella quería hacer lo que le apeteciese. Sandra se lanzó a conquistar a Rosa porque se sentía muy enamorada de ella. Durante el tiempo que estuvieron juntas no llegaron a convivir, pero pasaba mucho tiempo en casa de su pareja porque vivía sola. En un momento Rosa le pidió que se inscribieran como pareja de hecho y le regaló un anillo de compromiso, pero a Sandra no le gustaba el papeleo y le dio miedo atarse. Tras romper con Rosa, volvió a tener relaciones con chicos y ha recibido críticas, sobre todo de sus amigas lesbianas. Sandra prefiere no definirse: ni como bisexual ni como lesbiana. Para ella es muy importante el tema de la maternidad y, aunque se lo planteó a su compañera, esta no quiso porque eso supondría problemas para ella y el niño/a. Ahora Sandra quiere tener un hijo/a con una pareja masculina o por inseminación artificial.

Sara. A sus treinta años tiene claro que le gustan las mujeres y no duda en definirse como lesbiana. Vive en la casa de su novia **Arancha**, situada en una pedanía del Mediterráneo, desde hace más de dos años y se encuentra feliz con ella. Aunque le gustaría ampliar su círculo de amores y experiencias, no será posible porque Arancha concibe la pareja como algo de dos y ella respeta

esta idea. Le molesta no poder expresar libremente su sexualidad en público. El hecho de ser lesbiana le ha acarreado algunas dificultades en el trabajo y, sobre todo, con su familia de origen. Aunque no ha roto sus relaciones con ella, le cuesta mucho mantener el contacto ya que su familia dejó de recibir a Arancha cuando se enteraron de que les unía algo más que una amistad. El hecho de que no existiera la posibilidad de adoptar hijos conjuntamente era un freno muy importante para no decidirse a tener hijos estando en pareja con otra mujer. Para Sara, sus amigos y amigas constituyen uno de sus principales soportes afectivos, más que su familia de origen.

Simón. Nació en Sudamérica hace casi cincuenta años y se define como bisexual. A los 17 años encontró en un hombre su primer amor y estuvo con él cuatro años. Después conoció a la que sería su mujer y tuvo dos hijas con ella, que reparten su vida entre la casa de su padre y la de su madre. Siempre ha sido sincero con sus parejas hombres y mujeres respecto a su bisexualidad y actualmente siente mayor atracción hacia los hombres. Lleva casi cuatro años en pareja con otro hombre, pero no convive con él. Aunque su relación se presenta como cerrada, él a veces tiene relaciones sexuales al margen de la misma. No le gustaría que su pareja le planteara una relación abierta. Su novio es de clase obrera y Simón tiene una profesión liberal, lo que hace que tenga mayor poder adquisitivo y que en muchas ocasiones asuma él determinados gastos conjuntos como salidas, cenas o viajes. Lleva en la mano el anillo que le ha regalado su novio actual que, además, ha hecho testamento a su favor.

Tamara. Tiene 30 años y el activismo en el movimiento de liberación de gays y lesbianas ha sido uno de sus ejes vitales. De hecho, fue una de las fundadoras del colectivo LGBT de su ciudad de origen en la Comunidad Valenciana. Para concienciar sobre la necesidad de la aprobación del matrimonio homosexual no dudó en realizar una ceremonia matrimonial con otra mujer que llegó a los medios de comunicación nacionales, lo que le hizo salir públicamente del armario como lesbiana, aunque ella se define como bisexual porque le atraen tanto hombres como mujeres. Un dato significativo de su biografía es que su madre se separó de su padre y mantiene una relación con otra mujer. Es estudiante, lleva un año y medio en pareja con otra mujer y vive con su madre.

Teo. Vive en una comunidad religiosa de Madrid a la que se mudó desde su Castilla natal. Es sacerdote y desde hace años mantiene relaciones homosexuales y amorosas con otros hombres, tanto miembros del clero como personas que conoce en lugares de encuentro homosexual que frecuenta. Siempre anda con cuidado de que su sexualidad no se haga explícita, aunque sea algo que se pueda presuponer por parte de sus compañeros y superiores. A sus 33 años se ha planteado en algún momento dejar el sacerdocio, pero no ha sido tanto a causa de su sexualidad, como de otras cuestiones personales y de coherencia. Una parte de su familia y de sus amistades conoce su identidad homosexual, pero en ningún caso desea hacerla pública.

Toni. Barcelonés y cercano a la treintena, tiene una relación que define como de pareja abierta con una mujer desde hace cuatro años y con la que comparte una casa que también le gusta definir como abierta, ya que para él y su pareja son muy importantes sus círculos de amigos. Prefiere no encuadrarse a nivel

de identidad sexual y forma parte del activismo queer argumentando enamorarse de personas y no de sexos. Este activismo lo vincula a otra serie de activismos de transformación política y social en los que participa. Ha tenido a lo largo de su vida relaciones sexuales tanto con hombres como con mujeres, pero no le gusta describirse como bisexual. No le agrada tener sexo con una persona que acaba de conocer o rollos de una noche, porque para él es muy importante que exista una relación amorosa, por eso, aunque vive una pareja abierta, no está buscando otras relaciones al margen.

Valentina. Desde adolescente tuvo claro que a ella le atraían las mujeres y a pesar de haber vivido buena parte de su juventud durante la dictadura, el hecho de estar vinculada a grupos de izquierda la permitió tener relaciones con otras chicas durante esta época, aunque todas ocultaban su identidad sexual por miedo a las represalias. Está satisfecha con la vida sexual activa que ha tenido y sigue teniendo: hace casi una década que utiliza internet para conocer a otras mujeres. A sus 60 años, esta mujer dedicada a la enseñanza tiene una pareja de edad similar a la suya desde hace más de 5 años, pero vive sola ya que su compañera reside a más de 500 km de distancia. Ahora se siente feliz de vivir sola y esto le hace cuestionarse si quiere seguir adelante con su relación o no. A lo largo de su vida ha tenido “incontables ligues” y siete parejas estables de su mismo sexo, pero muchas acabaron por cuestiones de infidelidad. Nunca pensó en casarse ni en tener hijos. Participó en varios de los grupos activistas de los 70 y conoce grupos actuales de Madrid, aunque no está directamente vinculada a ellos.

Vita. Tiene 41 años y vive en un pequeño pueblo del mediterráneo interior con su novia latinoamericana desde el comienzo de su relación, hace más de un año, ya que su pareja se quedó en la calle cuando rompió con su anterior compañera. Su novia tiene una hija en Latinoamérica, de donde es originaria, que Vita no considera como hija de la pareja ya que es mayor y no convive con ellas. El compromiso, el amor y la fidelidad vertebran sus relaciones amorosas. Aunque vive su sexualidad abiertamente, no le gustan las etiquetas, por eso prefiere no identificarse como lesbiana. No participa en ningún movimiento LGBT porque las asociaciones de su provincia le parecen poco reivindicativas y cree que, en principio, no se va a casar.

Wilfred. Es peruano y tiene 34 años. Se vino a Madrid dejando toda su vida, casa y trabajo al otro lado del Atlántico por amor, ya que conoció a un chico español y se enamoró de él. Estuvo con su novio varios meses, pero la relación no terminó de cuajar una vez en España. Sin embargo, continúan viviendo juntos ya que su situación laboral es precaria y no puede permitirse el salir de la casa. Ahora Wilfred está en búsqueda de alguna otra persona de la que enamorarse, pero mientras tanto mantiene relaciones sexuales de forma esporádica, algo que le resulta complicado por vivir en la misma casa que su expareja. Antes de venir a España, Wilfred era activista y continúa siéndolo, ya que está especialmente preocupado por la situación de los gays inmigrantes.

II ■ GUÍA DE ENTREVISTA

DATOS PERSONALES

Lugar de residencia actual

Movimientos migratorios

Raza/etnicidad.

Motivaciones para participar en el estudio y temas de interés.

IDENTIDAD SEXUAL

Autoidentificación

Armario

Escala de Kinsey (en hoja aparte):

¿Hacia que sexo se dirigen tus prácticas, sentimientos, impulsos y/o deseos sexuales?						
Siempre hacia hombres	Mayoritariamente hacia hombres y ocasionalmente hacia mujeres	Mayoritariamente hacia hombres y más que ocasionalmente hacia mujeres	Hacia hombres y mujeres por igual	Mayoritariamente hacia mujeres y más que ocasionalmente hacia hombres	Mayoritariamente hacia mujeres y ocasionalmente hacia hombres	Siempre hacia mujeres

(Marca con una X)

Homofobia e Injuria

PARENTESCO

Familia

Opción sexual y familia de origen

Relación con los ascendientes

Relación con los descendientes

Sexualidad y relaciones familiares

Homosexualidad y familia

PAREJA O GRUPO SEXO AFECTIVO

Relaciones de pareja o de otro tipo

Si tiene pareja:

Origen y vivencia de la pareja

Historia de la relación

Elección de parejas

Sexo y pareja

Compromiso, símbolos y rituales

Inscripción en registro de parejas de hecho o matrimonio

Opciones disponibles y utilización o no

Modelos de organización

Si no tiene pareja:

Motivaciones

Expectativas y opciones respecto a la pareja

Historias anteriores y relación con ex-parejas

AFECTIVIDAD - AMOR

Amor, familia y pareja

Amor y sexualidad

Soledad

Fidelidad, monogamia sexual y promiscuidad

SEXUALIDAD

Vivencia y experiencias

Elección de compañeros/as sexuales

Sexualidad y vínculos

Lugares de encuentro y sexo

Cuerpo

Sexualidad normativa

Prácticas

Satisfacción

Vih/sida e ITS

DERECHOS

Derechos individuales

Derechos relacionales

MOVIMIENTOS SOCIALES

Participación en movimientos LGBT

Opinión sobre el movimiento

Matrimonio gay

Líderes

Mujeres

Religión

Política

AMISTAD

Amistad e identidad sexual

Amistad, pareja, familia y parentesco

Comunidad, ambiente

PATERNIDAD – MATERNIDAD

Si tiene hijos:

Motivaciones

Conexión biológica, adopción, maternidad sobrevenida, inseminación...

Paternidad – maternidad y movimiento LGBT

Educación hijos/as

Tareas de cuidado

Reproducción y familia

Si no tiene hijos:

Motivaciones

Expectativas

RESIDENCIA

Hogar y vida diaria

Personas con las que se convive (¿pareja?)

Organización economía y gastos

GÉNERO

División sexual del trabajo

Relaciones de poder

Heterosexismo

ASPECTOS MATERIALES: SOLIDARIDAD, CUIDADO Y ECONOMÍA

Comensalidad

Rituales

Trabajo e ingresos

Posesiones

Redes de apoyo material y afectivo

OTRAS CUESTIONES

Edad

Felicidad

Preguntas abiertas al final (con grabadora y sin ella)

AGRADECIMIENTO

CUESTIONARIO

INVESTIGACIÓN SOBRE OPCIONES SEXUALES Y NUEVOS MODELOS FAMILIARES

Hola, mi nombre es José Ignacio y soy investigador del Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid. En estos momentos estoy realizando una investigación para mi tesis doctoral sobre el modo en que las opciones sexuales están influyendo en la transformación del modelo de familia tradicional.

Para esta investigación necesito entrevistar a personas que se identifican como homosexuales, gays, lesbianas... o que simplemente mantienen relaciones sexuales o sexo-afectivas con otras personas de su mismo sexo. Si tú eres una de estas personas, por favor, lee atentamente la siguiente información por si te gustaría colaborar en este estudio.

¿EN QUÉ CONSISTE EL ESTUDIO?

El día a día de las personas no-heterosexuales, sus relaciones, su concepción de la sexualidad y de la reproducción, así como las demandas que plantean individual y colectivamente están redefiniendo lo que en nuestra sociedad se considera una familia o un matrimonio. Un ejemplo lo constituye la lucha por el reconocimiento legal del matrimonio homosexual o de las parejas de hecho del mismo sexo, que ocupa en estos momentos un lugar central en la agenda política y entre las reivindicaciones de los colectivos LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y transexuales).

¿POR QUÉ ES IMPORTANTE TU COLABORACIÓN?

Tú puedes colaborar con este estudio tomando parte en alguna de las entrevistas en profundidad que se realizarán como eje central de la investigación. Para poner rostro a los complejos problemas que afectan a la sociedad, la antropología recoge los relatos de la gente y estudia cómo los grandes cambios sociales son puestos en marcha, promovidos, interpretados y dotados de significado por personas concretas, analizando también qué suponen estos cambios en su vida cotidiana.

¿QUIÉN PUEDE PARTICIPAR EN EL ESTUDIO?

Todas aquellas personas que:

- o bien, mantienen relaciones sexuales o sexo-afectivas con otras personas de su mismo sexo;

- o bien, se consideran homosexuales, bisexuales, lesbianas, gays, maricas/bolleras, queer, entendidos/as, transexuales, transgénero, no-heterosexuales...

En este estudio pueden participar personas con hijos (biológicos o no) o sin ellos; personas solteras, en pareja, en tríos o en cualquier otro tipo de situación sexo-afectiva... ya que se pretende dar cuenta de la amplia variedad de formas en que las personas que no encajan el modelo heterosexual organizan su vida.

No existe límite de edad y pueden participar hombres y mujeres de cualquier nacionalidad que residan en el estado español.

¿CÓMO PUEDES PARTICIPAR EN EL ESTUDIO?

El primer paso para participar en este estudio es rellenar el cuestionario que se presenta al final de este texto. Entre todas estas personas que han mostrado interés en formar parte del mismo se realizará una muestra lo más plural y diversa posible. En cualquier caso, aunque no realices la entrevista en profundidad, los datos que ofrezcas al rellenar este cuestionario también formarán parte de la investigación.

¿CÚAL ES EL PROCESO?

Una vez rellenado el cuestionario y realizada la muestra me pondré en contacto contigo para la realización de la entrevista.

Por cuestiones metodológicas y éticas, se mantendrá el **anonimato** de todos los colaboradores y colaboradoras en el estudio, así como la confidencialidad de aquellos datos que pudiesen servir para identificar a estas personas. Si lo deseas, puedo entregarte un documento escrito en el que hago constar este compromiso de confidencialidad. Por estos motivos se utilizarán seudónimos para identificar a cada una de las personas que tomen parte en la investigación.

La entrevista tiene una duración de entre 2 y 5 horas, dependiendo de tu situación y del desarrollo de la misma, por lo que, si es necesario, se realizaría en dos sesiones. La entrevista será grabada en su mayor parte para su posterior transcripción en papel. Todas las entrevistas se realizarán de forma individual. Además de estas entrevistas en profundidad, se solicita a cada persona que participa en el estudio que complete una agenda de tiempo durante una semana y un cuestionario sobre redes sociales y utilización de espacios.

¿QUÉ TEMAS SE TRATARÁN EN LA ENTREVISTA?

Durante la entrevista se abordarán temas como: identidad sexual, género, parentesco y familia, paternidad/maternidad, relaciones de pareja, sexualidad, afectividad-amor, amistad, movimiento LGBT y cuestiones legales y materiales.

---O---

Si tienes alguna duda sobre el estudio o deseas ampliar esta información puedes localizarme en:

José Ignacio Pichardo Galán
Departamento de Antropología Social y PFE
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Madrid
28049 Madrid

joseignacio.pichardo@uam.es

Teléfono: 91 497 37 40 (horario de oficina)

Fax: 91 497 85 45 (A la Att. de José Ignacio Pichardo)

Si quieres colaborar en la investigación, por favor, rellena el siguiente cuestionario. Tanto si vas a formar parte del estudio como si finalmente no lo haces, te agradezco el tiempo que te has tomado en leer esta información.

Nombre:

Edad:

Menos de 20

21-25

26-30

31-35

36-40

41-45

46-50

51-55

56-60

61-65

Más de 65

Sexo:

Hombre

Mujer

Intersexual

Otro ¿Cuál?

¿Te consideras? (puedes marcar más de uno)

Homosexual

Bisexual

Heterosexual

Transexual

Transgénero

No me defino

Otro ¿Cuál?

Lugar de nacimiento:

Municipio de residencia:

Provincia:

Nacionalidad:

¿Con quién vives? (puedes marcar más de uno)

Sola/o

Con mi pareja

Con mi/s hijo/a/s

Con mi padre/madre

Con otros familiares

En piso compartido

Otro ¿Cuál?

¿A qué te dedicas? (puedes marcar más de uno)

Estudio

Trabajo

Busco empleo

Jubilado/a

Otro ¿Qué?

¿De qué clase social te consideras?

Baja

Media Baja

Media

Media Alta

Alta

Ingresos personales medios al mes:

No tengo ingresos

Menos de 500 euros

500-1.000 euros

1.000-1.500 euros

1.500-3.000 euros

Más de 3.000 euros

Estudios finalizados:

Sin estudios

Primaria (EGB, Graduado/Certificado Escolar...)

Secundaria (BUP, FP, COU, ESO, Bachillerato)

Diplomatura - Ingeniería Técnica

Licenciatura - Ingeniería

Doctorado

Otro ¿Qué?

¿Como definirías tu situación sexoafectiva? (puedes marcar más de uno)

Soltera/o, no quiero ni pareja ni tener relaciones sexuales.

Soltera/o, sólo mantengo relaciones sexuales si tengo pareja.

Soltera/o, mantengo relaciones sexuales cuando me surge la oportunidad.

No quiero pareja y mantengo bastantes relaciones sexuales esporádicas.

Ahora tengo un rollo no serio.

Ahora tengo varios rollos no serios.

En pareja monógama (no mantengo relaciones sexuales con otras personas).

En pareja no-monógama (mantengo relaciones sexuales con otras personas).

En un trío o relación sexoafectiva estable con más de una persona.

Inscrita/o con mi pareja del mismo sexo en un registro de parejas de hecho.

Casado con una persona del otro sexo.

Otra ¿Cual?

¿Mantienes relaciones sexuales?

Todos o casi todos los días

1 - 5 veces por semana

1 - 3 veces por mes

1 - 5 veces cada seis meses

1 - 5 veces al año

Menos de una vez al año

Nunca he mantenido relaciones sexuales

¿Tienes hijos/as?

Si

No y no me planteo tenerlos

No, pero me gustaría tenerlos

Si tienes hijos, son: (puedes marcar más de uno)

Hijos/as biológicos de una relación anterior.

Hijos/as biológicos concebidos a través de un coito.

Hijos/as biológicos concebidos a través de técnicas de reproducción asistida.

Hijos/as adoptados.

Hijos/as de mi actual compañera/o

¿Participas en el movimiento LGBT? (puedes marcar más de uno)

No

Asisto a la manifestación del orgullo

Asisto esporádicamente a actividades de grupos, asociaciones y colectivos

LGBT

Asisto y participo regularmente en actividades del movimiento LGBT

Soy socia/o o miembro activo de un grupo, asociación o colectivo LGBT

¿Cuál?

¿Cómo te has enterado de este estudio?

Por favor, escribe un correo electrónico y/o teléfono de contacto,

Correo:

Teléfono:

Si quieres añadir alguna información relevante que no aparezca en el cuestionario o hacer cualquier tipo de comentario, por favor, **utiliza el siguiente recuadro:**



¡Gracias por tu disposición a colaborar en esta investigación!

IV ■ CARTEL DIFUSIÓN ESTUDIO

Investigación sobre:

OPCIONES SEXUALES Y NUEVOS MODELOS FAMILIARES

En este estudio pueden participar personas que mantienen o les gustaría mantener relaciones sexuales o sexo-afectivas con otras personas de su mismo sexo; con hijos (biológicos o no) o sin ellos; solteras, en pareja, en tríos o en cualquier otro tipo de situación sexo-afectiva... ya que se pretende dar cuenta de la amplia variedad de formas en que las personas que no encajan el modelo heterosexual organizan su vida. No existe límite de edad y pueden participar hombres y mujeres de cualquier nacionalidad que residan en el estado español.

Si estás interesada/o en colaborar con esta investigación, puedes encontrar toda la información y datos de contacto en:

www.plazamayor.net/estudio

¡GRACIAS!

Investigación OPCIONES SEXUALES
NUEVOS MODELOS FAMILIARES
www.plazamayor.net/estudio

Investigación OPCIONES SEXUALES
NUEVOS MODELOS FAMILIARES
www.plazamayor.net/estudio

Investigación OPCIONES SEXUALES
NUEVOS MODELOS FAMILIARES
www.plazamayor.net/estudio

Investigación OPCIONES SEXUALES
NUEVOS MODELOS FAMILIARES
www.plazamayor.net/estudio

Investigación OPCIONES SEXUALES
NUEVOS MODELOS FAMILIARES
www.plazamayor.net/estudio

Investigación OPCIONES SEXUALES
NUEVOS MODELOS FAMILIARES
www.plazamayor.net/estudio

Investigación OPCIONES SEXUALES
NUEVOS MODELOS FAMILIARES
www.plazamayor.net/estudio

Investigación OPCIONES SEXUALES
NUEVOS MODELOS FAMILIARES
www.plazamayor.net/estudio

V ■ PERSONAS ENTREVISTADAS

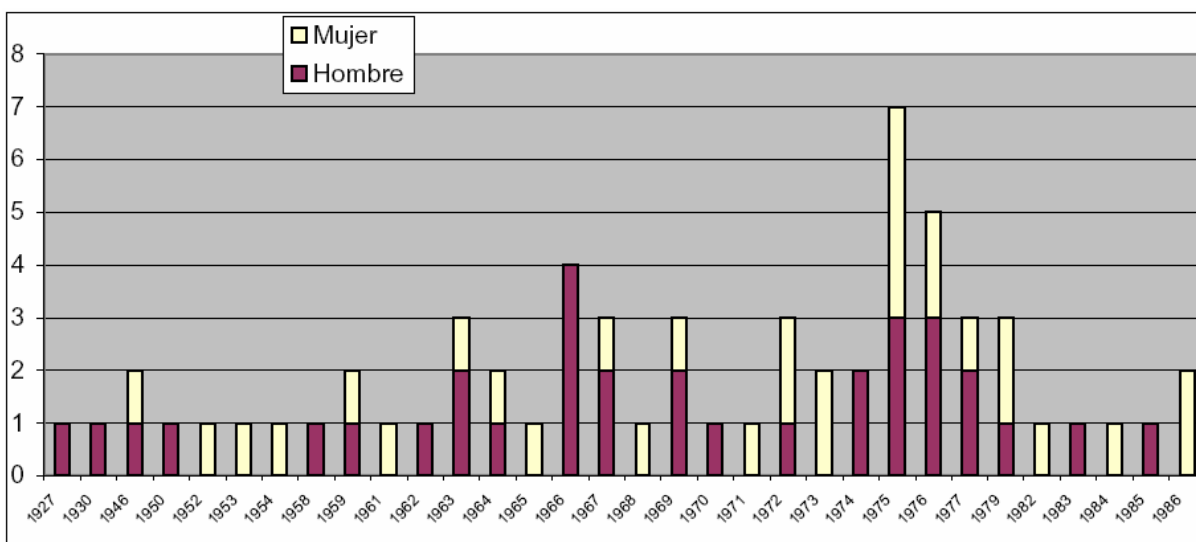
Uno de los principales criterios a la hora de seleccionar a las personas a las que finalmente se entrevistó ha sido intentar recoger la mayor diversidad posible. En este anexo se perfilan las características socioeconómicas y relacionales de las personas que participaron en la investigación. Este anexo no tiene ninguna intención de caracterizar al conjunto del colectivo de personas que tienen relaciones homosexuales, sino simplemente describir la muestra de personas que participaron en las entrevistas.

En cuanto al sexo, se intentó entrevistar a similar número de hombres que de mujeres, con una franja de edades que va desde los 78 años que tenía la persona más mayor durante la entrevista hasta los 18 años de la más joven.

Sexo

Hombre	Mujer
33	30

Sexo y fecha de nacimiento



La identidad sexual de los informantes, ya se ha explicado a lo largo del texto, no se limita a los extremos homosexual/bisexual, como se puede ver en la tabla que se presenta a continuación:

Identidad sexual

	Hombre	Mujer	Total
Bisexual	2	6	8
Bisexual, no me defino	1	1	2
Homosexual	26	15	41
Homosexual, bisexual		1	1
Homosexual, bisexual, no me defino, bollera		1	1
Homosexual, bisexual, receptiva		1	1
Homosexual, queer	1		1
No me defino	3	2	5
Otra: heterosexual que actualmente tiene una relación homosexual		1	1
Otra: libre para amar y desear a quien quiera		1	1
Otra: persona de buen amar		1	1
Total	33	30	63

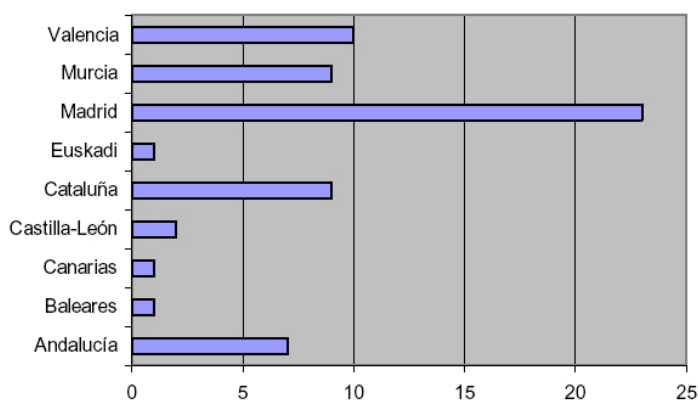
Aunque se intentó incorporar a personas no españolas, finalmente la mayoría de entrevistados tenía esta nacionalidad. Respecto a la diversidad geográfica dentro de España, se entrevistaron personas de 9 comunidades autónomas y 14 provincias diferentes.

Nacionalidad

No responde	1
Española	60
Mexicana	1
Peruana	1

Comunidad autónoma de residencia habitual

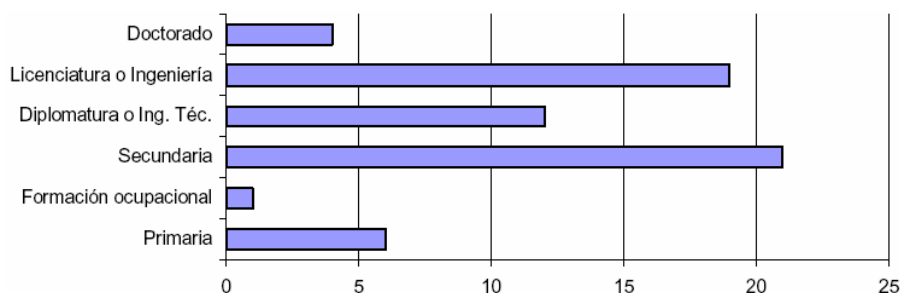
Andalucía	7
Baleares	1
Canarias	1
Castilla-León	2
Cataluña	9
Euskadi	1
Madrid	23
Murcia	9
Comunidad Valenciana	10



En lo tocante a la situación socioeconómica, a continuación se describen algunos parámetros respecto al nivel de estudios, actividad laboral e ingresos de estos informantes.

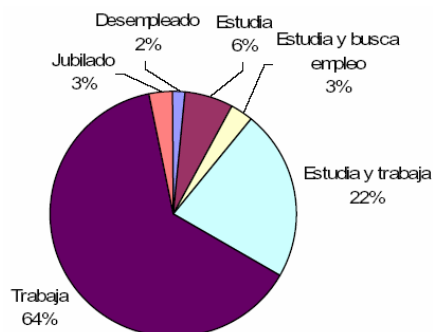
Nivel de estudios terminados

Primaria	6
Formación ocupacional	1
Secundaria	19
Diplomatura o Ing. Téc.	12
Licenciatura o Ingeniería	21
Doctorado	4



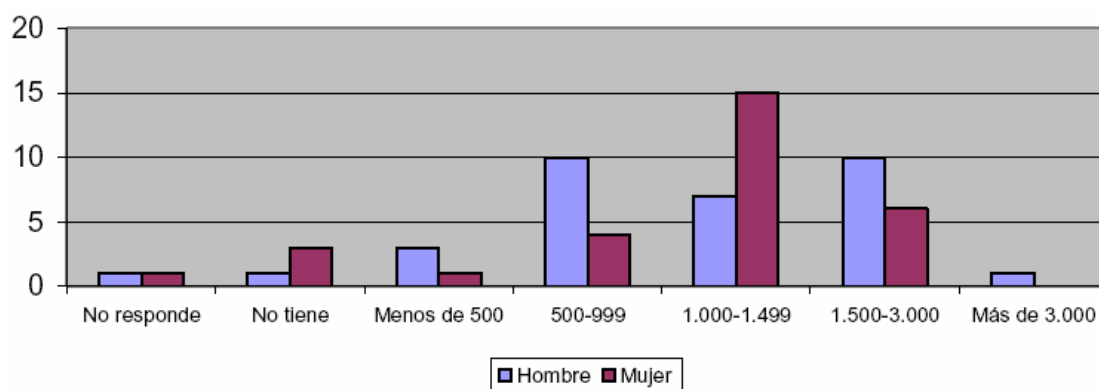
Actividad

Desempleado	1
Estudia	4
Estudia y busca empleo	2
Estudia y trabaja	14
Trabaja	40
Jubilado	2



Ingresos medios mensuales y sexo

	Hombre	Mujer	Total
No responde	1	1	2
No tiene	1	3	4
Menos de 500 €	3	1	4
500-999 €	10	4	14
1.000-1.499 €	7	15	22
1.500-3.000 €	10	6	14
Más de 3.000 €	1		1
Total	33	30	63



La mayoría de participantes con los que se ha tenido un contacto más profundo a lo largo del trabajo de campo se encuentra en pareja, pero no se ha dejado al margen de la muestra ni a las personas que no tienen pareja ni a las personas en otras situaciones diferentes. A la hora de definir su situación sexoafectiva desde un punto de vista *emic*, las posibilidades y combinatorias se multiplican. Sólo un cuarto de la muestra ha formalizado su relación ante el estado.

Situación sexoafectiva (agrupados)

Otro (trío)	3
Pareja	46
Soltero/a	14

Situación sexoafectiva (no agrupados)

Pareja abierta	4
Pareja cerrada	22
Pareja cerrada con tolerancia infidelidad puntual	10
Pareja cerrada con tolerancia infidelidad puntual, abierta o no monógama, aprendiendo en pareja	1
Pareja cerrada, mantengo relaciones fuera	4
Casado con una persona del otro sexo, Otra: mantengo una relación con un amigo muy especial	1
Otra: iniciando una relación a distancia	1
Otra: mantengo relaciones esporádicas y desearía tener pareja	1
Otra: pareja abierta a nuevas experiencias dentro de la relación	1
Otra: Pareja en libertad. Vivimos en distinta Ciudad. Fidelidad, aunque se acepta infidelidad puntual sexual.	1
Soltero/a, no quiere ni pareja ni sexo	1
Soltero/a, sexo cuando tengo oportunidad	6
Soltero/a, sexo cuando tengo oportunidad, ahora tengo un rollo no serio	1
Soltero/a, sexo cuando tengo oportunidad, no quiero pareja y mantengo bastantes relaciones sexuales esporádicas, ahora tengo varios rollos no serios, soy puta pero no cobro.	1
Soltero/a, sexo cuando tengo oportunidad, no quiero pareja y mantengo bastantes relaciones sexuales esporádicas, Otra: soltero y buscando relaciones serias y/o esporádicas	1
Soltero/a, solo mantengo relaciones sexuales si tengo pareja	3
Soltero/a, solo mantengo relaciones sexuales si tengo pareja, pareja cerrada	1
Relación en un trío sexoafectivo estable	3

Pareja de hecho o matrimonio

No	48 (76%)
Sí	15 (24%)

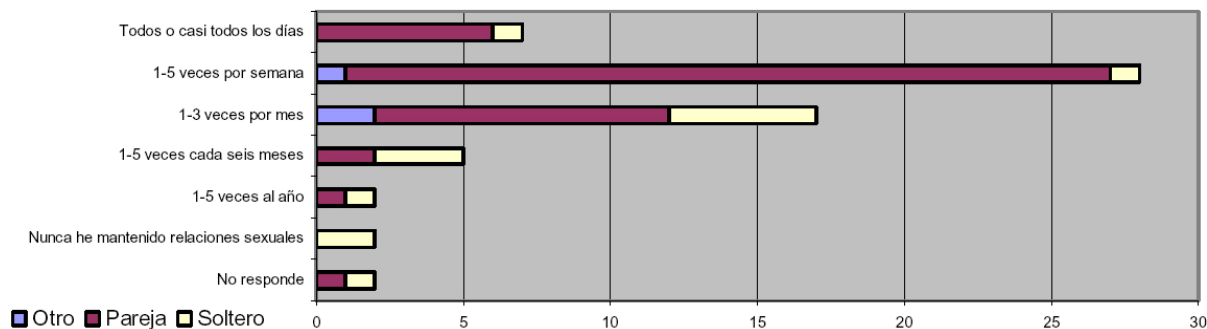
El tipo de grupo con el que se reside está muy vinculado a la situación sexoafectiva, al igual que la frecuencia de relaciones sexuales, pero en ambos casos se ha pretendido recoger de nuevo la mayor diversidad posible de situaciones.

Residencia y situación sexoafectiva

	Otro (trío)	Pareja	Soltero/a	Total
Sola/o		4	4	8
Con padres o familiares		7	4	11
Con pareja		21		21
Con pareja e hijos		9		9
Con hijos		1		1
Con pareja en piso compartido		1		1
En piso compartido		2	6	8
Días con pareja y días con madre		1		1
Otro: marido, mujer, hijo	1			1
Otros: con mis novios	2			2
Total	3	46	14	63

Frecuencia de relaciones sexuales y situación sexoafectiva

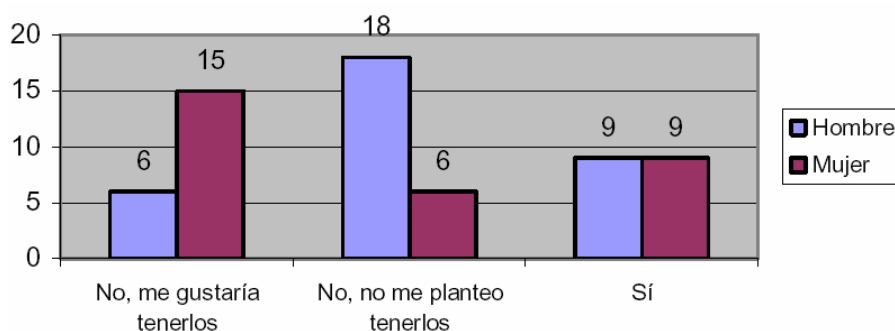
	Otro	Pareja	Soltero	Total
No responde		1	1	2
Nunca he mantenido relaciones sexuales			2	2
1-5 veces al año		1	1	2
1-5 veces cada seis meses		2	3	5
1-3 veces por mes	2	10	5	17
1-5 veces por semana	1	26	1	28
Todos o casi todos los días		6	1	7
Total	3	46	14	63



Dada la importancia que juega la maternidad y la paternidad en la formación de modelos emergentes de familia por parte de las personas homosexuales, se hizo un especial esfuerzo en contactar con madres y padres de este colectivo. También se intentaron reflejar las muy diferentes vías de acceso a la maternidad y paternidad.

Maternidad/paternidad

¿Tienes hijos?	Hombre	Mujer	Total
No, me gustaría tenerlos	6	15	21
No, no me planteo tenerlos	18	6	24
Sí	9	9	18
Total	33	30	63



Relación con los hijos e hijas

	Hombre	Mujer	Total
Adoptados	1		1
Adoptados y de su compañera actual		1	1
Biológicos coito	1		1
Biológicos coito de su compañero actual		1	1
Biológicos relación anterior	4	2	6
Biológicos relación anterior y de su actual compañera		1	1
Biológicos por técnicas de reproducción asistida	1	1	2
De compañero/a	2	2	4
En acogida temporal		1	1
Total	9	9	18

VI. ■ ÍNDICE DE CUADROS, GRÁFICOS Y TABLAS

CUADRO 1: CONCEPCIONES DEL PARENTESCO EN EL JUEGO SOCIAL	23
CUADRO 2: SEXUALIDAD BUENA Y SEXUALIDAD MALA.....	41
CUADRO 3: LA JERARQUÍA DE LA SEXUALIDAD	42
CUADRO 4: TIPOS DE HOGAR SEGÚN EL CENSO DE 2001.....	50
CUADRO 5: LEYES AUTONÓMICAS DE PAREJAS DE HECHO.....	122
CUADRO 6: POSIBILIDADES DE ACCESO A LA MATERNIDAD Y LA PATERNIDAD	232
GRÁFICO 1: VÍAS DE CONTACTO.....	98
GRÁFICO 2: NÚMERO DE MATRIMONIOS REALIZADOS EN 2006 POR SEXO Y NACIONALIDAD CONTRAYENTES	153
GRÁFICO 3: AUTODEFINICIÓN DE IDENTIDAD SEXUAL POR SEXO.....	176
GRÁFICO 4: PARTICIPACIÓN EN COLECTIVOS LGBT	184
GRÁFICO 5: PARTICIPACIÓN EN LA MANIFESTACIÓN DEL ORGULLO.....	184
GRÁFICO 6: DURACIÓN DE LA RELACIÓN DE PAREJA POR SEXO	187
GRÁFICO 7: DIFERENCIA DE EDAD ENTRE LOS MIEMBROS DE UNA PAREJA POR SEXO	216
GRÁFICO 8: FRECUENCIA DE RELACIONES SEXUALES POR TIEMPO EN PAREJA	222
GRÁFICO 9: FRECUENCIA DE RELACIONES SEXUALES POR SEXO	222
GRÁFICO 10: PORCENTAJE GENERAL Y POR SEXOS DE PERSONAS QUE TIENEN O QUIEREN TENER HIJOS.....	229
GRÁFICO 11: PORCENTAJE POR FECHA DE NACIMIENTO DE PERSONAS QUE TIENEN O QUIEREN TENER HIJOS.....	229
GRÁFICO 12: COMPOSICIÓN GRUPOS DOMÉSTICOS PERSONAS HOMOSEXUALES	278
GRÁFICO 13: COMPOSICIÓN GRUPOS DOMÉSTICOS PERSONAS HOMOSEXUALES POR SEXO	279
GRÁFICO 14: TAMAÑO HOGARES POR SEXO DE LOS COMPONENTES DE LA PAREJA	280
GRÁFICO 15: PORCENTAJE DE MIEMBROS PARADOS POR COMPOSICIÓN DE LA PAREJA.....	286
GRÁFICO 16: PORCENTAJE DE MIEMBROS OCUPADOS POR COMPOSICIÓN DE LA PAREJA.....	287
GRÁFICO 17: PORCENTAJE DE CADA TIPO DE OCUPACIÓN EN PAREJAS HOMOSEXUALES	287
GRÁFICO 18: COMPARATIVA DE INGRESOS POR SEXO ENTRE PERSONAS HOMOSEXUALES.....	288
GRÁFICO 19: CONVIVENCIA SEGÚN INGRESOS	288
TABLA 1: VÍAS DE CONTACTO	98
TABLA 2: NÚMERO DE MATRIMONIOS REALIZADOS EN 2006 POR SEXO Y NACIONALIDAD CONTRAYENTES	152
TABLA 3: AUTODEFINICIÓN DE IDENTIDAD SEXUAL POR SEXO	176
TABLA 4: PARTICIPACIÓN EN COLECTIVOS LGBT	183
TABLA 5: ESPACIOS DE ACTIVISMO	184
TABLA 6: DIFERENCIA DE EDAD ENTRE LOS MIEMBROS DE UNA PAREJA POR SEXO	216
TABLA 7: ACCESO A LA MATERNIDAD Y LA PATERNIDAD.....	233
TABLA 8: PORCENTAJE DE PERSONAS QUE HAN MANTENIDO RELACIONES HOMOSEXUALES SEGÚN GRUPOS DOMÉSTICOS.....	278
TABLA 9: TAMAÑO HOGARES POR SEXO DE LOS COMPONENTES DE LA PAREJA.....	279