



UNIVERSIDAD DE MURCIA
FACULTAD DE LETRAS

**Retos de las Familias Contemporáneas
y Representaciones del Parentesco
en el Siglo XXI**

D^a Diana Lanzarote Fernández
2017



UNIVERSIDAD DE MURCIA
FACULTAD DE LETRAS

**Retos de las Familias Contemporáneas
y Representaciones del Parentesco
en el Siglo XXI**

Directores:

Joan Bestard i Camps
Francisco Chacón Jiménez

D^a Diana Lanzarote Fernández

2017

UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE LETRAS

Retos de las familias contemporáneas y representaciones
del parentesco en el siglo XXI

Diana Lanzarote Fernández

2017

Para Blanca, Toni, Héctor y Sofía

Lo que nos une se llama mutualidad del ser

Agradecimientos

Quiero expresar aquí mi agradecimiento en primer lugar a mis profesores Francisco Chacón Jiménez y Joan Bestard i Camps, cuya paciencia y dirección han hecho posible este trabajo. Francisco Chacón, con una confianza que a veces rayó en la fe, me encaminó en el difícil y largo camino que hay que recorrer al partir desde una formación eminentemente teórica y filosófica hasta posar metodológicamente la mirada en lo social. Joan Bestard, me puso en las manos por primera vez un libro de David Schneider cuando aún sólo tenía ideas e intuiciones pero no sabía ni de qué iba a escribir, y nunca se lo agradeceré bastante.

De igual modo desearía hoy aquí expresar mi reconocimiento y respeto por el profesor Enric Porqueres i Gené, a quien debo tanto. Sin su amable invitación a la EHES durante el último curso esta tesis no habría sido posible. En sus seminarios, de una profundidad teórica emocionante, y gracias a sus indicaciones bibliográficas, he aprendido prácticamente todo lo que sé de Antropología. El más entrañable de mis recuerdos de mi estancia en París: las horas transcurridas en la *bibliothèque* de la FMSH de la sede de Avenue de France.

Deseo también agradecer al profesor Antonio Irigoyen su disponibilidad para ayudarme en todas las cuestiones burocráticas que tanto me cuestan y que él hace parecer tan sencillas.

Además, deseo agradecer su colaboración a mis amigos, que han mostrado siempre respeto por mi elección si bien a veces parecía que los estaba abandonando. Vorrei ringraziare da qui i miei amici italiani, la mia famiglia italiana. Grazie a Cristina Banzato che mi ha proposto alcune interviste fondamentali per questa ricerca, e mi ha ospitata a Vicenza; a Stefano Zoletto, che mi ha accolta a Padova e ha organizzato “il grande dibattito sulle famiglie non convenzionali” per me. Grazie alle mie *amiche sorelle*, che mi hanno ospitata nel mio soggiorno europeo nei periodi che ho trascorso in Italia e

particolarmente, a Chiara, che mi ha portata spesso alle sei del mattino, a prendere treni per Parigi e ovunque ci fosse un'intervista da fare. Grazie, Dani e Chiara. E a Claudio, grazie per la sua mitezza. Grazie di esserci, sempre e comunque.

Debo mi agradecimiento a todos los que han buscado dentro de sí, cuyos nombres quedan detrás de esos nombres supuestos, y que han compartido conmigo sus historias, a veces difíciles de narrar. Con ellos he reído y llorado a veces a través de sus narrativas de vida. Son el cuerpo de mi tesis.

Gracias a Toni Ruggiero, amigo hermano compañero de vida, alma informática de este trabajo, así como apasionado asistente de traducción. Mi emocionado agradecimiento a Sandra, desconocida para mí, que de modo altruista ha colaborado en la versión italiana de las conclusiones. Sin ella, don *quasi* anónimo, este trabajo no habría sido el mismo.

Y finalmente, unas palabras para mi familia: A mi madre, gracias por enseñarme la esperanza, a su paciencia y a los tés que me ha preparado durante la redacción y a mi padre, que no verá esta tesis, pero que es su triunfo, pues nunca me dió la opción de no estudiar y alimentó en mí la pasión por la Historia. Él está en el principio de todo. Gracias a mis niños, Héctor y Sofía, que han sido valientes y han crecido conmigo en este proyecto. Y por supuesto, a Blanca, *sine qua non*, para quien en realidad era esta tesis desde el principio.

Índice general

Primera parte.....	1
1 Introducción y justificación.....	1
2 Hipótesis de trabajo.....	3
3 Objetivos.....	8
3.1 Objetivo general.....	8
3.2 Objetivos específicos.....	10
4 Estado de la cuestión.....	12
4.1 El origen de la familia y las clasificaciones de los sistemas de parentesco. Concepciones organicistas de la familia y noción moderna de progreso. El Evolucionismo.....	18
4.1.1 El organicismo.....	18
4.1.2 Del progreso.....	22
4.1.3 Del idealismo al positivismo.....	22
4.1.4 Persistencia del afán clasificador y Reforma Social.....	30
4.2 Las críticas al evolucionismo: Funcionalismo y Estructuralismo.....	34
4.3 La crisis epistemológica en torno al parentesco.....	40
4.4 De los años ochenta hasta hoy: nuevos retos en ciencias sociales en el siglo XXI.....	45
5 Metodología y fuentes.....	57
5.1 Algunas reflexiones metodológicas previas.....	57
5.2 Fuentes.....	66
Segunda parte.....	75
1 Introducción.....	75
2 Presentación de la etnografía.....	89
3 Familias lesboparentales.....	90
3.1 Introducción.....	90
3.2 Presentando a las familias.....	92
3.3 Constructivismo lesbiano y resistencias.....	94
3.3.1 Cosmovisión y parentesco: la mecánica biológica como instrumento.....	94
3.3.2 Terminología de parentesco. El lenguaje como rito.....	108
3.3.3 Relación con el exterior: red de parentesco y sociedad civil.....	110
3.3.3.1 Dekinning-kinning: tensiones y reconfiguraciones.....	111
3.3.3.2 Resto de la sociedad e instituciones.....	117

3.3.4	Las lesbianas y la ley. ¿Luchar por el reconocimiento o politizar la exterioridad al sistema?.....	123
3.3.4.1	Resistencias: El problema es la filiación.....	131
3.3.4.2	Vivir de la excepción.....	153
4	Familias reconstituidas.....	159
4.1	Introducción.....	159
4.1.1	Presentación de la etnografía.....	160
4.2	Dekinning-Kinning: “Padres” fáciles de sustituir.....	170
4.2.1	Construyendo un padre: justificaciones.....	177
4.2.2	Padres <i>de hecho</i>	184
4.2.2.1	Del reconocimiento.....	187
4.2.2.1.1	Familias intervenidas.....	191
4.2.2.1.2	La sangre es más espesa que el amor: Familias “inauténticas” ...	199
4.3	Fratrías y relaciones intergeneracionales.....	205
4.4	Familias invisibles. Vivir de la anécdota.....	211
4.5	Reflexiones constructivistas a modo de conclusión.....	218
5	Familias adoptivas.....	221
5.1	Introducción.....	221
5.2	Dos casos de <i>fosterage</i>	223
5.2.1	Elena.....	224
5.2.2	Vania.....	242
5.3	Etnografía: concebidos en el corazón.....	246
5.3.1	Opciones de crianza y emparentamiento.....	250
5.3.1.1	El cuerpo importa.....	254
5.3.1.2	Narrativas.....	256
5.3.1.2.1	La cuestión del origen: ¿De dónde, de quién o por qué?.....	258
5.3.1.3	Familia alargada y percepción social.....	260
5.3.1.3.1	Los otros: vivir entre la (innecesaria) admiración y el (innecesario) menosprecio.....	260
5.3.1.3.2	Los nuestros: “Hemos adoptado todos”.....	263
5.3.1.4	Familias Normales.....	264
5.3.1.5	Sentimientos y mitologías.....	266
6	Conclusiones sobre la etnografía: estilo de emparentamiento. Posible marco de análisis.....	273

Tercera parte.....	277
1 Una perspectiva feminista sobre el parentesco.....	277
Conclusioni (versione italiana).....	301
1 Una prospettiva femminista della parentela.....	301
Riassunto.....	323
Bibliografía.....	325

Primera parte

1 Introducción y justificación.

Vivimos sin duda un punto de inflexión en el proceso de larga duración que es la crisis de legitimación patriarcal. La proliferación de nuevas formas de relacionalidad, o mejor, su visibilidad y su voluntad de ser reconocidas, cambian el panorama de las certidumbres en torno a qué era la familia y qué el parentesco. Los avances científicos en materia de reproducción y el acceso a los derechos civiles, primero de las mujeres y luego de otros colectivos excluidos de la plena ciudadanía, ponen en jaque las reglas del juego de la filiación y el mapa del post-divorcio: de pronto mujeres con derechos sobre los niños que crían, conviven con hombres que crían sin derechos, o bien, se plantea la necesidad de pensar una pluriparentalidad, o incluso, una filiación no exclusivamente bilateral y heterosexual.

El ánimo que inspiraba en su origen esta investigación ha sido superado y enriquecido en el tiempo. Partía de una necesidad difusa de conocer y comprender las estructuras de una institución que intuía, y desde mi formación feminista argumentaba, como una férrea estructura autoritaria: *la familia*.

Las voces que anunciaban su desaparición a menudo me han sugerido casi una señal de acuerdo si es que era verdad que habíamos de entender la familia como grupo que controla al individuo, la familia como cárcel histórica de las mujeres, la jaula del *ángel del hogar*, la familia vista desde Foucault como instancia de control sexual y emocional, vista desde Horkheimer como clave del autoritarismo, vista desde Simone de Beauvoir como espacio de la normativización y creación de "*la mujer*", la familia que excluye bastardos, la familia como producto burgués vista desde Marx. Y sin embargo, la familia también es espacio de afecto, y en el tiempo del cambio social, contrariamente a lo que pudiera

suponerse, en lugar de fracturarse, se moldea flexiblemente, porque más allá de las normativas y de su historia, es una realidad viva. Es el espacio en el que el individuo se encuentra con la intimidad, con la sociedad y con la ley y ello la convierte en un laboratorio de excepcional validez para el análisis del cambio social. A través de los cambios de la familia lo que se pone de manifiesto es el proceso de larga duración que supone la crisis de legitimación patriarcal, y en sus variantes legales, podemos observar especialmente las resistencias y la tendencia a mantener un equilibrio entre lo nuevo y lo viejo, por eso creo que esta tesis se encuadra en el ámbito de la Historia Social.

La disolución de *la familia* en *las familias* abre una reflexión sobre las representaciones de parentesco. ¿Qué significaba ser familia? Significaba afecto, solidaridad, normas, sucesión, heterosexualidad, es decir, ley de la sangre y códigos de conducta, y sin embargo, el sentimiento latente de que más allá de estos elementos fluyen otros entre nosotros emerge en todas las etnografías que he llevado a cabo. ¿Qué hay en la vivencia de eso que llamamos *aún* “familia”, que aun cambiando forma, se mantiene?

En el tiempo en que se disocian los elementos tradicionalmente relacionados como un todo a la procreación, tales como el afecto, el matrimonio, la relación heterosexual y la crianza, la educación y los roles de género, el gran reto puede ser individuar qué queda de entre todos ellos como definitorio de la estabilidad social y las identidades personales. Hoy más que nunca se pone de manifiesto que también para occidente sigue operando, ahí vivo, el parentesco, esa íntima reciprocidad que se muestra en el afecto, la solidaridad que nos vertebra identitariamente, el tiempo transcurrido juntos, compromiso y cuidado y que a veces pasa incluso por el olvido. Por ello esta investigación se ha orientado hacia las “nuevas familias”, esas familias de siempre, que empiezan a ser visibles, y que en su visibilidad, dinamizan el mundo de las percepciones de parentesco de todos.

2 Hipótesis de trabajo

Familia es término polisémico arriesgado. Como una especie de lobo con piel de cordero, se hace un hueco en nuestro acervo cotidiano sin notar a menudo que sus diferentes usos o acepciones constituyen una auténtica polisemia que desplaza el punto focal de un plano legal y coercitivo, a uno cultural y vivido de manera íntima, mezclándolos y generando una superposición, no precisamente pacífica ni siempre acorde, en la vida privada. Así, por un lado, llamamos *familia* a un espacio de afecto y crecimiento, que habiendo sufrido importantes modificaciones en lo referente al respeto a las libertades de sus integrantes, remite desde nuestra infancia a un ámbito de paz, cuidado, solidaridad y afecto. Por otro, mantiene su estatus legal y se comporta como estructura de control de las relaciones posibles a través de la delimitación de qué es qué no el parentesco, como han señalado autores como Horkheimer¹ o Foucault², los cuales han sabido descubrir sus principales instrumentos de control. A nuestro juicio son determinantes, por un lado la construcción cultural disciplinada de los géneros de modo esencialista, y del amor materno particularmente, entendido como instinto, es decir, como destino e identidad (E. Badinter: 1981) y por otro lado la ley, como complemento al disciplinamiento, la determinación de los límites posibles del desarrollo individual y la legitimación y deslegitimación, a través de los códigos civiles, de las relaciones. La reglamentación de la familia tiene una estructura patriarcal en la que el poder del padre y marido, si bien ha entrado en un declive notable en los dos últimos siglos, pasando de su estatus clásico representante del monarca en el hogar mediante la institución de la patria potestad y la licencia marital, a un concepto de *autoridad parental* considerada más que poder,

1 Horkheimer, M., *Autoridad y familia y otros escritos*. Paidós, Barcelona, 2001.

2 Foucault, M. *Historia de la sexualidad*. Vol I, "La voluntad de saber", siglo XXI, Madrid, 2006.

responsabilidad, y siempre en un ejercicio compartido con la madre, se resiste a desaparecer y busca nuevas formas de legitimación³.

El instrumento ideológico fundamental de tal resistencia a desaparecer en esta crisis de legitimación patriarcal nos parece que reside aún actualmente, y aun relanzado por los avances científicos, el argumento biológico genético, que reedita lo que Schneider identificaba como el prejuicio más significativo en la representación occidental del parentesco, la ideología de la sangre, la idea de que la transmisión de sustancias biogenéticas significa un vínculo entre las personas.

La pedagogía social contemporánea, una auténtica nueva teología de acuerdo con I. Théry⁴, desplegada como discurso de disciplinamiento en todas las instituciones sociales, desde la escuela al juzgado, pasando por la medicina, la omnipresente psicología o las iglesias, no tiene que abrir nuevos caminos, pues el “orden simbólico” según el cual el intercambio heterosexual y el esencialismo sexual están en la base de la significación social, proviene de la tradición originaria de la cultura europea, sensible ya desde los griegos y Roma, a la naturaleza, el *vínculo natural*, como definitorio de lo real, así como nutre una profunda confianza ante el discurso *científico* (Habermas, 1982). Así pues, si tradicionalmente el recurso a *la naturaleza* en una cultura que ontologiza la naturaleza y la cultura, las crea como ámbitos independientes (Latour, 1991) y les asigna un género femenino o masculino (Antígona-Creontes, Eros-tánatos, *Sofía*, la mujer-naturaleza en Rousseau que será madre y compañera de ciudadanos mientras queda fuera del contrato social, etc). Los feminismos de corte esencialista, tales como el feminismo llamado “de la diferencia”⁵, equivocan su análisis a mi juicio pues participan de esta ontologización que

3 Durand, E. “La place du père: les hésitations du droit de famille” *Esprit* No. 384 (5) (Mai 2012), pp. 33-45

4 Théry, I. *Le démariage*. Justice et vie privée, Paris, Odile Jacob, 1993.

5 Muraro, L. *L'ordine simbolico della madre* (1991). Otras teóricas feministas de inspiración esencialista: Luce Irigaray o Hélène Cixous. Se consideran perspectivas esencialistas del feminismo aquellas que para pensar la liberación de las mujeres hacen uso de la idea de una diferencia genuinamente femenina en esencia y en terminos axiológicos, de modo que sería fundadora de un orden simbólico específico y

originariamente excluye a las mujeres en el proceso de formación del pensamiento democrático a través de la figura del individuo abstracto y desencarnado que no responde a relaciones si no que se instala en un estatus. Nos parece que nada tiene de estratégico conformarse con seguir representando a la naturaleza en un sistema en el que los derechos -los privilegios- se están codificando sociológicamente. Así, en la actualidad los avances científicos, los mismos que permiten separar la procreación de la sexualidad; lo genético, lo fisiológico y lo ético, brindan un nuevo argumento biologicista para interpretar y determinar legalmente la identidad, que sigue primando en última instancia, una fatalidad, esto es, la transmisión de sustancias biogenéticas, como “vínculo” manteniendo el ámbito del cuidado como importante pero secundario.

Sin embargo de acuerdo con Needham(1971), debemos, por cuanto pueda seguir siendo útil para pensar relaciones fundantes y significativas con consecuencias económicas, sociales y políticas objetivas, ampliar nuestra noción de parentesco, buscando, diacrónica y sincrónicamente, en nuestra propia historia y en las sociedades contemporáneas, matices y representaciones del mismo que nos alejan del reduccionismo biologicista, a saber, el parentesco espiritual cristiano y sus grados de prohibición para las alianzas, la forma en la que la relación sexual de unos *impregna* a colaterales que devienen parientes por tanto genera nuevos límites para el matrimonio⁶, la propia afinidad que deviene primer grado frente a hermanos de sangre, el incesto de “segundo tipo” descubierto por F. Héritier⁷, la institución de la adopción, la presunción de paternidad dentro del matrimonio, son todas ellas miradas al parentesco desde una perspectiva amplia que permite

de una cultura alternativa.

6 Porqueres i Gené, E., *Personne, Individu et parenté en Europe*. Maison des Sciences de L'homme. 2015.

7 En 1994 F. Héritier, en *Les deux soeurs et leur mère* definía una noción de parentesco que llamó de “segundo tipo”, que no se refería al incesto entre consanguíneos tal y como Lévi-Strauss había escrito la clave de la sociabilidad, si no un incesto que se produciría al compartir el mismo compañero sexual dos consanguíneos, por ejemplo, dos hermanas o una hija y su madre.

comprender que la prueba biológica para determinar el parentesco y la filiación es una reducción que a nuestro juicio obedece a un criterio político. Sahlins identifica esta reducción en su debate contra la sociobiología, es decir, la teoría según la cual todos nuestros comportamientos sociales estarían determinados por la optimización de los recursos genéticos. De acuerdo con Sahlins, esta teoría es más una reificación biologicista de la teoría hobbesiana de la concepción liberal capitalista de la sociedad en tanto teoría social de la optimización de los recursos y la lucha por la supervivencia en un contexto de un individualismo abstracto que nos aleja de la idea del sujeto de derecho y nos instalan en la óptica patriarcal, pues a la postre tiene que ver con el control de las relaciones, es decir, del cuerpo de las mujeres en tanto que recurso reproductivo y con el mantenimiento de un orden social, que se funda en un orden simbólico, que supone la heterosexualidad obligatoria, tal y como la describe Adrienne Rich⁸ y por tanto, eso es lo único que da sentido a la sociedad, todo ello está fijado en términos legales a través del matrimonio y la filiación.

Me parece que existe un estilo común en las representaciones del parentesco o al menos en los presupuestos de los que parten sus procesos *de emparentamiento* entre realidades que se clasifican sociológicamente como independientes. Creo que una visión antropológica e histórica de las mismas puede devolvernos una idea culturalmente unitaria de las mismas, pudiendo considerarlas *especies de un mismo género* si analizadas desde la perspectiva del parentesco como *culture-as-lived*⁹, es decir, un concepto de la familia relacional¹⁰, frente a la familia entendida como fortín del

8 Rich, A., Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. DUODA Revista d'Estudis Feministes núm 10-1996

9 Sahlins, M. (citado en Schneider, D., American Kinship: A Cultural Account, University of Chicago Press. 1968 cap. IV., y en Charles R. Varela, Science For Humanism: The Recovery of Human Agency, Routledge, 2009 -pp.34,35) la cultura "en tanto que vivida" se presenta como un proceso de acción temporal, frente a la cultura en tanto que determinación o estructura.

10 De Singly, F., Le soi, le couple et la famille, Nathan, Paris, 1996

autoritarismo, de límites lábiles dinámicos, en la que las relaciones son significativas y vertebran a los individuos física y emocionalmente, de acuerdo con Sahlins, como *mutualidad del ser*, es decir en términos de participación, copresencia y *dividualidad*, es decir, a partir de una construcción no desencarnada sino arraigada del individuo, que no se define sólo por sí mismo si no por ser el núcleo de ejes que lo construyen. Por tanto creemos que coexiste, al prejuicio que Schneider señala como fundamental, una forma de entender el parentesco, que comparten diferentes grupos sociales, que no coincide con la reducción bioesencialista hegemónica. Es decir, hay una cultura del parentesco en occidente que no se basa exclusivamente en el principio de la sangre.

A mi juicio, es útil una etnografía de estos grupos para dilucidar sus percepciones y representaciones, modos de vida, sus niveles incluso de autoconciencia, sus discursos, cómo desde sus peculiaridades sociológicas, afrentan de modos diferentes al orden simbólico y por tanto cuáles son los límites legales concretos y los prejuicios sociales contra los que luchan, a los que se adaptan o de los que escapan. Estos tres grupos son las familias lesboparentales, las llamadas reconstituidas y las adoptivas, cada una de las cuales con una idiosincrasia y un tratamiento legal y social tal y como se ha apuntado. En las primeras el frente de análisis se situaría en la construcción sociológica del emparentamiento y las resistencias de diverso tipo y nivel con que se encuentran, en particular en Italia y en España que es donde hemos desarrollado nuestro estudio. Las segundas, invitan a un análisis de la construcción de la paternidad en las nuevas condiciones de declive del poder patriarcal así como la atención a la figura del nuevo compañero de la madre custodia de los hijos. La competencia entre estos dos varones sugiere un laboratorio excepcional de observación desde el punto de vista feminista. Tal y como Celia Amorós propone remitiéndonos a la idea de Sartre, según el cual para

comprender la relación entre el amo y el esclavo¹¹, primero conviene conocer cómo se tratan los amos entre sí¹².

Y finalmente las familias adoptivas, que, siendo el grupo con mayor validación legal, no deja de estar expuesto a la percepción social de “inautenticidad” y que articulan un discurso constructivista del parentesco interesante para comprender esa veta de pensamiento no bioesencialista en occidente.

Creemos que la potencia de la percepción alternativa de las relaciones de parentesco de estos grupos sociales es una riqueza cultural protagonista del cambio social y de valores, en tanto en cuanto al hilo de las reivindicaciones por el reconocimiento propias de nuestro tiempo, van paulatinamente logrando ser escuchadas. En esa perspectiva está realizada esta etnografía, por dar voz a los que no la tienen, en la tradición de la historia social como la investigación hecha *desde abajo*.

3 Objetivos

3.1 Objetivo general

En una tesis interdisciplinar de historia social me parece un objetivo general la defensa de la razón histórica a través de una metodología genuinamente cualitativa y orientada a la interpretación y dilucidación de las causas de los procesos y los cambios sociales. Desde mi punto de vista este objetivo tiene también algo de político, y este matiz político es justo el que convierte, el uso de ciertas metodologías en un objetivo en si mismo, esto es, dado que la Historia Social, nace como perspectiva crítica en el seno de la práctica histórica, la

11 De Beauvoir S., en *El Segundo Sexo*, la autora tematiza desde Hegel la relación entre los hombres y las mujeres haciendo referencia a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo.

12 Amorós, C. Salomón no era sabio, Fundamentos, 2014

Antropología Social, en tanto que descubrimiento *del otro*, de acuerdo con E. Viveiros de Castro, no puede no ser política¹³, y la filosofía, si lo es, es eminentemente crítica.

Se trata de una defensa de la razón histórica que espero se *muestre* a través de mi investigación, pues es lo que la ha presidido. Espero que mi modo de tratar la información que se me ha brindado, la cual tomo como *don*, dé cuenta de lo que realmente han querido decir, mostrar, los informantes; y con ello, discutir dos ideas: la que proclama el *fin de la historia*, y la acusación de imprecisión y falta de rigor del método histórico, que parte de un modo en todo caso discutible de definir *rigor*. A menudo nos ha parecido más bien, de acuerdo con J. Fontana que haya en acto una auténtica “guerra contra la razón histórica”, de la cual identifico dos frentes: 1) el frente, por así decir clásico, del cientifismo positivista, que acusa a la historia de no ser precisa intentando forzarla a abandonar su enfoque, a ser otra cosa, a desaparecer como tal... ¿se pretende que no miremos las cosas cualitativamente? ¿A quién interesa que no podamos comprender lo social? 2) como del relativismo postmoderno que la deslegitima como discurso. ¿Se pretende que no se analice la realidad social complejiva y contextualizadamente? Los relativismos escépticos, tanto como el cientifismo positivista, desactivan las estrategias de comprensión y conocimiento en términos de criterios y métodos. Sin embargo, los estudios metodológicos prueban que es posible la investigación histórica sin caer en subjetivismos especulativos ni en objetivismos estructuralistas donde el individuo no parece existir. Creemos poder dar cuenta de la realidad social a través del método histórico que pasa por relacionar y comprender, estructurar los datos que captamos de la realidad directa.

13 Viveiros de Castro, E., Holbraad, M., Pedersen, M.A. The Politics of Ontology: Anthropological Positions. Position Paper four Roundtable Discussion. Chicago. 2013.

3.2 Objetivos específicos

1. El primero de mis objetivos me parece igualmente político, además de epistemológico: se refiere a la discusión ya clásica sobre la naturaleza del parentesco. Mi objetivo fundamental es discutir, de acuerdo con Needham, que la ideología de la sangre sea la única instancia para definir lo que occidente conocemos como parentesco y tratar de comprender por qué y a través de qué mecanismos deviene una ideología, de acuerdo con Schneider¹⁴. A mi juicio, es necesario hacer una crítica a la categoría del parentesco que ponga de manifiesto que la reducción biologicista del mismo traiciona a la propia cultura occidental y se circunscribe al ámbito de lo legal obedeciendo a objetivos políticos, que trataremos de desentrañar desde un punto de vista feminista, interpretándolos como resistencias al cambio social que supone la crisis de las formas tradicionales de la familia y de las representaciones del parentesco. Por lo tanto, nuestra etnografía será analizada buscando las claves del parentesco en la relacionalidad, en el emparentamiento (kinning) entendido como proceso que se desarrolla en el tiempo, a través de acciones concretas intencionales de cuidado, experiencias compartidas significativas en la construcción de la identidad y la mutualidad del ser, en tanto que participación en la vida del otro, copresencia y *dividualidad* en el sentido de Strathern (1988). Por otro lado, el constructivismo, lejos de ser un idealismo, como afirma Sahlins -pues toda cultura cuenta con que hay una biología- supone una crítica al biologicismo que sin embargo sí excluye toda cultura¹⁵. Rechazamos el bioesencialismo pues desde un punto de vista epistemológico porque es inútil (Viveiros de Castro¹⁶, porque no nos permite conocer *al otro*) y es desajustado incluso respecto a occidente (donde también hay *otros*); y desde un punto de vista que podríamos considerar político además de

14 Schneider, D. American Kinship. A Cultural Account. Chicago: The University of Chicago Press. 1968.

15 Sahlins, M. Cultura y Razón Práctica. Contra el Utilitarismo en la Teoría Antropológica. Ed. Española: Gedisa. Madrid. 2009 (1º ed. University of Chicago Press, Chicago.1976)

16 Viveiros de Castro, E, Holbraad, M., Pedersen, M. A., op. cit.

epistemológico, porque es *etnocéntrico* -Leach(1961), Needham(1971), Schneider(1968)-, y de índole *patriarcal*, pues los esencialismos naturalistas se apoyan en -y reproducen- figuras de la maternidad forzosa y de la falta de reciprocidad con obvias consecuencias en la construcción de la identidad las mujeres, por ser fundamentalmente “desemparentadas” de acuerdo con M. Mauss, tanto cultural como legalmente, lo cual analizaré desde las perspectivas de Anna Jónasdóttir y Singe Howell.

2. Según Schneider (1984) el primer objetivo de una etnografía es comprender las concepciones, las ideas, las creencias, las imágenes, los significados de una cultura. En este sentido la etnografía que presento será interpretada para dilucidar a través de estas concepciones, ideas y creencias, si se puede encontrar un patrón de prácticas de emparentamiento¹⁷, una “ideología” *no-de-la-sangre*. Para ello he investigado familias que tienen todas ellas experiencias muy intensas y significativas de parentesco no biológico. Sociológicamente estas familias pertenecen a categorías diferentes y de hecho tienen diferente consideración legal.

3. El tercero de mis objetivos es mostrar a través de las entrevistas y los análisis teóricos que este bioesencialismo crea situaciones de pérdida de la identidad, de desasosiego, de falta de garantías, y cómo se perpetúa en cuanto ideología dominante a través del derecho positivo, que es una instancia autorreferencial poco proclive a transformarse por el simple hecho de que se produzcan cambios sociales, y sin embargo, de acuerdo con Louis Assier-Andrieu, dado que es pertinente que la antropología y la historia interroguen al derecho para forzarlo a pensarse como un producto cultural, propondría una reflexión en términos de equidad y pluralismo jurídico¹⁸, del reconocimiento de una forma de la

17 Edmund Leach en *Rethinking Anthropology* (1961) sugiere que más que clasificar, un objetivo debería ser buscar un patrón de comportamiento.

18 Schiavone, A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, coll. Biblioteca di cultura storica, Einaudi, Torino, 2005

parentalidad socioafectiva que definiría como la paternidad y la maternidad desde un perspectiva moral y no a partir de un reduccionismo biologicista.

4 Estado de la cuestión

La relación entre dos términos-conceptos *familia* y *parentesco* ha sido circular, imbricados en una vinculación compleja e interdependiente en sus definiciones: la familia a menudo se dice como estructura basada en el parentesco y el parentesco se suele definir en términos de relaciones familiares. Tal circularidad parece remitir a una dificultad epistemológica, a una incompletitud o a una clara interdependencia, complejidades éstas que vamos a intentar discernir de la mano de algunos autores seguidamente.

Una aproximación al estado de la cuestión debería ocuparse de seguir la pista de los estudios académicos sobre el tema que tratamos y eso es lo que vamos a intentar, hechas dos salvedades. La primera, referente a un dato de hecho: es imposible hablar de la familia sin hablar a la vez y contemporáneamente de las mujeres, como afirman Chacón y Bestard en la introducción del libro *Familias. Historia de la sociedad española*¹⁹; y no porque creamos, obviamente, que la familia está esencialistamente asociada a ellas, si no porque está históricamente probado que éste ha sido el espacio al cual han estado adscritas patriarcalmente, vinculadas tradicionalmente sin remisión; la familia ha sido su horizonte posible y el único espacio reservado para ellas, espacio del que han tenido que escapar o el cual han tenido que redefinir, y creemos que de esta redefinición y del desarrollo de la ciencia surge la gran transformación social que vivimos hoy. De modo que parafraseando a L. Fèvre, si “toda historia es social por definición” me atrevería a sostener que toda *Historia Social de la Familia*, en tanto que hace emerger sistemáticamente la subordinación impuesta a las mujeres por los hombres, es *feminista*

19 Chacón, F. y Bestard, J. *Familias. Historia de la sociedad española* (de la Edad Media a nuestros días) Cátedra, Madrid, 2011.

por definición. No obstante, no todos los estudios sobre la familia han cumplido ese criterio, y aún menos en el pasado, por lo que, los que repasaremos aquí -en su apabullante mayoría producidos por varones- serán puestos en relación temporal con el estado de las vindicaciones de emancipación de las mujeres a fin de comprender y valorar su grado de sensibilidad con las realidades sociales contemporáneas o su aislamiento cientifista. Brevemente, los estudiosos de la familia, están o no están teniendo en cuenta lo que a la vez están diciendo (en el nivel del análisis y en el de la vindicación) las mujeres.

La segunda salvedad a la que me he referido, tiene que ver con el manido discurso sobre el retraso atávico español, supuesto por un cierto “contemporaneismo narcisista”, en palabras de Ricardo García Cárcel²⁰, pues no siempre hemos ido con tal retraso. Creo más bien que las condiciones políticas y culturales, considérense incluso *mentalidades instaladas*, han frenado, como afirma Tuñón de Lara citando a Labrousse²¹, a menudo a vanguardias, que han estado presentes en nuestro país.

Es cierto que en España, el interés de sociólogos e historiadores por la familia ha sido más bien tardío²², con respecto al resto de Europa pues hay que esperar al final de la dictadura para encontrar los primeros estudios de Demografía Histórica animados tras el Coloquio de la Casa Velázquez organizado por Bernard Vincent en 1986, sin embargo, lo cierto es que, así como Joaquín Costa, representante del regeneracionismo español,

20 García Cárcel, R. “Veinte años de historia social de la España moderna”. *Historia Social*, 60, 91-112. 2008.

21 Tuñón de Lara, Metodología de la historia social de España, siglo XXI, Madrid, 2009 (primera edición 1973) p. 170

22 Los motivos por los cuales en España se habla de un “endémico retraso” a menudo tienen que ver con nuestras circunstancias políticas: en el siglo XIX, la tardanza de la industrialización y salida del Antiguo Régimen, y en el XX los efectos de la guerra civil y la dictadura. Todo ello serviría para definir un escenario de retraso a nuevas tendencias intelectuales internacionales, que en todo caso han ido implantándose. (En Acuña tb). En VV.AA. Antología del pensamiento feminista español (1726-2011), col. Feminismos, Cátedra, Madrid-Universidad de Valencia, 2012.

propugnaba *la desfrancización de España* y su europeización al final del siglo XIX, al paso que hacia lo propio Le Play en Francia, y como él se interesó por una reforma global de la sociedad en términos económicos y culturales, que debía terminar influyendo en una mejora de la vida familiar. También en 1899, el jurista y sociólogo español Adolfo Posada²³, publicaba ensayos que compilaba bajo el título *Feminismo*, en los cuales trataba de las diferentes formas de entender el feminismo, el “radical” y el socialista o anarquista, mostrándose claramente a favor del primero, de estilo individualista y anglosajón, inspirado en el pensamiento de John Stuart Mill.

En 1904, bajo la presidencia de Gumersindo de Azcárate, Posada, se encargó de redactar las primeras propuestas de leyes laborales en el Instituto de Reformas Sociales, -institución creada por Real Orden en 1903-, y llevaba a cabo reflexiones desde el reformismo social, que apuntaban a una equiparación de los derechos de las mujeres en el terreno social y político. Tanto en lo público como en lo privado, consideró necesaria una reforma constitucional basada en los principios del individualismo, que garantizaran la educación igualitaria de hombres y mujeres, que era la preocupación fundamental por ejemplo para otras pensadoras como Pardo Bazán²⁴ y que siguió siéndolo aún entrado el siglo XX²⁵. Además de ello, añadía Posada, “deben desaparecer los obstáculos legales y no legales -cosa más difícil- para la libre circulación de la aptitudes humanas de las mujeres, por cuanto no hay razón psicológica ni fisiológica, y aún menos social, que

23 Adolfo Posada, fue discípulo en Oviedo de Leopoldo Alas “Clarín” y en Madrid de Francisco Giner de los Ríos – quien dirigió su tesis doctoral-, ya catedrático de Derecho Político en Oviedo en 1904 y después, desde desde 1910 en Madrid hasta 1931, año de su jubilación, se destacó por su reformismo social en perfecta consonancia con los tiempos reformistas en Europa. De hecho, sus posiciones intentaron combinar el krausismo y el positivismo de Herbert Spencer, sintiendo gran afinidad política con Stuart Mill, a quien se refiere con admiración en lo referente a la lucha por la emancipación de las mujeres. En Johnson R. y Zubiaurre M., op. cit.

24 Pardo Bazán, E., Concepción Arenal y sus ideas acerca de la mujer . Nuevo Teatro Crítico,num. 26, enero 1893, pp. 269-304

25 Piénsese en el argumento de Victoria Kent “contra” el voto femenino en el debate de las Cortes en 1931.

justifique la prohibición legal del ejercicio de las profesiones por la mujer”²⁶ Llama la atención el modo en que el autor subraya la mayor dificultad de eliminar los obstáculos “no legales” contra la emancipación de las mujeres, como si estuviera pensando en la importancia de *las mentalidades*, que nosotros no podemos pensar, como Tuñón de Lara, sino en términos de mantenimiento de privilegios materiales y económicos²⁷. Sigue Posada, acercándose especialmente al tema que nos ocupa, a saber, la familia: debe haber absoluta igualdad del hombre y la mujer en cuanto al goce de los derechos civiles y políticos, en la vida privada y en la pública, en la vida persona, familiar, de la sociedad y del Estado. La mujer debe tener derecho al voto y poder ser elegida como representante política, y gozar de la misma condición que el hombre, esté casada o soltera, en lo tocante a relaciones de propiedad, contractuales y mercantiles, así como en el ejercicio de la patria potestad²⁸ y disfrutar libremente del producto de su trabajo. De hecho considera que la manera de “evitar, alejar e incluso extirpar por cuanto fuera posible, la gran vergüenza que constituye la prostitución” es permitiendo a las mujeres igualdad en la “lucha por la vida”, esto es, que “no tengan más motivos que los hombres para lanzarse por caminos de desesperación y miseria, que no vean en el matrimonio el único recurso para salvar un porvenir incierto y oscuro”²⁹. Como se puede comprobar, Posada está perfectamente en consonancia y contemporáneamente, con las propuestas de John Stuart Mill en Inglaterra, quien, al casarse con Harriet Taylor, había renunciado públicamente y sin contrapartida a los derechos que la ley le confería sobre la vida,

26 Posada, A., “Feminismo”, en Johnson, R. y Zubiaurre, M., op. cit. p. 140.

27 Tuñón de Lara, M., op. cit. p. 171 Tuñón de Lara cita a Duby cuando éste manifestaba que no se podía pensar en mentalidades sin considerar profundamente las condiciones materiales y económicas, a fin de no especular y caer en romanticismos.

28 Sin embargo, en 1956, se está discutiendo aún en España sobre el derecho a la patria potestad para las mujeres, lo que nos devuelve a la idea de las condiciones políticas, es decir, del freno que supuso la dictadura franquista en España a la modernización de las relaciones sociales y familiares. (Otero, A., La patria potestad en el derecho histórico español, AHDE, Madrid, 1956, pp.217 ss.):Se argumenta que aunque en otros países de nuestro entorno se ha reconocido la potestad materna, en el nuestro, dado que la mujer no tiene aún la personalidad patrimonial de que en esos países goza, no parece adecuado aún.

29 Posada, A., op. cit. p. 140

personalidad jurídica, posesiones y el producto del trabajo de su esposa y presentaba su petición en el Parlamento inglés en favor del voto femenino en 1866. En aquel tiempo, además defendió una reforma de las leyes constitucionales contra *la sujeción de la mujer*³⁰ y su estado de servidumbre en el matrimonio. De igual modo y contemporáneamente, Emilia Pardo Bazán prologa el texto de Mill sobre la esclavitud de la mujer en la década de 1890.

Por otro lado, una visión de la familia española del siglo XIX, la encontramos además en la literatura y el arte español. Hay aproximaciones a la familia en forma de representaciones sociales, que ofrecen un análisis o lo proponen, que reflejan tanto la realidad, como muestran un interpretación, a veces crítica, de la misma. Pienso en la crítica a la incapacidad de decidir de las mujeres en su matrimonio que supone El sí de las niñas de Fernández de Moratín, o en la mordaz crítica a una feminidad reificada en Miau de Galdós. En su novela, Doña Pura, Milagros y Abelarda, apasionadas por la ópera y la buena vida, exprimen al pobre Villaamil que no puede pagar todos sus frívolos caprichos y su necesidad de aparentar una opulencia que nos es real. Galdós, en Miau como en La desheredada o en En León Roch, en 1878, representa a las mujeres contemporáneas de Emilia Pardo Bazán o Concepción Arenal, como insulsas, superficiales e incapaces de la autenticidad, afectadas de una religiosidad falsa, el origen de la estupidez y el fanatismo y representan el oscurantismo y la incapacidad de pensar. De igual modo, Pío Baroja retrata la familia, no burguesa, en la casa Izgorri en 1900 desde otra perspectiva: la familia protagonista es una familia semifeudal, y el papel de la mujer en este caso se corresponde con el del ángel del hogar propugnado por el positivismo comtiano, frente a todos los rasgos de la autoridad paterna (y de la supuesta

30 Stuart Mill, J., *La sujeción de la mujer*, (publicado por primera vez en 1869) en *La esclavitud femenina / John Stuart Mill*; con un prólogo de Emilia Pardo Bazán Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Edición digital basada en la edición de Madrid, Administración, [189-?]. Pardo Bazán, E., tomo II de la Biblioteca de la mujer.

inferioridad moral masculina: el padre y luego el hermano, son violentos vicioso): De hecho en el clímax esencialista de la soteriológica feminidad, que desde el silencio y la estoica soportación intenta transformar, sin éxito, el mal en bien y la destilería de su padre a su muerte en un hospital. Clarín, sin embargo nos presenta en 1885 a un Regenta, atormentada ya, como Madame Bovary, por la doble moral y la desazón de una vida sin horizontes. En todo caso, para una verdadera crítica de las mentalidades que atenazan con más fuerza que las propias leyes a las mujeres, como sugiriera Posada, hay que esperar a la obra ya en el siglo XX, de Federico García Lorca³¹.

Podríamos calificarlo de un auténtico estudio de casos de microhistoria que nos hablan de la familia de española de la época: Joan Frigolé ha sabido ver en las obras de Federico García Lorca un escenario etnográfico de gran valor en Rosita la Soltera, Bodas de Sangre (1932), Yerma y La casa de Bernarda Alba(1936). Como señala Tuñón de Lara, la escala de valores de una sociedad se puede estudiar a través de la familia: qué es la justicia, qué la caridad, la humanidad, qué estimaciones las de la autoridad parental o la función de la mujer, o el “honor externo”, que forma parte de la mentalidad española durante siglos... “qué es la casa de Bernarda Alba sino eso, una exposición de esas mentalidades y las reacciones aún minoritarias que se alzan frente a ellas”³².

Pero vayamos a las ideas fundamentales que orientaron el estudio de la familia en el siglo XIX.

31 Frigolé, J., Un etnólogo en el teatro: Ensayo Antropológico Sobre Federico García Lorca. Muchnik, Barcelona, 1995. (Siguiendo el punto de vista de Joan Frigolé sobre sus obras entorno a la familia de los años 1931 y 1936, Bodas de Sangre de 1931, Yerma de 1934, Doña Rosita la Soltera de 1935 y La Casa de Bernarda Alba de 1936)

32 Tuñón de lara, op. cit. p. 172

4.1 El origen de la familia y las clasificaciones de los sistemas de parentesco. Concepciones organicistas de la familia y noción moderna de progreso. El Evolucionismo.

Entre los análisis de los primeros estudios sobre familia y parentesco que parten del siglo XIX, encontraremos fundamentalmente indagaciones sobre el origen del matrimonio, de la familia y primeras taxonomías, que pronto, al entrar el siglo XX, serán criticadas y descartadas por puntos de vista más relativistas o culturalistas, así como por el funcionalismo y el estructuralismo.

Así, diacrónicamente la familia europea se consideraría como el culmen de una evolución, la cúspide desde el salvajismo y la barbarie hasta las formas de la monogamia exclusiva decimonónica de la familia burguesa, ideal victoriano, que refuerza -y es reforzado por- las separación de los ámbitos de lo público y lo privado, y por otro lado sincrónicamente las familias son como un gran órgano, que en el tiempo del positivismo materialista, sigue remitiendo a la metafísica; organicismo y referencia natural, que justifica las desigualdades en su interior y remite al inmovilismo propio de lo que es natural y no puede ni debe cambiarse por dentro so pena de destruirla.

4.1.1 El organicismo

Ya los griegos desearon hacer corresponder en sus sistemas sociales el orden en las estrellas, a través de una imaginativa analogía que relacionaba lo cósmico de la fysis con lo humano. Había una voluntad de hacer corresponder lo sobrehumano y lo natural, entendido como *aquello que no puede cambiarse*, que espontáneamente se cambia a sí mismo y en su cambio permanece siempre en esencia, todo ello, con nuestro pequeño mundo contingente, el orden de las cosas humanas. Se trata de poner lo temporal en relación con lo intemporal, relacionándolo con el espacio, que se vuelve sagrado e intocable, o bien, como en este caso, con el tiempo originario, inmemorial, que remite

pues a la eternidad. Una mirada hacia la *fysis* que afianza el orden de los *nomoi* a una verdad originaria (*aletheia*), que el tiempo vela, porque discurre a través de la materia; y buscar el fundamento del orden social y del poder en los albores del tiempo, constituye un camino posible, si bien metafórico, de acercarnos a un ficticio sueño metafísico de referencia *antes o fuera de la materia*: a lo incontestable. Sin embargo, este modelo, como toda construcción cultural, ha hecho un viaje de la materia a lo paradigmático para volver a definir la materia: es la clave de las hipóstasis reguladoras. Lo encontramos ya en el Timeo de Platón, según el cual el cosmos es como un órgano (analogía material dispositivo de la hipóstasis) cuyas partes obedecen a un fin preestablecido y cada miembro del órgano se comporta como una parte cuya función específica sirve para el desarrollo de la totalidad (tó holon). Eso es el cosmos. Eso el fundamento de todo lo que vemos dijeron los griegos. Y así debe ser en el mundo social también.

Podríamos preguntarnos por qué un modelo organicista, un paradigma epistemológico holista, metafísico y teleológico, que parte de un permiso analógico y metafórico contrastante con el individualismo metodológico, el empirismo y la cientificidad que persiguieron los científicos del XIX. Marshall Sahlins en su discusión de la sociobiología³³ afirma que la asunción de un modelo orgánico es, en Hobbes, -uno de los primeros teóricos del Estado moderno- útil para sus fines, y que abdica del modelo mecanicista y de su inicialmente axiomático nominalismo metodológico para dar a su Teoría del Estado omnipotente y omniabarcador la firmeza metafísica de un poder indiscutible³⁴. Hobbes es

33 Sahlins, M., *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*, siglo XXI, Madrid, 1998, (primera edición inglesa 1976)

34 Jiménez Perona, I., *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración, 1988-92*. Amorós, Celia (Coord.) Dirección General de la Mujer, Madrid. 2005. Sigo en gran parte de mi argumentación aquí si bien no totalmente pues donde la autora no señala una contradicción entre el nominalismo y el esencialismo organicista, yo creo poder argumentarla. Llamativamente, cuando Rousseau, holista, en su explicación de la sociedad, califica la guerra como un enfrentamiento entre estados y no entre hombres ni ciudadanos, es más individualista que Hobbes, pues por debajo del Estado Rousseau reconoce que existe el individuo, donde en Hobbes, bajo el omnímodo poder del Leviatán, del Estado, ya no parece existir, es sólo una parte

un individualista radical: los individuos no son diferentes unos de otros (ni siquiera según parece por sexo) y todos van a luchar por sus parcelas de poder hasta la muerte. Por lo tanto la situación pre-contractual no concibe una comunidad previa: es la guerra de todos contra todos por la que es necesario el Estado absoluto que se levante como un Leviathan, omnipotente, al cual todos se someten porque está en la naturaleza humana temer al otro y preferir la sujeción a normas. La cuestión es que este Estado, viene descrito a través de la metáfora metafísica del organicismo. En lo que se refiere a la familia, según Jiménez Perona y de acuerdo con Carol Pateman, no terminamos de entender, si ésta no parece existir en el estado de naturaleza: ni la ley, ni la familia, ni el poder patriarcal asociado (no así en otros teóricos contractualistas modernos³⁵) por qué parece, vista la estructura del poder patriarcal en el Estado, como si las mujeres hubiesen cedido “genéricamente” a un *pactum subjectionis* previo al propio contrato social que inaugura la ciudadanía, como en una especie de renuncia de las mujeres del propio derecho originario y en favor de ponerse bajo la autoridad de los hombres³⁶ ¿Por qué unos individuos egoísta que luchan por sus propios intereses deberían ceder a una sumisión tal? Desde el punto de vista de Hobbes en el estado de naturaleza, de hecho, el poder sobre los niños corresponde a las madres pues pudiendo -como individuos egoístas y racionales, sujetas a sus propios fines- abandonarlos, si los han cuidado, les han dado

del mismo, como si la naturaleza humana debiera convertirse en lo otro de sí para la existencia de la sociedad civil y el estado. Sahlins analiza el organicismo de Hobbes desde la perspectiva de la fundamentación del biologicismo y el esencialismo en la sociedad, con el objetivo de denunciar la reedición del biologicismo explicativo de la sociedad por parte de E. O. Wilson y otros sociobiólogos a través de la teoría de la selección por parentesco, cuestión que abordaremos en la segunda parte de este trabajo, en el capítulo sobre el debate del parentesco en Antropología. Yo sin embargo lo he reportado aquí ahora por la paradójica posición esencialista de un nominalista respecto de la familia, o bien, por lo que podríamos llamar “el organicismo de un mecanicista”

35 De hecho en Hobbes el poder patriarcal no se deriva directamente la naturaleza, en tanto que padre que engendra, si no más bien en virtud del contrato, por lo que se le ha llamado el padre del patriarcado moderno.

36 Pateman, C., El Contrato Sexual, Anthropos, Barcelona, 1995 (Primera edición inglesa 1988). Discutiremos a Hobbes de acuerdo con Pateman en la segunda parte de esta tesis en el capítulo destinado a la historia de la familia desde una perspectiva feminista.

el mayor don posible, y ellos les deben el respeto y la obediencia en un pacto tácito³⁷, y sobre todo, en una forma tampoco explícita en el texto, a modo de *reconocimiento* de la relación don-deuda propia de una relación que se estabiliza entre el dar y el recibir³⁸, *no volverse sus enemigos cuando crezcan*³⁹. Sin embargo, la sociedad civil se funda sobre la familia y la sujeción de las mujeres y la pérdida de ese presunto poder natural originario. La única explicación que da el texto hobbesiano es una descarada y desoladora confesión de parcialidad: las disensiones entre hombres y mujeres en lo referente al poder sobre los hijos se resuelven en sede civil y normalmente “la sentencia favorece al padre, pues por lo común, los estados han sido erigidos por los padres de familia y no por las madres”⁴⁰ Resulta desarmante tal sinceridad.

37 Demasiado a menudo en la historia de los pactos, los que vinculan a las mujeres con la sociedad (hombres y niños) son tácitos. Las mujeres viven fuera de los contratos explícitos (en la modernidad y aun en la contemporaneidad, fijado a través de los códigos civiles, no pudieron representarse a sí mismas, no podían firmar contratos, vender o enajenar bienes... y aun hoy “se suponen” muchas funciones a las madres que no estando explicitadas como obligación legal, son valoradas, como veremos, en los juzgados para considerarlas buenas o malas madres, etc)

38 Mauss, M. Saggio sul dono, Einaudi, Torino, 2002 (primera edición francesa 1925)

39 Trataremos de avanzar a lo largo de este trabajo una reflexión ligada a la consideración de la fundación de la sociedad civil y el Estado con su derecho positivo y sus paradójicas reglas nominalista-esencialistas o individualista-holistas o mecanicista-organicistas, en una suerte de pendular “estado de excepción” (Schmidt-Agamben, en Agamben, Homo Sacer, il potere sovrano e la nuda vita. Einaudi, Torino, 1995). De acuerdo con Simone de Beauvoir (El Segundo Sexo, col. Feminismos, Cátedra, Madrid 1998. primera edición francesa 1949) en torno a la idea de las mujeres como “sede de la especie”, mi argumentación irá dirigida a poner de manifiesto que, los varones, se han definido cultural, social y políticamente en su oposición a las mujeres (muchos son los rituales de paso masculinos en los que el eje central es el repudio de todo elemento femenino y la separación radical del niño del gineceo). De este modo rompen ese pacto tácito propio de la relación íntima y definitoria del parentesco que sería la continuidad y la identidad, coherentemente con la dialéctica del don y la deuda, y que en ese movimiento de *desemparentamiento* y ruptura, entre otras virtualidades y consecuencias de esta forma de la *mala fe* sartriana, al romper el lazo de parentesco, hacen lo propio con la relación de *reconocimiento* y simultáneamente reifican su identidad, se identifican agnáticamente con el padre, que en tanto que *no es sede*, les devuelve la ficción de soñarse átomos sociales, incorpóreos, sin orígenes, hacer abstracción del cuerpo, pensarse razón, en una reedición del tópico misógino nietzscheano *puerenda origo*, y así, la subsiguiente disolución de *la persona* en un individuo (abstracto pero presupuesto como masculino) sin vínculos de parentesco, que es el protagonista de la teoría social del XIX, el varón autofundante y fundador de *la familia* y de la sociedad capitalista industrial, el centro de las leyes patriarcales de los códigos civiles del siglo XIX que tanto deben aún a las cosmovisiones del Antiguo Régimen.

40 Hobbes, Th., Leviathan, cap. XX, p.166, Alianza Editorial, Madrid, 1989 [1651]

4.1.2 Del progreso

Si hay una idea que representa la modernidad es la noción de progreso. En la historia del pensamiento se empieza a hablar de modernidad cuando los viejos esquemas inmutables de la metafísica con vocación de explicaciones sistemáticas de la realidad comienzan a quebrarse en favor de concepciones dinámicas del mundo. Una nueva conceptualización de la *fisis*, que contenía en sí tanto la idea de cambio como la del ciclo, imagen dinámica de la eternidad y se contraponía así al *nomos*, se va imponiendo cada vez con más fuerza entendida como regularidades materiales pero no como taxonomías estáticas. La representación del mundo encuentra una nueva metáfora sin terminar de abandonar el organicismo, a saber, la máquina. El modelo empieza a devenir mecánico en los albores de un individualismo metodológico de deriva androcéntrica, que se instala heterogéneamente según los campos de análisis.

Podemos pensar pues la categoría del progreso desde este punto de vista liberador de los esquemas metafísicos, o de acuerdo con los análisis de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, como un artefacto imposible producto del sueño de una razón del Sujeto moderno que se piensa omniabarcador, fundador de la realidad y sólo parece fundar una forma aún más perversa del idealismo, el positivismo, una suerte de *metafísica cientifista*, portadora de verdades quasi-absolutas e indiscutibles para profanos⁴¹. Tal sujeto hiperracionalizador ya no era razonable.

4.1.3 Del idealismo al positivismo

Visto desde la historia de la filosofía, el siglo XIX es el siglo de Hegel (1770-1831), no porque sea el único pensador relevante ni mucho menos, sino porque su pensamiento

41 Barnes, J.A.: "Genitrix : genitor :: nature: culture" en *Models and Interpretations*, Cambridge, CambridgeUniversity Press, 1990 [1973] el autor nos recuerda que nuestra sociedad no es muy diferente en lo que se refiere a creencias de lo que fueron las sociedades pasadas, pues aceptamos el criterio de autoridad de la ciencia con apenas pruebas que podamos entender la mayoría de nosotros. La ciencia sigue siendo un ámbito para iniciados cuyas descripciones y prescripciones no son discutibles para los iniciados, pues se presentan como una verdad absoluta.

constituyó el último gran proyecto sistematizador metafísico y también el gran referente polémico de románticos y materialistas de todo signo. Hegel fue deslumbrado por la Revolución Francesa, al menos desde el prisma en que supuso la afirmación de los valores burgueses tal y como se delinearon a partir de los códigos civiles. Fuera quedaban los excesos y despropósitos jacobinos e incluso las pretensiones de algunos girondinos sobre los derechos a la ciudadanía de las mujeres. Además de las conocidas argumentaciones de Voltaire o D'Alambert, insipiradores ilustrados de la revolución, en favor de la educación de las mujeres y la igualdad de derechos, en 1789 el laicista Condorcet se mostraba de acuerdo con extender el derecho al voto de las mujeres y escribía en 1790 Sobre la Admisión de las Mujeres al Derecho de Ciudadanía, así como Olimpia de Gouges declaraba en 1791 los Derechos de la Mujer y la Ciudadana en respuesta a la Declaración de la Convención de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Sin embargo estas implicaciones de la revolución no tuvieron eco en Hegel, para quien todo estaba comprendido en el desarrollo infinito del Espíritu, y toda realidad material no era si no la *fenomenología* del mismo⁴²; un Espíritu, una Razón absoluta, autónoma y ordenadora, que se impondría en todo caso y que volvería *real* todo cuanto *pensaba*, dando sentido a la Historia y sus fases, siendo el estudio profundo de la Historia, la clave para comprender las fases que la Razón atravesó para arribar a este presente luminoso que se cumplía en la acción napoleónica. En el historicismo de Hegel el individualismo, de corte estoico, queda relegado a una mueca, a una concreción inconsciente, pues es en el fondo la Razón la que hace actuar a los héroes en favor de Su propio desarrollo, aun si los hombres creen que actúan por sus propias determinaciones. Por eso, un tiempo de dramáticas convulsiones como fue el siglo XIX, es el siglo de

42 Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft mi Grundrisse (1820). El ejemplar de que dispongo es la traducción italiana de Giovanni Marini, para Laterza en 1991: Lineamenti di Filosofia del Diritto, Bari, Laterza, 1991, a cura de G. Marini, (las traducciones del texto italiano que uso, son mías) De La familia, parte segunda: La eticidad; sección primera: La familia.

Hegel, el último gran idealista en busca de sentido a un siglo que asiste al espectáculo de ver *al espíritu del mundo a caballo*⁴³, la afirmación del poder de la burguesía: a partir de aquí, o se está *con* Hegel o se está *contra* Hegel.

¿Por qué remito a Hegel? ¿Qué había dicho de la familia?

En los Fundamentos de la Filosofía del Derecho de 1820, Hegel describe a la familia, con un marcado sentido burgués, como una entidad autónoma frente a los linajes⁴⁴, que se funda en el matrimonio exogámico y monógamico exclusivo⁴⁵, en lo cual reside su superioridad con respecto a otras formas históricas inferiores en grados de perfección y civilización. Además éste no puede referirse al amor romántico o la inclinación natural, pues siendo éstos sentimientos, pertenecen al ámbito de la subjetividad y lo contingente y aún si nos puede parecer que esto es muy importante *para nosotros*, no lo es *en sí*⁴⁶. Sin embargo en torno a la cuestión de la libertad de arbitrio para contraer matrimonio Hegel es contemporizador sobre todo teniendo en cuenta que no es un contrato exactamente pues justamente se trata de “salir del punto de vista del contrato⁴⁷ de la personalidad autónoma en su singularidad, *para quitarlo*⁴⁸. Es identificarse las personalidades a través de lo cual la familia se convierte en una *persona* y los miembros de la misma son accidentes⁴⁹: por un lado, abandonarse y disolverse en una sustancia superior para devenir en ella miembro o función, compete solo al individuo, pero es cierto que los jóvenes no deben dejarse llevar por las pasiones. Este rasgo racional, este ser producto

43 Hegel escribía en Jena a su amigo Friedrich Niethammer el 13 de octubre de 1806, sobre la entrada de Napoleón en Jena tras derrotar a las tropas de Federico III de Prusia. Se dice que exclamó haber visto al espíritu del mundo a caballo.

44 op. cit. #172

45 op. cit. #168 y #167 respectivamente p. 145.

46 op. cit. #162 p. 142

47 Y vuelve el ámbito de los acuerdos no explícitos con las mujeres.

48 Ibidem. También cursiva de Hegel.

49 Ibidem. (cabría decir, “miembros” como en Hobbes. El modelo organicista se mantiene, así como el paradigma evolutivo que considera la gradación de las perfecciones)

del eterno trabajo del espíritu-razón concretado a través de singularidades que se superan a si mismas, es lo que la convierte -en la explicación del epígrafe 164- en un *vínculo ético* (y no inmediato, natural, sujeto a pasiones y por tanto contingente), *propio de los pueblos cristianos*, pueblos cuyos portadores son los pueblos germánicos, cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, según su Filosofía de la Historia. Y en el epígrafe anterior, #163, nos dice que el elemento ético del matrimonio consiste en la conciencia de esta unidad como fin sustancial, es decir, es ser una nueva persona juntos, abandonar la “libre personalidad” y construirse como *miembros*, de algo que los supera, cada cual en su papel pues la determinación natural de los sexos recibe gracias a la racionalidad un significado intelectual y ético que está determinado por la diferencia: uno es el elemento espiritual que porta en sí, en su conocimiento y su voluntad, la libre universalidad, la autoconciencia del pensamiento conceptual y la voluntad objetiva como fin último mientras que el otro (*la otra*) es el elemento espiritual que mantiene en sí la unidad entendida como conocimiento y voluntad en la forma de la individualidad concreta y del sentimiento. Uno es potente y activo y la otra es pasiva y subjetiva. Por eso el hombre tiene su vida sustancial en el Estado y la ciencia y es su función ser el jefe y representar a su familia(#171) y la mujer encuentra su destino sustancial en la piedad, que reina en la familia como eticidad subjetiva⁵⁰.

Marx estuvo en *contra* de Hegel. Si bien el pensamiento de Hegel estuvo en los fundamentos de su visión de la Historia como un proceso imparable hacia la libertad, así como heredó de él, aun transformándola, la idea de dialéctica, no aceptó su visión de la libertad idealista y heroica por mitigada que se presentara a través de las concreciones humanas pues para Hegel es la astucia de la razón que opera en los individuos para hacerles cumplir su destino de autoliberación. En Marx el motor que llevaría a la

50 Hegel, op. cit, #165,166 pp.144,145

humanidad a tal fin no era tal, sino más bien las necesidades económicas y la lucha asociada a ellas. idea hegeliana de que el estadio culminante era el presente germánico cristiano que se prolongaría indefinidamente.

En el Manifiesto Comunista, cuya primera edición data de 1848, Marx se aproxima, sin enunciarla estrictamente, a una idea muy interesante y de notable actualidad que remite a la polisemia o a la, como mínimo, doble connotación del término “familia”. ¿Qué es *ser familia*? Cuestionar la familia tal cual la vemos, ¿supone querer erradicar los sentimientos humanos que la habitan, o sus bondades?⁵¹ Es algo que emerge de las páginas del Manifiesto sin ser profundizado, pero que lo encontramos en las líneas en las que arremete contra la burguesía por haber comercializado con todo, porque “volvió sus asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia, desgarró los velos emotivos y sentimentales que envolvían a la familia y puso al desnudo la realidad económica de las relaciones familiares”⁵² “y humilló” hasta el amor entre hombres y mujeres, lo cual ya había sugerido en La Cuestión Judía. Así en Marx está sugerida la polisemia de la que venimos hablando. Por otro lado, esta polisemia esta además referida a las clases sociales: Hace dos tipos de consideraciones distintas, a saber, una cuando piensa en las familias obreras, en el Capital, donde no se detiene demasiado en las mujeres como colectivo, si no que habla de ellas como las mujeres que reproducen obreros, o bien piensa en el salario adecuado para sostener a una familia, considerando que las familias obreras son comunidades de afecto y mutua ayuda, que de hecho ni siquiera existen ya como tales pues la burguesía ha terminado con ellas⁵³. El proletario,

51 Una de las protestas conservadoras contra el discurso comunista sobre la familia era que querían abolir la familia. Aunque en alguna ocasión no creo ajustado su modo de dar cuenta del matiz de género o del uso original de la terminología de la familia usada por Marx y Engels, la traducción que he utilizado de la obra después de cotejar varias con el texto alemán y con la traducción francesa de Laura Marx-Lafargue, es la de Antonio García Quejido: Manifiesto Comunista, ediciones Elaleph.com, 2000.

52 Marx, K. El Manifiesto Comunista, op. cit. p. 30.

53 Marx, K. op. cit. 34

frente al campesino de la vieja sociedad, carece de bienes, sus relaciones con la mujer y los hijos⁵⁴ no tienen ya nada de lo que eran esas relaciones ya que han sido destruidas. Más adelante clama por la abolición de la familia, ¿por qué? Hay como decimos una segunda reflexión que atañe a la familia en Marx. Nos referimos al momento en que escribe sobre la familia burguesa, describiéndola ya como una sociedad mercantil pertrechada tras su estructura jurídica y económica, que se funda en el capital y el lucro privado, en la que, ahí sí, las mujeres están consideradas *un instrumento de producción*⁵⁵. De hecho se sorprenden los autores de que se les oponga a los comunistas que quieran, acabando con el matrimonio, y la familia, crear una especie de comunitarismo de las mujeres, pues, desde su punto de vista, la comunidad de las mujeres lo es ya de hecho el matrimonio burgués, elevando una crítica a la doble moral que auspiciaba el adulterio, en especial, pero también la prostitución y disponer de las hijas de los proletarios, entendido

54 op. Cit. p. 45. En el texto original se dice: Der Proletarier ist eigentumslos; sein Verhältnis zu Weib und Kindern hat nichts mehr gemein mit dem bürgerlichen Familienverhältnis (aquí me separo de la traducción de García Quejido que traduce “el proletariado” soslayando el matiz de género, y „sein Verhältnis zu Weib und Kindern“ como “sus relaciones de familia”, quedando así totalmente oscurecido el hecho de que Marx y Engels están pensando en un sujeto masculino “cuya relación con su mujer y sus hijos ya no tienen nada en común con las relaciones familiares burguesas”. El sujeto del que hablan los autores del Manifiesto es un hombre. En este texto no hay una reflexión profunda, como decimos, en lo que se refiere a las mujeres. Nos damos cuenta de que la traducción de García Quejido traduce el masculino como genérico, lo cual se hace muy evidente cuando hay referencias como esta, a la mujer y los hijos. Obviamente la operación se complica ya que si traducimos „Der Proletarier“ como “el proletariado”, entonces „sein Verhältnis zu Weib und Kindern“ tiene que traducirse como “relaciones de familia”, lo que nos sugiere dos reflexiones: una, obviamente, la constatación de que tal operación no se queda en la mera técnica de traducción, sino que hay un trasfondo político; se trata de una operación perpetrada muy a menudo, que implica silenciar ciertas afirmaciones consideradas, con el tiempo, “errores” o “deslices” de los autores. Sucede con Rousseau o con Kant: en los programas de enseñanza de la Filosofía en Enseñanzas Medias, o en la preparación de los exámenes para acceder a la universidad, están presentados sin análisis de género, por lo tanto cuando los alumnos los conocen, los estudian como “el padre de la democracia” (y se entiende, *para todos*, desde una acrítica y desinformada perspectiva actual) o “el filósofo ilustrado que nos dijo aquello de Sapere Aude” (a *todos*). Es decir, se procede a una limpieza de autores que por lo demás se consideran válidos, pero que tuvieron ese pequeño “esqueleto en el armario” que no tiene más consecuencias y que de igual modo, no tiene más consecuencias cancelar y corregir. Sin embargo este movimiento, además de suponer una tergiversación de los textos reales, y de los contextos reales, deja sin orientación, vuelve opaca, la investigación de las raíces de la desigualdad. Marx no pensó en términos de género y su traductor lo corrige llevando al genérico el masculino, presuponiendo quizá que era lo que Marx quería decir en el fondo. Más extraño es que cuando encontramos que dice “con su mujer y su hijo” no nos cause la menor duda terminar de volver opaco el discurso real y sustituir tal frase por “relaciones familiares”. La segunda cuestión viene sugerida por esta misma y es, de acuerdo con Kosellek, la necesidad de una historia intelectual o de conceptos, para comprender las semánticas del pasado.

55 Der Bourgeois sieht in seiner Frau ein bloßes Produktionsinstrument. Trad. op. cit. p. 59.

como algo característico de la burguesía⁵⁶. Por eso, en la afirmación del Manifiesto según la cual “en su plenitud la familia no existe si no para la burguesía, que encuentra su complemento en la carencia [o “pérdida”, diría: *Losigkeit*] forzosa de toda familia para el proletario...”⁵⁷ es significativo el uso de la doble connotación de “familia” a la vez para ambos términos del enunciado: por una lado, la idea de que sólo la burguesía tiene familia, tanto en el sentido del amor, la paz, el descanso, la posibilidad de volver a casa cada día y encontrar un espacio de intimidad sereno entre personas amadas -el espacio *privado* que han creado- como en el sentido de que sólo la burguesía ha generado “la familia” como una sociedad mercantil; de igual modo y por lo mismo, doblemente también, el proletario carece de familia, por un lado porque para que la burguesía disfrute de esa idílica paz doméstica y mantenga su acomodado nivel de vida, su ética y su estética, ellos sufren duras condiciones de trabajo, y la pérdida de las antiguas coordenadas que ligaban al campesino al hogar- y por otro, porque -un tanto acriticamente, como si las relaciones entre los esposos obreros fuesen “naturalmente” justas- esa estructura mercantil a la que se llama *familia*, no es propia del proletariado. El proletario por tanto no tiene ni lo bueno ni lo malo de la familia, se tome por donde se tome, y la burguesía en todo caso, está envuelta en una contradicción porque esa paz está comercializada, y no es auténtica así que tiene que estallar, pues en todo caso “la familia burguesa se desvanece naturalmente con el desvanecerse de su complemento y una y otra desaparecerán con la desaparición del capital”⁵⁸

56 op. cit. pp. 59,60.

57 op. cit. pp. 57,58 de hecho el Manifiesto continúa: “la declamaciones burguesas sobre la familia y la educación que unen al niño con sus mayores resultan más repugnantes a medida que la gran industria destruye todo vínculo de familia para el proletario y transforma a los niños en simples de objetos de comercio e instrumentos de trabajo”.

58 op. cit. p. 58

Por otro lado, Marx se había sentido atraído por las investigaciones del jurista y antropólogo americano L. H. Morgan, lo que convierte a Marx en un filósofo que pensó la familia como constructo burgués, y el parentesco, a través de la obra de Morgan.

L. H. Morgan, movido por un interés inicialmente político en el contexto de la expropiación de las tierras de los iroqueses en la compleja construcción material e ideológica de América, había dedicado empeño en comprender los sistemas de organización de los iroqueses (Morgan 1857) con intención de abogar por su derecho a permanecer en sus tierras, hasta volver su investigación propia de un interés plenamente científico, con un importantes esfuerzo por sistematizar los sistemas terminológicos de parentesco, como ya muestra en 1871 con *Sistemas de Consanguinidad y Afinidad de la Familia Humana*.

Marx, antihegeliano y antipositivista, participó sin embargo del paradigma triádico decimonónico, y aceptó plenamente la clasificación en tres estadios de evolución de la sociedad que Morgan asoció a las etapas de producción en la historia. Morgan, había descrito las etapas de la civilización humana, sin embargo sobre la clara huella evolucionista- positivista del *Discurso sobre el Espíritu Positivo* de Comte, en 1844. Engels, tras la lectura de *Ancient Society* (Morgan,1877) y conservando las notas y conclusiones de Marx a propósito de la obra, en el prefacio a la primera edición (1884) de *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado*, afirma: “Morgan había descubierto de nuevo y a su modo en América, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes”⁵⁹

A partir de ese momento, Engels sigue a Morgan, analizando su teoría del parentesco iroqués y nos dice: “el mérito de Morgan consiste en haber encontrado en las uniones gentilicias de los indios americanos las clave para descifrar importantísimos enigmas, no resueltos aún, de la historia antigua de Grecia, Roma y Alemania”⁶⁰. La de Morgan se

⁵⁹ Engels, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Alianza, Madrid, 2008, [1884] p. 177

⁶⁰ Engels, F., op. cit. P. 178

considera la primera investigación científica en torno al parentesco, pues sus conclusiones y taxonomías son exportables, superan la anécdota del caso concreto, generan un esquema explicativo de alcance general.

Así, en el prefacio a la cuarta edición Engels afirma:

“Hasta 1860 ni siquiera se podía pensar en una historia de la familia. Las ciencias históricas hallábanse aún en este domino bajo el dominio de los cinco libros de Moisés. [...]

Para Engels, si bien no puede estar de acuerdo con tesis sobre el matriarcado originario, “el estudio de la historia de la familia comienza en 1861, con el Derecho materno, de Bachofen.”⁶¹

Las teorías sobre el origen del parentesco y la familia siguieron la línea evolucionista durante todo el siglo XIX, que fue la que presidió los estudios como los de Westermarck en 1891 sobre el *Origen del Matrimonio Humano*, partiendo de la idea de que una organización social se da ya en los animales, en los que se encontraba incluso una forma del matrimonio e intentando vincular los principios biológicos y los culturales. Así criticó la teoría de la promiscuidad primitiva que defendían Morgan o Engels o las de otro escocés, J.F. McLennan, que también con ideas evolucionistas, defendió la tesis del *Primitive Marriage*, en 1865, la precedencia histórica del sistema matrilineal como forma inferior de civilización.

4.1.4 Persistencia del afán clasificador y Reforma Social

Si hay algo que pueda definir epistemológicamente al siglo XIX es el furor clasificador propio del positivismo así como el debate sobre el método de las ciencias sociales que genera en contra. Por otro lado, los efectos de la Revolución industrial y las profundas

⁶¹ Engels, F., op. cit. p. 180-181

transformaciones que produjo en el ámbito de las relaciones de producción y en las relaciones sociales, se dejaron sentir hondamente entre los que serían los pioneros de la ciencia social. Además, la reconfiguración del mapa internacional genera una atmósfera de una importante tensión política exterior.

España asiste, ya impotente, al definitivo declive de su imperio, que se desmorona, durante un siglo XIX que tiene como referente exterior los conflictos con Cuba. Se oyen voces de modernización en las mujeres como Emilia Pardo Bazán que clama por el acceso a la educación de las mujeres, en un tiempo en el que el higienismo está promocionando las imágenes de la buena madre, el rechazo a las amas de cría y el compromiso de lactancia materna y el control sexual. Otras voces de necesaria regeneración económica y social las encontramos en Joaquín Costa, Giner de Los Ríos, Adolfo Posada y otros krausistas, que más bien abandonan cátedras en protesta que logran cambios.

Los Estados Unidos de América proceden a su invención y construcción en un mal equilibrio entre la conquista y expropiación de territorios, empujando la línea móvil fronteriza al tiempo que se refuerza una mentalidad nueva antiesclavista, que empieza a limitar la trata de esclavos⁶². Francia tras la guerra con Prusia que supondrá el final del imperio de Napoleón III, inspira al reformador conservador Le Play, nostálgico de un orden que se desvanecía, a pensar la familia como instancia de contención en un periodo de profundas transformaciones. Italia, como tantas otras naciones europeas, alentadas por una nueva mentalidad romántica e identitaria, unificándose sangrienta y lentamente a lo largo de todo el siglo, apelando a un pasado glorioso imperial para hablar de

62 Francia ya había liberado a los esclavos y prohibido la esclavitud en 1794, y aun si Napoleón la legalizó de nuevo en 1802, definitivamente fue abolida en 1848. En EEUU comienza el debate en 1830 y en 1863 queda abolida. En Inglaterra en 1807 se prohíbe la trata y en 1833 se libera a los esclavos de todas las colonias y en España se prohíbe definitivamente en 1865. La mentalidad antiesclavista se hace realidad.

Risorgimento. Esta idea de resurgir, de construir, de reformar, es la que inspira a los autores que pensaron de un modo u otro en la familia en esta época.

Esta situación se dejó sentir hondamente en los medios intelectuales que si bien seguían interesados en el origen de la familia, empezaron a contar con ella, como un medio de salvación de la sociedad, pues se la percibía como la última traza del Antiguo Régimen y de los valores tradicionales tal y como en efecto han denunciado después Horkheimer o Foucault⁶³. Así, en todos los proyectos reformadores de la sociedad, la familia aparecía intacta en su versión clásica como *célula* fundamental, en la que se articulaban aún perfectamente la metáfora naturalista del organicismo y la hipóstasis de “lo femenino” como ángel del hogar, en un espacio cerrado, privado, creado a los efectos, en el que no estaba problematizada la jerarquía y el orden, sino que aparecía al contrario como una herramienta de cohesión mientras, el debate por el voto y los derechos civiles de las mujeres, se declaraba oficialmente abierto en Inglaterra⁶⁴.

En este sentido, Frédéric Le Play (1806-1882) es una figura clave para comprender el nacimiento de la sociología como ciencia de la sociedad con vistas a la reforma a partir del conocimiento. Sus aportaciones metodológicas empíricas, centradas en el presente sin pretensiones de indagación historicista por los orígenes de la familia, incluían las encuestas directas y su análisis estadístico. Esto y su elaboración teórica en torno a una sociedad entendida como un agregado de familias – sus unidades de análisis estadístico-, y no de individuos, fueron pioneras y de hecho tuvo mucha influencia política. Durante el Imperio de Napoleón III, de cuyo gobierno formó parte en la Comisión para los Trabajadores, desarrolló un método científico para el análisis de la familias obreras⁶⁵.

63 Horkheimer, op.cit.

64 John Stuart Mill, presenta una petición el 20 de mayo de 1866, que pierde; lo intenta de nuevo en 1867, la cual vuelve a perder por mucha menos diferencia. En esos años, se abre el debate en firme.

65 Fernández Riquelme, S., La Reforma social de Frédéric Le Play. Presupuestos de una sociología conservadora. La *Razón Histórica*, nº21, 2023 [127-150]

“he aplicado a mi estudio de las sociedades humanas reglas análogas a las que había formado mi espíritu en la observación de minerales y plantas” es un ingeniero positivista... (Les ouvriers européens 1879, Avant-propos, X)

Su objetivo, como el de Comte, con quien había estudiado bajo la dirección de Saint-Simon, fue la búsqueda de la felicidad social a través del conocimiento de la sociedad, si bien, menos idealista, se separó de ambos y de sus posiciones ideológicas. De hecho, en 1856, fundaba, con el objetivo de conocer mejor la sociedad en orden a su buen gobierno, la Société Internationale des Études Pratiques, con el objetivo de su mejora para la felicidad social, viejo deseo saint-simoniano, siendo el conocimiento social, el buen gobierno y felicidad general ideas correlativas. Mantuvo una concepción organicista de la familia lo cual justificaba la jerarquía y la desigualdad meced a un fin superior al que cada miembro contribuía desde de su naturaleza y consideró, en la tradición evolucionista, a la familia nuclear un producto de la sociedad industrial pues interpretó que la familia patriarcal antigua había sucumbido a las migraciones y la urbanización asociadas a la revolución industrial⁶⁶

En 1895, el mismo año que España comienza la última guerra que conduciría definitivamente a la independencia de Cuba, se publican en Francia *Las reglas del método sociológico* de Durkheim. Dos años después, en el capítulo III del ensayo sobre El Suicidio, Durkheim afirma que una de las funciones de la familia es proporcionar un primer ambiente de socialización de las personas. Durkheim afirmó que los *hechos sociales* no son la suma de los individuos, si no que su naturaleza está de algún modo ya en los espíritus particulares y se constituyen como tales por la asociación de los mismos, es decir, que hechos sociales como la familia, eran entidades *sui generis*, que por tanto

⁶⁶ Chacón, F., *Sin Distancias: Familia y tendencias historiográficas en el siglo xx*. Universidad de Murcia, Murcia, 2003

había que estudiar de modo independiente, por tanto, el parentesco, era social o no era nada. En esta línea, había que estudiar el parentesco desde el parentesco mismo y no retrotraerlo como se venía haciendo, a claves biológicas o naturalistas los evolucionistas clásicos.

El sociologismo francés ofrece a través del pensamiento del sobrino y discípulo de Durkheim, Marcel Mauss, una de las claves a nuestro juicio más importantes para pensar el parentesco: la reciprocidad. Mauss, observó cómo los desequilibrios sociales encontraban su reparación en el don. El don, que por un lado obliga, por otro produce una comunidad con el otro, a través del *alma* de las cosas, toda estabilidad social apoya sobre una forma de relación que se funda en la reciprocidad o la regla del equilibrio en el intercambio. Esta manera de contraer obligatoriamente una deuda es la base de una corriente de reciprocidad permanente, la cual incluye a todos los *hechos sociales totales*, es decir, a aquello cuya dinámica interfiere en toda la sociedad, como es el caso de la familia. La idea de que la reciprocidad es la clave de la relación social, será desarrollada por Levi-Strauss en su análisis de las estructuras de parentesco en los sistemas elementales.

4.2 Las críticas al evolucionismo: Funcionalismo y Estructuralismo

Cuenta Meyer Fortes en su ensayo sobre Malinowski que el estado de la Antropología Social británica hasta la publicación *Los Argonautas del Pacífico Occidental* en 1922 era tal, que la pseudo historia y la pseudo psicología lo explicaban sin método y a través de etnografías mal entendidas⁶⁷. Mientras Rivers dominaba el panorama cultural y elaboraba la teoría genealógica del parentesco, Malinowski recogía información de primera mano en Australia, pues los comerciantes y exploradores y sus narraciones no respondían a

67 Fortes, M., "Malinowski y el estudio del parentesco", En VVAA, *Hombre y Cultura*, siglo XXI, 1994

preguntas precisas tales como si los hijos amaban o no a los padres o qué relación distinguía la del hijo y la del sobrino con respecto al padre dado que el hijo no era su pariente y el sobrino sí. Malinowski, que se había formado en antropología con Westermarck en los tiempos de la controversia sobre el matriarcado, consideró absurdas las teorías de Morgan sobre la evolución de la familia y las formas primitivas de organización tales como la promiscuidad, el matriarcado y el matrimonio en grupo y más bien, como su mentor, creyó que la familia era universal y anterior al clan o al parentesco totémico.

Estuvo en contra del lenguaje clasificatorio y su posición pragmática en lo lingüístico, le llevó a criticar “el álgebra del parentesco”, afirmando que el problema de algunos antropólogos era pensar de verdad que el lenguaje era el espejo de la realidad y que la correspondencia plena y que se podían utilizar términos que tenían un sentido para nosotros, referidos a otros. Así, pensar con los instrumentos inadecuados nos hacía percibir promiscuidad donde había simplemente otras reglas. De acuerdo con Freud en la tendencia general al incesto y a la oposición a autoridad como fundadoras del choque del ingreso en la cultura, quiso comprobar las proposiciones psicoanalíticas fuera del contexto europeo y la familia monogámica, del ingreso en la cultura a través del tabú del incesto resuelto en el drama edípico en el interior de la familia patriarcal.

En las primeras décadas del siglo XX las críticas al evolucionismo fueron muchas y desde diferentes frentes. F. Boas en Estados Unidos, consideró que era inadecuado presumir fases de evolución y que el contexto. Mientras, el interés de los antropólogos se centró en la función y en la estructura de los sistemas de parentesco, es decir, rechazaron el evolucionismo y abandonaron la mirada diacrónica y clasificatoria en favor de una más sincrónica en busca de leyes generales formalizables, concediendo más o menos margen

da acción al individuo. La crítica a Morgan y a la perspectiva taxonómica y evolucionista está presente en todos los autores de la época: F. Boas, T. Parsons, C. Levi-Strauss, desde posiciones relativistas, funcionalistas o estructuralistas. Más que la terminología del parentesco y su clasificación por tipos, como había marcado Morgan, que hoy sin embargo volvemos a considerar enriquecedor en el contexto de las nuevas modalidades de formas relacionales, en los años cincuenta resultaba especialmente importante descubrir los roles que cada individuo implementaba en la familia pensada como una estructura o sistema desde un modelo occidental.

Boas propuso un modelo relativista de cultura si bien tal relativismo lo consideró una especie de suspensión del juicio y admitió valores universales. Prefirió explicar las diferencias entre las sociedades como auspiciadas por las diferentes culturas y no aceptó los presupuestos evolucionistas de Morgan que consideraban niveles progresivos de civilización⁶⁸.

T. Parsons consideró la familia de hecho una institución o subsistema fundamental en la sociedad, a saber, aquel en el que la sociedad se conserva y reproduce a sí misma a través de la interiorización de las reglas y las funciones sociales, siendo éstas las que vinculan al individuo a una sociedad. El modelo de Parsons, referido a la acción social como hecho irreductible, remite al individuo y su capacidad de desarrollar una función, en un sistema social pensado sobre el molde organicista clásico y con un individuo que asume e interioriza las normas y su rol como un superego freudiano. De modo que la familia constituía fundamentalmente una institución que cumplía un rol y al interno de la cual, cada individuo se correspondía con una función necesaria para el funcionamiento de la sociedad.

68 Stocking, George W. 1968. "Franz Boas y el concepto de cultura en perspectiva histórica". En *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, 195-233. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

C. Levi-Strauss estableció las bases de la teoría de la alianza, una nueva forma de estudiar el parentesco. se del estudio de las estructuras del parentesco y no tanto de las familias occidentales nucleares. Levi-Strauss descartó la importancia del computo del tiempo historiográfico, y buscó explicaciones generales a la organización cultural. Se fundó en la noción de la *reciprocidad*, de Marcel Mauss, y estuvo influido por Freud. Explicó el orden social y el ingreso en la cultura considerando determinante la exogamia, cuyo correspondiente en negativo sería, el tabú del incesto, entendido como momento liminal de la constitución de la humanidad⁶⁹ El incesto no se podía suponerse fundado en el conocimiento de posibles menoscabos biológicos por los efectos de la recombinación de genes recesivos en la endogamia, ni se podía atribuir a un cierto “rechazo instintivo” a lo cercano, según Westermarck, ni la explicación sociológica de McLennan según la cual la exogamia representaría el interés por vincularse a otros, ni siquiera la explicación sobre la prohibición sacra de la sangre totémica menstrual en Durkheim. En Levi-Strauss la prohibición del incesto, regla universal, era la expresión de la fundación misma de la sociedad en los términos de Mauss: la reciprocidad mantiene la estabilidad social, así, según el autor, la mujeres del propio grupo estarían “prohibidas” a los hombres, es decir, disponibles para otros, lo que haría del matrimonio entendido como intercambio de mujeres la base de la sociedad⁷⁰.

Otra aproximación a la población y a la familia se vincula a los censos. No es hasta 1956 cuando nace la demografía histórica propiamente dicha con su método específico: se trata de otro tipo de tratamiento de la familia, en la línea empirista y de necesidad de conocer la sociedad: L. Henry quiso medir la fecundidad buscando una referencia en las poblaciones del pasado para lo cual, necesitaba buscar tales datos y dado que las antiguas

69 Porqueres i Gené, E., la impronta de Levu-Strauss en la antropología del parentesco, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, nº4, marzo 2009.

70 Fabietti, U. Storia della Antropologia. Zanichelli, Bologna, 1999

estadísticas eran insuficientes, en colaboración con el historiador M. Fleury, creó un "método de recuento y explotación del estado civil antiguo" (1956). El método nominativo y la reconstrucción de familias daba información sobre la sociedad del pasado y situaba a las ciencias sociales en un grado de exactitud y rigor muy importante, en el contexto del debate sobre su legitimidad. Se trataba de un nuevo método historiográfico por el cual habían conseguido tratar el hecho social cuantitativamente fijándose en los datos de los ciclos de vida y usando instrumentos informáticos. Lo importante de este método era su científicidad. Nunca antes había la ciencia social había medido con tanto rigor ni se había defendido a sí misma con tanta fuerza como ciencia humana con abstracción y formalización. Hizo avanzar a la ciencia, se venció el desafío de las fuentes a través del microanálisis longitudinal de los primeros registros parroquiales, actas de impuestos y notariales⁷¹.

El otro gran salto cualitativo metodológicamente se produce en Inglaterra, con la fundación en 1964 Cambridge Group of Population and social Structure por Peter Laslett cuyos estudios resultaron de fundamental trascendencia para determinar los tipos de familia a partir de las características que posee la ciudad de referencia. La obra de estos autores que mejor expresa su posición teórica y sus conclusiones es *Household and Family in Past Time*, publicada en 1972, cuyo objetivo era justamente desmitificar las ideas sobre la familia europea muy difundidos entre los historiadores a partir de la obra de Le Play. Laslett fue uno de los científicos sociales de mayor influencia en la segunda mitad del siglo XX en el campo de la historia social de la población⁷² y combinó de modo pionero la Historia Social con la Antropología y la Sociología en *The world we have lost* de

71 Burguiere, A., (Dir.) Diccionario Akal de Ciencias Históricas. Akal, Madrid, 1991, pag 187

72 Chacón, F. Prológo a La Historia de la familia en la península Ibérica, balance regional y perspectivas : homenaje a Peter Laslett / F. García González (Coord.).Cuenca. Edición de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008

1965, mostrando que no había relación empírica entre la familia nuclear y la modernización⁷³.

Hajnal, aquel mismo año publicaba un artículo en torno a las pautas europeas de matrimonio estableciendo una diferencia entre el estilo matrimonial de la Europa occidental y el resto de las sociedades, incluida la Europa oriental, trazando la llamada línea de Hajnal⁷⁴, que se refiere a la que se podría, trazar según el propio Hajnal, desde San Petersburgo a Trieste y que definiría los dos estilos. El modelo occidental, el que ha dado lugar al estilo matrimonial y familiar de occidente, se manifestaba con prácticas de matrimonio tardío y alto grado de soltería, lo que generaba tasas bajas de natalidad. Todo ellos posibilitaba una acumulación de riqueza mayor por parte de los esposos y la capacidad de instalarse por su cuenta. Hajnal sitúa esta tendencia en el final del siglo XVI, contextualizándolo con el capitalismo emergente.

La Historia Social francesa en los años sesenta tiene una aportación crucial en la historiografía de la familia, la de Philippe Ariès. En su obra fundamental *El niño y la vida familiar bajo el Antiguo Régimen*, de 1960, afirmaba la existencia de un cambio en los sentimientos y la sociabilidad respecto a la infancia, lo cual ha tenido consecuencias drásticas sobre nuestra manera de ser familia, así como sobre las políticas sociales. Yvonne Kniebihler ha señalado que tal proceso de sentimentalización no está exento de consecuencias para las mujeres sobre quienes planea un nuevo disciplinamiento bajo la forma de la “buena madre”⁷⁵. En torno a la normativización de la maternidad es sin duda Simone de Beauvoir la primera en afirmar que es la maternidad, vinculada a funciones

73 Bestard, J. Citado por Chacón, F. op. cit.

74 Hajnal, J., European marriage patterns in perspective. Glass DV, Eversley DE, eds. Population in history: essays in historical demography. Chicago, Illinois, Aldine Publishing Company, 1965. pp.101-43.

75 Doyon, J., Odier Da Cruz, L., Praz, A. & Steinberg, S. (2013). Normes de parentalité : modélisations et régulations (XVIIIe-XXIe siècles). *Annales de démographie historique*, 125,(1), 7-23. doi:10.3917/adh.125.0007.

simbólicas y culturales valoradas como jerárquicamente inferiores, porque, asociadas al cuidado, la causa de la dificultad de las mujeres para implementar una existencia plena.

4.3 La crisis epistemológica en torno al parentesco

En los años sesenta en el contexto del pensamiento postcolonial, se produjo una gran crisis epistemológica en el ámbito de las ciencias sociales. El relativismo se abrió paso ante la desconfianza en lo que se llamaron los grandes relatos y todas las disciplinas vivieron profundos debates teóricos.

En las décadas que van entre los años 60 hasta los 80 las teorías de parentesco recibieron críticas radicales que afectaban a la metodología y que por tanto a las raíces de la disciplina. Ya Leach en 1961 había pedido la flexibilización de los conceptos utilizados en Antropología⁷⁶. Peter Winch, afirmó que la comparación intercultural no tenía base sólida, pues lo único que restaba absoluto al final, era que todos nacemos y morimos como cuerpos, lo cual, paradójicamente el relativismo, nos conduciría de nuevo al genealogismo en el parentesco. Algunos autores han identificado el surgimiento del pensamiento postmoderno en todos los ámbitos, la filosofía, la historia, las ciencias sociales en general, a menudo como un punto de inflexión paralizante del pensamiento emancipatorio⁷⁷.

Esta crítica relativista llega igualmente al ámbito de la antropología del parentesco. En 1971 Needham, consideraba inviables los modelos teóricos y los criticó por su proyección etnocéntrica⁷⁸. En esos años Needham, como estructuralista y especialista en sociedades con estructuras elementales de parentesco, alcanzó notoriedad a su pesar⁷⁹, en una polémica contra la antropología del parentesco en general por un uso excesivo de la

76 Leach, E. *Rethinking Anthropology*, Berg, Londres, 2004 [1961]

77 Reynoso, C., *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Gedisa. Barcelona. 1991.

78 Needham, R. *Rethinking kinship and marriage*. Roudledge Library Editions. London-NY.2004.

79 Fabietti, U. op. cit.

clasificación y los términos occidentales de parentesco y en especial con Ernst Gellner, positivista, según el cual la modernidad había supuesto un corte tajante entre occidente y el resto y según el cual el parentesco pivota sobre la idea de los hechos de la biología de la reproducción y la genealogía, en la tradición de Rivers, según el cual la procreación es el centro del parentesco y que esto sirve para dar una definición intercultural válida del mismo.

La cuestión de que hay algunas culturas que desconocen la relación entre los hechos de la copulación y la producción de seres humanos, y sin embargo tienen vínculos de parentesco, ponía en evidencia que no era posible que el saber sobre los actos procreativos fundara el parentesco. ¿De qué hablamos cuando hablamos de parentesco? Es una idea muy etnocéntrica según Schneider en 1984, constituye más una ideología cultural que un marco conceptual universal⁸⁰. En *A Critique of the study of kinship* afirmaba que todo lo que hemos hecho es intentar imponer nuestras categorías occidentales a los objetos estudiados, lo que le lleva a considerar que en realidad es en occidente donde ya no hay esa forma de relación que llamamos *parentesco*, pues ha sido reducido a la familia. Tales afirmaciones venían a reforzar las ideas clásicas la especificidad de la familia nuclear occidental alejada de las redes de parentesco. Aunque sabemos por Laslett que el modelo europeo de familia nuclear no es un producto de la modernización y que numerosas formas de relacionalidad se han dado en nuestro entorno, la idea fundamental de Schneider, la crítica a la aplicación de ese etnocentrismo que nos lleva a suponer en los demás nuestras configuraciones de parentesco en torno al dogma de que “la sangre es más espesa que el agua”, creencia puramente occidental, sirvió para poner en crisis el modo en que se estudiaban las sociedades etnográficas. Ello debería ponernos en guardia sobre cómo estudiamos la nuestra propia.

80 Schneider, D. M., *A Critique of Study of Kinship*, The University of Michigan Press, 1984.

En muchas culturas el parentesco no tiene nada que ver con la sangre y no se debe a un desconocimiento de los hechos de la biología, simplemente, no se considera fundante de esas relaciones significativas a nivel social e identitario que nosotros llamaríamos parentesco: Compartir la tierra, la comida, el trabajo, tener el mismo nombre, eso nos hace llamar a alguien pertenecer a alguien y esa pertenencia es la que nos define socialmente. En los años setenta, Sahlins y otros autores criticaron metodológica y políticamente la propuesta de E. O. Wilson que pretendía volver a una explicación naturalista de los fenómenos sociales⁸¹. daba carta de naturaleza a una nueva disciplina: la sociobiología⁸², enfoque que pretendía explicar el funcionamiento de las sociedades humanas a partir de la biología.

De hecho la reducción del concepto de parentesco no es primordial, baste recordar los estudios sobre el totemismo durante el siglo XIX. Así que uno de los problemas que, a pesar de que Schneider tiene una perspectiva crítica sobre su sociologismo⁸³, no tenemos en Durkheim, lo encontramos en Rivers, padre del método genealógico, y es que todo está demasiado delimitado, y se focaliza todo en la genealogía.

La crisis desatada por la crítica de Schneider no ya al etnocentrismo, si no al concepto mismo de parentesco y su posibilidad de ser estudiado, encuentra respuesta en la afinidad: para que haya parentesco genealógico, tiene que no haberlo, por las reglas de la exogamia y el tabú del incesto. Al parentesco genealógico le hace falta otro parentesco, otros parentescos también presentes en nuestra cultura.

81 Wilson, E. O., *Sociobiology: the New Synthesis*. Harvard University Press. 1975.

82 Wilson, E. O., op. Cit.

83 Schneider, D. M., *A Critique of the study of kinship*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 1984.

En *Rethinking Kinship and Marriage*, Needham apunta a la necesidad de abrir nuestros conceptos, explorar un poco nuestro propio mundo siguiendo a un Wittgenstein ya pragmático, y restituir todos los ecos posibles de nuestros conceptos de parentesco, en toda su extensión semántica, ya que, no depende de culturas que conozcan o no los hechos de la biología y su relación con la concepción, si no que en efecto ni siquiera para occidente el parentesco es completamente genealógico, si no que incluye no ya la necesidad de la afinidad, si no componentes religiosos, simbólicos, cosmológicos, o el parentesco espiritual. Por tanto, decidir qué es o no metafórico es una elección metodológica y un punto de partida que debería justificarse y no darlo por descontado ni descartar desde el principio y decidir qué no cuenta⁸⁴.

Por otro lado, la afinidad según muestra Françoise Héritier, sería también objeto de tabú del incesto, lo que llama de segundo tipo. ¿Por qué? La afinidad y sus limitaciones nos hacen pensar a una forma de transubstanciación. Las personas en el contacto sexual se transforman, de hecho en el propio rito del matrimonio, se convierten entre los cristianos como entre los tamil, el uno en el otro, la misma carne. Una esposa tamil *se convierte* en su esposo, una esposa cristiana se convierte con su esposo en una caro y jurídicamente pierde su personalidad. De este modo la persona se define a través del parentesco y sus ritos. Nos convertimos en accesibles o inaccesibles a unos a través de nuestras relaciones con los otros y a través de los otros. El cuerpo es filtro del mundo. En desacuerdo con Héritier en la cuestión de la primacía de la sexuación como filtro como dato fundamental de nuestro filtro y sin embargo de acuerdo con su análisis del incesto, he buscado en la etnografía que presento los rasgos o trazas de una percepción del incesto más allá de la afinidad incluso.

84 Needham, R., op. cit.

La modernidad nos ha traído el sujeto abstracto y todos los derechos individuales a él asociados y aún nos parece que algo no encaja. ¿Por qué este individualismo no ha incluido en los códigos civiles a las mujeres como ciudadanas abstractas? ¿por qué se da por descontado su sumisión, como en Hobbes? El feminismo ha puesto de manifiesto la necesidad de hacer una dialéctica de una ilustración que ha olvidado el mecanicismo, el nominalismo y la abstracción cuando ha tenido que referirse a las mujeres, la familia y el parentesco para abandonarse en los brazos del organicismo y el esencialismo. ¿Es el individualismo euro-americano deudor de una trampa a las mujeres y con ello se ha creído, en una operación de rechazo a los orígenes, el tópico *pudenda origo* de Nietzsche, ha roto con la noción de parentesco? ¿Se han soñado los hombres como emerger de la nada? Simone de Beauvoir afirmaba: Sartre piensa la libertad absoluta como una condena porque piensa desde una experiencia masculina. Las mujeres no tienen en la libertad un condena tan abismal, si no al contrario. Ignorar a las mujeres, ponerlas bajo control como la escalera de Wittgenstein, algo que sirve para dar la vida pero, una vez obtenida, ya no cuentan, es el precio por un individualismo vacío, desarraigado, desencarnado.

Quizá nuestra individualidad no está tan desencarnada como hemos pensado y tenga la respuesta en la recuperación de la idea de parentesco como dividualidad, lo que M. Strathern, encuentra en Melanesia. Todo hombre o mujer melanesio sabe de sí que es un cruce de ejes, un conjunto de elementos que provienen de otros. ¿No somos también nosotros así? ¿Devenimos lo que somos? Simone de Beauvoir, lo dijo de las mujeres: se deviene. Un identidad se crea en sus relaciones, nos autoconfiguramos en relaciones de reciprocidad y de impregnación, somos también físicamente un cuerpo relacional, que se

construye⁸⁵. Mauss había pensado la estabilidad social como sostenida por las relaciones de reciprocidad.

De acuerdo con Sahlins, desde una perspectiva radicalmente constructivista, el parentesco, tal y como el lo describe como la *mutualidad del ser*, se define a través de la participación en la vida del otro, la copresencia, y la dividualidad en el sentido en el que M.Strathern describe la identidad en Malasia, por contraposición a la idea de individuo occidental, desarraigadas, que se justifica a sí mismo a través de su acción. La antropóloga británica describe la dividualidad como aquello que define a la persona como un cruce de ejes y de características que son partes de otros, y que recibiríamos de acuerdo con Bestard⁸⁶ como un don, apelando al concepto de parentesco entendido como la relación fundamental de reciprocidad en Mauss.

4.4 De los años ochenta hasta hoy: nuevos retos en ciencias sociales en el siglo XXI

Las preocupaciones actuales en torno a la familias y al parentesco describen un marco de estudios amplio producto del contexto del cambio social. Como se viene señalando, el divorcio, que convierte al matrimonio en un contrato que puede rescindirse, así como el acceso de las mujeres a los derechos civiles y su incorporación al mercado de trabajo así como los avances científicos en materia reproductiva, han contribuido a generar diversas situaciones de interés para los teóricos de la sociedad que se percibe especialmente dinámica en lo referente a prácticas relacionales y representaciones del parentesco.

Hay dos debates, uno de ellos clásico en torno a la legitimidad del objeto y el método, que remite al gran debate sobre el método de la ciencia del siglo XIX y que en cierto sentido parece aún abierto, al menos a juzgar por las inseguridades que se acusan desde

85 De Beauvoir, S. El segundo sexo. Col. Feminismos. Cátedra. Madrid. 1998 [1949].

86 Bestard, J. "New reproductive technologies and the anthropology of kinship" en V. Kantsa / G. Zanini / L. Papadopoulou, (In)Fertile Citizens: Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproduction Technologies, Athens: Alexandria 2015.

instancias de la Historia Social en lo referente a sus enfoques objetos y métodos⁸⁷, y en cierto sentido, como he afirmado, el segundo, llamado *postmoderno*, me parece en términos generales una versión romántica e irracionalista del mismo objetivo, es decir, en última instancia, decirnos que no podemos o no debemos, pensar históricamente, que nuestro enfoque del interés por conocer es ilegítimo y nuestras ciencias están muertas. Me parece que siguen en acto en sus diferentes versiones, lo cual pone a las ciencias sociales en una posición de pensarse, justificarse y ponerse en duda constante, crisis que cada ciencia vive a su manera y en sus coordenadas, crisis que no tiene por qué ser vivida de modo negativo sino enriquecedor, como afirma Maurice Godelier, según el cual, ahora somos más fuertes y más rigurosos justamente por haber superado esas crisis⁸⁸. En efecto la reflexión ha servido: La Historia social hoy dialoga crítica y no servilmente con otras ciencias como la antropología social o la sociología o la demografía histórica, sin olvidar su enfoque genuino: el conocimiento de datos estadísticos, no nos lleva a un pensar cuantitativo puro como compartir métodos de observación participante de la antropología no nos hace olvidar que parece mantenerse en una permanente inestabilidad metodológica y de delimitación de objeto, y por otro lado, la antropología social, una vez puesto en crisis en los setenta, el concepto de parentesco en el contexto de la reflexión sobre el etnocentrismo, actualmente radicaliza su meta-reflexión, e indaga en una interesante línea de consideración de diversidad de ontologías como aproximaciones adecuadas *al otro*, buscando llevar a cabo etnografías desde los propios términos del informante o como en el caso de Viveiros de Castro o Philippe Descola, con propuestas teóricas que ponen en crisis nuestra dicotomía naturaleza-cultura⁸⁹.

87 Amelang, J. En estado debil, Historia Social N.º 60, 2008.

88 Godelier, M., Au fondement des sociétés humaines. Flammarion « Champs », 2010 (2007), pp. 331

89 Viveiros de Castro, E. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. En Bamford, S. y Leach, J. Kinship and Beyond. The genealogical model reconsidered. Berghahn Books. Oxford-NY. 2009.

En España, dadas sus condiciones político-culturales, hay que esperar a los años ochenta del siglo XX, para la emergencia de las primeras investigaciones sociales independientes de la censura. Fue decisivo el coloquio de la Casa Velázquez de 1986, organizado por Bernard Vincent que animó los primeros estudios en el ámbito de la Demografía Histórica. En este sentido hay que señalar el trabajo D. Reher⁹⁰, aunque pronto la influencia de los estudios sobre la *familia* se instalan entre los investigadores de la Historia Social más interesados por los trabajos y la metodología del Cambridge Group, críticos con la visión tradicional de la familia occidental como producto genuino de la modernización, que con la reconstrucción de familias⁹¹. En ese sentido las investigaciones de los años ochenta de F. Chacón sobre la familia son pioneras.

La historia de la familia en España en sus comienzos prima el lazo biológico y el factor residencial. En el sentido del nuevo contexto de cambio social, el factor residencial ya no tiene relación directa con los lazos biológicos por lo que podemos estudiar la familia desde el punto de vista de una realidad que más allá de los límites del hogar, o referido al hogar, más allá de los vínculos biológicos.

En el ámbito de la Historia Social muchos son los autores que refieren una crisis metodológica y de marco teórico que sugiere una apertura a la interdisciplinariedad, así, el diálogo con la demografía histórica y la sociología son de fundamental importancia. La comunicación entre la Historia Social y la Antropología Social en su vertiente empírica, se ha considerado especialmente enriquecedora. Y la consideración de la familia no solo como un objeto de estudio *per sé*, si no como una categoría de análisis a través de la cual comprender la sociedad.

90 Reher, D. S., Familia, población y sociedad en la provincia de Cuenca 1700-1970, Centro de Investigaciones Sociológicas 1988

91 Chacón, F. La familia en España, una historia por hacer en La familia en la España mediterránea. (Siglos XV-XIX), Vilar, P. coord. Crítica. Barcelona. 1987., Chacón, F. , Martínez López, J. La historia de la familia en España durante la Edad Moderna: notas para una reflexión metodológica. Homenaje al Dr. Sebastián García Martínez, Vol 1, 1988.

Fundamentales en este sentido son los trabajos del Seminario de Familia y Élite de Poder activo desde 1982, de la Universidad de Murcia coordinado por F. Chacón y J. Hernández Franco, que recibió en 2013 al hispanista J. Casey, uno de los máximos exponentes de la Historia de la Familia⁹². Este seminario se interesa por las problemáticas de la familia considerada en su historicidad, así como el Máster de Historia Social Comparada. Relaciones familiares políticas y de género en Europa y América Latina, que, bajo la dirección de F. Chacón, J. Hernández Franco y A. Irigoyen, promocionando la investigación en el ámbito de la familia interdisciplinariamente. En Portugal Robert Rowland también ha subrayado el carácter relacional y por tanto contextual del objeto de estudio “familia” destacando la necesidad de la interdisciplinaridad⁹³.

Los primeros trabajos sobre antropología y parentesco los debemos a J. Bestard. Su libro Parentesco y Modernidad, de 1998, es una obra fundamental para comprender las vinculaciones entre familia y parentesco y las tensiones entre la biología y la cultura en el ámbito de las representaciones del parentesco. Su atención a los nuevos retos de los estudios sobre la familia se materializan en numerosos artículos en torno a nuevos modelos de familia, el impacto de las técnicas de reproducción asistida en el ámbito del parentesco y sus representaciones y en torno a la adopción en colaboración con otros autores⁹⁴.

En la actualidad ambos autores, siguen siendo los principales exponentes en el ámbito de las investigaciones en torno a familias y parentesco en el contexto del cambio social, lo que se ha visto materializado en el libro de 2011 *Familias, una historia de la sociedad*

92 Casey, J., History of Family, *Blackwell*, Universidad de Oxford, 1989.

93 Rowland, R., “Población familia y sociedad” en Pilar Gonzalbo (comp) Historia de la Familia, col. Antologías Universitarias, México, GUAM-Instituto Mora, 1993, pag. 42.

94 Berstard, J. Cicerchia, R., ¡Otra historia de la familia! encrucijadas e itinerarios sobre las formas familiares. Revista latinoamericana de ciencias sociales niñez y juventud, vol 4 n1 2006.

*española*⁹⁵, que trata de dar una visión amplia de las problemáticas y nuevos retos en torno a la historia y presente de la familia así como la fractura en las representaciones del parentesco. Dicho libro, hoy referencia fundamental en España de los estudios sociales en torno a la familia acoge los trabajos de los más importantes investigadores y sus temas fundamentales, constituyendo un auténtico estado de la cuestión en nuestro país.

Uno de los temas fundamentales examinados en este libro fundamental, lo constituye la necesaria reflexión en torno al incremento exponencial, y su visibilidad social, de nuevas estructuras y modelos familiares tales como las familias reconstituidas, las homoparentales o las opciones de monoparentalidad voluntaria, que cambian la fisonomía de la sociedad. Las familias reconstituidas en la medida en la que suscitan paradojas en el orden del estatus y los afectos, estudiadas en su organización y sus percepciones y estrategias de reconstrucción han sido estudiados en Francia de manera pionera por I. Théry, que sugería considerar familias y no *la familia*⁹⁶, así como por Le Gall y Martin que han identificado dos grandes lógicas de reconstitución familiar, las lógicas de la sustitución del progenitor no custodio, o la de la perennidad o mantenimiento de la relación, generando nuevos hogares que entre los que los hijos circulan que han sido llamados “constelaciones familiares”⁹⁷. En España, Jociles y Villaamil han matizado tal dicotomía por un esquema a su juicio más flexible en el estudio de tales tendencias de comportamiento social, identificando hasta tres tipos de lógica de reconstrucción, estudiadas en dos niveles, en lo referente a roles y en lo referente a posiciones de parentesco, a saber, la de sustitución, duplicación y evitación. Tales cuestiones han sido

95 Chacón, F. Y Bestard, J., (Coords.) Familias, historia de la sociedad española de la edad media a nuestros días. Cátedra, Madrid, 2011.

96 Théry, I. *Le démariage*. Justice et vie privée, Paris, Odile Jacob, 1993.

97 Beck-Gernsheim, E., *La reinención de la familia: en busca de nuevas formas de convivencia*. Paidós. Barcelona. 2003.

abordadas también, por Joan Bestard y X. Roigé⁹⁸ en Barcelona, así como por Ana M.^a Rivas⁹⁹ y B. Moncó¹⁰⁰, que ha estudiado también, en este nuevo contexto y desde una perspectiva feminista, el lugar de las madres y las madrastras¹⁰¹ y las opciones de maternidad en solitario y el cambio de percepción social de la misma.

En particular está en revisión el papel de los padres no custodios, que deben reinventar la paternidad, ahora en solitario, no subsidiaria -como solía ser de la madre, si no a menudo en competencia, como ha señalado Agnès Martial (2016)¹⁰². Esta nueva situación pone en juego elementos sociales y culturales que apuntan a la necesidad de una reflexión sobre las nuevas masculinidades. Por otra parte, las nuevas parejas de las madres, quienes además quizá incorporan al nuevo grupo doméstico hijos de procedentes de otras historias conyugales o no, deben también encontrar su lugar en la nueva familia, el cual dependerá de la posición las madres según han estudiado Jociles, Villaamil (2008)¹⁰³, quienes prefieren la noción de “constelación familiar” (Beck-Gernsheim, 2003) para referirse, a la nueva situación plural y dinámica en la que se ven insertos los menores. El hogar ya no es el espacio estático en el que se gesta una identidad en un sentido único hasta la edad adulta. Los hijos se ven insertos en una red de hogares y relaciones por las que *circulan*: Ya no viven en *una* familia, sino en varias a la vez. Las madres, se

98 Roigé, X., Bestard, J. Noves Families, noves identitats. Una recerca sobre les transformacions de la família a Barcelona. Revista d'Etnologia de Catalunya. Junio 2014. N.º 39.

99 Rivas, A.M., Las nuevas formas de vivir en familia: el caso de las familias reconstituidas. Cuaderno de Relaciones Laborales. 2008, 26, N.º 1, pp. 179-202.

100 Moncó, B., Rivas, A.M. La importancia de Nombrar.: el uso de la terminología de parentesco en las familias reconstituidas. Gaceta de Antropología. N.º 23. 2007.

101 Moncó, B., Rivas, A.M. Las madres solteras por elección: ¿ciudadanas de primera y madres de segunda?. Revista Internacional de Sociología, Vol 69, N.º 1. 2011. pp. 121-142., Moncó, B., Rivas, A.M., Jociles, I. Madres solteras por elección: representaciones sociales y modelos de legitimación. www.jurídicas.unam.mx; Moncó, B., Madres y madrastras. Modelos de género, legitimación y familias reconstituidas, Feminismo/s, n.º 23, 2014

102 Martial, A. *Des pères "en solitaire" ? Ruptures conjugales et paternité contemporaine*, Université de Provence, coll. «Penser le genre», 2016.

103 Jociles y Villaamil, Estrategias para evitar y obstaculizar la paternidad y la maternidad dentro de las familias reconstituidas. Revista mexicana de Ciencias Política 204, 121-135. 2008.

encuentran en una situación de mediación permanente entre un padre del que se ha separado pero que la necesita para mantener el contacto con sus hijos y a menudo, una pareja con quien convive, a primera vista como nuevo padre de sus hijos, pero que en realidad implementa o no ese rol.

En el contexto de las familias reconstituidas se ha interesado en Francia A. Martial¹⁰⁴ por la figura del padre y el padrastro en lo referente a la redefinición de los roles una vez que cesa la convivencia. En este contexto A. Martial y A. Fine, han afirmado la necesidad de una reelaboración de la paternidad en estas nuevas condiciones, cuestión abordada en el Seminario "Des Pères en solitaire", de colaboración francoespañola que coordina A. Martial, así como de la necesidad de un reconocimiento del estatuto del padrastro lo que sugirió en los años noventa la noción de *pluriparentalidad*, como modo de reconocer la existencia del vínculo de todos los adultos que forman el referente parental del niño¹⁰⁵. De hecho en 1998 I. Théry sugiere que ciertas funciones parentales vinculadas al ejercicio de la vida cotidiana fueran reconocidas al padrastro si estos avances pueden parecer tímidos, en realidad están anunciando algunos cambios importantes que marcarán el siglo XXI, importante porque marca la definición social de familia que no es sólo lo privado.

En España, la figura del padre, ha sido estudiada por L. Flaquer¹⁰⁶ o X. Roigé, que identifica hasta cuatro tipos de redefinición de la paternidad tras el divorcio, a saber, la de la sustitución absoluta, la del padre ausente, la de una coparentalidad desigual y la de la

104 Martial, A. op.cit., también Cadolle, S. Le beau-parent. Representation communes aux trajectoires identitaires. Tesis 1998.

105 Le Gall, D., Martin, C. 1996. «Les familles recomposées» ,*Panoramiques: la famille malgré tout*, 2º trimestre, nº25, p.154-159.

106 Flaquer, L. La Estrella Menguante del Padre. Ariel. Barcelona. 1999

coparentalidad absoluta¹⁰⁷. En este sentido son importantes los estudios sobre las nuevas masculinidades¹⁰⁸

En contexto italiano además de la obra de Barbagli y Kretzer en torno a la familia europea durante el siglo XX¹⁰⁹, se han interesado por los nuevos modelos de familia los historiadores C. Mancina y M. Ricciardi, en 2012, cuyo libro sobre la familia italiana es una completa puesta al día de las cuestiones más candantes en torno a la cuestión desde un punto de vista legal y social¹¹⁰, o P. Ginsborg en 2013, con una aproximación al cambio social europeo, del cual es especialmente interesante el capítulo cuarto, en torno a la *Vita familiare nella catastrofe spagnola 1918-1950*. En ámbito antropológico se han interesado por los nuevos modelos familiares Pier Giorgio Solinas¹¹¹ y Francesco Zonatelli¹¹². En lo referente al punto de conexión entre una nueva forma de entender y contextualizar el parentesco y la ley como instancia legitimadora a través de la filiación en el ámbito jurídico brasileño, encontramos interesantes tematizaciones, con concreción en lo jurídico, del debate sobre el parentesco a través de la noción de paternidad socioafectiva, que comportan una reflexión en torno a la importancia de la afectividad en la ley y la resurrección de la posesión de estado¹¹³

Ana Rivas ha afirmado que si el matrimonio nunca ha sido solo cosa de dos, en el contexto de su inestabilidad, lo es aún menos, pues terminado el vínculo matrimonial, la

107 Roigé X., 2012, «Un “élargissement” de la famille? Parcours de pères divorcés et redéfinitions de la paternité à Barcelone», *Ethnologie française*, vol. 42, 2012/1, p. 135-144. Roigé, X. (2013). Focus — Paternité et divorce en Espagne. *Informations sociales*, 176,(2), 44-47

108 Segarra, M. y Carabí, A. *Nuevas Masculinidades*, Icaria, Barcelona 2000.

109 Barbagli, M., Kertzer, I., *Storia della Famiglia in Europa. Il novecento* (2003) Laterza Roma-Bari 2005.

110 Mancina, C., Ricciardi, M., *Famiglia Italiana. Vecchi miti, nuove realtà*. Donizelli, Roma, 2012.

111 Solinas, P. P., *La famiglia. Un'antropologia delle relazioni primarie*, Carocci, Roma, 2010.

112 Zonotelli, F. "Fare, disfare e moltiplicare la parentela. Alcuni casi di Poggibonsi a confronto", presentata al convegno: Scelte di famiglia. Tendenze della parentela nella società contemporanea, Collegio Santa Chiara, Siena, Università di Siena. Ottobre 2007.

113 Varsi E. y Chaves, M. Paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paternofiliales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. *jus.com.br*. 2011.

relaciones intergeneracionales (como por otro lado las fraternales, como ha señalado I. Théry) testimonian la continuidad de los lazos de parentesco¹¹⁴. Así, uno de los temas fundamentales hoy es la importancia de la relación intergeneracional en el contexto no solo de la crisis del parentesco sino también asociado a la situación de crisis económica, tal y como en España estudian F. Chacón en ámbito histórico y X. Roigé desde la Antropología. Tales redes de solidaridad son además de fundamental importancia en países como España con una débil política de protección de la familias, pero son igualmente importantes en el resto del contexto europeo, como muestra la existencia del proyecto KASS del Instituto Max Plank de Investigación Social¹¹⁵.

Los temas en torno al parentesco gay o familias homoparentales, han llevado a juristas e investigadores sociales a preguntarse por los parentescos múltiples, debido a la necesidad del concurso de una tercera persona en el engendramiento¹¹⁶ y ha sido tratados especialmente por J. Butler, en contexto americano, por Martine Gross en Canadá, así como por diferentes autores en Europa, como Anne Cadoret en Francia, cuyo análisis de las familias homoparentales es una referencia fundamental para comprender la autopercepción de normalidad de estas familias¹¹⁷, E. Imaz en la Universidad del País Vasco¹¹⁸. Todos estos estudios se desarrollan en torno a estrategias de emparentamiento,

114 Rivas, A.M., Las nuevas formas de vivir en familia: el caso de las familias reconstituidas. Cuaderno de Relaciones Laborales.2008, 26, N.º 1, pp. 179-202.

115 El Instituto Max Plank de Ciencias Sociales lleva adelante un proyecto internacional en ámbito europeo llamado KASS (Kinship and Social Security) que investiga los vínculos entre el parentesco y la asistencia y auxilio social, proyecto que integra diez países europeos, entre los cuales Francia, representado por la socióloga Martine Segalen, e Italia, con Francesco Zonatelli a la cabeza del equipo italiano, pero con ausencia de España.

116 Gross, M., Bureau, M-F. "L'homoparentalité et la transparentalité au prisme des sciences sociales : révolution ou pluralisation des formes de parenté ?." *Enfances, Familles, Générations* 23 (2015): i-xxxvii.

117 Cadoret, A. *Genitori come gli altri*. Feltrinelli.Torino 2012 (1º edición francesa 2002). [*Des parents comme les autres: Homosexualité et parenté*. Editions Odile Jacob. París.2002.]

118 Imaz, E. "Igualmente Madres". Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. *Quaderns- e. Institut Català d'Antropologia*. N.º 21 (2) 2016. pp.76-87. www.antropologia.cat; Imaz, E. *Maternidades lesbianas. Nuevos modelos familiares y derecho a elegir*. Working Papers, Número 3, enero 2014. No 03/02. ; Imaz, E. *Pensando sobre maternidades lesbianas*, Civitas, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 294-308, abr.-jun. 2015.; Imaz, E., *Madres bricoleurs*. Estrategias, prácticas y modelos maternos contemporáneos, *Estudos Feministas*, Florianópolis, 24(2): 292, maio-

de visibilidad y a los nuevos retos en torno a la representación tradicional occidental de la filiación.

Una Técnica de Reproducción Asistida, está generando más polémica que cualquiera otra: Se trata de la llamada gestación subrogada o por encargo o sustitución. Es una práctica que pone con especial crudeza de manifiesto la separación del ámbito fisiológico y del genético. Las posturas en el debate son apasionadas: están implicadas consideraciones feministas de uno y otro signo, hombres homosexuales que ven a través de esta técnica realizable su posibilidad de ser padres de otro modo improbable, mujeres que no pueden gestar, etc. La jurista Pilar Blanco Morales Limones, especialista en Derecho Privado de la Universidad de Extremadura, afirma que en todo caso, es necesario legislar y que no podemos acomodarnos en el positivismo, ya que es evidente que la ciencia ha generado una situación que nos obliga a reconsiderar en cualquier caso es claro que hay una redefinición de los vínculos genealógicos y los modos de la filiación.

Lo cual remite al uso de las Técnicas de Reproducción Asistida. Tales técnicas y su uso por las parejas homosexuales, a juicio de L. Brunet, en el contexto de la gran fractura presentes del parentesco¹¹⁹, representan el auténtico gran reto, a la concepción clásica de la filiación¹²⁰.

El uso de las Técnicas de Reproducción Asistida en lo que se refiere a su importancia en el ámbito de la crisis de las representaciones del parentesco, hasta qué punto las sustancias biogenéticas siguen siendo un referente de la “solidaridad difusa” que describía el parentesco occidental¹²¹, en especial en relación con los nuevos modelos de

agosto/2016.

119 Godelier, M., *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004

120 Brunet, L., “Des usages protéiformes de la nature. Essai de relecture su droit français de la filiation” en Bonte, P., Porqueres I Gené, E, y Whilgaux, J. *L’argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*. Paris, éditions de la maison de l’homme, 2011.

121 Bestard, J.. 2004. “Kinship and the new genetics. The changing meaning of biogenetic substance”. *Social Anthropology*. 12, 3:253-263.

familia que retan las concepciones tradicionales, así como la adopción internacional, son también temas centrales en la investigación de Joan Bestard y Diana Marre en Barcelona, la cual dirige el grupo de investigación AFIN, grupo de investigación pionero, centrado en la investigación sobre donación de gametos o, embriones, gestación subrogada, adopción, parentalidades y cuestiones de género.

En contexto internacional, la adopción internacional ha sido explorada por J. Carsten¹²² y S. Howell¹²³, J. Modell¹²⁴. Estas autoras se han detenido en los modos de emparentamiento, y han insistido en su carácter construido y procesual de la relación de parentesco, más que una esencia, una serie de mecanismos de *kinning*, entendido como proceso desarrollado en el tiempo.

Tanto las Técnicas de Reproducción Asistida como la adopción, en un tiempo en que se prefiere la transparencia informativa y el derecho a la propia historia, ha llevado a algunos autores¹²⁵ a defender el abandono del principio del anonimato en las donaciones de gametos y se está produciendo un cambio en lo referente en países Suecia y Reino Unido han abolido el anonimato. Remiten a la cuestión del debate sobre el derecho a conocer los propios orígenes, debate que M. Gross considera que no está desprovisto de relación con la eclosión de las familias homoparentales y sus pretensiones de acceder a la filiación¹²⁶.

122 Carsten, J. *After Kinship*. Cambridge University Press. 2014. [2004], Carsten, J. *Cultures of Relatedness. New Approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press. 2000.

123 Howell, S. *Kinship with Strangers. Adoption and Interpretations of Kinship in American Culture*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles 1994.

124 Modell, J. 1994. *Kinship with strangers: Adoption and Investigation of Kinship In American Culture*. California: University of California Press.

125 Théry, I, Marre, D., Théry ha preferido llamarlo *don d'engendrement*)

126 Gross, M., Op. cit.

Todas estas cuestiones remiten a una cuestión fundamental que podría parecer ya clásica como es el debate sobre el parentesco. En 2004 Maurice Godelier decretó su fractura¹²⁷, y en 2014, M. Sahlins¹²⁸ aborda de nuevo “una cuestión que tiene más de ciento cincuenta años”, la de *qué es finalmente el parentesco*, definiéndolo como *mutualidad del ser, esto es, una forma de participación íntima en la vida de los otros que nos convierten en miembros los unos de los otros, partiendo de la idea de dividuality y partibility. Ideas que remiten a una noción de persona cuya identidad no es otra que el producto de las relaciones que lo han hecho posible. En este sentido, la idea de un parentesco construido socialmente, en la tradición de Durkheim y la crítica de Schneider, negaría el valor determinante a la biología en lo referente al parentesco a través de una con una interpretación cultural.*

Finalmente, familia y parentesco es fundamental la reflexión sobre la posición de las mujeres en las nuevas configuraciones familiares, pues se encuadra en realidad en el proceso de larga duración de la crisis de legitimación patriarcal, y en este sentido, son trabajos de referencia siempre las reflexiones de Celia Amorós sobre la razón genealógica¹²⁹, así como los de Ana de Miguel, en torno a nuevas representaciones de las mujeres en el contexto de la igualdad formal¹³⁰.

Los grandes cambios en la estructura de las familias han llevado a algunos autores y sobre todo en sectores conservadores de la sociedad a hablar de la muerte de la familia, sin embargo, la mayor parte de los autores mencionados aquí, desde sus diferentes disciplinas, coinciden en el buen estado de salud de la misma: la antropóloga Martine Segalen, en el plano jurídico Irène Théry, en la Antropología Joan Bestard, en la Historia

127 Godelier, M., Métamorphoses de la parenté, Paris, Fayard, 2004

128 Sahlins, M., What kinship is and is not. Chicago University Press, Chicago, 2014.

129 Amorós C. Salomón no era sabio, Fundamentos, Madrid, 2014.

130 De Miguel, A. Neoliberalismo Sexual: el mito de la libre elección. Ediciones Cátedra Colección: Feminismos, Madrid, 2015.

Social Francisco Chacón o en la Demografía Histórica David Reher, todos afirman que la familia lejos de estar en peligro de desaparición está en auge: todos los colectivos que quizá formaban familias invisibles quieren ser reconocidos como tal, se redefine qué es ser familia y en un contexto de crisis incluso se afianzan los lazos familiares. Por tanto el objeto de estudio sigue vivo y especialmente, ya que su aparente inestabilidad revela un dinamismo creciente.

5 Metodología y fuentes

5.1 Algunas reflexiones metodológicas previas

La cuestión de la metodología ha supuesto en todo momento una preocupación incluso obsesiva. Ya he confesado ser una neófito y ello tiene consecuencias especialmente en el campo de la metodología; aun así, no deseaba en ningún momento tomarme a la ligera algo que me parece fundamental, pues conviene forjarse un aparato conceptual adecuado ya que “la historia no es un puro relato de acontecimientos del pasado, ni un mero enumerar las fuentes”¹³¹, si no que hay que referirse a la realidad empírica, crear un hipótesis a partir de un marco conceptual y volver a la realidad para contrastarlo.

Experimenté una gran dificultad al provenir de la Filosofía, de una formación fundamentalmente crítica y de un estilo netamente teórico y encontrar que, al enfrentarme a un objeto con realidad social, debía *vivir* y no sólo *estudiar* la tensión práctica que animaba los diferentes debates, y no me refiero sólo al debate clásico sobre el método de las Ciencias Sociales, aunque también, sino introducirme en el debate interno de la Historia Social y sus métodos y revisiones¹³², o en el de la Antropología social,

131 Citado por M. Pérez Ledesma, prólogo a Tuñón de Lara, Metodología de la historia social de España, siglo XXI, madrid 1984, p. XIV

132 Dellile, G., afirma que parece como si metodológicamente la historia social estuviera siempre un poco en el aire, en Delille, G. Réflexions sur le “Système européen de la parenté et de l’alliance. Anales HSS, mars-avril 2001, N°2, pp. 369-380. J. Fontana, se lamenta de que los historiadores sociales se han dejado seducir demasiado por otras metodologías (Historia: Análisis del pasado y proyecto social, Barcelona, 1982,

particularmente interesante, la discusión metodológica que inaugura E. Leach y que continúan después R. Needham o D. Schneider, en lo referente a la legitimidad de las categorías usadas en los estudios de parentesco¹³³. Todos ellos me apasionaron y descubrí autores de los que sólo había oído hablar y debí aprender a usar términos nuevos, a comprender a qué conceptos, qué delimitaciones del pensamiento, qué enfoques y categorías se referían, y qué realidades significaban, si las significaban y si eran realidades. Ha sido apasionante conocer a los críticos “desde dentro” porque recuerdan a la filosofía. Y aun así, quedaba el límite más difícil: practicar la empiricidad y su teorización, pues en Historia Social el objetivo es intentar, en palabras de G. Delille, comprender la complejidad de las interrelaciones y estudiar en base a la interdisciplinariedad, así como *dar cuenta de la realidad*, huyendo de la búsqueda de estructuras, buscando los procesos que dar cuenta de la temporalidad y de las relaciones del individuo con el grupo, sea este la familia, o la sociedad en su conjunto¹³⁴.

Por decirlo con una expresión de E. Porqueres, en su *caustica* introducción a *Rethinking Kinship and Marriage*, Rodney Needham abogaba por la necesidad de volver a los filósofos -en particular apelaba a Wittgenstein-, para revisar la legitimidad de los conceptos y clasificaciones que se utilizaban en Antropología Social, lo cual constituye una llamada a la interdisciplinariedad. De igual modo, si la Historia es una ciencia con vocación de explicación global de la experiencia humana, entonces debemos partir necesariamente de la interdisciplinariedad¹³⁵ F. Chacón, nos recuerda la necesidad de combinar los diferentes enfoques de las ciencias sociales en el estudio de la familia, debido a la complejidad del objeto mismo, atravesado por multitud de ejes -económico,

p. ...). Puede verse un seguimiento de la reflexión metodológica en *Historia Social*, 60, 2008.

133 Leach, E. *Rethinking Anthropology*, Londres, 1961, R. Needham, *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres, 1971; Schneider, D., *A Critique of the Study of Kinship*, Michigan, 1984; y aún hoy, Sahlins, M., *What kinship is and is not*, Chicago, 2013.

134 Chacón, F., “La revisión de la tradición: prácticas y discurso en la nueva historia social”, *Historia Social*, 60, 2008, p.153

135 Tuñón de Lara, M. op. cit. 162

demográfico, antropológico, político, social, cultural- imposibles de comprender aisladamente, pues es su interrelación lo que interesa a la Historia Social¹³⁶. Incluso, si J. Fontana parece no estar de acuerdo con la colaboración de la Historia Social con otras disciplinas, no se trata de que esté en contra de la interdisciplinaridad, sino de perder el horizonte social de la disciplina¹³⁷. De acuerdo con él, no se trata de que la historia sea sustituida por la antropología, sino enriquecida por ella, como en el caso de la etnohistoria de John Murra. De acuerdo con Tim Ingold, una clasificación, siempre supone una selección del objeto según ciertas propiedades intrínsecas que están dadas de modo más o menos independiente del contexto y se enmarcan y separan así unos objetos de otros, sin embargo, una narrativa, una historia, justamente conecta aquello que las clasificaciones han dividido¹³⁸.

En mi búsqueda de formas flexibles de dar aproximarme a los informadores, me parece especialmente sugerente la propuestas de Joan Bestard de *desdisciplinar* los estudios de parentesco. El término hace transparente lo que significa ex negativo y a lo que a menudo planteamientos rígidos y unidireccionales nos imponen, es como que nos damos permisos para indagar según qué cosas con los instrumentos que ponemos al alcance. Nos parece menos importante revelar la función que un individuo cumple en cierta estructura, digamos al estilo de Parsons, más que cómo crea y cómo define su vida en interrelación con otros y cómo esto se llena de significados sociales y culturales.

Creemos fundamental la temporalidad, tener en cuenta el tiempo, pues de acuerdo con Carsten y otros autores, lo consideramos un factor definidor del parentesco, el cual no

136 Chacón, F. op. cit. p. 152

137 Fontana, J., op. cit. 184

138 Ingold, T. "Stories against classification" en Bamford S. y Leach, J., Kinship and beyond, Berghahn, New York, 2009,p. 199.

concebimos de modo estático si no dinámico, no algo que se *es*, sino algo que se *deviene*¹³⁹. Preferimos pues la perspectiva de Leach según la cual los sistemas sociales son dinámicos e inestables por definición y no como nuestros conceptos sociológicos y científicos. Por otro lado, de acuerdo con Schneider (1984) así como los Tallensi no dicen “nuestro sistema de parentesco es...” o los Nuer no afirman tener “un sistema patrilineal...”, de igual modo, procuraremos tener en cuenta lo que los entrevistados dicen de sí mismos antes de clasificarlos, ya que de acuerdo con Leach, lo social es precisamente inestabilidad, transformación, cambios políticos en los que la estructura social tiene más que ver con las ideas sobre la distribución del poder entre las personas y los grupos de personas, que con estructuras inmutables. Por otro lado, si somos seres históricos¹⁴⁰, consideraremos mejor una forma más flexible, dinámica, como el *habitus*, según caracterización de Bourdieu, como conciencia cultural de cada grupo, que da cuenta tanto de las permanencias como de las variaciones individuales¹⁴¹. O bien una consideración de las estructuras como un conjunto de partes que no pueden entenderse sin interrelación mutua y remite a una forma de estabilidad que no es estática según un modelo menos estructural y más histórico¹⁴². Por eso nuestra indagación se dirige hacia casos concretos, a través de cuya diversidad esperamos hacer emerger un patrón de vivencia del parentesco, ya que en la concreción se instala el tiempo y crea el ámbito para la emergencia de significados a partir de una forma quizá única de *relacionalidad*¹⁴³.

139 Carsten, J., 1995, p. 223 citado en Astuti, R., “Revealing and Obscuring River’s pedigrees. Biological inheritance and kinship in Madagascar” en Bamford, S., y Leach, J., op. cit. p. 229.

140 Mannheim, K. El problema de una sociología del saber. Tecnos. Madrid. 1990.

141 Bourdieu, P. La distinción. Critique sociale du jugement. Les Éditions de Minuit. París. 1979.

142 Pérez Ledesma, M. op. cit. (señala Pérez Ledesma cómo Tuñón de Lara huyó, como su maestro p. Vilar, de una visión demasiado alejada del tiempo, para nuestro trabajo, dado que consideramos que el parentesco se forja, además de a través de otras claves, también especialmente en el tiempo, este punto ha sido muy importante)

143 Carsten, J. Cultures of Relatedness. New Approaches to the study of kinship. Cambridge University Press. 2000.

Como señala, M. Sahlins no se puede estudiar una cultura solo sincrónicamente pues una historia está ordenada por una cultura, de acuerdo con esquemas significativos así como la cultura está ordenada por la historia pues los propios significados se revalorizan en la práctica¹⁴⁴.

Por este motivo, hemos creído de excepcional valor la aproximación, desde la microhistoria y la observación participante, que se aproximaría, a lo que Geertz(1973) definió como *descripción densa*, que permite considerar la cultura en su complejidad y dinamicidad: ir a las familias mismas, hablar con ellos analizando su evolución en sus términos, me ha parecido un ejemplo palmario de ejercicio de contar *la historia desde abajo*¹⁴⁵.

Teniendo en cuenta la naturaleza de nuestro objeto, nuestro enfoque no puede ser demográfico ni cuantitativo, ya si bien de acuerdo con F. Chacón, consideramos la colaboración con este enfoque de fundamental importancia y sería regresivo ignorar la importancia del dato, a fin de no especular, como señala D. Reher, pero en efecto valoramos que sólo el dato cualitativo nos puede explicar el sentido, las causas, los elementos culturales subyacentes a las estadísticas¹⁴⁶.

Por supuesto que hemos de tener cuidado, pues como señala Rabinow, y estamos de acuerdo en ello, la forma en la que se construye una etnografía, cualquier aproximación al otro, cabe que difumine su diferencia en la traducción a nuestras escalas y categorías, pues “cada vez que un antropólogo penetra una cultura, entrena a la gente para la objetivación”, que no es si no una *traducción autoconsciente*¹⁴⁷, es decir, se crea un

144 Sahlins, M. Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica. Gedisa. Barcelona. 2006. (1º ed. Inglesa 1976), Cap 4.

145 Sharpe, J. “Historia desde abajo”, en Formas de hacer historia. Burke, P. Alianza Universidad. Madrid.1996 (Referido a la expresión de Thompson “History from below”).

146 Tuñón de Lara, Metodología de la Historia Social, sigloXXI, Madrid, 1984 (1ª de. 1973), p. 41-48

147 Citado en Reynoso, C. El surgimiento de la antropología postmoderna, Barcelona, Gedisa, 1991

desdoblamiento, de modo que hay que comprender que por un lado, nosotros estamos situados históricamente, a través de las preguntas que hacemos y por otro, lo que recibimos son interpretaciones igualmente mediadas por la historia y la cultura. Además, como recuerda G. Dellile, hay presencia de cambios idénticos por motivos diferentes, lo cual complica nuestro trabajo y nos obliga aún más a que sea cualitativo. Este es un problema teórico y metodológico importante cuya solución está quizá en el origen de nuestro enfoque, que no conviene perder de vista: el descubrimiento de las causas de los cambios es lo que nos da el conocimiento de la sociedad. Es el principal objetivo del historiador.

Por eso elegimos la familia y sus modulaciones contemporáneas como objeto de estudio. Porque su complejidad y riqueza nos pone en contacto con el pasado, a través de las permanencias y tradiciones, con el futuro, pues como afirma Bestard, el parentesco lo define también la descendencia, con el presente social a través del estudio de las interrelaciones actuales de los diferentes actores, entre sí, en la intimidad pero también en el ámbito social, con las instituciones, porque es en tanto que ha controlado las relaciones posibles, su evolución es una instancia privilegiada para conocer la sociedad.

Tal y como señala Kosellek, es fundamental prestar atención a los desarrollos de la Historia intelectual o de los conceptos, para no generar forzaturas y anacronismos en nuestros análisis; lo que llama, reconocer las *semánticas del pasado*. Sin embargo, yo incluso insistiría en que de igual modo, no sólo diacrítica, sino sincrónicamente, hay que tener atención al uso de un lenguaje y unos términos que nada tienen que ver con las culturas que analizamos, o con los individuos que nos comunican sus historias. Creemos pues que un corpus categorial altamente flexible para conseguir dar cuenta sin clasificar el objeto de estudio y mantener la capacidad analítica sin deformar ni pervertir su narrativa.

De acuerdo con C. Reynoso¹⁴⁸, he procurado *no hacer proliferar las categorías hasta el infinito y luego no ser capaz de integrarlas*.

Ya en los años 60, E. Leach había protestado ya contra la excesiva clasificación en *Rethinking Anthropology*, considerándolo un enfoque sesgado y etnocéntrico y por lo mismo inadecuado, que falseaba los datos obtenidos, y en su lugar proponía un suerte de topología, que permitiera individuar patrones de comportamiento pero denostaba el método comparativo y se refería a él como de cazador y coleccionista de mariposas. No dice nada sobre las mariposas la selección por colores y la clasificación por tamaños. El resultado más bien, dice algo del coleccionista. Cuáles han sido sus preferencias, sus objetos de interés.

Desde la Historia social, treinta años después, Simona Cerutti insiste en las mismas ideas: la clasificación ignora el problema de la validez de sus propios criterios a los ojos de los protagonistas de la época. De hecho he podido comprobar en mi propio material etnográfico, que a menudo cuando he empezado a hacer entrevistas, lo primero que debía hacer era evitar los términos clasificatorios de parentesco, pues había contaminado el resultado de la investigación, y no ha sido una percepción mía si no que se me ha hecho saber: cuando me he referido a las personas con los términos académicos al uso tales como “adoptivo”, “recompuesto”, etc... me han dicho que no se sentían representados (entrevistas Isa, María, Ana, Lucía ...) y ello hace especialmente significativa la afirmación de Cerrutti según la cual “las categorías sociales no deberían ser separadas de las prácticas que les dan sentido¹⁴⁹ y no marcar nosotros los términos, subsumir unos dentro de otros, considerar que una familia es La familia y las demás son adjetivables. Por ello en lugar de hablar de familia, hablamos de *familias*, en una suerte de

148 Reynoso, C., op.cit. p. 22.

149 Chacón, F., “La revisión de la tradición: prácticas y discurso en la nueva historia social”, *Historia Social*, 60, 2008., p. 151

usurpación política de la definición jurídica unitaria de familia, para recuperar en plural su sentido cultural, ya que la historia social es eminentemente crítica, pues como tal nace, y la antropología, como voluntad de encuentro con el otro también¹⁵⁰.

Conviene pues la flexibilidad del análisis, sobretodo porque podría suceder que alguna manifestación o fenómeno concreto derive justamente de cierta vivencia que nosotros volvemos opaca o intraducible al aplicarle un molde ajeno. En lugar de analizarla la estaríamos volviendo un estereotipo. Así por ejemplo, los criterios de clasificación biologicistas, que hunden sus raíces en las tradición de la metáfora de la sangre, no nos sirve para comprender el parentesco espiritual, si no para circunscribirlo quizá al estatus de anécdota. La taxonomía es una forma de representación. Nos dice más, como dice Leach, del coleccionista que de lo coleccionado. Nos dice de su *ontología*, en palabras de Ph. Descola o E. Viveiros de Castro.

Para conocer la realidad que corre bajo las aparentes estructuras, quizá convengan categoría lábiles, que dejen entre ver, como una suerte de microfísica del poder foucaultiana, las estrategias de escape, las adaptaciones, las alternativas a la solución oficial. A menudo encontraremos plena conciencia y otras veremos una fractura entre el discurso y el comportamiento, como de hecho he podido comprobar también en algunas entrevistas: Un discurso aprendido que no es validado por el comportamiento; y valorar los modos de justificación de semejante ruptura, así como de intento de ensamblaje a través de circunloquios o frases paradójicas.

Todo esto remite a sistemas de relaciones más cercanas al habitus, en el que el individuo tiene capacidad de respuesta, a cualquier otra forma de estructura social que solo nos invite a la clasificación.

150 Holbraad, Martin, Pedersen, Morten Axel and Viveiros de Castro, Eduardo."The Politics of Ontology: Anthropological Positions."Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropologywebsite, January 13, 2014

Nos hemos limitado a un contexto muy específico que ha sido la coresidencialidad, ya que nuestro objetivo fundamental es detectar si la convivencia estable, en el tiempo, hace emerger o no el sentimiento de parentesco entre personas no vinculadas biológicamente y culturalmente insertas en la entronización del vínculo de sangre¹⁵¹. He dado valor a la coresidencialidad pues era mi punto de partida, sin olvidar que la familia no se circunscribe a los límites del hogar. Quería indagar cómo se produce el parentesco, en términos de proceso, según Howell, el emparentamiento, a través del *cuidado*. Ello me ha dado una perspectiva muy interesante en términos feministas, pues la de las familias llamadas *reconstituidas* heterosexuales, es una situación peculiar para un hombre (los nuevos compañeros de las madres), muy tradicional en una mujer: cuidar, trabajar, dar todo a cambio de nada, ningún reconocimiento y ningún poder de decisión. Es llamativo que hay ya legislaciones que comienzan a operar cambios¹⁵².

El objetivo de mi investigación es feminista, por tanto me he detenido especialmente en los roles de género en especial en el caso de las familias reconstituidas, pues como he afirmado, creo que en su seno se siguen reproduciendo los patrones que patriarcales clásicos, no ya solo *los que sufren* con los nuevos compañeros, si no de las madres con respecto a los padres de los hijos habidos en primeros matrimonios, los cuales, no siempre, según demuestran las estadísticas están incorporando nuevas prácticas y reflexiones sobre una nueva masculinidad y una nueva forma de ser padres, lo cual oculta familias monoparentales femeninas -como señala Agnès Martial- con muy poco poder en relación con su trabajo real¹⁵³. Todo lo cual significa que la categoría del *patriarcado*,

151 Rivas, A., Las nuevas formas de vivir en familia: el caso de las familias reconstituidas. Cuaderno de Relaciones Laborales.2008, 26, N.º 1, pp. 179-202.

152 Código Civil catalán reconoce a la pareja del progenitor custodio (art. 236-14 CCCAT), así como en Francia se ha legislado en favor de algún tipo de capacidad de decisión por parte de los *beaux-père*, e incluso se les permite la adopción simple con fines sucesorios.

153 Ortner, S. "Is female to male as nature is to Culture?" Feminist Studies. Vol.1, N.º 2 .Autumn 1972. pp. 5-31.

entendido de acuerdo con Jonnasdottir, como sistema de explotación de los recursos de las mujeres, ha estado presente en todo momento en mi indagación.

Me ha interesado también el lenguaje. La terminología otorga un estatus, un rol, e incluso, es una muestra de respeto. Significa el contenido sustantivo de una relación. Damos importancia al lenguaje. Los ritos de paso, desde el bautismo católico a las palabras curativas del chamán, desde los esencialismos de los significados o dar el nombre a alguien, hasta las leyes escritas en el más elaborado de los lenguajes. Bourdieu ha hablado de familias sin nombre, y creo que es la forma más adecuada de referirse a ellas, y no considerar nada como autoevidente, hasta que no sean ellos, los protagonistas, quienes *se digan*.

Me ha importado mucho, la edad de los niños cuando he llevado a cabo las entrevistas, pues como se ha señalado el tiempo es fundamental desde mi enfoque constructivista del emparentamiento, creo que es un dato clave que define a menudo las razones por las cuales se produce o no el vínculo.

La atención al tiempo en todos sus sentidos, es desde mi punto de vista una de las claves del constructivismo como marco teórico y como principio metodológico, esto es, un punto de partida que considera desde un radical nominalismo, que la cultura es fundadora de significados.

5.2 Fuentes

Para llevar a cabo este trabajo se han tenido en fuentes primarias de tipo empírico, fundamentalmente entrevistas de una duración aproximada de entre treinta y noventa

minutos. Tales entrevistas se han realizado a personas que por las características de sus estructuras familiares y sus experiencias pasadas y presentes, podía a mi juicio dar un testimonio relevante en lo referente a dilucidar el objetivo fundamental de este trabajo, a saber, analizar eso que llamamos parentesco partiendo de una perspectiva amplia, es decir, no reduccionista de tipo bioesencialista.

He realizado para tal fin treinta y dos entrevistas, diecisiete en España, todas en la ciudad de Murcia y quince en Italia: una en Roma, y el resto entre cinco ciudades del norte: Turín, Milán, Vicenza, Padua y Reggio Emilia. Los datos que han emergido de estas fuentes han sido tratados cualitativamente.

La muestra podría considerarse heterogénea ya que las personas entrevistadas viven en muy diferentes estructuras familiares según una clasificación sociológica, además de proceder de diversas nacionalidades (y no sólo española e italiana, como se verá), diferentes edades, orientaciones sexuales y niveles de formación académica o profesiones (sólo en diez casos la persona entrevistada poseía formación universitaria, cinco casos en Murcia y cinco en Italia), pero precisamente he buscado su diversidad, a partir de un rasgo común, que es el que da respuesta a mi objetivo fundamental, que es mostrar que el parentesco no biológico vertebró identidades y familias que parecen invisibles, para quienes los retos vienen a través de las representaciones culturales hegemónicas que a menudo contaminan sus propias autopercepciones.

Al principio de mi investigación y debido sin duda a mi inexperiencia creí que el acceso a testimonios de primera mano de personas sobre sus vidas, sus sentimientos y experiencias en sus vidas familiares sería un obstáculo insuperable y sin embargo me ha sorprendido gratamente encontrar una gran disponibilidad al diálogo y a contar de sí. He pensado que quizá, dado el argumento que les proponía y dado que a menudo se vive desde la impotencia y la sensación de vivir algo injusto propia de *los que no tienen voz*,

una cierta necesidad de ser escuchado, de hablar de su situación, incluso de elevar a alguna protesta, la he encontrado en algunos informantes. En otros casos, una colaboración informativa muy útil sin ánimo reivindicativo, es decir, personas que no esperan ni desean especialmente cambios en sus situaciones, la cuales entienden y aceptan sin dificultad.

He entrevistado generalmente en solitario al informante, pero en cuatro ocasiones las entrevistas han resultado especialmente interesantes pues han sido charlas de grupo lo cual ha permitido un intercambio de ideas entre los informantes que sin duda me ha proporcionado información ulterior. En dos ocasiones en Murcia (en una a dos madres adoptivas juntas, y en la otra, a una madre adoptiva y una madre lesbiana) y en una ocasión en Padua, que en realidad el consejero familias Stefano Zoletto colaboró conmigo para organizar un grupo de debate. Hubo cinco parejas en tal encuentro, el cual fue muy rico en aportaciones pues cada pareja presentaba una realidad diferente, un ángulo distinto desde el que hablar de parentesco no biológico.

Las entrevistas han sido realizadas entre marzo de 2015 y marzo de 2017. He accedido a los informantes porque he hecho saber de manera bastante pública el tipo de investigación que desarrollo y unas personas me han indicado a otras.

Las familias entrevistadas proceden como he señalado de diferentes nacionalidades, o bien ellos, o alguien de sus familias, es decir, parejas o hijos adoptados o incluso el propio entrevistado, afincado en España o Italia, procedía de otro país.

Las nacionalidades que han estado presentes entre los entrevistados han sido Inglaterra, Alemania, Francia, Suiza, Holanda, Chile y Nueva Zelanda, además obviamente de España e Italia. Cuando se hablaba de parejas o hijos adoptados internacionalmente, nos hemos referido a Colombia, Rusia, Etiopía y Rumanía.

Las familias entrevistadas, como he señalado son de muy diferentes tipos: ha habido en España, he hablado con diez familias de las llamadas *reconstituidas*¹⁵⁴, una de las cuales lesbiana¹⁵⁵. En cuatro casos¹⁵⁶, los entrevistados han sido los hijos, por ser adultos. No obstante, hay dos casos más¹⁵⁷, que plantean una complejidad superior pues son padres-padrastrros, que a su vez narran experiencias de parentesco no biológico o bien de no-parentesco biológico de su infancia. Por otro lado hay tres familias homoparentales lesbianas¹⁵⁸ y tres familias en las que se ha adoptado a los hijos (dos casos internacionales y uno nacional). Finalmente, hemos reportado un caso especialmente llamativo de *fosterage* “multiemplazado” dentro de su red de parentesco encargada de la crianza de una sola persona durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX que nos ha parecido muy interesante¹⁵⁹.

En Italia, se han llevado a cabo como se ha dicho quince entrevistas¹⁶⁰, de las cuales, siete han sido familias reconstituidas, de las cuales dos de ellas plantean alguna particularidad¹⁶¹, por el breve lapso de tiempo que han transcurrido juntos como y la intensidad del emparentamiento voluntario que observo. Dos de las entrevistas hechas en Italia, ambas en Vicenza, las hice a parejas lesbianas. Dado que la ley italiana no permite la adopción conjunta son dos casos muy interesantes de puesta en acto de estrategias

154 Matthias, Pilar, Bernard, Marta, Antonio, JGJ, Benja, Henry, Isa, Laura.

155 Isa.

156 Matthias, Bernard, Laura, Tom Smith.

157 Antonio y JGJ

158 Rosa, María e Isa (que hemos mencionado como reconstituida también)

159 Es el caso de Elena.

160 Martina, Paolo, Pedro (en Roma), los casos de Mauro e Chiara, el de Serena y Salvatore, y el de Lola, en Milán; los casos de Marco y de Michele (En Reggio Emilia) Sonia e Carla, Erica y Vittoria (en Vicenza), Anna y Alberto, Sara y Giuliano, Andrea y Pina, Enzo y Daniela, Cristina y Roberto en Padua.

161 El caso de Sara y Giuliano, es interesante aun si son pareja muy poco tiempo porque ella ha dado permiso en el colegio para que él recoja a sus hijos, y me parece una actitud proclive al emparentamiento que deseaba reportar aquí en la línea de valorar el parentesco electivo tal y como lo caracteriza Bestard, como fundado en la voluntad de ser pariente. Por otro lado, el caso de Enzo y Daniela es también especial pues es el único caso de familia que en realidad no convive con los hijos, pues los de Enzo viven con su madre y pasan periodos con Enzo y Daniela en casa.

más allá de la ley para conseguir fundar una familia¹⁶². Una de las entrevistas de Turín, se trata de una mujer que no reconoce parentesco alguno con su progenitor por no haber tenido contacto con él desde los dos años de edad. Es también lesbiana y por tanto con una aportación doble en este sentido, pues hace poco que ha celebrado lo que los gays italianos llaman *un matrimonio*, que legalmente según la ley llamada Cirinnà, una unión civil similar a los PACS franceses, que no prevén acceso a la filiación por parte de parejas del mismo sexo, y me hablaba de sus familias, no solo de la de origen si no la que ha formado de adulta. Finalmente tuve también la ocasión de entrevistar a parejas adoptantes en el extranjero, y un caso de acogida temporal en el que, precisamente el factor tiempo -hace siete años ya y los servicios sociales prorrogan el informe positivo cada año- ha terminado por generar parentesco¹⁶³.

Las entrevistas, que han durado entre treinta minutos y dos horas, han sido semidirigidas y se han desarrollado siempre en el espacio que el informante ha elegido, generalmente su hogar. Desde el principio he pretendido la máxima naturalidad en la comunicación y por ello su comodidad ha sido fundamental; como he indicado, he procurado soslayar terminologías de parentesco desde el principio, de modo que fueran los informantes los que eligieran los términos que deseaban usar para referirse a las personas de las que hablan, pues creo que en el fondo la verdad se ve en el lenguaje. Las preguntas han sido pocas de modo que he permitido al informante hablar del tema que le he propuesto desde el principio y solo he intervenido si se producían silencios o si el tema se salía mucho del ámbito prescrito. No obstante ha habido algunas preguntas clave, obviamente, que han aparecido: la primera de ellas ha sido siempre en torno a las estructura de su familia dejando abierta la posibilidad de que me hablaran de su unidad residencial o no pues para

162 Es el caso de Sonia y Carla, con una hija adoptada legalmente solo por Sonia en Nueva Zelanda a través de la institución del Whangay, y el caso de Erica y Vittoria, que no han conseguido adoptar ni ser aceptadas como madre de acogida por ser lesbianas y aún así, han encontrado el modo de generar un vínculo de parentesco con una niña que podrían haberles confiado de afirmar oficialmente que no eran una pareja (lo cual no hicieron).

163 Mauro y Chiara, Anna y Alberto, Cristina y Roberto, y el caso del acogimiento, en Turín, el de Paolo.

nuestro trabajo esto era significativo ya. Me he fijado en la terminología de parentesco (o no) que usan y si no ha emergido les he preguntado por las palabras que utilizan. Les he preguntado por sus recuerdos, y por sus experiencias compartidas, por su interacción con el exterior, con el mundo social, pues desde la historia social es un objetivo comprender la calidad de las interrelaciones del mundo familiar, íntimo, incluso del individuo, con el resto de la sociedad. Me he interesado especialmente por su interacción con las instituciones y a menudo he encontrado respuestas sorprendentes. Me ha importado mucho el tiempo que han transcurrido juntos los miembros de los que le informante llama *familia*, así como por los sentimientos y sus opiniones sobre “qué es una familia”. En algunos casos en los que me ha parecido pertinente he utilizado el incesto como categoría de análisis para detectar el grado de parentesco percibido¹⁶⁴.

Presento una tabla en la que aparecen todos los informantes con algunos datos pertinentes tales como su edad, su procedencia cultural-nacional, su nivel de estudios, su orientación sexual y tipo sociológico de familia.

Nombre supuesto	Edad	Nacionalidad/ procedencia cultural	Nivel cultural/ Académico	Tipo sociológico de familia
Elena	74	Española	E. elementales	Adopción-acogida(<i>fosterage</i> familiar)
Matthias	17	Alemana- española	E. medios	Reconstituida. Hijo
Pilar	44	Franco-española	E. elementales	Reconstituida
Bernard	24	Franco-española	E. medios	Reconstituida. Hijo
Antonio	40	Española	E. elementales	Reconstituida/ No vínculo parentesco padre biológico
Benja	35-40	Española	E. medios	Reconstituida
JGJ	45-50	Suiza - española	E. medios	Reconstituida
M.	40-45	Española	E. superiores	Reconstituida
Lucía	40-45	Española	E. superiores	Adopción nacional
C.	40-45	Española	E. medios	Adopción internacional
Pedro + X	49	Italiana/marroquí	E. superiores	Pareja homosexual

164 Martial, A. “Une paternité réinventée ? Le vécu parental des pères isolés”, *Informations sociales* 2013/2 (n° 176), p. 62. La ley francesa ha creado la figura del *incest beau-parental*, reconociendo que hay un vínculo familiar en la relación considerada “padraastro- hijastro”, - reconocimiento de parentesco sociológico.

*TRA: Técnicas de Reproducción Asistida.

Rosa	35-40	Española	E. superiores	Homoparental-TRA*
María	40-45	Española	E. medios	Homoparental-TRA
Ana	42	Española	E. elementales	Adopción internacional
Henry	65-70	Española	E. superiores	Reconstituida
Laura	29	Española	E. superiores	Reconstituida. Hija
Isa	33	Española	E. superiores	Homoparental-reconstituida
Martina	50	Italiana	E. elementales	Pareja homosexual sin hijos/ No reconoce vínculo parentesco con padre biológico.
Paolo	58	Italiana	E. medios	Acogida
Mauro y Chiara	45/50	Italiano-Holandesa	E. medios	Adopción internacional
Toni y Serena	40/45	Italiana	E. elementales	Reconstituida
Lola	32	Chilena	E. superiores	Reconstituida
Michele	60-65	Italiana	E. medios	Reconstituida
Marco	35	Dominicana	E. elementales	Reconstituida
Carla y Sonia	35/40	Italiana- Zelandesa	Italo/Neo E. superiores E. medios	Homoparental-Fosterage (Whangay)
Erica y Vittoria	32/36	Italiana	E. medios	Pareja lesbiana/ Acogida
Anna y Alberto	40/45	Italiana	E. superiores	Adopción internacional
Sara y Giuliano	30/35	Italiana	E. elementales	Reconstituida
Andrea y Pina	40/35	Italiana	E. elementales	Reconstituida
Enzo y Daniela	30/40	Italiana	E. medios	Reconstituida- No custodia
Cristina y Roberto	55/60	Italiana	E. superiores	Adopción internacional
Tom Smith	32	Británica	E. medios	Adopción nacional. Hijo

Otras fuentes:

En el año académico 2010-2011 realicé el “Máster de Historia social Comparada. Relaciones Familiares, Políticas y de Género en Europa y América Latina”, de la Universidad de Murcia, dirigido por los profesores Francisco Chacón, Juan Hernández Franco y Antonio Irigoyen. Tras la finalización del máster y realizado el Trabajo Fin de Máster sobre Conceptos, términos y realidades en torno a la familia y el parentesco, decidí mi tema de investigación en el área de estudios de Historia de la Familia interesándome por la cuestión de fractura en las representaciones contemporáneas del parentesco.

-Primer periodo de formación (fundamentalmente histórica)

Durante los años académicos de 2014 y 2015 realicé una primera fase de investigación bibliográfica en la Universidad de Murcia, para la cual me fue muy útil la biblioteca de la sala de Investigación de Familia sita en la Biblioteca Antonio Nebrija, así como el fondo bibliográfico que pone a disposición el profesor Chacón. Además ha sido de gran utilidad la hemeroteca Clara Campoamor, sita en el Campus de la Merced en la Universidad de Murcia, en la que accedí a los primeros ensayos sobre Historia Social.

Realicé búsquedas en bases de datos tales como Dialnet, o Google Académico y sistemas de archivo on-line de publicaciones académicas como Jstor, las redes de investigación Cairn o Researchgate o la biblioteca electrónica Scielo, por lo tanto, accedí a algunas de estas fuentes teóricas telemáticamente.

-Segundo periodo (formación fue fundamentalmente antropológica)

En un segundo periodo de mi investigación, por consejo del profesor Chacón, abrí mi formación al ámbito de la Antropología Social bajo la dirección del profesor Joan Bestard de la Universidad de Barcelona. Sus indicaciones bibliográficas supusieron el giro fundamental de mi trabajo especialmente en sentido metodológico, que se complementó finalmente en París durante el curso académico 2016-2017.

En la École de Hautes Études de Sciences Sociales, por invitación del profesor Enric Porqueres, pude profundizar en mis conocimientos sobre Antropología Social, los grandes temas clásicos en torno al parentesco y sus críticas, así como las nuevas tendencias de pensamiento, a partir de textos generales y otros más específicos sobre la noción de persona, la identidad, el debate metodológico sobre la categoría del parentesco, y otros argumentos contemporáneos sobre el uso de las técnicas de reproducción asistida, sus

consecuencias sobre la filiación y por tanto sobre el sistema de representaciones del parentesco, o el debate abierto en torno al derecho a conocer los orígenes, para el que me fue muy útil una visita de la profesora Diana Marre a la EHESS durante mi estancia allí.

Pude asistir a los seminarios del profesor Porqueres procurando que mi participación fuese cada día más cooperativa, e incluso me permitió exponer algunas cuestiones de orden filosófico en una ocasión, lo que para mí fue muy importante, porque suponía *un bautismo* en el uso de la lengua francesa en público en el ámbito universitario. Tuve el privilegio además de asistir también a los seminarios del profesor Maurice Godelier de la profesora Irène Théry, que me animaron a abrir mi reflexión al campo de la ley y el derecho. La Bibliothèque de la EHESS ha sido una referencia fundamental en mi investigación tanto por sus importantes fondos bibliográficos especializados como por la amabilidad del personal y su disponibilidad en las indicaciones y en la creación de cursos específicos de introducción a la investigación y de gestión bibliográfica, a los cuales que asistí en cada convocatoria durante los meses de noviembre a marzo.

Segunda parte

1 Introducción

Como se dijo en la metodología de esta tesis las entrevistas han tenido como objetivo la búsqueda de posibles patrones de emparentamiento desde un punto de vista constructivista en un grupo muy variado de familias, pues creemos poder encontrar en una etnografía contemporánea occidental, las características que Sahlins describe en *What kinship is and is not* tomando como ejemplo las numerosas etnografías clásicas pertenecientes a sociedades no industriales¹. Las características que el autor encuentra como definitorias del parentesco, ya mencionadas, también nos definen a nosotros, en occidente, pues tenemos relaciones de parentesco que en todo caso la estructura férrea de la familia nuclear, en cuanto acotación del parentesco *posible* (legítimo) ha ocultado, es decir, nuestra “individualidad” no pasa por el desarraigo sino que somos también *dividuales*, parte de otros. Ello no resta valor a nuestra libertad y a los derechos individuales si no que los contextualiza, tal y como la equidad, la mirada sobre la concreción, contextualiza la justicia². Esta realidad, a la postre empírica y no metafísica, concreta y descriptiva, y no estatutaria, taxonómica y formal del parentesco, esta realidad creativa en la que el individuo tiene un papel y no donde es clasificado, es la que ha estallado al final del siglo XX y lo sigue haciendo hoy en múltiples formas relacionales que, sin duda, siempre han existido, pero que sólo la ruptura de las formas de reproducción y la sexualidad entendida en sentido amplio, ha podido evidenciar y activar³.

1 Sahlins, M. *What kinship is and is not*. University of Chicago Press, Chicago, 2014.

2 Donati, B. *Summum ius, summa iniuria*. Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Tomo VIII, Número 32. <https://revistascolaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/escuelanaljurisprudencia/article/view/20756/18647>

3 Brunet, L., “Des usages protéiformes de la nature. Essai de relecture su droit français de la filiation” en Bonte, P., Porqueres I Gené, E, y Whilgaux, J. *L’argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*. Paris, éditions de la maison de l’homme, 2011.

Así, partimos de la diversidad de origen y características propias del momento histórico de cambio social y diversidad de las formas familiares, que han hecho estallar a la familia tradicional nuclear caleidoscópicamente, *des-regulándose* y a la vez reclamando ser integrados y así reconfigurando las reglas. En esta des-regulación hallamos estos rasgos, que ya estaban inscritos en el parentesco occidental bajo formas anecdóticas, silenciadas o espiritualizadas: bastaría, como propone Needham, ampliar el campo semántico de nuestras propias concepciones culturales.

De igual modo es un objetivo de este análisis etnográfico tratar de comprender por qué estas reducciones biologicistas priman, y sobre todo cómo se perpetúan, a través de qué decisiones institucionales toman forma de ideología, puesto que las decisiones científicas con consecuencias políticas nunca son azarosas.

La etnografía que presento se ubica en Murcia, España y en diferentes ciudades del norte de Italia; la componen la narrativas de personas con muy diferentes experiencias concretas en lo que a tipología de familia se refiere, tales como familias lesboparentales, de las cuales una reconstituida, el segundo tipo, serán, las llamadas “familias reconstituidas”, el tercero, familias adoptivas y de acogida, estudiadas juntas como una gradación contrastando los motivos y los modos de relacionalidad en su interior, así como otros casos de parentesco no convencional, a saber, dos casos -distantes en el tiempo y el espacio- de *fosterage*, es decir, el caso de la niña criada colectivamente dentro de su red de parentesco y el de la institución maorí Whangai, sobre la circulación de niños dentro de las tribus. Finalmente nos aproximaremos al *no-parentesco* biológico, es decir, al caso de hijos cuyos padres abandonaron el hogar al principio del ciclo familiar, y a su forja de la identidad desde una no reciprocidad o reciprocidad negativa, una reciprocidad de *lo dado* paradójicamente vacío de significado moral.

Para valorar todo lo cual hemos tenido en cuenta en torno a las personas entrevistadas, su edad y las de sus parejas e hijos, la estructura de las familias, sus narrativas sobre su origen y el momento del ciclo familiar, el nivel académico o profesión, su procedencia nacional (y cultural, puesto que hay nacionalidades mixtas y por tanto culturas heterogéneas) y la orientación sexual de los adultos, en la medida en la que determina la configuración de la familia. Las unidades de análisis serán: el lenguaje en su función ideativa⁴, es decir, el análisis de la narrativa en tanto que muestra la cosmovisión del informante, intentando determinar si posee una cosmovisión estándar o constructivista del parentesco, si considera el tiempo y el proceso de emparentamiento (kinning) o más bien el estatus como factor determinante de los vínculos de parentesco; el lenguaje también en tanto que terminología de parentesco, tanto en su función referencial como en la apelativa, considerando pragmáticamente los contextos; su historia de familia y sus sentimientos, percepciones y prácticas de emparentamiento conscientes o no, la tipología de sus familias en relación con la ley y la cultura, y en general sus relaciones con el entorno social y sus redes de parentesco y solidaridad, instituciones, amigos y conocidos y relaciones intergeneracionales. Todo ello se ha analizado desde la posición constructivista de acuerdo con Sahlins, según la cual el parentesco se funda en la *co-presencia*, la participación en la vida del otro, la *dividualidad*. He considerado como indicador de la percepción de parentesco la idea de *cuerpo relacional* que lleva hasta el rechazo a una forma de incesto que no es espiritual, ni consanguíneo, ni afín, sino que parte de la construcción moral del cuerpo a través del amor y el cuidado. Un curiosa forma tabú del incesto que a veces parte de un “como si fuera mi hermana”, haciendo recurso a una presunción de autenticidad y a una concesión metafórica de parentesco,

4 Halliday, M.A.K., Ferreiro Santana, J. El lenguaje como semiótica social: la interpretación social del lenguaje y del significado. Fondo de cultura económica.1982.

aun ante la evidencia de la propia experiencia, ignorando o soslayando que lo biológico es tan metafórico como lo social⁵.

Como hemos dicho todas estas familias son de una gran variedad en sus orígenes, y sus modalidades y opciones de vida , pero creo que podríamos intentar analizar sus semejanzas y diferencias no tanto con el interés de clasificarlas si no de desclasificarlas, de mirarlas más allá de sus diferencias, y crear una tipología, un patrón de emparentamiento de todos aquellos que viven el parentesco como proceso basado en: el amor, el tiempo transcurrido juntos, los alimentos compartidos, el sufrimiento compartido, el cuidado, el ser a través del otro, que excluye o incluye la biología como uno más de los elementos posibles y con diferentes niveles y calidades de significación. Emergerá a través de las entrevistas hasta qué punto hay una percepción de parentesco tal que se habla incluso de incesto, y de cuerpo relacional más allá de la genética. En este sentido holístico del ser dividual definido incluso a través de un cuerpo relacional, interpreto el placer por el parecido como un signo originario de nuestra tendencia a la analogía, que Quine identifica como el fundamento natural evolutivo de nuestra capacidad para la inducción, tal y como he podido estudiar en los seminarios del profesor Porqueres.

Sobre las unidades de análisis deseo hacer dos puntualizaciones: Una con respecto al lenguaje (1), y otra con respecto a la relación con la ley de estas familias (2).

(1) Con respecto a (mi aproximación) al lenguaje: Cómo y por qué.

Creo que para aproximarse a una realidad fluida como es la construcción creativa de la experiencia, los recuerdos y las cosmovisiones, es adecuada una perspectiva desde la pragmática del lenguaje: Una narrativa es, creo, un acto de habla intencional. Se

5 Fine, A., Martial, A. "Vers une naturalisation de la filiation?." *Genèses* 1 (2010): 121-134.

producen actos locutivos, por utilizar el concepto de J. L. Austin, esto es, se dicen cosas, y en el afirmarlas, no somos meramente descriptivos: Cuando narra, el informante, en tanto que se presta a ello, es proclive a compartir experiencias y sobre todo, en ocasiones, las transforma, nos las sirve como desea que las oigamos. A menudo, sin embargo, es cierto, como señala Rabinow, no es ya sólo que el antropólogo podría deformar con el sesgo de sus creencias la narrativa y traicionar el sentido, si no que hay que considerar que el informante está ya influido por el hecho de que yo le pregunto, de que sobre el asunto tiene quizá una reflexión propia, pero además, de que yo le invito a reflexionar de nuevo sobre ello⁶. Es interesante tener por tanto presente, me parece, que *el informante siempre tiene razón aunque él mismo no lo sepa*, pues incluso sus silencios y contradicciones significan cosas. Queda para nosotros tener o no la habilidad de interpretar qué significan partiendo de nuestro marco teórico y la lógica general de su discurso y analizándolo contextualizadamente con su cultura. Si ello vale para las entrevistas a madres lesbianas o a madres adoptivas, grupos que han hecho una reflexión consciente, política y formativa, lo que supone una construcción consciente de una cosmovisión y de un discurso asociado a la pertenencia a un grupo específico, con un toma de posición previa, en el caso de las familias llamadas reconstituidas, debido a su falta de estatuto y a su aislamiento, a menudo no hay un discurso construido, por lo que debo avanzar la entrevista a menudo entre vaivenes, contradicciones y repensamientos. A veces son personas que ya han sido disciplinadas en una teoría estándar sobre el parentesco y el deber ser de las recomposiciones familiares y las relaciones humanas en general, y otras no. Querría señalar especialmente el hecho de que con frecuencia según parece he propuesto, con mis preguntas, pensar cosas, situaciones, relaciones, sentimientos, que no se habían pensado precedentemente o bien he dado la oportunidad de decir cosas que se habían pensado pero no dicho (JGJ, Benja, Andrea) Me refiero por

6 Citado en Reynoso, C., El surgimiento de la Antropología Postmoderna. Gedisa. Barcelona. 1991.

ejemplo cuando pregunto en estas familias por sus palabras de parentesco (JGJ, Matthias) o qué pasaría si falleciera el progenitor legal o si se separaran (Benja, Andrea, Daniela), o cuando indago en sus sentimientos cuando son relegados a un segundo término en circunstancias especiales (Daniela, Andrea, JGJ, Benja, Pilar -sobre Juan-) cuando investigo si han pensado eventualmente en sus derechos o si es que los perciben siquiera como tales (Benja, Andrea)

Así, en este estado de falta de reflexión pues la vida “se vive sobre la marcha y no te paras a pensar estas cosas” (JGJ), los cambios de opinión a lo largo de la entrevista son numerosos. Son los casos de Pina, del grupo de debate de Padua, o de Pilar:

Al inicio de la puesta en común, Pina dice:

“Io non trovo giusto che lui debba sostituire il loro padre, perché ce l’hanno”

Y cuando le pregunto cómo le llaman los niños al referirse a su marido Andrea, o cómo lo describen, me dice muy tranquila: *“lui è un amico”*.

Sin embargo, hacia el final del debate, la propia Pina, hablando de su ex-marido me dice, *“io trovo che viene poco, oppure non viene; poi solo viene a giocare e se ne va, come un amico, ecco, trovo che l’altro sea più un amico di lui, (señalando a su marido)... lui (su marido) passa per il cattivo, da le regole, è più padre che l’altro”*

En el caso de Pilar, durante la primera parte de la entrevista afirma que sus hijos tienen un padre y que Juan nunca ha sido ni ha querido ser su padre, ni sustituirlo.

“su padre está ahí y eso es muy importante, aunque no los recogiera nunca y los llamara una vez o dos de vez en cuando, pero Juan no era su padre” (Pilar)

Lo hace en numerosas ocasiones con asombrosa seguridad y sin atisbo de dudas, tanto es así que no me parece que tenga casi nada de añadir y empiezo a cerrar la entrevista.

Sin embargo cuando me estoy despidiendo de ella y agradeciéndole su colaboración me dice:

“Juan era su padre. Que no fuera genético, vale, pero es que hay muchas formas de ser padre” (Pilar)

La entrevista duró cuarenta y cinco minutos más. Yo no lo sabía, pero en realidad, estaba empezando.

Así pues deseo aproximarme a las prácticas comunicativas de estas familias considerando dos de las funciones que desde el estructuralismo, R. Jakobson, había distinguido entre otras: las funciones conativa o apelativa y referencial, es decir, cómo hablan los unos *con* los otros y cómo hablan los unos *de* los otros; y lo haremos sin embargo, como se ha señalado, desde un punto de vista pragmático, pues creemos que es fundamental una actitud dinámica y no estática, es decir, contextualizada, de las emisiones lingüísticas.

En 1979, M. Halliday en *El lenguaje como semiótica social*⁷, subrayaba la necesidad de considerar la situación sociocultural para interpretar los significados. En el caso de estas familias, nuestra atención debe fijarse especialmente en el contexto y en los momentos de reflexión compartidos en la entrevista (que es un contexto de reflexión y donde a veces se logra que emerjan las contradicciones y las autenticidades) porque a menudo, y dado que no gozan de reconocimiento legal ni social -ni incluso a menudo intrafamiliar-, los modos referenciales cambian según se trata de contextos informales o formales o según qué personas haya presentes o si se trata de una emisión referencial o apelativa.

Halliday propone considerar una función *ideativa* del lenguaje, que me parece la más interesante en realidad para esta investigación, pues remite a un estado de cosas interno,

7 Halliday, M., op. Cit.

a las herramientas que tenemos para expresar nuestra posición en el mundo. A través de tal función conocemos la cosmovisión del hablante, cómo lo ordena y estructura su discurso, cómo dice lo que piensa o siente, cómo jerarquiza las experiencias. Vemos ahí la diversidad de los estados, sean estos, ambiguos o contradictorios o plenamente conscientes.

A principio de los años sesenta se publicaba de manera póstuma la obra *How do things with words*, en la cual J. L. Austin definía los actos de habla como las emisiones no descriptivas del lenguaje, sino performativas. Austin seleccionaba una serie de verbos tales como *prometer* o *jurar*, que no eran descripciones de nada si no que eran acciones en sí mismos. De igual modo, había tipos de emisiones o locuciones que por su contexto, suponían un cambio en la realidad (un efecto o nivel *perlocutivo*), por ejemplo: “Sí quiero”, en cierto contexto sería la clave de un rito de paso fundamental en la vida personal con consecuencias objetivas que implican el entorno social. Austin afirmaba que una locución por tanto, tenía una intención, lo que llamó, el acto ilocutivo asociado, que a veces puede coincidir y a veces no con el contenido empírico de la emisión: en este sentido consideramos que una narrativa es un acto de habla intencional que describe y al describir, pone de manifiesto un modo de ver el orden de las cosas⁸.

Así, me he interesado en una análisis pragmático de la función apelativa y la referencial de Jakobson: Mi intención, atendiendo a la función ideativa especialmente por comprender qué cosmovisiones operan bajo los discursos, qué es lo que hacemos, ilocucionariamente, cuando en determinadas situaciones, tiempo y lugar, en determinados contextos socioculturales, con determinadas personas presentes, qué información comparten o si la situación es más o menos formal, los significados si se comparten etc.

8 Austin, J. L. *How do things with words*, Oxford University Press, 1962 (1955)

2) Sobre la preclasificación legal:

He afirmado que es objetivo encontrar si lo hubiere un comportamiento similar y valores comunes en lo referente al proceso de emparentamiento en estos grupos familiares contrastando sus diferencias, que me parecen circunstanciales y no esenciales, si miradas en referencia a una concepción de *lo que el parentesco es y no es*, interpretándolas no ya según sus tipificaciones o clasificaciones sociológicas, si no más bien a la luz de lo que la ley, el ámbito del derecho hace con ellas a partir de esas tipificaciones, es decir a partir de sus desarrollos y dinámicas propias. Es decir, estas familias, que mantienen, creo, un estilo de emparentamiento común, están preclasificadas legalmente, intervenidas de manera diferente, es decir, reificadas como espacios independientes, como una nación atravesada por fronteras, lo que genera a fin de cuentas límites diferentes contra los que oponerse o con los que vivir y una forja de la identidad en términos de negociación constante entre la propia percepción y la identidad atribuida legal y culturalmente⁹. Y dado que la ley, impone y promociona ideas sobre lo lícito y lo pensable, el ámbito de lo social, los acoge más o menos críticamente, con reservas o sin ellas y han de vivir con esto también.

La situación legal de estas familias es diferente y se ha llegado a ella por diferentes caminos y a partir de diferentes formas de toma de conciencia. La legitimación de la adopción data del tiempo del origen de occidente si mirado a través del derecho y las instituciones romanas, si bien siempre ha debido convivir con la hegemonía del valor dado a los vínculos naturales ya desde Grecia y afianzados a través del cristianismo¹⁰. Las familias lesboparentales, si se piensan desde la doble vertiente de su invisibilidad tradicional, en tanto que realidades femeninas e en tanto que insertas en la nebulosa

9 Dubar, C., *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1991,

10 Porqueres i Gené, E., *Personne, Individu et parenté en Europe*. Maison des sciences de l'homme . 54. Paris. 2015.

desconocida y temida de la homosexualidad, han recorrido un largo viaje a través de los movimientos de reivindicación. Así como su percepción social y la evolución de la misma están ligadas a las reivindicaciones por los derechos civiles que surgen en los años sesenta y setenta del siglo XX y actualmente tienen al menos en España más visibilidad legal que las familias reconstituidas. Estas familias, si bien han existido siempre¹¹, parecen ser de nuevo cuño en tanto que ya no provienen como antaño de la viudedad sino del divorcio, lo cual significa que hay un progenitor vivo que se desplaza del hogar y “su lugar” lo ocupa otra persona, la nueva pareja de la madre habitualmente.

Las familias lesboparentales tienen una legalización diferente en España y en Italia. Mientras que la ley llamada de matrimonio homosexual, desde 2005, equiparaba teóricamente el matrimonio entre personas del mismo sexo, a todos los efectos al de las personas heterosexuales. Se trata de la Ley 13/2005 de 1 de Julio, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio. Sin embargo y aunque se preveía que se producirían los mismos efectos para todas las parejas por igual con independencia del sexo de los contrayentes, y aun permitiendo el uso de las técnicas de reproducción asistida su uso a toda mujer mayor edad¹², lo cierto es que no reconociendo el Código Civil más formas de filiación que la natural y la adoptiva, las esposas lesbianas no vinculadas biológicamente al hijo se vieron obligadas adoptar a los hijos de sus esposas creándose situaciones como la que nos relata María, de mujeres casadas, con dos libros de familia, uno como matrimonio y otro como madre *soltera* dentro del matrimonio, a falta de la extensión analógica de la presunción de paternidad. La Ley 3/2007 de 15 de marzo, reguladora de la función registral relativa al sexo de las personas, la llamada Ley de Identidad de Género, intenta superar tal desigualdad de trato

11 Segalen, M. Antropología histórica de la familia. Madrid: Taurus, 1992., Théry I., *Recomposer une famille. Des rôles et des sentiments*. Editions Textuel, Paris, 1995.

12 Ley 14/2006 de 26 de mayo- modificación algunos aspectos de la 35/1988 de 22 noviembre sobre TRHA, pero no de los fundamentales como el derecho de uso.

añadiendo: “Cuando la mujer esté casada y no separada legalmente ni de hecho, con otra mujer, esta podrá manifestar ante el encargado del Registro Civil del domicilio conyugal, que cuando nazca el hijo de su cónyuge, se determine a su favor la filiación respecto del nacido”¹³, lo cual sin embargo abría la puerta a otra forma de discriminación que las lesbianas han llamado coloquialmente “prefiliación”, que podríamos llamar un auténtico estado de excepción en el sentido que le da Agamben¹⁴ y que trataremos más adelante.

Con todo, la situación de las lesbianas en España goza de un reconocimiento legal que dista mucho de su estatuto en Italia. La llamada Legge Cirinnà¹⁵, se considera por algunos un gran triunfo y un buen principio, y por otros un fracaso y una oportunidad perdida y aún por otros el resultado de una lucha mal orientada (como nos manifiesta Pedro, uno de nuestros informantes, en Roma) . En la propuesta inicial de la senadora Monica Cirinnà se hablaba de matrimonio, de adopción y de plenos derechos e igualdad al estilo de la ley española, pero tras un arduo debate y muchas tensiones parlamentarias se logró la legalización de lo que llaman Unioni Civili, similares a los PACS franceses, los pactos de solidaridad, que considera a las familias homosexuales “formaciones sociales específicas” y no “familias”, que suprime toda referencia a la palabra “matrimonio” o a la fidelidad y que limita el acceso de los homosexuales a los menores, sea en forma de adopción conjunta o incluso del hijo de la pareja, o sea por la prohibición del uso de las técnicas de reproducción asistida a mujeres no casadas (es decir, heterosexuales). La cuestión de las adopciones de hijos de la pareja la están resolviendo casuísticamente los jueces¹⁶. En lo

13 BOE num. 65 del viernes 16 marzo 2007.

14 Agamben, G. Homo Sacer, il potere sovrano e la nuda vita. Einaudi, Torino, 1995

15 Legge 20 maggio 2016 n. 76, en vigor desde el 5 de Junio, en su artículo 1.35 usa la expresión “convivencia de hecho” referido a personas del mismo sexo “unite stabilmente da legami affettivi di coppia e di reciproca assistenza morale e materiale, non vincolate da rapporti di parentela, affinità o adozione, ...”

16 “Le famiglie omosessuali esistono, non riconoscerle crea un danno, soprattutto ai bambini. Non c'è scritto da nessuna parte che per loro, vivere in una famiglia omosessuale è, di per sé, pregiudizievole”
Ciro Cascone, procuratore capo del Tribunale dei minorenni. Il giornale.it, 24 aprile 2017, La Corte d'Appello di Milano en noviembre 2016 concede adopción de dos niñas a sus madres lesbianas.

referente a la aceptación e integración social, he encontrado en mi trabajo de campo, una mayor aceptación e integración de estas familias en España, pero observo también que las reservas contra los homosexuales están más instaladas en la clase política que en la sociedad civil. Creo que en general, además del trabajo de reivindicación de los derechos civiles promovidos por los movimientos LGTB especialmente desde finales de los 90 en torno al derecho al matrimonio, en torno a las mujeres lesbianas gravita un mito “perversamente” *a su favor*, me refiero a un mito esencialista: su aceptación como madres, creo que tiene que ver con el hecho de que son mujeres y se les presupone una “aptitud natural” para la crianza y el cuidado. Aún así, las madres no biológicas tienen que vérselas tanto en la sociedad en general como en sus familias de origen, con la idea sacralizada de la madre, y su corolario “madre no hay más que una”, sancionada jurídicamente en la tradición, que las nuevas configuraciones familiares a través de las técnicas de reproducción asistida, están poniendo en crisis: la filiación materna se establece por el parto (*mater semper certa est*), lo cual constituye otro flanco de lucha de las dos madres, lo cual refuerza aún más su proceso de emparentamiento como pareja, como veremos con más detalle más adelante¹⁷.

Seguramente sobre la adopción existe mayor uniformidad, si bien en España admite las adopciones por parte de parejas homosexuales y el italiano no. Pero las familias adoptivas, en uno y otro país, están garantizadas en tanto que *familias* por sus constituciones, y la adopción es una institución jurídica con amplia tradición, reconocida como un modo de filiación en todos los códigos civiles y se inscribe en el marco de las leyes de protección a la infancia. Esto no resta algunos sinsabores asociados a los prejuicios que se asientan sobre la ideología de la sangre, el discurso sobre ser o no “los verdaderos padres”, y actualmente, en referencia al debate sobre el derecho a conocer

17 Similares conclusiones en Imaz, E. “Igualmente Madres”. Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. *Quaderns- e. Institut Català d’Antropologia*. N.º 21 (2) 2016. pp.76-87. www.antropologia.cat

los orígenes, muchas familias, que se perciben como “normales”, sienten como una amenaza las nuevas tendencias legislativas conocidas como la *open adoption*, que por ejemplo en España regula el artículo 180.5 del Código Civil los poderes públicos deben conservar durante cincuenta años los datos biológicos del adoptado.

Por otro lado la uniformidad en lo referente a las llamadas familias “reconstituidas”, la característica fundamental de estas familias es como analizaremos detalladamente, la invisibilidad en términos legales¹⁸, y la consideración social de *inautenticidad* (ideas tales como “ella preferirá siempre a sus hijos”, “tú no eres mi padre” etc). En España, solo el Código Civil Catalán y el aragonés, reconocen algunas facultades con respecto a los menores con los que conviven a las parejas de los progenitores custodios de tipo funcional y siempre con inmediata comunicación de su decisión al progenitor legal, algo que aún está muy lejos de la adopción parcial que prevé la ley francesa¹⁹, más cercana a la idea de pluriparentalidad, según la cual, las funciones de cuidado y educación, de hecho, se llevan a cabo en estas familias, entre más de dos progenitores, a veces incluso entre cuatro adultos, lo que pone a prueba la tradición de exclusividad bilateral de la filiación occidental²⁰.

Algo que desde luego tienen en común estas formas de *relacionalidad*, según J. Carsten²¹, es su experiencia tanto íntima, de *kinning*, aun si a menudo a mi juicio intervenida desde instancias estatales e institucionales, como su experiencia exterior. A

18 Personalmente encuentro que esta *invisibilidad* es más bien *invisibilización* pues otra de las características de estas familias es que están intervenidas en sus modos de emparentamiento, lo cual solo se aprecia cuando se salen de la práctica estándar aconsejada por el estado a través de los gabinetes psicosociales de los Juzgados de Familia como tendremos ocasión de analizar.

19 En este sentido Francia, desde una perspectiva fundamentalmente pragmática, y asociada a la transmisión de bienes, posee una legislación más avanzada: el menor tomaría el incluso el apellido del *beau-parent* sin por ello perder el de su padre.

20 Martial, A. Qui sont nos parents : L'évolution du modèle généalogique. *Informations sociales*, 131,(3), 52-63.(2006).

21 Carsten, J. Cultures of Relatedness. New Approaches to the study of kinship. Cambridge University Press. 2000.

menudo en las narrativas hallamos referencias a la “suerte”, la excepción que algún funcionario público hizo alguna vez o a estrategias de resistencia y huida propias de la *microfísica del poder*, según Foucault.

Lo que es cierto, es que tienen en común algo fundamental y es que todas ellas, están inscritas en el cambio social, produciéndolo a través de sus elecciones, como “culture-as-lived” en términos de M. Sahlins²², un ir viviendo “sobre la marcha” como nos dice uno de nuestros informantes (JGJ) que tiene que hacerse consciente, en una reflexión sobre qué es es a lo que llamamos parentesco y qué dimensión política tiene.

Partiendo de estas ideas veamos cómo se producen las dinámicas de emparentamiento, sus interrelaciones y siempre con la mirada fija en cómo protagonizan el cambio social hacia nuevas formas aceptadas de vida y la disolución de la familia nuclear clásica y su democratización.

22 Citado en Schneider, D. *American Kinship*,, cap 7 twelve years after.

2 Presentación de la etnografía

Como se ha indicado en la metodología, se han llevado a cabo treinta y dos entrevistas, referidas a estilos de familia que si bien clasificadas sociológicamente en grupos distintos por sus características sociales, tienen a mi juicio en común un rasgo fundamental que es el de la experiencia vivida del parentesco fundado sobre las características de la *mutualidad del ser* y no apoyan sobre el vínculo biológico, tradicionalmente considerado en occidente como fuente de una solidaridad duradera y difusa²³ que pondría en relación naturaleza, ley, substancias biogenéticas y códigos de conducta²⁴. La solidaridad y el cuidado en estas familias parecen suplir la falta de tal vínculo y sus codificaciones. Son las familias que Martial y Fine han relacionado con los *parentescos paralelos*.

Para una adecuada comprensión del numero de familias y de sus características sociológicas fundamentales remitiría a la tabla que se presenta en el apartado metodológico de este trabajo.

Procedo a analizar para empezar a las familias lesboparentales; en segundo lugar las reconstituidas y en último lugar abordaré las de adopción, sobre las que querría hacer una observación: la adopción tiene formas tradicionales que he podido encontrar en mi trabajo de campo, y por tanto presentaré dos casos que me han parecido especialmente interesantes. De igual modo, he incluido en este apartado, una caso de acogimiento que por su duración en el tiempo, ha devenido prácticamente una adopción no legal consentida e incluso auspiciada por los servicios sociales, lo que da una visión sobre la excepcionalidad y los modos *miti* de la norma²⁵.

23 Schneider, D. American Kinship. A Cultural Account. Chicago: The University of Chicago Press. 1968.

24 Sahlins, M. What kinship is- and is not. The University of Chicago Press. Chicago-London. 2014. p. 11

25 Se trata del caso de Paolo, de Turín. Con *miti*, en italiano, *suaves o mansos*, me refiero, como lo ha hecho recientemente un tribunal de Bari, que la activa, aun si ya existía como hipótesis en la ley 149/2001. Se propone una forma "suave" de adopción (o adopción simple) a la que se accedería a través de un procedimiento administrativo más corto, validando el afecto. En el caso de acogimientos de

3 Familias lesboparentales

3.1 Introducción

En el contexto de las transformaciones de nuestro tiempo el paulatino acceso a los derechos sociales de las personas homosexuales en términos de igualdad aún está discutido en muchos países de nuestro entorno, con los que sin embargo se nos considera jurídicamente homologables. Observando las diferentes legislaciones e incluso la nuestra propia se registran aun, como se ha indicado, resistencias, lo que nos indica que estamos estudiando un proceso de cambio social que está aún en acto, un cambio social que atañe fundamentalmente a las representaciones del parentesco en tanto que sistema simbólico inserto en una cultura en el sentido de Schneider.

Uno de nuestros objetivos es dilucidar las causas de estas resistencias a través de los testimonios de los informantes, de los cuales esperamos puedan emerger también cómo las viven sus protagonistas y cuales son sus estrategias, cómo forman sus familias circulando entre los espacios de legitimidad que permiten las normativas y las asunciones culturales, a menudo tomadas como autoevidentes, adaptándose o rodeando los límites y creando alternativas de modo que cambian el escenario social. Así, nos van a poner de frente a la necesidad de reconsiderar, como afirma Anne Cadoret, nuestras ideas sobre el parentesco y qué prejuicios subyacen a nuestras concepciones²⁶, como también nos hacen reflexionar sobre nuestras leyes, la relación de las mismas con el individuo, la naturaleza del derecho civil e incluso la relación del Estado con la sociedad²⁷. De igual modo como señala L. Brunet, estamos ante un uso de las tecnologías de la reproducción

muy larga duración (más de los veinticuatro meses que la ley 149 de 2001 establece como periodo máximo), está previsto que pueda producirse adopción desde 2015. Se la ha llamado Legge di continuità affettiva.

26 Cadoret, A. *Genitori come gli altri*. Feltrinelli.Torino 2012 (1º edición francesa 2002).

27 Glendon, M.A. *The transformation of family law*. The University of Chicago Press.Chicago 1989. pag.2.

asistida que ha transformado como nunca antes nuestro concepto de filiación. Pues reta a nuestra imagen tradicional de qué es una familia de manera inédita²⁸, porque cuando han venido siendo usadas por parejas heterosexuales no han afectado a la representación social de la familia, tal y como lo ha hecho el uso lesbiano de tales técnicas. Cabe preguntarse con Butler si es quizá porque el propio concepto de parentesco gay está considerado en el orden simbólico como lo impensable²⁹, por estar quizá los homosexuales definidos como plena exterioridad caracterizadora del sistema, tal y como la define Blanchot, como nos recuerda Agamben³⁰: es decir, ser definido como cerrado fuera (*enfermer le dehors*), de manera que el fuera sirve de frontera y definición de lo incluido, lo *representado*, tal y como lo concibe Alain Badiou³¹. Esta experiencia homosexual supone un reto como nunca antes, según hemos dicho, no solo por su uso de las técnicas de reproducción asistida, que podríamos llamar “tradicionales”, a saber, la inseminación artificial e incluso la fecundación in vitro, si no más aun por el revolucionario uso de la técnica ROPA por parte de las lesbianas y de la pretensión de la legalización de la *gestación por encargo*, mayoritariamente demandada por los gays³². En el primer caso, la técnica ROPA supone un reto a la asunción cultural aparentemente autoevidente “madre no hay mas que una” , y en el segundo caso, es decir el de la gestación por encargo, retaría el no menos tradicionalmente indiscutible “mater semper certa est”, pues ambos nos fuerzan a considerar el principio jurídico según el cual la filiación materna se determina por el parto, ya que en el primer caso la madre genética no coincide con la

28 Brunet, L., “Des usages protéiformes de la nature. Essai de relecture su droit français de la filiation” en Bonte, P. Porqueres I Gené, E, y Whilgaux, J. L’argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes. Paris, editions de la maison de l’homme, 2011.

29 Butler, J. “Is Kinship Always Already Heterosexual?” Differences, a Journal of Feminist Critique, 2002 Volume 13, Number 1: 14-44

30 Agamben, G. Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. Einaudi. Torino. 2005 (1º ed. 1995).

31 Agamben, G., op. cit. p. 28

32 La gestación por sustitución es también utilizada por mujeres que no pueden gestar, incluso en matrimonios heterosexuales.

fisiológica, aunque ambas son intencionales, y en el segundo, la gestante no participa del proyecto parental intencional. De igual modo, muchos han sido los estudios llevados a cabo desde los años 80, ante el temor de que las familias homoparentales tuviesen una influencia negativa sobre el desarrollo psicoemocional, identidad de género u orientación sexual de los hijos³³. Tales trabajos han venido demostrando que no hay ninguna diferencia en el desarrollo de los niños criados en familias homoparentales en lo que se refiere a capacidades intelectuales, rendimiento académico, niveles de autoestima o integración social, hecha la salvedad de que son mayoritariamente menos jerárquicos en términos generales y en particular más tolerantes en lo referente a relaciones de género, así como parecen ser más afectivos e interactuar más con sus hijos que los padres heterosexuales³⁴.

3.2 Presentando a las familias

He entrevistado a siete mujeres lesbianas, a las cuales hemos presentado brevemente en la metodología de este trabajo, como parte de la muestra. Tres de ellas españolas (madres no biológicas) y cuatro italianas (dos parejas) Hablé con ellas sobre sus familias, sus historias de familia, de amor y de crianza y sus decisiones tomadas en diversas situaciones vitales, me interesé como se ha indicado en la metodología y se recordaba en la introducción a este apartado, por sus estrategias de emparentamiento, su lenguaje, que refleja sus ideas sobre el parentesco y la familia, sus relaciones con su entorno, familias de origen, vecinales, amistades etc y sus relaciones con la ley. Las presento seguidamente de manera que queden aclarados algunos datos, que ya figuran en una

33 Oliva, A. y Arranz, E. Nuevas familias y bienestar infantil. Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones, 2011. otros estudios con conclusiones similares en España, los de María del Mar González en 2003, 2004.

34 Tasker, F. L., Growing up in a Lesbian Family: Effects on Child Development, The Guilford Press, New York, 1997

tabla en la metodología de este trabajo, de cada una de las historias que intentaré analizar aquí, intentando mostrar un patrón de comportamiento si lo hay.

-María, de Murcia, tiene 40 años, está casada desde 2006 con Clara aunque son pareja desde 1987. Tienen dos hijos, Óscar de 9 años y Silvia de 4.

-Rosa, también de Murcia, tiene 39 años, está casada desde 2006 con Ana María aun si son pareja desde 1989. Tienen un hijo de 7 años.

-Isa, de 33 años, Barcelona, está casada con Carmen, de Murcia, desde 2010 aun si convivían desde 2008. Los hijos provienen de una relación anterior de Carmen, de 10 y 12 años.

-Erica y Vittoria tienen 32 y 36 años. Conviven en Vicenza, desde 2009 y llevan a cabo un proyecto de tutela de menores en colaboración con la Regione Veneto.

-Sonia y Carla, residentes en Vicenza, tienen 38 y 35 años y conviven desde 2011. Tienen una niña de dos años adoptada en Nueva Zelanda, Vania, a la cual hemos presentado ya.

Además, he podido conocer a Pedro, de 49 años, italiano, que me pide no dar otros datos, pues su compañero, X, musulmán, proviene de un país en el que la homosexualidad está penada. Este hecho ha determinado la estrategia que como pareja han debido construir para garantizar el respeto a su vínculo en caso de enfermedad o fallecimiento, así como sus derechos patrimoniales. Conviviendo en Italia desde el final de 2004, tampoco era posible hasta final de 2015 regular en ningún caso su relación³⁵.

35 La ley conocida como Legge Cirinnà, que regula las Uniones Civiles entre personas del mismo sexo en Italia, entra en vigor en junio de 2016, como ya se ha señalado.

3.3 Constructivismo lesbiano y resistencias

3.3.1 *Cosmovisión y parentesco: la mecánica biológica como instrumento*

Las parejas lesbianas ofrecen una flexible actitud coparticipativa ante el vínculo biológico. Por un lado, promotoras particularmente visibles de la crisis de legitimación patriarcal, y usuarias de excepción de las técnicas de reproducción asistida, parecen dar mucha importancia al vínculo biológico con los hijos, pues a la hora de fundar sus hogares, tienden, más bien que a adoptar niños³⁶, a poner en juego la propia capacidad *productiva*, lo que interpretamos como una forma de apropiación del cuerpo y sus posibilidades frente a la interpretación de K. Knibiehler, según la cual las mujeres no han sabido apropiarse de sus cuerpos o incluso contra la visión del feminismo radical de los años 60 que ve en el uso de las técnicas de reproducción asistida un giro de tuerca más del patriarcado³⁷. Sin embargo nos parece que al menos en el caso de las lesbianas hay más bien una instrumentalización de la biología como seña de identidad de independencia, retando así la representación tradicional de la maternidad, probando incluso a menudo ambas mujeres de la pareja a quedar embarazadas, con el mismo o distinto donante, bien porque ambas desean hacerlo o bien porque prueban suerte, una o la otra valiendo lo mismo para la pareja quien de las dos lo logre, como también ha observado Imaz³⁸. Nos parece una prueba de esta actitud instrumentalizadora la ausencia de protagonismo en el uso de los recursos biológicos de reproducción, que se consideran *de la pareja* constituyendo uno de los elementos del kinning.

36 Aunque presentaremos dos casos, uno de adopción y otro de acogida, ambos casos peculiares, cuyas especificidades revisaremos más adelante.

37 Puigpelat Martí, F. "Feminismo y las técnicas de reproducción asistida". www.lrmcidii.org 2011-06

38 Imaz, E. "Igualmente Madres". Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. Quaderns- e. Institut Català d'Antropologia. N.º 21 (2) 2016. pp.76-87. www.antropologia.cat

“Hemos probado a inseminarnos las dos pero yo no pude por problemas físicos... al final lo hizo mi mujer” (María)

“Era lo que más deseaba en el mundo, lo intenté cuatro veces, cuatro años con cuatro operaciones..., al final estaba agotada... cuando vi en ella lo que tanto deseaba en mí fue extraño, pero muy bonito” (Rosa)

Erica y Vittoria están juntas desde “algún tiempo antes” que no saben precisar, “quizá un año”, pero viven juntas desde 2009:

“All’epoca abbiamo provato a intraprendere la strada della fecondazione assistita all’estero, sai che qua non si può. Abbiamo sondato diverse cliniche, tra cui una a Barcellona e altre nella Danimarca. Poi abbiamo deciso per una danese e abbiamo fatto quattro tentativi, cinque viaggi, quattro inseminazioni, e nessuna è andata a buon fine... poi due inseminazioni autogestite a casa”. (Erica, Vicenza, Italia)

“all’inizio io non ero molto motivata ma poi nel percorso, si è fatto spazio, mi sono molto coinvolta fino al punto di provarci io” (Vittoria, compañera de Erica)

Sin embargo a veces ninguna de las dos siente esta necesidad biológica. En el caso de Carla y Sonia, que son pareja desde 2011, sin embargo Carla no quiere probar ni lo ha pensado nunca:

“Sai, io so di essere lesbica da molto piccola, io credo che cresci pensando che comunque non li farai i bambini, quando sei piccola no sai niente di fecondazioni assistite, ancor di meno vent’anni fa... e comunque in Italia è pressoché impossibile... devi avere i soldi per andare all’estero... voglio dire che non era escluso... ma veramente non era nel mio orizzonte...” (Carla)

Sonia sin embargo, que estuvo casada con un hombre, llegó a concebir la idea de tener hijos pero no lograrlo no le produjo una gran crisis ni ello la empujó a probar con las técnicas de reproducción asistida, que en su caso en Italia, habrían estado permitidas:

“Ci ho pensato un tempo, e abbiamo perfino considerato con mi ex marito la possibilità di usare quelle tecniche, ma dopo un po’ ho capito che non volevo ripercorrere quella strada... e dopo quando ho divorziato, in quel senso ero molto serena, avevo accettato molto bene che non sarebbe stato” (Sonia)

A primera vista y si pudiéramos llegar a identificarlo como tal, esto nos devolvería una imagen biologicista del “estilo de maternidad lesbiano”, algo que podría casi parecer coherente a partir de la pregnancy que a menudo tienen en las lesbianas los desplazamientos esencialistas del feminismo, precisamente por promocionar una visión del mundo exclusivamente femenina, en lo simbólico y en lo práctico, así como en los estilos naturalistas asociados a las formas de la crianza que a menudo practican (con apego, lactancias prolongadas, naturalismos esencialistas asociados a la imagen de un orden simbólico autónomo femenino, como propone Luisa Muraro)³⁹, todo ello en consonancia con cierto difuso ecofeminismo⁴⁰. Un punto de vista biologicista podría llevarnos a pensar que quizá en la pareja podrían definirse roles distintos, al estilo de los clásicos “madre/padre” siguiendo una analogía de la experiencia heterosexual entendida como *genuina* frente a un *sucedáneo lesbiano*, o al menos una dicotomía “madre/madrastra”, “madre/madrina” o incluso “madre/tía”⁴¹. Sin embargo, tal apreciación

39 Muraro, L. L'ordine simbolico della madre. Editori Riuniti. Roma 1991.

40 Puleo, A. Ecofeminismo para otro mundo posible, Feminismos, Cátedra, Madrid, 2011. El ecofeminismo participa de la visión dicotómica mujer-naturaleza/ hombre-cultura y denuncia que el origen de la explotación de las mujeres y de la naturaleza es el mismo, se puede rastrear en la historia del pensamiento filosófico (por ejemplo en la obra de Francis Bacon, así como en las de Maquiavelo, Hobbes y Rousseau).

41 La imagen de la familia lesbiana como “madre-tía” es la que difunde en su Guía de las Familias Reconstituidas la Unión de Asociaciones Familiares (UNAF) a la que subvenciona y apoya la Dirección General de Familias del Ministerio de Sanidad Servicios Sociales e Igualdad, en p. 61. La historia de Pablo. Un niño que “no ha conocido a su padre” (no nos explican por qué, por lo tanto no sabemos a qué se refiere con “padre”, no es lo mismo un donante o una relación esporádica y anónima de la madre o un padre ausente, un abandono o un fallecimiento prematuro)

no sería del todo ajustada a la realidad: Además de que apenas se entra en contacto con ellas tales esquemas se difuminan, ante su plena consciencia de plena familia, la propia definición de la maternidad lesbiana, (al menos hasta que se difundió el uso de la técnica ROPA⁴²) de hecho hacía obvio que al menos una de las madres no tendría participación biológica o directa en el embarazo. Se desprende, además, de los estudios realizados⁴³, así como se podrá comprobar en los propios testimonios de las madres lesbianas con las que he tenido contacto, que contrariamente a esta hipótesis de madre-no-biológica-secundaria, el vínculo de la madre que no ha tenido participación biológica, es reforzado por la madre biológica. A mi juicio, ello constituye un rasgo de hecho definitorio e identitario de estas familias pues creemos que la madre no biológica es de algún modo clave en la definición de la identidad familiar, pues de no existir ella, o si queda invisibilizada, el grupo “madre biológica-hijo” podría percibirse erróneamente como una familia monoparental, y no es esa la identidad que las madres biológicas promueven⁴⁴. Más aún, veremos como en algún caso se discute incluso la idea de *no tener participación biológica* (María), no ya buscando analogías visibles mas no fundadas genético-causalmente, como se argumenta a menudo⁴⁵, si no ontológicamente, lo que hace pensar más bien en los vínculos de parentesco, tal y como Sahlins los define como *mutualidad del ser*, en términos de participación, copresencia y especialmente la

42 El método R.O.P.A. se refiere a una forma de doble maternidad, en realidad, de una maternidad repartida en términos genéticos y fisiológicos. R.O.P.A. significa recepción de óvulos de la pareja, es una técnica usada por mujeres lesbianas, legalmente posible por la extensión analógica que permite el artículo 4.1 del Código Civil, de la norma según la cual toda mujer puede recibir gametos de su pareja -14/2006 de 26 de mayo- (si toda mujer puede recibir esperma de su marido, entonces puede recibir óvulos de su mujer).

43 Imaz, E. “Igualmente Madres”. Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. Quaderns- e. Institut Català d’Antropologia. N.º 21 (2) 2016. pp.76-87. www.antropologia.cat

44 Existe un conocido slogan lesbiano que ironiza sobre la publicidad o no de la orientación sexual “yo no soy lesbiana pero mi novia si”. Tal slogan es especialmente significativo en la identificación reciproca, si bien jocosa, que las definiría socialmente, es decir, una a través de la otra. De igual modo podría incluso remitir a una falta de necesidad de definición, lo cual se ha considerado en el movimiento lesbiano un posible desarrollo político. (Butler, J. Gender trouble. 1990)

45 Howell, S. Kinning: The Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families. The Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol.9, No.3 (Sept. 2003), pp. 465-484.

dividualidad, a través del cuerpo relacional, vivido en una sexualidad homogénea, con roles flexibles, a menudo imprecisos, la lactancia compartida, la técnica R.O.P.A., etc.

El uso de la técnica R.O.P.A. podría suponer para una visión biologicista una prueba más de una insistencia lesbiana en el vínculo natural o una rebiologización de la maternidad como ha estudiado Hayden⁴⁶ y sin embargo, des de nuestra perspectiva constructivista, creemos que antes bien, debe leerse como una ulterior reinterpretación cultural de la biología, una instrumentalización de las piezas simples del proceso reproductivo, ya desligadas por la ciencia genética, una instancia que supone un grado más en la discusión de la presunción cultural de que “madre, no hay más que una” al poner de manifiesto la independencia de las instancias genética y fisiológica⁴⁷.

De hecho, como hemos señalado, hay una insistencia en subrayar que el origen biológico de los niños, entre una y otra madre, no establece diferencia alguna, porque sienten que lo que define su familia es el proyecto parental construido *juntas*, la intención no sólo como intención individual, sino en tanto que compartida.

*“Son niños deseados dentro del matrimonio” (...) “Son hijos de las dos igual”...
“Nunca ha pasado que ella diga que tiene más derechos o menos o si la quieren más a ella o mí, yo creo que eso son cosas que se les ocurren a los heterosexuales” (María)*

46 Imaz, E., Madres bricoleurs. Estrategias, prácticas y modelos maternos contemporáneos, Estudios Feministas, Florianópolis, 24(2): 292, maio-agosto/2016.

47 Soy consciente de que esta perspectiva podría significar una clara toma de posición a favor de la gestación por sustitución, pues las motivaciones, el amor de pareja y el proyecto parental intencional compartido, o una solidaridad interpretable como la donación de gametos, podrían considerarse factores a posteriori en el análisis y no una cuestión de principio.

Da la impresión de que el “reparto” jerárquico de “quien es más” para el niño (más autoridad, o más cercanía, o más importancia, etc.) fuera algo asociado al pensamiento diferencial heterosexual.⁴⁸

Cuando le pregunto, si es ella la madre no biológica me dice:

“yo soy la no biológica sí, (ríe)... pero como si lo fuera” (...) *“Cuando Silvia nació yo estaba en paro y mi mujer trabajaba y me costó encontrar trabajo así que son cuatro años que ... vamos, van los dos pegados a mí, pero vamos la pequeña... como un piojillo mío”.* (María)

Isa, que comparte cuidados y crianza con su mujer, de dos niños que ésta traía consigo de una relación anterior, cuenta cómo la idea de producir un hijo por la técnica ROPA tenía para ellas un valor “romántico”, algo que podríamos interpretar como un intento de creación a través de los elementos de la biología, de una *identidad continua*.

“Hubo un momento en que mi mujer me dijo si quería hacerlo yo, tenía miedo de que me quedara con las ganas y eso luego fuera peor, pero yo le dije que yo ya tengo dos hijos”(... *“de hecho llegamos a someternos a tres fecundaciones in vitro por la técnica ROPA, más por una cuestión romántica ¿sabes?, por intentar gestar un embrión una de la otra, pero luego no salió... menos mal, habrían sido muchos niños para dos...”* (Isa)

Carla, que no había pensado en tener hijos nunca, me cuenta algo que me sorprende con respecto a la llegada de Vania desde Nueva Zelanda.

“lo non avevo questo sentimento, davvero... mai avrei pensato... difatti quando Sonia mi ha detto che tornava con lei io pensavo che sarei stata come un padre... per intenderci, ... ma quando Vania è arrivata, è successo... appena l'ho vista ho

⁴⁸ Wittig, M. El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Egales, Madrid-Barcelona 2006.(1º ed. En inglés 1992)

saputo che era mia figlia, dormivo con lei, passavo il giorno con lei, improvvisamente ho cominciato a dire di no a lavori non profit, che prima ne facevo tanti solo per farli... adesso, il mio tempo e il mio lavoro è per lei e non vado via se non è perché mi pagano bene... sempre per lei... figurati che mi è venuto quasi il latte..." (Carla)

Carla relata su encuentro con su hija en el cual podemos comprobar que se hace una clara referencia al tiempo transcurrido con el hijo y al cuidado, como sustancia del emparentamiento con él entendido como pertenencia mutua.

Rosa, madre no gestante de Víctor de siete años, en pareja con Ana María desde 1989, me dice:

"Al principio estaba empeñada en hacerlo yo porque mi mujer no sentía ese deseo de embarazo... era yo la que siempre... no sé, desde siempre... pero luego era imposible, y fue mucho desgaste, estaba agotada de intentarlo. Cuando vi en ella lo que tanto había deseado en mí fue una sensación extraña. Estaba fuera de mí pero era mío. Viví el embarazo en primera persona, de verdad. Ahora amigas o compañeras de trabajo me piden consejos y todo durante sus embarazos y me encanta porque yo lo viví en primera persona" (Rosa)

Le insisto en si quizá los sentimientos serían otros de haber sido diversamente y firma con seguridad:

"No querría a mi hijo más de lo que lo quiero si lo hubiera tenido yo, estoy convencida de ello" (Rosa)

y explica que

"Simplemente quería tener esa experiencia, ver como cambia tu cuerpo, eso... me apetecía mucho... pero ahora veo que era una tontería" (Rosa)

De hecho observo que hay una concepción marcadamente holista sea de la persona que de la pareja y del parentesco. En el modo en el que María continúa su narrativa, recuerda a la idea de Bruno Latour, según la cual la modernidad que nos define como *occidente* se apoya sobre el mito de la distinción entre algo que hemos decidido llamar naturaleza, y algo que hemos decidido llamar cultura⁴⁹. De hecho María lo relaciona con el punto de vista androcéntrico, que por otro lado numerosas autoras feministas han identificado como inherente a la construcción del sujeto político moderno⁵⁰:

“Es que al final, en una pareja, las dos somos madres biológicas, porque lo sientes igual desde que una de las dos consigue quedarse embarazada, ... desde antes... es una lucha de las dos igual, aparte de que luego tienes que luchar tanto por que se te reconozca, que al final, si cierras los ojos te ves pariéndolo tú... la lucha de tanto tiempo... además, lo alimentas, lo cuidas... (...) no sé, nunca pensamos en eso así... yo creo que eso de si es mío o es tuyo es cosa más bien de los hombres, de como son ellos, entre nosotras eso no es así” (María)

A juzgar por los testimonios de Rosa o de María o Isa, en torno al embarazo o al parto de sus esposas, cómo lo han vivido *en primera persona* o hasta qué punto *son biológicas las dos madres* a través del cuidado y la lucha compartida, o cómo no consideran necesario tener ellas mismas un embarazo pues *ya tienen hijos*. De igual modo, como pareja, el

49 Sobre la “decisión moderna” de discriminación entre lo que es naturaleza y lo que es cultura: Latour, B. Nunca fuimos modernos. Siglo XXI. Madrid. 2007. (1º ed. Francesa 1991)

50 Cobo, R. Fundamentos del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau. Cátedra. Madrid. 1995. En esta obra la autora analiza los dispositivos de la resignificación del patriarcado en la época ilustrada poniendo en evidencia como Rousseau, conocido como uno de los padres de la democracia moderna, del contrato social entre iguales, es uno de los teóricos decisivos de la redefinición del patriarcado reforzando contra autores como Condorcet y D’Alambert los fundamentos de la subordinación femenina que se fijarán finalmente en los códigos civiles, siendo así esta identidad subordinada una seña de identidad de las nuevas democracias y poniendo por lo tanto en crisis el origen del individualismo occidental y el propio contrato. Similares teorizaciones, incluso partiendo de una concepción antropológica aparentemente contraria, en Hobbes, tal y como se han analizado en la primera parte de este trabajo; evidenciando así la misoginia estructural en sus concepciones antropológicas, más allá de diferencias que a la postre resultan superficiales, pues las mujeres en un caso y en otro quedan siempre fuera del contrato que se produce entre los iguales (Celia Amorós lo tematiza enfrentando la idea de *los iguales* construyendo a *las idénticas* entre si).

proceso se cierra en la lucha compartida múltiple, por un lado para domar a la naturaleza⁵¹ en el cuerpo de una de ellas y por otro, para conseguir diferentes niveles de reconocimiento social para la otra, además del político y de su efectividad legal, lo que parece producir, como nos recuerda Sahlins, el *parentesco* en el sentido de esa suerte de sustancia con entidad propia, de vínculo que está ya más allá del amor, como nos recuerda Lambeck, que deviene ontológica, y que define la identidad que va más allá del individuo, que lo crea como un núcleo encarnado y vinculado, *entrañado*, a la vez singular y plural en ese sentido de individuación que supone ser un cruce, un *carrefour*, creativo y único, que interpretamos como la *mutualidad el ser* y que ellas, nuestras informantes, describen desde luego holísticamente, porque justamente la *dividualidad*⁵², no es divisible. Isa, que me cuenta la batalla legal por su reconocimiento como integrante legítima de su familia, me dice:

“a menudo tenemos la impresión de ser una, o de ser una extensión la una de la otra y por como nos tratan algunos, creo que hay más gente que lo piensa” (Isa, bromea y se refiere al hecho de que les intercambian el nombre).

Erica y Vittoria atribuyen al sufrimiento compartido así como al proyecto vivido intensamente juntas, aun habiendo fracasado su intento de maternidad biológica, la razón de sentirse familia hoy:

51 Como se ha mencionado en la cita anterior, en la tradición masculina moderna, por tanto, tradición oficial, en los textos de F. Bacon o de Maquiavelo, hay referencias claras y constantes a la finalidad del hombre de dominar la naturaleza y a la fortuna (como femeninas que son). Bacon, F. *Novum Organum* de 1620; o *El Príncipe* de Maquiavelo de 1513. Yvone Kniebilher, comienza su libro *Histoire des mères et de la maternité en occident*, del año 2000, afirmando que las mujeres no han sabido apropiarse de su naturaleza, de hecho es recurrente en el feminismo radical, como se ha dicho, la sospecha de que las técnicas de reproducción asistida son un modo de instrumentalización ulterior de las mujeres. El caso de las lesbianas podría ser un ejemplo palmario de intención y de resistencias en contra. En nuestra opinión este matiz, que produce un conocimiento objetivo del tejido social, profundizando en las motivaciones de los individuos, y permitiendo interpretar cómo fenómenos sociales iguales, por decirlo con Delille, puede tener causas distintas. Para ello el estudio cualitativo microhistórico que explora las causas y las estrategias y decisiones tomadas por las actoras sociales, permiten interpretar cuándo una mujer instrumentaliza o es instrumentalizada.

52 Strathern, M. *Kindship, law and the unexpected. Relatives are always a surprise*. Cambridge University Press. New York. 2005.

“Vittoria: È stato un percorso intenso, faticoso, doloroso... però un’esperienza molto forte come coppia... e siamo convinte che se non avessimo intrapreso questa strada molto probabilmente oggi non saremo una coppia...”

Erica, (sonríe y pone cara de haber oído este argumento ya antes): *questo lo dici tu...*

V: *sì... io ne sono convinta.*

E: *be’ sicuramente sarebbe stato un oggetto di divisione... questo è vero.*

V: *sì, perché avevamo posizioni diverse, desideri diversi rispetto alla maternità... non mettersi in gioco fino in fondo avrebbe voluto dire anche non permettere a questo desiderio comunque di tentare di esprimersi... e comunque dire che nel percorso, la posizione mia che ero diciamo meno motivata... è cambiata... si è fatto spazio... mi sono coinvolta molto. Di fatti ho fatto dei tentativi d’inseminazione a casa ... questo nella fase finale.*

E: *penso di sì... questa cosa avrebbe avuto un peso importante nella storia della nostra coppia... per cui bene.*

V: *È come rinascere da quello che non si riesce a fare...*

E: *esatto... quello che non si riesce a fare però che comunque si prova a fare insieme...in quel tempo abbiamo fatto un percorso di psicoterapia di coppia perché non è stata una passeggiata...*

V: *e no, è stato pensante... “*

De hecho cuando se refieren a los procesos médicos orientados a lograr los embarazos utilizan un lenguaje plural que convierte en difícilmente discernible a primera vista quién es la madre biológica.

¿"Hemos probado" a inseminarnos? ¿"abbiamo"? ¿quién? En realidad Erica y Vittoria luego me aclaran que las cuatro inseminaciones en Dinamarca se las hizo Erica y que las dos en Italia en casa las hizo Vittoria, sin embargo cuando lo narran es algo que ha sucedido *unas seis veces en las dos*.

Se observa a menudo una identidad difusa y compartida: No se sabe quién es la madre gestante hasta que no se pregunta explícitamente, porque el uso del lenguaje es plural. Se me ocurre si se trata de una voluntad de obviar su no participación biológica por parte de la madre social, pero me doy cuenta de que es una narrativa común, ya que ese plural lo usa también la que luego resulta ser la gestante, o al menos la que deseaba inicialmente serlo, como es el caso de Erica, y no sólo "la otra". Ello me lleva a interpretarlo precisamente en términos de un fuerte sentido del parentesco como *dividualidad holística*, lo que explicaría la actitud ante el donante, que como Imaz también ha analizado⁵³ es de una indiferencia que podría interpretarse como desagrado si no profundizásemos en este esquema de parentesco en sus connotaciones autónomas. Por ejemplo, cuando les pregunto por el cuerpo de sus hijos, si les resulta ajeno, si no está el donante ahí de algún modo, *en alguna parte* del cuerpo del niño. A mi pregunta "por las partes", como si habláramos de una creación de Frankenstein, María me responde holísticamente:

"Nunca se te pasa por la cabeza el donante, el cuerpo de Óscar es el cuerpo de Óscar... no es que esta parte es nuestra y esta otra no la conocemos"

Esto remite a la percepción que las lesbianas tienen del donante como sustancia desentrañada, como han señalado Moncó y Rivas, la actitud de las lesbianas y las de las madres solteras con respecto al donante no son del mismo tipo, las primeras instrumentalizan la sustancia porque en ello hay una carga identitaria de su propio devenir

53 Imaz, E. op. cit.

en el proceso del kinning, y por lo tanto de su identidad ético-política, mientras que en las madres solteras hay una narrativa del agradecimiento⁵⁴:

“compramos el esperma en un banco de semen” (Vittoria)

Se habla del esperma como una sustancia o ingrediente que hace falta para llevar a cabo el proyecto. Se sobreentiende que hay una persona detrás que lo ha producido. De hecho se narra desde esta simplicidad a los niños que preguntan si no tiene padre. Rosa nos dice que así se lo explicaron a Víctor:

“no hijo, mamá y yo compramos la semilla y se la pusieron a mamá”

haciendo uso de una metáfora agrícola que es clásica en todo caso en el acervo heterosexual⁵⁵. Es la ideología patriarcal tradicional la que ha generado esas imágenes: el elemento masculino como semilla y la mujer como tierra. La cuestión se plantea de manera diferente desde el momento en que la mujer no es el objeto pasivo tierra y se convierte en el sujeto que decide el uso de “la semilla”, lo cual ha supuesto una crítica a la instrumentalización, pero que no es más que la consecuencia de la autonomía reproductiva de las mujeres y su uso de las viejas metáforas. En otros casos se utiliza la metáfora culinaria, de manera que el esperma vendría a ser como una especia o *ingrediente necesario más* para la producción de vida, no entendida como *zoe*, como *bios*, si no como eso que Adorno llama *vida* al inicio de *Mínima Moralía*.

“Cuando eran pequeños se lo explicábamos con el ejemplo de una olla en la que se metían especias e ingredientes necesarios, como el esperma, el amor, el cuidado, y otras cosas bonitas.” (Isa)

54 Moncó, B. Rivas, A. Jociles, M. I., “Madres solteras por elección. Representaciones sociales y modelos de legitimación”. www.juridicas.unam.mx

55 La asimiliación de la madre con la tierra, ya desde los mitos cíclicos griegos de Démeter o la identificación de Gea, la Tierra, con el principio femenino. Es una elección cultural masculina erigirse como semilla sobre la tierra. Lo hayamos en la poesía de Miguel Hernández “He poblado tu vientre de amor y sementera, he prolongado el eco de sangre a que respondo y espero sobre el surco como el arado espera...”, en una mezcla eficaz de la metáfora de la sangre y la agrícola.

Para ellas se trata de una situación de síntesis de algo que les viene dado tras el análisis, que han hecho otros, en otra instancia: por un lado la ciencia hace posible la disociación de los elementos integrantes en la reproducción como hecho celular, por otro ellas lo integran culturalmente de diversas maneras a través de técnicas diferentes (inseminación, FIV tradicional, técnica R.O.P.A., utilizando el mismo donante para varios hijos o no, participando ambas por turnos o no.)

Así el esperma es una sustancia anónima, casi abstracta, como de hecho lo ha sido para la tradición mientras se ha considerado más que sustancia de vida, puro logos, hasta que a finales del siglo XVIII se comprobó la participación efectiva del espermatozoide en la procreación.⁵⁶

Creo que ello es posible por la propia acción moral del donante: una forma solidaria de *extrañamiento* en el que con su propia acción anónima está ya significando “querer ser sustancia” sin ser persona, es decir, sin generar parentesco, demostrando así un sentido constructivista del parentesco también por parte del donante, según el cual emparentarse o no es cuestión de tiempo y contenidos compartidos y no de transmisión de sustancias biogénicas. Por ello me parece un caso palmario de restitución del don precisamente el respeto a la voluntad *de ser sustancia y no persona* en esta situación concreta. Joan Bestard se ha preguntado sobre la paradoja del don sin respuesta ni restitución⁵⁷ en un tiempo en el que el movimiento por la supresión del anonimato y el reconocimiento del derecho a conocer los propios orígenes es prácticamente ya casi indiscutible⁵⁸. Sin embargo yo querría considerar al menos, por un lado que esto nos pone

56 En 1777 Spellazzani puso por primera vez en contacto un óvulo con un espermatozoide, y comprobó que la interacción era activa en ambos sentidos, y no la de una semilla y el suelo.

57 Bestard, J. Parentesco y Modernidad. Paidós. Barcelona. 1998.

58 Son muchos los países que han hecho reformas legales en favor del derecho a conocer los propios orígenes tanto en lo referente a la donación de gametos, como en la adopción (open adoption), tales como Nueva Zelanda, Australia, EEUU, y entre ellos también España, artículo 180.5 del Código Civil (apartado introducido por la ley 54/2007 del 28 de Diciembre). En Francia por ejemplo, el anonimato es irrenunciable.

en una situación precontractual, es decir, una vez más llevamos a la reproducción al terreno del “estado de naturaleza” y además, rompemos el contrato con el donante que ha sido solidario desde la intimidad y la confianza en el Estado de ser protegido en su identidad⁵⁹.

Por otro lado si yo les pregunto analíticamente “¿esos ojos de quien son?”, lo que me responden refiere algo así como que la individualidad no es tanto pensarnos como desencarnados de una naturaleza dividida, que es el individualismo “sin madre” que ha inventado la modernidad, y que sancionaron los códigos civiles, al que nos hemos referido, si no más bien, reconocer nuestra unicidad a través de un todo sintético que sólo se puede comprender de una manera holística. *Frankeinstein* está hecho de partes inermes de muertos, por eso es divisible, pero nosotros provenimos unitariamente de una diversidad plural viva en el sentido de *zoe-bios* y en el sentido moral que además interactúan y se construyen recíprocamente. De hecho pensamos que ante la pregunta ¿estos ojos de quien son? O ¿a quien me parezco yo? que empieza a ser estudiada por constituir una reflexión identitaria de las primeras generaciones de adultos que han sido adoptados o concebidos por semen de donante, sugeriría que surge por un lado de una hipertrofia de la ideología de la sangre, en tanto que auspiciado socioculturalmente y por otro lado por lo que identifico, de acuerdo con Quine⁶⁰ como una tendencia natural, presente incluso en los animales, a identificar la analogía, lo cual nos define epistemológicamente, y estaría en la base de nuestra capacidad inductiva y nos serena éticamente, pues nos pone ante *lo conocido*.

59 Blanco-Morales Limones, P. Catedrática de Derecho Internacional Privado de la Universidad de Extremadura. Una filiación: tres modalidades de establecimiento. La tensión entre la ley, la biología y el afecto. Bitácora Millennium DIPr: Derecho Internacional Privado. N.º 1, 2015.

60 Quine, W. O. “Géneros naturales “ en la Relatividad Ontológica y otros ensayos. Tecnos .Madrid 2017. (1º ed. 1969) Quine en este texto atribuye a nuestra capacidad inductiva, y justifica así la inducción misma a nuestra tendencia y capacidad analógica fijada evolutivamente.

Entonces en realidad su respuesta es más antropológica que mi pregunta. Yo las estoy retando con un concepto moderno, mecánico, separando naturaleza de cultura, queriendo indagar lo que *viene dado* genéticamente de una parte y de la otra, y ellas me contestan coherentemente: no hay partes, el hijo es un todo. Así, nuestro punto de vista estándar sobre el parentesco remitiría a la idea del indígena que le contesta a Maurice Leenhardt⁶¹ “*no nos habéis traído el espíritu, sino el cuerpo*”, pues ellos nunca habían pensado ni parcializado el cuerpo. Cuando Sonia volvió a Nueva Zelanda, al finalizar un acto cultural al que había asistido, fue a conversar con la anciana ponente maorí y se presentó a ella diciendo de sí que era “medio- maorí” a lo cual la señora le contestó:

“e dov’è la metà che non lo è? io vedo solo una persona” (Sonia).

Donde, interpretamos “una” como un determinante cardinal que indica la unidad.

3.3.2 Terminología de parentesco. El lenguaje como rito

Como acto ilocucionario, interpretamos el lenguaje en su función apelativa como un rito en la medida en la que instituye, confiere estatus. Sostendremos esta misma tesis en lo referente a todas las prácticas comunicativas, apelativas o referenciales, referidas a las formas del parentesco. Hemos afirmado que el lenguaje que utilizan estas parejas es en todo momento plural, lo que subraya la intencionalidad en el proyecto parental y denota a la vez según se ha señalado, una unidad ontológica. Cuando les pregunto por cómo son las palabras de parentesco que utilizan, las respuestas no varían demasiado y no encuentro dificultad alguna para darse un nombre de parentesco.

“nos llama mamá a las dos indistintamente, no como en otras parejas en las que a una la llaman mamá y a otra mami” (Rosa)

⁶¹ Citado en Sahlins, M., what kinship is and is not. Agradezco al profesor Bestard la aclaración de esta cita.

“nos llaman mamá a las dos y para distinguirnos a veces simplemente no tu no, la otra” (María)

“al principio a mi me llamaban mami, pero con el tiempo nos llaman mamá y mami indistintamente”(Isa)

A través de las palabras se instituye el parentesco pues dado que los significados son públicos, como nos recuerda Schneider⁶², la palabra *mamá* es, en la pragmática del lenguaje, un nombre propio, es decir, a la vez clasificatorio y descriptivo, que refiere un estatuto y una función. El hecho de utilizarlo pluralmente denota una idea poco jerárquica del parentesco y una búsqueda paulatina de la indiferenciación de las dos personas que implementan performativa y flexiblemente el mismo rol, excepción hecha a las obvias variabilidades de carácter individual, perdiendo así verticalidad simbólica al entender el parentesco como relacionalidad más allá de las reglas convencionales y los roles de género heterodesignados, una práctica donde los símbolos de la opresión esencialista dejan de serlo. Por otro lado y desde cierto punto de vista, podría parecer paradójico, que este lenguaje plural remita a una idea profundamente exclusiva de la pareja parental y por lo tanto no abre el parentesco lesbiano a la idea de pluriparentalidad, que se defiende actualmente desde instancias sociológicas como una alternativa al viejo esquema bilateral de filiación.

Les propongo que son una alternativa al parentesco tradicional, a las viejas estructuras de la familia y les pregunto por sus vidas como familias *homoparentales*, y me responden:

“no sé, somos una familia normal” (María)

Le pregunto a Rosa si no cree que tienen una idea bastante tradicional de la familia y me responde:

62 Schneider, D. A Critique of the Study of Kinship, University of Michigan, 1984. p. 189

“¿Tradicional? Sí, bueno... yo no creo que seamos diferentes por no ser heterosexuales, la verdad” (Rosa)

3.3.3 Relación con el exterior: red de parentesco y sociedad civil

En diferentes trabajos, autores como F. Chacón, M. Segalen o X. Roigé, han señalado la importancia de las relaciones intergeneracionales. Estos autores afirman que estas relaciones no solo no han decaído en el contexto de una modernización que presuntamente habría perdido los vínculos del parentesco, si no que en los tiempos presentes de grandes transformaciones, de crisis económica y de la propia crisis de las representaciones del parentesco tradicional, la relación con los abuelos cobra especial importancia como red de solidaridad y cuidado. Se ha señalado a menudo de la importancia de la relación de los abuelos en la transmisión de valores, el afecto, la autoestima de los niños y su sensación de pertenencia a algo que es más amplio que el mero hogar. Sin embargo, y justo en esos aspectos, tales como valores, sensación de pertenencia, etc, en el caso de las familias fundadas por lesbianas a menudo la cuestión no es tan simple. Hay que enfrentarse a las dificultades de entendimiento y aceptación por parte de las madres, que ya tuvieron que afrontar la abierta homosexualidad de sus hijas, dificultades que no pocas veces se saldaron con rupturas familiares, ostracismo, e incluso emigración por motivos de orientación sexual⁶³. Muchas de las que son madres lesbianas en España hoy son mujeres que se han casado obviamente después de 2005, y si han tenido los hijos dentro de sus matrimonios, sus edades están entre los treinta y los cuarenta y cinco años. Cuando estas mujeres eran adolescentes transcurrían los años ochenta y noventa en España, años de apertura y renovación entre los adolescentes y

63 Laguarda, R. De sur a norte. Chilangos gays en Toronto. Instituto Mora. México. 2014. Este texto es un ejemplo etnográfico referido a varones homosexuales que podría extenderse a toda la comunidad homosexual en cualquier parte del mundo. Zaldivar, G. Migración por orientación sexual. www.academia.edu

jóvenes de la época, pero quizá poco comprendido por sus mayores. En un país con una democracia aún muy joven y con un marcado perfil e influencia católicos, a las jóvenes lesbianas no les fue fácil ser aceptadas por sus padres, los abuelos de hoy.

3.3.3.1 Dekinning-kinning: tensiones y reconfiguraciones

En relación con los vínculos intergeneracionales y sobre la importancia de la red de parentesco como red de solidaridades y constitutiva de identidades, el peso de las mujeres como fuerza aglutinadora es sociológica e históricamente indiscutible, pues su tradicional función de cuidado las convierte en elementos fundamentales del emparentamiento. Marleen Gorris, directora de cine holandesa, en 1995⁶⁴, profundizaba en estas configuraciones troncales femeninas, con su película *Antonia's Line*, en la cual narraba el ciclo vital de una familia, cuyo núcleo lo constituían hasta cuatro generaciones de mujeres.

El caso de Erica es muy interesante, desde esta perspectiva, pues ilumina la función precisamente aglutinadora de su madre, que separada desde muy joven, y madre de tres niñas (Erica y sus hermanas) se refugió a su vez en casa de su madre, la abuela de Erica, y crearon un espacio intergeneracional femenino de vida que se mantiene unido desde entonces hasta ahora. Ya adultas, Erica y sus hermanas, se dan cita cada domingo en la *casa madre* con sus parejas e hijos:

“E: noi mangiamo insieme tutte le domeniche...”

V: ma tutte, tutte...un po' troppo, perché sai, io vengo da una famiglia molto piu individualistica, e non sono abituata.”

64 *Antonia's Line*. Marleen Gorris . Holanda 1995, Ganadora del Oscar a la Mejor Película Extranjera en 1996.

Además de su radical experiencia, ya narrada con sus varios intentos de concepción biológica y una vez cerrado ese recorrido posible, Erica y Vittoria sintieron que de algún modo “el deseo de maternidad” permaneció:

“E quindi ci interrogammo su potenziali altre strade, altre esperienze... abbiamo fatto un elenco di possibilità che si potevano mettere in gioco sul tema di aprire anche la casa, di essere una famiglia accogliente rispetto ai ragazzi, a dei minori svantaggiati... e abbiamo quindi fatto il percorso di famiglia affidataria” (Erica)

“È stato un percorso molto lungo, con dei mesi di formazione, poi c'è stata una parte di colloqui, con le psicologhe, quattro o cinque colloqui di un paio d'ore ciascuno, assistenti sociali che hanno sondata la nostra storia di coppia, la mia personale, la sua personale... poi sono venute a casa... hanno fatto la visita domiciliare... non tutti hanno avuto la qualifica... ma a noi ci hanno qualificate”

Sin embargo les queda una nueva lucha compartida que vivir, que analizaremos como resistencias, más adelante. En todo caso, producto de este recorrido, no sin escollos por ser lesbianas, como madres de acogida, apareció Irene en sus vidas, y la comunidad materna intergeneracional funcionó como siempre:

“Irene andava a fare lo shopping sabato pomeriggio con mia sorella, e faceva la maglia con mia madre, è stato un accoglimento a trecento sessanta gradi e non riguardava solo noi” (Erica)

Si bien la historia de Irene no ha estado, como decimos, exenta de lucha. De hecho hoy Irene no vive con ellas.

En el caso de Isa, y es la más joven de las mujeres a las que he entrevistado, nos encontramos con una historia de ruptura familiar muy radical incluso violenta por parte de sus hermanos – hombres muy jóvenes, entre veinticinco y treinta y cinco años- que tiene

su punto álgido en el momento en que sus hermanos, madre y abuela deciden no ir a su boda. Con los años, según me cuenta se produce un acercamiento que se inicia precisamente a través de los niños.

Glendon ha señalado que actualmente, en la crisis de valores, instituciones como el matrimonio y representaciones de la familia, lo que funda realmente un familia son los hijos⁶⁵. Llama la atención en este caso, que no siendo sus hijos biológicos, y por tanto difícilmente reconocibles por su madre como “motivo” de revinculación en tanto que “nietos”, con todo han sido los niños los promotores del reencuentro.

“S. me preguntaba mucho últimamente que si nunca veíamos a mi madre, no la llamaba abuela claro, y por mis hermanos...”

“puede que como sentía amenazada nuestra familia e intentaba cerrar filas conmigo, necesitara al resto de la familia” (Isa)

La unidad familiar de Isa y Carmen ha vivido una crisis exógena al hogar, provocada por la vuelta tras los años de un padre ausente, con pretensiones de exclusividad en su reclamación tardía de su espacio legal, buscando alinearse con Carmen reificando a posteriori un proyecto parental nunca antes compartido e invisibilizando a Isa, lo cual tendremos oportunidad de analizar en el contexto de las familias reconstituidas y su invisibilidad legal. Tal demanda del padre ha tenido aceptación en el ámbito judicial pero no en los niños, que han buscado en diversas formas un refuerzo de los vínculos con Isa, y muestran incluso ante los gabinetes psicosociales un neto constructivismo:

“S. le contestó a la psicóloga que no era su padre” (Isa)

65 Glendon, M.A. The Transformation of Family Law: State, Law and Family in the United States and Western Europe. The University of Chicago Press. Chicago.1989.

La niña protagoniza así un ejemplo de desemparentamiento y emparentamiento, negando por una parte el vínculo de descendencia e insistiendo en retomar la relación con la ascendencia de Isa:

“mi madre quería ya tiempo que volviéramos a vernos, pero yo no me decidía, me habían hecho mucho daño y no los sentía ya mi familia, pero ya si S. era la que lo necesitaba para terminar de estar contenta...” ... “...cuando empezó la relación con mi madre era casi obsesión, abu por aquí, abu por allá..., ella los quiere mucho, me pregunta por ellos, piensa en ellos, siempre en qué regalo o qué mimo les trae cuando viene a vernos..., ha sido todo un esfuerzo de acercamiento, curar heridas...” (Isa)

Curiosamente los niños parecen mantener, aunque no tengan vínculo biológico con la abuela, esa significación fundamental de crear vínculo, que remitiría a esa forma de filantropía propia de la contemporaneidad que identificaba Ariès en la importancia dada a los niños. Da la impresión de que las relaciones quebradas entre los adultos, sin solución de continuidad en el diálogo, encuentran un puente a través de los niños. De nuevo como en el caso de Elena, los niños sirven como elemento de cohesión de la red por su estatus de acreedores de cuidados, es decir lo que entendemos como la sustancia propia del parentesco reactivada, y origen de nuevos discursos posibles.

Esta capacidad simbólica de los niños para curar heridas está presente en la historia que nos cuenta María. Cuando su mujer se quedó embarazada su madre en principio no aceptó la idea de buen grado. Este es uno de los retos con los que, según Imaz, se enfrentan en especial las parejas lesbianas, es decir, la aceptación del vínculo de parentesco por parte de las familias de origen de las madres no estatutarias o incluso estatutarias pero no biológicas.⁶⁶

⁶⁶ Imaz, E. “Igualmente Madres”. Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. Quaderns- e. Institut Català d’Antropologia. N.º 21 (2) 2016. pp.76-87.

“me decía que no iba a ser lo mismo, que no le iba a poder regañar, porque no era mío sino de ella...”

Nos cuenta que tuvieron discusiones en las que María decía sentir que era un modo de no aceptarla, ni a ella ni a su familia. Su argumento me parece especialmente interesante porque en el fondo y sin embargo tocaría con una cuestión ontológica que creo sea parte de la misma representación simbólica que a ella le permite sentir el embarazo como propio, es decir, lo que aquí está en juego es “ser mujer”: es la misma reflexión que le sirve para pensar que entre lesbianas no hay diferencias por la cuestión del origen biológico.

“es como con los chicos, igual, cuando un hijo tiene un hijo, aunque lo haya parido su mujer es tu nieto, ¿no?” (María)

Está claro que María hace una referencia fisiológica que a la abuela le parece insuficiente, soslayando la importancia que pudiera tener la genética que aparece en el imaginario como la ley de la sangre (lo cual quizá sería igual de insatisfactorio como argumentación, para una futura abuela paterna renuente, en el caso de una pareja heterosexual que ha hecho uso de semen de donante). Así que la madre de María simplemente tiene una hija y no un hijo, y si tiene un nieto de esa hija, en tanto que ontológicamente posible, debería ser ella quien lo gestara y no otra persona. El paso habitual de lo posible a lo necesario se colma a través de una experiencia ancestral de tipo *humeano*, es decir, por costumbre: como siempre ha sucedido, así será esta vez también. Este salto plantea dos problemas epistemológicos: uno de tipo como hemos dicho *humeano*, a saber, no es necesario que algo que siempre ha ocurrido ocurra de nuevo, y en segundo lugar, aunque así fuera, ello no implica que así *deba ser*. Este último salto es llamado por los lógicos falacia naturalista. Sin embargo queda una sospecha: si el niño hubiese sido adoptado, en un

lejano país, ¿lo aceptaría la madre de María como un nieto? Quizá en ese caso se pondrían en acto otros sentimientos auspiciados culturalmente tales como la piedad, la solidaridad etc. y no ya el orgullo por ejemplo. Se activan por lo tanto otros valores definitorios del proceso de emparentamiento, es decir la idea de ayudar y proteger a alguien desfavorecido o vulnerable. Así el origen lejano del niño se compensa con un acto especialmente representativo de lo que llamamos parentesco: la solidaridad, que en la práctica de la *relacionalidad* a través del tiempo ha de devenir *difusa*. De igual modo Isa nos cuenta:

“nunca he tenido problemas de aceptación en la familia de mi mujer... bueno, al principio a mi suegra no le entraba lo de llamarme mami con los niños, figúrate si me iba a decir mamá, y era un poco raro porque ellos preguntaban por mí en plan “ha venido mami ya”? Y ella sin embargo decía cosas como “Isa ha venido a venido a recogeros”... pero ahora ya no... aunque no dice “mami” si no “la mami”

Los esfuerzos de las abuelas por comprender aceptar y mantener unidas a sus hijas a la familia o al menos a sí mismas, son titánicos. Las abuelas españolas de hoy son mujeres que nacieron en los años cincuenta, época en la que las mujeres se casaban apenas sin remisión y pedían permiso a sus esposos para viajar o abrir una cartilla de ahorro. El abismo cultural al que esta generación de mujeres se ha visto expuesta es inmenso: hoy se encuentran llevando al parque a nietos que no han gestado sus hijas, sino las esposas de sus hijas, niños nacidos de semen de donante. La suegra de Isa no puede aceptar inicialmente que haya dos madres y aún hoy el título “mamá”, el nombre quasi-*propio*, sin artículos, la única madre, lo ostenta su hija. En un intento personal de adaptación y educada por sus nietos, ha elaborado con mucho esfuerzo la fórmula de parentesco *la mami*, una versión en términos de nombre común, de algo parecido a una madre, una instancia a lo sumo paramaternal, a través de la cual Isa está siendo instituida, como en

un rito, paulatinamente como significativa en la red relacional. Pero mirémoslo desde esta óptica: la señora que hoy llama *la mami* a Isa fue educada con los textos de Pilar Primo de Rivera, esto es, asistimos así, a través de este pequeño ejercicio de microhistoria al cambio social sobre la piel de una persona.

3.3.3.2 Resto de la sociedad e instituciones

Por lo demás, en el colegio, en el centro de salud o en el barrio, la aceptación de las madres y el hijo es prácticamente plena, ninguna de las madres que he entrevistado me narra situaciones difíciles o de desconcierto, aunque es cierto que a menudo las acciones individuales salvan ciertas situaciones de manera anecdótica o excepcional, como trataremos más adelante, que la ley no prevé o limita.

Me intereso por si en alguna ocasión a los niños se les ha preguntado en la escuela o en su entorno en general, quién es la verdadera madre, o si se hacen diferencias evidentes.

“entre mi mujer y yo nunca se da eso de quien es la madre de verdad o no... ni en el colegio ni nadie nos lo ha preguntado así que yo sepa” (Rosa)

“Óscar va al mismo colegio desde el principio y todos nos conocen allí, nunca hemos oído nada así” (María)

Aunque a veces parece suscitar curiosidad:

“Óscar nos ha contado que en el colegio a veces algún niño insiste en que no es posible, y qué cómo es que tiene dos mamás, y dice que él contesta ¡pues porque las tengo!” (María)

“A veces nos han preguntado quién lo había tenido pero por curiosidad, a mí no me ha molestado”.... “Cuando fuimos a hacerle el dni al niño la funcionaria que nos atendió fue muy amable, casi notas que la gente se alegra de conocerte, de ver que hay casos así, como los que han estudiado en las formaciones que

hacen”...“De todas formas nosotras hemos sido las primeras en integrarnos con normalidad, nos hemos apuntado siempre a todas las excursiones, a todas las convivencias... mi hijo es amigo de todos.” (Rosa)

“Una vez A., el mayor, vino diciendo del colegio que le habían preguntado quién era su verdadera madre y él dijo que había dicho que las dos” (Isa)

Si bien llama la atención, la insistencia escolar en la utilización de la lógica genealógica para tratar el argumento de la familia, así como una explicación fisiológica – y por tanto heterosexualista- de la reproducción, es decir, una insistencia en la doctrina del parentesco por la sangre, incluso en una especie de reberberación metafórica, ya vacío de sentido, estando al corriente los profesores de que tienen alumnos que no tienen vínculo biológico con sus padres, lo cual pone ulteriormente de manifiesto, que la sangre y la transmisión de sustancias biogénicas, así como la imagen del árbol genealógico no es más que una *ficción* (más o menos) *útil*.

Después de tales episodios escolares, los hijos de las lesbianas tienen consecuencias en los recreos:

“La madre de una compañera de S.,... la llamó el tutor por ser médico ella, con buena intención, para que diera una charla sobre reproducción. Después de eso a S. parece que le hizo llorar una niña insistente con que no era posible que tuviera dos mamás” (Isa)

La buena intención del tutor no se pone en duda, si no quizá la falta de reflexión, que convendría para educar sexualmente, es decir, una mirada crítica para no reproducir patrones obsoletos: la representación biológica del parentesco cruza aquí todos sus ejes, esto es , si la reproducción es un hecho de la biología de tipo celular y viniese explicada como tal, apenas implicaría una aproximación a la cuestión desde el ámbito fisiológico,

ámbito al cual se haría referencia sólo en caso de que se desee significar el espacio del parentesco, del vínculo, de la relación sexual productiva e intencional concreta, el coito heterosexual. En ese caso, pensar que un médico es la persona que debe hablar de qué es el parentesco a una clase de escolares constituye sin duda un reduccionismo biologicista muy extendido, al cual Sahlins denomina, *sociobiología vulgar*⁶⁷, que aún está presente en las escuelas, e incuestionado. De hecho me cuenta Isa que el tutor le expresó a Carmen, su mujer, su temor a que algún padre “conservador” se molestara por estas sesiones informativas de tipo sexual a los niños, pero que no esperaba resultar ser conservador él mismo en su enfoque.

Por otro lado, me cuentan las informantes que en la escuela a los niños les proponen la unidad didáctica entorno a la familia a través de una ficha con un árbol genealógico que deben rellenar. María no parece recordar esta actividad, pero Ana, cuya historia conoceremos más adelante, es la madre adoptiva de un niño etíope, compañero de curso del pequeño Óscar, y ella lo recuerda perfectamente:

“Sí, trajeron una ficha a casa con el árbol genealógico con forma de arbolito y todo”

(Ana)

Rosa e Isa si recuerdan perfectamente estos episodios escolares:

“Nos pidieron unas fotografías de cada miembro de la familia y Víctor tenía que pegarlas en un árbol, estuvo bien porque así a través de un juego, los niños tenían ocasión de hablar de sus familias.” (Rosa)

“Cada uno en su curso trajeron a casa una hoja para rellenar el árbol genealógico y preguntando el nombre de sus bisabuelos” (Isa)

67 Sahlins, M. *Uso y Abuso de la Biología: Una Crítica Antropológica de la Sociobiología*. Siglo XXI. Madrid. 1998. (1º ed. Inglesa 1976)

Resulta cuando menos curioso que el árbol genealógico se siga promocionando como explicación de la realidad familiar en los tiempos de la diversidad y transformación del parentesco. A Rosa incluso se diría que no parece llamarle siquiera la atención y lo considera incluso un modo lúdico y agradable de incitar a los niños a hablar sobre sus familias. Esto nos pone ante la fuerza del dispositivo: nos damos cuenta, precisamente en el hecho de que siga funcionando bien aun en la discontinuidad, de que es la prueba más evidente de su carácter metafórico, pues en realidad un niño adoptado en Etiopía, o el hijo de dos lesbianas habido a través de semen de donante, pueden en su álbum familiar en la escuela poner a sus dos madres sin que ello distorsione la imagen del “árbol”.

Como ha recordado Bestard, desde el punto de vista de Sahlins según el cual el parentesco lo funda una forma de participación y reciprocidad de orden no natural, es decir, no dado, la *mutualidad del ser*, realmente lo dado, es no el hecho natural de la reproducción si no el propio sistema de parentesco de cada sociedad⁶⁸. El sistema de parentesco occidental con el que se encuentran en las escuelas los hijos de las lesbianas así como los niños adoptados, es la ideología de la sangre, como señalaba Schneider, que no es sino una metáfora, pero que como tal, vertebra la interpretación de la realidad. Así, no debe sorprendernos el uso que las lesbianas hacen, como los padres adoptantes, como señalan autoras como Diana Marre, Janet Carsten o Singe Howell, de la búsqueda de rasgos similares o verosímilmente reconducibles para reflejarse en el otro que ya nos es propio por los cauces de la intención y las prácticas simbólicas⁶⁹, lo cual para alguna de ellas supondría la innegable importancia del hecho del origen biológico en la construcción de la identidad⁷⁰, punto de vista con el que también estaría de acuerdo Joan

68 Bestard, J. “New reproductive technologies and the anthropology of kinship” en V. Kantsa / G. Zanini / L. Papadopoulou, (In)Fertile Citizens: Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproduction Technologies, Athens: Alexandria 2015.

69 Howell, S. Kinning: The Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families. The Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol.9, No.3 (Sept. 2003), pp. 465-484.

Bestard, que considera que el desconocimiento de los orígenes pone de algún modo en dificultades al proceso identitario⁷¹.

Sin embargo, querría sugerir que el hecho de buscar analogías o parecidos no constituye necesariamente una referencia a la biología misma. De acuerdo con el propio Bestard, parece que estamos ante el caso en el cual lo que realmente viene dado es *que algo tiene que venir dado*⁷², por lo tanto me atrevería a sugerir que es por ello que consideramos toda acción a la luz de nuestro prejuicio, es decir, no es tanto una referencia motivada por la biología misma o su valor intrínseco, si no que la interpretamos a la luz de la misma. ¿Qué pasa si son los niños y no los padres adoptivos o las madres lesbianas, quienes buscan el parecido físico y rasgos comunes con sus padres o madres? Un niño no sabe nada sobre la herencia biológica en tanto que dispositivo causal que produce similitudes fenotípicas. Me pregunto más bien si no se trata de una búsqueda de la analogía que nos hace sentir cercanos, pertenecientes, como el efecto que haría un uniforme en un equipo: sentir unidad con el otro. Tal y como ya hemos afirmado, de acuerdo con Quine, buscar analogías es natural a los seres humanos, y la mimesis es una forma básica de aprendizaje y de aproximación a aquellos que amamos, admiramos o nos hacen sentir seguros. Los niños imitan cuando hablamos. Se sienten bien cuando se visten como sus padres o madres según su identidad de género, usan en cuanto pueden sus ropas, imitan nuestro paso al caminar por la acera, nos piden caminar avanzando a la vez el mismo pie. Provocan e incentivan aquello en lo que se parecen. Hay niños que saben que no son hijos biológicos de alguien y tienen edad para comprender que

70 Marre, D. "Cambios en la cultura de la adopción y la filiación" . Familias. Historia de la sociedad española. (del final de la edad media a nuestros días). Chacón, F. y Bestard, J. (Dirs.). Cátedra. Madrid. 2011.

71 Bestard, J., "New reproductive technologies and anthropology of kinship", op. cit., p. 22.

72 Bestard, J., "Lo dado y lo construido" , en Lorenzo Pinar La Familia en la Historia. Universidad de Salamanca. 2009.

genéticamente no hay causa, y sin embargo insisten en que se parecen a su madre en el color de la piel como es el caso de A., el hijo mayor de Isa, de doce años.

“*Muchas veces A. dice que se parece en el carácter a mamá y en la piel a mí...*”

(Isa)

La cuestión por decirlo brevemente de acuerdo con Hume quedaría formulada así: es nominalista y objetivamente cierto que se *parece*, la causa es otra cuestión, de orden científico, y el significado que demos a la causa una vez determinada es incluso otro tipo de cuestión, de orden político.

En todo caso, y tal y como Nietzsche nos previene en *Así habló Zaratustra*, no parece muy serio, esconder algo a las afueras de la ciudad, marcharnos, y después volver, sentarnos distraídamente cerca del lugar donde nuestro tesoro ha sido enterrado por nosotros mismos, y sorprendernos de encontrarlo ahí al atardecer, como si de algo nuevo se tratase; de manera análoga, en una sociedad que ha promocionado los valores de la sangre hasta volverlos vertebrales normativamente y determinantes en lo referente a privilegios, acceso a recursos y significaciones culturales, sociales y políticas, no parece un argumento aceptable señalar que los actores sociales valoran la consanguinidad, el vínculo genético o el parecido físico, porque tales factores son determinantes en la vida humana. Pues de acuerdo con Viveiros de Castro, tales factores no parecen determinantes para vidas humanas no occidentales, así como según nuestros propios informantes, no parece determinante para muchas personas en occidente, personas cuyas identidades se fraguan con otros recorridos a través de redes de parentesco en las que el cuidado y la participación en el otro es, por decirlo con Sahlins, *más densa que la sangre*.

3.3.4 Las lesbianas y la ley. ¿Luchar por el reconocimiento o politizar la exterioridad al sistema?

Se ha dicho que la lucha por los derechos civiles podría considerarse una especie de rendición a la ortodoxia⁷³, que cuando las personas homosexuales han reivindicado su derecho al matrimonio, a fundar familias, a ser considerados tales, estaban en cierto sentido entrando por el aro de la normalidad reglada y controlada. Me parece casi romántico: se idealiza la posición del “estar fuera”. Como toda comunidad excluida, los homosexuales han tenido retos y crisis, dramas personales que, a la luz de las nuevas situaciones legisladas, comprendemos que nada tenían que ver con “ser gay”, si no más bien con “ser excluido” de los canales posibles de relación y de los recursos⁷⁴. Sin embargo, más allá de la cuestión fundamental del irrenunciable reconocimiento tal y como lo define Honneth (2010), una reflexión se impone al mirar de frente el sistema al que damos legitimidad para que *nos reconozca*. ¿Realmente deseamos ser reconocidos acriticamente por el sistema o esperamos que en el acto de reconocernos el propio sistema se modifique? La primera opción es peligrosa y la segunda a veces parece ingenua. Ante tal perspectiva podríamos estar de acuerdo con Butler: La cuestión del matrimonio de personas del mismo sexo es pura política espectáculo, la pregunta es más bien ¿Cómo ha conseguido el Estado que los homosexuales quieran casarse, tener hijos o *ser reglados*? ¿Cambiaremos el sistema o nos cambiará él a nosotros? Nos devuelve insisto una imagen romántica y legendaria del homosexual autoconsciente que de una sexualidad salvaje, envidiada casi por los heterosexuales que recurren a los burdeles a

73 Bourdieu, P. Des familles sans nom. Actes de la Recherche en Sciences Sociales Vol. 113. Juin 1996. Es también el argumento de Judith Butler en *Is Kinship always already heterosexual?* (Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies. 13.1.2002)

74 Es extensa la literatura sobre la marginalidad de los homosexuales. En concreto señalaría la aplicación de la ley de vagos y maleantes en nuestro país vigente desde 1933, aprobada para controlar rufianes sin oficio conocido y proxenetas, hasta 1970, que fue sustituida por la ley de peligrosidad social, incluía penas de internamiento en cárceles para homosexuales, desde la modificación franquista de julio de 1954, Artículo 6.apartado A: Los homosexuales sometidos a esta medida de seguridad deberán ser internados en instituciones especiales y en todo caso con absoluta separación de los demás. B: Prohibición de residir en un determinado lugar y obligación de declarar su domicilio. C: Sumisión a la vigilancia de los delegados.

pagar por acotados y tristes aperitivos de lo que podría ser la libertad sexual si liberan a las mujeres de la doble moral que les han impuesto. Nada más lejos desde nuestro punto de vista, pues la realidad social es que la historia de los homosexuales ha ido del silencio a la lobotomía, de la educación castrante a la castración química, del deshonor a la soledad y de la falsa conciencia a la pobreza económica. La literatura nos brinda sus ejemplos. El mito del instinto maternal y la buena madre⁷⁵ define a las lesbianas como *lo totalmente otro* de la maternidad, así, la historia de Carol, la heroína lesbiana de Patricia Highsmith, que en la América de los años cincuenta, es la de una madre separada de su hija por ser una “enferma” y una “nefasta influencia” para la niña⁷⁶. Las conocidas condenas de personajes sobresalientes como Oscar Wilde o Alan Turing, podrían operar en una investigación de historia social como signos, a modo de puntas del iceberg, de lo que sin duda ha ocurrido a tantos anónimos, y sigue ocurriendo: piénsese aún hoy en las cárceles de Chechenia, o en las ejecuciones sumarias en países donde rige la Sharia, según noticias actuales⁷⁷, sufren la agresión de la heterosexualidad normativa hegemónica. El reconocimiento es irrenunciable.

Sin embargo, o precisamente por ello, la cuestión creo que conviene ponerla más bien en algo que compete a todos, heterosexuales y homosexuales, se trate de cissexuales o transexuales⁷⁸, y que en efecto también señala Butler: lo que parece paradójico y crea

75 Badinter, E. *L'amour en plus: histoire de l'amour maternel (XVII-Xxe siècle)* Flammarion, Paris, 1980

76 Para la OMS la homosexualidad deja de ser una enfermedad solo en 1990. Highsmith resulta tremendamente consciente y contemporánea en el discurso de Carol ante los abogados hacia el final del libro: “Esto no tiene nada que ver con la salud, pero sí mejor me alejaré de ella para no permitir que vuestra cortedad de miras le haga daño” *Carol*, Highsmith, P. Un ejemplo del caso de autodeslegitimación que la madre debe hacer de sí misma en la concepción salomónica (androcéntrica) del derecho y la filiación, como apunta Celia Amorós (Fundamentos, 2014)

77 Público.es, 27 de enero de 2016, 20minutos.es, 27 de febrero de 2017, etc. Las noticias en este sentido son numerosas.

78 Se conoce como “cissexual” a la persona cuya identidad de género coincide con su sexo biológico. Coll-Planas, G. *El género desordenado: Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Egales. Barcelona- Madrid.2010. Con prólogo de Judith Butler.

“pánico moral” como sugiere Gross⁷⁹, es concebir siquiera la idea de un parentesco gay. ¿Pero por qué?.

Butler en el artículo “Is Kinship always already heterosexual?” discute los argumentos de la filósofa francesa Sylvianne Agacinski que, como la propia Butler afirma, sin ser ni estructuralista ni psicoanalista, parte del esquema de un orden simbólico que está previsto tanto en el concepto de parentesco de Levi-Strauss como en la idea psicoanalítica del ingreso en la cultura a través del drama edípico, esto es un orden simbólico que parte de la necesidad de un hombre y una mujer para dar sentido al origen del hijo. Para complementar la perspectiva de Butler querría llamar la atención sobre el análisis de Camille Robcis, que precisamente identifica como claves de la ley del parentesco, un difuso e indiscutido como autoevidente estructuralismo y psicoanálisis en el republicanismo francés⁸⁰.

L.Brunet y M. Roca han señalado cómo el problema al que nos enfrentamos legalmente con la nuevas formas de filiación nos remite a dos creencias fundamentales o formas de representación del parentesco: la bilateralidad y la ideología de la sangre⁸¹. De hecho más allá de que por ejemplo la nueva legislación francesa permita el matrimonio homosexual y la adopción de los hijos de la esposa, se experimentan resistencias al reconocimiento de la “madre social”⁸². Esta bilateralidad, además se prevé biológica y heterosexual, *como si así fueran las cosas*. Pero ¿qué ocurre cuando la ciencia pone a nuestro alcance la posibilidad de *ver (theorein) cómo son las cosas* y estas difieren, mudas, de lo que nuestro discurso determinaba? La obviedad parece que nos pone de

79 Gross, M. L’homoparentalité et la transparentalité. Au prisme des sciences sociales: Révolution ou pluralisation des formes de parenté?. *Enfances Familles Générations*, No. 23, 2015. pp. IXXXvii. (p. xxviii).

80 Robcis, C. *The law of kinship: Anthropology, Psychoanalysis and the Family in France*. Cornell University Press. 2013.

81 Brunet, L. citado en Gross, M. op. cit. p. xxiv.

82 Brunet, L., “Les attermoiements du droit français dans la reconnaissance des familles formées par des couples de femmes”, *Enfances, Familles, Générations*, n° 23, 2015, p. 71-89.

frente a células mudas que producen un embrión en un medio y que trasladado a otro medio con las condiciones ambientales adecuadas una vida humana potencialmente autónoma puede desarrollarse. No parece que sea indispensable que la procedencia de esas células y de ese medio sean la misma ni entre ellas conocidas: la realidad, la mecánica biológica, ha sido *analizada*, separada en sus partes simples. Nuestras ideologías, sobre las que se fundan nuestras leyes, están puestas en entredicho.

En efecto, el parentesco gay parece ser uno de los retos más acuciantes en nuestros tiempos contra el orden simbólico que ha sido efectivamente sancionado en los códigos civiles en forma de concepto de filiación, pues como señala Brunet⁸³, ni el divorcio ni el uso heterosexual de las técnicas de reproducción asistida, nos ha puesto nunca tan en crisis, y es que aceptar la filiación homosexual nos pone de cara a la decisión final por una filiación sociológica. En este orden de cosas, los debates por la cuestión de los orígenes podrían leerse como una entrega más de la tensión histórica entre la filiación clásica sociológica de tipo agnático, y la natural, querida por los revolucionarios en un periodo muy concreto de la historia de Francia, y con objetivos, sin duda loables de protección de los bastardos, los hijos ilegítimos y los naturales. A primera vista nuestra sensibilidad contemporánea y moderna podría indicarnos la natural como preferible en tanto que igualitaria y así considerar la sociológica y agnática tradicional como propia de un sistema sujeto a las manipulaciones masculinas que tras haber gozado de la libertad sexual propia de su hegemonía social, abandonaría mujeres e hijos, con vistas a reservar los patrimonios, crear mayorazgos o sellar compromisos con otros hombres a través del cuerpo de las mujeres. Sin embargo en el tiempo (y el espacio, minúsculo y concreto, que llamamos occidente) en que las mujeres no solo ya no son socialmente dependientes de *su protección*, si no que han alcanzado derechos tales como el acceso a la educación, a

83 Brunet, L., "Des usages protéiformes de la nature. Essai de relecture su droit français de la filiation" en Bonte, P, ,Porqueres I Gené, E, y Whilgaux, J. L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes. Paris, éditions de la maison de l'homme, 2011.

contratar, a vender y a comprar, a casarse o no, a desplazarse, a elegir cuándo y cómo desean ser madres, si lo desean y con quién (o no), una nueva mirada sobre la filiación sociológica desvela que la pretensión revolucionaria naturalista en realidad solo las “protegía” a ellas y a sus hijos de los abusos a los que sin duda estaban expuestas, pero que incidía innecesariamente en algo de lo que ulteriormente convenía liberarse: del bioesencialismo.

Como señala L. Brunet, este giro que supone incluso una discusión del orden simbólico, si bien a nuestro juicio ya es el núcleo del pensamiento feminista y de la reapropiación del cuerpo de las mujeres, nunca se había percibido tan claramente como a la luz del uso que los y las homosexuales hacen de las Técnicas de Reproducción Asistida y sus consecuencias sobre la filiación, porque de hecho, y creo que ello se debe a que representan un esquema polémico, un ejemplo de algo que por decirlo platónicamente, ya estaba en la relación heterosexual en forma de paradigma, pero que los cuerpos en su materialidad (y a partir de nuestra incapacidad ontológica *de no verlos*) no nos dejaban ver: construimos lo que llamamos parentesco a través de una convención, lo que nos lleva a la formación artificial de una estructura que llamamos *familia*, cuya naturalización nos ha permitido mantener como indiscutible cierto orden social que presuponía a las mujeres ligadas a la naturaleza y fuera del contrato, como productoras de la vida según las reglas de un cosmos mítico de cuerpos y hombres⁸⁴. Se trata de un momento teórico como pocos, una suerte de epifanía. ¿Qué hacer con esto ahora? ¿Ignorar y reproducir viejos esquemas rescatando viejas ideas confusas (no *claras y distintas*)? ¿afrontar la nueva visión?

Dejado a un lado el discurso romántico, estoico y narcisista según el cual nos sobra el reconocimiento, y más allá de la cuestión de las viejas ideas sobre la filiación, queda una

84 Amorós, C. Salomón no era sabio. Fundamentos. Madrid. 2015

cuestión por considerar, y es una que de hecho habita el debate sobre la filiación, a saber, la de la ideología de la sangre.

Ya Schneider había demostrado en 1968 que en la cultura occidental “la sangre es más espesa que el agua”, es decir, que organizamos nuestras relaciones posibles en términos sociales a partir de ciertas asunciones genealógicas que implicarían los llamados “hechos de la naturaleza”. Es decir, remite a cierta noción de organización de la sociedad apoyada sobre la naturalización de la hipóstasis de una relación previamente acotada y reglada.

¿Por qué, en efecto, los homosexuales querrían entrar en ese esquema, del que por otro lado, los heterosexuales, desde los años sesenta vienen queriendo salir? En el contexto de repulsa de una sociedad conservadora, en el auge de la mentalidad postcolonial y de la llamada segunda ola del feminismo, el matrimonio es contestado primero desde dentro, por heterosexuales que ya no aceptan sus reglas, las mujeres que identifican las reglas del matrimonio con las de su pérdida de libertad y personalidad jurídica, y en una suerte de movimiento complementario en los años 90, los homosexuales emprenden la discusión de los límites y las reglas del matrimonio desde su exterioridad, de modo que a nuestro juicio, no se trataría tanto de una nueva colonización heteropatriarcal que hubiese convencido a los homosexuales para ser “administrados” si no más bien un movimiento social global heterosexual y homosexual que rompe la estructura de las reglas del matrimonio, el cual desde el punto de vista de la *sociedad de la organización*, tal y como la teorizan Adorno y Horkheimer, fundaría la familia tradicional entendida como única forma legítima de relacionalidad y fundadora del único parentesco posible, esto es, aquel que se funda sobre la sujeción de las mujeres.

Así que por una parte las mujeres niegan el matrimonio como único destino y su reglamentación interna, que las condenaba al ostracismo y la minoría de edad *sine die*, se discutía la irreversibilidad del matrimonio y al mismo tiempo los gays y las lesbianas,

reconocen en el mismo un instrumento para su objetivación como ciudadanos. Lo cual nos vuelve a poner en el punto de reflexión que anteriormente hemos valorado respecto a las Técnicas de Reproducción Asistida y las mujeres: ¿en qué sentido viaja la instrumentalización? La respuesta creo que anida en la valoración que hagamos de la capacidad del individuo como sujeto político.

Entorno a la vindicación de los derechos de los homosexuales, a menudo se han argumentado las razones obvias, de tipo pragmático, por las que el reconocimiento era necesario: la capacidad de heredar, la posibilidad de acompañar en el hospital la compañera hasta la muerte, sin ser expulsada como “una amiga” frente a sobrinos o primos lejanos que deciden qué hacer con el cuerpo de alguien a quien casi no conocen...etc. Y visto de este modo es pertinente la pregunta de Butler por la democratización real del acceso a los derechos ¿porque habríamos de aceptar las reglas del juego heteropatriarcal del matrimonio para acceder a lo que deberían ser derechos individuales en cualquier caso?⁸⁵Estaríamos apelando, desde luego, a una revisión de los fundamentos del estado que se apoya en cierto orden simbólico.

Pero ¿es realmente acrítico este movimiento? ¿Constituye, como sugiere Bourdieu, un sometimiento, un tributo? ¿O es un modo de cambiarle la fisonomía al matrimonio y con ello al umbral de la familia que se había entendido como célula básica de la sociedad y así la estaríamos abriendo a nuevas formas de relacionalidad? ¿Podemos renunciar al reconocimiento? ¿Es sólo una motivación pragmática la que empuja a lesbianas y gays a buscar el reconocimiento? Axel Honneth ha afirmado que es una evidencia que en estos tiempos nos hemos dado cuenta de que no solo la equiparación material es justicia, sino también el reconocimiento político⁸⁶ . De hecho pensamos que en realidad se trata de una

85 Butler, J. op. cit. pp. 17-23

86 Honneth, A. Reconocimiento y Menosprecio: Sobre la Fundamentación Normativa de una Teoría Social. Katz Editores. Madrid. 2010.

motivación más bien cultural y política, en el sentido del irrenunciable reconocimiento, que se traduce como pragmática en los discursos justificatorios orientados a mínimos democráticos. Como afirma Butler, se trata de querer entrar en el sistema, el plegarse al chantaje. ¿No debería el Estado proveer de derechos a todos los ciudadanos por igual más allá de cumplir o no *sus reglas* del parentesco? El objetivo fundamental de las reivindicaciones homosexuales debería centrarse más en la cuestión del parentesco que en el matrimonio mismo. Uno de nuestros informantes, Pedro, un hombre homosexual de 49 años me dice:

“Aquí se ha evitado el tema que después se ha instrumentalizado para quitar derechos, el de la adopción (...) La adopción es lo que es realmente revolucionario... Me acuerdo de Cossuta, una demasiado buena para durar en política... que hace muchos años... años 90... dijo a los homosexuales tenéis que apuntar a la adopción”. (Pedro)

¿Por qué es revolucionaria la adopción para los homosexuales?

“Porque finalmente es el amor el que vence. El amor... es terrible que no se permita a alguien reconocer a su hijo... en nombre de la familia tradicional (...) El amor es transversal... no pasa por una regla... eso es revolucionario. La pareja..es una elección... puede ser incluso por comodidad, por felicidad... el matrimonio mismo, piensa, los homosexuales lo han querido como un símbolo de estar integrados en una sociedad que los estigmatiza y los rechaza. Pero no hay otra necesidad real. Los niños, sí. Ahí hay una verdadera necesidad (...) Por qué nos dan el matrimonio y no la adopción... no quieren aceptar parentesco gay.. porque la final el matrimonio... es un contrato... que lo rompes...” (Pedro)

A juzgar por sus palabras, nuestro informante considera efectivamente, tal y como hemos visto en Butler, que el problema real remite a la filiación, que es donde se inscribe en efecto el concepto del parentesco estándar, es decir tradicional, un núcleo que, en la revolución que supuso el divorcio, no ha sido tocado, primando más allá de la disolución del vínculo entre los adultos, una forma de “perennidad”, a veces justificada y a veces no, en los vínculos afectivos reales, pero que se ha instrumentalizado de manera general y que por lo tanto queda como un resto del concepto metafísico de familia. De este modo, encontraremos en nuestras informantes, así como en el apartado en el que trataremos las familias reconstituidas, diferentes situaciones en las que no se reconoce legalmente el vínculo justificado por el afecto, y se obliga al mantenimiento de un vínculo sin afecto.

3.3.4.1 Resistencias: El problema es la filiación

Como ya hemos mencionado la situación legal de las familias lesboparentales en Italia y en España es bien diferente. La ley española es conocida como una de las más abiertas, tolerantes e “integradoras” de nuestro entorno, tanto en lo que se refiere a la extensión de los derechos civiles como al uso de las técnicas de reproducción asistida, cuyo uso está permitido a toda mujer mayor de edad con independencia de su estado civil u orientación sexual. Tal y como Rodríguez Zapatero afirmaba en su discurso de propuesta de ley para extender los efectos legales del matrimonio a las uniones de personas homosexuales, apelando a la consabida mala conciencia de nuestro secular retraso, “esta vez no seremos los primeros, pero tampoco vamos a ser los últimos”. De hecho cuando en julio de 2005 se legalizó el matrimonio de personas del mismo sexo en España, solo Holanda en el 2000 y Bélgica en 2003 lo habían legalizado.

Sin embargo y aunque se preveía que se producirían los mismos efectos para todas las parejas por igual con independencia del sexo de los contrayentes, y aun permitiendo el

uso de las técnicas de reproducción asistida su uso a toda mujer mayor edad⁸⁷, lo cierto es que no reconociendo el Código Civil más formas de filiación que la natural y la adoptiva, las esposas lesbianas no vinculadas biológicamente al hijo se vieron obligadas adoptar a los hijos de sus esposas creándose situaciones como la que nos relata María, de mujeres casadas, con dos libros de familia, uno como matrimonio y otro como madre *soltera* dentro del matrimonio, a falta de la extensión analógica de la presunción de paternidad prevista por el artículo 4.1 del CC. La Ley 3/2007 de 15 de marzo, reguladora de la función registral relativa al sexo de las personas, la llamada Ley de Identidad de Género, intenta superar tal desigualdad de trato añadiendo: “Cuando la mujer esté casada y no separada legalmente ni de hecho, con otra mujer, esta podrá manifestar ante el encargado del Registro Civil del domicilio conyugal, que cuando nazca el hijo de su cónyuge, se determine a su favor la filiación respecto del nacido”⁸⁸, lo cual sin embargo abría la puerta a otra forma de discriminación que las lesbianas han llamado coloquialmente “prefiliación”, que podríamos llamar un auténtico estado de excepción en el sentido que le da Agamben y que trataremos más adelante⁸⁹.

Con todo, la situación de las lesbianas en España goza de un reconocimiento legal que dista mucho de su estatuto en Italia. Cinco años después por indicación de la Comunidad Europea, debido a su renuencia a legislar en torno a las familias homosexuales, Italia en la sentencia 138/2010 de la Corte Constitucional, dictamina que aun no pudiendo contraer matrimonio por ser inadmisibles, infundados e ilegítimos se dejaba abierto a la discrecionalidad del juzgador⁹⁰. Hay que esperar a 2016 para que la llamada Legge

87 Ley 14/2006 de 26 de mayo- modificación algunos aspectos de la 35/1988 de 22 noviembre sobre TRHA, pero no de los fundamentales como el derecho de uso

88 BOE num. 65 del viernes 16 marzo 2007

89 La pre-filiación será tratada en la página 147 y ss.

90 Mancina C., Ricciardi, M., *Famiglia Italiana. Vecchi miti, nuove realtà*. 2012. p. 96: es inadmisibles según art. 2 y 117 de la constitución, que rezan:.....// infundada según artt. 3 y 29 const y no tienen legitimidad constitucional según los artículos 93, 96, 98, 107, 108, 143, 143bis, 156bis .

Cirinnà⁹¹, considerada por algunos un gran triunfo y un buen principio, y por otros un fracaso y una oportunidad perdida y aún por otros el resultado de una lucha mal orientada (como nos ha manifestado Pedro, uno de nuestros informantes, en Roma). En la propuesta inicial de la senadora Monica Cirinnà se hablaba de matrimonio, de adopción y de plenos derechos e igualdad al estilo de la ley española, pero tras un arduo debate y muchas tensiones parlamentarias se logró la legalización de lo que llaman Unioni Civili, similares a los PACS franceses, los pactos de solidaridad, que consideran a las familias homosexuales “formaciones sociales específicas” y no “familias”⁹², que suprime toda referencia a la palabra “matrimonio” o a la fidelidad y que limita el acceso de los homosexuales a los menores, sea en forma de adopción conjunta o incluso del hijo de la pareja, o sea por la prohibición del uso de las técnicas de reproducción asistida a mujeres no casadas (es decir, heterosexuales). La cuestión de las adopciones de hijos de la pareja la están resolviendo casuísticamente los jueces⁹³. Como señala Descoutures en su etnografía desarrollada en la Francia metropolitana en torno a parejas lesboparentales, esta situación genera un gran desasosiego en las parejas lesbianas con hijos, que es similar en Italia, puesto que se genera por exclusión la figura de una madre no estatutaria, o madre social, que vive su maternidad en el ámbito de lo privado sin reconocimiento social, con un profundo sentimiento de ilegitimidad y de dependencia de la madre estatutaria⁹⁴. En lo referente a la aceptación e integración social, he encontrado en mi

91 Legge 20 maggio 2016 n. 76, en vigor desde el 5 de Junio, en su artículo 1.35 usa la expresión “convivencia de hecho” referido a personas del mismo sexo “unite stabilmente da legami affettivi di coppia e di reciproca assistenza morale e materiale, non vincolate da rapporti di parentela, affinità o adozione, ...”

92 El cambio conceptual puede parecer mínimo pero es sustancial si se considera que en Francia, por ejemplo, Sylvianne Agacinski ha afirmado que las uniones de personas homosexuales, no solo no constituyen familia si no que no son propiamente sociales, considerándolas meramente uniones privadas.

93 “Le famiglie omosessuali esistono, non riconoscerle crea un danno, soprattutto ai bambini. Non c'è scritto da nessuna parte che per loro, vivere in una famiglia omosessuale è, di per sé, pregiudizievole”
Ciro Cascone, procuratore capo del Tribunale dei minorenni. Il giornale.it, 24 aprile 2017, La Corte d'Appello di Milano en noviembre 2016 concede adopción de dos niñas a sus madres lesbianas.

94 Descoutures, V. Les mères lesbiennes. Presses Universitaires de France. Paris. 2010, Brunet, L., “Les attermoiements du droit français dans la reconnaissance des familles formées par des couples de femmes”, *Enfances, Familles, Générations*, n° 23, 2015, p. 71-89.

trabajo de campo, una mayor aceptación e integración de estas familias en España, pero observo también que las reservas contra los homosexuales están más instaladas en la clase política que en la sociedad civil. Creo que en general, además de el trabajo inmenso de reivindicación de los derechos civiles promovidos por los movimientos LGTB especialmente desde finales de los 90, en torno a las mujeres lesbianas gravita un mito “preversamente” *a su favor*, me refiero a un mito esencialista: su aceptación como madres, creo que tiene que ver con el hecho de que son mujeres y se les presupone una “aptitud natural” para la crianza y el cuidado. Aún así, las madres no biológicas tienen que vérselas tanto en la sociedad en general como en sus familias de origen, con la idea sacralizada de la madre, y su corolario “madre no hay más que una”, sancionada jurídicamente en la tradición, que las nuevas configuraciones familiares a través de las técnicas de reproducción asistida, están poniendo en crisis: la filiación materna se establece por el parto (*mater semper certa est*), lo cual constituye otro flanco de lucha de las dos madres, que refuerza aún más su proceso de emparentamiento como pareja, como hemos visto como detallaremos aún más adelante⁹⁵.

La ley francesa de Mayo de 2013 regla y protege todas las familias homoparentales existentes pero no las dota de posibilidades para fundarse según Gross.

Pedro

Uno de los casos más interesantes en términos de invisibilidad legal y falta de protección jurídica, y un caso analizable a través de la idea foucaultiana de la microfísica del poder,

95 Similares conclusiones en Imaz, E. “Igualmente Madres”. Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas. *Quaderns- e. Institut Català d’Antropologia*. N.º 21 (2) 2016. pp.76-87. www.antropologia.cat. Pensando sobre maternidades lesbianas, Civitas, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 294-308, abr.-jun. 2015, maternidades lesbianas. Nuevos modelos familiares y derecho a elegir. Working Papers, Número 3, enero 2014. No 03/02.

como búsqueda de alternativas y puesta en acto de estrategias, lo representan Pedro y su pareja.

Entrevisto en Roma a Pedro, de 49 años, que habla algo de castellano, mantiene una relación estable con un varón dieciocho años menor que él, procedente de un país islámico donde la homosexualidad está penada. El caso del joven X, podría ser encuadrado dentro de una investigación sobre movimientos migratorios por causa de orientación sexual. Residentes en Italia, no obstante, la protección jurídica se limita a la incolumidad física y no va más allá, pues el Estado italiano no preveía otras formas de garantías para las parejas homosexuales hasta la reciente promulgación de la ley Cirinnà. Es decir, solo recientemente, se han garantizado los derechos de sucesión, ser considerado pariente en una situación de enfermedad con ingreso hospitalario y otras cuestiones de tipo pragmático. En todo caso, dadas las condiciones de procedencia social legal y política del compañero de Pedro, ni siquiera una ley del matrimonio sido posible para ellos, pues no habría podido volver a su país donde tiene familia y propiedades con un documento que atestiguara un matrimonio con un hombre en Europa.

“lui non potrebbe mai più tornare a casa con un documento che dimostra che è sposato con un uomo”

¿Qué problemas han encontrado? Estos hombres en el transcurso de los años, han comprado vivienda, han pensado en el futuro, jubilación, vacaciones en familia, han llegado a considerar qué ocurriría en caso de fallecimiento o enfermedad del otro. Evidentemente había que buscar modo de garantizar su situación. La solución que Pedro encontró se debe a una casualidad: es una opción posible porque tiene dieciocho años más que su pareja, lo cual le permite adoptarlo como hijo.

Dentro del drama de la necesidad de una búsqueda a la desesperada de cobertura de un estado que los ignora aun contribuyendo con él, como me recuerda, aún bromea:

“en mi caso, el parentesco con mi pareja es doblemente interesante, porque social e íntimamente somos pareja, pero legalmente somos padre e hijo” (Pedro)

No conviene dejarse escapar la profunda reflexión y compromiso a los que se han visto obligados. Paradójicamente con respecto a la desconfianza que suscitara la estabilidad de las parejas homosexuales, por su legendaria promiscuidad, han optado por una solución definitiva y radical con respecto al matrimonio contemporáneo.

“Siamo una coppia sposata all’antica: porta il mio cognome e non c’è divorzio possibile” (Pedro)

De hecho el vínculo de parentesco entre Pedro y X no es simplemente indisoluble, es irrevocable, de lo cual él es perfectamente consciente:

“immagina quanto ci ho riflettuto per prendere una decisione così”

Pero analicemos los casos de las informantes lesbianas españolas, ya que si bien, como hemos señalado la ley es más integradora que en Italia y formalmente igualitaria, sus experiencias no están desprovistas de tensiones y desencuentros.

T. y V.

En 2009 , en Murcia, el juez Ferrín Calamita fue separado del cuerpo de judicatura en primera instancia durante dos años y en la Audiencia Nacional durante diez, por prevaricación y retraso malicioso en el caso de demanda de adopción de la hija de la pareja. El caso de T y V, las madres de la pequeña, que hoy tiene unos doce años, fue conocido y saltó con gran un escándalo en la prensa. La inseminación que dio lugar al nacimiento de la niña se llevó a cabo unos meses antes a la aprobación de la ley de 2005,

por tanto T y V no estaban casadas. En Cataluña la adopción del hijo de la pareja estaba regulada por el artículo 235-32, desde marzo de 2005, pero en el resto del Estado no está previsto, aunque no está prohibido. T. solicitó la adopción y el juez opuso todas las dificultades posibles: ordenó visita de servicios sociales al domicilio, un examen de idoneidad e incluso llegó a amenazar con la retirada de la patria potestad a la madre biológica por pretender un ambiente “anormal” para su hija con la posibilidad de que esta “saliera lesbiana dado el ejemplo”⁹⁶.

Además del trato vejatorio al que estuvieron sometidas, lo que importa aquí es el matiz legal que podríamos considerar una resistencia si pensamos que una pareja heterosexual no casada, para inscribir a su hijo, no debe entrar en un proceso de adopción por parte del varón, ni demostrar la paternidad fehacientemente a través de prueba biológica su ascendencia genética, si no que basta con la palabra de la mujer que lo señala como “padre”. Es decir, la presunción de paternidad se extiende análogamente sin más pruebas, *al compañero* de la madre, que *no es el marido*. Sin embargo no se extiende a la compañera de la madre, pero como veremos, *tampoco a su esposa*.

El caso de María y Clara

Pareja desde 1990 y *casadas* en 2006, María y su mujer, concibieron un niño a través de una inseminación artificial en 2007. Cuando llegó el momento de ir a inscribirlo en el Registro Civil, sin embargo, y a pesar de que el matrimonio debía producir los mismos efectos para ellas que para una pareja heterosexual no les aceptaron la filiación conjunta.

“no nos lo querían reconocer como hijo matrimonial, de las dos, querían que figurara una como adoptiva y la otra como madre, y tuvimos que recurrir claro. Yo no estaba dispuesta... yo no soy una madre adoptiva, yo estoy casada y somos

⁹⁶ El país, 24 de Diciembre de 2009.

una pareja completamente normal, este hijo ha sido concebido dentro del matrimonio como para poder inscribirlo normalmente” (María)

Como se ha señalado, según establece el artículo 44 del Código Civil, tras la modificación llevada a cabo durante el gobierno de José Luís Rodríguez Zapatero, el matrimonio tenía que producir los mismos derechos y efectos con independencia de la orientación sexual de la pareja⁹⁷, sin embargo, hay algo con lo que las parejas lesbianas tienen que contar a parte desde hace años: lo llaman coloquialmente *pre-filiación*, aunque lo que narra María no es sino una *denegación de filiación*. Volveremos sobre la cuestión de la “pre-filiación”.

Desde que se aprobara la ley de 2005 se han producido algunas evoluciones en lo referente al reconocimiento de los menores. Uno de los principales escollos ha sido el de la no extensión de la presunción de paternidad establecida en los artículos 113 y 116 del Código Civil español⁹⁸. Se podría objetar que tales artículos se refieren a una cuestión biológicamente imposible entre dos mujeres, una especie de creación de ficción legal⁹⁹; si embargo, resulta en cierto sentido paradójica tal exclusión, pues como señala L. Brunet, la presunción de paternidad a favor del marido supuso una decisión política de los codificadores del siglo XIX en favor de una filiación sociológica¹⁰⁰ precisamente frente a la desestabilización que podría suponer para la familia estable que intentaban crear, la búsqueda del padre natural o su intento de reclamación. Por tanto no cabría en rigor,

97 Artículo 44 de CC.: el hombre y la mujer tienen derecho a contraer matrimonio conforme a las disposiciones del propio código – y en un párrafo introducido por la ley 13/2005, de 1 de julio, por la que se modifica el texto del Código Civil en materia de requisitos para contraer matrimonio, añade: el matrimonio tendrá los mismo requisitos y efectos cuando los contrayentes sean del mismo o de diferente sexo.

98 Según el artículo 113 del CC: la filiación se acredita por la inscripción del Registro Civil, por el documento o sentencia que lo determina legalmente, por la presunción de paternidad matrimonial y a falta de los medios anteriores por la posesión de estado. (...), la presunción de paternidad matrimonial queda definida en el artículo 116 del CC: Se presumen hijos del marido los nacidos después de la celebración del matrimonio y antes de los trescientos días siguientes de su disolución o de la separación legal o de hecho de los cónyuges.

99 Periódico Levante, 21 de Octubre de 2016.

100 Brunet, L. “Des usages protéiformes...” op.cit.

-estando de acuerdo con el *espíritu sociológico* de la ley (art. 3.1)¹⁰¹-, una argumentación de tipo biologicista sobre la imposibilidad ontológica de una esposa lesbiana para ser la coautora natural directa del hijo, *ya que no es sobre la naturaleza si no contra ella* lo que regulan estos artículos. Por otro lado, si la objeción del magistrado tuviera que ver con la ausencia de referencia *ad literam* en el artículo 116 a la posibilidad de la presencia de una esposa de la madre a la hora de construir tal filiación sociológica, y por tanto a la estricta positividad de la ley, en todo caso supone soslayar el artículo 4.1 CC según el cual, “procederá la aplicación analógica de las normas cuando estas no contemplen un supuesto específico pero regulen otro semejante entre los que se aprecie identidad de razón”, y seguramente en todo caso, se ha ignorado el mencionado artículo 3.1. en favor de la necesidad de contextualización histórica y social de la aplicación de las leyes, es decir, el recurso a la equidad, en tanto que instrumento de corrección de la justicia cuando la norma falle por su generalidad, en su acepción aristotélica o rasgo humanizador de la norma en su sentido romano, que remite al aforismo ciceroniano *summum ius summa iniuria*¹⁰².

La Dirección General de Registro y Notariado de Madrid dio finalmente razón a nuestra informante y el Registro Civil de Murcia debió proceder a la inscripción de Óscar como hijo de dos madres, María y su esposa.

Más allá del sufrimiento de carácter exógeno extra al que las personas homosexuales están expuestas y en fin, todo colectivo definido como *ajeno* o *exterior* al orden social, desde la perspectiva del administrado, y de los significados que podríamos extraer respecto de la Administración de Justicia como sistema, queda aquí ulteriormente soslayada además la cuestión del interés del menor.

101 Artículo 3.1 Código Civil español: “Las normas se interpretarán según el sentido propio de las palabras, en relación con el contexto, los antecedentes históricos y legislativos y la realidad social del tiempo en que han de ser aplicadas, atendiendo fundamentalmente al espíritu y finalidad de aquellas”

102 www.encyclopedia-juridica.biz14.com, entrada: Equidad.

“Recurrimos a Madrid, fue muy duro, mucho tiempo, al crío nos lo tuvieron sin inscribir siete meses” (María)

Y continúa:

“En Madrid nos los resolvieron rápidamente. En Murcia ya sabes, esto depende de las comunidades, aquí se ha bloqueado todo lo que han querido, aunque algunas veces les sale mal claro, ya se pasan” (María)

Me dice, refiriéndose al caso conocido de T. y V., tanto como al suyo propio.

El caso de Rosa es también interesante en lo referente al análisis de un proceso de cambio social con momentos puntuales de resistencia. Rosa nos cuenta que en su caso las dificultades biológicas para quedar embarazada fueron muy importantes y que ella sin embargo quiso probar todas las bazas. Cuando llegó el momento de considerar una fecundación in vitro:

“Las palabras textuales del jefe de la Arrixaca que llevaba aquello de la reproducción asistida, fueron vuestro caso no está contemplado” (Rosa)

¿Vuestro caso? ¿Qué caso?

“una mujer heterosexual habría tenido una FIV antes, después de cuatro operaciones era evidente que otro ciclo de inseminaciones no tenía sentido, de hecho mi ginecólogo me dijo que mi situación estaba indicada para una in vitro” (Rosa)

Cuando les pregunto por su capacidad de respuesta, sus discursos muestran el agotamiento, la desesperanza y alguna vez la resistencia, y en algunos casos desplazamiento del objetivo.

“claro que pensé en denunciar pero estaba extenuada. Decidimos que probara Ana María” (Rosa)

Anteriormente hemos hablado de “pre-filiar”. ¿Qué significa? ¿Qué es esto de la *pre-filiación*? Me pregunto si es un término legal.

“No, le llaman así porque tienes que ir al Registro Civil embarazada unos meses antes de cumplir y hacer una solicitud para que te permitan inscribir al bebé como hijo matrimonial. Las dos tienen que presentarse en el registro, después de lo nuestro ya no te hacían solicitar adopción pero se cogieron a otro detalle de la ley de reproducción asistida que decía que podías consentir en la filiación, así que te hacían ir, pero era como una solicitud que si no te venía aprobada no podías inscribir al crío como de las dos” “No hay una regla escrita, de hecho en Málaga se bloquea durante meses y en Jerez de la frontera no, en el país vasco tampoco y en Murcia capital si pero en otros pueblos no”.(María)

“Nosotras conocíamos a una pareja que lo había hecho hacía poco y les preguntamos, así que fuimos y rellenamos un papel, en el que yo consentía en la filiación del hijo que ella iba a tener y ella también, como que decía que estaba de acuerdo” (Rosa)

¿Solicitarlo? ¿Un padre casado tiene que solicitar que se le conceda permiso para reconocer a su hijo y poder inscribirlo? Actúa la presunción sociológica de paternidad, pero no en las lesbianas, según hemos visto. María que estuvo cerca de las personas que desde los colectivos gays asesoraron al gobierno, se refiere a dirigentes de COGAM como autoras del error, que solo en 2015 se subsanó.

“lo de prefiliar es porque cuando se redactó la ley de reproducción asistida, en el artículo donde dice que la mujer casada con otra mujer también puede usarlas

como dentro del matrimonio, dice justamente eso “puede”, que para nosotras era como ¡por fin se puede! y entonces algunos han interpretado que es como que es voluntario” (María)

Se refiere al artículo 7.3 de la ley 14/2006 de 26 de mayo que regula el uso de las técnicas de reproducción asistida que establece que la mujer casada con otra mujer puede dar su consentimiento a la filiación. Tal laxitud sorprende cuando en el artículo 8.1, se establece un marido, que ha autorizado el uso de semen de donante, no puede impugnar la filiación, ¿no es esto una ficción legal pactada? ¿no recuerda esto a la sospecha de Butler de que lo que se trata es de no admitir el parentesco gay?. Así lo parece si pensamos que las leyes del parentesco no son precisamente laxas.

Lo cierto es que lo que podría interpretarse como un error del legislador, como nos sugiere María, a saber, ese “puede” deja la puerta abierta a que jueces malintencionados, dejando de aplicar por el principio de equidad el artículo 4.1 del CC referente a la extensión analógica de los derechos en situaciones similares, obliguen a las esposas a pronunciarse sobre si quieren o no que se establezca filiación a su favor y no solo eso, si no a convertirlo en la práctica, de un tramite de consentimiento a una especie de solicitud que podía llegar denegada o bien simplemente tardar meses.

“no es algo inmediato, tarda su tiempo” (Rosa)

Pero esto se opone al contenido del artículo 44 de la Ley del Registro Civil 20/2011 de 21 de julio, vigente por *vacatio legis* hasta el 30 de junio de 2017. En realidad es la propia ley de 1957 de 8 de junio, que en su artículo 44 establece la necesidad de dar inmediatamente parte al Registro, dado que se adquiere personalidad una vez producida la plena separación del seno materno (art. 30 CC). Es decir, se trata de algo inmediato y post-parto.

Voy personalmente a comprobar si esta medida se mantiene aún en 2016 al Registro Civil de Murcia y en efecto “el funcionario especializado”¹⁰³ a quien le pregunto qué debo hacer para la inscripción del hijo que gesta mi pareja y que está por nacer y me han dicho que hay un trámite especial, me informa, quitándole importancia, de que es muy sencillo, solo tenemos que ir mi mujer y yo a firmar un papel en el que ella me autoriza a solicitar que la filiación del niño se haga a mi favor así como yo tengo que consentir en que así se haga. Lo primero, como le digo apostando “mi pareja” me pregunta si estamos casadas. Ante mi sorpresa porque debemos estar casadas él me insiste en que si no, no es posible hacerlo¹⁰⁴, y después me da un documento en el que se explicitan los requisitos para que personas casadas por ser ambas mujeres tienen que cumplir para inscribir a su hijo. Entre otras cosas se debe atestiguar que el embarazo proviene de una intervención asistida en clínica con semen de donante anónimo.

Cuando le oigo que se trata quizá de un modo de excluir que haya un varón que puede reclamar en el futuro la filiación a su favor María me responde:

“tampoco saben de quién es el hijo de la mujeres heterosexuales casadas y los inscriben sin preguntar... más localizado está en nuestro caso con tantos controles de clínica y eso, aunque no sepas el nombre, que el de las heterosexuales... eso sí que es fiarse...” (María)

¿Solicitar? ¿Consentir? ¿Pre-filiar? ¿A quién estamos solicitando qué? ¿Consiento o solicito? ¿Es obligatorio estar casada?

103 Hay uno en particular en Murcia que “lleva esas cosas” ¿Filiaciones? “No, las de las lesbianas” me dice una funcionaria amablemente que creo que ni siquiera percibe el agravio. Pregunto ¿Hay un funcionario específico para hacer filiaciones de hijos de dos mujeres? (y no pregunto a fin de no resultar incisiva y obtener la máxima información de buen grado posible: ¿Dónde radica la diferencia que hace falta un especialista?) bromeo: ¿Y si no hubiera estado este señor? ¿Habría tenido yo que volver otro día? y me contestan sonriendo ingenuamente, “no te preocupes, sí está”.

104 Las parejas heterosexuales no casadas sólo tienen que ir juntos al registro civil y la mujer basta que identifique a su compañero como el padre, si éste no se opone, la inscripción se realiza sin más trámites.

Las mujeres lesbianas solo pueden registrar a sus hijos como hijos de ambas si están casadas. Como hemos dicho, lo que fue una prohibición de pronto es obligatorio, lo que invita a una reflexión sobre el punto de vista de Butler. En el caso de una pareja heterosexual, una mujer no casada sólo tiene que identificar al hombre que la acompaña como el padre, y la filiación queda concluida en ese acto registral.

Demostrar *quién no* es el padre

Otro detalle del laberinto de la justicia con las lesbianas me llama la atención que haya que demostrar que el embarazo haya sido con semen de donante. Leo en la prensa que en Dènia, en agosto de 2016, a dos mujeres casadas que ya tienen dos hijos, para el tercero, como no acreditaron clínica de reproducción asistida, el juez del Registro Civil, Jose María Zaragoza, denegó la inscripción en base a una resolución de la Dirección General de 22 de mayo de 2008 que indica que “aún partiendo del principio incuestionable de que las parejas del mismo sexo no deben ser objeto de discriminación, los efectos atribuidos a las mismas no podían llegar al extremo de que se estableciese doblemente, por la sola declaración de las interesadas, la maternidad conjunta” y argumentó que se producía una ficción legal por cuanto no podía proceder de una realidad biológica. Recuerda a la idea de “discriminación razonable” presente en la constitución japonesa previa a 1946, según la cual un hombre y una mujer son iguales *hasta cierto punto*, soslayando o ignorando en el análisis la diferencia entre *igualdad* e *identidad* y con consecuencias sobre la idea de la igualdad formal y real. En todo caso no deja de ser un artefacto legal ficticio una mujer casada con dos libros de familia, uno de ellos como mujer soltera, de fecha posterior a su matrimonio.

Y quedaría aún por explicar por qué debería bastar la sola declaración de la mujer heterosexual no casada en presencia de cualquier amigo que se haya prestado a comparecer y asumir la responsabilidad de la filiación, o la presunción sin ulteriores declaraciones de la paternidad matrimonial, ya que aun si en ambos casos podría proceder de una realidad biológica, no está demostrado que así sea¹⁰⁵. La dificultad a ceder y extender analógicamente los derechos solo se explica porque se ve implicado un cambio en el llamado orden simbólico de trasfondo metafísico.

Las mujeres de Dènia argumentaron que tal extremo no se exigía a las parejas heterosexuales, pues en su caso quedaba dentro de su intimidad si han utilizado técnicas de reproducción asistida o no. Esta cuestión pone a las familias lesbianas en relación con otras familias analizadas en esta tesis, las reconstituidas, las adoptivas, por cuanto ven menoscabada su vida privada. El otro argumento esgrimido es el económico: “estamos obligadas a pagar mucho dinero por algo que se puede hacer en casa sin necesidad de una clínica”. No son las únicas que se han planteado esta opción reivindicativa: presentarse incluso no casadas, con un hijo ya nacido por medio de una inseminación casera y sin solicitud previa como cualquier pareja de hecho heterosexual.

En todo caso tanta exigencia y positividad, llama cuando menos la atención ante la obviedad de que en 2016, más de diez años después del matrimonio gay, aún no puede hacerse un registro telemático por dos madres pues el sistema, el programa informático del registro civil no concibe dos madres, o padre y madre o madre soltera.

Rosa me cuenta que aun estando casadas su mujer tuvo que ir al registro para inscribir a su hijo:

105 Y en todo caso como se ha apuntado, la presunción de paternidad matrimonial no incide en la cuestión de la realidad biológica si no más bien en la preservación del orden sociológico familiar.

“eso si es un matrimonio heterosexual no te lo hacen. Va el marido y si la mujer está recién parida que está incómoda o algo no se mueve, mi mujer tuvo que ir con todos los puntos porque fuera yo sola por lo visto no valía, eso me dijeron que era porque habíamos decidido poner su apellido antes que el mío y según parece yo estaba como en el puesto del padre y eso tenía que cambiarse estando las dos”
(Rosa)

Lo paradójico del caso en el ciego formalismo de la positividad es que la madre que al “orden simbólico” le cuesta aceptar, que es a la no biológica, una vez que la acepta, tiene el rol dominante tradicional masculino y su apellido debería primar.

Todas estas resistencias encontradas hacen pensar en que después de todo, el problema no era matrimonio como sugiere Butler, como nos comentaba Pedro y como les aconsejaba M. Cossuta a los gays en aquella charla informal en Roma en los 90 que él mismo recuerda: el problema se pone de manifiesto en lo tocante a los niños, más allá de que los estudios demuestren la viabilidad del desarrollo emotivo, intelectual o social de los niños criados con homosexuales, como aún no han demostrado que sean igualmente equilibrados y sanos los criados con heterosexuales¹⁰⁶ ¿Es realmente por los niños o como sugiere Théry, el discurso sobre los niños es instrumentalizado?¹⁰⁷ Cuando vemos niños sin inscribir durante siete meses, o niñas a punto de ser separadas de sus madres, así como en nuestro análisis de las familias reconstituidas, veremos casos de menores forzados a mantener vínculos no deseados so pena de cambio de custodia, nos preguntamos si en efecto no hay una instrumentalización del “interés superior del menor” y si el problema no es más bien *otro*.

106 Oliva, A. y Arranz, E. Nuevas familias y bienestar infantil. Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones. 2011.

107 Théry, I. Le Démariage. Odile Jacob. Paris, 1993.

Véase el caso de cómo en el momento más duro de la crisis económica que se hace patente en nuestro país en 2008, la ministra Ana Mato, pretende imponer una normativa discriminatoria a partir de una Orden Ministerial (O.M. 2065/2014, de 31 de octubre) en la que limitaría a las mujeres heterosexuales casadas el acceso a las Técnicas de Reproducción Asistida, que regularía la ley 14/2006, que sin embargo considera en su capítulo segundo que toda mujer mayor de edad puede hacer uso de las mismas en nuestro país, y el argumento era también económico, pero obviamente trasluce un trasfondo ideológico: la Orden Ministerial modificaría las condiciones de prestación del servicio de reproducción humana asistida del Sistema Nacional de Salud limitando su aplicación a fines terapéuticos a “personas que se hayan sometido a un estudio de esterilidad” quedando probado que se sufriera algún trastorno documentado de la capacidad reproductiva y que hubiese una ausencia de embarazo tras doce meses de coitos vaginales sin empleo de métodos anticonceptivos. Definición heterosexualista de la esterilidad primaria referida a disfunciones individuales o incompatibilidades reproductivas heterosexuales demostrables. Atendiendo al principio de jerarquía normativa y debido al rango superior de la Ley 14/2006, en la que se garantiza el derecho de toda mujer mayor de edad a hacer uso de las TRHA, frente a cualquier Orden Ministerial, el Tribunal Superior de Justicia de Madrid, condenaba sin embargo en octubre de 2015 a la Consejería de Sanidad de Madrid y a la Fundación Jiménez Díaz por la interrupción, fundada en dicha Orden, del tratamiento a una pareja lesbiana, concediéndoles 5.000 euros de indemnización por daños y discriminación por orientación sexual, pero no condenó al ministerio. Por otro lado, el ministerio desoyó al tribunal y mantuvo la norma, que en ciertas comunidades autónomas se siguió aplicando.

En Italia aun si hay muchas mujeres lesbianas que recurren a técnicas de reproducción asistida en el extranjero, especialmente en Dinamarca y en España, el estatuto legal de

esos hijos es siempre objeto de una sentencia estimatoria o no. Como se ha indicado, la ley deja la decisión al arbitrio de los jueces. Una de las formas usadas por las familias homoparentales italianas es la institución del tutor legal, que no es un igual al progenitor y no es irreversible, pero al menos, vincula legalmente de algún modo, a la madre no estatutaria al menor¹⁰⁸. Tal estatuto es en todo caso dependiente y subsidiario de la madre estatutaria y por tanto un vínculo legal débil, que depende a la postre de la buena voluntad y buena marcha de las relaciones, lo cual desprotege al menor en tanto que no garantiza sus vínculos.

Isa

El caso de Isa, aunque es analizable desde un doble punto de vista, el de las familias lesbianas y el de las familias reconstituidas, en el aspecto en el que más resistencias han encontrado es en el segundo, pues como afirma Irène Théry, estas familias están altamente normativizadas sin estar legalizadas¹⁰⁹, al contrario que las familias lesbianas, al menos en España, que gozan de un estatuto legal con todo, de los más progresistas del mundo y que disfrutan de una cierta libertad normativa en sus interpretaciones y representaciones del parentesco. Así pues la familia de Isa se encuentra en el eje entre una realidad legalizada y no intervenida heteronómicamente, y otra no legalizada y heteronómicamente intervenida, lo que nos puede dar una perspectiva del choque cultural que produce en esta familia con una visión constructivista, propiamente lesbiana, cuando debe enfrentarse al sistema estándar jurídico familista y heteronormado. Por lo tanto, el caso de Isa es más representativo de una familia reconstituida, que parte de un concepto

108 El caso de los varones es aún más complejo pues implica haber recurrido a la gestación por sustitución en el extranjero, si bien ha habido recientemente sentencias estimatorias (Milán 2017), por otro lado, no habiendo presentado casos etnográficos de este tipo de experiencia, me sustraeré de hacer un análisis, que podría quedar pendiente para una profundización posterior de esta investigación.

109 Théry, I. *Le Démariage*. Odile Jacob. Paris, 1993.

constructivista del parentesco, y por tanto la analizaremos en el siguiente apartado con el resto de familias sociológicamente clasificadas como reconstituidas.

Erica y Vittoria

Sin embargo el caso de Erica y Vittoria si es un caso de resistencias propiamente homófobas. Como se ha dicho la pareja había probado en diferentes viajes a Dinamarca y algunas inseminaciones domésticas a ser madres biológicamente, por otro lado sabemos de ellas que no habiendo tenido éxito dirigieron su intencionalidad de formar una familia en el ámbito de la acogida. Después de meses de formación y de haber superado todas las pruebas que proponía la asistenta social como necesarias sucedió lo siguiente:

“Poi, quando si è presentato il primo caso che è stato anche molto velocemente... ci è stato proposto... è stato presentato il caso al Pubblico Tutore della Regione, il quale ha dichiarato parere contrario esplicitando incongruenza con la legge in quanto noi coppia omosessuale... questa cosa ha bloccato tutto...” (Vittoria)

“La responsabile dell’ufficio affidi, che in un primo momento è stata la persona che ci ha molto incoraggiate... motivate... anzi, ho in mente casi da proporvi... tutto bene ecc. Poi quando ha avuto questo stop iniziale si è spaventata...” (Erica)

“tant’è vero che a distanza d’anni noi... formalmente siamo nel faldone di famiglie disponibili ma casualmente non capitano mai dei casi idonei...” (Erica)

El fiscal de menores de la región de Venetto les aconseja que denuncien esta situación:

“voi dovete impgunare queste sentenze... e creare dei precedenti legali... in questo modo si smuovono le cose (...) ma noi abbiamo detto non le facciamo, perché le

nostre battaglie le facciamo in altri campi e non sulla pelle dei bambini svantaggiati.”

(Erica)

Sin embargo deciden explorar otras vías para ayudar en lo posible a los menores desfavorecidos. Erica me explica:

“nel frattempo è uscito un corso per tutori legale che è una figura particolare...”

“In Italia la legge prevede che quando non c'è patria potestà... viene sospesa... o un minore straniero non accompagnato ecc. Allora c'è un tutore legale... che è buona prassi che non coincida con un eventuale famiglia affidataria... è una figura super partes che agisce nell'esclusivo interesse del minore... non coinvolta nella gestione quotidiana che si relaziona con i servizi coi medici ecc con la scuola... la struttura che ospita il bimbo...”

“noi abbiamo fatto quel corso... poi abbiamo detto be' questo è l'ultimo corso che facciamo...”

“abbiamo dato la nostra disponibilità per cui ora siamo nel registro regionale dei tutori volontari nella regione veneto ...”

“Lì sono arrivate subito le proposte perché il tutore legale è un qualcosa che fa un singolo, non ti coinvolge come famiglia... non ti chiedo niente ... ma neanche se sei single e vuoi fare un affido... il nostro problema è che eravamo coppia... è una situazione ridicola, perché se io vado là e dico sono lesbica e sono single, mi danno un bambino subito, perché altrimenti sarebbe discriminazione evidente, Ma siccome dice famiglia o single ... non siamo legalmente famiglia nè single... è ridicolo, ma siamo impantanate lì da 2012...”

Cuando Erica dice que no son legalmente familia se refiere a esa denominación que la ley Cirinnà les ha conferido a las familias gays, a saber, *formazioni sociali specifiche*. En

cualquier caso a Vittoria de manera individual como tutora legal, le asignaron el cuidado de Irene.

“è stata una esperienza più a cavallo ... in qualche modo ha aperto la porta a un affido... si tratta di una ragazza di 14 anni, in comunità per minori, di cui io sono diventata tutrice un anno fa... ho iniziato una frequentazione settimanali... per tentare di conoscerla... molto schiva, riservata, silenziosa... il nostro cane è stato stupendo... il canale de comunicazione... anche dal punto di vista affettivo (...) i servizi sociali stessi che avevano in carico la minore.. ci hanno chiesto una presenza più importante... perché comunque la vita in comunità è molto impegnativa, e quindi ad un certo punto ci hanno chiesto che venisse da noi i weekend ogni 15 giorni ... una settimana d'estate ecc.” (Vittoria)

“I servizi era consapevoli della nostra situazione... la ragazza molto presto ha chiesto di venire affidata a noi. I servizi... psicologa e assistente sociale... erano favorevoli perché la relazione era positiva... tanto che fino a novembre sembrava che questa cosa sarebbe avvenuta, ma poi l'ufficio che è sempre quello di prima, che doveva definire gli abbinamenti, ha deciso di non essere favorevole... per cui la cosa si è chiusa a dicembre in maniera anche molto faticosa per noi.” (Vittoria)

“Ci siamo sentite non apprezzate. Non hanno avuto cura nel modo di fare, non solo eravamo coinvolte come tutrici legali ma anche parte in causa affettiva, e stato molto doloroso, adesso lei è in affido da una settimana con una famiglia vera” (Erica)

“Mi rendo conto che mentre andavamo nell'informalità andavamo benissimo ai servizi, la bambina veniva da noi ogni tanto, mangiava la domenica con la nonna, facevano maglia insieme... ma quando chi è stato il passaggio in cui bisognava

formalizzare il nostro contributo, cioè fare l'affido siamo passate dall'andar benissimo a non andar più bene" (Vittoria)

Si estas situaciones son las que produce la ley no es menos importante la propaganda de un sentido del parentesco estándar, dado por autoevidente, en una cierta forma de pedagogía social, promocionada por el estado a través de asociaciones y otras instancias. Por ejemplo la Unión de Asociaciones Familiares Unaf, dependiente del ministerio de sanidad, servicios sociales e igualdad, edita una guía de familias reconstituidas en la que no se invita a la reflexión ni se proponen modos de aproximación alternativos a cada familia según sus orígenes y características singulares, si no que tomadas como estructuras sociológicas se definen de cierta manera y se aconseja lo que hay que hacer, decir, pensar y desear. Consideraremos esta guía en el apartado sobre familias reconstituidas, pero queremos llamar la atención sobre un ejemplo que tal guía propone de una familia homoparental¹¹⁰. Además del desarrollo acrítico de un discurso de disciplinamiento sobre cómo se deben fundar familias, qué debemos sentir, permitimos sentir, decir, qué palabras podemos y no podemos usar o pensar con respecto a los cambios en el contexto de las familias (llamadas por los sociólogos) *reconstituidas*, etc., para terminar y a fin de dar cuenta de la “pluralidad familiar” existente, narra la historia, que suponemos ficticia, de Pablo: “Para leer en Familia”, que reproduzco literalmente: “Mi amigo Pablo no conoce a su padre, pero él es muy feliz con su familia y desde pequeñín se lleva muy bien con la pareja de su madre, que es también una mujer, que le ayuda con los estudios y siempre lo ha cuidado, aunque su madre es su madre y tiene la última palabra en lo que se refiere a él. Pablo siente plena confianza en su madre y sabe que cuenta con todo el apoyo de su pareja, a la cual no ve ni como madre ni como padre, y

110 Cuyo depósito legal es de 2014 y cuyo autor es Fernando de Yzaguirre García que no atestigua formación académica alguna, en colaboración con el “Equipo de Unaf” -que no se identifica- y Elena Simón Rodríguez (analista de género, en este caso sí se menciona algún campo profesional). Cuando la solicité se me envió a domicilio sin coste alguno con la mayor facilidad y rapidez.

ella tampoco quiere ocupar ese lugar, es más como una tía”. Me temo que ninguna de las familias lesbianas que yo he entrevistado se reflejarían en esta historia, pretender que la madre no estatutaria es como una tía que no quiere ocupar el lugar de la madre en un folleto informativo subvencionado por el Ministerio, se puede considerar una forma de resistencia.

Un ejemplo de cómo parecen tolerarse cambios en cierto sentido al estilo *gattopardiano*, esto es, se aceptan cambios en el nivel de “la familia”, como si de un nivel superficial se tratase, a cambio de no introducirlos en el nivel del parentesco, entendido como algo más profundo que remite a autenticidades¹¹¹. Entonces, se podría aceptar el matrimonio homosexual, que parece cambiar la estructura de la familia, sin aceptar su parentesco¹¹².

3.3.4.2 Vivir de la excepción

En *Homo Sacer* Giorgio Agamben hace referencia a la interpretación política de Alain Badiou de la teoría de conjuntos, que hemos venido utilizando hermenéuticamente. En el estudio de la excepción me parece especialmente indicada esta referencia, las lesbianas, los homosexuales en general, en tanto que colectivo tradicionalmente exterior, ajeno al orden social, viven también como señala Foucault, de las pequeñas ventajas a veces estratégicas, otras casuales, de tal exterioridad: donde no llega el Estado, llega la sociedad civil, incluso paradójicamente en forma institucional, o a través de una individualidad que se permite interpretar local, excepcional o anecdóticamente la norma en sentido laxo o estricto según la situación lo requiera, lo cual nos podría hacer pensar en una arbitrariedad en la aplicación de la norma, que como detecta Agamben podría ser justo la esencia del derecho¹¹³, así como a veces da la impresión de que el principio de equidad depende en último extremo de la sociedad civil al interpretar las normas más

111 Cicerchia, R.; Bestard, J. ¡Todavía una Historia de la Familia! Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 17 – 1, 36 – 62, 2006.

112 Butler, J., op. cit.

113 Agamben, G. *Homo Sacer: El poder Soberano y la Nuda Vida*. Pre-Textos. 1995

contextualizadamente que los jueces con la finalidad de no producir el desorden social que la aplicación de la ley estricta comportaría. Mientras haya excepciones, según Agamben, no se desestabiliza el sistema. La estabilidad de la regla se fundaría precisamente en eso: hay que allanar el terreno y crear una situación y a partir de ahí se aplica la regla.

“En la seguridad social hubo una persona que se compadeció y nos hizo una tarjeta sanitaria temporal ... me acuerdo que nos dijo que era increíble, que no podíamos estar así con el crío sin registrar ni tarjeta ni nada...”(María)

De hecho, dentro de la laberíntica desesperación a menudo mueve a risa. Erica y Vittoria afirman que a menudo les parece que los funcionarios no terminan de estar al día y bromean:

“ci siamo rotte la testa a studiare e cercar di capire tutte queste regole... per vedere se c'è uno spiraglio... e guarda poi... ti cascano le braccia perché ti rendi conto che l'impiegato non conosce la legge in tutti suoi dettagli e ti viene da dire, senti, l'hanno risolto questo, va tutto ok, mettimi solo la firma qua, e secondo me qualcuno ci cascherebbe” (Erica)

A veces la excepción juega en su contra: en el caso del juez Ferrín Calamita, T, la madre biológica de la niña, afirma que cuando fueron al juzgado a hacer la entrevista con el equipo psicosocial se les dijo que el informe *“ya se había hecho”*. Igual falta de transparencia denuncia Isa en su relato que trataremos más adelante.

“los niños salieron los dos llorando de la cita con la psicóloga del juzgado... y nosotras queríamos saber qué había pasado, eso ni se graban ni nada... tu metes ahí a los críos y lo que pasa dentro... si salen llorando ... y luego ni pruebas de

nada.. son sus opiniones, son infalibles por lo visto, intocables... y los jueces... lo que ellas digan..." (Isa)

Irène Théry en *Le Démariage* ha señalado la deriva psicologista de la acción judicial, y como los jueves delegan en personas con saberes sin demostración, que a lo sumo tienen teorías plausibles sobre las relaciones entre las personas. Unido al paradigma psicoanalítico que promueve un concepto de parentesco estándar, un niño educado en el constructivismo no tiene instrumentos para defenderse en una situación así.

María se pregunta por la mencionada y muy a menudo esgrimida máxima del "interés del menor" y el uso que se hace de ella según proyecciones y subjetividades de los funcionarios.

"eso es quien te toque" (María)

Si la ley tiene esta característica capacidad definitoria del espacio de lo posible como prácticas legítimas dentro del contrato social y por lo tanto tendría vocación de definir *lo posible*. Por este motivo, hay que decir que con respecto a ciertos colectivos se enmarca en un espacio de tensión, incompletitud, incongruencias, excepcionalidad y no reconocimiento específico habitual aún hoy en los países, como el nuestro, más avanzados, generando todavía zonas de penumbra, invisibilidad social o instando al esfuerzo suplementario de explicitarse ya que el sistema por decirlo con Alain Badiou, los incluye pero no los representa. Me refiero aquí a cómo incorpora la ley a las lesbianas y varones homosexuales, cómo los ha hecho pasar de la zona de invisibilidad (o visibles como perjuicio social delictivo o enfermos) a incorporarlos y rehabilitarlos como ciudadanos de pleno derecho.

En todo caso las lesbianas inventan escapatorias: María para el nacimiento de su segunda hija, me dice:

“Ah no, no me lo hacían más, ya sé que lo mismo ya no puede pasarnos porque lo regularon a partir de lo que pasó con nosotras, pero mira, para Silvia cuando nació, ya no la inscribimos en Murcia sino en X (me pide que silencie el pueblo donde tienen una casa de veraneo) allí conocemos a la gente del Registro Civil y nos dijeron que allí no nos iban a poner pegas, ni a forzarnos a pre-filiación ni nada”
(María)

A veces la excepción llega incluso desde el propio funcionario que haciendo su trabajo en estricto cumplimiento de la norma, aconseja denunciar la situación y da incluso una solución *alternativa*.

Erica y Vittoria nos dicen que:

“il Pubblico Tutore dei Minori ci disse che così come coppia non potevamo farlo ma che se facevamo domanda come singles, allora si poteva perché in realtà eravamo molto qualificate “ (Vittoria)

Recuerda al argumento mil veces esgrimido por las mujeres: altamente cualificadas, no podían ejercer profesiones por ser mujeres, ahora toca a los homosexuales el mismo argumento.

“difatti è stata lei (il Pubblico Tutore), che ci ha detto di fare denuncia per queste decisioni, ma che le regole erano quelle e lei non era lì per fare le nostre battaglie, ma per il bene dei minori” (Erica)

“quando ci ha consigliate di far domanda di nuovo e ricominciare il percorso adesso iscrivendoci come singles, gli abbiamo fatto notare quanto fosse un’ipocrisia, e lei ci ha detto, lo so, ma sono le regole oggi come oggi” (...) “comunque non ci ha dato niente per scritto” (Erica)

Veremos cómo en el caso de las familias llamadas *reconstituidas*, esta vía oficiosa es habitual en colegios, clínicas, hospitales, registros, incluso en administraciones como la de educación o incluso en dependencias policia. Lo que señala un separarse del sentido común de la sociedad civil frente a la ley positiva incluso bajo la forma de cargos de la administración que “a título personal” indican, facilitan o ignoran normas. A veces resulta útil, y a veces se disculpan por no poder hacer más.

Rosa nos cuenta cómo se disculpó con ella el ginecólogo que la había tratado durante cuatro años, cuando el servicio murciano de salud le denegó la FIV por ser lesbiana.

“de tanto ir allí al final terminas conociendo mucho a la gente y había un ginecólogo que estaba en la comisión que conocía nuestra lucha y que nos dijo que en mi caso era una FIV lo que había que intentar y que así lo dijo en la Comisión, pero que no pudo hacer nada pues se negaron” (Rosa)

Así, de estos testimonios podemos extraer la idea general de que las lesbianas, los homosexuales, a menudo han encontrado soluciones anecdóticas a problemas que la ley no preveía y por tanto no solo no podía resolver, si no que a menudo, en su positividad sin solución en la equidad, contribuye a crear. Si pensamos como Pedro sugiere que el gran reto es el de la filiación de no deja de ser paradójico que justamente él haya podido adoptar a su pareja antes que casarse con él, así como parece, a raíz del relato de las madres de Vania, la niña neozelandesa hija de Carla y Sonia, que una institución

milenaria maorí como es la tradición del Whangai, ha venido a resolver algo que la ley italiana de 2016 sobre parejas del mismo sexo no puede, a saber, que dos mujeres con un proyecto parental intencional puedan dar un hogar a una niña.

Más allá de las clasificaciones sociológicas y psicologistas, estos grupos relacionales íntimos, estas familias, pues reivindican ese nombre, una y otra vez recuerdan que son personas normales, familias normales, y madres normales como señalan también Elixabete Imaz en numerosos artículos o Anne Cadoret afirmaba en 2002, ellas son “parents comme les autres”. Así, en la construcción de sus relaciones de parentesco en las cuales el uso de la biología está mediado por la construcción cultural y moral de un proyecto común, manejan los símbolos tradicionales del parentesco, como la voluntad de casarse y de que su unión se llame “matrimonio”, y los combinan con otros novedosos como una relación flexible con los roles de género propia de su homosexualidad, que genera además un ambiente educativo particularmente adecuado según afirman estudios mencionados.

4 Familias reconstituidas

4.1 Introducción

En nuestros tiempos el aumento de las familias reconstituidas es innegable. Productos del divorcio y de la voluntad y la esperanza de “rehacer” la vida, relacionadas con los cambios sociales representan un nuevo modelo de relacionalidad, que nos obliga a reelaborar conceptos¹¹⁴ para referirnos a ellas, y obligas a sus miembros a conducirse entre normativizaciones y estrategias de relación en el hogar y en la interacción con el mundo, pues de ellas emergen algunos de los retos del parentesco más interesantes de nuestro tiempo. A mi juicio, estas familias pueden ser analizadas desde tres perspectivas que en cierto sentido constituyen por así decir, el horizonte de sus retos:

De algún modo he podido observar una suerte de intervención psicologista de las mismas en su desarrollo desde sus comienzos que se traduce en una fuerte normativización; por otro lado, a partir de sus narrativas creo que son percibidas como pseudofamilias, es decir, no como una unidad saldada, lo que afectaría a la percepción de su ilegitimidad social y los problemas asociados a la falta de reconocimiento, así como a un discurso general, incluso intrafamiliar, confuso, que se debate entre la imperante ideología de la sangre reforzada por los saberes genéticos y las experiencias cotidianas que fundan sus vínculos reales y finalmente, creo que las caracteriza fundamentalmente su invisibilidad legal. Nos aproximaremos a estos tres aspectos a través de los contenidos de sus narrativas, tratando siempre de analizarlas en sí mismas y además en relación con otras realidades analizadas en esta tesis con las que como hemos adelantado creemos que tienen muchos puntos en común que dirigirían nuestra mirada a un concepto constructivista del parentesco.

114 Rivas, A.M., Las nuevas formas de vivir en familia: el caso de las familias reconstituidas. Cuaderno de Relaciones Laborales.2008, 26, N.º 1, pp. 179-202.

Bourdieu las llamó familias *sin nombre*¹¹⁵, y he pensado en referirme así a lo largo de la etnografía, pues en un intento de clasificarlas lo menos posible, pues a mi juicio, de todas las denominaciones que he encontrado era la más lável. Sin embargo, pensado en ellas y sobre todo en su invisibilidad legal, he optado por referirme a ellas como “familias de hecho” y a los llamados padrastros, a veces los he llamado también “padres de hecho”, pues me parecía en ambos casos, un modo de nombrar sin clasificar por su origen (reconstituidas) si no por su presente (invisibles a la ley, y de hecho, aún así, familias).

4.1.1 Presentación de la etnografía

Nuestra muestra es de catorce *familias de hecho*. El primer resultado llamativo de esta etnografía es la asombrosa mayoría de padres ausentes a los que nos referimos a menudo como *progenitores*, de acuerdo con una concepción socioafectiva de la paternidad¹¹⁶. En Francia, el INED, publicaba en 2013 un informe sobre la debilidad de los vínculos entre los padres y los hijos tras el divorcio, encontrando como variables que un niño sobre diez no tiene relación con su padre tras el divorcio y que este porcentaje se aglutina entre las familias que han sufrido divorcios muy difíciles o con bajos niveles de formación académica (de los padres que no ven a sus hijos tras el divorcio, el 22% carecen de diploma alguno, y sólo 6% tiene estudios superiores¹¹⁷. Como se ha adelantado en la introducción de este apartado, definimos como padre ausente o progenitor, como aquel que no implementa la definición que ofrecen los códigos civiles (en concreto el Código Civil español en su artículo 154 donde define las obligaciones de los

115 Bourdieu, P. “Des familles sans nom”, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1996.113: pp.1-6

116 Varsi E. y Chaves, M. Paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paternofiliales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. jus.com.br. 2011.

117 Regnier-Loilier, A., Quand la séparation des parents s’accompagne d’une rupture du lien entre le père et l’enfant, Population et Sociétés, n.º 500, mai 2013, Etude des relations familiales et intergénérationnelles. INED. Le Gall y Martin también se muestran de acuerdo con este sesgo (Le Gall y Martin, 1993).

padres en su ejercicio de la patria potestad entendida como autoridad y deber de protección), que me parece que coincide con la definición del tipo “padre ausente” según X. Roigé¹¹⁸ El rasgo del progenitor ausente no ha sido buscada como muestra.

- Matthias: es un chico de 17 años en el momento de la entrevista, produjo el 15 de marzo de 2015, se llevó a cabo en un espacio que el eligió, prefirió venir a mi casa, con permiso de su madre. El vive en una familia compuesta por 5 personas, según su propio testimonio, y el lo describe de esta manera:

“yo y mis dos hermanos pequeños, un hermana de 10 y un hermano de 8 años, y mis padres. Vivimos aquí en Murcia, pero mi madre y yo somos originariamente de Alemania, y ya pues mis dos hermanos son de la parte de mi padrastro y de mi madre, y han nacido en España.”

Cuando le pregunto cuánto tiempo hace que vive en España, o cuando se separaron sus padres me contesta

“me vine a los 5 años con mi madre y mi padrastro, si no me equivoco mis padres estuvieron dos años juntos antes de nacer yo, y luego se separaron”.

-Pilar y Bernard son madre e hijo. Los entrevisto por separado, el día 10 de mayo de 2016. Ella es francoespañola y el nació como su hermano, en Francia, fruto de un primer matrimonio. S., el otro hijo, en el momento de la entrevista no desea participar en ella. Bernard tiene 24 años, su hermano menor 21 y Juan, el segundo compañero de su

118 Art. 154 CC: la patria potestad se ejercerá siempre en beneficio de los hijos, de acuerdo con su personalidad y con respeto a su integridad física y psicológica. Esta potestad comprende los siguientes deberes y facultades: 1. velar por ellos, tenerlos en su compañía, alimentarlos, educarlos y procurarles una formación integral. 2. representarlos y administrar sus bienes. (Entendemos muy sumariamente que un “padre ausente” es aquel que no cumple el régimen de visitas por ejemplo, delega en exceso en la madre, en su pareja, o en la pareja de la madre en lo referente a la educación de sus hijos y en su formación integral, etc), Roigé, X.,Roigé X., 2012, «Un “élargissement” de la famille? Parcours de pères divorcés et redéfinitions de la paternité à Barcelone»,*Ethnologie française*, vol. 42, 2012/1, p. 135-144.

madre, que llegó a sus vidas teniendo estos 7 y 10 años. En el momento de la entrevista, hace escasamente un año que Juan ha fallecido. Tanto la madre como Bernard me hacen saber que S. no puede ahora hablar de Juan.

-Antonio: Se va a casar próximamente en el momento en que le hago la entrevista. Es el día 8 de septiembre de 2016. Comemos juntos en un restaurante de su elección cerca de su trabajo, en Murcia. Me cuenta cómo es su familia: Llevan doce años siendo pareja y la niña tenía cuatro cuando se conocieron. La niña apenas tiene relación con el padre, pues este se marchó por una nueva relación que mantenía desde un año antes de la separación y no volvió en tiempo. Luego se reanudaron las visitas pero con poca frecuencia. Por otro lado, Antonio es informante nuestro también como hijo que no reconoce parentesco alguno con su progenitor, como es el caso Martina, a la que presentaremos más adelante, mantiene perspectivas sobre el peso de la biología en el parentesco, que analizaremos como complementarias a las del resto de las familias analizadas, en un apartado final en el que hablaremos globalmente de desemparentamiento.

-Benja: El día 15-6-2016 entrevistado a Benja, que se presta a comer conmigo en un restaurante de su elección mientras charlamos. Me cuenta como es su familia: Son pareja desde hace siete años. Su mujer entonces tenía un niño de seis: hoy el pequeño Christian. Tiene 13. Además Benja tiene un hijo de un matrimonio anterior: Eduardo, que a fecha de la entrevista tiene 23 años, con el que mantiene una excelente relación, más allá de que el joven vive con su madre y no con él. Eduardo tiene una relación muy importante con Christian.

“Mi núcleo familiar es Eduardo, Laura mi mujer, y *mi hijo*”¹¹⁹.

Cuando pregunto por el progenitor de Christian me dice:

“ni está ni se le espera. Las pocas incursiones que ha hecho en la vida del niño han sido sólo para malmeter y crear inestabilidad: piensa este ejemplo, mi mujer es suiza y el niño también, al venirse, después de estar ya diez años aquí pensamos que sería bueno revisar los papeles de Christian por regularizarlo, para que tuviera nacionalidad española. El padre es español, vive en España, y nos dijo que no firmaba nada para emitir ningún documento... un niño que vive aquí, no poder acceder a una beca por ejemplo, o siendo un país no comunitario... ¿Tú sabes los líos? ¿Y no dignarte a firmar documentos para arreglarle al crío los papeles? Ese es el padre. Ni está ni se le espera”

-JGJ: Me recibe en un descanso en su despacho el día 2 de septiembre de 2016. Cuando conozco a JGJ me sorprende, como él lo llama, el “dinamismo” de sus familias de origen incluso, más allá de la suya propia formada de en la edad adulta. De hecho en su etapa adulta tiene dos experiencias que contarme. En ambas ha tenido una función de (me llama la atención su lenguaje) *padre putativo*. Es de origen suizo francófono, si bien la familia de su madre es española, en la de su padre son suizos e italianos. En lo que se refiere a su familia de origen, al separarse sus padres, tras los años, se unió su madre a otro hombre, sin poder casarse teniendo en cuenta que él no podía divorciarse. Esto ocurría siendo él ya un joven con trabajo (“me fui a trabajar muy joven”), así que no convivió con la pareja, sin embargo su hermano menor sí, pero le une un gran afecto al compañero de su madre (“me costó perder a Fernando” -referido al fallecimiento del mismo). Según me cuenta su madre crió a los hijos de Fernando, con los cuales hoy JGJ

¹¹⁹ He querido subrayar la llamativa forma de referirse a Christian como su hijo antes de empezar yo a preguntar siquiera y en casi contraposición a Eduardo que siendo su hijo, quizá al ser adulto y no vivir con él, piensa en él más bien por su nombre, mientras que Christian es *su hijo*.

y su hermano llaman simpáticamente “nastros” (de hermanastros) y cuando le pregunto por qué, ya que no son hijos de su madre, me dice, “ya, bueno ella los crió”. Por otro lado me cuenta sus dos experiencias adultas, que yo leo en términos de fluidez del emparentamiento: su primera relación, fue con una mujer cuyo marido se había suicidado, lo cual marcó las relaciones con los hijos, Julio de 13 y Celia de 10. Él los conoció solo un año después del suicidio del padre. Esa relación duró siete años y fue de plena convivencia como padre de hecho, o como él lo llama, *putativo*; la segunda relación, la actual, es la que mantiene con su mujer, con la que tiene un hijo de algunos meses y la cual tenía cuando, “se conocieron”, un hijo de cuatro años. (“Nos conocemos de toda la vida del pueblo, pero me fui a Suiza y luego cuando volví nos conocimos de otro modo”) Hoy el niño tiene once años, está afecto de un síndrome de Asperger diagnosticado. Hay un padre biológico presente.

-M.: entrevista el 28 de septiembre de 2016 que se realiza en una cafetería de su elección. Se trata de una mujer separada desde hace cinco años, que tiene tres hijos que actualmente tienen 12 (Hugo), 10 (J.) y 9 (L.) años. La relación de los niños con su padre es relativamente laxa, ella estaría disponible para que se los llevara incluso por encima de lo que el juez ha estipulado, cuando el padre lo deseara, pero: “la relación con su padre es distante, están con él un día y medio cada quince días, tiene derecho a verlos los miércoles pero no lo ejerce, las vacaciones de verano, según convenio, le corresponden quince días en julio y quince en agosto, y eso se cumple, y yo visto lo visto, decidí facilitarle la gestión, así que le doy a los niños con su actividad programada de verano, para que solo tenga que ir a recogerlos, pero por lo que sé, va la mujer de mi suegro y se los quedan en su casa hasta que él llega. La verdad es que después de la separación me di cuenta de que cambiaban poco las cosas, no me quedé más sola, simplemente al irse

él tenía un niño menos, estaba en casa pero no estaba en casa”. Hace tres años y medio empieza una relación con un hombre que ahora vive con ella y con sus hijos, al que llamaremos Andrés. Él también estaba separado; la suya fue una separación muy traumática no se puede decir que fuera a causa de pero sí sucedió con inmediata posterioridad al fallecimiento de un hijo. (“Vivían prácticamente separados. Él era su hijo y su mejor amigo. Se iba al campo con él todos los fines de semana. Aquél era su mundo compartido”). Por otro lado la enfermedad del padre de M. la obliga actualmente a desplazarse semanalmente a una ciudad que dista trescientos kilómetros de la ciudad donde viven, a atender el negocio familiar, lo que produce que su compañero se quede al mando de la casa y los niños de manera habitual.

-Henry: Hago la entrevista el día 23 de mayo de 2016, en su domicilio. Se trata de un varón con estudios superiores, de 65 años de edad, que nos narra su experiencia familiar: “yo tenía cuarenta y siete años y mi pareja diez menos, ella venía de un matrimonio anterior con un divorcio muy complejo y con dos niñas de seis y cuatro años; la relación duró ocho años. Desde el principio se esperó de mi que sustituyera al padre, quiero decir , que se buscaba una relación para recomponer la estructura familiar, me encontré una situación llamativa, puesto que asumido el rol de nuevo padre en relación con las obligaciones en ningún caso tuve las prerrogativas, por dos razones: primero el padre biológico seguía curiosamente presente de manera intermitente en relación con las prerrogativas pero no con las obligaciones y en segundo lugar porque si bien mi pareja esperaba de mí que fuese un padre, nunca me reconoció como tal (...) la niñas eran claramente difíciles pero la madre no me otorgaba nunca una posición fuerte (...) nunca conseguí un ejercicio de pacto, tuve la peor de las posiciones”

-Laura: la entrevista se realiza en una terraza al aire libre de su elección el 26 de abril de 2017. Tiene 29 años y habla conmigo en calidad de hija de familia reconstituida.

“Mi familia ha sido una familia de muchas personas... muchos hermanos” (...) “tengo mi hermano biológico, de parte de mi madre, y después tengo hermanastros, hermanos que vienen de la pareja de mi madre” (...) “a ver, desde el principio que si no es un lío: mi madre me tuvo a mi y mi padre se fue, y volvió con el tiempo... creo que yo tenía tres años, entonces volvió a casa con sus padres, a su pueblo, y allí conoció a otra persona, y la verdad es que fue muy chulo, porque para mí fue otro padre, que además tenía hermanos, encima de mi edad... así que de repente, pues me gustó (se ríe)” (...) “él estaba divorciado dos veces, así que tenía una hija de una mujer y un hijo de otra y nos juntábamos todos los fines de semana y con el tiempo nació mi hermano, el que yo te digo que es biológico por parte de mi madre, y bueno, la verdad es que fue chula la infancia” (...) “bueno luego estaba el tema un poco feo de mi padre... que no lo conocía, me daba incluso un poco de miedo, y tenía que ir igual con él y a mi me encantaba tener otro padre... le hacía el regalo del día del padre a él... me encantaba... de hecho yo soy música por él”.

Hace dos años ha sabido que su padre tiene otra hija, a la que ha conocido en una cita concertada al efecto. Hoy no mantiene relación ni con ella ni con su padre biológico.

-Isa: Vive en Murcia. Es una mujer de treinta y tres años, que está casada desde 2010 con Carmen, la cual tenía dos hijos cuando se conocieron; empezaron en breve una convivencia estable desde 2008. Los niños tenían dos y tres años cuando formaron su familia y actualmente doce y once. Es el único caso de familia *reconstituida* homoparental

de nuestra muestra. Nunca hubo convivencia anterior de los niños con el padre, el cual mantuvo una relación con la madre intermitente, caracterizada por abandonos intermitentes del hogar durante los embarazos, hasta el nacimiento de la segunda hija, tras el cual se marchó definitivamente. Reapareció después de seis meses y a partir de esa fecha mantuvo una relación laxa con los niños hasta que en 2012 puso una demanda para regularizar visitas. Están aún pendientes de ulterior resolución judicial pues los niños no han accedido en ningún momento a relacionarse forzosamente con el padre.

-Salvatore y Serena: viven en Milán. La entrevista se desarrolla el 5 de febrero de 2017 por videoconferencia pues ya me encuentro otra vez en París después de mi estancia en Lombardía de unos días, durante la cual entrevisté a la familia adoptiva formada por Mauro y Chiara. Se prestan amablemente a esta experiencia al saber un poco tarde de mi investigación por unos amigos. La familia está formada por cinco personas. Serena me dice que en realidad serían seis, porque Salvatore tiene un hijo de un precedente matrimonio pero que no convive con ellos. En cualquier caso en casa son su marido y ella y sus tres niños, de 15, 13 y 9 años. Se conocieron hace cinco años, entonces ella estaba separada.

“Salvatore è diventato il padre di questi tre bimbi, perché il mio ex è una persona che non è capace di rapporti umani... quindi Salvatore è entrato tra noi..., mia figlia aveva quattro anni” (Serena)

“infatti è attaccatissima, be' tutti e tre, ma la piccola... lei proprio stravede...”
(Salvatore)

“lei aveva bisogno di questa figura paterna, perché lei non l’ha mai avuta, il mio ex è distaccato, non crea rapporti sani... e Salvatore è la figura centrale nella loro crescita”
(Serena)

-Lola: La entrevistó en París, el 18 de noviembre de 2016. Se trata de una mujer chilena de 32 años, actualmente embarazada, con una pareja, Carlos, que tiene dos hijas de dos relaciones anteriores diferentes de 9 y 3 años. Viven en Santiago de Chile y ella misma tiene a su vez una hija también de una relación anterior que actualmente tiene 6 años. La separación de aquel primer matrimonio se produjo estando ella embarazada de la niña. “por lo tanto, somos una familia Carlos, Cristina y yo y las dos niñas que vienen los fines de semana, y este que viene en camino, que es una niña también. La relación de su hija Cristina con su padre biológico ha sido muy dura pues se ha producido forzosamente desde instancias judiciales “ en Chile hay una presión social bien importante a la hora del reconocimiento de los hijos biológicos, no te dejan salir del hospital con la niña si no la registras de manera inmediata y siempre tiene que haber el nombre de un padre. En mi caso nosotros nos separamos justo después del terremoto de Haití de 2010, vivíamos allí y perdimos la casa y lo perdimos todo, yo en mi estado tenía que volver a Chile, pero él no vino conmigo, así que seguí el embarazo sola. Cuando Cristina nació ya no teníamos ninguna relación, pero como no podía salir del hospital sin que él firmara, vino hizo eso, la inscribió con su nombre, me dio los papeles y se fue. No tuve noticias de él por dos años y de pronto de llegó una demanda por visitas.”

-Michele: Vive en Reggio Emilia, en Italia. Casado con Rosella desde 1985, con quien convivía desde 1984, ha sido la única figura paterna para Carlo, que tenía cuatro años y medio cuando lo conoció.

-Marco, dominicano, residente en Reggio Emilia: lo entrevisto en su casa, el día 5 de marzo de 2017. Me cuenta tenía veintitrés años y Monica veinticinco cuando se conocieron y que ella tenía ya una niña. De eso hace catorce años. Nunca se han casado. Han tenido un hijo hace ocho años. Con el padre de Alessandra, la hija, nunca han tenido contacto, de hecho, un juez concedió la totalidad de la potestad a Monica hace años pues era poco operativo para gestionar documentos de la menor, salir de viaje con ella, etc. no tener acceso al padre ausente.

Del mencionado grupo de debate de Padua, de las cinco parejas, tres forman familias de las llamadas reconstituidas.

-Sara y Giuliano (Grupo de debate de Padua) Sara ha estado casada quince años, y tiene dos hijos de esa relación, un niño y una niña. Tienen una relación de convivencia actual que ellos denominan “part-time” y no exactamente “living apart together”, porque él pasa todos los fines de semana (desde el viernes al lunes) en casa de ella, y además está muy presente durante la semana en la vida de los niños, de hecho ella ha hecho una autorización para que él pueda recoger a los niños del colegio. Giuliano se confiesa inexperto, pues no tiene hijos y esta es la primera relación estable y seria que tiene y dice de si mismo ser un *“tradicionalista consciente de que debe cambiar porque estamos viviendo una revolución que no entendemos porque la estamos viviendo justo nosotros pero las nuevas generaciones no se crean tantos problemas con cosas con las que nosotros sí”*.

-Andrea y Pina (Grupo de debate de Padua) conviven desde hace cinco años y están casados desde hace cuatro. Pina nos cuenta que tiene dos hijos de dos relaciones distintas anteriores, una niña de 13 años y un niño de 8. En ambos casos los padres se marcharon a antes de nacer y al nacer los niños respectivamente, teniendo una relación laxa y saltuaria con los niños que podría codificarse como de padres ausentes.

-Enzo y Daniela (Grupo de debate de Padua) son una pareja que convive desde hace seis meses aunque están juntos dos años. Ella no ha tenido hijos, tiene 48 años y dice sentirse tranquila y de acuerdo consigo misma respecto a su opción, sin embargo a la vez dice que le gustan mucho los niños, se describe como “muy materna” y tiene una relación de complicidad con los dos hijos de él, habidos en un matrimonio anterior: una niña y un niño de 7 y 9 años.

4.2 Dekinning-Kinning: “Padres” fáciles de sustituir

“El padre ni está ni se le espera” (Benja)

Irène Théry afirma que en estas familias el reto no es sustituir a nadie, como había sido el de los padrastros tradicionalmente, que se encontraban con una viuda y unos huérfanos a quienes debía proteger. Actualmente el esquema es otro porque hay un *padre vivo*¹²⁰, que posiblemente quiere seguir la relación con sus hijos. De hecho, Agnès Martial viene desarrollando un trabajo de exploración de un campo que está poco investigado, quizá por su rareza, el de los padres *en solo*, que la propia autora califica de minoritarios¹²¹ Las modulaciones de redefinición de ese padre *vivo*, han sido también investigadas por X. Roigé y nos acogeremos a su tipología, a la que nos hemos referido al abordar Iso

120 Théry I., *Recomposer une famille. Des rôles et des sentiments*. Editions Textuel, Paris, 1995.

121 Martial, A., (dir.), *Des pères "en solitaire" ? Ruptures conjugales et paternité contemporaine*, Université de Provence, coll. « Penser le genre », 2016

estudios contemporáneos sobre familia y parentesco en el estado de la cuestión, en la primera parte de esta investigación¹²². A este respecto, hay que señalar que hemos encontrado una asombrosa mayoría de la categoría de “padres ausentes” e incluso “sustituidos absolutos”. Se han argumentado razones de tipo económico o académico para explicar tales lógicas de la recomposición familiar (Le Gall y Martin, 1995) aunque de acuerdo con Jociles y Villaamil¹²³, hemos considerado que a menudo son también consideraciones ideológicas que yo llegaría a considerar “cosmovisiones” o “representaciones del parentesco” y que además pueden verse auspiciadas por la realidad cotidiana.

En esta etnografía querríamos observar que a menudo es la laxitud en las relaciones es justamente la causa de ciertas lógicas de sustitución, pues en el contexto contemporáneo ya no puede interpretarse tanto como una voluntad de sustituir a un padre por otro, a fin de fingir una familia tradicional, como a la dificultad cotidiana de *no sustituirlos*, pues se produce un vacío que a menudo son las mujeres quienes lo llenan en lo referente a las conocidas funciones parentales.

Giuliano, de Padua, -que en otro momento de la entrevista se define a si mismo como un “tradicionalista”, dudando incluso de que una familia homoparental sea adecuada-, en su proceso de emparentamiento con los niños de Sara, se aproxima a una perspectiva contemporánea que en principio parece rompedora con los viejos esquemas de familia, a saber, la noción de *pluriparentalidad*, pues da la impresión de que esté proponiendo exactamente un grupo coordinado de cuatro adultos, cuyos hogares han de conformar la “constelación familiar” de los niños:

122 Roigé, X., Roigé X., 2012, «Un “élargissement” de la famille? Parcours de pères divorcés et redéfinitions de la paternité à Barcelone», *Ethnologie française*, vol. 42, 2012/1, p. 135-144.

123 Jociles Rubio, M. I.; Villaamil Pérez, F. Estrategias de sustitución en la construcción de la paternidad y la maternidad dentro de las familias reconstituidas. *Papers. Revista de Sociologia*, [S.l.], v. 90, p. 213-240, oct. 2008.

“Vorrei conoscerli, parlarci, con lui e la sua compagna, dovremmo guardarci in faccia e dire, eccoci... se le persone sono mature possono capire” (Giuliano)

Sin embargo los gestos de Sara son más que elocuentes:

“Figurati che abbiamo coinciso al parcheggio del supermercato, così, le macchine attaccate l’una all’altra, e c’era lei, e gli ho detto, dai presentamela che ci conosciamo... e mi ha detto no no no...” (Sara)

Como han señalado A. Martial y A. Fine, los padres no desean habitualmente esta proximidad pues sienten amenazado su estatus, el de padre (en versión sintética, no analizada en partes simples) pues este ha sido históricamente, por definición, exclusivo¹²⁴.

Como hemos adelantado, en todo caso, de los catorce casos que he investigado en casi ninguno hay un progenitor con una presencia tan incontestable como para que no dejen espacios vacíos o vacantes con respecto a la educación y crianza de sus hijos. De la tipología que podemos encontrar en el análisis de X Roigé, todos se repartirían entre la substitución absoluta y el padre ausente.

“es como un ideal, como un héroe, algo que tienen ahí, aunque no les sirva de nada” (Pilar)

“A veces es muy difícil vivir esto y no sustituir a uno que no hace su parte y estás ahí...” (Andrea)

Giuliano no quiere sustituir a nadie pero es difícil porque el padre no está nunca y lo sustituye casi sin darse cuenta:

“Mi sento un po’ in imbarazzo perché magari lui torna di stare con il suo babbo, che ci sta poco, e piange perché gli manca e io sono lì, ma basta non pensare che stai lì per sostituire nessuno” (...) “io credo che lui sappia che non sono lì per sostituire

124 Fine, A., Martial, A. "Vers une naturalisation de la filiation?." *Genèses* 1 (2010): 121-134.

*suo papà perché sono andato lì un po' a consolarlo e non mi ha detto vai via...
quindi lui da che io rispetto il suo rapporto con suo padre” (Giuliano)*

Antonio lo expresa así:

“yo no quiero sustituir a su padre, sería como matarlo, no quiero eso...” (Antonio)

Antonio me dijo “Sería como matarlo”.

La exclamación de Antonio significa que no desea él acabar con un símbolo, porque “matarlo” es una metáfora: “sería como matarlo”. Matar simbólicamente es acabar con un símbolo cuya significación se funda en ser excluyente, en su exclusividad, y el reto según parece, está en evitar que la acción, la participación, el cuidado, la existencia concreta tengan consecuencias simbólicas, que la existencia genere una esencia. Lo cual Antonio acepta en principio si bien después le oiremos dar una interesante definición del significado de la biología en el parentesco.

En los casos como el de Giuliano, Antonio o Andrés (el compañero de M.), en el fondo la figura del padre se debate a menudo entre la ausencia, el descuido, la idealidad como nos decía Pilar, la nostalgia y la traición a la confianza.

“Y si una vez o dos su padre se la llevó un fin de semana e iba la cría con las bragas rosas, volvía el domingo con las bragas rosas que le picaba todo” (Antonio)

“me encontré a Hugo hablando por teléfono con su padre, cayéndole unos lagrimones ... o sea llorando en silencio, le contestaba a su padre y lloraba en silencio (...) y le colgó. Y yo le dije: Hugo, es tu padre, y entonces le abracé y no paraba de llorar (...) y me dijo: es que siempre nos está prometiendo cosas y nunca las cumple” (M)

Así, los niños no se muestran después de todo tan reacios a emparentar con la nueva pareja de la madre, pues la actitud del progenitor, se diluye en una laxitud que produce el *desemparentamiento*, y se le sigue llamando “papá” por razones que no tienen que ver con la acción parental:

“No sé, es por costumbre, pero considero más mi padre a este que a aquel”
(Matthias)

Cuando le pregunto si cuando era pequeño tenía contacto con su padre, después de la separación, y me responde

“bueno poco, no recuerdo ni veranos ni Navidades, pero recuerdo donde vivíamos perfectamente” (Matthias)

Me intereso por si tiene contacto con su padre actualmente, si lo ve por ejemplo quince días en verano, y me contesta:

“cuando voy a Alemania, que es mínimo una vez al año, voy a casa de mis abuelos maternos, y entonces lo veo una vez o un día, pero quince días como tu has dicho, no, nunca”. (Matthias)

M. me cuenta así cómo es la relación de su ex-marido con los niños:

“la relación con su padre es distante, están con él un día y medio cada quince días, tiene derecho a verlos los miércoles pero no lo ejerce” (M.)

Cuando pregunto por el padre de los hijos de Pina, en el debate de Padua, la respuesta es:

“È vivo” (Andrea)

Cuando I. Théry define las familias reconstituidas como familias especiales, en las que hay un padre vivo, me parece que trata de connotar su presunta “operatividad”, que sería

una padre del tipo “coparentalidad desigual”¹²⁵ al menos, sin embargo, cuando lo dice Andrea, suena que que “estar vivo” no es suficiente para ser un padre.

Hay algunos padres-progenitores que ni siquiera han estado presentes en los embarazos, por lo tanto, y de acuerdo Howell que se refiere al proceso de *kinning* como algo que puede empezar en el mismo embarazo pues se trata de integrar incluso a un feto en un sistema de relaciones significativas¹²⁶, el emparentamiento no ha existido nunca:

“En mi caso nosotros nos separamos justo después del terremoto de Haití de 2010, vivíamos allí y perdimos la casa y lo perdimos todo, yo en mi estado tenía que volver a Chile, pero el no vino conmigo, así que seguí el embarazo sola. Cuando Cristina nació ya no teníamos ninguna relación” (...) *“Vino, la inscribió con su nombre, me dio los papeles y se fue, no tuve noticias de él por dos años”* (Lola)

“el ex de mi mujer nunca llegó a vivir con los niños, entre el primero y la segunda estuvo yendo y viniendo y a los quince días de nacer la pequeña se fue” (Isa)

El caso de Martina, no es el de una familia reconstituida, porque su madre nunca tuvo otra pareja, pero su padre se marchó cuando tenía dos años:

“Quando avevo due anni se ne è andato e poi non l’ho più visto, abitava in un paese vicino, so che ha un altro figlio con una donna con cui si è sposato dopo, è tutto, non so più niente” (Martina)

“cuando tenía veinticuatro años un día estaba en un bar del pueblo con unos amigos y se me acercó uno y me dijo, dame un beso que soy tu padre, y de momento le contesté, te voy a dar dos para que te sobre uno... me dijo que me

125 Roigé, X. “Las familias mosaico. Reconstrucción familiar tras el divorcio”, Familias de ayer, familias de hoy. Continuidades y cambio en Cataluña, en Xavier Roigé (coord.). Icaria- Institut Català d’ Antropologia. Barcelona. 2006. pp. 471-501.

126 Howell, S. (2003), Kinning: the Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families. Journal of the Royal Anthropological Institute, 9: 465–484.

fuera a la barra con él y me tomara al menos una cerveza y me fui para allá y empezó a hablarme bien de mi madre, que si esto y que si lo otro, y yo le dije, mira yo todo eso ya lo sé, el que no sabía que lo supiera eras tú... me voy porque no tienes nada que decirme (...) y bueno es que podía ser una broma, sabes, yo ni lo conocía, podía ser cualquiera que viene y me dice oye que soy tu padre” (Antonio)

Como hemos afirmado, en estas situaciones a veces los niños están deseando tener un padre:

“la verdad es que fue muy chulo, porque para mí fue otro padre (...) a mí me encantaba tener otro padre, le hacía el regalo del día del padre a él, me encantaba, de hecho yo soy música por él” (...) “luego estaba esa otra cosa fea... que tenía que ir con mi padre... y yo le tenía miedo” (Laura)

Como hemos señalado, si bien se ha afirmado que la construcción del padre en la reconfiguración familiar postdivorcio depende de las lógicas de reconstrucción de la familia, a la luz de esta etnografía, valorando las decisiones individuales a partir de las narrativas, observamos como hemos señalado que a menudo la sustitución se produce precisamente por no haber un padre presente. Es un efecto y no una causa de la laxitud, lo que es congruente con la idea de kinning entendido como proceso desarrollado, o no, en el tiempo y no como una cuestión de principio, es decir se deviene pariente en función de las acciones significativas y las decisiones individuales. Así, a propósito de la cuestión en torno a la definición interdependiente del padre por la presencia de un “sustituto” más o menos invasivo, más o menos implicado con los niños, o más o menos eficaz, querría remitir a la afirmación sartriana que recordaba Celia Amorós¹²⁷ a propósito de la necesidad, para comprender la dialéctica del amo y el esclavo, había que comprender primero cómo se tratan los amos entre sí. Así, desde un punto de vista feminista, es

127 Amorós C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. (2ª edición) 1991

interesante analizar la relación entre el padre y el padrastro a la luz de la idea que aún permanece de que el padre detenta poder sobre los hijos más allá de que gane su espacio de autoridad a través del cuidado¹²⁸. Estaríamos ante una dialéctica entre amos: La competencia entre dos varones que habitan partes de un viejo esquema unitario, que hoy son espacios simbólicos diferentes, correspondiéndole a uno detentar el estatus, y el otro, que tiene en su poder el tiempo.

Cuando pregunto si sienten como Giuliano “imbarazzo”, algunas respuesta que he recibido son bastante reveladoras:

“No creo que tuviera mucha influencia que yo estuviera o no para que se relacionara con sus hijas porque luego nos separamos y la noticia que tengo es que hoy no conoce a sus nietos” (Henry)

El hecho de que no haya relaciones intergeneracionales aun después de la separación de Henry del grupo familiar, y pasados los años, parece probar que la situación de desemparentamiento depende más del progenitor que de influencias externas, así como Isa nos lo narra teniendo en cuenta la ausencia en los embarazos incluso antes de que ella conociera a Carmen.

“el ex de mi mujer nunca llegó a vivir con los niños, entre el primero y la segunda estuvo yendo y viniendo...” (Isa)

4.2.1 Construyendo un padre: justificaciones

En el aprendizaje estándar de qué es un padre va inscrita la disculpa al padre ausente. Hay muchos motivos culturalmente aceptables de por qué un padre no está ejerciendo

¹²⁸ Durand, E., “La place du père: les hésitations du droit de famille” *Esprit* No. 384 (5) (Mai 2012), pp. 33-45

activamente su rol, y de hecho como a un hijo pródigo se le recibe siempre que quiera volver. Matthias, que como sabemos cuando va a Alemania se hospeda en casa de sus abuelos y ve a su padre una vez o dos, me dice:

“no nos vemos porque trabaja mucho” (...) “porque vivimos muy lejos” (Matthias)

Sara, afirma ella también:

“Sì, io anche, non sto a dire che non viene perché non vuole, dico sempre che sai che lavora... sai che lavora... ma sai...”

Incluso el compañero de Sara, Giuliano, como él mismo se llama, “tradicionalista”, defiende al padre biológico. Su reconocimiento de este padre es total:

“ma è perché lui fa il camionista” (Giuliano)

aunque ella protesta:

“Se lui vuole il tempo lo trova... Certe volte è a Padova, e gli dico, dai vieni, andate un po' la giardino insieme, perché il bimbo sta male, gli manca, poi me lo porti a cena, che ti costa? Ma non viene, non ha tempo mai” (Sara)

Por otra parte, los padres-en-solo, necesitan el apoyo y la colaboración de todas las mujeres de su entorno e incluso el de sus ex-compañeras¹²⁹. El progenitor de los hijos de Isa:

“Cuando viene a verlos lo hace siempre con su madre, nunca viene solo” (Isa)

M. le facilita a su ex-marido la gestión de los niños en los periodos que pasan con él.

“le corrisponden quince días en julio y quince en agosto, y eso se cumple, y yo visto lo visto, decidí facilitarle la gestión, así que le doy a los niños con su actividad programada

129 Martial, A., (dir.), Des pères "en solitaire" ? Ruptures conjugales et paternité contemporaine, Université de Provence, coll. « Penser le genre », 2016

de verano, para que solo tenga que ir a recogerlos, pero por lo que sé, va la mujer de mi suegro y se los quedan en su casa hasta que él llega” (M.)

Pina no sabe cómo orientar su perplejidad:

“quello che non so... non è che ho sbagliato io... non so... ma, le giustificavo io le assenze... non è che stavo a dirle come stavano le cose” (Pina)

Así las narrativas de justificación que remiten a problemas personales de comunicación del progenitor en una suerte de elaboración de una justificación desde un punto de vista psicológico, van en aumento según el nivel académico del informante:

“lui è diventato il padre dei miei bambini perché comunque il mio ex non è una persona capace di legare rapporti umani....” (Serena, estudios elementales)

“él los quiere, no lo dudo, tiene una manera muy egoísta de querer... él viene de una familia muy desestructurada... su madre se suicidó. La mujer tenía una depresión... el marido estaba ya un tiempo con otra y ella era muy religiosa... así que él se encontró con esto al llegar del colegio... el padre al año siguiente se había casado ya con esta señora, y les dio dinero a los hijos para que se organizaran... se fue a estudiar fuera...

él decía que era el sueño de su vida tener una familia... pero no ha sido capaz...

al final yo tenía cuatro niños en casa... no lo estoy criticando... pero cuando su madre se fue, él se quedó solo” (M., estudios superiores)

Sin embargo el constructivismo lesbiano no parece responder a esta idea y de hecho se crea dificultades en instancias judiciales:

“apenas se dio cuenta de que no había nada que rascar, que este hombre no estaba por la labor de ser padre, pensó que no iba a estar diciendo mentiras toda

la vida a los niños, y disculpándolo por un lado y por otro lado rogándole o exigiéndole una presencia a él que no quería dar... y luego la autoestima de los críos, siempre rogando, siempre esperando... qué va... cuando yo la conocí era una madre soltera a todos los efectos" (...) "la psicóloga del juzgado cuando nos entrevistó le recriminó a mi mujer que los niños no querían a su padre porque ella no había hecho nada para que lo quisieran, sin valorar que era él el no había estado, y cuando mi mujer intentó defender su punto de vista ella le dijo: hay cosas que una madre debe hacer" (Isa, ambas madres con estudios superiores)

Como ha señalado Irène Théry, la práctica judicial, en su deriva psicologizante, delega en los técnicos de saberes sin demostración (a lo sumo, con teorías plausibles) las decisiones sobre familia¹³⁰, que aparece así altamente normativizada. Tal y como venimos argumentando en el caso de Isa podemos comprobar etnológicamente la afirmación de I. Théry, así como los análisis de Robcis sobre el psicologismo de estado. La maternidad, por otro lado, de acuerdo con Celia Amorós, está salomónicamente normativizada: Hay cosas que una madre debe hacer porque de hecho hay principios que son considerados sanos para los niños en todo caso según una cierta jerarquía (por ejemplo "tener un padre" estaría por encima de "no crecer rogando y esperando") y no respetar tales, no desdecirse, no sufrir en silencio, no justificar y mentir en favor del mito del padre, constituiría la prueba salomónica de no ser una verdadera madre.

"Hubo otra psicóloga que nos dijo que una buena madre les habría hecho agradable a los niños lo de irse con él" (Isa)

130 Théry, I. Le Démariage: justice et vie privée, odile Jacob, Paris, 1993

Tal y como señala A. Martial, los padres biológicos¹³¹ no suelen aceptar de buen grado las leyes que empiezan a considerar algunos derechos, al menos para facilitar la vida cotidiana así como con fines sucesorios¹³², a los padres de hecho, aun si los conceptualizan sobre un esquema que, a mi juicio, sigue siendo un residuo de la cosmovisión estándar: el padrastro.

A veces los progenitores quieran o no ejercer como padres, perciben el estatus en peligro y consideran como amenazantes a los nuevos compañeros de las madres que conviven con sus hijos.

“Le dijo a la cría, ¡que Isa no puede ser tu madre! ¡Que tu padre soy yo!... y la cría se enfadó mucho con él.. yo no sé qué ganó con decirle eso así...” (Isa)

Con todo, como hemos afirmado, la figura del padre, parece bienvenida a modo de hijo pródigo en todo momento pues supone un restablecimiento del orden perdido, es decir, una vuelta a *la normalidad*¹³³. Tal aceptación y reingreso se gestiona desde instancias psico-jurídicas, que se autolegitiman como parte interesada en la historia familiar (es decir, de la estructura).

“... ella le dijo: hay cosas que una madre debe hacer” (...) *“y luego nos dijo, bueno, no ha estado nunca pero le podemos dar una oportunidad ¿no?” (Isa)*

131 Marcar el término “padre” es volverlo relativo, convertirlo en una especie de un género. En este caso funcionaría como sinónimo de “progenitor” como venimos usando, que es sin duda un padre potencial puesto que en algún momento ha estado en un nicho potencial de emparentamiento si no se trata de un donante anónimo. La laxitud de sus funciones podría hacer devenir a un padre potencial en un padre biológico o progenitor.

132 Martial, A. « Une paternité réinventée ? Le vécu parental des pères isolés », *Informations sociales* 2013/2 (n° 176), p. 62-69

133 Deseo recordar que el término *normalidad* lo venimos usando en el sentido de Badiou, esto es, lo incluido y lo representado en el sistema. Citado en Agamben, op.cit.

Por lo tanto, de vez en cuando, se aproximan de nuevo a la familia. La atmósfera cultural los reconoce, si bien secretamente los censura con una especie de doble discurso que trasluce cierto constructivismo difuso (pero no hegemónico) afirmando al mismo tiempo ideas como “es su padre/eso no es un padre”, donde lo normativo se distancia levísimamente de lo descriptivo.

“me encontré una situación llamativa, puesto que asumido el rol de nuevo padre en relación con las obligaciones en ningún caso tuve las prerrogativas, (...) el padre biológico seguía curiosamente presente de manera intermitente en relación con las prerrogativas pero no con las obligaciones” (Henry)

A veces se reintroduce en la familia que ha abandonado previamente con apoyo de las instituciones y a través del estado, apelando a un criterio estándar de parentesco que en efecto el estado comparte, que es el que impera en los juzgados como ha señalado A. Martial¹³⁴

“de pronto en 2012 nos llegó una demanda del juzgado para establecer un régimen de vistas estándar desde 2006 que se fue definitivamente...” (Isa)

“ A los dos años volvió y me puso una demanda por la tuición de la niña” (Lola)

“noi gliel’abbiamo fatto fare al giudice, l’hanno tolto la potestà, perché altrimenti era molto difficile tutto” (Marco)

El padre ausente no ha contribuido con los gastos nunca pero tampoco ellos han regularizado nunca legalmente la situación porque:

“per fortuna non abbiamo mai avuto problemi, lui non ha contribuito ma nemmeno ha avuto delle richieste particolari” (Michele, Reggio Emilia)

134 Martial, A. Qui sont nos parents: L'évolution du modèle généalogique. 2006, *Informations sociales*, 131, (3), 52-63.

¿Significa esto que los hombres no son capaces de cuidar o querer a sus hijos? Nada más lejos. No pretendemos afirmar tal cosa. Sólo el hecho de que estemos examinando aquí la figura del padre de hecho es ya prueba suficiente de lo contrario. De hecho, habría la excepción clara en uno de los casos que he podido analizar, que es el de Enzo (de Padua), de hecho el único padre biológico y socioafectivo al que he podido entrevistar: el “papà-mamma”. En todo caso, llama la atención que el único padre que implementa ambas instancias es descrito por su compañera como *papà-mamma*. Su recurso a la feminidad para connotar capacidad de ternura y cuidado pone de manifiesto que la idea de que los hombres no cuidan está aún extendida. Por otro lado, todos los *padres de hecho* entrevistados o muchos de ellos, son a su vez padres biológicos y socioafectivos de niños que o viven con ellos, pues son fruto de las relaciones con sus actuales compañeras o no viven con ellos porque viven con sus madres, pero en todo caso, son padres en los que la esencia (*padre*) viene definida por la experiencia-existencia. Tal cosa no que no debería extrañar pues sería plausible suponer que quien es capaz de ser *padre de hecho* de alguien a quien no le unió un proyecto parental originario ni habitó un espacio de parentesco potencial en origen, lo es por principio de coherencia cultural y de compromiso moral de uno que sí habitó tales posibilidades en origen. Es el caso de Salvatore (de Milán), que además de ser *padre de hecho* de los hijos de su esposa, tiene un hijo de un matrimonio anterior, el de Benja en Murcia, el de JGJ también en Murcia, los casos del padrastro de Matthias o del de Laura, el caso de Henry, de Marco en Reggio Emilia, como fue el caso de Juan, que además de ser *padre de hecho* de Bernard y S., tuvo hijas con Pilar, a las que atendió como padre; JGJ es como le gusta decir padre putativo de D. y tiene un hijo de veintiún meses con su mujer y Andrés tuvo un hijo que fue además *su mejor amigo*. La cuestión pues no es si los hombres son o no capaces de cuidar, que creo que está fuera de cuestión aquí, si no a quién cuidan, cómo influye esto

en sus identidades, cómo cambia el mundo exterior, el medio social, debido al estilo de su masculinidad y a su paternidad social, y quiénes están *de hecho* sustituyendo estos hombres concretos, y por qué, cuál es su implicación, sus sentimientos, y la cuestión no indiferente de sus derechos y su reconocimiento. La pregunta que hay que hacerse a mi juicio es cómo habría de hacerse para que una acción continuada de participación tal no tuviera consecuencias en la identidad y en el orden simbólico, entendido no ya como la necesidad de un hombre y una mujer en el origen de la vida simbólica, sino la posición incontestada de un varón y no otro, en la vida simbólica. Esta pregunta es pertinente y anterior creo, a las que gravitan en torno a una intención más o menos espuria de las madres de entorpecer la relación de los hijos con los padres tras un divorcio muy traumático¹³⁵.

Sobre la permanencia o extinción del modelo de padre ausente, poco implicado con el cuidado de los menores y su educación integral, los desarrollos empíricos y reales de las reflexiones masculinas contemporáneas en torno a las llamadas “nuevas masculinidades”, tienen las respuestas¹³⁶. Pero es constatable estadísticamente que aún hoy, hay una implicación de la mujeres muy superior a la de los hombres en la crianza y cuidado de los hijos¹³⁷.

4.2.2 *Padres de hecho*

Según hemos visto no parece que haya una intención de usurpar el puesto del padre. De hecho me cuentan que para ellos, empezar con una mujer con hijos supuso ya en su

135 Jociles, I., Villaamil, F, Estrategias de sustitución en la construcción de la paternidad y la maternidad dentro de las familias reconstituidas. Papers. Revista de Sociologia, [S.l.], v. 90, p. 213-240, oct. 2008. Los autores han señalado que las causas por las que se procede a una forma o lógica de reconstrucción de la vida familiar, pueden ser muy variadas.

136 En España han tratado el tema las autoras Marta Segarra y Ángela Carabí en su libro *Nuevas Masculinidades*, Icaria, Barcelona 2000. En el libro, una interesante contribución de Luís Bonino sobre los varones y la salud mental y la necesidad de una deconstrucción de la masculinidad tradicional.

137 INE, Encuesta de empleo y tiempo, Empleo conciliación de trabajo y familia actualizado a 18 de junio 2016

momento una crisis personal y a veces social. Es habitual escuchar a los más cercanos hacer críticas en torno a la decisión:

“Ya tiene dos hijos, y eso... me lo hicieron ver como algo negativo, y dijeron mucho que seguro que podía encontrar algo mejor” (Isa)

También se orienta como una condena a una imposibilidad intrínseca de que salga bien, pues en caso de oposición o enfrentamiento...

“me aconsejaron que no me metiera ahí, que una mujer con hijos siempre pondrá por delante a sus hijos” (Henry)

Andrea cuenta que para él la cosa no era mínima ya que dado que ella tenía dos hijos:

“tomé la decisión de no tener hijos biológicos porque tres ya son muchos” (Andrea).

Una vez superada esta crisis, auténtica en sentido literal, entendida como momento de grave decisión, la actitud no es la de quedarse al margen

“claro que pongo reglas, vive conmigo... si no... pero claro yo creo que depende de la gente, yo no soy de quedarme al margen” (JGJ)

“se esperaba de mí que me comportara como un padre y me impliqué al máximo, intenté poner orden pero las niñas eran claramente difíciles” (Henry)

“Andrés cuando yo estoy en Valencia los lleva a las actividades, está en casa, lo único que dejo hecho es la comida pero porque si vuelven del colegio tarde, no puede ser dejarlo con todo a él” (M.)

“Carlos le enseñó a andar en bicicleta” (...) “Yo soy más urbana y me cuesta eso del jardín y la niña con el pelo lleno de tierra, pero es que Carlos es geólogo y mira... ella con él a todos sitios” “tiene gracia porque no sé si a la madre de su hija mayor le gusta pero el caso es que ella es geóloga también, así muy montañera, y

para la audición de piano como salió de mi casa iba con rimel y todo, y según parece se molestó, dijo que ese estilo de.... Que eso qué era” (Lola)

“No será mi hija pero es mi niña” (Antonio)

“lo volevo cambiare, non volevo la vita che facevano i miei amici... volevo sistemarmi... per me è stato molto importante trovare mia moglie e Alessandra... sono diventato papà subito” (Marco)

“la cría ha estado mala, con fiebre así como se ponen con la garganta, y se me acurruca, me busca el regazo entonces vamos... yo...” (...) ¿que si se parece a mí? ¡En muchas cosas! ¡Y me encanta! En lo rápida que es de reflejos, eso lo ha aprendido de mí, tiene un pico.... ” (Antonio)

“pero que es una mujerona de dieciséis años ya y me estoy duchando y entra sin problemas, eso con su padre no lo hace te lo digo yo” (Antonio)

Le pregunto por sus sentimientos respecto a los niños de la familia, si le gustan, si se relaciona con ellos y me contesta:

“a ver, la he criado yo, a mis sobrinos no... a mi me encantan los críos y los quiero mucho pero... mi cría es mi cría, esa es la gran diferencia, aunque mis sobrinos sean de mi sangre pero yo no me he levantado ninguna noche a darles el dalsy, ni los he arropado por la noche, hay una diferencia y quien diga lo contrario miente” (Antonio)

Andrea dice que cuando lo acuesta por las noches a veces le susurra al oído: eres *mi mejor amigo*. Ahí *amigo* connota una profundidad de relación, una búsqueda en las palabras, que no es la misma que cuando se refiere a él públicamente como *un amigo*

Daniela que compra lo que les gusta y hace cenas rápida para que se acuesten pronto me dice:

“io lo so che non sono la mamma, ma faccio tutto quello che posso, cerco di starci vicino, credo che riempio un vuoto...” (Daniela)

4.2.2.1 Del reconocimiento

Recuerdo a Juan, el *padre de hecho* de Bernard y S. Era un hombre al que conocía y al que me unió gran afecto. Puede que esta tesis empezara a gravitar en mi mente a partir de algo que él me dijo el día que supe que Bernard y S. no eran hijos biológicos suyos:

“Todas las obligaciones y ningún derecho” (Juan)

Esta frase quedó indeleble en mi memoria. Aún hoy es sobre la que gira toda mi reflexión. Años después Henry me lo decía igualmente, y la historia de Isa en ámbito judicial testimonia una forma de invisibilidad que pasa por no tener siquiera los recursos para expresar lo que podrían llegar a concebir como sus derechos si pusieran en cuestión políticamente la ideología de la sangre¹³⁸. En este sentido los hombres, bajo la forma del padrastro, están habitando un espacio simbólico tradicionalmente habitado por mujeres, que sin embargo hoy detentan el estatus. Un reciente estudio de la Revista Social Work, señala que los padrastros en las familias reconstituidas son los que tienen mayor tendencia a la depresión, lo que nos recuerda al esquema depresivo tradicional de las mujeres¹³⁹.

“Salvatore è diventato il loro padre, è la sola figura centrale nella loro crescita”
(Serena)

“L’unico padre di fatto che ha avuto Carlo, sono stato io” (Michele)

138 Dubar, C. op. cit

139 Shafer, K., Pace, G.T., Gender Differences in Depression across Parental Roles Social Work (2015) 60 (2): 115-125.

“Pero no es un referente, le llama papá después de forzarla mucho” (...) “pero Carlos es un referente paterno absoluto” (Lola)

Una de las características fundamentales de la relación paterno filial, es la protección y estos padres de hecho la implementan cotidianamente. Cuando el pequeño Christian tuvo serias dificultades en el colegio:

“por supuesto no iba a consentir que mi hijo fuera al mismo instituto donde estaba el agresor (...) si me tengo que encadenar a la puerta de Consejería lo hago, pero nos cambian de centro” (Benja)

“cuando uno está triste ¿qué busca? Protección y consuelo, que te acojan y te digan: no te preocupes. Estoy yo aquí... recuerdo habérselo dicho a la cría alguna vez que ha tenido algún disgusto y he notado cómo la tensión del pecho se va... se deshinchaba como un globo y dices, has visto, esto es lo que tiene valor... “ (...) no iba a dejar que pasara por lo que me hicieron a mí... mi padre me ignoró, pero ella me tiene a mí, no iba a dejar.. y menos a esa cosita” (Antonio)

“Intenté poner orden... aconsejaba y por su puesto que di reglas... la moto, que su padre biológico les sugirió que compraran, porque él la usa, se compró contra mi parecer, aun así, la pagué yo, y cuando se dió el primer golpe, y luego el segundo, quien se encargó de retirarla, fui yo” (Henry)

Otras veces incluso después de la separación de los adultos, el rol de protección continúa activo:

“hacía tiempo que nos habíamos separado pero Sergio nunca supo qué quería estudiar y yo le decía a ver piensa, cocina? Diseño?... y se decantó por la informática y como es mi ámbito de trabajo le dije, vente allí con nosotros que

necesitamos gente pero cúrratelo, eh?, y bueno, estuvo aquí en la empresa cuatro o cinco años” (JGJ)

El problema para estos hombres no es tanto un reconocimiento de pluriparentalidad, porque a menudo ni siquiera es esa la reclamación, si no el reconocimiento moral a su acción cotidiana.

Le pregunto a Andrea: vorresti che ti riconoscessero come padre?

Y me contesta:

“che mi rispettassero come un padre” (Andrea).

Los sentimientos a veces serán plurales, pero a veces son exclusivos, como en toda relación de amor. Si la figura del padre se tambalea, creemos que más por su capacidad o la incapacidad de vincularse a sus hijos que por la acción exterior, la del *padre de hecho*, sí que está definida en relación a la del *padre titular*.

Tal es el desasosiego y la consciencia de su protagonismo aun ausentes, que por no dar a entender que se pretende ocupar su puesto, a veces no se llevan a cabo ni siquiera medidas operativas tendentes a simplificar la cotidianidad. Parece que tras el divorcio, si el progenitor no cumple con su rol, debe en todo caso implementarlo en solitario la madre, pues ser ayudada puede constituir un insulto al padre.

“io non ho niente, nemmeno una delega per andare a prenderli a scuola, dopo cinque anni... pur di non disturbare il padre” (Andrea)

O interfiere en el orden simbólico:

“a la psicóloga del juzgado parece que le molestó que me llamaran mami, porque por lo visto eso era como el motivo de que no le llamaran papá a él” (Isa)

A veces como ha señalado Jociles y Villaamil, depende de la actitud de la madre¹⁴⁰:

“la madre nunca me reconoció como una figura fuerte, se esperaba de mí que hiciera de padre, pero me desautorizaba continuamente, tuve la peor de las posiciones” (Henry)

En el caso de Henry esta dificultad para el reconocimiento produce un profundo sufrimiento y da la impresión de que lo identifica como el motivo por el cual la relación terminó y el contenido de ocho años de su vida no fueron otra cosa que desgaste emocional. De igual modo vemos que no ha sido posible el emparentamiento porque desde el primer momento se le ha dicho *quién no es*.

Sin embargo parece depender de la firmeza del vínculo, por ejemplo Enzo, único padre biológico de mi muestra, no manifiesta ningún temor ante su posible sustitución por el nuevo compañero de su ex mujer pueda sustituirlo.

“È un compagno tenero e dolce, e un padre meraviglioso... un papà-mamma”
(Daniela)

Resulta interesante cómo Daniela, su compañera, nos explica a través de un símbolo esencialista hasta qué punto Enzo es insustituible. Un símbolo con un significado claro para todos en la sala de debate en Padua. Es título de buen padre: un *papà-mamma*.

La falta de reconocimiento de los padres de hecho, incluso si son *papà-mamme*, es global pues no son papás-de-sangre; y se produce, según me parece constatar, en un triple nivel, a saber, como dificultades para el reconocimiento intrafamiliar, auspiciado por una

140 Jociles I., Villaamil, Estrategias para evitar y/u obstaculizar la paternidad/maternidad de los padrastros/madrastras en las familias reconstituidas, Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. L, num. 204, Nov-Dic 2008, pp. 103-120, Universidad Nacional Autónoma de México.

forma de intervención psicologista que diseña la ortodoxia de las relaciones por defecto y las codifica a priori, a través de la pedagogía social o propaganda de la ideología de la sangre en versión contemporánea, es decir, de la cosmovisión estándar del parentesco, un segundo nivel sería la falta de reconocimiento en el ámbito social, y la invisibilidad legal, siendo grupos relacionales que no están legalizados y sin embargo, merced a las otras dos instancias de control ideológico mencionadas, están altamente normativizadas, que por otro lado, debido a esa intervención ideológica, no tienen ni los recursos para constituirse en un grupo autoconsciente, pues se perciben a sí mismos como ilegítimos¹⁴¹.

Tanto Henry como Daniela me cuentan algo referido a la comunión de los niños.

“En eventos familiares como en su comunión por ejemplo, yo me sentaba en otro sitio, tenía que pasar a segundo plano” (Henry)

“Al catechismo li ho portati io sempre perché i mercoledì sono da noi e Enzo lavora fino a tardi, quindi li portavo io... poi il giorno in cui hanno fatto la prima comunione mi sono dovuta sedere dietro che non ci vedevo niente... quello sì mi ha dato molto fastidio...” (Daniela)

4.2.2.1.1 Familias intervenidas

El concepto estándar del parentesco, exige que por defecto, todo grupo relacional que en el principio de su historia puede identificar a un progenitor “vivo”, debe comenzar su andadura haciendo una toma de conciencia del hecho de que la nueva pareja que se incorpora a la vida común, no es ni debe ser el padre de los menores¹⁴². Este principio “aconsejado” por la salud y estabilidad de los menores, se aplica por defecto y se resume

¹⁴¹ Dubar, C., La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación, Barcelona, Bellaterra 2002

¹⁴² Ya hemos hecho referencia a la existencia de un opúsculo informativo editado por la Unión de Asociaciones Familiares (UNAF). El folleto es de naturaleza “informativa” y en él se dan consejos y descripciones que devienen prescripciones sobre como organizar una familia reconstituida.

en la frase: *no soy tu padre*. Esta afirmación clara, en la primera fase de la convivencia, todo marido debe decirla en algún momento alto y claro a los hijos de su mujer para luego comportarse como un padre cotidianamente. Esta es una de las características de estas familias: el desarrollo de una paternidad socioafectiva¹⁴³ sin reconocimiento legal, ni social ni intrafamiliar *por el bien de los menores*. Aunque también es el símbolo de un proceso de emparentamiento *intervenido*. Aclarar los límites de una posible invasión o usurpación pero también en tanto que límites, definen los posibles desarrollos del emparentamiento y ponen freno y fronteras.

Esta intervención se opera especialmente en el nivel del lenguaje. Así constituiría una instancia privilegiada para la creación de un estatus, a través del rito de la función apelativa y referencial, que se desarrolla en el espacio público, en el tiempo y que produce un reconocimiento de la transustanciación del otro. Así que lo que en realidad significa decir “yo no soy tu padre”, puede reducirse, como hemos sugerido de acuerdo con Austin (1962), a una mera constatación empírica, conforme al estándar del principio genealógico pero de algún modo constituye ilocucionariamente una confesión de “buenas intenciones”. Así, en el caso de un niño que de hecho asiste tranquilizado a una muestra de respeto por su relación con su padre por parte de la nueva pareja de su madre, esta constatación o reconocimiento de un dato de hecho, supone un modo de empezar en “son de paz” por así decir.

“Oye mira, yo soy el novio de tu madre, no soy tu padre” (Antonio)

O incluso como un discurso social que hay que mantener de manera neta:

143 El término proviene del acervo jurídico brasileño. Mis autores de referencia en este aspecto han sido Enrique Varsi, Berenice Dias, Paulo Lôbo y Joao Baptista Villela, que han hablado de “desbiologización de la paternidad” y “parentalidad socioafectiva”. Véase, Lôbo, Paulo, “Socioafetividade no Direito de Família: a Persistente Trajetória de um Conceito Fundamental”, *Revista Brasileira de Direito das Famílias e Sucessões*, Belo Horizonte/Porto Alegre: IBDFAM/Magiter, No 05, p. 5-22, ago.-sept. 2007. Lôbo, Paulo, “Direito ao Estado de Filiação e Direito à origem Genética uma distinção necessária”, *Revista Brasileira de Direito de Família*, Porto Alegre: IBDFAM/Síntese, año V, No 19, p. 133-156, ago.-sept. 2003

“Pues tu díles que yo no soy tu padre, que tú tienes un padre y que hay muchos padres que trabajan y no pueden venir al colegio” (Andrés a la hija de M. con la que vive desde hace tres años y medio).

Aunque claro, “yo no soy tu padre” tiene como correspondencia “tú no eres mi padre”, lo cual tiene profundas consecuencias simbólicas y afectivas.

“me rabia que no me llamen papá” (Benja)

“en una época tonta, ahí por la adolescencia, que el padre se dejó caer alguna vez, hubo un día que me soltó, tú no eres mi padre, y le dije, eh, yo no soy tu padre pero soy el que está aquí y el que va a estar y respétame por lo que soy” (Benja)

La ausencia de un apelativo exclusivo, que remita biunívocamente a él, pone a Andrea en una interesante situación el día de su boda con Pina: presenta a algunos de sus primos y tíos a los niños, que devienen tales a través de su matrimonio, y les dice:

“Questi sono i cugini,... questo è lo zio... (Y me dice que piensa:) ... e io comunque nessuno” (Andrea)

La ortodoxia prescribe que *él es a través de ella*. Y solo a través de ella. Es “la pareja de la madre”, a lo sumo “un amigo”.

Les pregunto por la función referencial de los niños, quién dicen que es él, y me responden a dúo:

“Un amico” (Andrea y Pina)

¿Seguro que Andrea es *un amigo*?

Me parece que si se puede considerar falso según el modelo estándar de parentesco, que sea su padre, no lo es menos para cualquier modelo de explicación de las relaciones sociales, que sea “un amigo”.

Es cierto que también podría llamarle padrastro: “No, es mi padrastro”. ¿Por qué no lo hacen? ¿Por qué no usan padrastro e hijastro?. La situación, por informal que sea, pone al niño en una dificultad: tiene que buscar palabras a su alcance. Según cuenta Andrea, con ocho años, y con una fuerte formación estándar sobre lo que es el parentesco, el niño consigue decir “es un amigo”, lo cual es una indeterminación igualmente inexacta. “A veces, me dice, eres mi mejor amigo”. También inexacto ¿Quién es?

A JGJ tampoco le gusta esa denominación para el marido de su madre y me dice:

“padraastro me parece despectivo” (...) “me costó perder a Fernando y no sé, me hubiera gustado encontrar esa palabra especial... pero nunca lo hice... padraastro no porque no me gusta...” (JGJ)

Así que su invisibilidad legal y muy extendida falta de legitimidad social, parece operarse en el nivel del lenguaje. En este sentido me ha parecido fundamental, como ya se ha afirmado con anterioridad, el análisis del lenguaje de estas relaciones, tanto en su función apelativa como en su función referencial, que términos de parentesco utilizan y si lo hacen libremente en cualquier contexto o no.

Como se ha afirmado, encontramos en el discurso de acuerdo con Halliday, en el lenguaje podemos ver la cosmovisión, que en términos de parentesco se traduce en “la representación que subyace”. En muchas familias reconstituidas heterosexuales encontramos un estilo apelativo contenido, clasificatorio, en el que los novios o compañeros de las madres son llamados por su nombre.

Matthias llama a su padre de hecho por su nombre y papá a quien apenas trata “por costumbre” pero cuando le pregunto por si su padre le pone reglas, me contesta:

“¿Quién Jose o mi padre?”

Y le digo, “no lo sé, dímelo tú, de quién estamos hablando”, y me contesta:

“es que no sé, como te digo le llamo padre a uno pero este es más mi padre y sí me pone reglas, claro y tengo que obedecer, claro” (Matthias)

Andrea me cuenta que cuando dice “no es mi padre” le hace daño porque le parece que significa “no es nadie”, como si el niño insinuara que es alguien que no tiene autoridad sobre él, -lo cual es también falso, en especial el caso de alguien que está ahí siempre.

Dice Andrea,

“uno vorrebbe avere un discorso lì, pronto, non so, come dire, tu prima che dici che non sono tuo padre... se qualcuno chiede, gli direi: magari...! Magari fosse suo padre!” (Andrea)

Una narración como esta no remite a alguien que busca la apariencia de paternidad para parecerse a lo que está integrado-representado. Decir, “ojalá fuera su padre” expresa: (en tu idioma -de parentesco-) no lo soy y mi posición en el mundo es la de serlo.

Bourdieu cuando se refiere a estas familias afirma que las relaciones intrafamiliares se encuentran “despojadas de lo que en la experiencia se da como evidente o natural, y que sin embargo para ellos todo debe ser explícitamente pensado, expresado”¹⁴⁴. Así Andrea advierte de algún modo que lo *normal*, como la familia nuclear, no tiene que explicarse, y expresa el deseo de una respuesta estándar como sistema de protección, el que da el automatismo o la falta de deliberación propia de los *incluidos-representados*, lo cual nos lleva a la idea de vida privada, no tanto en tanto que secreta o de ocultación como se ha argumentado, si no la de estar integrado en un sistema de significados públicos que eviten la explicitación constante.

Sin embargo, Cristina, la hija de Lola, cuando vuelve de estar con su padre biológico a casa en la puerta usa “papá” de manera no exclusiva:

144 Bourdieu, P. “Des familles sans nom”, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1996.113: pp.1-6

“es curioso porque Carlos le abre la puerta y la oyes ...ciao papá, hola papá” (Lola)

En realidad tanto los adultos como los niños, usan un fluidamente los términos según el contexto:

“yo en mi primera experiencia de padre putativo, con Serio y María, yo hablaba de mis hijos, pero ahora es diferente, porque hay un padre que hace de padre, es distinto” (JGJ)

“si me preguntan yo digo que tengo dos hijos, claro, es que tengo dos hijos” (Benja)

Cuando nuestros informantes, sea el caso de Isa, Benja de Murcia o Marco de Reggio Emilia van a recoger a los niños al entrenamiento, al colegio o al instituto, los niños dicen cosas como:

“me ve que estoy en la puerta del colegio y les dice a los amigos, me voy que ha venido mi padre a recogerme y se sube al coche y me dice, hola Benja” (Benja)

En tanto que referencialmente, muchos niños usan el nombre de parentesco:

“...ha llegado mi madre” (Isa)

“vado, c'è mio padre” (Marco)

Los hijos en estas familias a menudo responden funcional y pragmáticamente a que se presuponga que *x es su padre*. Como en el caso de Matthias, antes de que supiera que Bernard y su hermano menor S. no eran hijos biológicos de Juan, me dirigí algunas veces a ellos en referencia *a su padre* y ninguno de ellos, una situación social informal, me aclararon nunca “no es mi padre”. ¿Inercia funcional? ¿Prejuicios? ¿Querer parecer normales? ¿Silencio sobre la vida privada? ¿Cabe como cuarta opción que fuera su padre en el nivel social, y en el nivel social es donde se les está preguntando por él? ¿O que lo que he de entender está más cerca de ser su padre que de no serlo?

¿Se puede considerar un prejuicio sobre lo que la familia debe ser, el hecho de que las niñas de Henry dijeran que tenían dos papás a principio de los años noventa en Murcia?

“al principio decían muy orgullosas a los amigos que tenían dos padres” (...) “eran pequeñas y lo decían fuera, seguramente se sentían incómodas de que los demás tuvieran un padre en sus casas y entonces la carencia de padre la sustituían diciendo no es que no tenga padre, es que tengo dos” (Henry)

Además los niños tienen a menudo la percepción de que el padre de hecho no fallará:

“bueno es que dice que yo le salvé la vida, porque aún se acuerda de que cuando era pequeña en una fiesta de la espuma la saqué casi del cuello de una situación un poco...” (Antonio)

“a veces le tengo que poner los puntos sobre las íes y le pregunté una vez, pero vamos a ver tú sabes por qué estamos juntos tú y yo? Y me dijo, sí porque eres mi papi, y otra vez me dijo, porque es tu obligación” (Benja)

Una de las ideas que gravitan en las entrevistas en torno a la cuestión referencial es la de la vida privada, entendida como “no dar explicaciones”.

Parece haber, en estos intentos de silenciarse en los detalles de la cualidad clasificatoria de las relaciones, más que un deseo de fingir un paternidad *falsa*, como se argumentará al respecto de las familias adoptivas¹⁴⁵, una necesidad de protección de la vida privada y quizá una intuición de que la cualidad clasificatoria, con todo, es también inexacta. De hecho, por forzar la reflexión, me pregunto por qué: qué tiene de privado decir “es la pareja de mi madre” en un tiempo en que el número de divorcios crece y empieza a ser normal que las familias barajen y dispersen a sus miembros, cambien de configuración y muchos niños vivan con las parejas de las madres. Me da la impresión de que en todo

145 Howell, S. (2003), Kinning: the Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9: 465–484

caso y dado que la ideología de la sangre sigue socialmente vigente, por más que el divorcio y la recomposición familiar parezcan normalizarse, esa sensación de ser juzgados como ilegítimos permanece. Por otro lado estamos luchando contra una norma sociológica instaurada por el propio patriarcado en los códigos civiles: la presunción de que el marido de la madre es el padre de los niños, los acompañará socialmente ya siempre, debiendo explicitar lo contrario, es decir, exponer su vida privada constantemente, so pena de ser acusados de suplantación.

Andrea me dice:

“yo la verdad es que hablo de ellos como de mis hijos, pero claro, de pronto hablando de tu familia dices que llevas cuatro años casado y te dicen... y los niños? Y ya te ves explicando... no, porque son de una relación anterior de mi mujer... figúrate si me pongo a explicar que son de dos relaciones ... bah, al final, da igual, son tus hijos...” (Andrea)

De todos modos:

“Si voy a recoger al niño al colegio lo llamo por su nombre no digo vengo a por mi hijo” (Andrea)

Pero insiste,

“El niño tiene ocho años entonces si en una situación normal, en un entrenamiento, llego yo, le dicen “¿ese es tu padre?”, él no se pone a explicar nada” (Andrea)

Para Andrea y el niño, en todo caso hacer esa aclaración constituye no sólo una exposición de su privacidad si no una negación de su relación real, puesto que la función de Andrea en la vida del niño es la de un padre. A nuestro juicio, la posición biologicista distorsiona y oculta, disminuye, la relación directa real del niño con Andrea, haciéndola

pasar a través de la madre, como si fueran seres no autónomos, mediados, que generaran significados en sus interacciones.

4.2.2.1.2 La sangre es más espesa que el amor: Familias “inauténticas”

La permanencia de la ideología de la sangre deja señales en estas familias, como en las adoptivas en el ámbito social. Nada parece verdadero en estas familias. Me parece que se las juzga desde dos frentes fundamentalmente y se las cataloga de *inauténticas*, lo cual viene corroborado por su dificultad para decirse como hemos visto, y su invisibilidad legal: esos nunca serán tus hijos.

Sin embargo Enzo le contesta:

“pero tú no eres su padre, eres el marido de su madre y es igual de fácil decir, no, soy el marido de su madre.” (Enzo)

Para Enzo el aspecto funcional y sustancial es el mismo porque él los implementa ambos y de hecho el sustancial tal y como se enuncia socialmente le devuelve el reconocimiento social de su inversión funcional. En el relato de Andrea, si el niño contesta “no es mi padre” no hay reconocimiento social de su función real y empírica.

Lo que Enzo pretende es que se enuncie la verdad biológico-metafísico-legal. Digo metafísico porque Enzo es un padre empírico. Pero no es así en todos los casos, pues a menudo el padre biológico es como hemos visto un ausente que funciona como un *ideal*.

Antonio dice que cuando ha ido al colegio a hablar de algo de la niña, le han preguntado, si era el padre,

“das la callada por respuesta y lo presuponen, o dices que sí dándole un golpecito a ella por debajo de la mesa porque si no no te dicen nada, o le guiñas el ojo como diciéndole, mira, ya salió el tema” (Antonio)

“hemos llegado a un acuerdo, para no tener que explicarle a todo el mundo si soy su padre o no, si alguien dice si soy su padre no lo corregimos. Le dije, tú y yo sabemos que somos amigos, pero no lo corregimos, ¿vale?” (JGJ)

La hegemonía cultural biologicista afecta menos a las lesbianas, puesto que ellas pertenecen a un colectivo que se vive como un sujeto político, aun si más que conciencia de tener que defender el parentesco lesbiano, como apuntaba Pedro, hayan defendido el derecho individual al matrimonio -más el contrato que el parentesco- Aun así, la hija de Isa y Carmen, contesta “no es mi padre”.

Sin embargo los niños crecidos en familias llamadas reconstituidas, vienen siendo educados en las representaciones estándar, y si son pequeños, no perciben el contexto ni la funcionalidad de “no dar explicaciones”. Sara y Giuliano me cuentan esta anécdota entre risas:

“Siamo andati a consegnare la letterina a Babbo Natale, e Giuliano era lì che faceva la foto, e c’era questo Babbo Natale che gli diceva, guarda il papà, guarda il papà che ci fa la foto, e il bimbo gli ha detto, non è mio padre ... sai, con tutti questi temi sulla privacy, le foto i bambini... figurati, questo gli ha chiesto, e chi è questo che ti fa le foto? E il bambino non sapeva cosa dire, allora noi gli abbiamo fatto un segno di ok... ma questo Babbo Natale era un po’ invadente perché ancora gli ha chiesto ah, è tuo zio? E mio figlio, no, nemmeno mio zio, ma allora chi è questo tipo?... e allora alla fine ci siamo avvicinati noi e gli ho detto, è il mio compagno... fate già la foto...” (Sara)

Lo que presupone la cosmovisión estándar es la identidad en el nivel funcional y sustancial del término “padre”, y da por hecho que la pregunta es banal -quizá no pretende ser invasivo-, sin embargo el niño que sabe que no hay identidad y ha sido

educado para considerar que “papá” es una sustancia y no una función, contesta sustancialmente y no pragmáticamente. ¿“Papá” es una sustancia o una función? ¿Es un término descriptivo o clasificatorio, o ambos? A menudo parece un nombre propio aplicable a una sola persona.

“Juan fue todo para ellos, los cuidó, los llevó, los trajo, les dio todo, pero le faltaba ser su padre, no era su padre” (Pilar)

“todo el mundo tiene una clasificación, claro, mi padre es mi padre aunque viva en Suiza y no me haya criado con él y yo no soy el padre de D., yo es que soy muy cartesiano”

Me resulta llamativo que sobre todo encuentro mucha firmeza en las clasificaciones en personas francófonas. M., Pilar, JGJ, son todos ellos informantes que hablan sin matices de padres y no padres, de padres y padrastros.

J. Bestard y R. Cicerchia han señalado que tradicionalmente, desde las ciencias sociales se habría buscado cierta separación entre la familia y el parentesco, como si hubiera una línea divisoria, como si una fuera la productora de individuos, el producto de la modernización y el otro, el parentesco, remitiera a lealtades que se enrocan en cadenas de continuidades primordiales, más profundas ¹⁴⁶. No sé si una cosmovisión de este tipo podemos interpretarla en la afirmación de Bernard, así como en otras de JGJ, pues observo esta dicotomía en su lenguaje.

“Juan no era mi padre, claro, pero era mi familia”. (Bernard)

JGJ me dice igualmente que el marido de su madre evidentemente no era su padre, pero que sin duda era su familia. Así, las reglas profundas, parecen ser las del parentesco y de hecho, para ponerlas, hay que ser *más que familia*:

“desde el principio estuvo muy claro que en mí mandaba mi madre” (Laura)

¹⁴⁶ Berstard, J. Cicerchia, R., ¡Otra historia de la familia! encrucijadas e itinerarios sobre las formas familiares. Revista latinoamericana de ciencias sociales niñez y juventud, vol 4 n1 2006.

“yo aconsejo y claro que pongo normas, vive conmigo, pero sus asuntos los llevan sus padres... en eso mi mujer nos organiza muy bien a todos” (JGJ)

“yo puedo ayudar a sus hijas a crecer, a convertirlas en personas, si viven con nosotros estaré ahí, claro, pero no son mis hijas” (Pilar, refiriéndose a las hijas de su nueva pareja)

“Este no es mi padre. Es Antonio, el novio de mi madre. Así, de carrerilla, como se aprendió el padrenuestro, igual, pero ahora ya, vienen amigos a casa y se le escapa a ella...” (Antonio)

Pilar, en la primera parte de su entrevista me dijo en numerosas ocasiones que Juan no era el padre de Bernard Y S., que los crió, los acompañó y los protegió durante toda su vida, pero que:

“Era su padre y no era su padre, ¿está claro así?” (Pilar)

Pero no sólo eso, sino quizá hay algo que es también verdad, y es que el reduccionismo taxonómico biologicista tampoco expresa la idea de lo que los une realmente pues la fuerza performativa del parentesco fluye por debajo de la ortodoxia: si *padre* es insatisfactorio, no lo es menos *amigo*. Ni su relación y vínculo es baladí, ni indirecto siempre a través de la madre y, si hemos de clasificar, se parece sin duda más a la de padre que a la de amigo, así que si han de elegir una fórmula estándar para no dar explicaciones, eligen al alza.

El componente biológico se moviliza para justificar el estatuto privilegiado del padre-de-sangre en las recomposiciones familiares¹⁴⁷, así cuando para finalizar les pregunto que significa la biología en el parentesco Andrea me dice:

“zero” (Andrea)

147 Jacques Marquet, «Couple parental – couple conjugal, multiparenté – multiparentalité», *Recherches sociologiques et anthropologiques* [En ligne], 41-2|2010, URL: <http://rsa.revues.org/244>

Sin moderar ni matizar: zero. Y después me explica:

“crescere insieme, imparare insieme, il legame biologico non è più importante di quello affettivo” “quello che io gli insegno, quanto io gli voglia bene, non sarebbe più grande... anche se sanno che non sono suo padre” y dice curiosamente: “forse per una donna è diverso perché gli ha portati nel grembo” (Andrea)

Una afirmación así, por otro lado, apela a las madres no biológicas de la sala pero más adelante pensaremos la respuesta de Anna, madre adoptiva, a esa reflexión de Andrea. En todo caso me recuerda a María, madre lesbiana no biológica de Óscar, cuando afirma, “eso de si es tuyo o es mío son cosas de hombres”... ¿Se contradicen o es justo una continuidad, un mismo discurso? En el fondo María lo matiza después: habla de heterosexuales. Entonces, con Andrea, es posible que sea una cosa de mujeres, heterosexuales, pero que cuando dos mujeres lesbianas tienen un hijo no se comportan como una mujer heterosexual entendida en tanto contrastante con un hombre. Monique Wittig decía: no soy una mujer, soy una lesbiana. Intentando subrayar que eso que hemos definido “mujer” es una construcción masculina, y las lesbianas escapan a esa economía. María estaría quizá afirmando lo mismo.

“un uomo può non sentire nessun affetto per un suo figlio e sentire molto molto affetto per un figlio che non è suo”. (Andrea)

Lola sin embargo cuando piensa en la relación entre su compañero Carlos y su hija Cristina me dice:

“La quiere mucho, como a una hija, pero yo creo que las dos niñas, sus hijas, le tiran más, es muy sutil, pero está. Además la pequeña es muy enfermiza, también por eso porque le saca esa parte protectora” (Lola)

Pero hacia el final de la entrevista me dice:

“A mí el lazo de Cristina con su padre biológico me parece super forzado... para mí el vínculo paterno y materno es un lazo social, es una construcción, no es genético ni biológico. A mí me parece que es una relación más o menos sostenida en el tiempo en que ha habido cuidado mutuo, interés, ha habido crecimiento de ambas partes, digamos, y con distintas vivencias. Que llegue una persona después de dos años sin conocer a alguien y diga que es el papá...” (...) “tu papá es quien cuida de ti, no es un lazo biológico” (Lola)

Benja me dice algo que me hace pensar en la afirmación de Sahlins según la cual la naturaleza no puede determinar la cultura¹⁴⁸ :

“mira tener un padre biológico no es garantía de nada... a veces nos reímos y decimos... somos lo más parecido a una familia tradicional” (...) “mira qué está bien, qué está mal, nosotros vamos asumiendo roles en la vida, sin tantos palabras... somos una familia.... Y nada más” (Benja)

María y Rosa, las madres lesbianas a las que hemos seguido durante tanta páginas, me dijeron algo así también: *“¿Tradicional? Sí bueno, normal” (Rosa)*

si suprimiéramos la marca “tradicional”, y con Rosa lo sustituyéramos, la afirmación de Benja significaría lo mismo quizá: “somos lo más parecido a una familia normal”.

“Tú sabes lo que es la biología? Mira, esto es la biología, te hacen una prueba y demuestran que los genes son los mismos, ya está. Lo que realmente vale es el lazo afectivo porque yo tendrá vínculo biológico con mi padre, no te digo que no, pero no lo noto, no le ponga cara, no sé como da los besos, si pincha o no, no sé si cuando te da un abrazo te pone la mano por encima o por debajo, si lo hace con

148 Sahlins, M., *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*, Siglo XXI, Madrid, 1998 (primera edición inglesa Chicago, 1976)

cariño o lo hace por hacerlo... mira, lo importante es que te sientas querido, protegido... cuando uno está triste ¿qué busca? Protección y consuelo, que te acojan y te digan: no te preocupes. Estoy yo aquí... recuerdo habérselo dicho a la cría alguna vez que ha tenido algún disgusto y he notado cómo la tensión del pecho se va... se deshincha como un globo y dices, has visto, esto es lo que tiene valor... es muy complicado o muy sencillo, como quieras hacerlo” (Antonio)

Martina me viene a la memoria cuando me hablaba de su padre y su medio-hermano al que nunca ha conocido y me doy cuenta que *saber del otro* parece fundamental para sentir la pertenencia:

“queste persone, lui e suo figlio, io non so chi sono, come parlano, come prendono la forchetta” (Martina)

“estamos educados de manera muy fatalista, muy machista, los afectos no importan, por eso importa tanto la biología” (Antonio)

Enrique Varsi en su tratamiento del concepto de paternidad socioafectiva afirma: la filiación no debería estar determinada por la fatalidad si no por las relaciones significativas¹⁴⁹.

4.3 Fratrías y relaciones intergeneracionales

Irène Théry afirma que las grandes olvidadas en lo análisis de estas familias son las relaciones entre hermanos¹⁵⁰. Especialmente significativas, las fratrías, son los grupos constituidos en el tiempo por todos los hermanos, los procedentes de todas las fases conyugales de los padres. Los primeros, símbolo de permanencia de un grupo familiar

149 Enrique Varsi. "Paternidad socioafectiva" Actualidad jurídica Vol. 200 (2010)

150 Rivas, A.M., Las nuevas formas de vivir en familia: el caso de las familias reconstituidas. Cuaderno de Relaciones Laborales.2008, 26, N.º 1, pp. 179-202.; Martial, A. 1998. «Partage et fraternité dans les familles recomposés», dans A. Fine *Adoptions, ethnologie des parentés choisies*. Paris, Maison des sciences de l'homme, p.205-244.

que ha existido y que más allá del distanciamiento de los progenitores y de las variaciones en la intensidad de las relaciones con el progenitor no custodio, que suele ser el varón, permanecen debido a la coresidencia, una forma de copresencia que supone haber compartido el sufrimiento asociado a una vivencia de divorcio, la participación en la vida los unos de los otros en la cual pueden haberse dado situaciones de protección, consuelo, desasosiego compartido, recuerdos imborrables a los que aferrarse, etc. Por otro lado la comunicación entre hermanos puede en algunos casos haber devenido justo una instancia de debate, de puesta en común, de racionalización, es decir, espacio de reflexión ante las situaciones que podrían ser percibidas como caóticas, como el fin de una forma de vida. Los hermanos pueden ser un referente de estabilidad cuando el mundo de los adultos se mueve, así que los hijos, no solo serían el fundamento de la familia en un momento en el que el matrimonio ya no lo es¹⁵¹, no solo en relación con los adultos, si no entre los hijos.

También funciona como símbolo de unión la aceptación de los nuevos hermanos.

Los nuevos hermanos vienen a ser aceptados como hermanos, donde al padre de estos hermanos no se le llama padre, a sus hijos se les llama hermanos sin reservas pues hermano no es un término de parentesco excluyente en la concepción estándar del parentesco, por lo tanto no produce ningún tipo de tensión simbólica, ideológica ni práctica. De hecho así como el grupo de hermanos biológicos permanece como recuerdo de una unión, de algo que ha existido, de igual modo su unión con los nuevos hermanos testimonia el vínculo, o lo vehicula, entre los niños y los adultos. Así Lola me cuenta :

“al principio le llamaba por su nombre, pero las otras dos niñas le llamaban papá, y estaban ahí todos jugando en el sofá con los cojines y de pronto se le escapó y le

151 Glendon, Mary-Ann, *The Transformation of Family Law : State, Law and Family in the United States and Western Europe*, The Univ. of Chicago Press, 1989.

dijo papa. Luego Carlos habló con ella y le dijo: no pasa nada, si quieres llamarme papá puedes hacerlo, tu llámame como tú quieras” (Lola)

A través de la relación con las otras dos niñas, a las que considera hermanas, es decir, sus iguales, la hija de Lola se vincula a su nuevo padre.

Laura me cuenta:

“su hija ha sido mi hermana durante mucho tiempo, hace poco he conocido a una hija de mi padre biológico, o sea mi hermana, es un chica agradable, mayor que yo, la pobre también le tenía miedo... hemos vivido las mismas cosas pero cada una por su cuenta.” (Laura)

Con relación a sus hijos, Benja tiene una queja con los dos, con el biológico y con el no biológico

“son unos hermanos descastados, ninguno me llama papá...y me da una rabia...!”
(Benja)

El hijo biológico de Benja es ya un adulto que siempre le ha llamado por su nombre, nos parece curioso que quizá la falta de uso del término de parentesco se deba al hecho de que no ha habido copresencia, pues él ha vivido con su madre siempre.

“pero tengo una relación fantástica con él, estamos muy unidos. Vive cerca y viene mucho, a demás está loco con su hermano” (...) “está súper orgulloso de su hermano, presume mucho de él” (Benja)

El pequeño, que si que tiene convivencia con Benja hereda e imita el estilo en la función apelativa del hermano mayor, al que admira.

“es curioso porque ahora creo que soy más padre del pequeño que del mayor”

La falta de convivencia no hace que Laura se sienta más cercana a esta hermana nueva, “una chica agradable”, por mucho que ambas le han tenido miedo a la misma figura paterna, pero al no haber sido un sufrimiento compartido, pueden comprenderse pero no se puede inventar una historia de fraternidad en base a eso.

Por otro lado los hermanos a veces de diferentes edades, y por tanto habiendo convivido más o menos, pueden constituirse como una instancia de núcleo duro familiar que por sus características no jerárquicas si no a penas con alguna capacidad de influencia de unos sobre otros, funciona como un referente de conexión.

JGJ me enseña su teléfono móvil en el que tiene un chat que se llama “nastros” ironizando con el sufijo tradicionalmente despectivo para referirse a la fratría.

“aquí estamos mi hermano biológico y yo y todos los hijos de Fernando” (JGJ)

Me llama la atención la elección de un sufijo y no de un lexema, por ejemplo “hermanos”, para identificar al grupo como queriendo subrayar la especificidad, no biológica y no tradicional, de la relación que los une, podría referirse a una forma de insustancialidad o de flexibilidad, lo cual resulta muy interesante porque remite a una relación tenida en cuenta empíricamente y no metafísicamente. La unión entre estos “nastros” hace pensar en cómo las relaciones de parentesco tienen consecuenciasremite a la idea de que la vida económica apoya sobre relaciones de parentesco.

“como son ópticos los dos, aunque uno vive en Alicante y otro aquí, están en relación permanente y se pasan clientes. Es que ellos si que han vivido juntos”.

(JGJ)

Una parte muy interesante de esta etnografía me ha parecido aquella en al que se ha mostrado el rostro de las abuelas. Hay que señalar como en el caso de los padre ausentes, que no ha sido un sesgo buscado el de la abuela acogedora, y sin embargo, de

la tipificación que ofrecen B. Schneider y M. Mietkiewicz¹⁵² hemos hallado solo el caso de la *abuela disponible*. De hecho, la presencia de Elena entre nuestras informantes nos daría una respuesta a la pregunta sobre las vidas familiares de los hoy abuelos. I. Théry se pregunta si los propios abuelos no han tenido ya una experiencia similar en sus vidas¹⁵³, y es que como afirma Martine Segalen, la familia en proceso de desinstitucionalización no es única; ni contemporánea, y por otro lado, es quizá superficial pensar que hoy está más desinstitucionalizada que en otros tiempos¹⁵⁴: está solo en movimiento. Ya en el apartado sobre lesbianas hemos explicado el interesante proceso de emparentamiento de los hijos de Isa y su madre, una abuela ni biológica ni estatutaria, que retoma el contacto con la familia a través de la niña, que se erige en una auténtica *gate-keeper*, según la expresión de Cherlin y Furstenberg¹⁵⁵

Tal y como se subraya en el artículo mencionado, estas abuelas son generalmente, “igualitaristas”: JGJ habla de su madre como “la abuela de todos”. Cuando analizo su caso me hace pensar en la madre de Erica, a la que conocemos en el apartado anterior. Hay abuelas que son *aglutinadoras*, en su espacio simbólico, rige una regla fundamental de equidad¹⁵⁶. Lo curioso es que la madre de JGJ no tiene apelativo de parentesco ni siquiera por parte de sus hijos:

152 Schneider, B. & Mietkiewicz, M. (2001). Grands-parents et familles recomposées: De la grand-mère à la «belle-grand-mère». *Dialogue*, no151,(1),61-71.

153 Théry, I. 1998. *Couple, filiation et parenté aujourd'hui: le droit face aux mutations de la vie de famille et de la vie privée*. Paris, Odile Jacob/La Documentation française.

154 Blanco-Morales Limones, P. Una filiación: tres modalidades de establecimiento. La tensión entre la ley, la biología y el afecto. *Bitácora Millennium DIPr: Derecho Internacional Privado*. N.º 1, 2015.

155 Attias-Donfut, C.; Segalen, M. 1998. *Grands-parents, la famille à travers les générations*. Paris, Odile Jacob. Citado en Schneider & Mietkiewicz, op. cit.

156 Le Gall, D.; Martin, C. 1996. «Les familles recomposées», *Panoramiques: la famille malgré tout*, 2e trimestre, n°25, p.154-159.

“ni a mi padre ni a mi madre los hemos llamado ni mamá ni papá, porque trabajábamos juntos en el bar, y eso no era plan delante de los clientes, así que ya nos hemos acostumbrado” (JGJ)

Sin embargo es la abuela, no solo de los hijos biológicos y no biológicos de sus hijos, si no también de los hijos de los hijos de su marido y de alguna niña del pueblo a la que ha criado.

Cuando le pregunto a Michele si sus padres, ya fallecidos, han sido abuelos para Carlo, me contesta:

“Fin troppo!, lo portava al giardino, lo portava a spasso, lo portava a pesca...”

(Michelle)

Como ha señalado M. Segalen, la relación con

“para mi madre son todos iguales, los de mis hermanos y la nía, llegan allí le abren el frigorífico, se quedan a dormir, le discuten... van a casa de la abuela” (Antonio)

Matías según nos ha contado va una vez al año a Alemania y se hospeda en casa de sus abuelos maternos. Y en Lorca están sus abuelos y sus primos y sus tíos

“mi padrastro me mandó a Lorca a trabajar en la fruta , estuve allí todo el verano en casa de mi abuela” (Mathias)

Uno de los casos más interesantes y casi divertido, pues así lo narran sus protagonistas es el de Andrea: dado que Pina tiene hijos con dos padres distintos, hay cuatro abuelos además de los padres de Pina y los del propio Andrea, y lo narran así:

“io mi sono reso conto che lì ce n'erano di nonni..., e allora io ci ho fatto amicizia, loro vengono a casa e ci prendiamo la birra, gli offro il caffè, io dico ecco, ci sono i suoceri oggi” (Andrea)

Pina ríe y asiente: “È vero, li chiama i suoceri”

4.4 Familias invisibles. Vivir de la anécdota

Que en Francia se permita un limitado acceso a la adopción simple sobre todo por motivos sucesorios, o que en España, el Código Civil Catalán o el Aragonés reconozca a la figura de la pareja del progenitor custodio ciertas potestades sobre todo de tipo funcional cotidiano, no deja de ser una anécdota que no supone nada para las cada vez más numerosas familias en estas condiciones. Lo habitual es que sean invisibles a la ley. Por este motivo, las vicisitudes de la vida cotidiana pueden llegar a resultar muy complicadas.

En algunos casos, la desaparición del padre crea incluso problemas administrativos como apreciamos en la narración de Benja:

“Las pocas incursiones que ha hecho en la vida del niño han sido sólo para malmeter y crear inestabilidad: piensa este ejemplo, mi mujer es suiza y el niño también, al venirse, después de estar ya diez años aquí pensamos que sería bueno revisar los papeles de Christian por regularizarlo, para que tuviera nacionalidad española. El padre es español, vive en España, y nos dijo que no firmaba nada para emitir ningún documento... un niño que vive aquí, no poder acceder a un beca por ejemplo, o siendo un país no comunitario... ¿Tú sabes los líos? ¿Y no dignarte a firmar documentos para arreglarle al crío los papeles? Ese es el padre. Ni está ni se le espera” (Benja)

Así que decidió ir a resolver tales cuestiones documentales él mismo y ahí necesitan que la administración haga una excepción o tener suerte.

“como el padre no colaboraba, pero para solicitar el DNI al crío necesitábamos la firma del padre (...) y decía que él no firmaba nada (...) los trámites se los hice yo,

así que el señor del mostrador, cuando le dije vengo a hacerle esto a mi hijo, él me dijo ¿es usted el padre? Y le dije “No, soy la pareja de la madre, y me dice el hombre, no puede hacerlo, tienen que venir el padre o la madre y yo le dije, mire mi mujer trabaja y el padre ni está si se le espera, y yo soy el que lo mantiene económicamente, el que lo educa, el que está con él todos los días, el que le quiere y el que se lleva unos golpes tremendos, y me miró y me dijo tenga, y me dio un papel, y me dijo, rellene esto y firme ahí donde dice el padre”(Benja)

Más adelante Christian tuvo problemas en el colegio, que implicaron incluso una denuncia por agresión y me cuenta:

“por supuesto no iba a consentir que mi hijo fuera al mismo instituto donde estaba el agresor (...) si me tengo que encadenar a la puerta de Consejería lo hago, pero nos cambian de centro” (Benja)

La denuncia del caso en la Comisaría de Policía la puso el propio Benja en calidad de padre del agredido y en la Consejería de Educación a donde va a pedir una plaza en otro centro, lo recibe el Inspector de la junta escolar:

“le dije, mire mi hijo no puede seguir en ese centro, y me preguntó, ¿ud. quién es? Y le dije, el padrastro y me dijo que por protección de datos no podía darme información y yo le dije pues dígame cómo vamos a resolver esto porque soy la persona que se ocupa... así que llamó a mi mujer al trabajo, y le valió su palabra... pero vamos, una formalidad absurda... el teléfono podía haberlo cogido cualquiera, y me resolvió el tema... per vamos que de momento, un muro” (Benja)

Benja habla de indefensión, como lo hace Isa:

“la psicóloga diciéndole a mi mujer que cómo había dejado creer a la niña que yo era su madre y dio un informe terrible y el juez amenazó a mi mujer con retirarle la

custodia y ahí ya cedimos y mi mujer firmó para que se fueran a la fuerza con él los fines de semana” (Isa)

Michele sin embargo me cuenta que nunca han tenido problemas

“per fortuna” (Michele)

“siempre he dado permisos, en el colegio saben la historia, pero jamás me han preguntado nada” (Isa)

“las notas siempre las he firmado yo, cuando le dan algo para que lo firme tu padre, me lo da, toma, firmame” (...) “ cuando voy al colegio nadie cuestiona nada” (Benja)

Andrea, cuando en el debate entra en conversación con un padre adoptivo que dice comprenderlo pues la percepción del parentesco en el nivel social es igual para los padres de adopción, le contesta:

“Sì, ma una differenza c’è, tu firmi io non sono nessuno” (Andrea)

El trato que las instituciones dan a esta familias es heterogéneo pues a menudo depende de las personas con las que se encuentran.

Sara dice:

“incluso a nivel religioso están ahora más suaves porque ahora para hacer la comunión, ellos tienen una visita a una capilla y los padres tienen que ir como una cosa de familia e figurati se viene il padre, e allora io ho detto alla signora, ma senta può venire lui (Giuliano), al limite porta fuori la bambina se non sta buona, e lei invece mi ha detto, ma no, se comunque è nella vita del bimbo, certo venite tutti, può essere importante fare questo percorso insieme...” (Sara)

Lo que ella interpreta como un avance o una apertura yo interpreto más bien un excepción, una solución de momento tomada por una persona que si bien la iglesia la tiene integrada como transmisora pedagógica de su doctrina para los niños, no deja de ser alguien con poca capacidad de decisión y ningún poder en la institución. Pero qué duda cabe que como ella dice:

“en otro tiempo quizá solo decirlo me habrían dicho, no, no es el padre y no puede estar, esto es para familias, o incluso si estabas separado había problemas hasta para que hicieran la comunión los niños” (Sara)

Como hemos afirmado, las instituciones son internamente heterogéneas porque, como sabemos, son las personas a cargo las que a menudo toman decisiones, muchas veces no consensuadas o incluso interpretando la norma en sentido lato o estricto. Lo que trasluce en todo caso desde mi punto de vista es más bien la apertura de la sociedad, como en el caso de Erica y Vittoria, es decir, la regla cambia pero las personas que habitan y dan vida a la institución empiezan a teñirla a veces de, suavizando ciertos rigores, matices plurales.

Andrea a propósito de esa historia se muestra crítico:

“mira, no cambian, son así, porque cuando yo tuve que acompañar a Leonardo a la ceremonia anterior a la comunión, que debía el padre a los niños y la madre a las niñas poner la mano en el hombro cuando les presentaban la cruz para besarla, yo allí me sentí mal, porque era como que te sentías que eras el único en el lugar del padre que no era el padre, pero sabes? Luego cuando nos llegó el turno y le puse a mi chaval la mano en el hombro y le ofrecieron la cruz y se acercó, me sentí muy orgulloso, ahí se me olvidó todo el mundo” (Andrea)

A veces, el problema no es la invisibilidad si no *ser visto*, y ahí emergen las resistencias y se evidencian legalmente, en la fiscalización del parentesco según criterio genealógico: obligar a reconocer lo desconocido y a separarnos de lo conocido, esto es, una organización de la sociedad:

A Isa le aconsejan en el juzgado que no nieguen el parentesco en su contestación a la demanda.

“habríamos querido contestar que no ha tenido relación alguna con los niños y que eso tenía que significar algo, sin embargo nos dijeron, ni se os ocurra” (Isa)

El derecho es una instancia que tiene su propia racionalidad que asume como neutra, y habla su propio idioma y este es bioesencialista, y no admite diálogo perspectivas constructivistas, como en el caso del argumento indígena, como ha afirmado Louis Assier-Andrieu. Esto nos remite creo a la tesis de G. Agamben según la cual para aplicar la ley, primero tienen que darse ciertas condiciones de inteligibilidad para el soberano, es decir, hay que allanar el espacio, pre-jurídicamente, en una suerte de “neutralidad”, para que la ley pueda ser inteligible.

Como afirma A. Rivas, la entronización del vínculo de sangre es indiscutible y en la historia de Lola vemos un sufrimiento muy importante a partir de la imposición de un parentesco ficticio¹⁵⁷.

“En Chile hay una presión bien importante a la hora de reconocer a los hijos biológicos y del vínculo biológico en general” (Lola)

Según sabemos, la separación de la pareja se produce en 2010, a raíz del terremoto de Haití, donde vivían, pues en su estado y habiendo perdido la casa, no era indicado seguir

¹⁵⁷ Según la teoría estándar del parentesco, ficticio sería justamente *el que no es biológico*. En nuestro trabajo utilizaremos ficticio como aquel que taxonómicamente se correspondería con un lugar de parentesco según la metáfora del árbol, pero que no es vivido como *mutualidad del ser* a través del afecto, la convivencia y la dividualidad.

allá, pero él no la siguió. No vuelven a ver pero tiene que ir a reconocer a la niña porque según las leyes chilenas ella no puede abandonar el hospital sin un varón que reconozca a la recién nacida y que inscriba a la niña.

“No me dejaban salir si no tenía a Cristina en el registro y tenía que venir él, así que vino, la registró a su nombre, me entregó los papeles y se marchó. No volvimos a verlo hasta dos años después (...) luego volvió y me hizo una demanda por visitas” (Lola)

Similar el relato de Isa: el padre reconoce registralmente al primer hijo, tiene algún contacto esporádico con la madre, tanto es así que nace la segunda hija en un ambiente de inestabilidad, y al nacer la reconoce y se marcha. La relación no parece que haya sido de responsabilidad parental y *“pasaba una cantidad que decidió él y luego la rebajó y nunca dijimos nada”* (Isa) y a los ocho años puso una demanda reclamando un régimen de visitas estándar.

De nuevo da la impresión de estar ante un caso como el de Marco:

“nunca le pedimos nada, porque aunque el juez nos lo concedió, en realidad no quisimos, en un primer momento pensamos que estaría bien para ella, aunque fuera metérselo en una cuenta, pero no lo hicimos, preferíamos no tener nada suyo” (Marco)

Laura cuenta que en la infancia vivía un profundo contraste entre su vida en casa y los periodos en los que tenía que ir *con ese señor...* que aún le parece una persona oscura.

“he conocido hace poco a una hermana, otra hija suya, y ella también le tenía miedo” (Laura)

La equidad no parece presidir las decisiones judiciales en los casos de recuperación de vínculos biológicos:

*“nos dijeron que no nos calentáramos la cabeza, que esto eran habas contadas”
(...) “un juez que conocemos, nos dijo, sonreíd, es mejor, demostrad que estáis de acuerdo en todo” (Isa)*

Lola dice que el juzgado nunca es cuidadoso con cosas como el concepto de lo gradual: no respeta las condiciones particulares.

*“salía cuatro horas de paseo y a la semana ya podía ir a su casa a dormir, la niña se puso a llorar, fue horrible, pero él insistió en seguir inflexiblemente lo que la sentencia dictaba” “el juzgado no tiene una visión contextualizada ni flexible de las cosas, ellos dicen que están pensando constantemente el derecho de los niños, pero hacerles daño, forzar un vínculo con ese rigor, no es por el bien de la niña”
(Lola)*

Reflexiones de este cariz nos sitúan, como en el caso de las familias lesboparentales analizadas, de cara a la cuestión del interés del niño. I. Théry se pregunta qué significa esto hoy, y vislumbra la instrumentalización de un movimiento por los derechos de los niños que emerge no independientemente del proceso del *démariage*, pues a menudo los autolegitimados portavoces de los niños no los representan¹⁵⁸.

El hijo de Isa dice:

“nos decía ¿pero esto hasta cuándo dura? Y le decíamos, hasta que tengas doce años y él decía ¡pero eso es el final de la infancia! Entonces ¿me estropea todo lo que me queda de infancia?” (Isa)

Y hay que contestarle, sí *por definición*. Un niño puede verse atrapado debido a una disonancia cultural sobre qué es *su bien*. Como señala Assier-Andrieu el derecho no tiene en cuenta, posibles diferencias en cosmovisión.

158 Théry, I., *Le Démariage: justice et vie privée*, odile Jacob, Paris, 1993

“El servicio psicológico del juzgado hace una evaluación de habilidades parentales pero es un cuestionario que no tiene una gran validez... de todos modos esto pone la cuestión de quién hace estos cuestionarios, y cuales son los valores culturales y políticos que defiende tal evaluación de habilidades. “la sutileza de la revinculación no está contemplada de ningún modo” tiene que ser que tú llegues a un acuerdo con el padre...” (Lola)

Lo cual nos devuelve al ámbito de las excepciones y del caso. Con suerte, se llega a un acuerdo. La rigidez de la laxitud es la expresión del estado de excepción: dadas las condiciones para que suceda lo normal, lo normal se impone.

Isa dice que en ese periodo sus hijos aprendieron el sentido de la expresión “es lo que hay” pues cuando insistían en que no querían irse, su padre les contestaba como un mantra: *es lo que hay*, lo que que suena a fatalidad¹⁵⁹, en el tiempo de los parentescos electivos.

4.5 Reflexiones constructivistas a modo de conclusión

Pierre Bourdieu las llamó “familias sin nombre” y sugería que los propios integrantes de las mismas encontraban dificultades para nombrarse. A lo largo de la presentación de esta etnografía he querido mostrar que a menudo las dificultades para definirse pasan por la intervención normativa de orden cultural y psico-legal de su proceso de emparentamiento que se opera en el nivel simbólico y en el legal o coercitivo y que posiblemente los incapacita para oír su propia voz o incluso para llegar a saber que tienen una.

De hecho, siguen reproduciendo, como en una suerte de resignada adecuación a una hegemonía cultural, en el sentido de Gramsci, los discursos de la ideología de la sangre,

159 Varsi E. y Chaves, M. Paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paternofiliales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. jus.com.br. 2011.

incluso contradictoriamente con sus propias experiencias e intereses, los cuales quedan sin nombrar ni analizar, y cuya opacidad está en la base, a mi juicio de una malestar que ya ha sido puesto de manifiesto en estudios sobre el desasosiego en los *padrastrros*¹⁶⁰.

En *La educación de las Hadas*, de José Luís Cuerda (2006), se nos propone el caso de una íntima relación entre un *padre de hecho* y el hijo de su esposa se trenza en una complicidad transparente: ser su padre es algo a lo que se opta y el niño dará o no su permiso. Así, en una escena especialmente íntima el pequeño, tras deliberaciones sobre qué nombre dar a este padre, lo instituye en *padre natural*, mediante el rito medieval de armar caballeros con golpe de espada sobre los hombros y cabeza y juramento de lealtad incluido. Me interesa esta escena porque es precontractual. Martine Segalen ha afirmado que no es posible una sociedad meramente contractual y que la familia sigue estando en la base de la misma. Lo más impactante de la escena es el hecho de que el adulto se arrodilla y jura lealtad, lo que traído a esta contemporaneidad occidental que ha diluido el rito, se torna la expresión contemporánea de que la paternidad no es ya poder (no es *patria potestas*, *puissance paternelle*) sobre el hijo sino protección y autoridad, como entre caballeros, con apuesta por la vida: “yo te ordeno *padre natural*”, donde “natural”, no se refiere obviamente a la biología, si no que se opone a “sociológico-legal”.

Sin embargo, cuando avanzando la historia el niño vislumbra la posibilidad de que haya un divorcio, le pide que lo adopte, esto es, mira al ámbito legal, lo que debería llevarnos a una reflexión sobre la visibilidad legal de la relacionalidad significativa, dado que el derecho se atribuye el rol de definirla.

Pero no vemos estos ritos en las familias que hemos entrevistado, si bien, los modos polimorfos del lenguaje en su función referencial apelan a una idea del parentesco fluctuante: es mi padre según el contexto, esto es, según se mire, lo que remite a la

160 Shafer, K., Pace, G.T., Gender Differences in Depression across Parental Roles Social Work (2015) 60 (2): 115-125.

polisemia de términos que se pretenden legalmente unívocos. Así, si formar familias, comunidades de conocimiento íntimo y solidaridad que vertebran identidades, constituyera un gran *ritual de paso*, en el caso de las familias clasificadas sociológicamente como “reconstituidas”, ha quedado incompleto, en un *impasse* en el que no se termina de pasar de un lado a otro: de no ser parte de la *communitas* a serlo, porque se da por hecho que existía una *communitas* previa (lo cual es discutible según lo que consideremos “familia”). Es una institucionalización que ha quedado incompleta¹⁶¹De este modo, el estatuto permanece en un estado de indefinición y si los ritos de paso modifican a la persona y la construyen, en las familias preclasificadas como reconstituidas, las personas están en un permanente estado liminal, por decirlo con Turner, porque el reconocimiento es en todo caso *parcial, y nunca genera estatus*.

Quisiera romper una lanza en favor de los niños de clases sociales desfavorecidas en su proceso de emparentamiento: una lógica de la sustitución puede provenir precisamente del descaro de una posición menos disciplinada psico-legalmente, que no separa familia y parentesco y que describe lo que experimenta y lo nombra sin pudor, lo cual adquiere un matiz político considerado como la voz *from below*.

Cuando se enuncia una cosmovisión no convencional del tipo *llamar padre a mi padre de hecho más allá del hecho biológico*, ilocucionariamente es un reconocimiento del mismo y perlocutivamente estoy produciendo un cambio de tipo ético político en dos personas como mínimo, a saber, uno, en la persona a quién reconozco, porque le concedo el estatus de reconocida tradición, con todas sus atribuciones, que su acción sobre mi vida prevé, y, dos, sobre el o los que me oyen, pues produzco un cambio social en la medida en la que discuto el orden simbólico patriarcal.

161 Cadolle, S. Être parent, être beau-parent. La recomposition de la famille, Odile Jacob, Paris 2001

Pierre Bourdieu las llamó familias sin nombre, es cierto, pero también las llamó “o simplemente familias”, lo que sugiere que quizá, “sin nombre” no se refiera tanto a su incapacidad para decirse socialmente o para dirigirse unos a otros, como quizá al hecho de que no son más que eso, familias, sin marcar, a las que habría que dejar definirse por sí mismas.

5 Familias adoptivas

5.1 Introducción

Es cierto que hemos descubierto sólo recientemente a los niños¹⁶². El primer código universal que contiene normas con el objetivo del bienestar de los niños es de 1989 y está asociado a Naciones Unidas. Especialmente las guerras nos han hecho sensibles a su vulnerabilidad y en ese contexto, a partir de la evidencia de una infancia abandonada, se legisla la adopción y el acogimiento. La primera, es una institución que genera un estatus jurídico de hijo, a través de la cual, si es plena, tradicionalmente el niño ha perdido los vínculos con la familia de procedencia. El acogimiento, remite a la temporalidad y el horizonte es la integración del niño en su familia biológica, si es posible.

Así, la adopción internacional inicia en el XX, a partir de la Primera Guerra Mundial y está relacionada con lo que Diana Marre ha llamado la geografía de la desigualdad¹⁶³, pues supone el movimiento de niños de países y familias pobres a países y familias con recursos. Se vincula pues la colonialismo y la globalización¹⁶⁴.

João Baptista Villela ha afirmado que la de la adopción es una forma superior de

162 Ariès, Philippe. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Taurus. Madrid.2001[1960].

163 Marre, D. “Cambios en la cultura de la adopción y la filiación”. *Familias. Historia de la sociedad española. (del final de la edad media a nuestros días)*. Chacón, F. y Bestard, J. (Dir.). Cátedra. Madrid. 2011.

164 Modell, J. 1994. *Kinship with strangers: Adoption and Investigation of Kinship In American Culture*. California: University of California Press.

parentalidad en tanto que es un gesto moral total, porque completamente gratuito, en el sentido de no debido, no necesario. Sin embargo la recepción social de la misma es ambivalente: por un lado se considera moral y valiente (una de nuestras informantes del grupo de Padua, Sara, nos decía: “è molto soggettivo, c’è chi è non è capace di farlo, e c’è che non vede nemmeno la differenza”) y por otro se identifica con una cierta *falsedad* de la filiación, en tanto que la consideración del vínculo real del parentesco pasa por la transmisión de sustancias biogénicas, más allá de lo que afirmen los códigos civiles sobre la filiación por adopción. Además, y ello ha influido en el *secreto* asociado tradicionalmente a la adopción, la negativa percepción social de la esterilidad caía sobre la identidad del adoptado como un estigma. Las percepciones sociales van modificándose al paso de los cambios sociales y de representaciones: todo es exterior. La esterilidad se trata y la publicidad sobre su tratamiento está en vallas publicitarias y en anuncios en la radio. La gente habla. La esterilidad ya no es una vergüenza, es una disfunción médica como otras que se puede resolver con técnicas de reproducción asistida o bien a través de la adopción. Por ello Diana Marre ha llamado a la adopción transnacional “una de las tecnologías reproductivas más difundidas en occidente”¹⁶⁵ por lo tanto, la percepción va cambiando, de hecho el valor al que apunta Villela es claramente el del origen de una relación que se funda sobre la voluntad y la intencionalidad, valores muy importantes en occidente en la actualidad. De hecho, se impone un cambio en el estilo de la adopción: Si ya no hace falta el secreto social, tampoco en torno al adoptado debe haberlo y las legislaciones han cambiado en ese sentido. Así, según Judith Modell, en *A sealed and secret kinship* (1999), la cultura del silencio está tocando a su fin. En las políticas y prácticas de la adopción americana “hay una palabra dominante: open”¹⁶⁶. De hecho en España, desde 2008, hay una nueva ley que entre otras iniciativas, dispone la

165 Marre, D. op. cit. pp. 915

166 Modell, J. *A sealed and secret kinship*. The culture of politics and practices in American adoption. Oxford: Berghahn. 2005

de la revelación obligatoria del hecho adoptivos y así viene sancionado en el Código Civil, en su artículo 180.

5.2 Dos casos de *fosterage*

He querido comenzar por presentar dos casos que me han parecido muy interesantes en la exploración de las experiencias alternativas a la aparentemente única forma de familia posible y que se referirían a la forma de crianza que usando un galicismo (que es ya un anglicismo) y que definimos como *fosterage* -referido al acogimiento de alguien (*foster*)-

Estos dos casos son distantes en el tiempo y en el espacio, incluso muy distantes culturalmente así como por supuesto en las condiciones políticas de las que parten. Uno, el de Elena, una mujer que hoy tiene setenta y cuatro años y me narra su historia con todo detalle. Un caso europeo (en tanto que referido a su sentido *cristiano*), español, ubicado en Murcia, ciudad del sur de España entre los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado. El otro, que he titulado Vania, una niña que hoy tiene dos años y vive en Italia, es un caso oceánico, que remite a la cultura maorí, en Nueva Zelanda.

En ambos casos, las narrativas remiten a una forma de crianza que parte de la idea implícita o explícita de que los niños, en un grupo de parentesco, son responsabilidad del grupo.

He querido analizar estos casos además de por este motivo, y dado que uno de los objetivos de esta tesis es intentar comprender las causas y los mecanismos de las resistencias al cambio social hacia la apertura y las estrategias de los informantes para seguir con sus vidas y sus relaciones, incluso qué opciones excepcionales, anecdóticas, basadas en la casualidad y el evento ofrece el propio pluralismo social nunca lo suficientemente disciplinado. En ese sentido querría justificar la idoneidad de esta

pequeña historia sobre Vania, no ya como se ha dicho en su relación con la historia de Elena como casos de *fosterage*, si no en la medida en la cual una tradición milenaria de una cultura que aún sobrevive a la homogeneización inglesa de las islas, viene a resolver algo que el estado italiano no puede hacer: que dos mujeres que se aman, con la voluntad de ser madres y el proyecto intencional, capaz de superar pruebas de idoneidad para adopción a las que no pueden acceder en Italia con motivo de su orientación sexual, puedan ser madres y dar un hogar a Vania, que nació hace dos años en un tribu, en una red estable y segura, que la ha adjudicado a uno de los adultos responsables de la misma.

5.2.1 Elena

EL ESTADO LIMINAR: LA SENTIMENTALIZACIÓN ANTE LOS VESTIGIOS DEL ANTIGUO RÉGIMEN

Pensemos por un momento el cambio de mentalidad colectiva como en un rito de paso (colectivo). Quizá resulta holista en exceso, no pretendo idealismos, pero pienso en la idea central de la visión global de la Historia como un empeño por comprender los hechos del pasado como una cadena de eventos que conducen inexorablemente hasta nosotros, hasta esto que somos, un indagar hacia atrás para hacernos capaces de comprender cómo hemos llegado hasta aquí¹⁶⁷. Por otro lado, es objetivo de la Historia Social dar cuenta de la interrelación entre el nivel macro, el de las estructuras, y el micro, el mundo donde cada quien se las tiene que ver, en palabras de Braudel, con su propio destino¹⁶⁸

167 Fontana, J., Historia: conocimiento del pasado e historia social.

168 Citado en Chacon, F., "La revisión de la tradición: prácticas y discurso en la nueva historia social" Historia Social, 60, 2008, p. 146

entre lo que pasa en el plano individual y lo que sucede en el nivel de las estructuras. Se me ocurre -hecha tal aclaración espero ya no pasar por organicista ni idealista- que la cultura occidental en sentido global entra en un “rito de paso” donde Ariès nos dice que hay una sentimentalización en las relaciones familiares (o sea, sociales y culturales). Si la imagen puede valer, diría que en este proceso de cambio de valores y de creación de identidades de cuño nuevo, Elena es un individuo en estadio liminar de acuerdo con Turner¹⁶⁹ en lo que se refiere al nivel micro, y un símbolo en el nivel macro, un *don* en su red de parentesco.

Elena

Sabía que en su historia personal había rasgos que podían ser relevantes para mi trabajo. De hecho, a través de ella, por su edad, creo que puedo entrever cómo funcionaba la estructura social, al menos de los grupos acomodados en estas tierras del sur en la posguerra. Afirma Joan Bestard, que quizá el antropólogo busca justo aquello que desecha el historiador, aquello que parece no tener sentido¹⁷⁰, si ello es cierto, intentaré seguir la huella del antropólogo por ver, si en esta biografía y trayectoria, encontramos un sentido social: cómo pasamos de una forma de entender el parentesco y generar la identidad, a unos valores nuevos, en la línea de lo que Philippe Ariès llamó la nueva

169 Citado en Fabietti, U. Storia della Antropologia. Zanichelli. Bologna. 2011.

170 Bestard, J. “New reproductive technologies and the anthropology of kinship” en V. Kantsa / G. Zanini / L. Papadopoulou, (In)Fertile Citizens: Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproduction Technologies, Athens: Alexandreia 2015.

sensibilidad hacia la infancia, con lo que tal transformación supone para la construcción de las identidades.

Al hablar con Elena, da la impresión de hablar con alguien atrapado entre dos mentalidades o dos visiones del mundo, una que aún no ha perdido vigencia y otra que empieza a legitimarse, y que para no ser simplista, no diría que se suceden, si no que están en plena vigencia ambas pues son dos sistemas que conviven.

Nos adentramos en el sureste urbano y rural de la España de los años cuarenta, y podemos ver en su relato, en cierto sentido, qué permisos, qué normalidades y qué límites se establecían a través de su interpretación del pasado en forma de narración sobre los sentimientos permitidos, los recuerdos y *los olvidos*, y qué significados han tenido en la construcción de su *identidad narrativa*, en palabras de Paul Ricoeur, y cómo, en su interpretación y vivencia, hay un distanciamiento crítico con las decisiones que se tomaron y una disconformidad intermitente. Por tanto, a través de su elaboración de la identidad podemos conocer aspectos referentes a la percepción del parentesco, modos de resolver secundariamente conflictos y valores de la sociedad de su tiempo.

Por lo que me habían dicho, sabía que había transcurrido toda su infancia y adolescencia *lejos de sus progenitores, pero inserta en la red de parentesco*. Lo que para los mayores era normal o aceptable, y no supuso abandono alguno, para ella, de una forma discontinua, lo ha sido y no lo ha sido a la vez a lo largo de su historia y ha contribuido a difuminar diferentes matices de la construcción de su identidad, a veces más victimizante

o otras menos, hasta el momento actual en el que incluso se alegra de cómo han ido las cosas y de ser quien es, como si las heridas hubieran restañado en una cicatriz identitaria.

En la nebulosa de una memoria lejana, pues ya cuenta con setenta y cuatro años, me cuenta que cree que la separaron de su hermana casi el mismo día de su bautizo, pues, apartadas de entre los invitados, jugando ella con una luz para que la niña no llorara, hubo un accidente, la pequeña se quemó y lloró mucho. Dice recordar con nitidez el gesto de su madre y me lo escenifica (ella tenía cinco años y lo que yo veo hoy es su interpretación de aquel gesto, obviamente: la interpretación reificada de un recuerdo, que a su vez fue una interpretación actual, al que se le ha ido cargando de significados con experiencias posteriores, es decir, construyéndolo). Este gesto “de su madre”, ella lo ha registrado durante toda su vida como de desaprobación y preocupación – uno más, mas no el primero (otros anteriores cobran sentido a la luz de éste), de una larga serie de gestos de desamor que recuerda- que ella ha interpretado literalmente como “esto no va a funcionar, a *esta* hay que separarla”. Me doy cuenta de que dice que su madre pensaba en ella en términos de “esta”. Lo importante no es si era cierto o no, si no que ella lo ha percibido y creído así y desde ahí ha construido el *dekinning*, en los términos de Howell, pues cuando me lo cuenta me hace ver que ese es el momento significativo que ella elige para dar comienzo a su historia de desemparentamiento. Su hermana cuenta que su madre sin embargo decía que la situación económica era muy mala en aquel momento y como era la mayor “la dejaron con la abuela para que no se enterara”. Las narrativas de justificación se ajustan a una tradición que he conocido también en Piamonte, y que traigo aquí como un *ex-cursus* que espero sirva más que para salir del tema, para contextualizarlo:

Pia, una mujer muy poco más joven que Elena, natural de un pueblo del Canavese, al norte de Turín, me relata que ella conoce varias familias que hicieron esto: *“spesso le famiglie con meno risorse, in campagna, se avevano tanti figli, gli davano via, anche non a dei parenti, bensì addirittura a dei vicini, che magari non ne avevano”*.. de hecho me cuenta el caso de un señor que hoy vive en Turín, en la ciudad, pero que nació y se crió allá y que incluso heredó como hijo de aquella familia vecina que lo acogió, situación que hace pensar a la idea de “parentesco elegido” de la que habla Bestard¹⁷¹:

“Lui apparteneva a una famiglia di contadini molto poveri che però ne avevano tanti di figli, di fatti in quella famiglia, parecchi hanno fatto una brutta fine, perché mi ricordo che uno è finito pure in carcere, altro è morto molto giovane, e le donne, sai com'è.. sparse qua e la, nessuna sposata bene, erano gente ignorante, invece lui già da piccolo era molto amico di un bambino che ci abitava vicino e che poverino, era molto malato. Per far sì che questo piccolo malato non fosse sempre da solo, lui ci stava molto da questi signori, e poi quando il piccolo purtroppo è morto, allora lui non ci è più tornato dai suoi ... ormai era in famiglia, erano diventati fratelli, questi signori l'hanno cresciuto bene, è andato per fino a scuola in città... i genitori non l'hanno mai richiamato... difatti è il solo di tutti i suoi fratelli che oggi come oggi ha una vita normale... ha una ditta qua a Torino” (Pia, febrero 2017, Torino)

Si le pregunto a Pia si conoce otros casos me dice, *“sì sì, quello è un'abitudine molto stesa qua in montagna in zona del Canavese, ne conoscevamo di casi...”*

De algún modo en efecto parece que el motivo es económico pero claramente este podría suponer un motivo para el desemparentamiento, pero no para el emparentamiento, puesto que a la familia receptora en realidad estaría asumiendo un gasto. Parece que entran pues también en juego valores y sentimientos tales como el afecto e incluso una forma en

171 Bestard, J., Parentesco y Modernidad, Paidós. Madrid. 1998.

efecto *difusa* de solidaridad como lo llamaría Schneider, provocado por un sentimiento de *necesidad* (de “no puede ya no ser así”), algo propio ya de haber pasado quizá, -casi sin provocarlo, incluso sin darse cuenta, o bien a través de actos performativos instituyentes de parentesco precisos, según los casos,- a un estado postliminal, esto es, algo que significa *estar al otro lado: ya ser otro, porque se es de otros*. Howell ha sugerido el término “transubstanciación” que me parece altamente descriptivo.

Kinning

A partir de ese momento significativo, empieza para Elena un largo peregrinaje que la lleva de casa en casa entre los parientes más cercanos. Los periodos más largos y los más importantes los recuerda en casa de su abuela, que entonces, debido a la enfermedad de tuberculosis de uno de sus tíos, vivían en el campo por consejo médico. Se trataba de una familia adinerada de Murcia con negocios prósperos que había comprado además una gran finca que producía todo lo necesario para vivir, un sistema económico plenamente autosubsistente, que mantenía excelentes relaciones con otra gran familia terrateniente de la que, por otro lado, procedía su padre.

En el tiempo en que Elena, en torno a 1949, fue a vivir a La Finca, tenía unos seis años y su abuela y su abuelo, que eran primos paralelos, no vivían juntos. El abuelo, al que llamaremos José, había abandonado a la esposa escapando con otra prima cercana, con la que marchó, me dice Elena con precisión, a Caracas¹⁷². Elena no recuerda haber conocido al abuelo hasta que volvió siendo ella ya una adolescente.

172 Es interesante constatar la endogamia sexual de José, sea en su elección matrimonial sea en el adulterio.

Tú, ¿de qué eres?

Le pregunto, allá en el campo, cuánto tiempo estuvo y me dice que hizo la comunión allí a los diez años. Recuerda que su madre fue de Valencia a Murcia por su comunión y que allí *“se ve que decidieron que me iba una temporada para allá”*. Como no hubo tiempo de hacerse “la foto”, su madre le volvió a poner el vestido en Valencia y la llevó a hacérsela, para lo cual recuerda que le peinaron *“unos tirabuzones ridículos, que en realidad no llevaba en la iglesia”*; y sobre la foto, *“la tengo por ahí, más fea...”* y hace gestos de distancia emocional. No se reconoce en esa foto, su abuela no le peinó esos tirabuzones, *esa foto no dice nada de ella; es una pantomima que relaciona con una madre que no la crió, pero que necesitaba tener una foto de su comunión, para que lo pareciera*¹⁷³. Lamenta que en su familia se ha procurado que nunca se hablara del hecho de que ella no estaba en Valencia con sus padres. Venía sustituida con fotografías y dice que *“no entiendo por qué se sorprenden de que no me acuerde de algunas cosas, yo no estaba”*. Habla de su madre como de alguien que *“quería aparentar”*, que vivía hacia el exterior. Describe la relación desde la inautenticidad. Ella sin embargo *es como su tía*, la hermana de su madre: *“Rosita, [que] vivía para ella misma y para su familia y su trabajo... pobrecica, más negra venía del campo, del sol que cogía allí... para eso cuando se iba al taller, ahí a la empresa... las manos llenas de grasa y todo, se metía con los mecánicos hasta donde hiciera falta”*. Su tía era auténtica. Le pregunto por su familia entonces, quiénes eran, y me cuenta que sus tíos (es decir los dos hermanos de su madre, Rosita y José hijo), su abuela y ella; el abuelo no estaba y a sus padres, podían pasar meses sin saber de ellos. Por allí, además en una casa cerca dentro de la finca, vivían los guardeses con sus hijas. Sus recuerdos de aquella época son agradables, trascurrieron entre

173 Y sin embargo, esa foto, precisamente, es la que cuenta su historia.

animales de granja y cultivos; recuerda que el guardés iba a recoger agua con las mulas y la llevaba sentada sobre una y era tan pequeña que le cabían los pies en las aguaderas con las botellas y todo dentro. Todo refiere buenos recuerdos.

Rosita era “mi tía mi amiga mi hermana mi madre”

Le pregunto si se siente parte de algo o de alguien y me dice, “*sí por supuesto, de ella. De ellas, de mi abuela y de ella, pero especialmente de ella, porque mi abuela, era mayor y estaba muy puesta en su papel. Sabíamos que nos quería pero estaba más en su sitio, pero Rosita era mi hermana mi amiga mi confidente... mi madre*”. Me llama la atención que no usa términos de parentesco con ella, no la llama “mi tía” y le pregunto este aspecto y me dice... “*es que no sé, no era mi tía, era todo, y como era todo y no hay palabras para ese todo, pues ninguna, Rosita, y ya está*”. Es un rito que se queda sin efectuar o que se completa ex-negativo: No hay palabras para nombrar ese *todo*, así que el nombre propio se torna principio de una clasificación nueva, como nos recuerda E. Leach respecto de la angustia clasificatoria del Funes de Borges¹⁷⁴. El nombre propio es principio y fin de clasificación, por lo tanto, se torna un término descriptivo. Por otro lado, la autenticidad y la constancia, los cuidados, la compañía, la complicidad de su tía manifiesta la auténtica cara de la estructuración *dividual* de su identidad¹⁷⁵: “*Yo soy como ella, como ellas*”. Y sin embargo en el nivel del discurso, el cruce de sistemas de valores la mantienen en esa zona límbica: a veces durante la entrevista me dice que “le da pena” hoy decirle a su nieta que esto o aquello lo aprendió de su tía -de pronto “la tita Rosi”,

174 Leach, E., op. cit.

175 Strathern, M., *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia*, Berkeley; Londres: University of California Press, 1988.. Una persona sería un ser *dividual* en tanto que compuesto de otras personas, a través de sus relaciones.

para su nieta- y de su abuela, y que la niña “está creciendo sin saber nada de mi madre, pero es que ...” y se sonríe con un gesto de resignación: “es que no tengo nada que contar”; me doy cuenta de que no hay una memoria compartida y me pregunto hasta donde llega esa “pena”, porque creo que quizá forma parte de esa estructura sentimental potenciada propia de la construcción de la feminidad católica de la posguerra: ¿existe realmente esa nostalgia por no haber vivido con sus padres? ¿Cómo se construye una identidad a partir de *ser una hija de todos y de nadie* en esa red? ¿Desde la nostalgia? Cuando aborda el tema me doy cuenta de que de pronto emerge otra vez una forma de sentimiento puesto a raya, que limita con lo insensible, con la dureza de los valores impuestos para que el orden permanezca en todo caso, casi más propio del Antiguo Régimen: *“ah no, creo que me dolía pero poco a poco yo estaba incluso mejor así”*. Emerge lo que he llamado una “cicatriz identitaria” pues añade *“hubo un momento en que yo prefería estar en Murcia con mi abuela y mi tía. Me gusta parecerme a ellas. Yo soy como ellas”*.

Observo que es una idea recurrente pues en un periodo en que volvió con sus padres, que entonces vivían en Valencia, al recibir la visita de su tía Rosita en Fallas luego quiso ella misma volverse a Murcia aprovechando el viaje de vuelta. Me intereso por esto, ya que creía que todo su ir y venir, como niña, lo decidían sus padres o “los mayores lo hablaban” (da la impresión de que era algo consensuado entre todos, como una especie de comunidad o un clan) Por otro lado me doy cuenta de que yo he supuesto que *ella prefería estar con sus padres*. Sin embargo me dice *“sí, era algo que hablaban los adultos entre ellos”*. Que ella cree que “se ponían de acuerdo y *se la repartían*”, pero que esa vez, aun siendo pequeña, ella también manifestó su deseo de irse. Me dice que no estaba bien allí, que su madre era agresiva y que echaba de menos la serenidad de su abuela (“es

que yo ya era así”) y a Rosita y que cree que de hecho Rosita aquellas Fallas, fue a por ella en realidad, porque también la echaba de menos.

Sin embargo del episodio de Valencia me interesa especialmente algo que ella me comunica con interés: de aquellas Fallas ella conserva un foto que me describe así: “*es muy representativa de cómo eran las cosas. Estamos las cuatro: mi hermana cogida de la mano de mi madre, y luego mi tía y yo al otro lado, cogida de su mano*”. Y añade: “*cuando la miro pienso, mira, cada una con su hija*”.

“Se me repartían”

Existe una costumbre maorí, la institución del *whangai*, según la cual los hijos dentro de un clan, *son del clan* y si no pueden subsistir en un hogar, se trasladan a otro¹⁷⁶. Es decir, *se los reparten*. La idea de “repartirse a alguien” me parece especialmente sugerente, sobre todo cuando es un término que usa la propia informante: da la idea de “ser parte de todos”, o *ser dividual*, o en todo caso, algo compartido. Me doy cuenta de que hay algo que llamaría nostalgia de unidad, la ficción de creerse uno, que a veces la lleva a pensar en ello con tristeza, sentirse objeto, de nadie, “llevada y traída”. Pero en otros momentos me da la impresión de que al contrario, lo expresa como algo que la ha caracterizado, y que se ha sentido *querida por todos*.

La red de parentesco funcionó en el caso de la crianza de Elena como una auténtica red de parentalidad social y colectiva. Podríamos considerar su caso un ejemplo palmario de la verdad de que *la descendencia común une familias a través de la alianza*: de la casa de la abuela materna pasa a la de su tía (hermanastra) paterna y después a casa del hermano de su abuelo materno (aún en Caracas). Por otro lado ella lo narra insistiendo en

176 Agradezco a Anna, de Vicenza, toda la información que me transmitió sobre la cultura de su madre y lo disponibles que fueron, ella y su esposa, a participar en este proyecto mío, compartieron conmigo conocimientos, experiencias de vida, y alimentos: por tanto me volvieron mejor.

que era algo que “los mayores hablaban y se la repartían”, no me cuenta “mi madre pidió que me tuvieran un tiempo” si no, “los mayores se me repartían”.

De hecho en el primer periodo en que su abuela volvió a Murcia porque su tío parecía restablecido, empezaron a vivir en una pequeña casa en la ciudad, y no cabiendo ella, se marchó al otro lado del río, a casa de su tía Lucía, esta vez, una hermanastra de su padre. Pasa de la familia de la madre a la del padre. De aquella época no guarda buen recuerdo pues su tía parecía, tal y como ella misma lo dice, “una Yerma”, refiriéndose a la protagonista de García Lorca, pues era una mujer *sombría y triste porque no había tenido hijos*. De hecho cuando ella se quejaba de la frialdad de su tía, en la familia le aconsejaban que “le diera muchos besos”, pero ella recuerda que era una mujer a quien no se podía acercar, siempre sentada al fondo del salón en su mecedora en penumbra y la cual nunca le dirigió una palabra tierna. Sin embargo la empleada que trabajaba interna en la casa la acogió en su habitación y dormía con ella y la peinaba y se la llevaba de paseo y hacer la compra y todo lo demás. Ella fue la que le contó “que los Reyes eran los mayores” en un descuido. Este rasgo me parece interesante pues muestra cómo al haber discontinuidades en la convivencia (Corresidencia), al ser hija *de todos y de ninguno*, las acciones educadoras son también inconexas, ya que además de que salta a la vista que no estaba yendo a ningún colegio porque según dice, “no vivía bastante tiempo nunca en ningún sitio, iba a unas monjas y me quitaban, iba a otras, y me iba porque me cambiaba de casa”, no hay una coherencia ni un proyecto, sino un circular entre adultos no coordinados, casi al modo de las constelaciones familiares que hallamos en las modernas familias reconstituidas: de hecho, el ritual de paso que podríamos considerar el hecho de venir a saber que “Los Reyes magos son los padres”, que supone el momento en que un niño abandona el mundo de la magia y se integra en el mundo de las causas y los

efectos, ese en el que se produce en micro *el desencantamiento del mundo* weberiano:

Elena salió de la magia yendo a comprar con la empleada de su tía.

Aún quedaría una tercera casa en la que transcurre un año: es en casa del hermano de su abuelo materno. Si bien el abuelo hacía tiempo que se había marchado, la red era firme pues en todo caso, la fragilidad de las pasiones humanas no podía hacer tambalearse un sistema de solidaridades que apoyaba más bien en el hecho de que, recordémoslo, los abuelos eran primos. De ese tiempo, recuerda que su tío Juan, que era incluso mayor que su abuelo José, la despertaba con afecto y se la llevaba al monte y caminaban con el perro y se sentaban en un risco “a mirar el día entre los árboles”. Me insiste en que le decía “mira el día” y que a ella le gustaba “mirar el día con su tío”.

Familismo

De la vida, los amores, los posibles descendientes y los negocios del abuelo en Venezuela, nada sabemos porque forma parte del secreto familiar, de los silencios y de *los olvidos*¹⁷⁷, necesarios para volver a tejer y reavivar, hacer operativo el vínculo, pero sí es público que cuando volvió seis años después, la abuela lo admitió en la casa bajo el principio a todas luces de moral familista: “Tú entras en la casa porque estos hijos necesitan a su padre, pero duermes en esa habitación para siempre”.

Querría abordar aquí esta figura del familismo desde otra historia, que igual que en el caso del ex-cursus anterior, quizá sirva para dar luz y contextualizar culturalmente algo

177 Carsten, J., The politics of forgetting: migration, kinship and memory on the periphery of southeast asian state” Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 1, 317-335. Carsten sugiere aquí una reflexión sobre la importancia del olvido, tema que me gustaría retomar, en otro trabajo sin duda, en torno al concepto de la deuda y sus consecuencias sobre el parentesco. Actualmente el antropólogo norteamericano D. Graeber trabaja sobre esta idea en términos económicos.

que de lo contrario podría interpretarse como una actitud personal de la abuela de Elena, y no es éste un trabajo psicologista.

He venido a conocer un caso similar en una familia originaria de Sicilia, afincados en Turín en el contexto de la emigración hacia las ciudades del norte de Italia de la posguerra. La pareja eran primos paralelos que pidieron dispensa a Roma en 1949, aun si él, llamémosle Gino, “aveva avuto tante fidanzate”, y se refiere al contexto de la II Guerra Mundial, durante la que había sido movilizado primero a Grecia por Mussolini. Después, tras el armisticio del 8 de septiembre del 1943, y en este contexto de dispersión, según me contaba él mismo hace años, logró escapar de Alemania a donde había sido desplazado ya como prisionero. Tras vicisitudes que no vienen quizá al caso, y “en la confusión de aquellos días”, logró volver a pie a Italia atravesando Suiza y los Alpes como tantos otros, *per unirsi ai partigiani* y al final de la guerra cuando, tras un larguísimo viaje hacia el sur, volvió a casa, a la hora de casarse, eligió dentro de su red de parentesco: una prima, una hija de la hermana de su madre. Poseyeron con mucho esfuerzo un próspero negocio en el centro de la ciudad, adquirieron inmuebles y llevaron a sus hijos ya nacidos en Turín a colegios privados, pero en los años sesenta, en el contexto de una clase media floreciente que dejaba atrás la guerra, el sur, y las penurias, y como muestra de una mentalidad colonial aún viva, Gino, confiando en los negocios en Etiopía de un pariente, hizo inversiones arriesgadas y desafortunadas sin informar a su esposa, que costaron la fortuna ganada con el esfuerzo del trabajo compartido.

Pienso en cómo las mujeres del sur mediterráneo codifican la traición. No creo poder generalizar a partir de dos testimonios pero sorprende cuando menos la simetría del argumento que se esgrime. Da la impresión, como apunta Jónnasdóttir, que no esperen reciprocidad alguna en lo que a los sentimientos se refiere, pero sí, como nos recuerda

Mauss, que se respeten las reglas en el nivel del parentesco entendido como *deuda*: entre la traición a la abuela de Elena en Murcia y la que sufre la esposa de Gino, siciliana, median unos veinte años. La primera parece una traición amorosa, con obvias consecuencias económicas pues cuando el abuelo marchó, la boyante empresa se resintió; la segunda, es una traición en principio económica pero que implica la traición a la confianza, por tanto con evidentes consecuencias en el ámbito de los sentimientos, quizá porque sentimientos y economía se refieren a una sola y única cosa: la familia entendida no tanto como una estructura que parte de un matrimonio por amor, sino más bien como algo más profundo: como las auténticas reglas que rigen la vida humana y el oikos, las del parentesco. En el fondo Gino y José, estaban traicionando a la familia, la relación de confianza que subyace al amor o a la economía compartida en cualquier caso. La respuesta parece seguir un patrón claramente familista en el que el amor romántico no tiene ya papel alguno, si es que alguna vez lo tuvo: admitir el regreso del padre bajo el principio (o dogma) básico de que los niños necesitan a su padre, pero la ruptura con la esposa es un hecho material constatado. Ni Gino ni José volvieron a la alcoba matrimonial, el amor de pareja había terminado pero quedaba *lo demás*: trabajaron, compartieron penurias posteriores, siguieron siendo reconocidos padres y cabezas de familia. De acuerdo una vez más con Jónnasdóttir, por empujar el argumento a sus últimas consecuencias, pareciera que el sistema de parentesco y la vigencia de los valores familistas, entendidos como un dispositivo para ignorar al individuo frente a la preeminencia del grupo -justo para poder garantizar la vida individual-, ignoraran especialmente a las mujeres; hecho por el cual ellas producen en ambos casos un desemparentamiento tajante: una mentalidad que aún proyecta sus valores sobre la metáfora de la sangre, puede romper con la afinidad, las Erinias no se inmutarían, pero la familia está por encima de eso, pues como sanciona Hegel, los sentimientos parecen

importantes *para nosotros*, pero no lo son *en sí*: el parentesco no se refiere a los buenos recuerdos y a los sentimientos de afecto, si no a la deuda identitaria, y las mujeres, patriarcalmente asociadas a valores sentimentales, lo ven con toda nitidez según parece.

De hecho es particularmente interesante en este sentido, cómo la abuela de Elena llega al matrimonio con su primo: Cuenta Elena que su abuela decía que tenía “un novio muy guapo que la rondaba mucho ya dos años y que se hablaban” pero que su primo José “se le agarró a la reja y le dijo que la quería y que no se iba de allí hasta que no le dijera que sí y [que] así pasó mucho tiempo insistiendo, diciéndole que se iba a morir y todo allí si no lo quería” y que ella pensó: “bueno, *para darle un disgusto a mi primo, se lo doy al otro*”. Habría en esta perspectiva una justificación no económica de la endogamia, que tampoco es sentimental (porque la suponemos al menos moderadamente enamorada del otro pretendiente ya dos años). Parece remitir a algo cultural, algo ligado al significado de “ser primos”, una relación de deuda o de pertenencia que no tiene nada que ver con “estar enamorado” en sentido contemporáneo. Querría insistir en la cuestión de la construcción del género: Es interesante por otro lado ver el modo en que los abuelos de Elena entran en relación: Él la aborda pasionalmente, incluso con referencias a “morir de amor” -¿es real o es una puesta en escena del homo sentimental de Kundera, suponiendo que ella, como mujer, cederá ante tanta pasión? ella, cede, es cierto. Pero por una cuestión al parecer familista: para no darle un disgusto al primo.

Nos recuerda a *Las Afinidades Electivas*. Escrito justo en el momento en que se están codificando los derechos individuales (masculinos) en Europa y por tanto redefiniendo el matrimonio, Goethe se cuestiona los fundamentos del mismo: ¿realmente los sentimientos y la pura elección personal pueden fundar una familia o si miramos desde “Carlota”, es el orden y la racionalidad, el respeto a las reglas del interrelación social, como Hegel apunta, son las que rigen la familia? Mas allá de la crítica feminista que

podemos -y haremos- por supuesto hacer al uso en que Goethe representa el orden y la pasión en Carlota y Otilia, respectivamente, quisiera ir a la cuestión sobre este esquema del matrimonio de nuestros protagonistas: La abuela de Elena accede como Carlota accedió a la pasión de Eduard: desde la razón. La puesta en escena del homo sentimental por José, intenta simplemente convertir en una Otilia a una Carlota. Pero no le hacía falta: Si la abuela de Elena hubiese sido una Otilia, no habría cedido al chantaje del primo, y se habría *salido con el novio* que tenía ya dos años, quizá. Contrariamente a lo que supone Hegel, los sentimientos al final no son tan importantes para las mujeres, de hecho en este episodio representan con amplitud el espíritu en su objetividad racional.

“salirse con el novio”

Es llamativo cómo esta niña funciona como nexo entre dos familias inconexas que además, hay que añadir, no saludaron con alegría el matrimonio de sus padres ya en su momento, porque si bien eran familias adineradas del pueblo que mantenían buenas relaciones sociales, tal matrimonio se produjo en un contexto muy traumático que podríamos encuadrar como afirma Joan Frigolé, en una forma de matrimonio consuetudinario, pero que las clases dominantes no aceptaban de buen grado. Elena, que ha forjado su *superego*, por decirlo en términos freudianos, a través de su abuela-[*Carlota*], y en el ambiente de la dictadura franquista de los años cincuenta tal y como se percibía en una pequeña de ciudad del sur como era Murcia, narra este episodio casi sin emitir un juicio pero tal juicio va inserto en el propio desenlace de la historia:

Como hemos apuntado, los padres de Elena pertenecían a dos familias bien avenidas que sin embargo no veían bien esta relación por diversos motivos. Uno de los más esgrimidos

según parece era la excesiva diferencia de edad entre ellos. Por otro lado, un cierto pasado libertino conocido del padre de Elena en la juventud y posiblemente cierta voluntad autoritaria por parte del abuelo de Elena, de hacer emerger un posible marido para su hija, que llamaremos Ana, de un modo consensuado con otra familia, considerado entre los padres, y no tal y como se produjo.

Cuenta Elena que sencillamente su madre se escapó del colegio a donde la llevaban en Murcia, y el hombre diecisiete años mayor que ella la esperaba era aquel con el que deseaba casarse. No hubo ningún secuestro, como imaginó la familia inicialmente.

Elena conoce la versión de Rosita: *“Imagina el disgusto de mi abuela que lloraba por los pasillos mi hija, mi hija, me han robado a mi hija... Rosita contaba que la abuela enfermó...”* Cuando se supo que la joven había escapado para forzar un matrimonio *in facie ecclesiae*, su padre, el abuelo José, no se lo permitió, y se cuenta que le dijo que nunca más volviera pues era una perdida y ya no era su hija.

Dado que eran familias influyentes, medió el gobernador de la época y el Obispo de Cartagena para que Don José cediera y diera su permiso para la boda, pues al cabo de unos meses Elena estaba en camino.

Elena lo narra así: yo nací para obligar a mi abuelo a ceder.

Por otro lado, cuando la madre de Elena escapó fue “desheredada”. Los sistemas de control patriarcal aún podían funcionar con cierta fluidez a través de su expulsión del patrimonio. En todo caso según cuenta Elena *“cuando murió el abuelo ya no había nada, era todo de Rosita, porque mi tío ya había muerto, así que excluida mi madre, solo quedaba ella... de todos modos, se lo había trabajado...”*.

Cuando Elena tenía veinte años, pasó un tiempo en Valencia con sus padres y el periodo en esta ocasión fue tan prolongado por primera vez, que tuvo incluso un novio allá. Ana,

su madre, que había escapado en su juventud, no toleraba sin embargo aquella relación y según parece tenía los mismos motivos razonables que podría haber tenido su padre: económicos y culturales, cuestiones en torno a procedencia social y trabajo del joven según me cuenta. Ana había considerado a otra persona para Elena. Estamos ya en los años sesenta del siglo XX. Según cuenta, cuando su novio allí le propuso, dadas las circunstancias, escapar juntos, ella se negó.

Cuando me intereso por este aspecto me parece ver repetirse el esquema de su abuela [Carlota]: En efecto como ella misma dice de sí, ella *es de su abuela* y no de su madre. Y sorprendentemente, o no, se casó con quien su madre había decidido para ella, finalmente. Es decir, *fue diferente* y obedeció.

Lo importante a mi juicio es ver cómo la definición de sí es más importante que cualquier otra consideración: la formación religiosa de la época, una abuela estructurante, Rosita, un ser auténtico y abnegado, pero fuerte, cuyas renunciaciones tenían un valor objetivo en la familia y llevadas en primera persona, han ido forjando los múltiples ejes a través de los cuales Elena *es y ha sido*.

A modo de conclusión.

Una interpretación de la fuerza del parentesco:

Querría proponer la interpretación de Elena como don por una parte, así como la posibilidad de hacer una lectura en términos de compensación o restitución a través de ella con el único fin de mantener la relación de parentesco como red de solidaridades que son expresión de reciprocidad y de fundamento de la identidad:

Elena nace como el signo del matrimonio de sus padres. Esta batalla ganada a las reglas del grupo por parte de “los locos enamorados” merced al nacimiento de un hijo, la

convierte en un don para esa abuela, (para aquella madre) que lloró el “robo” de su hija, que al final, cría a la niña y un don para esa hermana que se queda cuidando de todo, empresa, campos, madre, cuando los demás se han ido.

De igual modo, su madre encontraría la compensación en la educación de Elena, en su buena fortuna, producto de la obra de su hermana Rosita. Elena fue quizá la posibilidad de empezar de nuevo, con una nueva Ana, como si se hubiese tratado de un particular renacer como una suerte de *ave fenix*. A través de Elena, Ana sigue teniendo un significado.

Por eso, cuando dice que “se la han repartido”, pienso si no es ella el signo, el don, el símbolo de la reciprocidad de una familia que se habría desmembrado. Elena sella los vínculos entre las familias de los abuelos tras la huida a Caracas del abuelo, pues pasa de la casa de la abuela a la de su tío Juan en el monte. Elena es el nexo entre su abuela y su madre. A través de Elena, su madre podía aún pertenecer a esa red, tener algo en común, *hablar de* (aunque solo fuera) Elena. Seguir pudiendo llamarse “madre de” “hija de” “hermana de”, sólo y únicamente a través de Elena. Pienso si no se la repartían quizá porque era el símbolo de su red de parentesco.

5.2.2 Vania

Sonia y Carla, residentes en Vicenza, tienen 38 y 35 años y conviven desde 2011. Tienen una niña de dos años adoptada en Nueva Zelanda, Vania, a la cual hemos presentado ya.

Vania, que hoy tiene dos años, fue adoptada por Sonia, mujer maorí, haciendo valer la tradición conocida como whangay, según la cual los niños nacidos en una tribu,

pertenecen a la tribu, de tal modo que si en un hogar de la red hay dificultades para sostenerlos, pasan a otra casa perteneciente a la tribu.

“Questo è molto semplice. Te li danno così, tieni, portalo a casa” (Sonia)

Las he conocido en Italia en su hogar. Me recibieron amabilísimamente y cené con ellas. Sonia y su compañera Carla nunca habían pensado tener hijos. En Italia no es posible el uso de técnicas de reproducción asistida a mujeres que no están casadas de un hombre, y en todo caso no está permitida la adopción a homosexuales. Hay que tener muchísimo interés y dinero para intentarlo en el extranjero una y otra vez y enfrentarse luego a los problemas legales de filiación.

Sin embargo, en uno de los múltiples viajes que han hecho a Nueva Zelanda, tierra donde nació Sonia, tras preguntarles en numerosas ocasiones *si estaban bien juntas*, las ancianas de la tribu de Sonia consideraron posible que se hicieran cargo de una de las niñas de la tribu.

“io sono siciliana e sono abituata, ma veramente sono tanti in famiglia, ma proprio tanti... e tutti ci hanno chiesto, ma state bene insieme? E subito ci dicevano, ma li avete i bambini? Ne volete uno?” (Carla)

Volver tras años de separación no fue fácil, ni económicamente, ni en lo referente a la integración.

“Mi riconoscevano come la figlia di mia madre. Ce n'erano ancora tanti che se la ricordavano, ma il tatuaggio non me l'hanno fatto fare subito, ci sono voluti dei viaggi...” (Sonia)

Es relativamente fácil encontrar algunos rasgos comunes entre la más veterana de mis informantes para este trabajo, Elena, de 74 años, y la menor a la que nos referiremos, la pequeña Vania. La pertenencia a la red de parentesco, es decir, de una relacionalidad íntimamente significativa regida por las profundas reglas de la deuda, se define ulteriormente por la posibilidad de ser receptor de un niño en un clan determinado, de modo que a través del niño *se dona la vida*, que circula como un símbolo entre los pertenecientes al grupo. De hecho casi sugiere que la importancia dada a la infancia que Philippe Ariès señala como característica de la contemporaneidad podría deberse a demás de al cambio de mentalidad filantrópica y a los enfoques higienistas de la época, también a una valoración de tipo naturalista, también característica de la ilustración, que podría encontrar en el niño el símbolo de la vida que empieza, que se renueva. Una vida nueva que se alza convirtiéndose a menudo en referente polémico de los derechos de las mujeres ulteriormente obligadas a implementar el nuevo esquema heterodesignado de “la buena madre”.

Tras años de distancia , Sonia me narra las dificultades para volver a ser aceptada en la tribu de su madre:

“Non è stato facile all’inizio perché dovevo rilegare di nuovo tutti i legami che dopo la morte de mia mamma e tutto questo tempo in Italia erano rimasti pressoché inesistenti... di fatti ci sono voluti un po’ di viaggi prima che mi hanno dato il permesso per fare il tatuaggio”

Se refiere al gran tatuaje en su mentón, zona que representa la potencia sexual. Es un símbolo de autoridad femenino, diferente en cada tribu (y también para cada sexo), que indica que una persona ya es adulta y puede ocuparse -y se ha comprometido a hacerlo- de los demás en su tribu. Sólo a partir de ese momento se convierte en posible receptora de un niño.

Me parece obvio que si los maoríes conservan esta costumbre puede ser que dentro del país aún tenga alguna validez, pero me extraña que el estado neozelandés autorice salidas del país de niños en nombre de una tradición ancestral indígena. Sin embargo Sonia me ilustra:

“Sì, questo si fa. È semplice... tu arrivi e ti dicono, tieni, portalo a casa, e pensa che spesso, appartenendo alla stessa tribù, hanno lo stesso cognome...(...) ma addirittura dentro al paese era difficile seguire la pista ai bambini... questi bimbi dopo un po' avevano magari bisogno di un qualche documento, metti per un intervento chirurgico, e non si potevano accettare le autorizzazioni firmate da non genitori... cose del genere... quindi lo stato ha deciso, visto che comunque i maori lo fanno lo stesso, di agevolare i tramiti e legalizzarlo. I bambini maori non sono adottati dentro i canali soliti dello stato, bensì passano da un parente ad altro e così via, e questo è legale. In ogni caso pensa che io, che dovevo portare la bambina fuori dal paese... in un mese e mezzo ho avuto tutte le carte”

Ya en Italia, y sabiendo que el estado italiano aún no autoriza las adopciones de los hijos de la pareja, me pregunto cual es el estatuto de Carla y me indican que Sonia la ha instituido en tutora legal de la niña.

“È quanto si può fare per adesso” (Sonia)

Volviendo a la cuestión de la percepción de Vania, en su identidad y en su biología, Carla me contesta:

“noi abbiamo un grandissimo rispetto per la sua genetica e i suoi antenati” (Carla)

Y me explican que

“per i maori la genealogia è molto importante, ma è una genealogia che non c'entra solo con i tuoi genitori ma coi tuoi antenati... ma devi sapere che gli antenati sono

la montagna, il fiume ecc. quando un maori si presenta la prima cosa che dice non è il suo nome, ma la mia montagna è... il mio fiume è.... il mio mare è... la mia canoa è... la mia tribù... la mia sottotribù... e semmai come ultima cosa ti dicono il nome... quando conosci qualcuno che lo senti dire che la sua montagna e il suo fiume ecc sono gli stessi dei tuoi... sei con un cugino. Non importa da chi sia nato..." (Sonia)

5.3 Etnografía: concebidos en el corazón¹⁷⁸

Para nuestra etnografía hemos entrado en contacto con cinco familias y un informante adulto de origen británico residente en Murcia, un hijo adoptado, que nos ha hablado de *sus madres* (Tom Smith). Ha habido dos grupos de discusión, uno, el que ya conocemos de Padua, y dos en Murcia (Lucia y C.) de madres adoptivas, y otro mixto de una madre adoptiva heterosexual (Ana) y una madre lesbiana (María). En Italia pude entrevistar también a otra pareja (Mauro y Chiara) que me recibió amablemente en su casa de Milán.

Todas estas familias plantean un acuerdo en la cuestión del constructivismo del parentesco. En las familias adoptivas se remiten al parecido corpóreo, al parecido físico, que son símbolos y por lo tanto son culturales, lo remitimos a la capacidad de hallar analogía y a la voluntad de la mimesis que os hace sentir cerca, emparentados. Desde el punto de vista del ejercicio de la parentalidad, subrayan como núcleo de su familias la existencias de un proyecto intencional.

Si como hemos visto, las familias reconstituidas, se se forjan justamente sobre la no intencionalidad originaria de al menos uno de los adultos, el cual se une, intencionalmente *después*, el caso de las familias adoptivas se asemeja más al de las familias homoparentales, pues su recorrido hacia la parentalidad es originariamente intencional,

178 Ragoné, Helena. "Surrogate motherhood and American kinship." *Kinship and Family: An Anthropological Reader*/ed. by R. Parkin and L. Stone. Oxford: Blackwell Publishing Ltd (2004): 342-361.

arduo y lleno de escollos biológicos y legales. De hecho cuando entrevisto a Ana, madre adoptiva de G., un niño etíope, estando María presente, a la que conocemos por nuestro análisis de las madres lesbianas, a menudo se dan la razón y se identifican la una con la otra en algunas cuestiones tales como sus ideas en torno a qué define la maternidad, que ambas subrayan el amor, cuidado y la intención, “el haberlos deseado”: es decir, estos niños son *concebidos en el corazón*.

“Lo buscamos mucho , no sé si él buscaba una madre...” (Ana)

“Él era muy deseado y se dio cuenta enseguida, y además tenía una fuerte necesidad de nosotros... fue amor a primera vista” (Anna, Padua)

“Desde el momento en que lo decidí sabía que había un niño o una niña ahí, en algún sitio, para mí” (Lucía)

A este buscarse, desearse, esperarse, se le da un valor significativo:

“creo que lo nuestro fue amor a primera vista, nos comprendimos enseguida, él supo enseguida que estábamos ahí para él, y nosotros sentimos su necesidad de nosotros inmediatamente y estas dos necesidades se unieron y se convirtieron en algo muy fuerte y la parte biológica desapareció completamente, nunca hemos sentido esta falta de lo biológico” (Anna, Padua)

Cuando estamos hablando de lo que es un padre Alberto nos dice:

“Be’, ci sono diverse accezioni...” (Alberto)

parece referirse a la polisemia de la que hemos venido hablando. Entonces la pregunta es ¿qué es lo que lo define? Y su respuesta es el cuidado, la atención y ocuparse.

Todas las dificultades, que en el caso de las lesbianas hemos identificado con la lucha por “domar la naturaleza desde el laboratorio”, las madres adoptivas las viven (aunque no

siempre) quizá en una primera fase, de igual modo, entre frustraciones, procesos de hormonación e intentos de intervención médica para animar un embarazo que no llega.

“Yo no quería tener hijos, era tan feliz con mi marido... él quería y le dije, bueno pero no me voy a meter en líos con médicos, si no sale no sale, ... y él estuvo de acuerdo...” (Lucía)

La segunda fase, que fundamentalmente constituye un reto de resistencia en lo referente a las pruebas psicológicas y documentos que se ven obligados a implementar, así como las largas esperas: “a que te llamen”. Diana Marre, ha llamado a este periodo el “embarazo burocrático”¹⁷⁹. De hecho en la etnografía que presento, a menudo las madres, en concreto C. nos dice:

“En un momento en el que me dijeron que los niños que me habían asignado de pronto no eran adoptables, sentí una especie de muerte” (C.)

Ana, que no ha tenido problemas en la asignación del pequeño Guillermo, me dice:

“Sé de madres que van allá y luego les dicen que no, ... mira, yo mato...” (Ana)

En el discurso de Ana, antes de viajar “allá” ya son “madres”.

“Eso es como un aborto (¿es como un aborto?) ... es un aborto” (...) *“Si llego a Etiopía y tengo a mi hijo en mis brazos y me lo quitan, yo mato... yo sé que por esas cosas una no se muere, pero es un desgarró como un aborto”* (Ana)

Esa especie de *muerte*, se identifica como un aborto haciendo uso de la referencia biológica cercana y culturalmente transparente. Interpreto esta profundidad en los sentimientos desde el punto de vista de la forja de una identidad compartida individual, a través de la lucha como hemos visto en las madres lesbianas. En este caso el sufrimiento compartido se materializa en la lucha por encontrarse, como si de una suerte de predestinación se tratara, que además hace al otro *único*, tanto como en un embarazo (fisiológico), no intercambiable.

179 Marre, D. op. cit.

“estaba destrozada, enfadadísima, al llegar a España los llamé y les dije que no contaran conmigo para nada más, que no pensaba adoptar, que eran esos o ningunos” (C.)

Al hablar de embarazos burocráticos o “de años” es inevitable ante tal metáfora darnos cuenta de que en estas parejas la igualdad de género en la concepción es total, así que por lo mismo, el símil biológico, no parece si no una manifestación constructivista, una analogía biológica que creo que remite a la costumbre y a la necesidad de encontrar puntos de referencia compartidos socialmente, para hacerse entender por los otros, porque se sabe que la metáfora de la sangre es una cosmovisión dominante. Creo que en el uso de términos y expresiones como embarazo, parto, aborto, etc., reside una negociación entre la identidad atribuida por los otros y la de pertenencia, en términos de Dubar¹⁸⁰: una forma de búsqueda de reconocimiento, de legitimación social, -que legalmente ya tienen- haciendo referencia a *valores culturalmente comprensibles para el otro*.

Más que *burocrático*, Lucía lo llama “embarazo moral”:

“Este embarazo es un embarazo moral, no lo puedes abortar,... todavía un embarazo biológico...” (Lucía)

Los “riesgos de aborto” e incluso “los abortos” suelen producirse en relación con las agencias de adopción. A veces no solo se trata de “abortos” si no “partos múltiples”:

“Cuando ya estaba allí me dijeron que la niña que iba a adoptar tenía dos hermanos, mi marido y yo aceptamos esto pues no queríamos separarlos... sin embargo, cuando ya estaba allí, con ellos, ya me había llamado mamá... entonces nos dicen que no son adoptables...” (C.)

Cristina y Roberto, del grupo de Padua, han pasado por tres agencias de adopción en

180 Dubar, C., *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1991

cinco años.

“All’inizio ci hanno abbinato un bimbo, in Kazakhstan,... siamo andati lì, ci siamo visti due volte, e poi ci hanno detto di no... questo ci ha fatto un male terribile”
(Cristina)

La vicisitudes son muchas y muy duras en las que sufren y esperan no solo los adultos si no también los niños:

“en todo el tiempo que estuve en España después de que me dijeran que no... no podía dejar de pensar en ellos, (...) cuando por fin nos dijeron que sí y volvimos a por ellos, mi hijo había dibujado una casa con un jardín y decía en ruso: ¿donde habéis estado? os he estado buscando” (C.)

C, nos cuenta que la vuelta de Kazajistán con los niños fue muy larga y cuando llegaron a Madrid durmieron en un hotel:

“yo les intenté explicar, porque no hablaban español, les intenté explicar que no habíamos llegado a casa, y me acuerdo que el mayor me miraba y decía “no casa” y yo decía “No” y el me miraba como diciendo “tranquila, te entiendo” y cuando llegamos y abrí la casa les dije “ahora sí, esta es vuestra casa” y me acuerdo de su cara, que dio un suspiro. Mis hermanas hicieron una fiesta sorpresa y de pronto a mi hijo le cambió la cara para siempre, es como decir “Y está, ya estoy aquí”, esa imagen la tengo grabada” (C.)

5.3.1 Opciones de crianza y emparentamiento

Sonia y Carla, de Vicenza, cuando les pregunto por la ascendencia de Vania, me dicen:

“respetamos mucho su genética, y sus antepasados... pero lo fundamental se lo damos nosotras...” (Carla)

Aunque como sabemos, los antepasados de Vania, son su montaña, su valle, su río, su mar, su canoa.

Cuando pregunto a los informantes si piensan que son los *verdaderos padres* obtengo

respuestas como esta:

"madre no hay más que una, y esa soy yo" (Lucía)

C., que está sentada junto a nosotras, le da la razón y prefiere no participar en los grupos de formación y de relación continuada de padres adoptantes, en los que Chiara y Mauro de Milán sin embargo siguen participando:

"non è facile e li troviamo persone che vivono le stesse cose di noi, ci sentiamo bene e siamo informati" (Chiara)

No sólo frecuentan el grupo por ellos mismos si no porque en su opinión:

"è buono che i bambini abbiamo una qualche relazione con altri bambini adottati"
(Chiara)

Creo que en este punto nos encontramos con una decisión de crianza y emparentamiento que queremos llevar a cabo, la de incidir en la identidad del adoptado o no y sobre todo educar en un "clean break"¹⁸¹ o no. En el caso de Chiara y Mauro, con niños más mayores, así como Cristina y Roberto cuyo hijo tenía ya ocho años cuando llegó a Italia, los niños tienen una historia que no hay que narrarles, pues la conocen. El hijo de Cristina y Roberto, conoció a su madre y de hecho la vió morir: es muy difícil hacer una sustitución plena en ese caso. Así que la estrategia de emparentamiento de esta madre adoptiva ha sido la de:

"io non sono qui per sostituire tua mamma, ma sono la tua mamma" (Cristina)

De hecho el niño está muy agradecido y según dice, la quiere mucho, si bien no la llama *mamá*, si no por su nombre. En la función referencial del lenguaje sin embargo, cuando habla de ella se refiere a su madre. Pienso si manejamos la intuición de que en la función conativa, personal e íntima, el nombre deviene sustancia, y en la función referencial, *refiere una función*.

181 Modell, J. 1994. Kinship with strangers: Adoption and Investigation of Kinship In American Culture. California: University of California Press.

"è un qualcosa di molto chiaro tra noi. Una volta difatti mi ha detto: non morire, ti prego, ma tu... quando morirai, se incontrerai la mia mamma, cosa gli dirai di me?"

(Cristina)

El niño es plenamente consciente de que está con una “madre de repuesto”, a la que quiere mucho.

El caso de Tom, que nació en Londres y circuló hasta por cinco *foster-families*, desde los tres a los seis años, es similar:

“lo más difícil es decirle a tu madre que quieres buscar a tu madre, pero que eso no tiene nada que ver con ella, que ella es ella” (...) “cuando cambié mi apellido por el de mi madre biológica, mi madre no lo entendió y me dijo, menos mal que tu padre ya no está, y me pidió que no lo dijera en la familia” (Tom)

Cuando los hijos son mayores, son plenamente conscientes, buscan, preguntan e incluso saben sin preguntar, pero cuando son pequeños, todo depende de qué saben los padres:

“hemos buscado su pueblo en el mapa pero no lo encontramos... es que no sé casi nada” (Ana)

Anna y Alberto cuentan que su hijo fue encontrado en la carretera, solo y con menos de un año, y que fue recogido por una enfermera. Cuando pregunta a sus padres porque se llama así simplemente le dicen que la enfermera que lo recogió se lo puso y que les ha parecido que era importante que mantuviera el nombre que le puso la persona que lo encontró y que le salvó la vida. Mantener el nombre de origen, o ayudar a buscar información, no parece implicar para algunos padres insistir identitariamente:

" mis hijos lo saben todo, se lo voy contando gradualmente según creo que pueden entenderlo, pero .. yo sé que existen grupos de apoyo y asociaciones de padres y madres adoptivos, que se reúnen y hacen actividades juntos, que se tienen

informados de novedades pedagógicas o cuestiones legales, etc., pero yo lo siento, lo entiendo pero yo no puedo vivir así, no creo que sea ni siquiera bueno que ellos vivan en esa consciencia permanente de ser diferentes". (C.)

En el caso de C. en su casa los niños saben todo lo que se refiere a su origen sin insistir demasiado en ello ni silenciar nada, pero *gradualmente* y esa gradación la controla ella y no el grupo de padres adoptivos.

“ellos saben que no han salido de mi barriga, yo siempre digo “la señora que te llevó en la barriga”, entonces mi hija dice “¿entonces yo no salí de tu barriga?” y entonces yo le contesto: No cariño, porque yo creo que la comunicación es muy importante”
(C.)

Tanto en el caso de Lucía (Madre no hay más que una y esa soy yo) y en el de C., (“la señora que te llevó...”) hay un claro distanciamiento del valor del embarazo frente a la valorización del cuidado y la copresencia.

Sin embargo las historias de hijos adoptivos no siempre son tan pacíficas: el caso de Chiara y Mauro que son una pareja que han adoptado en Colombia a dos niños que tenían ya 10 y 7 años en el momento de la adopción está siendo algo más duro. Me cuentan que se prepararon muchísimo, hicieron muchos cursos antes de la llegada de los niños, entraron en dinámicas de formación para padres, y cuando llegó el momento y les asignaron a los niños, eran muy felices de poder ir a Colombia a recogerlos y a empezar a instaurar sus relaciones de emparentamiento según habían ido pensando y trabajando. Sin embargo, la relación ha sido muy dura desde el principio, ha habido muchas dificultades y especialmente entre la niña y la madre. Nos preguntamos si con niños ya mayores, que no son bebés, la adopción internacional, intercultural, como es una madre holandesa y una hija colombiana que ya tiene 10 años si puede tener problemas de adaptación cultural, como dice Howell la transubstanciación cultural puede resultar muy

difícil y todo depende del tiempo¹⁸².

5.3.1.1 El cuerpo importa

¿Qué significa Parecerse?

Desde una perspectiva metafísica, parecerse es fundamentalmente *no ser lo mismo*. Sin embargo, si no siendo lo mismo, algo está *muy cerca de serlo*, uno y otro término sirve el uno al otro como referencia para conocerlo, reconocerlo, como las Ideas platónicas y las cosas del mundo. En sentido nominalista, parecerse es simplemente tener rasgos comunes que permitan describir dos objetos como *similares*. Desde Aristóteles, *conocer es un caso de analogías y a la vez nos vertebra ontológicamente*, pues tendemos naturalmente a conocer¹⁸³. Hemos visto que para Martina o para Antonio, era fundamental no conocer a sus padres, no saber cómo besan, cómo comen, cómo hablan.

En las familias adoptivas que he conocido el discurso sobre el parecido está presente. De hecho como veremos, ha jugado a favor de Luci con respecto a su abuelo, parecerse casualmente. La cuestión es esta: ¿nos parecemos *causalmente* o *casualmente*? Una perspectiva remite al origen y la otra a la analogía y a sentirse cerca. ¿Qué buscamos en realidad? ¿Se forjan de modo diferente pues las identidades si miradas desde una u otra perspectiva? Son preguntas a las que habría que encontrar respuesta en sus narrativas.

“Él es muy goloso, y me dice, soy igual que papá... Y el caso es que sí que se parecen en eso” (Ana)

Mi interpretación es nominalista: Es cierto que se parecen. No nos costaría admitirlo de dos amigos porque no nos parecería estar afirmando que proviene uno de otro, si no que lo tomaríamos por lo que la expresión dice en sí misma: a y b se parecen. Como se ha

182 Howell, S. (2003), Kinning: the Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9: 465–484

183 Aristóteles, *Metafísica* L I, 1.

señalado en otros estudios¹⁸⁴ y hemos argumentado en lo referente a las madres no biológicas lesbianas, hay un uso cultural de la aproximación, un símbolo del parentesco como pertenencia. El cuerpo importa como un todo, holísticamente, como espacio relacional, no como genética.

Recordemos que el hijo de Ana, es un niño etíope, sin embargo, ella me dice:

"no sé qué pasa que ya no me doy cuenta de las diferencias físicas... además hace gestos... no sé, le digo, ay hijo, clavadito a mí" (...) " no se, yo es que no lo veo negro" (Ana)

¿Se llega al extremo de no ver la raza del niño? ¿o es que la raza es también una construcción? Cuando releo estas sensaciones de Ana me hace pensar en Marco, de Reggio Emilia, que entre su hijo biológico, un poco perezoso por las mañana y Alessandra, ella se le parece mucho más: "es activa y organizada como yo... el otro ha salido a la madre". "El otro, es hijo biológico suyo"

Analizar la "pasión por parecerse" de este modo no debe sugerir que pretendo que el cuerpo no importa: Lo que trato de sugerir es que en niños tan pequeños, quizá importa especialmente como *espacio (y por tanto tiempo) relacional* y no tanto, de momento, como *origen (tiempo "cero") relacional*.

De hecho las prácticas de emparentamiento muy a menudo pasan por construcción de una nexos corporal. Una madre desconocida se puede grabar en el cuerpo. Tom al saber que su madre, de la que habla como si fuera "su niña" con problemas, había muerto, se tatuó su nombre en la piel. Se sube la manga de la camiseta y veo un tatuaje donde se lee un nombre de mujer, con letra menuda y sencilla, con una fecha debajo.

"Es la fecha de su muerte. No me gustan los tatuajes, no llevo ningún otro, sólo

184 Autoras como Diana Marre o Singe Howell han señalado la importancia de la función del parecido en el emparentamiento.

este. Su nombre, aquí conmigo, para siempre” (Tom)

Ana, madre adoptiva española, nos cuenta a propósito de su hijo adoptado:

"cuando llegó nos acercamos físicamente de manera inmediata , rápidamente lo metí en la cama y dormí desnuda con él, hicimos el piel con piel (...) y él me busco el pecho" (Ana)

Anna me cuenta que su hijo se le mete debajo de la falda para hacer el juego de nacer,

“Mi hanno detto che è un modo di riconoscerti mamma, che lo fanno spesso”
(Anna)

y Alberto, pareja de Anna de Padua, nos narra

"non sapevo come mi sarei comportato, perché io sono uno che non è capace di tenere in braccio i nipoti... e adesso arriva uno straneo... e non sapevo cosa sarebbe successo... ma, non so cosa succede con l'adozione... è come magia.”
(Alberto)

5.3.1.2 Narrativas

Afirma Viveiros de Castro que el parentesco tiene más que ver con la magia, la brujería y el don, que con la sangre¹⁸⁵. A menudo, las familias despliegan toda una narrativa, de hecho fantástica, según la cual los padres refieren a los niños que les fueron asignados por una estrella, o por un destino especial que les ha dado suerte para encontrarse.

"noi diciamo spesso che la stella furbetta è stata furba da abbinarci" (Anna)

Sin embargo parece que no es solo para los niños, si no que a demás es compartida por los mayores, cuando se dice es *como mágico*. En relación con la cuestión de la magia,

185 Viveiros de castro, E. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic, in Bamford S. and Leach, J, kinship and beyond:the genealogical model reconsidered Publisher Berghahn Books Pub place New York, Oxford 2009.

dice Lucía:

“yo no creo en lo sobrenatural, pero sí que me doy cuenta de que hay una corriente ahí y que se establece de alguna manera, parece como telepático, no sé, pero por ejemplo cuando nació mi hija, recuerdo que yo iba conduciendo, y luego lo pensé por la fecha que había sido, y empecé a pensarlo de una manera súper fuerte, como si hubiera nacido ya, qué aspecto tendría, y que había en el mundo en ese momento una niña que habría nacido, que era para mí, que era mi hija y yo tenía que buscarla... recuerdo ese momento con memoria fotográfica, yo iba conduciendo... y al poco tiempo nos llamaron de asuntos sociales y nos dijeron que si seguíamos queriendo adoptar, y le dije que sí, por supuesto, pero que no había nada, que simplemente era por saberlo y yo les dije sí, sí que hay sí. Y entonces se establece como una especie de corriente sobrenatural, la estás esperando y tienes que encontrarla y sabes que ella es tu hija y que tú eres su madre” (Lucía)

Y Tom Smith me cuenta que, diez años después de la muerte de su madre, viviendo él en Milán:

“mira te voy a contar una cosa... yo no soy fantasioso, de verdad, yo no creo en cosas raras pero me pasó una cosa... estaba en la cama y no podía dormir, nunca me pasa, caigo, sin embargo me levanté, me fui a la cocina, me preguntaba, qué me pasa... me fui al baño a echarme agua en la cara... me quedé mirándome al espejo... y de pronto... miré la fecha en el tatuaje... hacía diez años que murió mi madre” (Tom)

Apelando a la magia o no, en el modo que se cuentan las cosas, va también la orientación que queremos darles. C. nos cuenta que les ha ido dando “pinceladas”, desde que eran

pequeños hasta ahora, por evitar que otros les cuenten cosas tergiversadas, especulaciones o incluso con mala intención, y subraya que en esa forma de actuar hay un cuidado por la autoestima de los niños.

“Dependiendo de la edad de cada uno y de lo que yo creía que podían ir aceptando. Creo que es muy importante, porque ellos tienen muchas preguntas, y siempre les digo: “preguntádmelo a mí y no preguntéis a amigos ni familiares” porque hubo una época que preguntaban mucho a los demás, y me molesta mucho que se distorsione la verdad. Cuando les dicen “eres un niño adoptado” la cuestión está en si ellos crecen pensando en que eso es un insulto, les he creado las tablas, les he ayudado a crear la autoestima para que para ellos sea algo muy común” (C.)

Esa forja de la autoestima se materializa en el modo en el que los niños dicen quiénes son:

“lui dice, molto orgoglioso, io sono del Kenia, io sono adottato!” (Anna)

La hija pequeña de C. ha aprendido que la adopción es un modelo de maternidad posible y lo percibe como positivo a juzgar por el modo en que le comunica a su madre que no será abuela “biológica”:

“Yo no voy a tener niños, porque me han dicho que duele mucho...y entonces cuando yo bromeo ella me da una lección sobre mí misma, porque me equivoqué y le dije: “Pero yo quiero ser abuela” y entonces la niña me dijo: “adoptaré, como vosotros” (C.)

5.3.1.2.1 La cuestión del origen: ¿De dónde, de quién o por qué?

I. Théry ha afirmado que a menudo las personas adoptadas desean conocer sus orígenes simplemente por reconstruir su historia, y no por una visión biologicista del parentesco¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Théry, I. *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2010.

Sin duda sobre la cuestión de la voluntad por conocer los podríamos considerar quizá dos vertiente o tipos de sentimientos, de tipo pragmático y quizá de tipo identitaria, en la línea de reconstruir la propia historia. A menudo la ayuda posible depende de la información real que tienen los padres de adopción.

Ana dice tener poquísima:

“Tengo alguna información pero poquísima... sé que proviene de una tribu del sur de Etiopía” (Ana)

Cuando la búsqueda se torna identitaria:

"hay que llevar cuidado porque una historia de adopción nunca remite a una historia agradable, uno cuando va a encontrarse con sus orígenes va a encontrarse con un drama, ninguna familia da una adopción en unas circunstancias felices" (Lola, de Chile, madre de familia reconstituida)

Lola nos cuenta el caso de su prima, hija adoptiva de su tía, una muchacha que encontró a su madre biológica ayudada por su madre adoptiva. La narración de lo que ocurrió para ser dada en adopción, fue tremendamente traumática pues se refería a una violación con varios intentos de suicidio, antes de la determinación de llevar a término del embarazo y darla en adopción, y Lola concluye:

"... hace de esto años y todavía se está recuperando, todavía está yendo a terapia"
(Lola)

El caso de Tom Smith es especialmente significativo en este sentido. Tom es un hombre británico “que quiere ser español, (especialmente tras el Brexit)”, me dice bromeando:

“Nací en Londres, en una zona muy pobre de la ciudad, de una pareja muy joven... Mi madre tenía quince años, y muchos problemas de alcohol y drogas... me tuvo con ella hasta los tres años...” (Tom)

Cuando indago en sus sentimientos me dice que cuando tuvo diecinueve años quiso

conocerla y la agencia de adopción “había olvidado informarlo de que su madre había muerto dos años antes”. Me dice que conserva una foto de ella la cual ha enmarcado En la que están juntos, en una habitación.

“... es una foto linda. Ella es linda. Y tiene el mismo arco de las cejas que yo, sabes, los ojos por encima... son iguales”

Le pregunto por el padre y me dice:

“era un crío también, demasiadas drogas, sé que me pegó, y estuve en el hospital con solo un año” (Tom)

Me causa estupor lo que me cuenta y me doy cuenta de que no tiene rencor. Le pregunto qué siente y me dice:

“... no estoy enfadado, eran unos críos con problemas. Entiendo la vida. He tenido una infancia feliz, mis padres me dieron una buena vida” (Tom)

5.3.1.3 Familia alargada y percepción social

5.3.1.3.1 Los otros: vivir entre la (innecesaria) admiración y el (innecesario) menosprecio

La imagen de la adopción está cambiando y parece remitir el estigma del adoptado, si bien aún sucede que los niños adoptados se enfrentan a situaciones como esta:

“vino del colegio preguntando si había nacido en un basurero. Sí, un niño le había preguntado, tú eres adoptada, no? Y ella dijo sí, con naturalidad, porque es así, es normal no hay tapujos... y entonces el otro dijo pues tu madre no es tu madre y tú naciste en un basurero” (Lucía)

y Lucia le dice a su hija:

" tú naciste en Cartagena, en un hospital, como todo el mundo" (Lucía)

En efecto, estas familias nos relatan que socialmente hay muchos momentos amargos, más allá de los burocráticos o legales del proceso de adopción.

“la gente es maliciosa, es bastante injusta... te preguntan, pero quieres a los dos

igual?" (Ana)

y me cuenta que:

"siempre son los hombres los que preguntan esas cosas. Mis amigas me han apoyado, empatizan conmigo, se emocionan conmigo, sin embargo es mi marido el que dice, que los amigos le han dicho cosas como, bueno, menos mal que tienes una tuya (...) Menos mal que mi marido no se enfada porque seguro que le hace daño, es así, un hombre sensible, de los que lloran y eso... sabes..." (Ana)

Otro *papà-mamma*. Es curioso porque Andrea, en Padua, argumentaba también en términos de género en sentido contrario.

"un uomo può voler bene uno che non è suo figlio biologico e non voler bene uno che sì che lo è. Forse per una donna è diverso, perché l'ha portato nel grembo"
(Andrea, Padua)

A lo que Anna respondió como madre adoptiva que eso no tenía nada que ver. De hecho Anna es muy sensible a la falta de sensibilidad en el discurso social. Me cuenta que estando en el jardín un adulto, el padre del "desposeído" quizá, ve su hijo quitarle un juguete a otro, y mirando a su alrededor le pregunta consternado al niño:

"ma insomma, dove sono i tuoi genitori?!"

¿Porque no veía adultos negros cerca?

"è come se la gente ancora non potesse accettare che un bambino nero può avere dei genitori chiari" (Anna)

Entonces se refiere a unos niños de la escuela de su hijo:

"hay dos niños en nuestra escuela que son hijos de una pareja mixta, una madre clara y un hombre oscuro, los niños entre ellos y con los padres, han salido muy diferentes los cuatro, y son hijos biológicos, pero realmente no se parecen en nada y podrían ser adoptados muy bien a ojos de los demás." (Anna)

Entonces el criterio nunca puede ser el biológico, según me dice.

Sin embargo a veces los demás no sólo los aceptan si no que gustan:

“cuando se incorporó al cole era septiembre e iban con sus camisetas de manga corta, y pantalones cortos y claro se le veía, ahí negrito tan delgadico... y sus compañeros, todos pequeñicos, del aula de infantil, porque nunca habían visto un niño negro, y lo tocaban y lo miraban maravillados” (...) “A nosotros nos daba risa”
(Ana)

Así que si bien la percepción social de la adopción, si bien valorada positivamente, está aún atravesada por la hegemonía de la ideología de la sangre. Las familias adoptivas están legitimadas legalmente pero poco menos socialmente, por ello la necesidad de este discurso, porque todavía planea sobre ellos el prejuicio de que no son los verdaderos padres.

Su protección legal los hace *aventajados* con respecto a las familias reconstituidas:

Andrea le envidia el estatus a Alberto. Por eso, las familias adoptivas si bien gozan de un estatuto legal, de alguna manera envidiado por los padres de las familias reconstituidas, como es el caso de Andrea, que le decía a Alberto en la velada de Padua:

" sí pero tú firmas, y yo no soy nadie... (...) tú eres el mismo padre que yo, porque no eres biológico, haces las mismas cosas que yo, pero tú firmas y tú tienes un nombre"(Andrea)

Esta cuestión del no reconocimiento legal desde luego no es el problema de los padres adoptivos,

Percepción externa, identidad atribuida de excelencia moral combinada con inautenticidad:

La percepción de la adopción por parte de los otros tiene otra parte que de alguna manera molesta y crea desasosiego en estas familias, que es la valoración moral superior, es

decir, es una manera de valorar moralmente como excelente algo que en realidad ellos preferirían que fuere considerado como igual, por ejemplo Alberto dice

"mi da molto fastidio quando mi dicono, ma che bravi siete, sai, come che abbiamo fatto una carità, qualcosa del genere, e noi non abbiamo fatto della carità... ti viene da dire, ma guarda che non è diverso di quello che fai tu, noi volevamo avere un figlio, come tutti..." (Alberto)

El malestar de estas familias según parece encuentra su motivo en el hecho de que cuanto más se incide en la excelencia moral del que cuida y acoge, más se incide de alguna forma en instituir una identidad del eterno agradecido en el recogido o acogido, lo que no se percibe como una relación sana o al menos no la que desean instaurar con su hijo. Sin embargo hay niños, que siendo más mayores, ya comprenden que "han tenido mucha suerte":

"nostro figlio è molto accomodante, credo lui sappia cha ha avuto molta fortuna e ci è molto grato" (Roberto)

5.3.1.3.2 Los nuestros: "Hemos adoptado todos"

El abuelo de Tom era una persona hosca.

"era el típico que no habla, solo ve la televisión y come fish and chips, ya sabes... el típico señor inglés... a mis primos ni los miraba... pero conmigo fue como un flechazo. Cuando llegué a la casa de los abuelos la primera vez... fue increíble desde el principio, me llevaba a todos sitios con él y a mí me hablaba"

A veces, abuelos menos hoscos, preparan recibimientos menos cálidos:

"...contra viento y marea porque me chocó, por ejemplo, que mi suegro y mi padre llegaron a decir que no sabían si querrían igual a la pequeña como querían a los otros dos, y sin embargo, cuando llegó Luci, con mi suegro fue una cosa brutal, su nieta a tope. Luego las características físicas, tiene gracia, tanto hablar del físico y Luci es la única que tiene los ojos azules como su abuelo" (Lucía)

Puede ocurrir claro. En realidad no es más que materia. Como hemos argumentado en otra parte, parecerse es no ser lo mismo sino similar. La razón o la causa es otro tipo de pregunta y, como hemos afirmado, el valor que se le quiera dar a ello y su interpretación, es aún más, otra cuestión. Del mismo modo la nieta adoptiva es la que más se parece al abuelo en el color de sus ojos, y esto los hace sentirse, más cerca.

“De hecho mi suegro nunca había cogido un bebé en la familia y a Luci la cogió el primer día, fue una conexión impresionante con ella” (Lucía)

“... hemos adoptado todos, en casa de mis padres tengo seis primos, ahí no hay ninguna diferencia, son seis primos, y ahí no hay ninguna diferencia, los quieren y porque a veces cuando vengo a mi casa vuelvo sorprendida, hay veces que puede pegar o no el injerto, pero es toda la familia, lo importante no es llevar unos meses a un niño en tu barriga, es educarlos, quererlos... a mí no me gusta cuando me dicen madre biológica, madre no hay más que una, madre es algo más.” (C.)

Cuando las historias no son tan fáciles entre padres e hijos, quedan los abuelos:

“Menomale che almeno con mia madre parla, sai, sì, sì ... con la nonna meglio che con noi...” (Mauro, Milán)

5.3.1.4 Familias Normales

De hecho para Lucia, la cuestión de la adopción es fundamental, tras el parto de su primera hija biológica, según me cuenta le comunicó a su marido su estupor ante el hecho de que no la reconocía como necesariamente suya, de pronto percibió que podía haber sido cualquier otra:

“hay que adoptar, yo esperaba que sucediera algo al verla, podía haber sido otra, no tiene nada que ver que haya salido de la tripa” (Lucía)

Contrasta con la idea de la necesidad de autenticidad, de esta gente que dice "cuidarmela

que no me la roben" tanto María como Ana nos argumentan que no son madres adoptivas, nos dicen

"yo soy una madre" (María)

"no sé, soy madre, no una madre adoptiva, soy madre igual que las demás " (Ana)

"Es que yo no sé, me considero madre, por eso he abierto los ojos... cuando me has dicho no biológica o adoptiva... me has sorprendido, yo nunca digo madre adoptiva, yo digo que soy madre... es que como yo soy madre biológica también y no hago ninguna diferencia..." (Ana)

Ella no acepta el término marcado, no porque pretenda esconder la adopción si no porque no desea determinar la identidad de su hijo a partir de esto, según me dice, en la línea de C.

Estas madres no desean *imponer una identidad...* Esto me sugiere un reflexión sobre qué es lo que sentimos neutro o una especificidad impuesta. Me doy cuenta de que depende de la concepción de la *normalidad*. Lo que a unos les parecería sustraerlos a su identidad, ella cree que lo que hace es no imponerle ninguna, porque para ella la neutralidad que le va a dar libertad a su hijo para construirse es justo, no incidir en las circunstancias del nacimiento. Ante esta perspectiva cuando hablo con ellas de pluriparentalidad, por cuanto pudiera aplicarse en sus casos, me contestan con una negativa, que se justifica como una atención a no "liar a los niños". Más que la pluriparentalidad abogarían por una representación del parentesco en términos socioafectivos¹⁸⁷.

" no te puedes poner a contar ciertas cosas a un niño, de dobles y triples madres, entonces simplemente dejarle claro que ser papa o ser mamá no es simplemente llevarte en la barriguita, si no cuidarte, darte besitos, cuidarte si estás malita, regañarte si te portas mal y enseñarte a crecer" (Lucía)

187 Varsi E. y Chaves, M. Paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paternofiliales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. jus.com.br. 2011.

C. y nos dice : *“estoy totalmente de acuerdo”*.

Así que parecen sentirse madres y padres normales. Cuando les sugiero la palabra no-convencional, algunos ríen.

“poco convenzionali? Mah, un po’ sì, ma più che altro perché a casa nostra no c’è la tv nè abbaimo il cellulare, mica perché abbiamo adottato” (Roberto)

Alberto me dice:

“non ci sentiamo non convenzionali, nel senso che essere adottanti non è più una novità penso... più che non convenzionali forse siamo un po’ speciali” (Alberto)

5.3.1.5 Sentimientos y mitologías

La ideología de la sangre parece no contar con el amor como origen del parentesco si o como consecuencia del mismo. Ana ya me ha dicho que le duele que le pregunten a quién quiere más si “a la suya” o “al otro”. No pretendo preguntar tal semejante cosa pero ella quiere hablar de esto y para hacerlo apela a su propio cuerpo:

“Los quiero exactamente igual, es mi medio corazón, mi medio brazo... “ (...) Si tengo que salvar a uno de los dos, yo los dos o no sé...” (Ana)

“hay amigas que todavía me preguntan: ¿pero es que no tienes ganas de tener uno tuyo? Y yo pienso..., es que no entiendo la pregunta, cómo que uno mío, yo soy madre al cien por cien, de hecho aunque tuviese un hijo biológico no lo iba a querer más que a ellos” (C.)

Lucía tiene una percepción muy interesante, dice que si le dan a elegir y tiene que decidir a quien quiere más, aunque la expresión sea rechazable, nos dice

“Creo que quiero más a mi hija adoptada, porque los sentimientos que se han puesto en movimiento son diferentes, supongo (...) mira, de alguna manera es como que ellos dos ya han nacido en un sitio donde se les esperaba, un sitio

donde todo estaba perfecto, una familia que estaba esperándolos, sin embargo mi hija pequeña venía de un fracaso, no te puedo explicar muy bien, pero es una sensación de protección, de que nada le haga daño” (Lucía)

Esta idea está también en los padres de familias reconstituidas, Andrea dice:

“yo sé que no querría a un hijo biológico más que a ellos porque no me estoy guardando nada.” (Andrea)

Tom atribuye al hecho de haber sido un niño adoptado, una personalidad camaleónica, que le ha dado vigor y flexibilidad. Me insiste en que quiere ser español, que Londres no es su hogar.

“....soy un camaleón. Siempre he sabido moverme entre la gente sin problemas. Creo que la vida que he tenido me hace especialmente indicado para ser escritor. He mandado mi novela a un editor y me dice que es demasiado corta, pero me gustan los libros cortos... es flexible” (...) *“estoy deseando de verdad que Teresa May diga que elijamos, para decirle tomad mi pasaporte inglés. Esta es mi casa. Murcia es un lugar perfecto para alguien como yo, porque te acoge, aquí no hace falta que alguien sea tu mejor amigo para poder hablar de cómo te sientes” (Tom)*

Tom me parece un hombre de adopciones. Cuando le pregunto por qué cambió su apellido si como dice sus padres le dieron una buena vida me explica:

“mi madre no lo entendió... he tenido que construir mi identidad... no era contra ella, ningún hijo construye su identidad contra sus padres pero un poco sí, claro, es tu identidad... por desgracia el apellido de mi padre es una palabra que en inglés significa algo así como “ser un nadie”, el modo en el que la gente bien decía a los sirvientes, tú “fulano”... así que cuando supe que la madre de mi madre fue irlandesa, que también fue soltera, y su apellido suena como rebelde o luchador o

algo así... tiene referencias así como salvajes... y sabes, a mí me gustan los irlandeses más que los ingleses... pensé que ese apellido era el de mi madre así que era también mío” (Tom)

Sobre el hecho de que estar embarazada es “lo más bonito del mundo”, Lucía nos cuenta que ella no vio ninguna foto previamente, que no pudo ver a la niña, pero que cuando se la llevaron a casa y la cogió en sus brazos para ella era su hija:

“en ese momento yo supe que era su madre, la cogí en brazos, la miré y me sonrió y se quedó durmiendo, estaba súper relajada, yo sabía que había llegado, que había llegado... es como si ella supiera que había llegado hasta su madre. Estuve ahí todo el día llorando al lado suyo, así que cuando me dicen que a quién quiero más la pregunta no debería ser esa, pero si tengo que comparar las dos experiencias, el día más emocionante de mi vida fue cuando llegó Luci a casa. Y me dicen ¿y cuando nacieron los otros dos? Y yo digo siempre: No, porque estaba nerviosa y jodida.”

(Lucía)

Estas madres cuestionan toda la fantasía sobre el embarazo y sobre el “embarazo feliz” y sobre el momento emocionante del parto, y dicen, por ejemplo en el caso de Lucía, que ha tenido otros dos embarazos dice:

“Mira, mi primer embarazo fue horrible, esa es la verdad, hay mucha mitología sobre este asunto, y el segundo embarazo fue algo mejor, quizá estaba menos nerviosa, pero como el día que llegó Luci a casa... como eso no hay nada, la llegada de Luci a casa fue espectacular” (Lucía)

“y me dicen, pero si es lo más bonito, y a mí me sorprende mucho porque si supiera que estoy embarazada ahora mismo, me daría una panzada de llorar...” (C.)

“la gente siempre tiene la idea de que un niño adoptado es un niño que está en malas condiciones, o algo así, como mi hijo biológico es muy delgadito y muy

oscurito, y cuando llegó una persona a mi casa me dijo “Ay que bonito el niño” y yo le dije “No, es la gorda rubia”, hay como una especie de idea inconsciente de que el adoptado es más reconocible porque está en peores condiciones que los demás”
(Lucía)

En torno a los sentimientos, hay un grupo de “familias puente” que son especialmente analizables desde ahí, justo desde los sentimientos, por el trabajo moral que llevan a cabo a veces de gran complejidad. El puente entre el mundo biológico de los niños y los padres de adopción son las familias de acogida, que seguramente merecen una etnografía aparte.

“me trajeron un cofrecito con ropita, y jamás fui capaz de ponerle eso, lo tengo todo guardado, con sus peluches y sus cosas, se notaba que la habían tratado fenomenal, me dieron un álbum de fotos desde el primer día y una especie de manual de instrucciones que decía no me gusta estar sola” (Lucía)

La otra cara de las familias adoptivas, es justamente esa: la de las familias de acogida. Si bien creo que merecen una etnografía aparte, porque me parecen un laboratorio excepcional para el estudio del altruismo, querría presentar brevemente la historia de Paolo, por atisbar siquiera, como he dicho, qué hay *al otro lado*, a veces, en ese “antes”.

Paolo y su compañera, viven en Turín y no están casados, lo cual les impediría adoptar si lo hubiesen deseado, sin embargo Paolo ya ha tenido un hijo con una pareja anterior y su pareja actual nunca ha sentido ese deseo “instintivo”¹⁸⁸ de maternidad biológica. Sin embargo, como en el caso de Erica y Vittoria, para quienes el fracaso de maternidad biológica quedó en todo caso en una necesidad de abrir su casa a otros, de hacer algo por los demás, también ellos sintieron la necesidad *de dar*:

188 Badinter, E. L'amour en plus: histoire de l'amour maternel (XVII-Xxe siècle) Flammarion, Paris, 1980

“eravamo già insieme un bel po’ d’anni, otto o nove... e ci sentivamo una coppia abbastanza forte, stabile e robusta per riuscire a accogliere qualcuno, dare una mano a qualcuno” (Paolo)

La primera experiencia parece como señalaba la otra cara de la historia que cuenta Lucía.

“abbiamo avuto un neonato in affido... i neonati lo sai che entro l’anno se ne vanno... vengono dati in adozione, e mai a te, ... lì è facile... un neo nato di diciotto giorni... lo vuoi bene dall’istante in cui lo vedi... il riscontro sociale che bravi che siete, che bello, lui ti riconosce ti fa i sorrisi... nasce l’amore così... ti senti papà... è una esperienza con tanti bei rimandi... ma quando se ne va... è stato un lutto... forse è esagerato... non so... è un bambino che ce l’hai con te un anno, comincia dire le prime parole, ti guarda come si guarda a papà... e poi un bel giorno, ciao e no lo vedi mai più... è duro il distacco...” (Paolo)

Paolo se refiere a la percepción social positiva, pero no se mantiene en cualquier caso:

“con Andrea è stato molto diverso, è un bambino molto difficile, ci siamo trovati molto soli... ci sono amici che sono decisamente spariti” (Paolo)

La historia que me cuenta Paolo recuerda un poco a las dificultades que narraban Chiara y Mauro. Lola, de Chile, me decía que cuando alguien desea conocer a sus padres biológicos, “no va en busca de una historia feliz”, y en efecto, cuando una pareja decide convertirse en una “familia de préstamo”¹⁸⁹, los sentimientos que se ponen en juego son muchos y complejos:

“forse quando è arrivato Andrea non è stato amore a prima vista... con tutte le botte

¹⁸⁹ En Turín, el lema que desde Servicios Sociales se ha dado a la acogida es “Mi presti la tua famiglia?”

che si è preso... lui era lui a darcele... ci sono state molte difficoltà... era più un impegno... cioè, infondo è con lo spirito con cui siamo partiti” (Paolo)

Sin embargo han pasado ocho años, y Andrea sigue en casa de Paolo. je los casos en los que un acogimiento es duradero, puede convertirse en una adopción desde 2015 como se ha señalado. Parece un caso de equidad, de consideración de la idea de que la justicia no debe por rigorismo, hacer más daño que bien¹⁹⁰

“lo chiamano affido speciale, perché è da noi da quando aveva cinque anni, adesso ne ha tredici e non è stato reso adottabile, più che altro per non farlo perdere eventualmente i contatti con la famiglia, ma anche perché noi non possiamo adottarlo perché non siamo sposati, e per evitare che fosse reso adottabile, si fa un affido speciale... c’è una volontà da parte dal giudice, e dai servizi sociali di mantenere i legami” (Paolo)

En este tiempo las cosas han ido lentamente a mejor.

“be sì... .. boh, è difficile dirlo... (ríe) ma è vero che piano piano è nato un rapporto... non scontato... sai, con alti, bassi...con crisi... ma ci è stato un affiattarsi un riconoscere il legame affettivo molto forte... ma ci è voluto del tempo...” (Paolo)

De hecho hay un uso de la terminología de parentesco tanto en función referencial como conativa, y es compartida en la escuela, y por la familia.

“ha cominciato a dire così timidamente mamma, qualche volta.. ce ne siamo accorti e ne abbiamo parlato coi servizi sociali che hanno valutato che quello voleva dire che lo sviluppo dell’esperienza era positivo...” (Paolo)

En la reacción de los Servicios Sociales de Turín parece poder verse una actitud muy

190 Donati,B. Summum ius, summa iniuria. Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia.

diferente de la que Isa contaba en los Servicios Psicosociales del Juzgado en Murcia. En este caso la terminología de parentesco usada por el niño, no es valorada como el producto de una voluntad usurpadora por parte de los adultos, si no una muestra de la bondad del desarrollo de los acontecimientos. Lo que me sugiere, como mínimo, una disyuntiva. O en Italia, a la vista de la nueva ley de continuidad afectiva de 2015, así como las familias homoparentales han logrado menos protección legal de sus derechos, quizá la afectividad está más protegida. O bien como sugería María, de Murcia, “eso es quien te toque”, lo que remite a la idea de excepcionalidad, lo que podría considerarse una experiencia común de todas estas familias.

“quindi abbiamo parlato con lui... e gli abbiamo detto di chiamarci come voleva... adesso lui è lo zio Andrea per il mio nipote... e per mio figlio P., è un fratello... certo” (...) *“comunque io so che lui vuole essere adottato, in contesti non ufficiali, lui usa il mio cognome”* (Paolo)

¿Hasta donde llega esta voluntad de parentesco? Le pregunto si a P. no le parecería en sentido patrimonial una desventaja, y bromea:

“P. gli vuole molto bene, e comunque non c’è niente da ereditare, magari... c’è il camper, che se lo dividano!”

6 Conclusiones sobre la etnografía: estilo de emparentamiento. Posible marco de análisis.

En torno a las familias que hemos analizado, hemos podido comprobar que a menudo las concepciones del parentesco son constructivistas, incidiendo en la intencionalidad y el cuidado, incluso en ser uno con el otro, en el valor del tiempo y del sufrimiento compartido y del cuidado mutuo, todo ello aun si a veces conviven con ideas matizadas en torno al vínculo biológico. Hemos observado que no hay una incidencia especial del nivel formativo de los informantes que pudiera hacer sospechar en una noción tradicionalista de familia, si no más bien un posicionamiento político o ideológico o un ir construyendo sobre el devenir familiar en el tiempo y generando experiencia que termina siendo axiológicamente significativa. Sin embargo es verdad que en los informantes francófonos he encontrado más tendencia a aceptar las diferencias entre *familia* y *parentesco* o a una lógica de la continuidad en sus recomposiciones familiares. Las posiciones en torno a la idea de la pluriparentalidad que hemos hallado son muy débiles, y todas estas familias, de cualquier tipo, y de diferentes nacionalidades, tienden a subrayar la exclusividad de sus vínculos de parentesco y a reprochar la falta de reconocimiento del mismo en algunos casos. Excepción especialmente notable de Giuliano, de Padua, que manifiesta una clara voluntad de colaboración “a cuatro” en la educación de los niños.

Poder cruzar los testimonios de unas familias con otras nos da una perspectiva de los préstamos, los rasgos comunes y las diferencias: he notado por ejemplo ciertas solidaridades entre las familias adoptivas y los padrastros en las familias reconstituidas. Es muy interesante su comunicación porque las familias adoptivas representan en cierto sentido una parte ya resuelta de la cuestión del reconocimiento legal de los padrastros. Sin embargo, es con las familias lesboparentales con las que realmente las familias adoptivas se sienten identificadas en lo referente al sufrimiento casi catártico y

emparentador que padecen en el camino a la parentalidad. Lo más llamativo en la relación que podría establecerse entre las familias lesboparentales y las reconstituidas es la presunta paradoja de que una estructura homoparental goce de mayor reconocimiento legal y social, al menos España (no así en Francia o en Italia) que una estructura heteroparental.

Hay dos puntos en los que me parecen tener mucho en común los tres grupos: en el de la defensa de su vida privada. Como había afirmado Bourdieu, refiriéndose a las familias reconstituidas, en realidad, todas ellas son familias en las que nada es obvio pues están fuera de las representaciones estándar. Así, para probar su autenticidad, tienen que exteriorizarse y explicitarse¹⁹¹. La presuposición de lo estándar mantiene cerrada la puerta de la vida privada. Cuando pensamos en “vida privada”, no es solo un asunto de detalles íntimos exteriorizados, si no que quizá debemos pensar también en la construcción de la identidad. La atribuida y la de pertenencia dentro del esquema propuesto por Dubar. La explicitación permanente a la que se ven obligadas estas familias, los enfrenta con la cuestión de la percepción social de sus vidas en términos de substancia y de funciones y a las identidades que se les atribuirán en relación con ello. ¿Quién es un padre? ¿Qué significa ser de verdad? ¿En qué condiciones se produce esa verdad? ¿Cuánto tiene una persona que desviarse del esquema estándar para que se le atribuya una identidad que la invisibilice, que la aleje demasiado de su identidad de pertenencia? Estas familias, y los padrastros en particular, han renegociado y renegocian su identidad en los planos legal, cultural, social e incluso intrafamiliar.

Hace pensar en algunas experiencias que me han relatado, el episodio con Papá Noel de Sara y Giuliano, o Isa que me cuenta que les preguntan si los niños son producto de una

191 Bourdieu, P. “Des familles sans nom”, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 1996.113: pp.1-6

inseminación, y si cada uno proviene biológicamente de una de ellas. Marco me dice que a veces le preguntan:

“ma come questa bimba così bionda? E ti viene da dire... che en so.. perché ha preso dal nonno!” (Marco)

¿Qué significa la vida privada en los tiempos de la transparencia? A menudo, el poder, no se expresa a través de la represión, si no a través de la creación de un discurso¹⁹²

La otra cuestión que me parece poder identificar es, como se ha afirmado, su experiencia de parentesco fundada sobre el afecto y el cuidado que en todos los casos parte del altruismo, que no puede provenir de la biología por razones obvias, y de un importante esfuerzo personal y de pareja, y que quedan resumidas en dos frases de mis informantes que me han impresionado mucho: *“no querría a mi hijo más de lo que lo quiero si lo hubiera tenido yo”* (Rosa) y lo que parece su prueba: *“Porque no me estoy guardando nada”* (Andrea, Padua).

La lucha política y social de las lesbianas además del arduo proceso en el que se adentran en términos biológicos, la resistencia de las parejas de adoptantes en un mundo en que aún reina la entronización de la metáfora de la sangre, y las renuncias de los madres y madres de hecho, sin derechos. Son todas ellas experiencias que fundan su proceso de emparentamiento en algo que va más allá de la recombinación genética y esa dimensión moral fundadora de identidades es la que me ha parecido especialmente importante y fue el motor de esta investigación.

192 Foucault, M. Historia de la sexualidad. Vol I, “La voluntad de saber”, siglo XXI, Madrid, 2006

Tercera parte

1 Una perspectiva feminista sobre el parentesco

Existen familias en nuestra sociedad que las ciencias sociales han clasificado como realidades esencialmente distintas, como si nada tuviesen que ver entre sí, es decir, familias llamadas homoparentales, reconstituidas, adoptivas, y luego “residuos”, casi familias, historias individuales, como las del *fosterage*, las de los hijos que nunca fueron reconocidos por sus padres. Parecen realidades muy diferentes y sin embargo, cultural y diría incluso, a menudo políticamente, comparten, o al menos la practican, una sola y misma idea de parentesco, que parte de la construcción social de las relaciones¹, que contrasta profundamente con la reducción biologicista que la ley sanciona, y que el estado a través de diferentes medios, promueve. De hecho en nuestra aproximación a las mismas, hemos podido comprobar puntos en común, argumentos a través de los cuales las experiencias de unas son extrapolables a las de las otras, con préstamos y vivencias correlativas o complementarias.

Tal representación común del parentesco, propia de la cultura occidental y no sólo de culturas lejanas, participa de la idea de que el parentesco, esa forma de *solidaridad difusa*, a la que se refirió Schneider, esa intimidad que nos vertebra identitariamente, pasa por el cuidado mutuo, por la participación en la vida de los otros, que Sahlins ha llamado *mutualidad del ser*, y el tiempo transcurrido juntos compartiendo trabajo, compartiendo el sufrimiento, comprendiéndonos como cuerpo incluso a través del otro, es decir, al fin y al cabo creando y creándonos a través de una relacionalidad significativa.

Hemos llevado a cabo las diferentes etnografías con el objetivo de dilucidar hasta qué punto estas vivencias tienen el poder de convertirse en discurso que describe el mundo y

¹ Carsten, J. *After Kinship*. Cambridge University Press. 2014. [2004]

hemos hallado actitudes y narraciones que confirmaban parcialmente nuestra hipótesis, esto es, las personas entrevistadas dan mucha importancia al parentesco *as lived*, parafraseando a Sahlins², defienden incluso sus posiciones en la vida y se lamentan de no gozar de reconocimiento, lo cual nos daría la impresión de un convencido constructivismo en la representación del parentesco a través de sus prácticas y estrategias de emparentamiento, sin embargo, hemos observado que según los tipos de familia a los que pertenecen, son más vulnerables³ o menos a la presión de los valores culturales de la ideología de la sangre. Hemos visto cómo en las familias lesboparentales así como en la adoptivas, la representación del parentesco es profundamente social y se funda sin reparos en el afecto y en la intencionalidad. Sin embargo en el caso de las familias reconstituidas hemos podido observar diferentes posiciones que van desde un claro constructivismo hasta un biologicismo a ultranza, pasando por una interesante gama de matices en las que se han dado cita numerosas modulaciones entre el afecto y la biología. Cuando hablamos de “biologicismo a ultranza” constatamos curiosamente que, en todo caso, en las narrativas hay una clara aceptación genérica de *ser familia*, con otras personas con las que han convivido y que los han criado o a los que están criando, que contrasta con el hecho de que no se usan términos específicos de parentesco, sugiriendo que *ser familia* y *ser parientes* son cosas diferentes.

Todo nuestro trabajo lo hemos desarrollado desde una posición netamente constructivista, separándonos, de acuerdo con Viveiros de Castro, de las llamadas *teorías estándar del parentesco*, según las cuales filiación y alianza describirían los vínculos reales,

2 Sahlins, M. (citado en Schneider, D., *American Kinship: A Cultural Account*, University of Chicago Press. 1968 cap. IV., y en Charles R. Varela, *Science For Humanism: The Recovery of Human Agency*, Routledge, 2009 -pp.34,35)

3 Los he calificado como “vulnerables” pues me parece identificar que son los valores tradicionales de la ideología de la sangre los que producen un discurso de desasosiego en sus narrativas y contradicen su experiencia cotidiana.

definiendo como ficticios aquellos parentescos que retan esta cosmovisión, no solo occidentalista si no incluso reduccionista dentro del propio occidente.

¿Por qué nuestro constructivismo?

En *Uso y Abuso de la biología*, Sahlins se pregunta por qué un debate con biólogos sobre si los fenómenos sociales pueden ser reducibles a la biología tendría que adquirir resonancias políticas tal y como sucedió en los años 70 con la dura reacción que los científicos del grupo Ciencia para el Pueblo contra la Sociobiología que proponía O. Wilson⁴.

La propuesta de Wilson se planteaba como una Nueva Síntesis referida a las ciencias sociales y las naturales, siendo aquella dependientes de éstas, pues le pareció poder probar que las acciones humanas se podían en última instancia remitir al principio de la “selección” por parentesco, que no es si no una versión de la idea de que estamos determinados por el cálculo del éxito reproductivo⁵. En principio, según el propio Sahlins, debería haberse resuelto en un debate académico en el que hubiesen argumentado unos y otros desde perspectivas estrictamente metodológicas.

Sin embargo, la idea de la determinación instintiva de nuestras acciones morales sí apela a nuestro concepto de la libertad, e incluso de la naturaleza humana y por tanto tiene una proyección política. De hecho, desde una perspectiva feminista, el *uso y el abuso de la biología*, entendida en las mujeres como destino⁶ tiene fácil identificación con la tradición misógina moderna que ha seleccionado a las mujeres, por serlo, (y no se es mujer si no biológicamente) como *lo otro de la cultura* según el análisis de Ortner. Rousseau asoció la

4 Lewontin, R., Leon, J., Kamin, L.J., Rose, S. No Está en los Genes: Racismo, Genética e Ideología. Crítica. Barcelona. 2009.[1987]

5 Sahlins, M. Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología. Siglo XXI. Madrid. 1982[1976]

6 De Beauvoir, S., op. cit.

naturaleza las mujeres, y así las sacó del contrato entre los iguales⁷ y todas las políticas de los estados fascistas han potenciado el rol materno de la madre⁸. Es cierto que hay lecturas feministas naturalistas, que interpretan más bien que la misma lógica que oprime a las mujeres es la que destruye la naturaleza, pero esa naturaleza no está pensada en sentido genético, ni como destino, si no en tanto que en oposición al orden patriarcal⁹. A mi juicio, el feminismo clásico, en tanto que movimiento emancipatorio, ha transitado mejor las vías del nominalismo y de la búsqueda del reconocimiento en sentido abstracto¹⁰. Por eso, mi primera aproximación al parentesco y sus problemáticas las hice a propósito de ese librito esclarecedor que es *Uso y abuso de la biología*, porque su título me atrajo como *feminista*¹¹.

En mi investigación me he detenido especialmente en la figura del padrastro y no tanto de la madrastra, no tanto por la evidencia sociológica de que son los varones los que conviven con las mujeres divorciadas que detentan la custodia de sus hijos, lo que los instala ya en un espacio definido por el género y la ley, si no porque su posición en tanto que individuos sin derechos dentro de una familia, me parece especialmente interesante como laboratorio feminista para un ulterior análisis comparativo con la historia de las madres, y he deseado explorar sus sentimientos, sus discursos y sus reivindicaciones, si

7 Cobo, R. Fundamentos del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau. Cátedra. Madrid. 1995.

8 Ginsborg, P., Family Politics (Famiglia Novecento, Vita familiare, rivoluzione e dittature 1900-1950), Einaudi. Torino. 2013

9 Puleo, A. Ecofeminismo para otro mundo posible, Feminismos, Cátedra Madrid-Univ. Valencia 2011.

10 Amorós, C. op. cit.

11 Tuve la suerte de asistir en el bienio de 1998-2000 al seminario dirigido por Celia Amorós en la Universidad Complutense de Madrid, La Perspectiva Feminista como Teoría Crítica, siendo profesoras más Luisa Posada, Paloma de Villota, Isabel Jiménez Perona, Eulalia Pérez Sedeño, Beatriz Moncó, y la propia Celia Amorós. En el contexto de aquel bienio tuve ocasión de escuchar a Ana de Miguel, Amelia Valcarcel, Raquel Osborne o María Ángeles Duran, a quienes debo toda mi formación feminista en sentido multidisciplinar y toda la bibliografía feminista que manejo.

las hay. De hecho, creo que una etnografía sobre las madrastras requiere un tratamiento diverso, pues las encuadraría junto a las madres y en relación con ellas, más bien¹².

Se ha dicho de las mujeres que son signo, que no tienen parientes, que son nexo y don que se intercambia; han sido las madres de los ciudadanos en la época de Rosseau y ahora son las *madrastras* de los hijos de otras, que a su vez implementan roles maternos altamente normativizados a través de la instrumentalización de los derechos de los niños¹³.

Desde una posición feminista y nominalista, importaría cerrar este trabajo de investigación preguntándonos por la posición de las mujeres en el cambio social a través de las modulaciones del parentesco y las dinámicas de las estructuras familiares. Parecen las grandes ganadoras, de hecho, el cambio social lleva su enseña: nada sino la gran revolución reproductiva, lo cual atañe a nuestra capacidad de independizarnos del determinismo biológico precisamente, ha tenido tanto impacto en las mutaciones sociales contemporáneas y sin embargo, vislumbramos la resistencia de un orden patriarcal que no remite si no que cambia sus formas, produciendo modificaciones superficiales, aceptando excepciones, pero con déficit de revisión de principios.

Hemos analizado a las madres lesbianas las cuales exhiben con cierto descaro una libertad de acción nueva. Las hemos visto construir su maternidad con la habitual flexibilidad de roles y a la vez, o a través de ella, sus identidades reforzadas. Hemos visto a las madres adoptivas, en un aparente equilibrio en roles de género en su concreción de la maternidad¹⁴ reivindicarse como madres y nada más, yendo al amor y al cuidado

12 Moncó, B., Madres y madrastras. Modelos de género, legitimación y familias reconstituidas, Feminismo/s, n.º 23, 2014

13 Théry, I. *Le Démariage*. Justice et vie privée, Paris, Odile Jacob, 1993

14 Se trata de un campo de estudio que podría ser de mucho interés: si partiendo de una situación fisiológica par, habiendo sufrido igualmente los rigores de la burocracia de la adopción, el desarrollo

moralmente, a veces ignorando o recogiendo figura fantasmal de la *genitrix* (que quizá quiso ser madre, o no) en sus proyectos maternales, y ello, a través de múltiples esfuerzos que se desarrollan en tiempos largo, pues la validación por vía legal no es todo.

El caso de las madres de las familias reconstituidas me sugiere mayor perplejidad, porque viven divorciadas pero aún ligadas a las reglas de la filiación heterosexual binaria, bilateral y exclusiva. Su maternidad está más normativizada: afrontan los problemas de la coparentalidad, y a modo de economía sumergida, asumen gran parte del peso de la crianza, que no consta¹⁵, y se ven obligadas a mantener el mito paterno *por el bien de los niños* y en instancias judiciales siempre bajo sospecha¹⁶ y sin recursos para defenderse¹⁷.

Otro punto fundamental de nuestros objetivos ha sido la valoración de la hegemonía de la representación estándar del parentesco, que consideramos con Schneider una ideología. Nos hemos detenido a considerar sus consecuencias sobre la vida de personas concretas cuyas experiencias no se ajustan al esquema clásico o interpelan al llamado orden simbólico¹⁸. No estaba en nuestro ánimo tratar de descubrir el origen de una ideología dominante en este trabajo pero quizá sí explorar sus formas de perpetuación y los mecanismos a través de los cuales ello es posible.

posterior de la parentalidad es más equilibrado. Es cuestión que queda abierta como posible campo de investigación tras este trabajo.

15 Según X. Roigé, (2012) las modalidades de paternidad tras el divorcio, a saber, modelos de sustitución absoluta, el de padre ausente, coparentalidad desigual y coparentalidad absoluta, incluso si los padres se distribuyeran a partes iguales entre las cuatro categorías, tres cuartas partes de los casos supondrían una mayor implicación de la madre.

Roigé X., 2012, «Un “élargissement” de la famille? Parcours de pères divorcés et redéfinitions de la paternité à Barcelone», *Ethnologie française*, vol. 42, 2012/1, p. 135-144.

16 Durand, E., “La place du père: les hésitations du droit de famille” *Esprit* No. 384 (5) (Mai 2012), pp. 33-45

17 Nueva fundamentación normativa de la vida familiar. Derechos de los niños, Irene Thery pag 340

18 Butler, J. “Is Kinship Always Already Heterosexual?” *Differences, a Journal of Feminist Critique*, 2002 *Volume 13, Number 1: 14-44*

La ideología de la sangre, adquiere finalmente su máxima operatividad gracias a los descubrimientos genéticos que en el siglo XIX y principios del XX la validan como *real*, como *verdad científica*, alejando casi definitivamente toda sospecha de su origen metafórico, de modo que la consubstancialidad que daba fuerza al parentesco, pasa a ser vínculo genético¹⁹

De tal modo que bajo otras formas, el bioesencialismo sigue vigente y aunque no se hable ya de raza o de etnicidad, el esencialismo ligado a la sangre ejerce su influencia²⁰. Así también la ideología de la sangre admite formas contemporáneas de manifestación. Habermas ha afirmado que occidente es muy sensible y receptivo a toda “verdad” que exhiba el título de *ciencia*²¹ y J. A. Barnes, que creemos en ella sin necesidad de explicaciones²². Científicamente se organizaron los sistemas de experimentación racial en el nazismo y científicamente se ha decretado que las mujeres son seres débiles, inferiores, incapaces, o a los homosexuales como enfermos peligrosos. De acuerdo con Robcis, a esta visión familista (biologicista) y heterosexualista del parentesco subyace una cosmovisión estructuralista y psicoanalítica particularmente presente en la ley y en la práctica jurídica, que sin embargo se autolegitima como instancia *neutra*. Ello es especialmente evidente en el caso de las familias clasificadas como *reconstituidas* son administradas sin análisis de la tipología de progenitor no custodio ni de los elementos significativos del *kinning*. Los medios de los que se sirve el Estado para promover este concepto hegemónico estándar de parentesco son, bien *pedagógicos*²³, -pertenerían al

19 Howell, S. op. cit.

20 Howell, S. Kinship with Strangers. Adoption and Interpretations of Kinship in American Culture, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles 1994.

21 Habermas, J. Teoría de la acción comunicativa. Taurus.1999 [1971]

22 Barnes, J.A.: "Genitrix: genitor: nature: culture" en Models and Interpretations, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 [1973]

23 Théry, I. Le Démariage. Odile Jacob. Paris, 1993. p. 330. Es decir, como una suerte de “nueva teología”, como afirma la autora.

ámbito de la propaganda²⁴- bien coercitivos, reservados para cuando los dispositivos de disciplinamiento no funcionan, que se implementan a través de la deriva psicologista de la acción judicial, dando, en palabras, de I. Théry *un crédito sin precedentes a especialistas de la infancia y psicólogos que presuntamente dicen la verdad sobre el interés de los niños, y se erigen en sus portavoces, autolegitimación que lleva a hacer callar todo parecer divergente, so pena de parecer contrario a los intereses de los niños, de manera que cuando los niños callan los que hablan por ellos crean un estado de excepción*²⁵, es decir, traducen e interpretan, pulen o soslayan, en todo caso estandarizan. De esto modo se generaría un discurso sobre el cual los jueces puedan dictaminar, tal y como Agamben describe la naturaleza del estado de excepción: como el auténtico núcleo de la ley y del orden cuyo objetivo es fundar una situación inteligible y “no caótica” sobre la cual aplicar la norma, lo cual supone una “ordenación” prejurídica de la realidad²⁶.

En lo referente a las razones, bastaría, de acuerdo con la noción de cultura como ideología en Louis Assier-Andrieu, pensar que una cultura tiende a reproducir los elementos que contribuyen a su mantenimiento²⁷.

A nuestro juicio podría resultar paradójica a primera vista la tensión, en el nivel legal, entre el concepto constructivista de parentesco y el criterio biológico absoluto que define las decisiones judiciales. Los códigos tratan la cuestión de manera ambivalente. Por un lado promocionan la presunción de paternidad, la disolución de la patria potestad en *la autoridad*, concepto jurídico diferente, fundado en la atención, orientada siempre en beneficio de los menores o bien en la protección de la relación con allegados o incluso a

24 En otro lugar hemos comentado el folleto de la UNAF que se reparte gratuitamente que en ningún caso trata la paternidad socioafectiva por ejemplo.

25 Théry, I. op.cit. Página 339. La autora afirma que las incertidumbres de los jueces han alimentado las certidumbres de los psicólogos.

26 Agamben, G. op. cit.

27 Que quizá remitiera a la *culture-as-determined* en Sahlins.

través de la institución de la posesión de estado o la adopción, y por otro lado, la preferencia por la prueba biológica para la determinación de la filiación. Tal apariencia de sociologismo podría parecer entrar en contradicción con ideología de la sangre y sin embargo, nos parece orgánicamente coherente.

Si tenemos en cuenta, que tradicionalmente el orden patriarcal en el que se inspira la familia burguesa del siglo XIX opta, con toda claridad, en el Código Napoleón y en el resto de los códigos civiles europeos, por un rechazo al naturalismo revolucionario a la vez que por la reclusión de las mujeres en la dependencia y la inferioridad civil, en una apuesta por la preservación de la familia a través de la presunción sociológica de paternidad, y la creación del “ángel” del hogar sin derechos²⁸, podríamos quizá pensar que la liberación de las mujeres pasa por la liberación misma de la naturaleza y sin embargo, como ha observado C. Salazar, esa no es la dicotomía legal, si no la antropológica²⁹. Aceptar que la emancipación de las mujeres pasa por el cese de la dominación sobre la naturaleza sería aceptar la adscripción heterodesignada: mujer-naturaleza, propia de una modernidad que como ha señalado Bruno Latour, se ha definido a sí misma en intentar demarcar la diferencia entre lo que políticamente se ha decidido qué es naturaleza y qué es cultura³⁰.

Sin embargo, en el ámbito de la práctica jurídica, social, significa “público”, y no “contrapuesto a lo natural” por otro lado. Así, la paternidad social es simplemente pública. No nos parece que haya tal paradoja, si no una continuidad de la lógica patriarcal, que

28 Brunet, L., “Des usages protéiformes de la nature. Essai de relecture su droit français de la filiation” en Bonte, P., Porqueres I Gené, E, y Whilgaux, J. L’argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes. Paris, éditions de la maison de l’homme, 2011.

29 Salazar i Carrasco, C. La reproducción humana y los límites del conocimiento: de la ignorancia de la paternidad a la paternidad imaginaria. En Chacón, F. y Bestard, J. Familias. Historia de la sociedad española (de la Edad Media a nuestros días) Cátedra, Madrid, 2011.

30 Latour, B. Nunca fuimos modernos. Siglo XXI. Madrid. 2007. (1º ed. Francesa 1991).

como apunta Flaquer encuentra nuevas formas de supervivencia³¹, pues sospechamos que si bien es cierto que en el que se naturaliza la filiación, los revolucionarios reconocían los derechos de los llamados hijos ilegítimos y bastardos, así como rehabilitaban a las madres abandonadas, también era cierto que tal movimiento filantrópico, propio de la ilustración, del decreto ontológico naturaleza-cultura, al tiempo que se mantenía a las mujeres asociadas a la primera y los hombres a la segunda. Lograr salir de esa dicotomía nos parece la clave de la crisis de legitimación patriarcal. Sólo si las mujeres alcanzan sus derechos civiles, en tanto que sociales (contrapuesto a la naturaleza) y son potencialmente reconocidas como individuos, sujetos de derecho, con posibilidad de divorciarse, y de decidir si ponen o no al servicio de la especie sus capacidades reproductivas, produce una evidente pérdida del poder del varón³², donde mantener la filiación por medio de una prueba biológica, solo posible desde principios del siglo XX, constituiría el último recurso, en formato contemporáneo, con prueba en laboratorio, para legitimar en última instancia un poder que ya no existe en los textos legales, que ha sido disuelto en la autoridad parental, compartida y fundada sobre el cuidado, pero queda como último refugio, la biología, como prueba definitiva de filiación. En el tiempo del *démariage*, la prueba biológica como criterio definitivo para determinar el parentesco sustituiría, merced a una nueva teología, la ciencia, la presunción sociológica de paternidad. El reduccionismo biologicista, más allá de las evoluciones democratizadoras del concepto de patria potestad, sigue definiendo, ya no metafísicamente, pero de manera igualmente inmutable, como un axioma, el parentesco y la filiación desde una perspectiva estándar, exclusiva y heterosexualista. Por tanto el bioesencialismo es solo “presuntamente progresista” por su apariencia igualitarista.³³El

31 Flaquer, L. La Estrella Menguante del Padre. Ariel. Barcelona. 1999.

32 Robcis, C. op. cit. p.25.

33 Salazar C., Familias. op cit.

modelo parental sociológico se consolida por vía agnática, y por otro lado durante el siglo XV se generalizan ideologías cognáticas vinculadas a la transmisión genealógica³⁴. Pero la genealogía está vinculada a las mujeres en la medida en que ellas son solo naturaleza. Como afirma Celia Amorós, en las mujeres el *genos* no va acompañado del *logos*³⁵.

¿Da la biología poder en lo referido a la sangre y no en lo referido a la fisiología? Parecería es una acotación arbitraria de qué hecho de la naturaleza tienen o no significación si no fuera porque remite a un patrón ya clásico: la genética es un saber reciente y la evidencia fisiológica ha marcado a las mujeres como especialmente vinculadas a la naturaleza, *materia* como *lo otro* de la forma o el *logos* masculino.

La modernidad endurece el control sobre el cuerpo de las mujeres. El estado se alza con el control de las familias como unidades de reproducción biológica y refuerza la metáfora de la sangre a través de los vínculos cognáticos. Sería un análisis superficial suponer que ello nos debe hacer pensar en un modelo naturalista moderno es favorable a los derechos de las mujeres, como creo está en la base de lagunas interpretaciones esencialistas del feminismo. El modelo naturalista *parece* igualitario justo porque el jurídico sociológico no lo es. Es decir, a mi juicio, se produce un desplazamiento a una instancia diferente a buscar la igualdad, porque no podemos esperarla de manera plena en el ámbito de la ley, que deja siempre un grado de discriminación razonable³⁶, así pues *legitimamos la naturaleza*, cuando en realidad es justo el ámbito sociológico el que *tiene que hacerse igualitario*.

34 Porqueres i Gené, E. *Personne, Individú et Parenté*. Editions de la Maison des sciences de l'homme. Paris. 2015

35 Amorós, C. *Salomón no era sabio*. Fundamentos. Madrid. 2014.

36 Tal y como hemos argumentado en el apartado sobre las madres lesbianas, refiriéndonos a la constitución japonesa de 1946 en la que se valida la "discriminación razonable" entre hombres y mujeres.

En palabras de Sahlins, lo que podría parecer ingenuidad, constituye una elección metodológica que delata una concepción precientífica, axiomática, del mundo: explicar la naturaleza en términos de intereses, venganzas, dominación, reinos, sociedades o madres, supone una sociologización de la naturaleza que tiene el precio de la naturalización de la cultura, análisis que encontramos también en el argumento en torno a la razón genealógica de Celia Amorós³⁷. El lenguaje importa: ya sólo la afirmación “tenemos la misma sangre” es metafórica. La presunción de transparencia entre el lenguaje y la realidad es una vieja creencia positivista, soslayando el poder institucionalizador del lenguaje científico, o incluso el pseudo científico (pues nuestra fe en la ciencia apenas los diferencia). De tal modo, la ciencia o la pseudociencia (y sus versiones vulgares tal y como las describe Sahlins) pasan de la descripción a la *prescripción sugerida*, creando esa situación prejurídica de *normalidad*, sobre la que aplicar las normas³⁸. A esa malversación del lenguaje se la conoce como falacia naturalista y tiene consecuencias políticas.

Por ejemplo, sobre la estructuración legal misógina y autoritaria de la familia, ámbito heteronormado de la vida privada, que tradicionalmente ha invisibilizado a las mujeres y actualmente aún genera resistencias frente a las familias cuyas experiencias exceden o se desvían de la norma. Las legislaciones añaden modificaciones no fundamentales que se ven matizadas por principios de orden superior, sea el caso de la definición de la autoridad parental como dedicación y afecto que se ve eclipsada por el principio biológico de la filiación como prueba indiscutible. En España, sorprendentemente para algunos, las familias homoparentales salen mejor paradas que en los países de su entorno, pero las familias son más invisibles que en Francia por ejemplo donde se comienza a considerar la

37 Amorós, C. Salomón no era sabio, Fundamentos, Madrid, 2014.

38 Agamben, G. op cit.

obiedad de la protección de un vínculo entre el niño y padrastro, - *padre de hecho* tal y como lo he llamado, como esa instancia parental no reconocida, no “de derecho”-

En todo caso hay otros modos de pensar la familia en el tiempo de su desinstitucionalización. Se ha dicho que la familia está en crisis e incluso se ha decretado su defunción. De igual modo se ha demostrado que ni la desinstitucionalización es tanta ni en el pasado estuvo nunca tan institucionalizada como los análisis de los años cincuenta describieron y la fuerte normativización de género prescribía³⁹, así como se ha demostrado que el parentesco ha tenido una profunda influencia en los procesos de modernización,⁴⁰ la familia ha cambiado siempre como espacio de procesos que es. Por otro lado, en tanto que alberga lo individual y lo general, lo privado y lo público a través de las interacciones del individuo con la sociedad y de la sociedad con el grupo se convierte en el instrumento adecuado para comprender el cambio social. En su interior se dan cita desde los afectos hasta las opciones ideológicas, dándole diferentes formas.

El proceso de larga duración que es la crisis de legitimación patriarcal parece culminar en la actualidad con la proliferación de formas heréticas de *la familia*, que reclaman su espacio, su estatuto y hasta su nombre. Algunas de estas familias no tienen un matrimonio en su origen; otras sí, pero es entre personas del mismo sexo; a veces estas familias, a primera vista, las organiza una mujer con derechos y estatuto que vive con un hombre sin derechos ni estatuto. Una reclamación que pudiera resolver algunas contradicciones en esta situación se ha argumentado como el necesario abandono de la noción exclusiva y bilateral de la filiación, como si se tratara de un paso ulterior y

39 Segalen, Martine. *Antropología histórica de la familia*. Madrid: Taurus, 1992.

40 Sabeau, D. W. (1984). *Power in the blood: popular culture and village discourse in early modern Germany*. Cambridge, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord.

consecuencia clara del divorcio y las recomposiciones posibles⁴¹. Así, se ha hablado de pluriparentalidad, que remite al reconocimiento de que en la vida de un niño puede haber varias figuras parentales, y no solo dos, su padre y su madre. Tal término puede resultar útil en situaciones de máxima capacidad de coordinación entre los adultos encargados de la formación de un menor en situaciones de divorcio de dos progenitores presentes y activos con nuevas parejas implicadas en el desarrollo del niño. Sin duda el reconocimiento de tal realidad resulta revolucionario en un sistema de filiación demasiado anclado en el orden simbólico sexo-esencialista. En este sentido en Francia se han dado los primeros pasos pioneros y los *beaux-parents* pueden, a fin de facilitar la transmisión de bienes, adoptar parcialmente a los hijos de sus parejas sin menoscabo del estatus del progenitor no custodio⁴². Por otro lado, en Cataluña y Aragón en España, a la pareja del progenitor custodio se le atribuyen ciertas capacidades en lo tocante a la vida cotidiana que pueden ser de interés para el menor, siempre con compromiso de comunicación inmediata al “verdadero progenitor”. Aquí radica la crítica que me parece puede hacerse en este punto: que se da por descontado que es la biología la que decide en última instancia quién es el *verdadero padre*, luego no hay tal cambio en las estructuras profundas ideológicas sobre el parentesco. El esquema biologicista parece refrendar un paradigma paterno enrocado en un poder que le permite no implicarse afectivamente para ser reconocido, lo cual en el fondo contradice el espíritu de la ley que define la patria potestad como afecto y atención integral a los hijos.

Frente a esta opción, y sin rechazarla sino quizá incluyéndola, sugeriría un punto de vista nuevo con capacidad de dar una respuesta al momento presente de grandes cambios en las formas de la relacionalidad: una auténtica evolución del imperio del biologismo a una

41 Fine, A., Martial, A. "Vers une naturalisation de la filiation?." *Genèses* 1 (2010): 121-134.

42 Martial, A. (2006). Qui sont nos parents: L'évolution du modèle généalogique. *Informations sociales*, 131, (3), 52-63. <http://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2006-3-page-52.htm>.

axiologización de la paternidad y la maternidad⁴³, y así al reconocimiento de la paternidad o maternidad socioafectiva. Hay un sesgo ético en la paternidad socioafectiva, constituido el vínculo de la parentalidad desligado de la verdad biológica se prestigia el vínculo del cuidado⁴⁴.

No se trataría de una radical desbiologización, si no de una puesta en orden de las prioridades, de jerarquizar valores, porque se produce la instrumentalización de la biología y las personas quedan atrapadas, despersonalizadas en una especie de deuda genética⁴⁵. Esto nos remite a la idea del parentesco como un espacio especialmente definido por la economía del don y la deuda. En otro contexto (pero en el fondo en el contexto del que emergió la reflexión sobre la deuda en Mauss, esto es, el económico) D. Graeber nos recuerda que antes que la deuda está el don⁴⁶ y en el concepto de deuda mismo reside ya la perversión del sentimiento de reciprocidad. En ese sentido, ¿Qué clase de deuda es la deuda genética? ¿Una deuda originaria? ¿no pierde la reciprocidad su sentido si el don es impagable, si se refiere a la no existencia previa? ¿Puede el punto de partida de la relación recíproca, su primer término constituir *per sé* la adquisición de una deuda? ¿De qué trata el derecho pues, de deudas contraídas sin un acto de voluntad? El afecto es un principio jurídico en el derecho comparado que se caracterizaría por la solidaridad. Donde la afectividad está reconocida, hay reciprocidad.

Maria Berenice Dias considera que la filiación socioafectiva corresponde a la verdad aparente y de hecho puede recurrir el derecho a la filiación en tanto que constituye un

43 Chaves M., Varsi, E., paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paterno-filiales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. Jus.com.br, abril, 2011.

44 Dias, M. B., *Filiación socioafectiva: nuevo paradigma* de los vínculos parentales. *Revista. Juridica*. 83. Derecho Privado. 2009.

45 Lôbo, Paulo, "Direito ao Estado de Filiação e Direito à origem Genética uma distinção necessária", *Revista Brasileira de Direito de Família*, Porto Alegre: IBDFAM/Síntese, año V, No 19, p. 133-156, ago.-sept. 2003.

46 Graeber, D., *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Ariel, Barcelona 2012 [2011]

instrumento de la protección de la familia⁴⁷. En un tiempo que que las familias son espacio de relacionalidad en libertad, más que la presunción de paternidad que solía proteger la familia burguesa, es la filiación socioafectiva la que se erige como protectora de la familia relacional, pues la socioafectividad revela una constancia social de la relación y no un simple hecho biológico. Roberto Albuquerque Júnior no puede confundirse padre con progenitor debiendo mantenerse siempre el vínculo con el padre desde la convivencia y el afecto⁴⁸.

De este modo, considerar la primacía del dato biológico por encima de la realidad social es resultado de tratar la familias desde un prisma estrictamente tecnicista⁴⁹, que remite a la idea de familia *no relacional* (no *as lived*) sino *estructura* de control de afectos y cuerpos que no tiene nada que ver con la existencia digna de las personas. Paulo Lôbo afirma en este sentido que hacer coincidir la filiación con el orden genético es transformar el hecho determinismo biológico y no contemplar sus dimensiones existenciales y en la misma línea, en Brasil se firman sentencias que sancionan que “la primera filiación es vivida y la segunda, la genética, es adquirida”⁵⁰

Es necesario interpelar al derecho en este punto, tal y como Louis Assier-Andrieu señala, considerando que es sin duda pertinente que la antropología, y yo añadiría incluso la Historia Social, oponga al derecho una lógicas culturales que permiten reducirlo a lo que

47 Dias, M. B., *Filiación socioafectiva: nuevo paradigma* de los vínculos parentales. *Revista. Juridica*. 83. Derecho Privado. 2009.

48 Albuquerque Jr., R. P. de. A filiação socioafetiva no direito brasileiro e a impossibilidade de sua desconstituição posterior. *Jus Navigandi*, Teresina, año 11, n. 1547, 26 set. 2007. Disponible en: <<http://jus.uol.com.br/>>, [20 nov. 2009].

49 Varsi E. y Chaves, M. Paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paternofiliales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. *jus.com.br*. 2011.

50 Magistrada Nancy Andrighy, Superior Tribunal de Justiça de Brasil. Cit. Varsi, E.

él es también, a fin de cuentas un fenómeno de la cultura⁵¹, una invención de Roma tal y como señala Schiavone⁵².

El derecho posee sus propios mitos y su propia racionalidad, de los que parte como axiomas para terminar siendo código, es decir, necesita, tal y como ha señalado como dice Agamben, generar un estado de racionalidad prejurídica sobre la que aplicar la norma⁵³. Hay que pensar el derecho como una entidad que se autolegitima. El antropólogo tiene el poder heurístico de racionalizar lo irracional, desacralizar lo sagrado y de hacer volver la mirada a la equidad⁵⁴. Cuando la justicia se refiere al parentesco en realidad se refiere a una elección cultural hecha en Roma, en la tradición clásica griega que privilegió los vínculos naturales, fundamentando así el parentesco en la filiación y no la filiación en el parentesco. Hay que superar el análisis dogmático, rebasar el plano formal y es la antropología la que provoca esta reflexión en el derecho. De acuerdo con Sahlins, la antropología, como ciencia de la diversidad, estudia y respeta las culturas de los otros; por su propia naturaleza empírica⁵⁵ tal y como afirman Holbraad, Viveiros y Pedersen, no le queda otra opción que ser política⁵⁶, y enfrentar la alteridad a las idealizaciones del positivismo jurídico, al que ya en los años 60, desde las ciencias sociales, se criticó por su déficit de realidad, pues el derecho considera al hombre desde

51 Assier-Andrieu, L., op. cit. p.46.

52 Schiavone, A., *Ius. l'invenzione del diritto in Occidente*. Einaudi, Torino, 2005

53 Agamben, G. *Homo Sacer, Il potere sovrano e la nuda vota*. Einaudi, Torino, 1995

54 Assier-Andrieu, L. *Dificultad y necesidad de la antropología del derecho*. *Revista de Antropología Social*. Nº 36. 2015, 24 35-52

55 Augé, F. H. (1985). *La Cuisse de Jupiter*. *L'Homme*, 25(94), 5-22.
<https://doi.org/10.3406/hom.1985.368560>

56 Holbraad, M., Pedersen, M. A., Viveiros de Castro, E. *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*. "Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website, January 13, 2014.

un individualismo desarraigado y no como sujeto de derecho, si no como elementos administrables⁵⁷.

La familia habría sido pues una estructura jurídica, es decir, un espacio de relacionalidad legítima⁵⁸, fundadora del parentesco acotado que, lejos de ser “una célula básica de la sociedad”, de acuerdo con Remi Lenoir, constituiría nuestra construcción más elaborada⁵⁹, lo cual se pone de manifiesto al entrevistar a las familias, cuyas experiencias cotidianas no coinciden con el estándar legal, bien porque la ley las ignora, bien porque las trata parcialmente o solo de una manera pragmática, es decir, no piensa por principios si no por modelos, y por tanto no se produce un reconocimiento, lo que nos devuelve a la idea de familia en Horkheimer, es decir, una estructura que no permite el ingreso real de todos y cada uno de sus miembros en el estatuto de individuo; de hecho la familia es el instrumento para no permitir permear la sociedad toda de los efectos de la ciudadanía. Por lo tanto la familia, en el fondo, supone una reificación de las relaciones de parentesco, y el *individualismo* una consecuencia de la perpetuación del poder en los códigos civiles del XIX, porque lo que se está pretendiendo es dotar de autonomía a la figura masculina. Desde estas perspectiva el feminismo, en tanto que “hijo no querido de la Ilustración”, en palabras de Celia Amorós, es decir, como necesaria *dialéctica de la Ilustración*⁶⁰, se constituiría como una puesta a punto de los valores emancipatorios y una crítica de las formas alienadas del individualismo. Hoy, los nuevos cambios sociales, que atañen a primera vista a la familia, serían la continuación de este proceso de larga duración, en la

57 Assier-Andrieu, L. Dificultad y necesidad de la antropología del derecho. Revista de Antropología Social. Nº 36. 2015, 24 35-52

58 Foucault, M. Historia de la Sexualidad. Siglo XXI. Madrid. 2006. [1976]

59 Lenoir, R. Politique Familiale et Construction Sociale de la Famille. Revue française de science politique. Vol. 41. Número 6. pp 781-807. 1991

60 Molina Petit, C. Dialéctica feminista de la Ilustración, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid-Universidad de Valencia, 1994.

revisión de la crisis de legitimación patriarcal. Y en este sentido, la instrumentalización de los niños contra los derechos de las mujeres.

La familia contemporánea debe abandonar el rigor legitimador de cierto tipo de relaciones de parentesco y convertirse en un espacio relacional de libertad y reconocimiento, para lo cual debe escapar de su definición de algo dirigido por la fatalidad⁶¹. Sería así como devendría finalmente hecho social *sui generis*.

Si el afecto es la piedra angular de la relación familiar toda vez que entendemos familia como espacio de crecimiento y participación en la vida del otro, de responsabilidad y de construcción de identidades continuas, entonces, deberíamos ir en la dirección de la juridización de la afectividad y la desbiologización de la maternidad y la paternidad⁶². Pues en el tiempo en que la familia se democratiza, no puede seguir fundada en la fatalidad, especialmente de acuerdo con Sahlins en la certeza de que la biología por si misma, no es capaz de determinar los comportamientos, ya que fenómenos idénticos pueden tener causas diferentes, como también desde la Historia ha afirmado G. Delille⁶³.

La familia no se limita a la sangre si no a la experiencia la vivencia y la maduración juntos⁶⁴ y su historia, su ciclo, en todo caso constituye un ejercicio transmisión de los que *necesitan dar* hacia los que un día, porque su identidad es dividual e histórica actuarán desde la exigencia identitaria de la *reciprocidad, pues somos a través de los otros, y*

61 Varsi E. y Chaves, M. Paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paternofiliales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. jus.com.br. 2011.

62 Dias, M. B. "Investigando a parentalidade". En: Revista do CEJ, n. 27, p. 64-68, Brasília, out./dez. 2004.

63 Delille, G. Réflexions sur le "Système européen de la parenté et de l'alliance. Anales HSS, mars-avril 2001, N°2, pp. 369-380.

64 Varsi E. y Chaves, M. Paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paternofiliales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. jus.com.br. 2011.

*vivimos y morimos sus vidas y sus muertes*⁶⁵. Según este enfoque, la pluriparentalidad sería una posibilidad subespecie *affectionis*, pues la socioafectividad sería la regla, el género, del cual la paternidad biológica o no biológica serían especies⁶⁶.

Según E. Varsi, la paternidad de naturaleza socioafectiva es hipercompleja e inclusiva y su fundamento radica en la distinción básica entre progenitor y padre. En este sentido, obviamente una cosa es la filiación y otra el conocimiento de los orígenes genéticos. En ese sentido lo que se propone que una filiación por defecto de la vía de la afectividad. De hecho esta corriente jurídica brasileña propone justamente una revitalización de la posesión de estado de hijo, pues consolida vínculos que no se asientan sobre la realidad natural. La propuesta francesa de reconocimiento de la adopción simple del padrastro por motivos especialmente ligados a la sucesión sugiere una crítica al otro lado del Atlántico: aceptar una adopción parcial para resolver problemas sucesorios no es la respuesta pues una paternidad no puede fundarse en un criterio económico, como tampoco funda la paternidad el mero pago una pensión de alimentos⁶⁷.

Se trata de otra ontología del parentesco: afirmar que un vínculo de filiación es *falso*, o que un parentesco es *ficticio*, refiriendo *la falta de vínculo biológico es*, de acuerdo con Schneider, *ideológico*. En un tiempo en que pensamos la familia como una realidad dinámica que supera los límites del hogar, hay que pensar en que la familia que supera los límites de la biología y comparte la intimidad del hogar. La socioafectividad remite al hogar entendido como espacio de entrega, de participación mutua en la vida.

Desde el punto de vista de João Baptista Vilella, llevando al extremo tal idea, afirma que la paternidad adoptiva es la acción moral superior que sobrepasa lo biológico, a un grado

65 Sahlins, M. op. cit.

66 Varsi E. y Chaves, M. op. cit.

67 Varsi E. y Chaves, M. op. cit.

superior pues la libertad y el compromiso moral⁶⁸. En una expresión máxima y consecuencia lógica del parentesco electivo: sustentada en la posesión de estado no puede ser contradicha por una reclamación biológica y la socioafectividad de todos modos no se disuelve por componentes que no son deseados o elegidos. El reconocimiento jurídico de la paternidad socioafectiva es un paso importante hacia una repersonalización del derecho de familia que ha legislado para una familia nuclear clásica, y hacia una dignificación de la vida humana y el respeto a la afectividad, es decir, un paso sumamente importante hacia la reafirmación del derecho a la dignidad de la persona y del principio de la afectividad, pues el derecho trata de personas y relaciones entre personas. La constatación permitir que el imperio de la genética es hacer caso omiso a toda construcción dignificante del derecho de familia, lo cual remite la perplejidad señalada por Martial y Fine a propósito de la polémica suscitada por la ley de inmigración y reagrupación familiar en Francia de 2007, que proponía la prueba de ADN para determinar la pertenencia o no a una familia, y que según las autoras, contradice algo que es una clara tendencia al reconocimiento de los vínculos no biológicos en Francia⁶⁹.

¿Reglas diferentes para los beaux-parents franceses y los africanos?

¿Puede ser que Occidente haya creído tener resuelta la definición de ciudadanía y la globalización, que económicamente ha provocado, nos haya devuelto a la realidad de que hay que empezar de nuevo, contando ahora con más elementos culturales de los que contábamos en la modernidad tras la erradicación de las heterodoxias? ¿Puede ser que Occidente haya logrado construir un individualismo *formal-masculino* soslayando parcialmente ciertas y normativizando otras, sin contar con que quedaban, en esa exterioridad, muchas otras formas de relacionalidad, muchas otras identidades?

68 Varsi E. y Chaves, M. Paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paternofiliales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. jus.com.br. 2011.

69 Fine, A., Martial, A. "Vers une naturalisation de la filiation?." Genèses 1 (2010): 121-134.

La respuesta no puede ser genética. Así, es el propio neologismo “parentalidad” el que nos sugiere una reflexión crítica: emergido del ámbito psicoanalítico⁷⁰, el término, si bien se presenta como innovador y respetuoso con el reconocimiento de las varias figuras adultas que puedan tener una relación de cuidado o crianza con un menor, identificando la paternidad con una función y no con una esencia, parte de un marco de interpretación del proceso de estructuración del psiquismo referido al origen físico-sexual, nos remite en todo caso a una primacía de lo biológico. Así pues, a nuestro juicio se trata un neologismo para definir lo que los códigos civiles ya describen como las funciones de un padre o una madre desde que las responsabilidades deben ser las mismas así como los derechos, sin diferencia de género . Entonces, ¿Por qué un termino nuevo? ¿quizá porque consideramos necesario establecer la diferencia entre el padre biológico y el social? ¿No es el padre biológico sólo un progenitor (sólo un *genitor*) si no cumple las funciones estipuladas? Da la impresión de que hemos generado un neologismo para mantener el título de *padre* al *genitor*, que en rigor solo es *padre* si es *además social*⁷¹. El padre es el responsable del desarrollo del individuo⁷². La calidad de padre puede recaer en varias personas, el abuelo, el amante de la madre, el compañero sentimental del padre biológico: pueden ser uno o varios, es cierto, pero por defecto uno de ellos es el progenitor, que devenga o no padre pertenece a los modos del emparentamiento que discurren en el tiempo. De igual modo, si bien especialmente en las familias reconstituidas encontramos mensajes mixtos, mezclados, en los que hay referencias a la biología y al afecto a veces contrapuestas, mantenidas como verdaderas al mismo tiempo, en general los informantes nos devuelven después de todo con bastante homogeneidad desde sus

70 Doyon, J., Odier Da Cruz, L., Praz, A. & Steinberg, S. (2013). Normes de parentalité : modélisations et régulations (XVIIIe-XXIe siècles). *Annales de démographie historique*, 125, (1), 7-23. doi:10.3917/adh.125.0007.

71 Théry, I. op. cit.

72 *Días, M. B., Filiación socioafectiva: nuevo paradigma de los vínculos parentales. Revista. Jurídica.* 83. Derecho Privado. 2009

diferentes experiencias, la idea sartriana según la cual no hay esencia sin existencia, es decir, sin práctica, sin concreción.

¿Cómo llamar al otro que me vertebra? ¿Por su nombre? ¿un amigo?

Moncó y Rivas⁷³ han explorado la importancia del nombrar y han constatado esta dificultad que yo interpreto como radicada en cosmovisión estándar familista y clasificatoria del lenguaje de parentesco, para liberarse de la cual hay que hacer un ejercicio casi político de revisión de representaciones. Y es que el lenguaje importa. Importa en tanto que el instrumento de racionalización e interpretación de la experiencia, en su función apelativa y en la referencial pues *instituye*, confiere estatus, en tanto que cultura, y además, y no secundario, el lenguaje es el instrumento del derecho.

De esta manera, una concepción alternativa del parentesco, hoy aquí, como cualquier reivindicación “indígena”, no tiene ninguna posibilidad de prosperar, si no adaptándose al lenguaje del derecho e intentando crear un espacio de excepción dentro de sus reglas, o de derecho minoritario⁷⁴. Tal es la situación de las familias y los parentescos no reconocidos. La diferencia entre las familias homoparentales y las familias reconstituidas es que para hacerse escuchar, las familias homoparentales, han conseguido, a través de los derechos fundamentales del individuo, esto es, hablando el idioma del derecho, y no como familias, han conseguido ciertos derechos tales como el acceso al matrimonio, que al final han derivado en poner en crisis al parentesco cuando han reclamado su derecho a la filiación, y ahí es donde han encontrado las resistencias. Después de todo no era tan mala la estrategia de empezar las reivindicaciones por el matrimonio, más que por la

73 Moncó, B., Rivas, A.M. La importancia de Nombrar.: el uso de la terminología de parentesco en las familias reconstituidas. Gaceta de Antropología. N.º 23. 2007.

74 Assier-Andrieu, L. Dificultad y necesidad de la antropología del derecho. Revista de Antropología Social. N° 36. 2015, 24 35-52

filiación, como había dicho Butler y corroboraba alguno de nuestros informantes. Sin embargo las familias reconstituidas no constituyen un sujeto político, no elevan una reivindicación como forma de vida, que se oponga frontalmente al orden establecido. La única reivindicación individual que podría emerger es la del padrastro o la madrastra por un reconocimiento que obtendrá como respuesta una concesión a lo sumo paralela a la que se concede a las reivindicaciones indígenas, es decir, accidental y excepcional. Así en Cataluña y en Aragón los derechos de las parejas de los progenitores custodios son delimitados a cuestiones urgentes de la vida cotidiana con obligación de informar inmediatamente, es decir, son reconocidos como meros colaboradores. El universalismo jurídico se interioriza así a modo de hegemonía cultural, el padrastro sabe a lo que no puede aspirar. Es otra cultura diferente a la del palacio de justicia.

De acuerdo con Assier Andrieu el derecho es una cultura⁷⁵, es una ideología que se refiere además a la primacía de un cierto grupo social, como todas las ideologías, y en tanto que tal tiende a reproducirse autoconservadoramente. Si de acuerdo con Schneider el parentesco es una ideología, entonces derecho y parentesco manifiestan una profunda vinculación a través de la ideología de la sangre.

La democracia sin embargo, espera que el derecho sea capaz de estar a la altura de los cambios sociales. Quizá la clave sería reconocer que hay multitud de culturas “movediza”⁷⁶ y es una asunción nominalista básica aceptar que las cosas son justamente lo que parecen.

75 El autor considera que una cultura reivindica una serie de valores colectivos declinados en orden jerárquico y constitutivos de una ideología y se dota a sí misma de medios necesarios para mantenerse. op. cit.

76 Assier-Andrieu, L. Dificultad y necesidad de la antropología del derecho. *Revista de Antropología Social*. Nº 36. 2015, 24 35-52

Conclusioni (versione italiana)

1 Una prospettiva femminista della parentela

Esistono famiglie nella nostra società che sono state classificate dalle scienze sociali come realtà essenzialmente diverse, come se niente avessero a che fare tra loro, cioè famiglie chiamate omo-genitoriali, ricostituite, adottive, e poi dei “residui”, quasi famiglie, storie individuali, come quelle del *fosterage*, quelle dei figli non riconosciuti dai genitori. Sembrano realtà molto diverse e tuttavia, culturalmente e direi spesso persino politicamente, condividono, o almeno praticano, una sola e unica idea di parentela che parte dalla costruzione sociale delle relazioni¹, cosa che contrasta profondamente con la riduzione biologista sancita dalla legge e che lo Stato, con diversi mezzi, promuove. Difatti, nel nostro avvicinarci a queste famiglie, abbiamo potuto constatare punti e argomenti comuni, attraverso i quali le esperienze delle une sono trasferibili alle altre con prestiti e vissuti correlati o complementari.

Tale rappresentazione comune della parentela, propria della cultura occidentale e non solo di culture lontane, fa parte dell'idea secondo cui la parentela, questa forma di *solidarietà diffusa*, alla quale si riferì Schneider, questa intimità che ci sostiene identitariamente, passa per il prendersi cura reciproco, per la partecipazione alla vita altrui, che Sahlins ha chiamato *mutualità dell'essere*, e anche per il tempo trascorso insieme condividendo il lavoro, condividendo la sofferenza, comprendendoci persino come corpo attraverso l'altro, ovvero, in fin dei conti, creando e creandoci per mezzo di una relazionalità significativa.

Abbiamo condotto le diverse etnografie con l'obiettivo di chiarire fino a che punto questi vissuti hanno il potere di trasformarsi in un discorso che descrive il mondo e abbiamo

¹ Carsten, J. *After Kinship*. Cambridge University Press. 2014. [2004]

scoperto atteggiamenti e narrazioni che confermano parzialmente la nostra ipotesi iniziale, cioè che le persone intervistate danno molta importanza alla parentela as lived, parafrasando Sahlins², difendono le proprie posizioni nella vita e si lamentano di non godere del riconoscimento, la qual cosa potrebbe dare l'impressione di un convinto costruttivismo nella rappresentazione della parentela attraverso le pratiche e le strategie dell'imparentamento. Abbiamo tuttavia osservato che, a seconda del tipo di famiglia di appartenenza, sono più o meno vulnerabili alla pressione dei valori culturali dell'ideologia del sangue. Abbiamo visto nelle famiglie lesbogenitoriali e in quelle adottive, una rappresentazione della parentela profondamente sociale che poggia senza mezzi termini nell'affetto e nell'intenzionalità. Tuttavia nel caso delle famiglie ricomposte abbiamo potuto osservare differenti posizioni che vanno da un chiaro costruttivismo fino a un biologicismo a oltranza, passando per un interessante ventaglio di sfumature in cui si ritrovano numerose modulazioni tra l'affetto e la biologia. Quando parliamo di "biologicismo a oltranza" constatiamo curiosamente che, comunque, nelle narrazioni c'è una chiara accettazione generica dell'essere *famiglia*, con le persone con cui hanno convissuto, che li hanno allevati o che stanno allevando, che contrasta con il fatto che non vengono usati i termini specifici della parentela, suggerendo che *essere famiglia* e *essere parenti* sono cose diverse.

Tutto il lavoro di ricerca è stato sviluppato a partire da una posizione nettamente costruttivista, separandoci, d'accordo con Viveiros de Castro, dalle cosiddette *teorie standard della parentela*, secondo cui i legami reali sarebbero descritti da filiazione e alleanza, definendo come fittizi le parentele che sfidano questa visione del mondo, non solo occidentalista ma addirittura riduzionista all'interno dello stesso occidente.

Perché il nostro costruttivismo?

² Sahlins, M. op.cit.

In *Uso e Abuso della biologia*, Sahlins si domanda perché un dibattito con i biologi sulla possibile riconduzione dei fenomeni sociali alla biologia dovrebbe acquisire risonanze politiche così come avvenne negli anni '70 con la dura reazione degli scienziati del gruppo "Science for People" contro la Sociobiologia proposta da O. Wilson³.

La proposta di Wilson si poneva come una Nuova Sintesi riferita alle scienze sociali e naturali, dipendendo le prime da queste ultime, e gli parve di poter provare che le azioni umane si potessero in ultima istanza ricondurre al principio della "selezione" per parentela, che altro non è che una versione dell'idea secondo cui siamo determinati dal calcolo del successo riproduttivo⁴. In principio, secondo lo stesso Sahlins, avrebbe dovuto risolversi in un dibattito accademico in cui gli uni e gli altri avrebbero argomentato secondo prospettive strettamente metodologiche.

Invece, l'idea della determinazione istintiva delle nostre azioni morali fa appello alla nostra concezione di libertà e persino di natura umana e ha pertanto un risvolto politico. Difatti, da una prospettiva femminista, *l'uso e abuso della biologia*, intesa nelle donne come destino⁵, trova facile identificazione con la tradizione misogena moderna che ha scelto le donne, per il fatto di esserlo, (e non si è donna se non biologicamente) come *l'altro della cultura* secondo l'analisi di Ortner. Rousseau associò le donne alla natura facendole così uscire dal contratto fra uguali⁶ e tutte le politiche degli stati fascisti hanno potenziato il ruolo materno della madre⁷. È vero che ci sono letture femministe naturaliste che interpretano invece che la stessa logica che opprime le donne è quella che distrugge la natura, però

3 Lewontin, R. , Leon, J., Kamin, L.J., Rose, S. No Está en los Genes: Racismo, Genética e Ideología. Crítica. Barcelona. 2009.(1° ed. 1987)

4 Sahlins, M. Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología. Siglo XXI. Madrid. 1982[1976]

5 De Beauvoir, S., op. cit.

6 Cobo, R. Fundamentos del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau. Cátedra. Madrid. 1995.

7 Ginsborg, P., Family Politics (Famiglia Novecento, Vita familiare, rivoluzione e dittature 1900-1950), Einaudi. Torino. 2013 .

questa natura non è pensata in senso genetico, né come destino, bensì in quanto opposizione all'ordine patriarcale⁸. A mio giudizio, il femminismo classico, in quanto movimento emancipatorio, ha meglio percorso le strade del nominalismo e della ricerca del riconoscimento in senso astratto⁹. Per questo motivo il mio primo avvicinamento alla parentela e alle sue problematiche lo feci a proposito di quel libretto illuminante che è *Uso e abuso della biologia*, perché il titolo mi attrasse come femminista¹⁰.

Durante la ricerca mi sono soffermata in modo speciale sulla figura del patrigno più che su quella della matrigna, non tanto per via dell'evidenza sociologica che sono i maschi a convivere con le donne divorziate che detengono la custodia dei propri figli, cosa che li pone in uno spazio definito dal genere e dalla legge, bensì perché la loro posizione in quanto individui senza diritti all'interno di una famiglia mi pare particolarmente interessante come laboratorio femminista per un'ulteriore analisi comparativa con la storia delle madri. Ho quindi desiderato esplorare i loro sentimenti, i discorsi e le rivendicazioni, se ce ne sono. Infatti, credo che un'etnografia sulle matrigne richieda un trattamento diverso, che inquadrei piuttosto insieme alle madri e in relazione con esse¹¹.

Delle donne si è detto che sono segno, che non hanno parenti, che sono nesso e dono che si scambia; sono state le madri dei cittadini nell'epoca di Rousseau e adesso sono le matrigne dei figli di altre donne, che a loro volta svolgono ruoli materni fortemente normativizzati attraverso la strumentalizzazione dei diritti dei bambini¹².

8 Puleo, A. *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Feminismos, Cátedra Madrid-Univ. Valencia 2011.

9 Amorós C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. (2ª edición). Cèlia Amorós. 1991

10 Ho avuto la fortuna di frequentare durante il biennio 1998-2000 i corsi del seminario diretto da Celia Amorós all'Universidad Complutense de Madrid, *La Perspectiva Feminista como Teoría Crítica*, in cui sono state mie professoressa Luisa Posada, Paloma de Villota, Isabel Jiménez Perona, Eulalia Pérez Sedeño, Beatriz Moncó, e la stessa Celia Amorós. Nel contesto di quel biennio ho avuto l'occasione di ascoltare conferenze di Ana de Miguel, Amelia Valcarcel, Raquel Osborne o Maria Ángeles Duran, alle quali devo tutta la mia formazione femminista in senso multidisciplinare e tutta la bibliografia femminista che uso.

11 Moncó, B., *Madres y madrastras. Modelos de género, legitimación y familias reconstituidas*, *Feminismo/s*, n.º 23, 2014.

12 Théry, I. *Le Démariage*. Justice et vie privée, Paris, Odile Jacob, 1993

Da un punto di vista femminista e nominalista, sarebbe importante concludere questo lavoro di ricerca ponendo delle domande sulla posizione delle donne nel cambiamento sociale attraverso le diverse modulazioni della parentela e delle dinamiche delle strutture familiari. Sembrano le grandi vincitrici, di fatto, il cambiamento sociale porta il loro marchio: niente come la rivoluzione riproduttiva, la quale concerne appunto la nostra capacità di renderci indipendenti dal determinismo biologico, ha avuto altrettanto impatto nei mutamenti sociali contemporanei e, tuttavia, si intravede la resistenza di un ordine patriarcale che non desiste ma che cambia forma, produce cambiamenti superficiali, accetta eccezioni, ma è deficitario in quanto a revisione dei principi.

Abbiamo analizzato le madri lesbiche le quali mostrano con una certa sfrontatezza una libertà d'azione nuova. Le abbiamo viste costruire la maternità con la consueta flessibilità di ruoli e al contempo, attraverso questa, rafforzare la propria identità. Abbiamo visto le madri adottive in un apparente equilibrio in ruoli di genere nella concrezione¹³ della maternità rivendicarsi come madri soltanto, moralmente rivolte all'amore e alla cura, certe volte ignorare e altre volte incarnare il fantasma della genitrix (che forse voleva essere madre, o forse no) nei propri progetti materni, il tutto per mezzo di molteplici sforzi sviluppati in tempi lunghi, visto e considerato che il suggello legale non è tutto.

Il caso delle madri delle famiglie ricomposte mi infonde maggiore perplessità, perché vivono divorziate ma ancora legate alle regole della filiazione eterosessuale binaria, bilaterale ed esclusiva. Una maternità più normativizzata, la loro: affrontano i problemi della co-genitorialità e come in un'economia sommersa, si fanno carico di gran parte del peso dell'allevare, non tenuto in conto¹⁴, si vedono obbligate a mantenere il mito paterno

13 Si tratta di un campo di studio che potrebbe essere di grande interesse: se partiamo da una situazione fisiologica pari, avendo sofferto ugualmente le rigidità della burocrazia dell'adozione, lo sviluppo successivo della genitorialità è più equilibrato. È una questione che rimane aperta per un'eventuale ricerca.

14 Roigé X., 2012, «Un "élargissement" de la famille? Parcours de pères divorcés et redéfinitions de la paternité à Barcelone», *Ethnologie française*, vol. 42, 2012/1, p. 135-144.

per il bene dei bambini e in sede giudiziaria sono sempre oggetto di sospetti¹⁵ e senza risorse per difendersi¹⁶.

Un altro punto fondamentale dei nostri obiettivi è stato valutare l'egemonia della rappresentazione standard della parentela, che consideriamo con Schneider un'ideologia. Abbiamo considerato attentamente le conseguenze di quest'ultima nella vita di persone concrete le cui esperienze non si adattano allo schema classico né chiamano in causa il cosiddetto ordine simbolico¹⁷. Non era nostra intenzione cercare di scoprire l'origine di un'ideologia dominante in questo lavoro ma forse si esplorare le forme e i meccanismi che rendono possibile il suo perpetuarsi.

L'ideologia del sangue acquisisce infine la sua massima operatività grazie alle scoperte in campo genetico che nel XIX secolo e a inizio del XX la confermano come reale, come verità scientifica, allontanando quasi definitivamente ogni sospetto sulla sua origine metaforica, di modo che la consostanzialità che dava forza alla parentela diventa legame genetico¹⁸.

In maniera tale che sotto altre forme il bioessenzialismo continua a essere vigente e, sebbene ormai non si parli più di razza o etnicità, l'essenzialismo legato al sangue esercita la sua influenza¹⁹. Allo stesso modo l'ideologia del sangue ammette forme contemporanee di manifestazione. Habermas afferma che l'occidente è molto sensibile e ricettivo a ogni "verità" che esibisca il titolo di scienza e J. A. Barnes che crediamo nella scienza senza bisogno di spiegazioni²⁰. Scientificamente sono stati organizzati i sistemi di

15 Durand, E., "La place du père: les hésitations du droit de famille" *Esprit* No. 384 (5) (Mai 2012), pp. 33-45

16 They, I., *Le démariage*. op. cit. p. 340.

17 Butler, J. "Is Kinship Always Already Heterosexual?" *Differences, a Journal of Feminist Critique*, 2002 *Volume 13, Number 1: 14-44*

18 Howell, S. op.cit.

19 Howell, S. op.cit

20 Barnes, J.A.: "Genitrix: genitor: nature: culture" en Goody, J., *The character of kinship*. Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

sperimentazione razziale del nazismo, e scientificamente si è decretato che le donne sono esseri deboli, inferiori, incapaci, o gli omosessuali pericolosi malati. D'accordo con Robcis, a questa visione familista (biologicista) e eterosessualista della parentela soggiace una visione del mondo strutturalista e psicoanalitica particolarmente presente nella legge e nella prassi giuridica, che tuttavia si autolegittima in quanto istanza neutra. Ciò è piuttosto evidente nel caso delle famiglie classificate come ricomposte che sono regolate senza l'analisi della tipologia del genitore non affidatario né degli elementi significativi del kinning. I mezzi di cui lo Stato si serve per promuovere questa concezione egemonica sono, o pedagogici²¹, -apparterrebbero all'ambito della propaganda²²- o coercitivi, riservati per quando i dispositivi di disciplinamento non funzionano, che si attuano per mezzo della deriva psicologista dell'azione giuridica dando, con parole di I. Théry, un credito senza precedenti a specialisti dell'infanzia e psicologi che si presume dicano la verità sull'interesse dei bambini e si ergono loro portavoci, autolegittimazione che spinge a far tacere ogni parere divergente, pena l'apparire contrario all'interesse dei bambini, in modo che, dal momento che i bambini tacciono, coloro i quali parlano in loro vece creano uno stato d'eccezione²³, vale a dire, traducono e interpretano, smussano o sottolineano, in ogni caso standardizzano. Si genererebbe così un discorso sul quale i giudici possono pronunciarsi, nel modo in cui Agamben descrive la natura dello stato di eccezione: come il vero e proprio nucleo della legge e dell'ordine il cui obiettivo è predisporre una situazione intelligibile e "non caotica" nella quale applicare la norma, cosa che presuppone un "ordinamento" pregiuridico della realtà²⁴.

21 Théry, I. *Le Démariage*. Odile Jacob. Paris, 1993. p. 330. Es decir, como una suerte de "nueva teología", como afirma la autora.

22 En otro lugar hemos comentado el folleto de la UNAF que se reparte gratuitamente que en ningún caso trata la paternidad socioafectiva por ejemplo.

23 Théry, I. *op.cit.* Página 339. La autora afirma que las incertidumbres de los jueces han alimentado las certidumbres de los psicólogos.

24 Agamben, G. *op. cit.*

Per quanto concerne le ragioni di questo, basterebbe, d'accordo con la nozione di cultura come ideologia in Louis Assier-Andrieu, pensare che una cultura tende a riprodurre gli elementi che contribuiscono a proprio mantenimento²⁵.

A nostro giudizio potrebbe risultare paradossale a prima vista la tensione, a livello legale, tra la concezione costruttivista della parentela e il criterio biologico assoluto che definisce le decisioni in sede giudiziaria. I vari codici trattano la questione in maniera ambivalente. Da un lato promuovono la presunzione di paternità, la dissoluzione della patria potestà nella autorità, concetto giuridico diverso, basato sull'attenzione, rivolta sempre a beneficio dei minori o meglio alla protezione della relazione con i familiari di fatto o altresì attraverso l'istituzione del possesso di stato o dell'adozione. D'altro canto, la preferenza per la prova biologica ai fini della determinazione della filiazione. Questa apparenza di sociologismo sembrerebbe entrare in contraddizione con l'ideologia del sangue. Ci pare tuttavia organicamente coerente.

Tradizionalmente l'ordine patriarcale a cui si ispira la famiglia borghese del XIX secolo opta, con tutta chiarezza, sia nel Codice Napoleone che nel resto dei codici civili europei, per un rifiuto del naturalismo rivoluzionario e al contempo per la reclusione delle donne nella dipendenza e nell'inferiorità civile, in una scommessa per la preservazione della famiglia per mezzo della presunzione sociologica di paternità e della creazione dell'*angelo* del focolare senza diritti²⁶. Da ciò deriva che la liberazione delle donne dovrebbe passare per la liberazione dalla natura e tuttavia, come ha osservato C. Salazar, questa non è la dicotomia legale, ma quella antropologica²⁷. Accettare che l'emancipazione delle donne

25 Idea che forse rimanda a quella di *culture-as-determined* in Sahlins. Citado en *Schneider, D. M. A Critique of the study of kinship. The University of Michigan Press. 1984.*

26 Brunet, L., "Des usages protéiformes de la nature. Essai de relecture su droit français de la filiation" en Bonte, P., Porqueres I Gené, E, y Whilgaux, J. L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes. Paris, éditions de la maison de l'homme, 2011. Salazar, C.,

27 Salazar i Carrasco, C. La reproducción humana y los límites del conocimiento: de la ignorancia de la paternidad a la paternidad imaginaria. En Chacón, F. y Bestard, J. Familias. Historia de la sociedad española (de la Edad Media a nuestros días) Cátedra, Madrid, 2011.

passi per il cessare della dominazione sulla natura sarebbe accettare l'ascrizione attribuita patriarcamente donna-natura, propria di una modernità che, come segnalato da Bruno Latour, ha definito sé stessa nel tentativo di demarcare la differenza tra cosa è politicamente stabilito che è natura e cosa invece è cultura²⁸.

Ciò nonostante, nell'ambito della prassi giuridica, sociale significa "pubblico", e non "contrapposto a naturale". Quindi, la paternità sociale è semplicemente pubblica. Non ci pare che ci sia paradosso, bensì una continuità della logica patriarcale che, come annota Flaquer, trova nuove forme di sopravvivenza²⁹, dato che sospettiamo che sebbene sia vero che attraverso la naturalizzazione della filiazione i rivoluzionari riconoscevano i diritti dei cosiddetti figli illegittimi e bastardi così come riabilitavano le madri abbandonate, è anche vero che un tale movimento filantropico, proprio dell'illuminismo, mentre manteneva le donne associate alla natura, associava gli uomini alla cultura. Riuscire a uscire da questa dicotomia ci pare la chiave della crisi della legittimazione patriarcale. Solo il fatto che le donne ottengano i loro diritti civili, in quanto esseri sociali (cioè contrapposti alla natura) e sono potenzialmente riconosciute come individui e soggetti di diritto, produce un'evidente perdita potere del maschio³⁰. Mantenere il primato della filiazione biologica, possibile solo dall'inizio del XX secolo, costituirebbe l'ultima spiaggia, in forma contemporanea, con prova di laboratorio, per legittimare in ultima istanza un potere che non esiste più nei testi legali, che è stato dissolto nell'*autorità genitoriale* condivisa e basata sulla cura dell'altro. La biologia però resta come ultimo rifugio, come prova definitiva della filiazione. Nell'epoca del *démariage*, la prova biologica come criterio definitivo per la determinazione della parentela sostituirebbe, grazie a una nuova teologia, la scienza, la presunzione sociologica di paternità. Il riduzionismo biologista, aldilà delle evoluzioni democratizzatrici

28 Latour, B. *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI. Madrid. 2007. (1° ed. Francesa 1991)

29 Flaquer, L. *La Estrella Menguante del Padre*. Ariel. Barcelona. 1999.

30 Robcis, C. op. cit. p.25.

del concetto di patria potestà, continua a definire, non più metafisicamente ma in modo ugualmente immutabile, come un assioma, la parentela e la filiazione da una prospettiva standard, esclusiva ed eterosessualista. Pertanto, il bioessenzialismo è solo “presuntamente progressista” a causa della sua apparenza egualitarista³¹. Il modello genitoriale sociologico si consolida per via agnatizia e d'altra parte nel corso del XV secolo si generalizzano le ideologie cognatizie legate alla trasmissione genealogica³². Ma la genealogia è legata alle donne nella misura in cui esse sono solo natura. Come afferma Celia Amorós, nelle donne il *genos* non è accompagnato dal *logos*³³.

Il potere della biologia si riferisce al sangue e non alla fisiologia? Sembrerebbe una postilla arbitraria su quale fatto della natura ha o meno significato, se non fosse perché rimanda a un modello ormai classico: la genetica è un sapere recente e l'evidenza fisiologica ha segnato le donne come particolarmente legate alla natura, *materia* come *l'altro* della forma o il *logos* maschile.

La modernità inasprisce il controllo sul corpo delle donne. Lo Stato si appropria del controllo delle famiglie in quanto unità di riproduzione biologica e rafforza la metafora del sangue per mezzo dei legami cognatizi. Sarebbe un'analisi superficiale supporre che questo ci deve far pensare a un modello naturalista moderno favorevole ai diritti delle donne, cosa che credo sia alla base di alcune interpretazioni essenzialiste del femminismo. Il modello naturalista *sembra* ugualitario giusto perché quello giuridico-sociologico non lo è. Vale a dire, a mio giudizio, che si produce uno spostamento verso un'istanza diversa, che cerca l'uguaglianza, visto non ce la possiamo aspettare in modo pieno nell'ambito della legge, la quale lascia sempre un ragionevole grado di

31 Salazar C., op cit.

32 Porqueres i Gené, E. *Personne, Individú et Parenté*. Editions de la Maison des sciences de l'homme. Paris. 2015

33 Amorós, C. *Salomón no era sabio*. Fundamentos. Madrid. 2014.

discriminazione³⁴, così alla fine *legittimiamo la natura*, quando in realtà è solo l'ambito sociologico a *dover diventare ugualitario*.

Ad ogni modo, ci sono altri modi di pensare la famiglia nel tempo della sua apparente de-istituzionalizzazione. È stato detto che la famiglia è in crisi e si è decretata pure la sua morte. Allo stesso tempo si è dimostrato che né la de-istituzionalizzazione è così tanta, né in passato è mai stata così istituzionalizzata, come gli studi degli anni '50 descrissero e la forte normativizzazione di genere prescriveva³⁵; così come si è dimostrato che la parentela ha avuto una profonda influenza nei processi di modernizzazione³⁶, la famiglia è sempre cambiata come spazio di processo quale è. D'altra parte, dal momento che contiene l'individuale e il generale, il privato e il pubblico, attraverso le interazioni dell'individuo con la società e della società con il gruppo, la famiglia diventa lo strumento adeguato per comprendere il cambiamento sociale. Al suo interno si trovano, in differenti forme, dagli affetti fino alle scelte ideologiche.

Il processo di lunga durata che è la crisi di legittimazione patriarcale sembra culminare nell'attualità nella proliferazione di forme eretiche della *famiglia*, che rivendicano il loro spazio, il loro status e perfino il loro nome.

Alcune di queste famiglie non hanno, all'origine, un matrimonio; altre sì, ma tra persone dello stesso sesso; a volte queste famiglie, a prima vista, le gestisce una donna con diritti e status che vive con un uomo senza diritti né status. Una rivendicazione che potesse risolvere alcune contraddizioni di questa situazione è stata descritta come il necessario abbandono della nozione esclusiva e bilaterale della filiazione, come se fosse un ulteriore

34 Così come abbiamo detto nella parte sulle madri lesbiche, riferendoci alla costituzione giapponese del 1946 nella quale si accetta la "discriminazione ragionevole" fra uomini e donne.

35 Segalen, M. *Antropología histórica de la familia*. Madrid: Taurus, 1992.

36 Johnson, Christopher H., Bernhard Jussen, David Warren Sabeau, and Simon Teuscher, eds. *Blood and Kinship: Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*. Berghahn Books, 2013.

passo e una chiara conseguenza del divorzio e delle ricomposizioni possibili³⁷. Così, si è parlato di plurigenitorialità, che rimanda al riconoscimento che nella vita di un bambino ci possono essere diverse figure genitoriali, e non solo due, il padre e la madre. Tale definizione potrebbe risultare utile nelle situazioni di massima capacità di coordinamento tra gli adulti incaricati della formazione di un minore nelle situazioni di divorzio tra due genitori presenti e attivi con dei nuovi partner coinvolti nello sviluppo del bambino. Senza dubbio il riconoscimento di tale realtà risulta rivoluzionario nel sistema di filiazione tuttora troppo ancorato all'ordine simbolico sesso-essenzialista. In questo senso la Francia ha mosso i primi passi, e i *beaux-parents* possono, al fine di facilitare la trasmissione dei beni, adottare parzialmente i figli del partner senza perdere lo status di genitore non affidatario³⁸. D'altra parte, in Catalogna e Aragona in Spagna, al partner del genitore affidatario vengono attribuite alcune facoltà nell'ambito della vita quotidiana che possono essere di interesse per il minore, sempre con l'obbligo della comunicazione immediata al "vero genitore". Da qui muove la critica che mi sembra si possa fare a questo punto: si dà per scontato che è la biologia a decidere, in ultima istanza, chi è il *vero padre*, ma poi non c'è un cambiamento nella rappresentazione ideologica delle strutture profonde sulla parentela.

Lo schema biologicista sembra sostenere il paradigma paterno costruito su un potere che gli permette di non coinvolgersi affettivamente per essere riconosciuto, cosa che in fondo contraddice lo spirito della legge, che definisce la patria potestà (l'odierna autorità genitoriale) come affetto e attenzione integrale per i figli.

37 Fine, A., Martial, A. "Vers une naturalisation de la filiation?." *Genèses* 1 (2010): 121-134.

38 Martial, A. (2006). Qui sont nos parents: L'évolution du modèle généalogique. *Informations sociales*, 131, (3), 52-63. <http://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2006-3-page-52.htm>.

Di fronte a questa opzione, e senza rifiutarla, anzi forse cercando di includerla, vorrei suggerire un punto di vista nuovo con la capacità di dare una risposta al momento presente di grandi cambiamenti nelle forme della relazionalità: un'evoluzione autentica dell'impero del biologismo verso un'assiologizzazione della paternità e della maternità³⁹, verso il riconoscimento della paternità o della maternità socio-affettiva. C'è una sfumatura etica nella paternità socio-affettiva: costituitosi il legame della genitorialità slegato dalla verità biologica si dà prestigio al legame della cura⁴⁰.

Non si tratterebbe di una de-biologizzazione radicale, bensì di mettere ordine nelle priorità; di dare una gerarchia ai valori, perché si produce la strumentalizzazione della biologia e le persone rimangono intrappolate, spersonalizzate in una sorta di debito genetico⁴¹. Questo ci riporta all'idea della parentela come uno spazio definito in special modo dall'economia del dono e del debito. In un altro contesto (ma in fondo nel contesto dal quale è emersa la riflessione sul debito in Mauss, cioè, quello economico) D. Graeber ci ricorda che prima del debito c'è il dono⁴² e nel concetto stesso di debito c'è già la perversione del sentimento di reciprocità. In questo senso, che tipo di debito è il debito genetico? Un debito di origine? Non perde il suo senso la reciprocità se il dono è impagabile? Può il punto di partenza della relazione reciproca, il suo primo termine, costituire di per sé la contrazione di un debito? Allora di cosa tratta il diritto, di debiti contratti senza atto di volontà? L'affetto è un principio giuridico nel diritto comparato che si caratterizza per la solidarietà e l'intenzionalità. Dove l'affettività è riconosciuta, c'è reciprocità.

39 Chaves M., Varsi, E., paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paterno-filiales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. Jus.com.br, abril, 2011.

40 Dias, M. B., Revista. JURIDICA. 83. DERECHO PRIVADO. Filiación socioafectiva: nuevo paradigma de los vínculos parentales. 2009

41 Lôbo, Paulo, "Socioafetividade no Direito de Família: a Persistente Trajetória de um Conceito Fundamental", Revista Brasileira de Direito das Famílias e Sucessões, Belo Horizonte/Porto Alegre: IBDFAM/Magiter, No 05, p. 5-22, ago.-sept. 2007

42 Graeber, D., En deuda: una historia alternativa de la economía. Ariel, Barcelona 2012 [2011]

Maria Berenice Dias considera che la filiazione socio-affettiva corrisponde alla verità apparente e di fatto può chiedere il diritto alla filiazione in quanto costituisce uno strumento di protezione della famiglia⁴³. In un tempo in cui le famiglie sono uno spazio di relazionalità in libertà, più che la presunzione di paternità che, di solito, proteggeva la famiglia borghese, è la filiazione socio-affettiva quella che si erige a protettrice della famiglia relazionale, dato che la socio-affettività rivela una costanza sociale della relazione e non un semplice fatto biologico. Roberto Albuquerque Júnior segnala che non può confondersi *padre* con *genitore* dovendo mantenersi sempre il legame derivante dalla convivenza e dall'affetto⁴⁴.

In questo modo, considerare il primato del dato biologico al di sopra della realtà sociale, è il risultato di trattare la famiglia da un angolazione prettamente tecnicista⁴⁵, che rimanda all'idea di famiglia non relazionale (non *as lived*) bensì struttura di controllo degli affetti e dei corpi che non hanno niente a che vedere con una degna esistenza delle persone. Paolo Lôbo afferma in questo senso, che far coincidere la filiazione con l'ordine genetico vuol dire trasformarla in un fatto di determinismo biologico non tenendo conto delle sue dimensioni esistenziali perché il diritto alla filiazione non si riduce al diritto alla filiazione genetica, ma esiste anche un diritto alla filiazione affettiva. Nella stessa linea, in Brasile si firmano sentenze che sanciscono che "la prima filiazione è vissuta mentre la seconda, quella genetica, è acquisita"⁴⁶.

A questo punto, diventa necessario interpellare il diritto e, come segnala Louis Assier-Andrieu, considerando che, senza dubbio, è pertinente che l'antropologia, e io vorrei

43 Dias M.B. op. cit.

44 Albuquerque Jr., R. P. de. A filiação socioafetiva no direito brasileiro e a impossibilidade de sua desconstituição posterior. Jus Navigandi, Teresina, año 11, n. 1547, 26 set. 2007. Disponibile en: <<http://jus.uol.com.br/>>, [20 nov. 2009].

45 Varsi, E. "Paternidad socioafectiva" Actualidad jurídica Vol. 200 (2010)

46 Magistrada Nancy Andrichy, Superior Tribunal de Justiça de Brasil. Cit. Varsi, E.

aggiungere anche la storia sociale, opponga al diritto logiche culturali che permettono di ridurlo a quel che in fondo è, in fin di conti, un prodotto della cultura⁴⁷, un'invenzione di Roma, come indica Schiavone⁴⁸. Il diritto possiede i suoi propri miti e la sua propria razionalità, dai quali parte come assiomi per diventare codice; cioè, ha bisogno, come sostiene Agamben, di generare uno stato di razionalità pre-giuridica sul quale applicare la norma⁴⁹. Bisogna pensare il diritto come un'entità che si autolegittima.

L'antropologo ha il potere euristico di razionalizzare l'irrazionale, di sconsecrare il sacro e di far sì che il diritto rivolga lo sguardo all'equità⁵⁰. Donati descrive l'equità non in quanto indebolimento della legge, bensì come la sola via possibile per rendere la norma giustizia attraverso la considerazione del concreto. Quando la giustizia si riferisce alla parentela in realtà si riferisce a una scelta culturale fatta a Roma, nella tradizione classica greca che ha privilegiato i legami naturali, facendo poggiare così la parentela sulla filiazione e non la filiazione sulla parentela. L'antropologia può far superare l'analisi dogmatica e il piano formale del diritto.

D'accordo con Sahlins, l'antropologia, come scienza della diversità, studia e rispetta le culture degli altri; per la sua stessa natura empirica, come affermano Hobbrad, Viveiros e Pedersen, non le rimane altra scelta che essere politica⁵¹ e affrontare l'alterità delle idealizzazioni del positivismo giuridico, il quale è stato già criticato per il suo deficit di realtà dalle scienze sociali negli anni '60; perché il diritto considera l'uomo come individualità sradicata ed elemento amministrabile e non come soggetto morale⁵².

47 Assier-Andrieu, L., op. cit. p.46.

48 Schiavone, A., *Ius. l'invenzione del diritto in Occidente*. Einaudi, Torino, 2005

49 Agamben, G. *Homo Sacer, il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino, 1995

50 Assier- Andrieu, L. op.cit.

51 Holbraad, M., Pedersen, M. A., Viveiros de Castro, E.. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology website*, January 13, 2014

52 Assier- Andrieu, L. op. cit.

La famiglia sarebbe stata allora una struttura giuridica, uno spazio di relazionalità legittima⁵³, fondatrice della parentela ristretta che, lontano dall'essere "una cellula base della società", d'accordo con Remi Lenoir, sarebbe la nostra costruzione più elaborata⁵⁴, cosa che viene evidenziata nelle interviste alle famiglie, le cui esperienze quotidiane spesso non coincidono con lo standard legale, sia perché la legge le ignora, sia perché se ne occupa parzialmente o solo in maniera pragmatica. Ciò ci rimanda all'idea di famiglia di Horkheimer: una struttura che non permette l'accesso reale di tutti e di ognuno dei suoi membri allo status di cittadino; difatti la famiglia è lo strumento autoritario creato apposta per non permettere agli effetti della cittadinanza di permeare la totalità della società⁵⁵.

La famiglia, in fondo, comporta una reificazione dei rapporti di parentela, e l'individualismo una conseguenza della perpetuazione del potere nei codici civili del XIX secolo, perché l'obiettivo è quello di dotare di autonomia la figura maschile. Da questa prospettiva il femminismo, in quanto "figlio non voluto dell'Illuminismo" nelle parole di Celia Amorós, vale a dire, come necessaria dialettica dell'*Illuminismo*⁵⁶, si costituirà come una messa a punto dei valori di emancipazione e una critica delle forme alienate dell'individualismo. Oggigiorno, i nuovi mutamenti sociali che interessano la famiglia, sarebbero la continuazione di questo processo di lunga durata, nella revisione della crisi di legittimazione patriarcale.

La famiglia contemporanea deve abbandonare il rigore legittimatore di certi tipi di relazioni di parentela e diventare uno spazio relazionale di libertà e di riconoscimento. Deve quindi

53 Foucault, M. *Historia de la Sexualidad*. Siglo XXI. Madrid. 2006. [1976]

54 Lenoir, R. *Politique Familiale et Construction Sociale de la Famille*. *Revue française de science politique*. Vol. 41. Número 6. pp 781-807. 1991

55 Horkheimer, M., *Autoridad y familia y otros escritos*. Paidós, Barcelona, 2001.

56 Molina Petit, C. *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Col. *Feminismos*, Cátedra, Madrid-Universidad de Valencia, 1994.

sfuggire alla definizione di qualcosa governato dalla fatalità⁵⁷. Sarebbe così come diventerebbe finalmente fatto sociale *sui generis*.

Se l'affetto è la pietra angolare della relazione familiare, ogni volta che si intende la famiglia come spazio di crescita e di partecipazione nella vita dell'altro, di responsabilità e di costruzione di identità continue, *dividuali*, allora, si dovrebbe andare nella direzione del riconoscimento legale dell'affettività e della de-biologizzazione della maternità e della paternità⁵⁸. Perché nel tempo nel quale la famiglia si democratizza, non può continuare a fondarsi sulla fatalità, d'accordo con Sahlins nella certezza che la biologia di per sé, non è in grado di determinare i comportamenti, visto che fenomeni identici possono avere cause differenti, come anche dalla Storia è stato suggerito da G. Delille⁵⁹.

La famiglia non si limita al sangue bensì all'esperienza, al vissuto e alla maturazione insieme⁶⁰, e la sua storia, il suo ciclo, in ogni caso, costituisce un esercizio di trasmissione da quelli che hanno bisogno di dare verso quelli che un giorno, perché la loro identità è individuale e storica, attueranno a partire da un'esigenza identitaria di *reciprocità, perché siamo ciò che siamo attraverso gli altri*⁶¹. Secondo questa visione, la plurigenitorialità sarebbe una possibilità *subspecie affectionis*, dato che la socioaffettività sarebbe la regola, il genere, del quale la paternità biologica e non biologica sarebbero specie⁶².

Secondo E. Varsi, la paternità di natura socioaffettiva è ipercomplessa e inclusiva, e il suo fondamento poggia sulla distinzione tra *genitore* e *padre*. In questo senso, ovviamente,

57 Varsi, E. "Paternidad socioafectiva" Actualidad jurídica Vol. 200 (2010)

58 Dias, M. B. "Investigando a parentalidade". En: Revista do CEJ, n. 27, p. 64-68, Brasília, out./dez. 2004.

59 Delille, G. Réflexions sur le "Système européen de la parenté et de l'alliance. Anales HSS, mars-avril 2001, N°2, pp. 369-380.

60 Varsi E. y Chaves, M. Paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paternofiliales del imperio del biologismo a la consagración del afecto. jus.com.br. 2011.

61 Sahlins, M. What kinship is and is not. Chicago University Press, Chicago, 2014.

62 Chaves y Varsi op. cit.

una cosa è la filiazione e un'altra la conoscenza delle origini genetiche. In quel senso quello si propone è una filiazione per difetto dalla via dell'affettività. Di fatto questa corrente giuridica brasiliana propone giustamente una revitalizzazione del possesso dello status di figlio, perché fortifica legami non fondati sulla realtà naturale⁶³. La proposta francese di riconoscimento dell'adozione semplice del padre sociale per motivi legati alla successione, suggerisce una critica all'altra sponda dell'Atlantico: accettare un'adozione parziale per risolvere i problemi successori non è la risposta adeguata, perché una paternità non può fondarsi sul criterio economico, così come nemmeno sul mero pagamento degli alimenti⁶⁴.

Si tratta di un'altra ontologia della parentela: affermare che un legame è falso o che una parentela è fittizia motivandolo con la mancanza di legame biologico sarebbe, d'accordo con Schneider, ideologico. In un tempo in cui pensiamo la famiglia come una realtà dinamica che supera i limiti del focolare, bisognerebbe anche pensarla come una realtà che supera i limiti della biologia e condivide l'intimità del focolare. La socio-affettività rimanda alla famiglia compressa come spazio di condivisione, di partecipazione mutua nella vita.

Dal punto di vista di João Baptista Vilella, di fatto, la paternità adottiva, in quanto paternità socio-affettiva per eccellenza, costituisce un'azione morale superiore a ogni altra forma di paternità; al mancarle l'obbligo biologico-legale rappresenta una scelta radicalmente altruista e un impegno morale⁶⁵.

Il riconoscimento giuridico della paternità socio-affettiva è un passo importante verso la ripersonalizzazione del diritto di famiglia che ha regolato la famiglia nucleare classica, e

63 Varsi, E. "Paternidad socioafectiva" *Actualidad jurídica* Vol. 200 (2010)

64 Varsi, E. *op. cit.*

65 Varsi, E., *op. cit.*

verso una dignificazione della vita umana e del rispetto dell'affettività, ovvero, un passo sommamente importante verso la riaffermazione del diritto alla dignità della persona e del principio di affettività. Perché il diritto si occupa delle persone e delle relazioni tra esse. Ammettere l'impero della genetica vuol dire omettere qualunque costruzione dignificante del diritto di famiglia, il quale rimanda alla perplessità segnalata da Martial e Fine in merito alla polemica suscitata dalla legge di immigrazione e ricongiungimento familiare nella Francia del 2007, che proponeva la prova del DNA per determinare l'appartenenza o meno a una famiglia, e che secondo le autrici, contraddice ciò che già è una chiara tendenza al riconoscimento dei legami non biologici in Francia⁶⁶. Regole differenti per i beaux-parent francesi e per gli africani?

È possibile che l'Occidente abbia creduto di risolvere la definizione di cittadinanza e la globalizzazione, che economicamente ha provocato, ci abbia fatto ritornare alla realtà che bisogna ricominciare di nuovo, avendo ora più elementi culturali di quelli che avevamo nella modernità dopo la erradicazione delle eterodossie? È possibile che l'Occidente sia stato in grado di costruire un individualismo *formal-maschile* mettendo da parte parzialmente certe e normatizzando altre, senza contare che rimanevano, in quella esteriorità, molte altre forme di relazionalità, molte altre identità?

La risposta non può essere genetica. Così, è lo stesso neologismo "genitorialità" a suggerirci una riflessione critica: emerso dall'ambito psicoanalitico⁶⁷, il termine si presenta come innovativo e rispettoso del riconoscimento delle varie figure adulte che possono avere una relazione di cura e di educazione con un minore. Con questa idea si identifica la paternità con una funzione e non con un'essenza. Ma si partendo da una cornice di

66 Fine, A., Martial, A. "Vers une naturalisation de la filiation?." *Genèses* 1 (2010): 121-134.

67 Doyon, J., Odier Da Cruz, L., Praz, A. & Steinberg, S. (2013). Normes de parentalité : modélisations et régulations (XVIIIe-XXIe siècles). *Annales de démographie historique*, 125, (1), 7-23. doi:10.3917/adh.125.0007.

interpretazione del processo di strutturazione dello psichismo riferito all'origine fisico-sessuale, il che ci riporta, in ogni caso a un primato del biologico. Così, a mio avviso, si tratta di un neologismo per definire quello che i codici civili già descrivono come le funzioni di un padre o di una madre: le responsabilità devono essere le stesse, così come i diritti, senza alcuna differenza di genere. Allora, perché un termine nuovo? Forse perché consideriamo necessario stabilire la differenza tra il padre biologico e quello sociale? Non è il padre biologico solo un genitore (*genitor*) se non compie le funzioni stabilite?

Sembra che abbiamo generato un neologismo per far conservare il titolo di *padre* al *genitor*, che a rigor di logica è *padre* solo se è *anche sociale*, perché il padre è il responsabile dello sviluppo dell'individuo⁶⁸. La qualità di padre può ricadere su parecchie persone: il nonno, l'amante della madre, il compagno sentimentale del padre biologico. Possono essere uno o più, certo, però uno di loro è il genitore; che diventi o no padre appartiene ai tipi di parentela allargata che si danno nel tempo. Allo stesso modo, sebbene in special modo nelle famiglie ricostituite troviamo messaggi misti, mischiati, in cui a volte ci sono riferimenti alla biologia e all'affetto a volte contrapposti, in generale gli informatori ci riportano, dopo tutto, con abbastanza omogeneità nelle loro differenti esperienze, l'idea sartriana secondo la quale non c'è essenza senza esistenza, vale a dire, senza prassi, senza concretezza.

Come chiamare l'altro che mi sostiene? Con il suo nome? Un amico?

Moncó e Rivas⁶⁹ hanno esplorato l'importanza del nominare e ne hanno verificato la difficoltà che io interpreto come propria della cosmovisione standard familista e classificatoria del linguaggio della parentela, per liberarsi dalla quale bisogna fare un esercizio quasi politico di revisione delle rappresentazioni. Il linguaggio è importante. Lo è

68 Dias, M. B. op. cit.

69 Moncó, B., Rivas, A.M. La importancia de Nombrar.: el uso de la terminología de parentesco en las familias reconstituidas. Gaceta de Antropología. N.º 23. 2007.

in quanto strumento di razionalizzazione ed interpretazione dell'esperienza, nella sua funzione appellativa e referenziale perché *istituisce*, conferisce status in quanto cultura ma anche, e non meno importante, il linguaggio è lo strumento del diritto.

In questa maniera, una concezione alternativa della parentela, oggi in Occidente, come qualsiasi altra rivendicazione "indigena", non ha nessuna possibilità di prosperare, senonché adattandosi al linguaggio del diritto e cercando di crearsi uno spazio di eccezione al suo interno, o uno spazio di diritto minoritario⁷⁰. Tale è la situazione delle famiglie e delle parentele non riconosciute.

La differenza tra le famiglie omoparentali e le famiglie ricostituite è che per farsi ascoltare, le famiglie omoparentali, attraverso i *diritti fondamentali dell'individuo*, cioè, parlando la lingua del diritto (e *non come famiglie*), hanno ottenuto certi diritti, quali l'accesso al matrimonio, che alla fine sono riusciti a mettere in crisi le rappresentazioni della parentela la rivendicazione della filiazione, ed è lì dove hanno trovato le resistenze. Dopo tutto non è stata sbagliata la strategia di partire dalle rivendicazioni per il matrimonio piuttosto che dalla filiazione, come aveva suggerito Butler e come sosteneva qualcuno dei nostri informatori. Ciò nonostante, le famiglie ricostituite non costituiscono un soggetto politico, non portano una rivendicazione come forma di vita che si opponga frontalmente all'ordine stabilito. L'unica rivendicazione individuale che potrebbe emergere è quella del patrigno o della matrigna per un riconoscimento che otterrà come risposta una concezione parallela la quale si concede alle rivendicazioni indigene, vale a dire, accidentale ed eccezionale. Così in Catalogna e in Aragona i diritti dei partner dei genitori affidatari si limitano a questioni urgenti della vita quotidiana con l'obbligo di comunicare immediatamente col "vero genitore". Sono riconosciuti come meri collaboratori. L'universalismo giuridico si interiorizza così a modo di *egemonia culturale*. Il patrigno sa quello a cui non può aspirare.

70 Assier-Andrieu, L. Dificultad y necesidad de la antropología del derecho. Revista de Antropología Social. N° 36. 2015, 24 35-52.

È una cultura differente a quella del Palazzo di Giustizia. D'accordo con Assier-Andrieu il diritto è una cultura⁷¹, un'ideologia che si riferisce anche al primato di un certo gruppo sociale, come tutte le ideologie, e in quanto tale tende a riprodursi autoconservativamente. Se, d'accordo con Schneider, la parentela è un'ideologia, allora *diritto* e *parentela* hanno un profondo legame per mezzo dell'ideologia del sangue.

La democrazia, invece, spera che il diritto sia capace di essere all'altezza dei cambiamenti sociali. Forse la chiave sta nel riconoscere che ci sono molteplici culture "mobili"⁷² e un'assunzione nominalista fondamentale è accettare che le cose sono giustamente ciò che sembrano.

71 El autor considera que una cultura reivindica una serie de valores colectivos declinados en orden jerárquico y constitutivos de una ideología y se dota a sí misma de medios necesarios para mantenerse. op. cit.

72 Assier-Andrieu, L., op cit.

Riassunto

Questa ricerca è stata sviluppata nel contesto di una riflessione sulle modulazioni dei rapporti di parentela nella presente situazione di mutamento sociale, da una prospettiva costruttivista. L'obiettivo specifico è stato quello di trovare, attraverso lo strumento delle interviste semi-direttive, uno stile comune di *kinning* all'interno di gruppi sociali classificati sociologicamente come realtà diverse, considerati dalla legge in maniera molto diversa e con diversi livelli di riconoscimento e accettazione sociale, a seconda del grado di sfida che essi rappresentano nelle loro esperienze e pratiche familiari, *relazionali*, una sfida ai pregiudizi riduzionisti biologicisti che poggiano sull'ideologia del sangue. Si tratta di tre tipologie familiari fondamentali per il nostro studio: le famiglie omogenitoriali, le cosiddette famiglie "ricostituite" e le famiglie adottive. Inoltre, abbiamo tenuto conto di altre esperienze di parentela non biologica, quali quella del *fosterage*, dell'affidamento e dei "figli senza padre", che in quanto esistenti nelle nostre società, e per ciò, *compresi* anche se spesso non *rappresentati*, nel senso di Badiou, sono stati utili come riferimento comparativo per l'interpretazione delle rappresentazioni degli informatori. Ho tenuto conto in particolar modo del linguaggio usato dagli informatori nei loro rapporti familiari, sia nella funzione conativa che in quella referenziale, considerato che esse insieme mostrano (funzione ideativa) la cosmovisione dell'informatore. D'altra parte, mi sono interessata alle strategie per imparentarsi, le quali sono state analizzate usando le categorie della mutualità dell'essere, d'accordo con M. Sahlins, del corpo relazionale, dell'autopercezione e delle sue relazioni con il mondo, specie in termini di rete di solidarietà intergenerazionale, cosa che ha mostrato il cambiamento sociale in atto e come le diverse generazioni elaborano modi differenti per continuare a rimanere connesse malgrado i cambiamenti stessi. Infine ho analizzato i rapporti di queste famiglie con le istituzioni e con lo Stato, i quali entrano in relazione con esse attraverso la legge, e come relazionarsi

inneschi strategie diverse mirate all'adattamento, alla resistenza, alla lotta o a cercare delle via d'uscita alternative.

Questo lavoro adotta un approccio metodologico qualitativo, sviluppando una critica della categoria classica della parentela e delle assunzioni essenzialistiche, biologiciste e psicologiste del modello "standard" della parentela, così come denominato da Viveiros de Castro. Analogamente si sviluppa una critica del linguaggio classificatorio usato dalle scienze sociali per descrivere queste famiglie dall'esterno e, inoltre, propone una riflessione antropologica sul diritto in quanto spazio che prescrive la *normalità* sociale, nel senso di Agamben, ovvero, ciò che è *compreso* e *rappresentato* all'interno di un sistema.

Bibliografía

Agamben, G. *Homo Sacer, Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino, 1995

Albuquerque Jr., R. P. de. "A filiação socioafetiva no direito brasileiro e a impossibilidade de sua des-constituição posterior". *Jus Navigandi*, Teresina, año 11, n. 1547, 26 set. 2007. Disponible en: <<http://jus.uol.com.br/>>, [20 nov. 2009].

Amelang, J. "En estado débil", *Historia Social* N.º 60, 2008.

Amorós C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Anthropos, Barcelona, 1991[1985]

Amorós, C. (Coord.), *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración, 1988-92*. Dirección General de la Mujer, Madrid. 2005

Amorós, C. *Salomón no era sabio*, Fundamentos, Madrid, 2014.

Ariès, Philippe. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Taurus. Madrid. 2001[1960].

Assier-Andrieu, L. "Dificultad y necesidad de la antropología del derecho". *Revista de Antropología Social*. Nº 36. 2015, 24 35-52

Astuti, R., "Revealing and Obscuring River's pedigrees. Biological inheritance and kinship in Madagascar" en Bamford, S., y Leach, J. *Kinship and beyond, the genealogical model reconsidered*. Berghahn Books, Oxford-New York, 2009

Attias-Donfut, C., Segalen, M. 1998. *Grands-parents, la famille à travers les générations*. Paris, Odile Jacob.

Augé, F. H. "La Cuisse de Jupiter". *L'Homme*, 25(94), 5-22. 1985.

Austin, J. L. *How do things with words*, Oxford University Press, 1962 [1955]

Badinter, E. *L'amour en plus: histoire de l'amour maternel (XVII-Xxe siècle)* Flammarion, Paris, 1980

Bamford, S., Leach, J. *Kinship and Beyond. The genealogical model reconsidered*. Berghahn Books. Oxford-New York. 2009

Barbagli M., Kertzer, I., *Storia della famiglia in Europa. Il novecento* Laterza, Roma-Bari 2005

Barnes, J.A.: "Genitrix: genitor: nature: culture" en Goody, J., *The character of kinship*. Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Barnett, H. *Introduction to Feminist Jurisprudence*. Cavendish, London and Sidney, 1998

Barry, L. S. *Question de parenté*. Ed. de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2000.

Beck-Gernsheim, E., *La reinvencción de la familia: en busca de nuevas formas de convivencia*. Paidós. Barcelona. 2003

Bedin, V., & Fournier, M. (Eds.), *La parenté en question(s)*. Éd. Sciences humaines, Auxerre, 2013.

- Bert, J.-F. (Ed.). «*Les techniques du corps*» de Marcel Mauss: dossier critique. Publications de la Sorbonne, Paris, 2012.
- Bestard, J. “New reproductive technologies and the anthropology of kinship” en V. Kantsa / G. Zanini / L. Papadopoulou, en *Fertile Citizens: Anthropological and Legal Challenges of Assisted Reproduction Technologies*, Alexandria, Athens, 2015.
- Bestard, J. *Parentesco y modernidad*. Paidós. Madrid. 1998.
- Bestard, J. “Lo dado y lo construido” en Lorenzo Pinar F.J., *La Familia en la Historia*. Universidad de Salamanca. Salamanca, 2009.
- Bestard, J. “Los hechos de la reproducción asistida: entre el esencialismo biológico y el constructivismo social” *Revista de Antropología Social*, 18, 83-95, 2009.
- Bestard, J. “Kinship and the new genetics. The changing meaning of biogenetic substance”. *Social Anthropology*. 12, 3:253-263, 2004.
- Black, D., & Maleski, M. (Eds.) *The social organization of law*. Seminar Press. New York, 1973.
- Blanco-Morales Limones, P. “Una filiación: tres modalidades de establecimiento. La tensión entre la ley, la biología y el afecto”. *Bitácora Millennium DIPr: Derecho Internacional Privado*. N.º 1, 2015.
- Bonaccorso, M. M. E. *Conceiving kinship: assisted conception, procreation and family in southern Europe*. Berghahn Books. New York, 2009.
- Bonte P., Porqueres i Gené E., Wilgaux J. (dir.), *L'argument de la filiation aux fondements des sociétés européennes et méditerranéennes*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2011.
- Bourdieu, P. “Des familles sans nom”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1996.113: pp.1-6
- Bourdieu, P. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit. París. 1979.
- Brunet, L., “Des usages protéiformes de la nature. Essai de relecture su droit français de la filiation” en Bonte, P., Porqueres I Gené, E, y Whilgaux, J. *L'argument de la filiation. Aux fondements des sociétés européennes et mediteranéennes*. Editions de la Maison de l'homme, Paris, 2011.
- Brunet, L., “Les atermoiements du droit français dans la reconnaissance des familles formées par des couples de femmes”, *Enfances, Familles, Générations*, n° 23, 2015, p. 71-89.
- Burguiere, A., (Dir.) *Diccionario Akal de Ciencias Históricas*. Akal, Madrid, 1991,
- Butler, J. “Is Kinship Always Already Heterosexual?” *Differences, a Journal of Feminist Critique*, 2002 *Volume 13, Number 1: 14-44*
- Cadolle, S. *Être parent, être beau-parent. La recomposition de la famille*, Odile Jacob, Paris 2001
- Cadoret, A. *Genitori come gli altri*. Feltrinelli. Torino 2012 (1º edición francesa 2002). [*Des parents comme les autres: Homosexualité et parenté*. Editions Odile Jacob. París.2002.]

- Caillé, A. *Critica della ragione utilitaria*, Boringhieri, Torino, 1991
- Cantwell, N. “La genèse de l'intérêt supérieur de l'enfant dans la Convention relative aux droits de l'enfant”. *Journal du droit des jeunes*, (303), 22-25. 2013.
- Carsten, J. *After Kinship*. Cambridge University Press. 2014. [2004]
- Carsten, J. *Cultures of Relatedness. New Approaches to the study of kinship*. Cambridge University Press. 2000.
- Casey, J., *History of Family*. Blackwell, Universidad de Oxford, 1989.
- Chacón Jiménez, F., & Ferrer i Alós, L. *Familia, casa y trabajo. Historia de la familia: una nueva perspectiva sociedad europea*. Murcia: Universidad de Murcia, Murcia, 1997.
- Chacón, F. Prológo a *La Historia de la familia en la península Ibérica, balance regional y perspectivas: homenaje a Peter Laslett* / F. García González (Coord.).Cuenca. Edición de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008
- Chacón, F. “La familia en España, una historia por hacer” en Vilar, P. (coord.) *La familia en la España mediterránea. (Siglos XV-XIX)*, Crítica. Barcelona. 1987.
- Chacón, F. y Bestard, J. *Familias. Historia de la sociedad española (de la Edad Media a nuestros días)* Cátedra, Madrid, 2011.
- Chacón, F., “La revisión de la tradición: prácticas y discurso en la nueva historia social”, *Historia Social*, 60, 2008.
- Chacón, F., Martínez López, J. La historia de la familia en España durante la Edad Moderna: notas para una reflexión metodológica. Homenaje al Dr. Sebastián García Martínez, Vol 1, 1988.
- Chacón, F., *Sin Distancias: Familia y tendencias historiográficas en el siglo XX*. Universidad de Murcia, Murcia, 2003
- Chodorow, N. J., *El ejercicio de la maternidad: psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*, Gedisa, Barcelona 1984.
- Cicerchia, R.; Bestard, J. ¡Todavía una Historia de la Familia! *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 17 – 1, 36 – 62, 2006.
- Cobo, R. *Fundamentos del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau*. Cátedra. Madrid. 1995.
- Coll-Planas, G. *El género desordenado: Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Egales. Barcelona- Madrid.2010.
- D'Onofrio, S., & Héritier, F. *L'esprit de la parenté Europe et horizon chrétien*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2013.
- De Beauvoir, S. *El segundo sexo*. Col. Feminismos. Cátedra. Madrid. 1998 [1949].
- De Miguel, A. *Neoliberalismo Sexual: el mito de la libre elección*. Ediciones Cátedra Colección: Feminismos, Madrid, 2015.
- De Singly, F., *Le Soi, le couple et la famille*, Nathan, Paris, 1996.

- Delille, G. "Réflexions sur le Système européen de la parenté et de l'alliance". *Anales HSS*, mars-avril 2001, N°2, pp. 369-380.
- Descola, P., & Lloyd, J. *Beyond nature and culture*. The University of Chicago Press, Chicago, London, 2013.
- Descoutures, V. *Les mères lesbiennes*. Presses Universitaires de France. Paris. 2010.
- Dias, M. B. "Investigando a parentalidade". En *Revista do CEJ*, n. 27, p. 64-68, Brasília, out./dez. 2004.
- Dias, M. B., "Filiación socioafectiva: nuevo paradigma de los vínculos parentales". *Revista Jurídica*. 83. Derecho Privado. 2009.
- Donati, B. Summum ius, summa iniuria. *Revista de la Escuela Nacional de Jurisprudencia*. Tomo VIII, Número 32. <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/escuela-nal-jurisprudencia/article/view/20756/18647>
- Doyon, J., Odier Da Cruz, L., Praz, A. & Steinberg, S. (2013). *Normes de parentalité : modélisations et régulations (XVIIIe-XXIe siècles)*. *Annales de démographie historique*, 125, (1), 7-23. doi:10.3917/adh.125.0007.
- Duarte, R. C. "Desbiologização da paternidade e a falta de afeto". *Jus Navigandi*, Teresina, año 8, n. 481, 31 out. 2004. Disponible en: <<http://jus.uol.com.br/>>, [20 nov. 2009].
- Dubar, C. *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación*. Bellaterra. Barcelona. 2002.
- Dubar, C., *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1991,
- Durán, M. A. "El trabajo no remunerado en la economía global". *Fundación BBVA*. Bilbao, 2012.
- Durand, E., "La place du père: les hésitations du droit de famille" *Esprit* No. 384 (5) (Mai 2012), pp. 33-45
- Engels, F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Alianza, Madrid, 2008, [1884]
- Enrique Varsi. "Paternidad socioafectiva" *Actualidad jurídica* Vol. 200 (2010)
- Eudes, M. La convention sur les droits de l'enfant, texte emblématique reconnaissant l'intérêt de l'enfant... et passant sous silence les droits des femmes ? *La Revue des droits de l'homme. Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux*, (3). 2013.
- Fabietti, U. *Storia della Antropologia*. Zanichelli. Bologna. 2011.
- Feinberg, R., & Ottenheimer, M. (Eds.) *The cultural analysis of kinship: the legacy of David M. Schneider*. Urbana: University of Illinois Press, 2001.
- Fernández Riquelme, S., "La Reforma social de Frédéric Le Play. Presupuestos de una sociología conservadora". *La Razón Histórica*, nº21, 2013 [127-150]
- Fine, A. *Parrains, marraines: la parenté spirituelle en Europe*. Fayard, Paris, 1994,

- Fine, A., Martial, A. "Vers une naturalisation de la filiation?." *Genèses* 1 (2010): 121-134.
- Fine, A., "Adoptions et pluriparentalités: approche historique et anthropologique", Robineau, C. *L'adoption, un roman familial*. L'Escabelle. ERES, Toulouse, 2013.
- Fine, A., "Adoption, filiation, difference des sexes" en Gross, M. *Homoparentalités, état des lieux*. ERES, Toulouse, 2005.
- Flaquer, L. *La Estrella Menguante del Padre*. Ariel. Barcelona. 1999.
- Fontana, J. *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*. Austral. Barcelona, 2013
- Fortes, M., "Malinowski y el estudio del parentesco", En *VVAA, Hombre y Cultura*, siglo XXI, Madrid, 1994.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad*. Vol I, "La voluntad de saber", siglo XXI, Madrid, 2006
- Franco, J. H., & Pérez, R. A. R. "La Historia Social de la familia en España y su repercusión en la Didáctica de las Ciencias Sociales". *Tempo e Argumento*, 6(11), 254-277, 2014.
- Frigolé, J., *Un etnólogo en el teatro: Ensayo Antropológico Sobre Federico García Lorca*. Muchnik, Barcelona, 1995.
- García Cárcel, R. "Veinte años de historia social de la España moderna". *Historia Social*, 60, 91-112. 2008.
- García González F., (Coord.) *La Historia de la familia en la península Ibérica, balance regional y perspectivas: homenaje a Peter Laslett*. Edición de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca. 2008
- Gaume, J. *Le don en didactique: approche épistémologique à partir de l'Essai sur le don de Marcel Mauss*. (EME) Éd. modulaires européennes, Cortil-Wodon, Belgique, 2008.
- Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. 2009
- Ginsborg, P., *Famiglia Novecento, Vita familiare, rivoluzione e dittature 1900-1950*), Einaudi. Torino. 2013
- Glendon Mary-Ann, *The Transformation of Family Law : State, Law and Family in the United States and Western Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- Godelier, M. *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*. CNRS Éditions. Paris, 2015.
- Godelier, M. *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984.
- Godelier, M., *Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l'anthropologie*, Flammarion «Champs » 2010 [2007]
- Godelier, M., *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004
- Golombok, S. & Tasker, F. Children in lesbian and gay families: Theories and evidence. *Annual Review of Sex Research*, 4, 73-100, 1994.
- Golombok, S. & Tasker, F. Do parents influence the sexual orientation of their children? Findings from a longitudinal study of lesbian families. *Developmental Psychology*, 32, No 1, 3-11, 1996.

- Goody, J. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Editorial Herder. Barcelona, 1986.
- Goody, J., & Belza, C. *Capitalismo y modernidad: el gran debate*. Crítica, Barcelona, 2005.
- Goody, J., & Desmots, A. *La familia europea: ensayo histórico-antropológico*. Crítica, Barcelona, 2001.
- Gorris, M. *Antonia's Line*. Holanda 1995, Ganadora del Oscar a la Mejor Película Extranjera en 1996.
- Graeber, D., *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Ariel, Barcelona 2012 [2011]
- Graillat, S. "Décliner le principe de l'intérêt supérieur de l'enfant à l'aide d'obligations procédurales". *Journal du droit des jeunes*, (303), 17-21, 2013.
- Gross, M. "Homoparentalités : compositions familiales, décompositions de la filiation?" *Cités*, n° 28(4), 73-81, 2007.
- Gross, M., Bureau, M-F. "L'homoparentalité et la transparentalité au prisme des sciences sociales: révolution ou pluralisation des formes de parenté?." *Enfances, Familles, Générations* 23 (2015): i-xxxvii.
- Gullestad, M., & Segalen, M. (Eds.) *La famille en Europe: parenté et perpétuation familiale*. Editions La Découverte, Paris, 1995.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus. Madrid, 1999 [1970-71]
- Hajnal, J., "European marriage patterns in perspective", en Glass D.V., Eversley D.E., (eds.) *Population in history: essays in historical demography*. Chicago, Illinois, Aldine Publishing Company, 1965. 101-43.
- Halliday, M.A.K., Ferreiro Santana, J. *El lenguaje como semiótica social: la interpretación social del lenguaje y del significado*. Fondo de cultura económica, Madrid, 1982.
- Hammarberg, T. "Le principe de l'intérêt supérieur de l'enfant : ce qu'il signifie et ce qu'il implique pour les adultes". *Journal du droit des jeunes*, (303), 10-16, 2013.
- Heady, P., & Martial, A. (Eds.) *Parentés et paternités en Europe*. Presses universitaires de France, Paris, 2012.
- Hegel, G. W. F. *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, Bari, Laterza, 1991 [1820]
- Héritier, F., *L'exercice de la parenté*, Seuil, Paris, 1981.
- Héritier, F. *Les deux soeurs et leur mère*, Odile-Jabob, Paris, 1994.
- Héritier, F., et alia. *Le corps, le sens*. Centre Roland-Barthes (Eds.) Paris, 2007.
- Hertz, R., & Mauss, M. *Sociologie religieuse et anthropologie: deux enquêtes de terrain, 1912-1915*. (S. Baciocchi & N. Mariot, Eds.). Presses universitaires de France, Paris, 2015.
- Hobbes, Th., *Leviathan*. Alianza Editorial. Madrid. 1989.

- Honnett, A. *Reconocimiento y Menosprecio: Sobre la Fundamentación Normativa de una Teoría Social*. Katz Editores. Madrid. 2010.
- Horkheimer, M., *Autoridad y familia y otros escritos*. Paidós, Barcelona, 2001.
- Howell, S. *Kinship with Strangers. Adoption and Interpretations of Kinship in American Culture*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles 1994.
- Howell, S. *Kinning of foreigners: transnational adoption in a global perspective*. Berghahn Books, New York, 2006.
- Howell, S. "Kinning: The Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol.9, No.3 (Sept. 2003), pp. 465-484.
- Imaz, E. "Same-sex parenting, assisted reproduction and gender asymmetry: reflecting on the differential effects of legislation on gay and lesbian family formation in Spain". *Reproductive Biomedicine & Society Online*, 4, 5-12, 2017.
- Imaz, E. "Igualmente Madres. Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas". *Quaderns- e. Institut Català d'Antropologia*. N.º 21 (2) 2016. pp.76-87. www.antropologia.cat
- Imaz, E. "Maternidades lesbianas. Nuevos modelos familiares y derecho a elegir". *Working Papers*, Número 3, enero 2014.
- Imaz, E. "Pensando sobre maternidades lesbianas", *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 294-308, abr.-jun. 2015.
- Imaz, E., "Madres bricoleurs. Estrategias, prácticas y modelos maternos contemporáneos", *Estudios Feministas*, Florianópolis, 24(2): 292, maio-agosto/2016.
- Ingold, T. "Stories against classification" en Bamford S. y Leach, J., *Kinship and beyond*. Berghahn, New York, 2009
- Jallinoja, R., & Widmer, É. (Eds.). *Families and kinship in contemporary Europe: rules and practices of relatedness*. Palgrave Macmillan, Basingstoke (UK), 2011.
- Jiménez Perona, I., *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración, 1988-92*. Amorós, Celia (Coord.) Dirección General de la Mujer, Madrid. 2005
- Jociles Rubio, M. I.; Villaamil Pérez, F. "Estrategias de sustitución en la construcción de la paternidad y la maternidad dentro de las familias reconstituidas". *Papers. Revista de Sociologia*, [S.I.], v. 90, p. 213-240, oct. 2008.
- Jociles y Villaamil, "Estrategias para evitar y obstaculizar la paternidad y la maternidad dentro de las familias reconstituida". *Revista mexicana de Ciencias Política* 204, 121-135. 2008.
- Johnson R. y Zubiaurre M., *Antología del pensamiento feminista español (1726-2011)*, col. Femismos, Cátedra, Madrid-Universidad de Valencia, 2012.
- Johnson, Christopher H., et al., eds. *Blood and kinship: Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*. Berghahn Books, New York-Oxford. 2013.
- Jónasdóttir, A. G., *El poder del amor: ¿le importa el sexo a la democracia?*, Cátedra, Madrid, 1993.

- Jónasdóttir, A.G. “¿Que clase de poder es el poder del amor?” *Sociológica*, año 26, N.º 74, pp. 247-273. sept-dic 2011.
- Jorgensen, J. G. *Biology and culture in modern perspective: readings from Scientific American*. W. H. Freeman, San Francisco, 1972.
- Kniebilher, Y., *Histoire des mères et de la maternité en occident*, PUF, París, 2000.
- Laguarda, R. *De sur a norte. Chilangos gays en Toronto*. Instituto Mora. México. 2014
- Lambek, M. “Kinship as Gift and Theft: Acts of Succession in Mayotte and Israel”, *American Ethnologist* 38, 1: 2–16. 2011.
- Latour, B. *Nunca fuimos modernos*. Siglo XXI. Madrid. 2007. [1991]
- Le Gall, D. 2001. «Recompositions familiales fémi- nines», dans *La pluriparentalité*, sous la dir. de D. Le Gall et Y. Bettahar, Paris, PUF, p. 203-242.
- Le Gall, D., Martin, C. “Transitions familiales, logiques et recompositions et modes de regulation conjugale”, en Théry, I. Meulders-Klein, M.,(dirs.) *Les recompositions, familiales aujourd’hui*. Nathan. París. 1993.
- Le Gall, D., Martin, C. 1995. «Construire un nouveau lien familial: beaux-parents et beaux-grands-parents», dans M. Gullestad et M. Segalen *Parenté et perpétuation familiale*. Paris, La Découverte (p. 201-219).
- Le Gall, D., Martin, C. 1996. «Les familles recomposées», *Panoramiques: la famille malgré tout*, 2etrimestre, n°25, p.154-159.
- Leach, E. *Rethinking Anthropology*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology. Vol 22. Berg. Oxford. 2004
- Lenoir, R. “Politique Familiale et Construction Sociale de la Famille”. *Revue française de science politique*. Vol. 41. Numéro 6.pp 781-807.1991.
- Lévi-Strauss, C., *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós Ibérica, 1981 [1949]
- Levin, I. “El padrastro y el padre”, en *La figura del padre en las familias de las sociedades desarrolladas*. Actas del Simposio Internacional, Las Palmas de Gran Canaria. 1994.
- Lewontin, R., Leon, J., Kamin, L.J., Rose, S. *No Está en los Genes: Racismo, Genética e Ideología*. Crítica. Barcelona. 2009.[1987]
- Lôbo, Paulo, “Direito ao Estado de Filiação e Direito à origem Genética uma distinção necessária”, *Revista Brasileira de Direito de Família*, Porto Alegre: IBDFAM/Síntese, año V, No 19, p. 133-156, ago.-sept. 2003
- Lôbo, Paulo, “Socioafetividade no Direito de Família: a Persistente Trajetória de um Conceito Fundamental”,*Revista Brasileira de Direito das Famílias e Sucessões*, Belo Horizonte/Porto Alegre: IBDFAM/Magiter, No 05, p. 5-22, ago.-sept. 2007.
- Mancina, C. y Riccardi, M., *Famiglia italiana, vecchi miti nuove realtà*. Donizelli Editore. Roma. 2012
- Mannheim, K. *El problema de una sociología del saber*. Tecnos. Madrid. 1990.

- Marquet, J. « Couple parental – couple conjugal, multiparenté – multiparentalité », *Recherches sociologiques et anthropologiques* [En ligne], 41-2 | 2010, URL : <http://rsa.revues.org/244>.
- Mailfert, M. « Homosexualité et parentalité », *Socio-anthropologie* [En ligne], 11 | 2002, <http://socio-anthropologie.revues.org/140>
- Marre, D. “Cambios en la cultura de la adopción y la filiación”. *Familias. Historia de la sociedad española. (del final de la edad media a nuestros días)*. Chacón, F. y Bestard, J. (Dir.). Cátedra. Madrid. 2011.
- Martial, A. Qui sont nos parents: L'évolution du modèle généalogique. *Informations sociales*, 131,(3), 52-63.(2006).
- Martial, A. *La valeur des liens: hommes, femmes, et transactions familiales*. Presses Universitaires du Mirail. Toulouse, 2009.
- Martial, A. (dir.), *Des pères "en solitaire"? Ruptures conjugales et paternité contemporaine*, Université de Provence, coll. «Penser le genre», 2016.
- Martial, A. «Une paternité réinventée? Le vécu parental des pères isolés», *Informations sociales*, n° 176, CNAF, 2013/2.
- Martial, A. «Partage et fraternité dans les familles recomposés», dans A. Fine *Adoptions, ethnologie des parentés choisies*. Paris, Maison des sciences de l'homme, 1998, p.205-244.
- Marx, K., Engels, F. *Manifiesto Comunista*, ediciones Elaleph.com, 2000.
- Mauss, M. *Phénomènes juridiques. Phénomènes moraux. Phénomènes religieux*. Payot, Paris, 1947.
- Mauss, M. *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino, 2002 [1925]
- Maynes, M. J. (Ed.). *Gender, kinship, power: a comparative and interdisciplinary history*. Routledge New York, 1996.
- Modell, J. S. *Kinship with strangers: adoption and interpretations of kinship in American culture*. University of California Press. Berkeley 1994.
- Modell, J. *Seadle and Secret Kinship*. Berghahn Books, new York- Oxford, 1999
- Molina Petit, C. *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid-Universidad de Valencia, 1994.
- Moncó, B., “Madres y madrastras. Modelos de género, legitimación y familias reconstituidas”, *Feminismo/s*, n.º 23, 2014
- Moncó, B., Rivas, A.M. “La importancia de Nombrar: el uso de la terminología de parentesco en las familias reconstituidas”. *Gaceta de Antropología*. N.º 23. 2007.
- Moncó, B., Rivas, A.M. “Las madres solteras por elección: ¿ciudadanas de primera y madres de segunda?” *Revista Internacional de Sociología*, Vol 69, N.º 1. 2011. pp. 121-142.

Monc6, B., Rivas, A.M., Jociles, I. "Madres solteras por elecci6n: representaciones sociales y modelos de legitimaci6n". Nueva antropologfa, vol. XXIV, num. 74, enero-junio 2001, Mexico, pp. 73-92.

Mooney-Somers, J. & Golombok, S. Children of lesbian mothers: From the 1970s to the new millennium. *Sex and Marital Therapy*, 15, No 2, 121-126, 2000.

Muraro, L. *L'ordine simbolico della madre*. Editori Riuniti. Roma 1991.

Needham, R. *Rethinking kinship and marriage*. Roudledge Library Editions. London-NY. 2004 [1971]

Oliva, A. y Arranz, E. *Nuevas familias y bienestar infantil*. Universidad de Sevilla. Secretariado de Publicaciones, 2011

Ortner, S. "Is female to male as nature is to Culture?" *Feminist Studies*. Vol.1, N.º 2. Autumn 1972. pp. 5-31.

Otero, A., "La patria potestad en el derecho hist6rico espa6ol", AHDE, Madrid, 1956

Pardo Baz6n, E., "Concepci6n Arenal y sus ideas acerca de la mujer". Nuevo Teatro Cr6tico, num. 26, enero 1893.

Pateman, C. *El contrato sexual*, Colecci6n Feminismos. Catedra. Madrid-Valencia. 1995.

Porqueres i Gen6, E. *Genealogfa y antropologfa: los avatares de una t6cnica de estudio*. Ed. del Puerto : CFA, Centro Franco-Argentino de Altos Estudios, Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires, 2008

Porqueres i Gen6, E. . *Individu, personne et parent6 en Europe*. 6ditions de la Maison des sciences de l'homme, 54, Paris, 2015b.

Porqueres i Gen6, E. (Ed.). *D6fis contemporains de la parent6*. 6ditions de l'6cole des hautes 6tudes en sciences sociales. Paris, 2015a

Porqueres i Gen6, E., "La impronta de L6vi-Strauss en la antropologfa del parentesco", *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n64, marzo 2009.

Puigpelat Martf, F. "Feminismo y las t6cnicas de reproducci6n asistida". www.lrmcidii.org 2011

Puleo, A. *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Feminismos, C6tedra Madrid-Univ. Valencia 2011.

Quine, W. O. "G6neros naturales "en La Relatividad Ontol6gica y otros ensayos. Tecnos. Madrid 2017. [1969]

Ragon6, Helena. "Surrogate motherhood and American kinship.", Parkin R. y Stone, L, *Kinship and Family: An Anthropological Reader*. Blackwell Publishing Ltd, Oxford 2004. 342-361.

Regnier-Loilier, A. "Quand la s6paration des parents s'accompagne d'une rupture du lien entre le p6re et l'enfant, *Population et Societ6s*", Etude des relations familiales et interg6n6rationnelles. INED, n.º 500, mai 2013.

Reher, D. S., *Familia, poblaci6n y sociedad en la provincia de Cuenca 1700-1970*, Centro de Investigaciones Sociol6gicas, Madrid, 1988

- Reynoso, C., *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*. Gedisa. Barcelona. 1991.
- Rich, A., "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana". *Duoda. Revista D'Estudis Feministes*. N° 10. 1996. [1980].
- Rich, A., *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Cátedra, Madrid, 1996 [1976]
- Rivas, A.M., "Las nuevas formas de vivir en familia: el caso de las familias reconstituidas". *Cuaderno de Relaciones Laborales.*, 26, N.º 1, 2008, pp. 179-202.
- Robcis, C. *The Law of Kinship: Anthropology, Psychoanalysis, and the Family en France*. Cornell University Press. 2013.
- Roigé X. «Un "élargissement" de la famille? Parcours de pères divorcés et redéfinitions de la paternité à Barcelone», *Ethnologie française*, vol. 42, 2012/1, 2012, p. 135-144.
- Roigé, X., "Focus — Paternité et divorce en Espagne". *Informations sociales*, 176,(2), 44-47. 2013
- Roigé, X. "Las familias mosaico. Recomposición familiar tras el divorcio", *Familias de ayer, familias de hoy. Continuidades y cambio en Cataluña*, en Xavier Roigé (coord.). Icaria-Institut Català d' Antropologia. Barcelona. 2006. pp. 471-501.
- Roigé, X., Bestard, J. "Noves Famílies, noves identitats. Una recerca sobre les transformacions de la família a Barcelona". *Revista d'Etnologia de Catalunya*. Junio 2014. N.º 39.
- Roussel, L. *La Famille incertaine*. Paris, Odile Jacob.1989.
- Rowland, R., "Población familia y sociedad" en Pilar Gonzalbo (comp) *Historia de la Familia*, col. *Antologías Universitarias*, México, GUAM-Instituto Mora, 1993.
- Sabean, D. W., Teuscher, S., & Mathieu, J. (Eds.). *Kinship in Europe: approaches to long-term development (1300-1900)*. Berghahn Books, New York, 2007.
- Sahlins, M., *Uso y abuso de la biología. Una crítica antropológica de la sociobiología*, siglo XXI, Madrid, 1998, [1976]
- Sahlins, M. *Cultura y Razón Práctica. Contra el Utilitarismo en la Teoría Antropológica*. Ed. Española: Gedisa. Madrid. 2009 [1976]
- Sahlins, M. *What kinship is and is not*. University of Chicago Press, Chicago, 2014.
- Salazar i Carrasco, C. "La reproducción humana y los límites del conocimiento: de la ignorancia de la paternidad a la paternidad imaginaria". En Chacón, F. y Bestard, J. *Familias. Historia de la sociedad española (de la Edad Media a nuestros días)* Cátedra, Madrid, 2011.
- Schiavone, A., *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, coll. *Biblioteca di cultura storica*, Einaudi, Torino, 2005
- Schneider, B. & Mietkiewicz, M. "Grands-parents et familles recomposées: De la grand-mère à la « belle-grand-mère »". *Dialogue*, no151,(1),61-71, 2001.
- Schneider, D. M. *American Kinship. A Cultural Account*. The University of Chicago Press. Chicago, 1968.

- Schneider, D. M. *A Critique of the study of kinship*. The University of Michigan Press. Michigan, 1984.
- Segalen, M.(coord.) *Jeux de familles*. Presses du CNRS, Paris, 1991.
- Segalen, M. *Antropología histórica de la familia*. Madrid: Taurus, 1992.
- Segarra, M. y Carabí, A. *Nuevas Masculinidades*, Icaria, Barcelona, 2000.
- Shafer, K., Pace, G.T., "Gender Differences in Depression across Parental Roles". *Social Work* (2015) 60 (2): 115-125.
- Sharpe, J. "Historia desde abajo", en Burke, P., *Formas de hacer historia*. Alianza Universidad. Madrid.1996
- Singly, F. *Le Soi, le couple et la famille*. Nathan, París,1996.
- Solinas, P. P., *La famiglia. Un'antropologia delle relazioni primarie*, Carocci, Roma, 2010.
- Stocking, G. W. "Franz Boas y el concepto de cultura en perspectiva histórica". En *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, 195-233. The University of Chicago Press. Chicago y Londres,1968.
- Strathern, M. *After nature: English kinship in the late twentieth century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Strathern, M. *Kindship, law and the unexpected. Relatives are always a surprise*. Cambridge University Press. New York. 2005.
- Strathern, M. *The gender of the gift : problems with women and problems with society in Melanesia*, University of California Press, Berkley, 1988.
- Stuart Mill, J., *La sujeción de la mujer*, [1869] en Pardo Bazán, E., *La esclavitud femenina*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999. Edición digital basada en la edición de Madrid, Administración, [189-?]. tomo II de la Biblioteca de la mujer.
- Tasker, F. L., *Growing up in a Lesbian Family: Effects on Child Development*, The Guilford Press, New York, 1997
- Tasker, F. & Golombok, S. The role of co-mothers in planned lesbian-led families. *Journal of Lesbian Studies*, 2, No. 4, 61-79, 1998.
- Théry I., *Recomposer une famille. Des rôles et des sentiments*. Editions Textuel, Paris, 1995.
- Théry, I. *Filiation, origines, parentalité*. Ministerio de Asuntos Sociales y Salud en Francia. 2014.
- Théry, I. *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2010
- Théry, I. *Le Démariage*. Justice et vie privée, Paris, Odile Jacob, 1993
- Théry, I. Meulders-Klein, M.-H.,(dirs.) *Les recompositions, familiales aujourd'hui*. Nathan. París. 1993.
- Théry, I. *Remariage et familles composées: des évidences aux incertitudes*. L'Année sociologique. Vol. 36. París. 1987.

- Théry, I. *Couple, filiation et parenté aujourd'hui : le droit face aux mutations de la vie de famille et de la vie privée*. Odile Jacob, Paris, 1998.
- Théry, I. «Les constellations familiales recomposées et le rapport au temps : une question de culture et de société », *Droit et société*, vol. 10, p. 13-34. 1995b.
- Tuñón de Lara, M. *Metodología de la historia social en España*. Siglo XXI. Madrid. 1984.
- Varela, Ch. R. *Science For Humanism: The Recovery of Human Agency*, Routledge, 2009
- Varsi E. y Chaves, M. "Paternidad socioafectiva. La evolución de las relaciones paternofiliales del imperio del biologismo a la consagración del afecto". jus.com.br. 2011.
- Vernier, B. *La prohibition de l'inceste: critique de Françoise Héritier*. L'Harmattan, Paris 2009.
- Villela, João Baptista, "Desbiologização da paternidade", Boletim IBDFAM, 14/4, año 2, sept.-oct. 2001.
- Viveiros de castro, E. "The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic", in Bamford S. and Leach, J, kinship and beyond:the genealogical model reconsidered Publisher Berghahn Books Pub place New York, Oxford 2009.
- Viveiros de Castro, E., Holbraad, M., Pedersen, M.A. *The Politics of Ontology: Anthropological Positions*. Position Paper four Roundtable Discussion. Chicago. 2013.
- Wilgaux, J., & Porquieres i Gené, E. (Eds.). (2013). *Les incertitudes de l'inceste: autour de l'anthropologie symbolique de Françoise Héritier*. Editions du Félin, Paris, 2013.
- Wilson, E. O., *Sociobiology: the New Syntesis*. Harvard University Press. 1975.
- Wilson, R. A. "Kinship Past, Kinship Present: Bio-Essentialism in the Study of Kinship". *American Anthropologist*, 118(3), 570-584. 2016
- Wittig, M. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales, Madrid-Barcelona 2006 [1992]
- Zanotelli, F. "Fare, disfare e moltiplicare la parentela. Alcuni casi di Poggibonsi a confronto", presentata al convegno: Scelte di famiglia. Tendenze della parentela nella società contemporanea, Collegio Santa Chiara, Siena, Università di Siena. Ottobre 2007.