

“¿No irá a hacer una tesis sobre sus amigas?”

RELACIONES DE GÉNERO EN LAS PAREJAS DE LESBIANAS

María José Alonso Vidal

TESIS DOCTORAL

Dirigida por:

Carmen Gregorio Gil

PROGRAMA DE DOCTORADO

**ESTUDIOS DE LAS MUJERES, DISCURSOS Y
PRÁCTICAS DE GÉNERO**



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**

**Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las
Mujeres y de Género**

Granada, 2018

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: María José Alonso Vidal
ISBN: 978-84-9163-944-2
URI: <http://hdl.handle.net/10481/52517>

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	1
1.- MIS MIEDOS Y VERGÜENZAS EN LA INVESTIGACIÓN	1
2.- DÓNDE ME POSICIONO: ...AL TRANSFEMINISMO, PASANDO POR EL FEMINISMO LESBIANO.	21
<i>MI TRAYECTO</i>	23
<i>Y, ¿QUÉ ES EL TRANSFEMINISMO?</i>	40
3.- CONSTRUYENDO EL OBJETO DE ESTUDIO, DESMONTANDO EL TÍTULO DE MI TESIS	45
<i>DESMONTANDO EL TÍTULO</i>	54
4.- METODOLOGÍA	67
<i>DESDE MÍ</i>	67
<i>CÓMO HABLO, CÓMO PIENSO, CÓMO ESCRIBO</i>	71
<i>INVESTIGACIÓN FEMINISTA</i>	75
<i>DE LA ETNOGRAFÍA A LA AUTOETNOGRAFÍA, ¿O ERA LA AUTOBIOGRAFÍA?</i>	79
<i>AUTOBIOGRAFÍA</i>	82
<i>DE LA AUTOBIOGRAFÍA A LA AUTOETNOGRAFÍA</i>	89
<i>MI PAPEL COMO INVESTIGADORA</i>	90
<i>YO, ELLAS, NOSOTRAS, LXS OTRXS</i>	92
<i>DENTRO/FUERA INSIDER/OUTSIDER</i>	95
<i>OBJETIVIDAD Y EXTRAÑAMIENTO</i>	98
<i>EL CAMPO, CÓMO OBSERVAR LA PROPIA VIDA</i>	99
<i>HISTORIAS DE VIDA Y ENTREVISTAS EN PROFUNDIDAD</i>	122
<i>MALABARISMOS ÉTICOS</i>	123
<i>AUTOETNOGRAFÍA COMO PROCESO Y COMO PRODUCTO</i>	133
5.- A VUELTAS CON MIS “SUJETOS” DE ESTUDIO: LAS LESBIANAS	136
5.1.- <i>CÓMO HEMOS SIDO NOMBRADAS: UNA MIRADA DESDE LA ARQUEOLOGÍA DE UNA CATEGORÍA</i>	139
5.2.- <i>BUSCANDO MIS REFERENTES MÁS CERCANOS</i>	148
5.3.- <i>LA GRAN CONSECUENCIA DE QUE EL SISTEMA NOS CONSTRUYA: VISIBILIDAD INVISIBILIDAD LÉSBICA COMO ESTRATEGIAS</i>	161
5.4.- <i>Y NOSOTRAS, ¿CÓMO NOS NOMBRAMOS?</i>	168
5.5.- <i>LESBIANAS, PERO... ¿QUÉ ES SER LESBIANA?</i>	173
6.- REVISANDO NOCIONES DE PODER: ALTHUSSER, FOUCAULT Y BUTLER	178
<i>ALTHUSSER</i>	180
<i>FOUCAULT</i>	184
<i>EN RELACIÓN AL PROBLEMA DE LA SUJECCIÓN, JUDITH BUTLER</i>	196
7.- LA INSCRIPCIÓN DEL ORDEN HETEROPATRIARCAL CAPITALISTA EN LAS LESBIANAS Y NUESTRAS RELACIONES O DE CÓMO NOS ASFIXIA LA HETERONORMATIVIDAD	200
7.1.- <i>INTRODUCCIÓN: EL HETEROPATRIARCADO CAPITALISTA</i>	200
<i>Patriarcado</i>	203
<i>De la heterosexualidad obligatoriedad o heteronormatividad</i>	212
<i>Capitalismo o Esa cosa escandalosa</i>	218
7.2.- <i>ANÁLISIS INTERPRETATIVO</i>	220
<i>El sexo como discurso heterocientífico, un dispositivo de poder que asumimos</i>	222
<i>El amor romántico y la pareja como complementariedad: otro discurso heteronormativo con el que construimos relaciones de poder generizadas</i>	256
<i>La unión del amor y el capitalismo: la división generizada del trabajo y las amas de casa en las relaciones lésbicas</i>	286

<i>El parentesco como dispositivo de poder: alianza y filiación (matrimonio y maternidad)</i>	310
- <i>Matrimonio como institucionalización de la ideología del amor romántico</i>	314
- <i>Maternidad(es) lesbianas: lesbomaternidades (después de matrimonio)</i>	320
8.- NUESTRA CONTESTACIÓN A LOS DISPOSITIVOS HETERONORMATIVOS, OTRAS MANERAS DE RELACIONARNOS	348
<i>LAS AMIGAS</i>	356
<i>LAS FAMILIAS ELEGIDAS, ¿UNA FORMA ESPECÍFICA DE PARENTESCO?</i>	379
9. RESUMEN Y REFLEXIONES FINALES A MODO DE CONCLUSIONES	388
10.- BIBLIOGRAFÍA	392

AGRADECIMIENTOS

A lxs “seres que me llenan¹”. Estaríamos mostrando una porción muy sesgada de la realidad, si dejáramos creer a quien nos lea que, porque sea mi nombre el que figure en la autoría de este libro, la investigación es solo mía. Esta tesis ha ocupado muchos desayunos, comidas, cafés, meriendas, cubatas, cigarros, cervezas, poscoitos, viajes, trayectos, fiestas, festivales, momentos, estados de Facebook, etc., de mucha gente en los últimos años. Y aunque muchas de esas cosas se han dado en mis momentos de soledad, lo cierto es que, la mayoría son con vosotras; y otras no las habría podido escribir de no haber estado juntas. Éste es nuestro resultado, porque juntas hemos observado, reflexionado, charlado, debatido, discutido y analizado. Porque el conocimiento se ha ido generando mientras criticábamos y nos quejábamos por situaciones molestas; cuando entre todas analizábamos experiencias personales de alguna para solucionar problemas; cuando discutimos diferencias de caracteres acerca de un hecho concreto; cuando contamos nuestras historias, reconstruyendo el pasado desde el bagaje y la perspectiva que nos da el presente. Por eso hay un error en el título. No, no es que haya hecho una tesis sobre mis amigas, es que mis amigas: Sandra, Tamara, Maira, Charo, Nahia, Sonia, Ángela, Carmen A., Antonia, Jorge, Aurora, Antonio, Manmen, Ana B., Jeanette, Ramón, Begoña, Aurora M., Ada, Che, Sole, Ana, Irene, Ramón, Oihana, Tabita, y yo hemos hecho esta tesis juntas. Y por eso, lo que hago aquí, no es agradecer vuestra participación en el trabajo, sino que aceptarais cuando os pedí que nos embarcáramos en este proyecto, que no tardó en copar nuestro tiempo y nuestras mentes.

Aprovechando, no obstante, que soy yo la que recopila las voces y, por tanto, la que escribe, me gustaría hacer un agradecimiento desde mí a quienes, por diferentes motivos, me han acompañado de manera más cercana en los detalles que eran menos comunales. Por estancia juntas, esto me hace empezar por Lucía, claro, que ha soportado –no sin protestas de vuelta– mis caras de enfado o de agobio, alguna mala respuesta, y todo el tiempo que el ordenador le ha robado a su madre. Tienes que saber que tus risas contagiosas a carcajadas y los bailes en el salón y la cocina de casa, han hecho, en muchos momentos, que la imagen de mis días cambie de color. Te agradezco que escuches mis teorías, que tanto desestabilizan tus esquemas; ojala te sirvan y te ayuden a ser más feliz –o no, pero sí, al menos, a ser un poco más consciente de cómo funciona la vida, si es que eso tiene algo de positivo para ti.

A Nahia por tantas cosas..., por todo. Porque sin ti no habría podido hacer la tesis, y porque por ti, casi no la termino. Porque han sido años muy duros para ambas en todos los sentidos; aunque, “al final, siempre salimos”, ¿verdad, Pequeña? Yo creo que lo hemos conseguido, hemos construido una manera diferente de relacionarnos por encima del amor romántico, por encima de casi todo, y seguimos avanzando. Tal vez, podríamos estar un poco orgullosas de nosotras.

¹ “Los seres que me llenan” es el título de una canción de un grupo que nos gusta, cuya frase utilizo a modo de dedicatoria y de guiño a mis amigas.

A Antonia, porque “si no llegamos a acabar la tesis, la tesis acaba con nosotras”, ¿recuerdas aquella conversación? Fue a la salida de la lectura de poemas en la Expositiva. Gracias por nuestras charlas eternas que nunca tenían una conclusión convincente, y sobre las que hemos vuelto una y otra vez, porque las poetas, porque las mujeres, porque las lesbianas, porque el transfeminismo, lo queer... No sabes lo importante que ha sido para mí que estuviéramos juntas todo este tiempo. Posiblemente este proceso, que parece haber sido uno de los más largos e intensos de nuestras vidas, haya sido, al final, un tiempo para no olvidar. Pero, ya está, Antonia, que esto se acaba, ¿qué hacemos ahora? Tú propones, y no me vengas con que yo termino antes.

A Charo, que si reviso los momentos importantes de mi historia reciente –y sí, Charo, eso es hace más de dos años, y de tres, y de diez–, te encuentro en todos, y eso me hace feliz. ¿Sabes? La tesis empezó a tener un significado extra con tu reacción al escucharte en la entrevista; a partir de ahí, empecé a escribir otra cosa. Gracias.

A Jorge, por esos paseos de domingo que se terminaron convirtiendo en entrevistas móviles por las calles de Granada, grabadora en mano. Porque el pragmatismo de tus respuestas en ocasiones, se transformó en puntos iluminados para la investigación. Porque tus palabras, a veces, me dan la vida.

A Antonio, que criticar “la pluma”, las relaciones, los bares de ambiente, a los hombres, a los gays, a los maricones –que no es lo mismo, lo sabemos– ha podido llegar a ser tan agotador como estimulante; y nos ha hecho reír tanto, como enfadarnos e indignarnos. Porque con nuestros antecedentes, quién hubiera imaginado que, al final, nos íbamos a convertir en compañerxs de trayecto por tanto tiempo ya; fuiste toda una sorpresa para mí.

A Sandra, porque estos temas nos han cambiado la vida, y cuánto. No importa que estés aquí o allí, siempre seguiremos construyendo juntas.

Jeanette –mi madre, mi amiga, mi hermana, mi novia, mi maestra, donde te encuentres–, uno de los mejores descubrimientos de mi vida. Nunca voy a olvidar que “el momento más oscuro es el que se da justo antes de amanecer”. Seguiremos caminando por las calles bonitas del mundo; aún nos queda mucho que ver.

A Ramón, porque pienso que, al final, y después de tanta sospecha por mi parte –que tu físico me despistó, y por un momento pensé que eras un hombre–, juntxs vamos a poder explorar *las relaciones excéntricas* –un día escribiremos juntxs sobre eso. Gracias por la paciencia, sé que a veces no es fácil.

A mi madre, que creo que aún no sabe realmente por qué tenía que pedirse el día para no ir a trabajar hoy, y a pesar de todo, lo solicitó hace dos meses –por si se le hacía tarde. Esas cosas son las que te hacen ser la mujer preciosa que eres. Y a mis hermanxs, que con vosotrxs descubrí que podía ampliar mi familia elegida.

A las mujeres de mi vida, mis abuelas, mi madre, mis tías, mis suegras, todas... a esas que me armaron con herramientas y estrategias de resistencia a la vez que me construían como mujer. Que vuestros saberes no caigan en el olvido, yo haré todo lo que pueda por evitarlo.

Y termino, por supuesto, con mi directora. Carmen, por todas y cada una de tus aportaciones, las teóricas y las críticas, y de éstas, más las preguntas que las respuestas. Me has hecho pensar mucho pero, sobre todo, me has hecho re-pensar, dándoles la vuelta a los argumentos para retomarlos desde una perspectiva no binarista, esa que, a pesar de mi conciencia crítica, tanto me cuesta ver a veces. Tengo suerte, porque eras un referente para mí, y al final me he convertido en tu alumna; espero, de verdad, que se me haya pegado mucho ti. Gracias porque has creído en mí y en esta tesis más de lo que lo he hecho yo misma. Pero sobre todo, gracias porque en el último año me he sentido muy acompañada, y eso era muy importante para mí.

1.- MIS MIEDOS Y VERGÜENZAS² EN LA INVESTIGACIÓN

“...las emociones, al tiempo que nos acompañan componen y “contaminan” durante nuestra situación en el campo, también pueden aclarar nuestra lente etnográfica y acceder a conocer y comprender cuestiones que de otro modo quedarían fuera de nuestro alcance”
(Juan Antonio Flores, 2010:11).

*El miedo llamó a la puerta, la confianza abrió
y fuera no había nadie.*
(Proverbio chino).

“He tardado bastantes años en manifestar por escrito estas vinculaciones entre vida y proceso de investigación (...) distintas razones influían en mi silencio, como el pudor de hablar de mí misma, de desnudarme delante de una audiencia, o el riesgo de que mi discurso no fuera bien interpretado o admitido. Mi incertidumbre se acentuaba por mi condición de antropóloga novata, procedente de otro campo profesional, la medicina, y dedicadas a temáticas de investigación situadas de alguna manera en la periferia de la antropología” (Esteban³, 2004:45).

En una clase del Máster Gemma a la que fui invitada por midirectora de tesis, Carmen Gregorio⁴, para que pudiera escuchar a la profesora Elena Casado⁵, ésta nos preguntó cómo abordábamos “la vergüenza” en nuestras investigaciones. Para mí la vergüenza es una emoción que está muy presente, tanto en mi vida como en el proceso investigador. Antes ya había pensado tratar los miedos a los que me estoy enfrentando porque, como afirma Surrallés (2005) son como fantasmas incómodos que me acechan en todo momento; entorpecen, limitan y me dificultan el trabajo. Pero dudaba si hacerlo, ¿cómo saber hasta qué punto los sentimientos son válidos desde las epistemologías feministas? ¿Toda la subjetividad sirve en la construcción del conocimiento? ¿Qué digo y qué no? El paradigma científico positivista ha relegado las emociones al mundo de la biología, como si fueran instancias naturales y universales que no merecen mayor análisis cultural (Rosaldo, 1980; Lutz y White, 1986). Así lo manifiesta Juan Antonio Flores (2010),

2Este apartado viene directamente relacionado con la metodología elegida para elaborar la investigación, la autoetnografía, como producto y como proceso. De otro modo, los miedos y las vergüenzas habrían quedado olvidadas en alguna parte de los diarios de campo, para recordarme algún día cómo lo viví, cuando yo, y solo yo, quisiera rememorar mi proceso de investigación. De esta manera, son una parte importante de mi tesis.

3Releí el libro de Mari Luz Esteban un tiempo después de redactar el apartado de los miedos. Por eso, cuando encontré este párrafo, sentí cómo la piel se me erizaba. Sé que no somos tan especiales como para vivir experiencias únicas. Aunque cuando experimentemos sentimientos negativos, creamos que sólo nos ocurren a nosotrxs. Sin embargo, lo cierto es que, mientras redactaba este punto, no me planteé que alguien más hubiera pasado por lo mismo que yo. Más bien, me veía como un bicho raro, y ya no sólo por lo que sentía, si no por contarlo por escrito en el marco de mi investigación. Nunca hubiera pensado que una de mis referentes, como es Mari Luz Esteban, podría haber caminado el mismo trayecto. En este momento, sólo puedo agradecerle que lo hiciera explícito, porque me hace sentir más acompañada y disminuye mi vergüenza.

⁴ Me acompaña con paciencia desde el 2007, año en el que le pidiera, no sé si con más respeto que vergüenza, que fuera mi tutora para la obtención del título del Diploma de Estudios Avanzados. Dando por hecho el protocolo de los agradecimientos, aprovecho para agradecerle, no tanto su dedicación, como los senderos y vericuetos que me ha mostrado y que han hecho de mí otra persona.

⁵ Participa a menudo como profesora invitada en el Máster Gemma, impartido en la Universidad de Granada. En esta ocasión vino para impartir el Seminario de Metodologías Feministas, el 4 de febrero de 2015.

“...la construcción de la ciencia occidental: lo científico y aceptado por la academia era contemplar a personas (investigadores) que querían estudiar a otras personas sin ser humanas ellas mismas y ocultando y negando protagonismo y elemento de reflexión a unos componentes tan específicamente humanos y tan constitutivos de las relaciones sociales, como son los sentimientos y las emociones. Estas ciencias nuestras han trazado su itinerario construyendo la falsa oposición razón (hasta la actualidad considerado el propio de esas ciencias) y emoción (también, hasta hoy en día, considerado como supuestamente ajeno y adjudicada como parcela más apropiada o coto casi privado para las artes)” (2010:13).

Por eso, y después de escuchar a la profesora Casado, me planteé incluir un subapartado que llevara ese nombre, “Miedos y vergüenzas”.

Desde la década de los ochenta, las emociones son abordadas por la antropología⁶ como experiencias construidas socialmente que constituyen la realidad corporeizada del sujeto y se ponen de manifiesto en las relaciones sociales (Le Breton, 1999); de hecho, Rosaldo (1980) afirmaba que las emociones son pensamientos encarnados. Y es que, como señala Flores (2010), “*las personas experimentamos afectivamente los acontecimientos de nuestras experiencias*” (2010:12). Considero fundamental, por tanto, tener en cuenta las emociones dentro de mi proceso etnográfico –las mías, como las de mis iguales–, porque me hacen llegar a cuestiones que de otra manera no podría. Gregorio Gil y Alcázar Campos (2014) plantean la necesidad de habitar sus etnografías para entenderlas:

“Las contribuciones de la etnografía feminista han sido reveladoras en cada una de nosotras para repensar la forma en la que escribimos los resultados de nuestras investigaciones, desde el reconocimiento del carácter parcial y situado del conocimiento científico que plantea Haraway (1991), pero también como forma de restituir el valor del saber vivencial, implicado y comprometido. Saber desde el que la razón y la emoción no sean dos polos distinguibles y contrapuestos como el pensamiento occidental androcéntrico y etnocéntrico nos quiere hacer creer, sobredimensionando el valor de lo “racional” frente a lo “emocional”, lo científico frente a lo no científico y en el fondo lo masculino, en su asociación aristotélica con la razón, frente a lo femenino en su asociación con lo emocional” (2014:3-4).

Ana Alcázar (2014) dice que los sentimientos son una forma más de percibir el mundo. Ella utiliza en su texto, la denominada por Spencer (2010): “emotional reflexivity”, y afirma que los sentimientos, “nos permiten tener un conocimiento más profundo acerca de nuestra implicación en el campo” (2014:65). Del Valle (2012 b) Fernández (1997) o Blanco (2012) también hablan de emociones, placeres incluso. Y su forma de escribir desprende, a veces, un sentimiento que va más allá del mero texto ensayístico, roza la literatura. En varias ocasiones, me he emocionado al leerlas, y nunca pensé que podría suceder algo así con un artículo científico. Sin embargo, ellas son autoras que la *ciencia* llamaría “consolidadas”. De nuevo la ciencia. Eso me hizo pensar que, tal vez, sus trayectorias les permiten poder decidir lo que dicen, cómo y a quién. Sin embargo, pensaba que yo, como principiante, debía ceñirme a unas normas -académicas y positivistas.

⁶Me centro en la antropología por ser la disciplina desde la que escribo. Sin embargo, la sociología ya trabajaba con las emociones antes que la antropología, desde la certeza de que las emociones tienen sentido en el ámbito de las relaciones sociales.

Estas dudas surgieron, además, por el miedo a estar expuesta que se deriva de escribir una autobiografía. Porque soy consciente de que estoy derramada en estas páginas, y lo que eso puede suponer, hacerme susceptible de ser juzgada, por ejemplo, y no sólo por mis decisiones en cuanto a la metodología utilizada, mis posicionamientos vitales e ideológicos o mis planteamientos teóricos, sino también por las interpretaciones que hago de mis observaciones de las cosas, y de mis propias experiencias. Por lo demás, no suelo tener demasiado reparo en hablar de mi vida, máxime si me sirve para construir conocimiento o reivindicar política. Y, en este caso, me sirve para ambas cosas. Ha sido esclarecedor saber que las vivencias de una persona son útiles para conocer científicamente. Sin embargo, uno de mis miedos más grandes es a la evaluación negativa, sobre todo, si viene de la academia o más bien de lxs académicxs.

En muchas ocasiones los miedos se vuelven vergüenza, y ¿quién quiere hablar de sus vergüenzas? Por eso me sorprendió gratamente que la profesora Casado considerara esta emoción como algo relevante a tratar. Y que lo hiciera con tanta naturalidad, en tono irónico incluso –siempre he admirado a la gente que es capaz de reírse de todo, hasta de una misma–, restándole importancia a la vergüenza o al miedo. Por eso, al final, decidí incluirla, a modo, también, de ejercicio terapéutico para naturalizarla y poder volverla irrelevante.

Y, ¿cuáles han sido mis vergüenzas en el proceso, y cómo las he gestionado? A veces siento tanta vergüenza que todo me da vergüenza. Lo que se traduce, como he dicho, en que las cosas supongan el doble de esfuerzo. Otras veces, como se exponía en esa clase, he preferido mentir a reconocer que sentía vergüenza. Vergüenza de la vergüenza. Esto que Elena Casado denominó “*el circuito de la vergüenza*”. Cuando he tardado muchísimo en llamar a una persona con la que ya había cerrado una entrevista porque sentía vergüenza, y le he puesto mil excusas por las que no lo he hecho. Comas, Pujadas y Roca (2004) advierten que un etnógrafo poco experimentado y tímido puede tener serias dificultades para comenzar una investigación. Así, lejos de pensar que cuando la gente se ofrece a participar conmigo en la investigación lo hacen de buena gana y sinceramente, yo he interpretado que podía estar poniéndolas en un compromiso, y que les iba a restar tiempo de sus vidas en algo que no necesariamente tenía que ser para ellas tan importante como lo era para mí. Eso me hizo cuestionarme cómo estoy interpretando. ¿Y si lo estaba haciendo desde una distorsión cognitiva? ¿En ese caso, lo estaría haciendo erróneamente? Quiero pensar que ese era mi margen de error en un paralelismo extraño con una investigación cuantitativo positivista. No obstante, la interpretación no es el único mecanismo metodológico de esta tesis, y la triangulación (Comas; Pujadas y Roca, 2004) por medio del apoyo en la teoría, en la observación participante, en las aportaciones de lxs demás, me tranquiliza en ese sentido, porque creo que me ayuda a conseguir una “objetividad fuerte” (Harding, 1996). No porque busque “la verdad”, ya hablaré de eso más adelante, pero sí porque persigo la seriedad en lo que hago. Y aunque soy consciente de que trabajo con subjetividades, con interpretaciones, con percepciones, cuando distorsiono, me preocupa estar construyendo realidades desde la patología incluso, y que la interpretación no sea válida para la investigación entonces. Y aquí se abre un tema que para mí es controvertido. Ciertas patologías mentales han sido un rasgo a destacar en personajes influyentes en muchas disciplinas, sobre todo en las artísticas. No puedo dejar de preguntarme si esas personas han llegado a ser quienes son, y han hecho lo que han hecho, debido a la patología. O si de haber sido personas “sanas” o haberse “curado”, habrían sido otras personas, porque no hubieran hecho las cosas que las han llevado a ser quienes son hoy. Alguien cercano a mí, que siempre ha tenido costumbre de expresar sus

emociones escribiendo, un día me decía, “yo ya no escribo, porque desde que me tomo las pastillas no lo necesito⁷”. ¿Quién es la persona real, la que tomaba la medicación que la hace no necesitar escribir, o la que no tenía medicación y que para sobrevivir se desahogaba escribiendo? Éste ha sido mi planteamiento en ese sentido. Desde la psiquiatría y la psicología se ha escrito mucho sobre la relación entre ciertas patologías psicológicas –la bipolaridad⁸ es una de ellas–, las emociones–por su relación con los estados de ánimo y la plasmación en sus obras de la realidad desde una interpretación “atrofiada” de la misma–y la producción artística sobretodo: música, pintura, literatura, cine. Son muchxs los personajes conocidxs a lo largo de la historia que, a pesar de la enfermedad, o por ella –no se podría decir qué va antes, y ahí está el nudo de lo que intento explicar–, han sido reconocidxs por sus producciones. Es relevante el caso de músicos como Piotr Ilich Tchaikovsky, Anton Bruckner, Robert Schumann (Brea Feijoo, 2007). O pintorxs como Van Gogh. “¿Quién pudiera garantizar que, tras controlar su enfermedad y su estilo de vida, Vincent van Gogh hubiera producido más de 410 pinturas creadas en su último año de vida?”, se preguntaban Abundes-Corona y Corona Vázquez (2014:365). Hubo también escritorxs como Samuel Beckett, Scott Fitzgerald, Ernest Hemingway, Herman Hesse, Allan Poe, Victor Hugo o Lord Byron. Y yo destaco a Silvia Plath, Mary Shelly y Virginia Woolf (Motos Teruel, 2012; Figueroa, 2005; García Nieto, 2004), tanto por sus obras como por la aportación que supusieron para el feminismo, a pesar de, o por la enfermedad. ¿Habría sido Virginia Woolf tan crítica en sus textos de no haber sido por “la enfermedad”? ¿Es, tal vez, “la enfermedad” producto de malestares provocados por situaciones de opresión? ¿Sería, entonces, Virginia Woolf sin la enfermedad o se han construido juntas?

En la línea de mi trabajo, desde el que me sitúo fuera de la norma para hablar, Dethlefsen y Dalkhe en su libro *La enfermedad como camino* (2009) dan una visión alternativa de las enfermedades que me resulta muy interesante:

“... tenemos que librarnos de la idea de que existe el comportamiento normal y el anormal. La normalidad es expresión de una frecuencia estadística, ... La normalidad, desde luego, hace disminuir la ansiedad, pero es contraria a la individualización. La defensa de una normalidad es una pesada hipoteca de la psiquiatría tradicional. Una alucinación no es ni más real ni más irreal que cualquier otra percepción. Sólo le falta ser reconocida por la colectividad. (...) El enfermo que se siente perseguido o amenazado por asesinos proyecta su propia sombra agresiva al entorno, lo mismo que el ciudadano que reclama penas más severas para los delincuentes o que tiene miedo de los terroristas. Toda proyección es ilusión, por lo que huelga preguntar hasta dónde es normal una ilusión y a partir de dónde es enfermiza” (2009:155).

No puedo olvidar en este contexto, la *Historia de la Locura* (1986), donde Foucault afirma que la línea que separa la razón de la locura es una construcción histórica en función del poder. Por tanto, aunque haya una parte de la ciencia que está trabajando en la relación entre ciertas enfermedades mentales y una producción válida, como una determinada forma de ver el mundo e interpretarlo, yo, que llevo muchos años arrastrando una distimia

⁷Está tomando una medicación de por vida que le controla el estado de ánimo y posibles crisis psicóticas.

⁸La bipolaridad influye en la perspectiva emocional de sí mismx, de lxs demás y el ambiente. Se caracteriza por momentos de depresión mayor, alternada con otros de hipomanía o extremada euforia.

y un TAG⁹, voy a optar por dejar de pensar que hablo desde una patología. Cuando pienso que distorsiono la realidad, entonces me pregunto, pero ¿qué realidad? La realidad que yo misma construyo. Y ahí surgen otras dudas, ¿sería capaz del extrañamiento en mi cotidianidad, si no sintiera el malestar que me invade? ¿No es posible que ese malestar no sea más que una distorsión producto de “*mis patologías*”? –entonces me pregunto, ¿qué es una patología?, ¿qué patologías?, ¿quién las define o desde dónde?, ¿bajo qué criterios?, ¿con qué intenciones? No sé cuánto tiempo duran ya, llevamos tanto juntas, que no soy capaz de discernir si ellas son yo o si yo soy sin ellas; a pesar de que estoy haciendo esfuerzos por eliminarlas de mi vida, simplemente, porque a veces soy/son demasiado pesimista –intuyo que no es positivo cuestionar tanto– y me dificultan mucho la vida. Pero otras me pregunto, si estuviera “sana” mentalmente, ¿podría haber escrito una tesis como la que estoy escribiendo? ¿Sería capaz de ser tan crítica? Por otro lado, “sana”, ¿qué es “sana”? En un sentido metafórico, pero en la línea de lo que digo, Navarrete, Ruido y Vila (2005) afirman que “el aspecto que homogeneiza a las tres autoras (...) como creadoras de significados, (...) es una simple cuestión de dislexia” (2005:158). Voy a pensar que es mi dislexia personal la que me lleva a ver el mundo como lo veo y a analizar como analizo, sin plantearme más si algo tiene que ver con una patología o no.

Siguiendo con la vergüenza, siento vergüenza cuando pienso que sin ser antropóloga, ni siquiera socióloga, estoy haciendo una autoetnografía. Hice Ciencias del Trabajo como licenciatura para poder acceder al doctorado, pero lxs estudiantes de Relaciones Laborales estaban muy molestxs con quienes procedíamos de otras diplomaturas, nos consideraban intrusxs en su campo. Aunque nunca ejercité esa práctica profesional, al menos, no en lo que pudiera suponer entrometerme en sus competencias, puedo entender su malestar. Y por ese motivo, me cuesta sentirme intrusa de nuevo. Pero ya ni siquiera se trata de eso, sino de la falta de formación necesaria y la inseguridad de no hacerlo bien. ¡Qué vergüenza! Vergara (2009) trae a Simmel (1938) para hablar de la **vergüenza como pudor**, por hacer algo fuera de la norma que supone concentrar las miradas de lxs demás en unx mismx. Siento vergüenza de que, por desconocimiento, lo que haga o diga contrarreste alguna “ley fundamental” de esta ciencia. Por mucho que quiera, para abordar la tesis no puedo leerme todos los textos de una carrera y la bibliografía complementaria –y desde luego que lo he intentado; casi muero del estrés. Siento miedo de hacerlo mal y la vergüenza de la crítica (Goffman, 1963). Pero no me queda más que asumir que el trabajo será criticado de todas formas, porque es imposible agradar a todo el mundo. Esto es una sucesión de toma de decisiones, decidí investigar desde aquí, y *todo acto tiene unas consecuencias*; tendré que asumir las mías.

Pero mi primera vergüenza, la que precede a todas, y que se manifestó casi al principio, fue reconocer que yo sentía relaciones de poder en mis parejas. ¿Cómo iba a ser posible semejante cosa viviendo relaciones lésbicas y con mujeres feministas? Era bochornoso. Parece que es más políticamente correcto que las relaciones de poder se den entre heterosexuales: lo llaman relaciones de género y al ser la norma, nadie se extraña cuando se habla de ellas, como mucho se piensa, “una más”. Juan Antonio Flores (2010) explica que han de tomarse las emociones como datos en sí mismos, como conocimiento relevante. El análisis de mi vergüenza por mantener una relación desigual, se convierte aquí en un aspecto central del significado cultural, la vergüenza –como la culpa, ya

⁹ La distimia es un trastorno del carácter, como una depresión leve cronicada en el tiempo. Mientras que TAG, son las siglas del Trastorno de Ansiedad Generalizada, a veces llamada “la enfermedad de las mujeres” por psicólogas feministas, que afirman que muchas mujeres viven una constante preocupación y ansiedad que las sobrepasa.

hablaré de eso—, como un modo de control social, pues deja patente que en un contexto donde las relaciones lésbicas fueron construidas como igualitarias por una sección del feminismo lesbiano —precepto que, real o no, nosotras no cumplimos—, nuestra práctica cotidiana queda reprobada. Suspenden nuestras posiciones divergentes dentro de la relación de pareja —de ahí nuestras respectivas emociones. Así se pone de relieve la crítica que cierta parte del feminismo lesbiano hace sobre los roles y las relaciones de poder como reacción a una ideología heteronormativa dominante. De modo que, desde el análisis de las emociones puedo llegar a entender también cómo está estructurado el discurso y la sociedad.

A mi vergüenza se sumaba la resistencia de quien convivía conmigo, que se negaba a verse envuelta en semejante situación. No es motivo de orgullo estar implicada en eso; entre otras cosas, porque cualquiera de los dos papeles es negativo: el de la persona subordinada y el de quien ejerce el poder. Si difícil es reconocerse protagonista de una situación de subordinación, aceptar que una es la causante de la situación, no es políticamente correcto tampoco. Y suele generar malestar, cuando se hace sin darse cuenta y sobre la persona a la que una ama. Por eso, cuando pones a alguien sobre aviso de este comportamiento, generalmente piensa que la estás insultando y se pone a la defensiva al haberse convertido irremediamente en “la mala” dentro de una lógica binarista bueno/malo—lo que, en esa misma lógica, me colocaba a mí en el rol de persona buena, pero débil y, además, tonta por permitirlo. Aunque en la realidad las cosas sean algo más complicadas, como intentaré explicar más adelante.

Pero esta vergüenza no la hemos sentido sólo nosotras. Conseguir que algunas personas en sus entrevistas reconozcan que ciertos comportamientos en el seno de sus relaciones están generando situaciones de poder, o son el resultado de ellas es, a veces, un imposible. No tengo claro si ese no-reconocimiento está relacionado con la vergüenza o simplemente con una falta de información que no les permite analizar las situaciones desde otras perspectivas, lo desarrollaré más adelante.

La siguiente es una vergüenza que me cuesta reconocer. Tengo una especie de *homofobia interiorizada* por hacer una investigación sobre lesbianas. Pero no por el hecho de ser lesbiana, paradójicamente, nunca me he avergonzado de eso. Sino porque el tema no sea considerado científico o muy importante (Sáez, 2006). Como señala Harding (1987) han sido los hombres quienes han determinado qué temas eran importantes y cuáles no, y dudo mucho que las lesbianas fuera uno crucial de investigación, siendo, además, un colectivo tan denostado. Pero extrañamente no sentiría vergüenza si el tema fueran mujeres gitanas, inmigrantes o prostitutas incluso, y todas vivimos en los márgenes, por eso detecto la homofobia interiorizada. Por eso ha sido mucho más fácil hablar del tema de investigación en contextos homosexuales o gayfriendly, donde me siento orgullosa de lo que hago, que responder a la pregunta, “¿y sobre qué es tu tesis?” en círculos heterosexuales. El análisis de mis emociones en relación con el contexto, me dice qué posición tienen estos colectivos en la estructura social y qué jerarquía hay entre ellos. No siento orgullo al analizar el lesbianismo, siento vergüenza porque estoy interpretando que está socialmente más reprobado que el resto y, de hecho, en el contexto académico lo está mucho más que en la calle. En cuanto a la relación entre **orgullo y vergüenza**, Giddens (1997) pone en tensión la dicotomía y llama la atención sobre el carácter social de la vergüenza que aparece, en este caso, por la interpretación de la opinión que tendrán lxs demás sobre el lesbianismo —no por el lesbianismo en sí mismo.

La primera vez que sentí esta vergüenza, fue al decidir la temática del trabajo en mi primer seminario del doctorado. Todas mis compañeras tenían claro sobre qué iban a tratar. La mayoría estaban relacionadas con sus empleos o experiencias investigadoras previas. Sin embargo, yo no sabía sobre qué podría investigar. Mi experiencia laboral se resumía a la hostelería y a un par de sustituciones en docencia. Lo que más había hecho en mi vida, era ser voluntaria en una asociación LGTB llamada NOS. Y será por eso, o porque esa asociación era parte de mí, dado mi lesbianismo, que de lo único que me interesaba escribir era sobre mi estancia allí. Pero no iba a escribir sobre mi voluntariado en una asociación -en ese momento en mi mente estaba muy clara la separación entre la academia y los movimientos sociales (Cota y Sebastiani, 2015). Ni sobre el colectivo LGTB, al que, entonces, ni siquiera encontraba relación con el feminismo. Así que me centré en que en NOS llevaba años trabajando la problemática de las lesbianas como mujeres. Sin embargo, no terminaba de convencerme. El problema, ahora puedo verlo con más claridad, es que tenía una preocupación subliminal por la falta de formalidad y seriedad que yo estaba atribuyendo al tema. No era formal, o eso pensaba yo, tratar temas relacionados con asociacionismo; como no lo era hablar sobre lesbianismo, y desde luego, no podía dejar huellas de mí en mi trabajo. Javier Saez (2006) dice que dado que la producción del saber en la universidad española está destinada a reproducir un modelo dominante donde el sexo es binario, la orientación sexual es hetero, los autores destacados son hombres, y no se considera la articulación de estas variables en su dimensión política, nos vemos en la necesidad de introducir en la universidad los estudios queer, para responder o resistir al impero hetero. Pero yo en ese momento aún no alcanzaba a hacerme este tipo de planteamientos, me encontraba a años luz de los estudios queer. De hecho, él matiza que no se trata de introducir los estudio gays como una minoría sexual para ser estudiada por la antropología, y yo, en ese momento, casi iba por ese camino.

Con el tiempo rompí la frontera entre academia y movimientos sociales, y comprendí la relación entre el colectivo LGTBI—en cualquiera de sus colectividades desagregadas— y el feminismo. Así, me atreví a investigar desde, sobre, por y para las lesbianas —pero no necesariamente como colectivo identitario, sino con la pseudo intención de deconstruirlo y analizarlo desde todos los prismas posibles, contaminando, incluso, las categorías hegemónicamente construidas, si era necesario. Y es que llegamos a los lugares por algo. No es casual que una persona decida un tema de investigación y no otro, va a depender de su trayectoria personal, académica, profesional (Gregorio, 2014). La mayoría de las decisiones dentro del proceso investigador forman parte de la subjetividad de cada unx. De nuevo *partir de sí*. El profesor Didier Eribon (2004) habla del trabajo de Foucault y Bourdieu desde el propio malestar de estos. El uno para abordar la exclusión de los “anormales” y el otro la violencia, respectivamente, partiendo de las propias situaciones vividas. Haciendo hincapié en la importancia de la autorreflexión. Expone que Bourdieu va desde la sociedad de su infancia para comprender su sociedad, siendo el trabajo reflexivo, un trabajo sobre sí mismo, para transformarse al transformar la experiencia individual. Y dice que al final, se convierte en etnólogo de sí mismo, para comprenderse, aceptarse y cambiarse:

“El hecho de que una andadura teórica esté vinculada a la experiencia vivida no disminuye un ápice su potencia. Todo lo contrario. (...) como si la experiencia de la dominación sexual y la dominación social no fueran motores lo suficientemente importantes o nobles como para dar a una andadura intelectual una fuerza teórica y política importante, e hiciera falta negarlas para preservar la grandeza de las obras (...) Se admite que Foucault habla de la opresión sexual, y Bourdieu de la opresión

social, pero no que hayan experimentado dichas opresiones, y que su obra sea testimonio de un esfuerzo reflexivo para pensarlas...”(2004:49).

Me costó, a veces aún me cuesta, hablar sobre el tema de mi tesis a terceros con quienes me siento vulnerable, como ciertos estamentos de la academia hasta que los estudios sobre sexualidades se pusieron de moda poco tiempo después¹⁰, porque intuía que me iban a recriminar una temática vaga o falta de seriedad. Sin embargo, este miedo ya estaba teorizado incluso por otras feministas lesbianas desde mucho tiempo atrás. Ya lo dijo Wittig (2006):

“Todos los oprimidos lo conocen y han tenido que vérselas con este poder que dice: no tienes derecho a la palabra porque tu discurso no es científico, ni teórico, te equivocas de nivel de análisis, confundes discurso y realidad, sostienes un discurso ingenuo, desconoces ésta o aquella ciencia” (2006:50).

Tampoco me fue fácil hablar a personas heterosexuales ajenas a mí sobre la temática elegida¹¹. Nunca pude imaginar que la gente, en general, estuviera tan interesada por los temas de investigación de quienes hacemos la tesis. Por supuesto, aquí todo viene unido. Primero me preguntan, “¿y tú qué eres?”. Una vez que he superado el miedo a pensarme desempleada o precaria, y le he dado a mi investigación el valor que se merece, y respondo, “estoy haciendo la tesis”, acto seguido, viene irremediadamente la gran pregunta, “¿y sobre qué?”. Comprendo que es un gesto de amabilidad interesarse por lo que hago; y puede despertar curiosidad –no a todo el mundo le gusta investigar, y que alguien dedique tanto tiempo a un solo tema llama la atención. Cuando el interrogatorio viene de mi familia extensa, aunque yo ya salí del armario hace años, o de alguien desconocidx con quien me siento vulnerable, entonces me meto en el armario de nuevo, y respondo: “estoy estudiando cómo se construyen las relaciones de género en las parejas”. No creo que mucha gente comprenda el concepto “construir relaciones de género”. Pero sí pienso que se acercan a la idea, “está estudiando parejas”. Eso siempre gusta, porque el amor siempre vende. Por eso, inmediatamente, la respuesta que sigue es, “qué interesante”. Y la situación concluye con una sonrisa hipócrita por mi parte, y la frase “¿verdad? A mí también me lo parece. Me gusta mucho”. A veces me he preguntado, qué habría pasado si al tema con el que describo mi trabajo, le añado la coletilla “de lesbianas”. Lo primero que veo es la cara de mi madre –ella suele ser con quien me mido el pulso continuamente. Si después de tres años y medio sin trabajar –sin estar empleada, hablando con propiedad–, le digo que estoy haciendo una tesis sobre lesbianas, esto es, que no voy a descubrir la teoría de la relatividad, ni a recibir un premio Nobel por lo que haga en mi investigación, se puede molestar mucho conmigo dados sus niveles de preocupación por mi bienestar y el de mi hija, y preguntarme, por qué no me dedico a hacer algo que me dé de comer.

10 Antropólogos como Pichardo y Engix ponen de manifiesto que los estudios LGTB en España aún en los 80 y 90 del siglo pasado, estaban muy centrados en la medicina y políticas desviacionistas, siendo pocos investigadores, apenas tres o cuatro (Begonya Enguix, José María Nieto, Oscar Guash y Cardin) quienes abordaran el tema de otras maneras (Enguix, 2011).

11 No obstante, desde que estoy con Ramón cada vez me cuesta menos hablar sobre ello; y es que me molesta mucho que me piensen hetero. Por eso, al presentarme en contextos nuevos, suelo decir que soy “bisexual” –que, aunque no sea del todo cierto, ya explicaré por qué, es lo que la mayoría entienden al verme con una pareja “hombre”, y cuando me preguntan sobre qué es mi tesis cuento orgullosa mi temática, lo que me saca de la heterosexualidad. Esto puede tener otra lectura, y es que se interprete que, desde que practico la heterosexualidad, tengo menos que perder porque, a pesar de mi tesis, no dejo de estar en el lado mayoritario, en el cómodo, de la norma, donde nadie me va a cuestionar. Juego con esa vergüenza también.

Aún con todo, no es mi madre la que más me preocupa. Ha sido más bien con personas heterosexuales desconocidas, que me tendrían que haber dado igual, pero que no me daban. Ellas no hacían que me cuestionara para qué estaba haciendo esta tesis, que eso lo he tenido muy claro desde el principio. Lo que me avergonzaba era que pensarán, “¿acaso no hay temas más importantes sobre los que escribir? ¿Se va a hacer doctora hablando de lesbianas?” La pregunta está en la línea de “va a hacer una tesis sobre sus amigas” o “escribe en un lenguaje muy coloquial”. Autorxs, como Platero (2013) manifiestan algo parecido. Y Llamas (1998) en su *Teoría Torcida* es muy explícito en este sentido:

“(é)ste no es, en definitiva, un trabajo que siga un camino definido que conduzca a alguna de las metas de prestigio y reconocimiento intelectual al uso. Tampoco es la primera vez que abordo una tarea semejante, y hasta ahora esas intenciones no me han abierto las puertas del éxito ni las salidas profesionales. Pero claro, no es, por decirlo usando un término inglés (...) un trabajo straight. Una de las acepciones de esa palabra es, digámoslo ya, “heterosexual” (1998:xi).

Lassiter (2005) (en Cardús i Font, 2006), por su parte, nos recuerda que la etnografía colaborativa no busca el prestigio de una carrera brillante, sino, priorizar a lxs colaboradorxs, lxs sujetxs estudiadx por encima de la etnografía. En cualquier caso, si me pregunto, qué temas son los considerados importantes, los que venden para el mundo académico, la respuesta va en contra de todo lo que soy, en contra de todas las decisiones tomadas para esta investigación: los discursos hegemónicos que, como dice Narotzky (2010):

“Si aceptamos colaborar, quizá logremos que nos publiquen más artículos en revistas de impacto (...), pero es muy probable que esos artículos no sean muy distintos de los otros que publican esas revistas; es probable que adopten objetos de estudio similares (de moda), metodologías y marcos teóricos hegemónicos” (2010:254).

En esta línea, me costó lidiar también con la metodología que habíamos elegido para desarrollar la investigación –aunque hoy no habría querido utilizar otra–, por lo que ya me avisara mi directora desde el principio: se le iba a presuponer falta de rigor científico. Debía tener la certeza, de nuevo, de que me enfrento con la ciencia y a la academia positivista, y a partir de ahí a la evaluación negativa. Una de mis amigas es científica y académica, por eso es recurrente que se interese sinceramente por el estado de esta investigación; y, sin embargo, estos se convierten en momentos muy incómodos para mí, porque me pregunta, sobre todo al principio por la muestra que he utilizado, los programas para interpretar los datos, etc. Yo siempre le insisto en que mi forma de investigar no tiene nada que ver con lo que ella hace o conoce. Y termino diciéndole que, para ella, lo que yo hago no es investigación científica. Últimamente, no obstante, algo va cambiando, en función de que yo adquiero seguridad en mí misma y en mi saber hacer. La vergüenza se convierte en malestar por el hecho de que desde otras instancias este trabajo no sea considerado científico; y no es exactamente que no sea científico lo que no me hace sentir bien, sino que sea visto como de segunda categoría, simplemente por ser diferente. Ammann¹² (2000) escribe un relato que está compuesto por silogismos filosóficos aplicados al feminismo, uno de ellos dice:

12Gretel Ammann fue una militante feminista radical, lesbiana separatista, destacable en la segunda parte del siglo XX, que encabezó las reivindicaciones lesbianas en Cataluña. Está cayendo en el olvido. Yo de hecho no la conocía, aunque me ha encantado hacerlo, porque su trabajo se ha desarrollado sobre todo en ponencias, encuentros, jornadas sin que se haya publicado. <https://inoutradio.com/desconocidas-fascinantes-gretel-ammann-filosofo-feminista-radical-lesbiana-separatista-militante-y-activista-polifacetica-y-siempre-en-guardia-por-isabel-franc-i-dolors-majoral/>

A: Lo científico es lo único fiable.
B: Esto no es científico.
C: Luego no es fiable. (2000:19)

También he sentido vergüenza al escribir en un contexto autorreflexivo, que favorece el uso de la primera persona y un vocabulario y expresiones cotidianas. Para esto Ammann aplica otro silogismo:

A: Lo personal es anecdótico y poco serio.
B: Tú hablas a nivel personal.
C: Luego lo que tú hablas es anecdótico y poco serio (2000:19).

La segunda gran crítica por parte del tribunal a mi trabajo de DEA¹³ iba en ese sentido, el uso demasiado coloquial del texto. De eso hace unos años, pero a alguna de mis compañeras, que actualmente hacen la tesis en el IEM, sus directoras también les han recriminado un lenguaje muy informal para este tipo de trabajos. Sin embargo, yo estoy con Noy (2003), en que “intentar dar voz a la experiencia personal es completamente imposible con el lenguaje positivista, el cual se dirige a un supuesto “lector universal, pasivo”(2003:7). Álvarez Veinguer y Díetz (2014), por ejemplo, hablan de *reformular la gramática etnográfica*, produciendo nuevas narrativas. Sea como fuere, no es la evaluación negativa a la metodología lo que me preocupa, sino la crítica que surge de ella, que provoca mi vergüenza por una forma de escritura poco rigurosa, y ante esto, la obsesión por hacerlo bien. Esto, como en lo relativo a las patologías, me hace preguntarme, qué es “hacerlo bien” o quién determina si lo está o no. Hubo un tiempo, al principio del proceso que, obcecada con esa idea y pensando que para conseguirlo era necesario añadir formalidad al texto, hice un uso excesivo de circunloquios que incluso a mí me dificultaban la lectura. Al final, la obsesión afectó a mi lenguaje cotidiano, como todo en este proceso, esto también revirtió en mí, y un día alguien me bromeó: “por favor, termina la tesis ya, que hablas como redactas. No se dice “estoy en estado somnolente”, ¿puedes decir simplemente, “tengo sueño?”. La realidad es que no lo hice a propósito, el pensamiento se redactó así y, tal cual, lo expresé; fue pura inercia.

En un intento por acercarme a todo tipo de formalidad escrita, le he dado incluso formato a los documentos –doble interlineado, alineación justificada y tipografía New Times Roman. Por eso, el día que la profesora Casado puso la tipografía Comic Sand, como ejemplo de lo que para la academia se consideraba vergüenza –y repugnancia o rechazo– por considerarse poco rigurosa científicamente, “como si el fondo tuviera algo que ver con la forma”, decía, me sentí identificada y muy reconfortada. Yo también había hecho un paralelismo entre estética y rigor, formalidad, seriedad y credibilidad. De hecho, tengo que reconocer que me cuesta quitarme ese sesgo, y cuando veo un texto con esa tipografía u otra semejante, hago un esfuerzo doble por prestarle atención y tomarlo en serio. En cualquier caso, nada garantiza, por supuesto, que un texto justificado, con tipografía Times New Roman e interlineado a uno y medio sea mejor en el fondo.

Más allá del formato que finalmente le dé, pero sin abandonar la forma, me ha preocupado sobre manera, cómo iba a escribir esta autoetnografía, “¿cómo se escribe una autoetnografía?”. Durante el proceso intento mantener un equilibrio para que la parte de

¹³Presenté el proyecto para obtener el Diploma de Estudios Avanzados en el año 2010 con el título *Relaciones de Género en las Parejas de Mujeres*.

mi experiencia subjetiva de vida esté compensada con un apoyo teórico que no convierta el texto en el fragmento de una novela, pero que tampoco parezca un artículo que haga una revisión bibliografía sobre sexualidad, poder, heteronormatividad y lesbianas, o algo parecido. Providencialmente, Noy (2003) me dio la clave, además del confort de saber que hay otrxs que pasaron por las mismas dudas, y tuvieron la consideración de dejar las indicaciones a quienes veníamos detrás, a modo de carteles que guían el camino. Noy afirma rotundamente, “no hay receta o forma correcta de escribir una autoetnografía” (2003:2) y, a continuación, explica varias maneras de hacerlo; las que en el *ensayo-error* seguí yo misma hasta decantarme, sin saberlo, por la que opta él:

“...en algunos pocos de los trabajos en el campo teórico, hay supuestos que están completamente implícitos, o que son mencionados pobremente (DENT 2002; RONAI 1999). En tales casos la contribución gira en torno al conocimiento profundo que tengan los autores en el tema en cuestión, y la articulación compleja que los textos hagan de dicho acervo y de sus innovaciones. En otros casos las perspectivas teóricas son explícitamente presentadas, a veces separadamente (ELLIS 1993), o a veces de una forma entrelazada, en donde están en diálogo a través del texto, en donde este diálogo es lo que teje la trama del texto (GUREVITCH 2000; JONES 1998, 2002). Actualmente, encuentro que la última es la posibilidad que mejor transmite mis propios esfuerzos a través del trabajo. En todos los casos, y en este también, el texto articula una evocadora narrativa personal, puesto que desea inquietar y mover a sus lectores en formas que no son sólo metafóricas; es, en efecto, un escrito hecho con el corazón (ELLIS 1997, 1999)” (2003:2).

Al comenzar la redacción me planteaba, además, quiénes eran las verdaderas destinatarias del documento. Siempre he tenido presente que esta tesis es un documento para ser evaluado. Y como mi calificación depende de él, no puedo perder eso de vista, me he esmerado mucho en ese sentido. Pero para mí debe cumplir con otro objetivo que es, si cabe, más importante. Mi propósito último es que de aquí salga un texto accesible para las lesbianas, independientemente de la edad, clase social, nivel de formación que tuvieran o disciplina de la que vinieran; principalmente si ha sido construido con las aportaciones de tanta gente. “Sin duda, no es lo mismo escribir para la comunidad científica que hacerlo para las personas con las que te has relacionado durante el trabajo de campo”(Gregorio Gil, 2014:309). Bellver Sáez (2001) recuerda que, si en la etnografía se escribe para una élite intelectual versada en la materia, la autobiografía va dirigida a una élite más amplia y diversa. En el segundo caso, lxs lectores iguales sentirán el placer de la identificación y para aquellxs lectorxs ajénxs, al personalizar las escenas culturales que se recrean, hacen real la dimensión humana de otras culturas.

Más allá del lenguaje, pretendía conseguir un texto que sintiéramos nuestro, en el que todas¹⁴nos viéramos reflejadas de alguna manera, y que también nos sirviera para cuestionarnos, autocriticarnos y generar debates nuevos que no nos dejen vivir desde la

14No hago referencia a los gays, porque no creo que ellos vayan a detenerse a leer esta investigación. Salvando a mis amigos que me quieren y que también han participado con nosotras. O los que también estén investigando, y siempre que puedan usar el documento como texto del que obtener información de cara a sus propios trabajos. Por lo demás, tengo la certeza casi absoluta, de que no van a leer algo que, aunque se refiera a la homosexualidad no hable de ellos específicamente. Esto no ha ocurrido al revés, porque en esta sociedad androcéntrica, hasta la homosexualidad se ha empeñado en extrapolar las características masculinas al grupo completo, sin percatarse de que gays y lesbianas vivimos realidades diferentes (Gimeno, 2005). Lo que ha provocado que nosotras los hayamos leído a ellos, aunque sea por encontrar lesbianas entre líneas. Pero si el trabajo se visibilizaba como lésbico, entonces no es leído por gays, simplemente por falta de interés. Y con este comentario acabo de buscarte también la enemistad de esta parte del colectivo homosexual, que me había saltado en el párrafo dedicado al miedo a ser criticada por todos los sectores de la sociedad. Pero no importa, porque no se van a enterar.

inercia, sino siendo conscientes de hacia dónde vamos y por qué. Un documento con el que aprender, para crecer como personas, pero también como colectivo que está en el ojo de mira de la mayoría no homosexual. Por eso mi aportación como investigadora, siguiendo a Narotzky (2004; 2010), viene desde la ética asociada con el compromiso político -entendido como progresista. Esto es, desde la intención consciente de que esta investigación suponga un apoyo a la transformación social en positivo para el colectivo lésbico. Lo que conllevaba que yo haya buscado los espacios de encuentro que favorecieran la generación de conocimiento. Un conocimiento que supone la información como variable a tener en cuenta a la hora de tomar decisiones en nuestras vidas. De esta manera, yo simplemente sería una guía para que las lesbianas, como grupo oprimido, podamos convertirnos en agentes de nuestro propio cambio.

Corriendo el riesgo de convertirme en demasiado ambiciosa, y salvando mi creencia de que esta tesis no va a ser leída por heterosexuales, por motivos bastante parecidos a los que antes esgrimía para los gays, me gustaría que, más allá de nosotros, pudiera leerse fuera de la academia, para que nuestros planteamientos y cuestionamientos, como el conocimiento construido, revierta en otros sectores. Que fuera una oportunidad para que otros sectores de la sociedad nos conocieran, sino “tal y como somos”, que no sé muy bien qué es eso, al menos que nuestras narraciones les permitieran pasear por planteamientos de vida, en algunos aspectos diferentes, en otros absolutamente iguales a los suyos, pero casi siempre denostados. En mi cabeza está la imagen del libro en manos de mi madre –ya dije antes que con ella me mido el pulso– o mis hermanxs. Si ellxs pueden leerlo sin aburrirse y comprendiendo lo que dice, entonces habré logrado mi objetivo.

Sea como fuere, para cualquiera de esos propósitos es necesario que el texto tenga un lenguaje accesible y ameno, porque un documento denso o farragoso no resulta atractivo, limitando su lectura a ciertos ámbitos de la academia. En el contexto de la etnografía colaborativa, Lassiter (2005 en Cardús i Font, 2006) destaca la importancia de escribir la etnografía de forma *clara, correcta y comprensiva*, evitando la jerga científica, que marca las relaciones de poder entre quienes están en la academia y lxs que están fuera. Me gustaría romper con la idea de que la lectura *fácil* es sinónimo de un mal trabajo. Aunque hay algo que me inquieta, ¿qué se entiende por *correcto*? ¿Cómo sé yo que lo que para mí es *correcto*, también lo es para quien me lee?

Y siguiendo con el tipo de escritura, ha sido revelador conocer el trabajo de Blanco (2012) o el de Sheper Huges (1997)¹⁵. Ellas usan, de una manera u otra, otro tipo de relatos de ficción literaria como textos válidos para la investigación científica y constructores de conocimiento. Con sus aportaciones han respondido a algunas de mis dudas de redacción, y han favorecido que incluya en la tesis, sin miedo, el tono irónico, textos o fragmentos, que más se acercan al cuento corto o a la novela que a un ensayo o poesía. Entendiendo que, el contenido, como el momento autorreflexivo en el que fueron escritos, son perfectamente válidos para encontrar en ellos aspectos que considero relevantes de cara a despejar algunas de las incógnitas que me/nos inquietan. Tilley-Lubbs (2015) escribe:

“la autoetnografía permite la intersección del arte con la ciencia (Ellis, 2004) puesto que se usan formas literarias, como la narrativa, la poesía y el drama para presentar

15 Y acabo de leer el ejemplo de autoetnografía más especial que hubiera podido imaginar nunca. Es un artículo de Norman K. Denzin (2013), que no dura más de 6 páginas, pero es el texto más revelador de todos cuantos he leído hasta ahora. Intercala poemas, ensayos, fragmentos de diario, reflexiones. .

lo que aprendí como investigadora por involucrarme en la reflexividad y la introspección profundas. Así, puedo utilizar la escritura como método de investigación (Richardson, 2000) para ayudarme a entender las razones socioculturales que permiten explicar la situación que examino” (2015:277).

En este sentido, y para no alejarme demasiado de mis referentes, Wittig me sirve de aval con su texto *Cuerpo Lesbiano* (1977), que en palabras de Torras (2007), “está a caballo entre la teoría y la creación, la autobiografía y la ficción” (2007:14).

Y otra vergüenza, la bisexualidad. A partir de que en mi realidad comienzan de nuevo a estar presentes los hombres afectivo sexualmente hablando, los cuestionamientos, la forma de ver las cosas se modifica. Y entiendo que la investigación hubiera sido completamente diferente si esto no hubiera ocurrido. Ahora mi memoria selectiva trae recuerdos de otra parte de mi historia para reinterpretarlos en el presente en función de mi situación actual. Y el resultado es una continua comparativa de situaciones heterosexuales con otras lésbicas, y el planteamiento de **la utilidad de las construcciones identitarias de las mujeres en cada contexto**. La cuestión es que, en lo que a priori se vislumbraba un trabajo centrado en las lesbianas, ahora se habla de ambos mundos. Supongo que me resulta fácil hablar de los dos, porque transito por ambos sin **demasiada dificultad**¹⁶. Esto hace que, desde una visión crítica, ciertas prácticas habituales en las relaciones heterosexuales puedan no quedar en muy buen lugar. Pero no porque sean heterosexuales –que cuando estas mismas prácticas se dan entre lesbianas, las critico igualmente–, sino porque son heteronormativas. En una suerte de metonimia, cuando cuestiono prácticas habituales y mayoritarias dentro de la heterosexualidad, se puede pensar que estoy criticando la heterosexualidad en general. Aclaro ya, que es un error: para mí la heterosexualidad como la homosexualidad son opciones sexuales. Lo que critico, y eso sí, acérrimamente, es la heteronormatividad en cualquier opción sexual.

Una de las vergüenzas, entonces, que más quebraderos de cabeza me ha generado, ha sido cómo abordar que el lado heterosexual de mi bisexualidad se estuviera imponiendo, de alguna manera, a mi lesbianismo. Nunca han dejado de atraerme los hombres físicamente, pero tenía claro que no me gustaban los hombres que construía este sistema y por eso nunca me planteé que volvería a tener una relación afectivo sexual con uno. Pero ocurrió, primero tuve flirteos, encuentros sexuales y al final, me enamoré de un chico. Y la cuestión es que, ser bisexual no es algo tangible. Cuando una mantiene una relación con una mujer, lxs demás ven una lesbiana. Pero si mantienes una relación con un hombre, aunque hayas estado toda la vida con mujeres, de repente, eres heterosexual. No hay punto intermedio. Platero (2013), en una entrevista en la que habla sobre la perspectiva interseccional, utiliza este mismo ejemplo para explicar la fluidez de la sexualidad:

16 Desde que empecé la relación con Ramón esa facilidad ha dejado de ser relativa. Tenía tanto miedo de perder mi lugar en el mundo lésbico y, por ende, mi lugar en la investigación, que la he vuelto una dificultad, oponiendo resistencia a mi propia decisión. Tenía miedo de entrar en el mundo heterosexual y que **la comodidad de la norma se apoderada de mi capacidad crítica y me anesthesiara convirtiéndome en una persona acrítica y pasiva**. Además, mi miedo a dejar de pertenecer a mi grupo de iguales hace que a Ramón lo tenga, en muchas ocasiones, en el punto de mira, siempre bajo sospecha por ser un hombre, aunque se piense feminista e intente comprender mi mundo lésbico, uno en el que se rompen las fronteras y algunas normas con el sistema heteronormativo. En este sentido, a veces, ha hecho descubrimientos sobre mi vida que no comparto, por romper demasiado con las reglas establecidas. O hemos tenido posicionamientos diferentes que nos han llevado a situaciones tensas, que yo he vivido como un sobre esfuerzo, pues me ha cuestionado aspectos que, tras muchos años deconstruyendo el heteropatriarcado, ahora considero básicos e incuestionables. Por eso, a veces, tengo poca paciencia, me enfado y todo es más difícil; aunque seguimos caminando en lo que para mí es el sendero correcto -cualquiera que sea inclusivo, y no conozco nada más inclusivo que el feminismo.

“Si toda la vida has salido con chicas, y ahora sales con chicos, tus amigos te dicen “¡qué cambio!” ¿No? Pueden decírtelo bien o mal, pero en todo caso es una sorpresa, porque entendemos que la sexualidad tiene cierta constancia, pero en realidad no es así”. Comprendo que no todo el mundo ve las cosas igual, y me preocupaba cómo iba a ser vista por mi grupo de iguales (2013:49).

En principio yo no veía este tema como algo problemático, porque pienso que las identidades son fluidas, y la sexualidad es una opción que las personas elegimos en cada momento. Sin embargo, desde que se empezara a consolidar la relación, y según pasaban los meses, la preocupación fue cogiendo peso.

En el caso de las bisexuales que participaron en la investigación no tenía problema, porque mi situación es una realidad que contemplan, por supuesto, la suya. Pero sabía que hay lesbianas que viven su opción sexual de otra manera. De hecho, otrxs investigadorxs ya han dado cuenta de lo que digo. Pichardo Galán (2009), por ejemplo, narra que en su investigación una de las mujeres entrevistadas se quejaba de no ser entendida, y se molestaba porque fueran, precisamente, las lesbianas quienes menos lo hacían. Yo temía que, las que pensaba como mis iguales, pudieran ver este deslizamiento de mi sexualidad como una deslealtad o una traición. Y no al lesbianismo como movimiento político, que no voy a dejar de decir que soy lesbiana política¹⁷, sino a las lesbianas como seres conscientes de que no quieren hombres en sus vidas afectivo sexuales y hacen comunidad con otras lesbianas. No me equivoqué en mi preocupación en algunos casos. Hubo quien lo vio como una derrota: “pero, entonces, María, ¿te hemos perdido definitivamente?”. Y en ocasiones, varias veces, de hecho, me dijeron que ya lo sabían: “de todas maneras, yo siempre he pensado que tú eras heterosexual”.

Biddy Martin (2002), criticando la rigidez de las categorías sexuales, retrata la escena de un fragmento del libro *Are they women?* (Aimeé Due, 1901), en la que un grupo de mujeres que se consideran “del tercer sexo”, critican a otra mujer que antes formaba parte del mismo¹⁸, pero que ya no porque se había casado con un hombre:

“...suponiendo que Fritz nunca fue en realidad una de ellas, que su pretensión de haber pertenecido al tercer sexo era un engaño. La dificultad que supone mantener una dimensión clara entre las integrantes verdaderas y las simuladoras, entre lo interno y lo ajeno” (2002: 111).

Por su parte, la escritora estadounidense, la activista Greta Christina (1990) trata la puesta en entredicho de la bisexualidad entre las lesbianas, y afirma que se da porque ésta supone una amenaza para la identidad homosexual: nos hace cuestionarnos qué es una lesbiana y con la respuesta, siempre ambigua y poco certera, se pierde la “pureza” de la identidad lésbica. Esta pureza que nos ha convertido durante años en seres homogéneos, invariables, fuertes entre nosotras, es necesaria para la comunidad identitaria, pues en un contexto de bombardeo y atropello constantes, estas características son una manera de

¹⁷ Ser lesbiana políticamente significa para mí nombrarse/visibilizarse públicamente como lesbiana, con independencia de las relaciones afectivo sexuales que se estén manteniendo en ese momento. Con ello se consiguen referentes visibles para otras lesbianas; voces que hablen por quienes no pueden hacerlo, etc. Cuando mi hija era pequeña, mi figura como madre lesbiana primero, como progenitora de una familia lésbica después, fue muy importante en ese sentido a nivel del movimiento. Dice mariam pessah (2011) que la lesbiana *politika* tiene como objeto luchar contra las instituciones del sistema patriarcal capitalista, porque nos quieren instalar la normalidad.

¹⁸Esta situación es muy recurrente, y de hecho, aparece reflejada también en el cine. En la película *Go Fish* (1994) de Rose Troche una de sus personajes es juzgada por sus amigas por haberse acostado con un hombre. En este “ser juzgada” entra a debate su lesbianismo.

protección. Por eso, la supuesta “inestabilidad” de la bisexualidad, es vista con recelo. Sin embargo, estoy con Christina en que si nuestro punto fuerte está en reivindicar la diversidad, no podemos exigir una homogeneidad entre nosotras, que además no existe, porque al hacer un análisis, perderíamos la complejidad y la riqueza de la realidad.

En cualquier caso, en ese momento de conflicto, yo no podía ver las cosas tan claras, y la situación que describe Martín era, precisamente, lo que a mí me preocupaba. La preocupación se tradujo en vergüenza y mucho miedo a las reacciones de las que consideraba mis iguales, a la hora de contar que tenía una relación con un chico. No sabía si me iban a seguir mirando de la misma manera. Este proceso lo viví además con tristeza, como parte de un duelo. La felicidad por el comienzo de una relación nueva, se veía emborronada por la idea de ser vista como traidora, de ser cuestionada como lesbiana. Por todo esto, yo interpretaba la situación como una batalla ganada por el sistema heteronormativo. Y es que tiempo atrás yo misma le había concedido al sistema ese beneficio. En situaciones análogas había sentido rabia por “la pérdida de una de las nuestras”. Si bien es cierto que con la teoría y el acercamiento al transfeminismo deshice ese argumento. Pero pude hacerlo porque trabajaba asiduamente con estos temas desde el feminismo y a nivel teórico, lo que me daba amplitud de miras. Entiendo que mi entorno no tenía por qué estar en el mismo posicionamiento que yo.

Sea como fuere, finalmente decidí contar, con cuenta gotas y seleccionando a las personas a las que se lo decía, que tenía una relación heterosexual. Las reacciones fueron mucho más transigentes de lo que yo había augurado. Supongo que la credibilidad que me aporta haber estado media vida militando en el colectivo LGTBI y seguir haciéndolo, vivir en un entorno homosexual, investigar sobre lesbianas durante años y ser feminista, hicieron que la sospecha fuera menor. Me había anticipado y había errado en mi interpretación. Había partido de mis propios esquemas y de mis miedos. Y aunque usaba la información que tenía acerca de la forma de pensar de cada una, ponía el acento en unos aspectos de esa información y obviaba otros, sesgándola. *Abstracción selectiva*, lo llama la psicología clínica. De modo que, por suerte, los resultados no fueron exactamente los que había pronosticado, si bien es cierto que, no todo fue fácil de primeras y hubo algunos rechazos. Al final resultó que para algunas las categorías no son importantes, que vivir en un mundo sin categorías, o con las mínimas posibles, nos hace más libres. Y para otras, era más importante lo que nos unía, y eso hizo que prevaleciera el que yo fuera feliz a lo que pudieran pensar; si bien no pierden la oportunidad de recordarme que hay un montón de lesbianas maravillosas esperando por ahí a que yo decida volver. Nos hemos reído con eso, pero lo cierto es que, mantener relaciones heterosexuales no me hace menos lesbiana que quien no puede o no quiere hacerlo. Y es que yo me siento atraída por las lesbianas exactamente igual que antes. En cualquier caso, analizaré más adelante qué tipo de relaciones mantengo o he mantenido con hombres, o con qué hombres. Y eso entra dentro de la reflexión que se hace Grete Christine cuando se plantea qué es una lesbiana, o del planteamiento queer de qué es un hombre y una mujer; aunque esto también lo abordaré más adelante.

A pesar de todo..., mi papel como investigadora

Sin embargo, a pesar de todo, antes de que mis pronósticos se derrumbaran, yo seguía sintiendo miedo y vergüenza. Y es que toda esta situación tambaleaba mi papel como

investigadora: el hecho de que yo como investigadora sea lesbiana y, por eso, parte del grupo que construye conocimiento conmigo¹⁹, es decir, sujeto de estudio.

No sé si realmente puedo hacer aquí una distinción entre el sexo y la sexualidad de quien investiga. Begonya Enguix (2011) afirma que las situaciones de subordinación y represión sexual vividas por el colectivo LGTBI hacen que se sobresignifique la importancia de la sexualidad del investigad^{rx}, “la relación entre objetos y sujetos de estudio funciona además en los dos sentidos: los científicos sociales que estudian a gays y lesbianas suelen ser gays y lesbianas y se acaba considerando gay o lesbiana a todo aquel/la que trabaja sobre el tema” (2011:800). Así, de ser un hombre el investigador, podría encontrar resistencias a la hora de obtener información de las lesbianas. Podría haber sido mirado con sospecha, “¿por qué quiere un hombre estudiarnos o hablar sobre nosotras?” (Pichardo Galán, 2009). Pero posiblemente la sospecha fuera menor si el hombre es gay, por la tranquilidad de no sentirse objeto de deseo, o por una especie de complicidad al compartir estigma.

Si la investigadora fuera una mujer²⁰, creo que encontraría pocas resistencias. No porque la vieran como sujeto de deseo, que también podría ocurrir. O que la confundieran con una lesbiana. Sino por la forma que tenemos, a pesar de todo, de establecer relaciones como mujeres con otras mujeres. La solidaridad, la sororidad y la empatía, suelen estar muy presentes entre nosotras. Tal vez, como mucho podría enfrentarse a preguntas del tipo: “¿qué quiere la heterosexualidad saber de nosotras? ¿Nos estudia como si fuéramos bichos raros? ¿Por qué nadie estudia a lxs heterosexuales?”.

No obstante, no era otra mujer heterosexual la que venía a estudiar**las**. Era yo, y yo no soy heterosexual, solo practico la heterosexualidad en este momento. Y desde el principio había venido a estudiar**nos**.

Aun así, mi miedo y mi vergüenza daban un paso más, donde la frontera entre lo personal y la investigación se diluyen: habiendo sido parte del grupo, y habiendo sido aplaudida por él al decidir estudiarnos, ahora, de repente, salgo del grupo –o así puede ser percibido–, y en una lógica binarista en la que o eres buenx o malx; opres^{rx} u oprimid^{rx}; heterosexual u homosexual, yo puedo ser interpretada como heterosexual= opresora= mala (Tilley Lubbs, 2015). Y ser mirada con sospecha. De hecho, imagino muchas preguntas desde mi subjetividad sesgada como sujeto de investigación afectado por este desplazamiento de la sexualidad de la que investiga (porque, posiblemente, yo esté mirando con una distorsión más binarista que ninguna): *¿Salir del grupo significa no querer estudiarlo ya? ¿Si ya no forma parte, qué interés iba a tener en estudiarlo? ¿Ahora somos nosotras (lo otro) y tú? O ¿todas seguimos siendo nosotras? ¿Y si tú también formas parte del nosotras, cómo es que mantienes relaciones con hombres? ¿Mantener una relación heterosexual no te hace perder la perspectiva al moverte en el mundo cómodo de la normalidad?* Con estos pensamientos que me abordaban, ¿con qué credibilidad me presentaba como investigadora frente a las lesbianas a las que consideraba mis pares?

En cuanto a mí, me ha costado encajar que mi pareja hetero pasaba a formar parte de la cotidianidad de mi vida lésbica. Al principio sentí miedo de que si mis amigas me trataran

¹⁹Soy consciente de que mi preocupación surge ahora por mi relación de amistad con ellas, porque no me importaría tanto lo que pensarán personas que me son ajenas, que son extrañ^{ix}s para mí.

²⁰Enguix ha explicado en varias ocasiones su situación en el campo como investigadora –mujer y heterosexual– que estudia a los hombres gays. De igual manera, Olga Viñuales, sin dar cuenta de su opción sexual, expone en su etnografía *Identidades Lésbicas* (2000), cómo fue acogida por los grupos de mujeres lesbianas cuando investigaba para su tesis.

con sospecha, si era vista como traidora, me iban a excluir de esa complicidad que siento entre las lesbianas, que reconozco, que tanto me gusta, y que posiblemente tiene una base en la ausencia de hombres en nuestras vidas, aunque haya otras circunstancias como la discriminación social, por ejemplo, que también la favorecen. Cuando la relación heterosexual aún no era estable, jugaba con la ventaja de visibilizar una realidad diferente, alternativa, a saber, era una lesbiana que coqueteaba con tíos de vez en cuando. Pero no importaba demasiado, porque eso podía ser percibido como temporal²¹ y nada importante. Y mientras, además, vivía en una familia lésbica –con Nahia (mi “ex pareja²²”) y mi hija, a la que habíamos criado juntas desde pequeña. Por eso, no me preocupé hasta que la relación con Ramón empezó a ser cada vez más seria, y auguré cómo todo iba a cambiar; cómo todo se iba a desmoronar y yo iba a ser desahuciada de mi propia vida. Porque la convivencia en un piso a parte, por ejemplo, iba a hacer que yo no participara por igual de las actividades que hacemos *nosotras*. Y de esas actividades, se desprende una complicidad, una intimidad de la que no me siento participe. Siempre pienso en las amigas heterosexuales cuando planteo este tema. Ellas hacen de forma esporádica “*noches de chicas sin chicos*”; una actividad que suele resultar muy agradable y motivante, porque les sirve para reforzar lazos, complicidad y confianza o semejante. Sin embargo, no son más que eso, ratos y por eso, suelen servir más de esparcimiento, desahogo, que de reflexividad conjunta. Lo que para ellas es un acontecimiento, para nosotras es la norma. Vivimos así, en un mundo casi exclusivamente de mujeres, en el que unas formamos parte de la cotidianidad de otras y viceversa. Pero, ¿qué significa esto desde la metodología feminista? Marcela Lagarde denomina “estancia con las mujeres” a una de las maneras de hacer su investigación²³ *Cautiverios de las Mujeres Madresposas, monjas, putas, presas y locas* (2005), que consistió en imbuirse en la vida de las mujeres:

“fue la vía de investigación más importante... estar con las mujeres para aproximarse y analizar sus vidas, consiste en compartir con ellas, hacer cosas juntas, mirar y mirarse... acompañarse y participar en sus quehaceres, en sus actividades específicas, en situaciones de conflicto o de gozo, en la soledad de sus celdas” (2005:54).

La cuestión es que, lo que para Lagarde es buscar el momento, los espacios para estar con las mujeres y estudiarlas –*a ellas*, como si fueran *lo otro*–, yo no tengo que hacerlo, porque la convivencia, el grado de relación de unas con otras, todas, los lazos, las articulaciones son estrechas, mi cotidianidad son ellas, somos nosotras, vivimos así. Si a eso le añado que la mayoría son feministas, y otras, sin categorizarse ahí, se manejan muy bien en estas claves analíticas, resulta que el ejercicio de empoderamiento, pero más concretamente, lo que me trae hasta aquí, la generación de conocimiento, es algo que hacemos juntas a menudo, antes incluso de que yo empezara a investigar. Y no lo hago yo porque me

²¹Greta Christine también aborda la importancia del tiempo en la constitución de la identidad. Las cosas que pasaron o que fueron temporales, son consideradas como poco importantes para la consolidación de la que es, de la que será ya por siempre “la identidad”, que no fuera a sufrir más modificaciones. Por eso, las experiencias hetero en algunas lesbianas durante la adolescencia, por ejemplo, son vistas, desde una perspectiva más esencialista, como meros escauceos temporales en trayectos de búsqueda, hasta que la persona da con lo que realmente es, en este caso, lesbiana. De esta manera han sido vistas las experiencias homosexuales en la adolescencia para el mundo heterosexual, como “pruebas” que hacía la persona hasta llegar a la heterosexualidad definitiva. Así se consolidan excluyentes las dos únicas orientaciones que durante años se han reconocido, siendo considerada una válida y la otra no.

²²Me extenderé en esto más adelante, pero ahora necesito explicar que entrecorrimo “ex pareja” porque el heteroparentesco no tiene una palabra mejor que explique la relación entre Nahia y yo, ésta es la única que nos hace inteligibles.

²³Otras fueron abordar la transgresión y la obediencia; y lo que denomina “un día en la vida”, semejante a las historias de vida de las mujeres.

acerque a ellas, sino que lo hacemos juntas desde siempre, porque nos cuestionamos, somos críticas, nos analizamos y nos rebelamos juntas.

En los últimos meses, una serie de circunstancias nos han mantenido ocupadas, centrando nuestra atención en responsabilidades con las familias extensas. Eso ha favorecido que tuviéramos menos tiempo para compartir, nos hemos disgregado, quizá. La cuestión es que Charo me decía, “hace tiempo que no tenemos esas conversaciones nuestras... y es que, si no es aquí –hacia referencia a un espacio no físico en el que estábamos todas–, hay temas que no se pueden sacar en otros lugares porque, aunque se haga, la gente no los entiende igual...” (Charo).

Creo que creamos comunidad, más allá de que estemos en parejas, y de ahí se desprende la sinergia. Las unidades familiares heteronormativas no favorecen que se generen estas sinergias. Tal y como yo lo veo, y siendo consciente del trasfondo de feminismo radical de lo que digo, se trata de la unidad familiar versus la comunidad. Y es que, en la primera, la cotidianidad, el reparto de tareas -tradicionalmente generizadas-, favorece la construcción de dos mundos, en los que, al final, cada uno tiene su vida y no siempre son fáciles de articular. El sistema tiende a coger a personas que, si se unieron por amor, a veces, devienen en seres esencialmente diferentes que no tienen demasiado que ver unx con el otrx. En cualquier caso, supongo que la solución a esto, la estoy dando yo misma al empezar el párrafo, “las familias heteronormativas”, que no tienen necesariamente que ser heterosexuales, pues hay familias homosexuales que viven más en la heteronormatividad que algunas heterosexuales. Y de eso habla precisamente esta tesis, de cómo construimos heteronormatividad las lesbianas en nuestras relaciones afectivo sexuales.

A pesar de todo, me reafirmo en que nuestra forma de relacionarnos y lo que se desprende de ella tiene algo que ver con la ausencia de hombres en nuestras vidas (Wittig, 2006; De Lauretis, 2001). El hijo de una amiga, curiosamente heterosexual, pero sin pareja desde que la conozco –y de las que más adelante denominaré una “no femenina”–, le decía a su madre que estaba preocupado porque él no quería quedarse soltero como ella y todas sus amigas. Nosotras no estábamos solteras, pero más allá de que él no viera las parejas por la presunción de heterosexualidad, es que realmente no se detectan, porque nuestras fronteras están diluidas, somos tanto amigas, hermanas, parejas, compañeras, muchas veces todo a la vez, y en otras, las relaciones de pareja se disuelven en relaciones de amigas y viceversa, y los afectos mutan, se mezclan. La propiedad privada “*es mi...*” no es monolítica, sino, más bien fluida, y estamos constantemente aprendiendo a gestionar las posesividades, porque cambiamos de posición sin generar grandes traumas, ya eres pareja, que eres amiga, que eres cómplice, amante, proveedora o receptora de afectos, de recursos, de saberes o de haceres, según las circunstancias.

Empar Pineda habla de “gueto de lesbianas privado” en un artículo escrito por Rosa Montero en *El País Semanal* (1993). Pineda se propone hacer un esfuerzo por tratar a más hombres, pues supone otra visión del mundo. Y es cierto, es otra visión del mundo. Pero su inclusión en el nuestro rompe la complicidad femenina; aunque, tal vez, se podría solucionar si el hombre es feminista –no lo sé²⁴.

²⁴ Y reconozco en ese “no lo sé” un tufo esencialista que estoy trabajando para eliminar.

Desde esta perspectiva debería romperse la noción de identidad de género, que es sustituida por la de persona que experimenta y transforma, se convierte en una identidad múltiple –se diluye sujeto conocedor de objeto de conocimiento–, para tomar un camino dialógico e intersubjetivo desde posiciones políticas situadas (Gregorio, 2006). De ahí que yo siempre sea lesbiana política. Sin embargo, y de esto también va mi tesis, tanto somos lesbianas, como feministas o transgresoras, y todo lo que queramos incluir, pero *el patriarca interior* contra el que luchamos continuamente, como diría María Martín Barranco²⁵, ese, a veces, no hay quien nos lo quite.

Aunque mis iguales no hubieran pensado nada de lo que yo expongo aquí, y todo fueran inferencias y discusiones conmigo misma, yo necesitaba afirmar que seguía siendo parte de ese *nosotras*. Para eso, necesitaba visibilizar que a pesar de la coyuntura heterosexual, nunca he dejado de llamarme lesbiana políticamente²⁶. Ahora tampoco. Es algo que llevo haciendo desde que comencé a militar y no ha cambiado. Ser lesbiana como posicionamiento político me parece realmente transgresor, a pesar de todas las incoherencias que yo pueda tener en cuanto a la construcción de mis relaciones de pareja o mi forma “insana” no pocas veces de vivir el amor. Aunque, llamarme lesbiana política, practicando la heterosexualidad, también me fue criticado. Hay mujeres que consideran el lesbianismo un estilo de vida, no solo política, como digo. Y en este contexto era donde mis argumentos habían perdido valor, a pesar de que insistiera en que vivo entre lesbianas, que formo parte de una familia lésbica y que ni siquiera tengo amistades heterosexuales. Con todo, un día leyendo a Paco Vidarte (2007), sus palabras, sin pelos en la lengua, como él mismo manifiesta, me dieron una respuesta:

“Hablamos su lenguaje perfectamente, nos lo enseñaron de chiquititos; pero somos bilingües y tenemos un idioma propio que a ellos les resulta incomprensible, bárbaro. No hay nada que explicarles. Nosotras nos entendemos. Y si les traducimos a cada paso lo que hacemos, probablemente les sonará ridículo, inconsistente, infundado. No es nuestra la tarea de traductores” (2007:38).

Vidarte habla de ellxs y nosotras, y pone la clave en el lenguaje común que nos une, que para mí es una forma de pensamiento, una forma de entendimiento, que me hace ser una más entre nosotras. Eso me reconfortó y me ratificó en que yo no formo parte de ellxs.

A esto voy a sumarle, tratando de salir del binarismo de las categorías heteropatriarcales, que para que se dé esta reflexividad mutua, esta complicidad, es necesario tanto del feminismo como del lesbianismo. Y es que, el lesbianismo nos puede dar la perspectiva de los márgenes, pero si no se analiza críticamente y la heteronormatividad ocupa nuestra cotidianidad, entonces no hay reflexividad posible. Mientras que, desde el feminismo, es la mirada crítica la que nos va a guiar a cuestionarnos las cosas, a criticarnos la inercia del sistema –siempre que estemos en un feminismo que se cuestione la heteronormatividad también–, y a plantearnos opciones alternativas.

25 Feminista activista granadina, que actúa sobre todo a través de redes sociales en los últimos años. Dirige la Escuela Virtual de Empoderamiento Feminista (EVEFEM), imparte talleres, organiza tertulias, conferencias, etc. En 2014 organizó, junto con otra feminista granadina, el Primer Congreso Internacional, “Mentes Femeninas”, cuyo objetivo, más allá del feminismo, era visibilizar las fortalezas a nivel de conocimientos, creatividad y hacer de las mujeres.

26 Lo que no significa que me adscriba al “lesbianismo político” como parte del feminismo cultural, tal y como lo describe Raquel Osborne (1989). Se trata de un posicionamiento, como explicaré más adelante.

Supongo, entonces que, si sigo siendo lesbiana política, y entiendo este “política” desde el feminismo, no voy a dejar de formar parte de mi grupo de iguales, ni a salir de mi campo de trabajo, ni a ser vista como *lo otro*, aunque me toque eliminar cualquier ápice de sospecha dirigida a mí. Me quedo con la idea de mí que me devuelve, y me avalaba, mi propia trayectoria como militante LGTBI (que, de hecho, no solo no ha terminado, sino que, además, no tengo intención de que lo haga, aunque hace tiempo que milito desde otros lugares fuera del movimiento institucional). Esto, que no tiene que ver con mi sexualidad directamente, es lo que me va a hacer mantenerme dentro del campo como *insider*. Y la mejor prueba de ello, es que hay varios compañerxs de militancia –un chico gay y una persona transgénero plurisexual– que coinciden en que el individualismo y la poca concienciación y análisis crítico, etc., en lo relativo al feminismo y a la diversidad afectivo sexual son tales en la sociedad en general, que encuentran pocos lugares de reflexión como el que se genera cuando nos juntamos. Supongo que es a esto a lo que se refiere Begonya Enguix (2011), con *estatus profesional*, como característica más relevante del investigadrx y su capacidad para negociar su posicionamiento, más allá del género y la sexualidad.

2.- DÓNDE ME POSICIONO²⁷: ...AL TRANSFEMINISMO, PASANDO POR EL FEMINISMO LESBIANO.

“El feminismo es transfeminista o no es. El resto es Sección Femenina”.
(Mónica Redondo Vergara, 2013)

“Jamás se podría haber dado el desarrollo del movimiento de liberación de gays y lesbianas sin el feminismo y el feminismo nunca habrá finalizado su tarea de transformación hacia la igualdad de hombres y mujeres hasta que no haya conseguido acabar con el sistema heterosexista en todas sus formas, heteronormativas u homonormativas” (Moreno y Pichardo, 2006:153)

Mi postura, como casi todo en mi vida, no ha sido estable ni, desde luego, es definitiva. Mi relación con la sexualidad y el género es un trayecto y no sé hacia dónde puede dirigirse. Un camino de formación y experiencias por el que aprender, desaprender y volver a construir aprendizajes, a la vez que crezco y me voy edificando, hasta pasar de la joven a la adulta que soy y así, continuar el proceso. Supongo que esta mutabilidad en todos los aspectos también es una característica del lugar en el que me encuentro actualmente –tanto a nivel personal como teórico– porque antes no lo hubiera podido describir así.

Exponer mi trayecto por los movimientos sociales en Granada, y más concretamente a través del movimiento LGTBI y los feminismos, como explorar mi actual ubicación en el transfeminismo, responde a la intención de reconocer mi posición parcial y situada en esta investigación (Haraway, 1995); “las políticas de localización o del conocimiento situado, que exigen dar cuenta del lugar desde el que se habla, como medio de desplazar las falsas posiciones neutras del saber” (Gil, 2011:40-41).

De acuerdo con Falquet, (2006), creo que, como activista lesbiana, para hablar de mis posicionamientos ideológicos es necesario que paralelamente lleve de la mano el de otros dos movimientos y formas de pensamiento que van unidos también: el movimiento gay y el feminista. En mi trayectoria los tres terminan, finalmente, por confluir o por desaparecer en pro de una única lucha que son muchas: el *feminismo queer* o *transfeminismo*. En este sentido, son muy acertadas las palabras de Solá (2013):

“Es importante, por tanto, analizar la emergencia de los feminismos queer en nuestro contexto de una forma que se haga cargo tanto de las rupturas como de las líneas de continuidad que lo conectan con la historia de las diferentes luchas en torno al género y a la sexualidad. Es importante tener en cuenta tanto las especificidades de estos fenómenos como sus conexiones con algunas formas de feminismos, como el lesbianismo feminista o el movimiento transexual, o con el activismo en torno al trabajo sexual” (2013:18).

A pesar de todo, creo necesario hacer una matización, pues si una persona feminista me lee, posiblemente va a entender la relevancia de hacer explícito mi lugar de enunciación;

²⁷La noción de posicionamiento surge con la introducción del género como categoría en los análisis sociales, pues con éste se dan una serie de cambios a nivel epistemológico, entre ellos el cómo se ha entendido la posición de las mujeres en las relaciones sociales. Con el posicionamiento se trata de entender los lugares que vamos ocupando en las sociedades complejas (Herrera Gómez, 2011).

pero si quien me lee no conoce los feminismos, no tiene por qué comprender este apartado. A saber, “¿pues no iba a hablar del poder en las relaciones de lesbianas, a qué viene que nos cuente si pertenece a un feminismo u otro?”. La cuestión es sencilla. El feminismo no es la pataleta de un grupo de mujeres enrabiadas –y radicales y lesbianas, seguro– que están en contra de los hombres, como algunxs piensan. Es un movimiento ideológico, social; una teoría política y filosófica; una forma de pensamiento y acercamiento al conocimiento. Y, desde luego, una forma de vida. Sea como fuere, su objetivo, en cualquier caso, es la construcción de una sociedad más igual y justa. Como todo lo social, evoluciona según las maniobras del poder, adaptándose a los tiempos y a los contextos. Y como todo lo ideológico, contiene múltiples formas de pensamiento. Como consecuencia, se habla de *feminismos* y no sólo de *feminismo*. Es decir, hay una gran diversidad de pensamientos dentro del mismo movimiento y en un mismo momento histórico, que pueden ser opuestas unos de otros. Así, un sector considera que la sexualidad es la base de la opresión de las mujeres, mientras que, para otro, la sexualidad es un arma política a explorar por las mujeres (Gayle Rubin, 1989). Mientras que unas se centran en las mujeres como sujeto político, otras abogan por la desexualización de los sujetos e intentan superar los sexos. Algunxs feministas piensan que interpretar naturaleza/cultura como mujer/hombre respectivamente es uno de los problemas que nos han llevado hasta donde estamos, y otras creen, fehacientemente, que hay una estrecha relación entre las mujeres y la naturaleza, lo que nos coloca en una situación de ventaja respecto de los hombres-cultura. Existen muchos más ejemplos, temas candentes como la prostitución o, últimamente, la maternidad subrogada, que enfrenta a varios feminismos. Salvando las distancias, decir “soy feminista” sin más, sería algo así como escuchar la afirmación: “me gusta la política –en general”. Eso aporta alguna información acerca de las inquietudes de quien habla. Sin embargo, no perfila del todo su ideología. Yo hablo desde unos feminismos y no desde otros, aunque he pasado por varias tendencias, algunas contrarias a otras. Estar posicionada donde estoy hoy justifica que entienda el mundo como lo hago y, que mi interpretación acerca del funcionamiento de las relaciones de género sea la que es y no otra. En ocasiones, la falta de conocimiento ha guiado mi camino, aunque eso no ha sido la norma. Por otro lado, a nivel general, siempre he sido bastante moderada²⁸, lo que no es igual que no tener inquietud. Simplemente he seguido una reivindicación más apegada a la norma, aunque esto ha ido cambiando en los últimos años.

²⁸La moderación como una característica propia, en ocasiones, me ha molestado mucho de mí. Aunque no he sabido cómo cambiarla o me ha dado miedo hacerlo. La rebeldía estética o saltarme algunas normas, como hacer cierto tipo de reivindicaciones, me hacían pensarme “en los márgenes de los márgenes” y no he llegado a hacerlas. En un alarde de sinceridad, esto lleva implícito miedo a las consecuencias de visibilizar mi disconformidad con la norma, por si supusiera estar más excluida de la ciudadanía de lo que ya estaba. Si lo llevo al ámbito de la homosexualidad, lo explicaría diciendo que puedo hacer visible mi lesbianismo con manifestaciones públicas explícitas –estar fuera del armario, ir cogida de mi pareja, un beso por la calle, etc. Sin embargo, no he podido desentonar en mi estética a la vez, por ejemplo; por eso nunca he sido especialmente alternativa en mi estilo o he buscado demasiada masculinidad en mi aspecto, de ahí mi sutil androginia. No era obligatorio, lo sé, pero ha sido un hándicap para mí, porque hubiera deseado poder hacer más rompiendo por otros lados y no he sido capaz. Al final, como diría Rubin (1989) en la jerarquización de las sexualidades, el lesbianismo se acepta y hasta asciende en niveles de decencia, si está dentro de los límites de la norma; yo en muchos momentos me he quedado en esos límites, simplemente, por miedo a no ser aceptada.

Empecé en el activismo LGTB en 1998, un par de años antes de que cayera en mis manos por primera vez *El Segundo Sexo* (1949). Hasta entonces me reconocía como una persona sensible ante situaciones de vulnerabilidad, dependencia e injusticia social con diferentes colectivos, por eso estudié Trabajo Social. Aunque durante la carrera no me decanté por ningún colectivo en concreto, a lo largo de los tres años sí pasé por varias asignaturas que tenían la coetilla “... de mujer”.

Entré en el movimiento LGTB por mis propias inquietudes identitarias, sin plantearme que su existencia pudiera ir más allá de las necesidades personales de quienes, como yo, se pudieran sentir diferentes a la mayoría sexual: quería encontrar iguales a mí que me ayudaran a responder dudas acerca de quién soy y aprender a vivir con toda la normalidad posible dentro de la diferencia. Pero después de un tiempo en la Asociación, comprendí que había una reivindicación detrás que iba, efectivamente, más allá de mis necesidades personales. Dichas necesidades también eran uno de los objetivos de NOS, pero su meta última tenía aspiraciones colectivas más altas: el reconocimiento e integración social de todo un colectivo, lo que se traducía en luchar por la igualdad a todos los niveles.

A diferencia de la homosexualidad, mi condición de madre adolescente, mujer maltratada –que la violencia de género aún no existía ni para la sociedad ni para las instituciones– separada y familia monoparental durante algún tiempo y bastante precaria, no me hicieron plantearme la necesidad de formar parte de una asociación de mujeres o actividad relacionada, a pesar de tocarme tanto en lo personal. Relacioné mi situación vital como el resultado de una elección equivocada en cuanto al padre de mi hija y, achaqué los malos tratos a la mala suerte derivada de esa misma elección. En ese sentido, tan sólo pedí ayuda al Centro de la Mujer en los momentos más críticos, y mi hija y yo pasamos un año en un centro de acogida –vivir con otras mujeres con las que compartía vivencias y con muchas monjas, tampoco me acercó al feminismo. Fue más tarde cuando lo conocí –como la teoría que estudiaba la subordinación estructural de las mujeres– porque Rosa, mi pareja en ese momento, había empezado el doctorado en un área relacionada con la crítica literaria de mujeres. Pero entonces lo encasillé como una materia que se estudiaba en los niveles más altos de la universidad o en disciplinas concretas como la filosofía o la literatura, y no vi la relación entre feminismo y mis asignaturas de la diplomatura con coetilla “de mujer”, simplemente, porque la palabra “feminismo” nunca apareció en ninguna, como tampoco lo hicieron el nombre de las teóricas que después serían tan habituales en nuestras conversaciones. Que en el 2000 Rosa, a raíz de sus estudios, decidiera entrar a formar parte de *Algarive*²⁹, fue lo que hizo que en mi casa se instalara el tema de la mujer como algo habitual y yo aprendiera a llevármelo a mi terreno, no en lo personal, que ese trabajo lo hice mucho más adelante, sino incorporando la perspectiva de género a mis temas de oposiciones y en mis clases³⁰, antes incluso de que hasta mis

²⁹Asociación granadina de ideología progresista de izquierdas que, desde el pensamiento crítico trabajaba sus objetivos mezclando la praxis con la teoría feministas. Hoy forma parte de *Acción en red*, ONG a nivel nacional que lucha por la defensa de una sociedad libre, igualitaria y solidaria.

³⁰En esos años era interina de Secundaria y estudiaba oposiciones para la asignatura de FOL (Formación y Orientación Laboral). En este contexto aplicaba de forma transversal mis recién adquiridos conocimientos en las aulas y en el temario, relacionado con el mercado de trabajo, el derecho laboral y la empresa.

oídos hubiera llegado el concepto de género, y mucho menos la mencionada perspectiva. Leer, para formarme en este sentido; hablar y debatir con mi pareja y algunas de mis amigas que empezaban a conocer del tema, hizo que el feminismo dejara de ser para mí aquella materia que se estudiaba en los niveles altos de la universidad y empezara a ser parte de nosotras. Como dice Suárez Briones (2014), el feminismo fue “nuestra casa de adopción (algunas éramos lesbianas, y el feminismo nos acogía, porque era la casa de las mujeres)” (2014:18).

Unos años más tarde, en 2006, estudiando la licenciatura de Ciencias del Trabajo, la profesora Francisca Granados Gámez³¹ impartió la asignatura *Marco Normativo de las Políticas Sociolaborales*, y lo hizo con perspectiva de género, como novedad para mi trayecto estudiantil –por supuesto, sin necesidad de que en el nombre de la materia apareciera la coletilla “...de mujeres”. La profesora construyó una asignatura que, de no haberlo hecho así, habría resultado completamente diferente, aun siguiendo un temario estandarizado. Como expone Braidotti (2004), el conocimiento a favor de las historias feministas aporta una dimensión adicional a la formación universitaria, concediéndoles a quienes la estudian “una conciencia intelectual crítica que les permite aprehender la realidad... La conciencia feminista trasladada a la dimensión intelectual es una de las fuentes de lucidez, determinación y profesionalismo” (2004:11). A pesar de ello, el posicionamiento de la profesora creó no pocos debates, protestas e incluso quejas –hubo quien se llegó a plantear, cómo era posible que se legislaran asuntos que entraban dentro del ámbito privado³², como la corresponsabilidad en los hogares. Sin embargo, aquella promoción, supongo que otras también, salió conociendo qué era el feminismo; la existencia de diferentes tendencias feministas y su análisis crítico; o cómo cambiaban las políticas públicas si se les aplicaba la perspectiva de género. Yo, por mi parte, viví ese curso como un hito. Fue ahí donde empecé a enlazar mi situación personal con la teoría y logré darle una explicación política a mi vida. Para mí lo personal empezó a ser político (Millet, 1985). Por todo esto, decidí cursar mis estudios de doctorado en cuestiones relacionadas con el género y las mujeres, y las recomendaciones de la profesora me hicieron terminar matriculándome en el Instituto de Estudios de las Mujeres y el Género en el curso siguiente (2007-2008).

A pesar de la asignatura con la profesora Granados, en ese momento solo distinguía entre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad³³ (Casado, 1999; Burgos, 2010; Gil, 2011). El punto de partida de ambos es común: la configuración identitaria del sujeto político *mujer*, construida sobre la base de las diferencias existentes entre hombres y mujeres, diferencia de género (Trujillo, 2011). Por tanto, desde ambos, a pesar de sus diferencias, se pretende recoger la discriminación de la mujer como sujeto universal,

³¹En ese momento profesora de Derecho del Trabajo y Seguridad Social en la Universidad de Granada y Asesora Jurídica del Centro Municipal de la Mujer en Maracena.

³²Platero en su tesis (2013) aborda la necesidad de distinguir entre público y privado –y hace todo un análisis al respecto de ambos términos– apostando, desde el feminismo, por la necesidad de incluir en la agenda política ámbitos privados, como la violencia de género, el derecho al aborto o la libre elección del sujeto de deseo, que, en otros momentos, si bien no estaban legislados, eran temas de control asumido totalmente por instituciones como la religión.

³³Aún no tenía conocimientos teóricos suficientes para conocer el **feminismo radical**, la base de estos feminismos y del feminismo en el que me encuentro actualmente. El feminismo radical surge en Estados Unidos en la década de los 70. Se caracteriza por ir a la raíz del problema, por eso es tan criticado. Fue el primera en hablar de la sexualidad como construcción política y considera que la dominación masculina se aprovecha y se apropia del trabajo doméstico que desarrollan gratuitamente las mujeres; de ahí que la familia sea una de las principales fuentes de opresión. Consideran que la mejor manera de llegar hasta la igualdad de género es destruyendo el sistema patriarcal y el capitalista. Sus máximas exponentes son Kate Millet, Shulamit Firestone o Anne Koedt. Ellas introducen el lesbianismo y la bisexualidad en el feminismo, y su crítica a la sexualidad dará lugar al feminismo lesbiano.

siendo el suyo un discurso identitario sobre la diferencia de dos únicos sexos (Trujillo, 2009). La mujer como sujeto político fue una construcción ideológica necesaria en un momento determinado, para que desde el feminismo se pudieran realizar avances legales, alcanzar derechos, pudiéramos acceder a la esfera pública.

Entonces me posicionaba en el de la igualdad, porque aún creía que entre el sexo biológico y el género mediaba una construcción social. Este feminismo considera la sociedad dividida en dos categorías biológicas y diferentes entre sí, mujeres y hombres, pero complementarias y desde luego no desiguales, es decir, con los mismos derechos. Las mujeres luchan por una sociedad igualitaria entre ambos sexos, aunque para eso tengamos que adaptarnos a sus normas. “Hemos alcanzado importantes cotas de poder, pero creo que es una igualdad construida en masculino”, afirma Garaizábal (2012: 246). Por partir de una base biológica, el feminismo de la igualdad ha hecho una separación entre cuerpo sexuado y mente sexualmente neutra, entendiendo el cuerpo de mujer como un *alien*, en palabras de Esteban (2011: 55), como una limitación de la que se tiene la ilusión de poder prescindir para lograr la igualdad social. Por ejemplo, si mi cuerpo es sexuado, pero mi mente neutra, no puedo quejarme o dejar de trabajar por un “simple dolor de regla”. A esta coyuntura estructural que sufre la mitad de la población mensualmente durante la mayoría de su vida laboral activa, y que para muchos cuerpos puede llegar a ser incapacitante, se le ha quitado importancia, en pro de obtener acceso en las mismas condiciones que los hombres, aduciendo que somos iguales y podemos hacerlo como ellos. Somos equivalentes y podemos hacerlo, por supuesto, pero es necesario reconocer que tenemos cuerpos diferentes, con características y necesidades distintas, aunque eso no nos hace menos válidas o desiguales.

Para Gimeno (2005) este feminismo no habla de sexualidad por no cuestionar la heterosexualidad. Cuando yo me posicionaba aquí, aún no me había cuestionado que la sociedad era heteropatriarcal y capitalista, y que un buen paso habría sido comenzar modificándola. No obstante, no duré mucho en esta vertiente. Después de asistir a varios cursos organizados por instituciones (Instituto de la Mujer; Área de la Mujer del Ayuntamiento de Granada, etc.), me di cuenta de que había algo que me hacía sentir incómoda y que se repetía cada vez que acudía a una de esas instituciones o actos institucionales: aquellas feministas eran diferentes de las mujeres con las que me relacionaba en las asociaciones. Los puestos de las representantes que acudían a esos congresos eran cargos políticos y se comportaban como tal, como si pertenecieran a una clase más alta. Además, eran “políticamente correctas” y a mí me faltaba algo. Entendí lo que era, leyendo a otras feministas como a Beatriz Gimeno (2005):

“(El sistema heterosexual) absorbió la radicalidad del feminismo y lo hizo reformista entregándole pequeñas parcelas de poder, le ofreció un espacio en el que establecer alianzas con el objetivo de reformar algunos de los aspectos más duros del patriarcado” (2005:261).

Me imaginaba yendo a pedirles ayuda como mujer sin recursos, madre joven, cabeza de familia y lesbiana y, tal vez sea un prejuicio, pero percibía tanta distancia entre aquellas “señoras” y yo, que no pensaba que pudiera obtener respuestas reales (Casado, 1999), y no era exactamente una cuestión generacional. Aunque me parecía que el trabajo del feminismo de la igualdad en las instituciones era necesario para avanzar en derechos e igualdad social, también creía que estaba demasiado apegado a la Administración, los partidos políticos, a los sindicatos y al poder heteropatriarcal que impera en esos espacios, donde percibía, sin conocer aún demasiada historia del feminismo, y sin saber que había

sido una práctica habitual en otros momentos, que para estas feministas muchas veces había sido necesario jerarquizar, de alguna manera, sus ideologías, ¿qué iban antes los intereses políticos o los de las mujeres? Y al final, ellas, ¿ante quién respondían, ¿quién les mandaba? Esto es lo que se vino llamando la *doble militancia* (Méndez, 2014:6-7; Trujillo, 2009:164). Pensaba que esto se traduciría en un avance lento de las políticas de igualdad: demasiadas veces había que adaptarse a la moral política o de partido³⁴ –que hoy entiendo heteropatriarcal. Mónica Redondo (2014) es muy explícita con el tema:

“Un feminismo que viene monopolizando el discurso y la acción política en este país desde hace ya muchos años, en los partidos de izquierdas IU y PSOE, en las organizaciones sindicales: CCOO y UGT, en los colegios profesionales y en las universidades. Profundamente heterocentrado y con especial alergia a reconocer a otros sujetos del feminismo como somos las lesbianas, lxs transexuales, las migrantes, las precarias o las prostitutas. Y como no, cada vez más alejado de la lucha a pie de calle y más encerrado en sus despachos” (2014:226).

Gimeno (2005) explica que este feminismo logró modificar levemente el patriarcado, transfiriendo poder de los hombres (patriarcado privado) al Estado de Bienestar (patriarcado público); lo que descargó materialmente a algunas mujeres, aunque no lo hizo psicológicamente; entre otras cosas, porque siguen en desventaja respecto de los hombres. Un ejemplo de lo que dice, fue el establecimiento de guarderías públicas o residencias públicas para la tercera edad. Pero con esto permanece inmutable, por ejemplo, la estructura ideológica de la maternidad o de los cuidados en el imaginario de la sociedad.

Como propuesta alternativa a este feminismo, en 2006, unas doscientas asociaciones feministas, entre las que se encontraba NOS, y feministas a nivel individual, nos adherimos, no sin pocos debates, al manifiesto “Un feminismo que también existe” (Garaizábal, 2012; Méndez, 2014) impulsado por Empar Pineda entre otras. Frente a la ideología del feminismo institucional –el de la igualdad– al que se adscribían las asociaciones consultadas a la hora de sacar adelante el auge de leyes por la igualdad, que nacieron en la legislatura de José L. Rodríguez Zapatero, un grupo de feministas no institucionales, reivindican en este manifiesto, la necesidad de tener en cuenta, dentro del mismo pensamiento político, otras visiones. Desde aquí se alaba la labor de este gobierno por tener tan presente en su agenda “los problemas de las mujeres”, sin embargo, se critica una excesiva tutela legal que nos podría convertir en víctimas que nos hiciera perder nuestra capacidad de lucha y resistencia. Nos desvinculábamos de la idea que se estaba transmitiendo a la sociedad de que existe una fuerza masculina perversa, y se criticaba la imagen de prostitución que se estaba dando como un hecho degradante (Méndez, 2014). A pesar del manifiesto, NOS no llegó a formar parte de la red “Otras voces feministas³⁵” que surge de aquí.

No obstante, como explica Casado (1999), los límites entre feminismos *no son impermeables* (1999:74), de modo que de forma intermitente yo tuve acercamientos

³⁴Un partido de izquierdas no tiene por qué ser feminista. Los partidos políticos no dejan de ser instituciones del heteropatriarcado en las que los poderes masculinos son los que imperan, los que miran, los que ordenan, y así se olvidan de girar la vista del lado de las problemáticas de las mujeres. Y en ocasiones, cuando lo hacen, es porque detrás tienen intereses políticos electoralistas. Solo tenemos que echar una mirada a la historia del feminismo marxista para darnos cuenta de esto.

³⁵ Este grupo no se sentía representado en las posiciones feministas mayoritarias que se dan en los debates sobre la violencia machista y la prostitución. Tienen un punto de vista más *amplio, inclusivo y complejo* que el institucionalizado (Garaizábal, 2012:256). Su página web: www.otrasvocesfeministas.org

también al feminismo de la diferencia, aunque nunca me pensé ubicada ahí. Este feminismo se desarrolló sobre todo en Francia e Italia, pues en nuestro país no estaba armado teóricamente como en otros lugares (Rivera Garretas, 2003; Silvia L. Gil, 2011). También en Estados Unidos hay una tendencia feminista llamada “feminismo cultural³⁶” (Echols, 1989), que está conformado por el lesbianismo político y las feministas antipornografía³⁷, y cuyos presupuestos son afines a lo que en Europa conocemos como “de la diferencia” (Osborne, 1989). Este feminismo, como el de la igualdad, tiene su base en la biología. Aquí las mujeres son seres ontológicamente diferentes a los hombres. Sus valores, más apegados a la naturaleza –instintos de supervivencia, cuidado, etc., relacionados con el cuerpo: capacidad de maternidad, por ejemplo– las hace superiores al hombre. En su relación con el cuerpo son opuestas al feminismo de la igualdad. Y es que su objetivo no es la igualdad, como en el anterior, sino la lucha contra el sistema opresor que se construye sobre la diferencia hombre/mujer (Casado, 1999). En cualquier caso, como afirma Subirats (1985) en su reseña a Celia Amorós (1990) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, aunque el feminismo de la diferencia pueda generar desconfianza por la reafirmación de nuestras características femeninas, lo cierto es que no se puede llegar al punto de reivindicar una superioridad de las mujeres, sin haber logrado una igualdad previa, y dice algo, que traigo aquí porque me gustó mucho su manera de expresarlo, y que me llevó a reconciliarme, de alguna manera, con ambos feminismos:

“el feminismo de la igualdad permite a Celia Amorós ser filósofo; el feminismo de la diferencia la induce, como paso posterior y desde este ser filósofo –paso esencial sin el cual sería ama de casa- a ser filósofa” (1985:175).

Según Garaizábal (2009a), en los ochenta del siglo pasado, el feminismo de la diferencia implicó la reconciliación de lesbianas y feministas en el seno del feminismo, al abstraer el lesbianismo del terreno sexual y hacerlo ver como identidad política de todas las mujeres.

Siendo lesbiana pudiera parecer paradójica mi no adscripción a esta vertiente, dado el empoderamiento que esta forma de pensar supone para las mujeres y la femineidad, y porque, como explica Osborne (2007), el feminismo de la diferencia conduce a la relación entre mujeres, a una feminización del mundo y “a una lesbianización del mismo como subtexto” (2007:65). Pero, de hecho, la parte del feminismo lesbiano con la que yo me sentí identificada posteriormente durante años, es la que más se aleja del feminismo de la diferencia:

“a la buena feminista que se correspondía finalmente con la lesbiana política defendida desde el feminismo cultural anglosajón se contraponía la feminista que se negaba a aceptar una sexualidad normativizada en aras de la buena apariencia y de

³⁶Piensen que el dominio sexual de los hombres es la opresión de las mujeres. Todos los hombres se unen para defender el poder patriarcal. Consideran sendas sexualidades (la del hombre y la de la mujer) como opuestas. Y la heterosexualidad no es una preferencia, sino una relación de dominación del hombre sobre la mujer, en la que la mujer sólo puede tener dos papeles, o es dominada o colaboradora. En contra de esto, propone las relaciones amor/amistad entre mujeres. Condenan pornografía, prostitución y cualquier práctica sexual que no entiendan igualitaria (Garaizábal, 2012).

³⁷Las bases teóricas e ideológicas del feminismo antipornografía han servido de argumentación a los sectores más reaccionarios de la derecha conservadora: “La retórica feminista tiene una inquietante tendencia a reaparecer en contextos reaccionarios. Por ejemplo, en 1980 y 1981, el Papa Juan Pablo II pronunció una serie de discursos, reafirmando su compromiso con los puntos de vista más conservadores y paulinos sobre la sexualidad humana. Al condenar el divorcio, el aborto, el matrimonio civil, la pornografía, la prostitución, el control de natalidad, el hedonismo desenfrenado y la lujuri, el Papa utilizó abundante retórica feminista referente a la objetivación sexual” (Rubin, 1989:167).

la unidad, defendiendo la promiscuidad hetero u homo, la representación de los roles sexuales y el sadomasoquismo entre lesbianas” (Osborne, 2007:33).

Y es que, yo no entendía la revalorización de la diferencia entre sexos exaltando a las mujeres (Gil, 2011). No compartía la consideración de valores femeninos como positivos, a pesar de mi lesbianismo, y el desprecio a los masculinos (Osborne, 1989), porque me generaba contradicciones pensar una división del mundo por sexos con unas características tan marcadas para cada categoría, cuando yo misma me relacionaba con algunas mujeres de las que percibía rasgos que se podrían adscribir como masculinos. Aún no era capaz de entender que uno de los motivos que me llevaban a no aceptar ninguno de los dos era su base biológica que me dejaban al final siempre en un callejón sin salida. Igual que me ocurría con algunos hombres. Recuerdo, de hecho, que justo después de leer *El país de las mujeres* de Gioconda Belli (2010), fantaseaba emocionada imaginando un mundo igualitario construido y dirigido por mujeres, en el que los hombres no tenían cabida. Al intentar desarrollar mi mundo inventado, llegaba a la desesperación cuando, incluso dentro de la inercia de la imaginación, había un momento en el que entre esas mujeres las relaciones se construían también desde el poder, y aparecían personajes dominantes. Entonces la fantasía se desmoronaba. Lo que tiraba por tierra cualquier planteamiento de que una sociedad sólo de mujeres, con lo que me gusta a mí un grupo de mujeres, fuera la solución a nuestro problema, como pudieron plantear en su momento algunas lesbianas separatistas como Sheila Jeffreys.

Una de las cosas que menos compartía con esta vertiente del feminismo era su idea de “la sexualidad como instrumento de opresión femenino, a través de la que se van construyendo otras opresiones” (Garaizabal, 2009a). Me hacía pensar a las mujeres como víctimas o sujetos pacientes sin capacidad de agencia –no digo que no pase, pero no puedo vivir creyendo que soy una víctima sin opciones. Por este motivo, tampoco compartía sus planteamientos en contra de la pornografía³⁸ o la prostitución³⁹, o al menos, me generaban controversia. Por otro lado, aunque sí comparto la crítica que hacen sobre la heterosexualidad obligatoria como institución, mi vivencia no me permitía ver que las relaciones lésbicas fueran siempre la alternativa deseable, pues yo también detectaba

³⁸Este feminismo considera que la pornografía es la causa de agresiones sexuales y violencia contra las mujeres (Gil, 2011; Garaizabal, 2009a). Afirma Garaizabal (2009 a), “Pornografía es la ideología, violencia es la práctica” (2009a: 6). Y como solución proponen la censura. Yo puedo estar de acuerdo en que la pornografía ha llegado a ser una industria dirigida por y para los hombres heterosexuales, y que en pro de unas fantasías de dominación usa a las mujeres como objeto. Pero creo que no siempre es sinónimo de violencia (Despentes, 2007; Torres, 2011); hay muchas maneras de vivir la sexualidad, para las mujeres también, y hay mujeres que disfrutan de esta pornografía como modo de estimulación o fantasía –me consta que esto es caldo de cultivo para un debate en ebullición constante. Creo que se puede hacer un uso crítico y responsable de ella, y desde que empezó a crearse, se puede consumir además otro tipo de pornografía también hecha por mujeres (Erika Lust; Angie Sprinkle, Shu Lea Cheang (en Esperanza Moreno, 2010), algo que me parece mucho más inclusivo que la prohibición. Raquel Osborne a lo largo de su obra hace todo un recorrido histórico sobre el tema de la pornografía en el feminismo.

³⁹Como antes, para este feminismo, la prostitución es la institución base de opresión patriarcal. Por eso la estrategia que plantea es la abolición (Osborne, 1989; 2007; Garaizabal, 2009 a; 2009b; Despentes, 2007). Aunque entiendo que se enmarca en un sistema opresor, que hace de las mujeres objetos sexuales para los hombres, no comparto su abolición. Estoy más de acuerdo con la idea de que las mujeres que “libremente” puedan elegir ejercer esta profesión, se encuentren en una situación de legalidad y seguridad para hacerlo. Lo que podría significar en principio, hacer una distinción clara entre la trata (Garaizabal, 2009b) y la prostitución. Dado que en la primera no encuentro ni unas condiciones de seguridad y legalidad ni la libre elección. Entendiendo que el “libre ejercicio” de la profesión puede pensarse muy relativo, ¿en qué consiste la libertad en este caso? O ¿bajo qué circunstancias podemos decir que hablamos de libertad? Sin embargo, p considero la libre elección cuando, **ante varias posibilidades, la persona puede elegir** una, porque es **la que más le gusta o más beneficios le proporciona**; de otro modo, tampoco estaría de acuerdo. Estoy de acuerdo con Virgini Despentes “...He aquí la prueba, si pudieran elegir, las prostitutas dejarían de hacerlo. Hace falta retórica (...) La mayoría de la gente que trabaja dejaría de hacerlo si pudiera elegir. ¡Menudo chiste! (Despentes, 2007:50).

situaciones de poder en ellas⁴⁰ (Osborne, 1989). Ahora bien, es cierto que, en momentos en los que me he encontrado especialmente molesta por situaciones que defino como “de injusticia de género”, he usado presupuestos de esta vertiente feminista en contra de los hombres –no de la masculinidad o de la opresión masculina, no, de los hombres–, como personas con unas características nocivas para las mujeres, radicalizando mis posturas y usando las categorías biológicas hombre y mujer como esencialidades innatas. “Jeanette, ¿cómo se puede ser feminista y heterosexual⁴¹ a la vez?, le preguntaba a mi amiga, cuando ya estaba avanzado el primer año de los cursos de formación del doctorado. Otras veces, me he descubierto pensando, “si es que, al final, todos los hombres son iguales, por mucho que yo los justifique”. No solía hacer este tipo de comentarios en público, porque comprendía lo extremo y lo irracional del pensamiento, y el hecho de tenerlos, me hacía cuestionarme a mí misma si no estaría pensando así, porque como era feminista y lesbiana, y en realidad “odiaba a los hombres”. Tengo que reconocer que pensar eso me daba miedo, porque ratificaba los peores insultos de la sociedad heterosexual en contra de las feministas –todas, daba igual la vertiente– y desde luego de las lesbianas. Y tambaleaba uno de los pilares de mis creencias: la inclusividad, siempre que sea posible. Por suerte, eso no eran más que ataques de ira que aprendí gestionar y a racionalizar mis argumentos en respuesta.

Finalmente me quedé con lo que me servía de cada feminismo, sin sentirme especialmente seguidora de ninguno de los dos, y es que tenía contradicciones, y con ninguno terminaba de estar cómoda.

Entre tanto, conocí y me ubiqué en el **feminismo lesbiano** porque era feminista y porque era lesbiana. Y es que, las discusiones y debates de las lesbianas, ya desde los ochenta, y al menos por un tiempo, se elaboran desde dentro del movimiento feminista y no en oposición, porque “las lesbianas éramos mujeres y nuestra solidaridad con las mujeres era un vínculo irrompible” (Suárez Briones, 2014:18). En esta línea, Gimeno (2005) manifiesta que “sólo el feminismo lesbiano parece oponerse ideológicamente a las dos estructuras desaparecidas del análisis crítico: sexualidad (del Feminismo) y el patriarcado (de la Teoría Queer)” (2005:261) –aunque yo no termino de estar de acuerdo con la segunda parte de la afirmación. Más adelante, me posicionaría con Wittig⁴² (2006) asegurando que *las lesbianas no somos mujeres*, porque somos fugitivas de nuestra clase. Y es que, han sido muchas las veces en las que me he encontrado debatiendo conmigo

⁴⁰ Alguien me preguntaba el otro día, si yo pensaba que las mujeres después de una relación de violencia de género se volverían lesbianas o buscarían, al menos, una relación lésbica. Yo respondí que no necesariamente. En primer lugar, se ha de sentir algún tipo de atracción por las mujeres, pero, además, ni todos los hombres ejercen violencia de género ni todas las relaciones de mujeres suponen la felicidad. En ese contexto una chica bisexual dijo que sus peores experiencias afectivo sexuales habían sido con mujeres, no quería una mujer cerca ni en pintura. Como afirmaba Rich (1996), el problema no es una mala relación heterosexual, sino la obligatoriedad de la heterosexualidad.

⁴¹ Esta pregunta se la hacen las feministas lesbianas desde la década de los ochenta del siglo XX. Emmanuele de Lesseps, feminista radical francesa de los setenta, escribe en marzo de 1985 un artículo –“¿Se puede ser a la vez heterosexual y feminista?”– en la revista publicada por el Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid (CFL) *Nosotras que nos queremos tanto*, en el que, como feminista heterosexual argumenta que no se puede convertir en sinónimo el deseo heterosexual femenino y el deseo de sumisión, porque son cosas diferentes. Además, no se puede sobredimensionar la independencia de las lesbianas bajo el pretexto de que el objeto de deseo lésbico no constituye opresión.

⁴² Dentro del lesbianismo político, Wittig podría ubicarse en lo que se ha denominado lesbianismo radical. Tendencia que bebe del feminismo materialista francés (con otras feministas como Christine Delphy, Nicole Claude Mathieu o Colette Guillaumin (Falquet, 2006). Piensan que hombres y mujeres son una clase política, y no pueden existir unos sin otras. Las lesbianas somos fugitivas de esta clase –no somos mujeres–, aunque sólo logramos escapar de la apropiación privada por parte de los hombres, no de la pública. Por eso hay que luchar contra el sistema heterosexual como institución. Así, si desaparece la institución heterosexual, desaparecen los sexos y la opresión por género.

misma y con mis amigas, si me consideraba mujer o no, dada mi elección de vida y las pocas cosas que tenía en común con otras mujeres heterosexuales. He llegado a pensar que tenía más en común con sus maridos que con ellas, y no era una cuestión de masculinidad. Aunque abordaré este tema más adelante.

El feminismo lesbiano “habla desde la sexualidad entendida como práctica erótica y como postura política” (Rivera Garretas, 2003:116). Yo entendía el lesbianismo como una opción sexual que se elige políticamente, aunque a eso llegué bastante después de haberme enamorado de una mujer por primera vez en 1996, y no estoy segura de haber elegido tener ese sentimiento; si bien es cierto que elegí vivirlo⁴³. Estoy de acuerdo con Suárez Briones (2007), en que el lesbianismo puede ser un lugar privilegiado para realizar un análisis crítico contra este sistema ser –si se es consciente de ello, que ser lesbiana, sin un planteamiento político detrás, no es garantía de nada. Además, sin compartir una política separatista⁴⁴, entendía, porque la vivía, una comunidad y una complicidad entre lesbianas; aunque no llegaba a creer que las relaciones lésbicas fueran la panacea ni que, para superar la condición de oprimidas, todas las mujeres debieran elegir el lesbianismo como práctica, como **elegir** la heterosexualidad tampoco implica necesariamente ser cómplices de los hombres como seres opresores⁴⁵. Más bien pensaba que para superar esa condición de opresión han de mezclarse lesbianismo y feminismo, tal y como afirmaban Gimeno y Suárez Briones, aunque yo siguiera sintiéndome alejada de las mujeres heterosexuales sin saber aún por qué.

Durante los años de militancia más institucional me he mantenido en el feminismo lesbiano. Durante un tiempo estuve centrada en encontrar una identidad lesbiana que sirviera de referente a otras lesbianas que llegaban a la Asociación buscando respuestas sobre qué o quiénes eran, o qué les estaba ocurriendo, y construyendo juntas espacios positivos de encuentro. Trabajaba por la visibilidad lésbica dentro del propio colectivo – frente a los gays– entre las feministas, y finalmente ante la sociedad heterosexual. Aún no había construido una idea de la heterosexualidad como sistema opresor; como mujer lo que buscaba era mejorar la situación de las mujeres en el patriarcado. Como lesbiana,

⁴³Emmanuele de Lesseps (1985) plantea una cuestión en cuanto a la opción sexual lesbiana. Ella dice que para las consideradas “lesbianas reales” en América, el lesbianismo no puede ser una opción pues el deseo aparece muy pronto y es vivido con culpa, si fuera una opción, pueden elegir vivir la heterosexualidad y alejarse así de la culpa. En cuanto a las “lesbianas por elección”, si toman esta elección como forma de liberación, tampoco pueden hablar de opción, pues la liberación es el único camino que les queda. A esto Gimeno responde, como ya dije antes, que precisamente la opción es decidir dejar la opresión. Yo añadiría que, siempre les queda la opción de seguir viviendo en la opresión que, de hecho es, pero, sobre todo ha sido, una opción muy elegida. En cualquier caso, como expondré, yo voy a intentar salir de esta dicotomía que entiendo heterocientífica de innatas o por elección.

⁴⁴Dentro del lesbianismo político, además del lesbianismo radical y el feminismo lesbiano, encontramos el lesbianismo separatista, que busca crear espacios solo para lesbianas, para crear una cultura y ética lésbica; son más esencialistas que las anteriores. En cualquier caso, como afirma Falquet (2006), no son separaciones estancas, van variando y tienen matices según los lugares y las propias lesbianas que los practican.

⁴⁵ Cuando volví a practicar la heterosexualidad tuve todo un dilema en este sentido. Me preguntaba, cuándo la heterosexualidad se ha podido elegir. Pienso que si yo pude elegir volver a practicarla, fue porque previamente había deconstruido y superado los discursos de la sexualidad y el género. Eso me permite transitar por las diferentes opciones sexuales. Con todo, me he construido en la heteronormatividad y mis contradicciones, mis dudas, me jugaron una mala pasada cuando, al enamorarme de un hombre, no solo es que yo me sintiera cómplice del sistema, es que, además, pensaba que era leída así desde el lesbianismo. Para evitar dicha lectura, yo misma me enfrentaba con mi nueva pareja, y lo ponía bajo sospecha constantemente. Así saqué mi lado más feminista y más lésbico –en negativo, si es posible expresarlo de esta manera– y es que, la situación me devolvía a una base biológica de la diferencia sexual, por la que yo me pensaba “durmiendo con mi enemigo”, solo porque él era un hombre. Y en este proceso, además, idealicé el lesbianismo. Esta situación provocó, que me enfadara conmigo misma porque **yo había elegido volver a la heterosexualidad.**

desde los márgenes sexuales, pretendía que la sociedad heterosexual nos tratara como iguales y nos dejara integrarnos –para eso debíamos demostrar que éramos iguales a ellos o al menos, igual “de buenxs”. Pero aún no hacía la relación entre patriarcado y heterosexualidad, como me recuerda Oihana, “... , tú te acuerdas cuando no entendíamos (la frase): “esto es un problema de orientación o de género?” No entendíamos que las cosas de orientación eran de género. Yo no sabía hacer esa relación. ¿Por qué mi masculinidad se asocia al lesbianismo?”. Villar Sáenz (2008) critica al movimiento homosexual por este motivo:

“haber ignorado parte del trabajo político organizativo y social del movimiento de lesbianas feministas desarrollado entre 1979 y 1995, provocando como consecuencia una pérdida de la perspectiva de género y una repetición de planteamientos teóricos respecto al género y a la sexualidad formulados como si fueran nuevos” (2008:62).

No le puedo quitar la razón. Sin embargo, cuando leí ese párrafo sentí tristeza por la parte que corresponde a mi activismo LGTB. Y es que mi experiencia puede dar una pequeña explicación de por qué a NOS le ocurrió eso, que no fue, ni mucho menos, intencionado. Además, sé que en otras asociaciones ocurrió también, pues teníamos unas problemáticas parecidas.

Yo llegué a NOS con 21 años, sin conocimientos ni de género ni de sexualidad. Es más, venía de una familia tradicionalmente de derechas, cristiana, considerada de clase alta. Fui con esa intersección y otras cuantas más, construida como una mujer y eso, ahora lo entiendo, significaba ser heterosexual; y así lo asumí. Sin embargo, llegué a la Asociación arrastrando un problema con esa heterosexualidad, después de haberme enamorado y haber mantenido una relación con otra mujer. Me quedé a colaborar allí. Lo central era dar apoyo asistencial a lxs homosexuales que lo necesitaban; la prevención del VIH y el logro de avances legales en cuanto a derechos como el matrimonio –agenda marcada por la FELG para unificar criterios a nivel nacional. Entre tanto, iba cogiendo responsabilidades en la dirección de la asociación y lejos de plantearnos que las cosas se podían hacer de otra manera, o los motivos por los que hacíamos lo que hacíamos, simplemente nos dejamos llevar por la política marcada desde arriba y por la inercia de las generaciones anteriores –esto es, cuando las costumbres se vuelven normas y las cosas “son así, porque sí” pero, al final, llega un momento en el que nadie sabe realmente el motivo de por qué son así. Esto se tradujo a nivel práctico en que necesitábamos voluntariado y subvenciones para sobrevivir. Y ahí es donde centramos nuestros esfuerzos. Éramos una asociación pequeña en una ciudad universitaria, donde la gente va y viene, pocas veces se quedan: poder mantenernos era una lacra constante. En algún momento nos preguntamos cuál era el fin y cuál el medio. Es decir, ¿pedíamos las subvenciones para poder hacer actividades de visibilidad, concienciación y reivindicación de derechos, o hacíamos las actividades para justificar subvenciones para que nos volvieran a dar subvenciones con las que poder mantenernos y así sucesivamente? En el mismo sentido, centrándose sólo en las asociaciones lésbicas, Platero (2008) se pregunta, “¿están las organizaciones de lesbianas haciendo política para las lesbianas, o políticas de autofinanciación? (2008:189). Para nosotras la respuesta, en muchas ocasiones, es clara: nos autofinanciábamos, aunque esto nos creaba contradicciones, porque entonces, ¿qué sentido tenía nuestra existencia?

Mantuvimos el grupo de mujer⁴⁶ cuanto pudimos. Más adelante, creamos el de género⁴⁷ y, con los años, según nosotras aprendíamos, le fuimos incluyendo perspectiva de género también a nuestros trabajos: talleres, materiales de realización propia, etc. Pero nuestros objetivos por excelencia tenían que seguir siendo las subvenciones y el voluntariado. Nos involucramos con el género cuanto estuvo en nuestra mano, dentro de nuestro desconocimiento, y no fue hasta el 2009, al empezar a participar en Conjuntos difusos y más activamente con otras asociaciones feministas de Granada, cuando comprendimos la intersección real entre las categorías sexo, sexualidad y género, y sus repercusiones para nuestro colectivo. Tal vez fue demasiado tarde, pero desde lo que yo he vivido, creo que no pudimos hacerlo de otra manera, las circunstancias nos arrastraban y no pudimos o supimos, tal vez, hacerlo mejor, ni en cuanto a la gestión de la asociación ni en cuanto a los conocimientos que nos faltaban. Hoy miro con admiración y un poco de envidia, tengo que reconocerlo –tal vez es porque las veo desde fuera– la potencia de las asociaciones transfeministas, su desvinculación de las instituciones, su autogestión, sus organización horizontal, los conocimientos que mueven, sus acciones políticas, y me pregunto por qué yo no fui capaz de hacer eso. No lo sé⁴⁸. Por eso, cuando leí el planteamiento de Amparo Villar (2008) pensé que no era tan simple como que el colectivo LGTB ninguneara el esfuerzo de las feministas lesbianas, al menos, no desde las asociaciones de base. Pues si les ocurrió como a nosotras, la renovación constante de generaciones, la falta de conocimiento teórico acerca del feminismo, la fuerza de las responsabilidades de la cotidianidad por pura subsistencia, etc., hizo que no llegáramos.

Siguiendo con mi recorrido personal por los feminismos, mientras preparaba la investigación para el DEA, algunos de mis planteamientos me llevaron, buscando respuestas, al feminismo marxista/socialista que, junto con lo mucho o poco que había aprendido hasta aquí, me proporcionó un contexto que consideré perfecto para entender algunas de mis preguntas. Me mostraba la relación entre patriarcado y capitalismo; la relación entre producción y reproducción; la utilidad de la familia nuclear y el trabajo doméstico de las mujeres en la sociedad patriarcal capitalista; comprendí en este contexto la división sexual del trabajo, que me regalaba claves para poder desliar algunos puntos que hasta entonces no había podido abordar correctamente por carecer de los instrumentos necesarios. Sin embargo, es cierto también, que sin el apoyo de algunas feministas lesbianas⁴⁹, no habría podido llegar a captar la envergadura de lo que me estaba

⁴⁶Era un grupo específico para lesbianas, separado de los gays, para que sirviera de espacio de encuentro, reflexión, confianza, conocimiento, reconocimiento y autoconocimiento, socialización, creación de redes de apoyo, autoestima y empoderamiento, salida del armario, etc... Lo mantuvimos porque entendíamos que como grupo teníamos nuestras propias características y necesidades diferentes a los gays. Este grupo no tenía ningún halo feminista. En él se trataron temas sobre identidad, biología o no del lesbianismo, búsqueda de referentes positivos, visionando de películas lésbicas, temáticas sobre sexualidad, se hicieron fiestas, etc. Pero no se habló de nada que tuviera que ver con el género, ni se hizo teoría lésbica.

⁴⁷Este grupo sí trabajó desde el feminismo, pero a niveles muy básicos y no siempre de forma continuada en el tiempo, por los mismos motivos expuestos, la media de edad era muy baja y generalmente no había una persona con conocimientos suficientes sobre el tema. Y otras veces, simplemente los objetivos de la gente cuando venían a la asociación no eran más que conocer gente, socializarse, sentir apoyo, tener una red de amistades con las que salir. Poco o nada les interesaba el género o el feminismo –si ellas no estaban con hombres, ¿qué les importaba eso del género o del feminismo? En muchas ocasiones, ni siquiera estaban interesadas en el activismo, de ahí que cuando encontraban lo que buscaban, se fueran y a quienes nos quedábamos nos costaba, de nuevo, mantener la estructura de la asociación. Morgovejo (2000) da toda una argumentación en este sentido.

⁴⁸No obstante, sería injusto por mi parte, no reconocer que el trabajo que hicimos desde NOS fue muy válido para las muchas generaciones de diversidad afectivo sexual que pasaron por allí durante los veinte años que permaneció abierta. Como para las promociones de estudiantes que hicieron sus prácticas con nosotrxs; el alumnado de secundaria al que se le impartieron talleres; etc.

⁴⁹Algunas con las que discutí, como Rich (1996) por su *continuum lesbiano* que me chirriaba o Jeffreys (1996) que tenía argumentos que yo rechazaba, pero con la que aprendí muchísimo sobre feminismo y sobre lesbianismo también.

planteando, porque fueron ellas las que me mostraron la heterosexualidad como institución opresora y más allá de una forma de relación afectivo sexual.

El texto de la investigación para conseguir el DEA lo escribí desde el feminismo socialista/marxista y el feminismo lesbiano. Pero después de presentarla seguí evolucionando. Y aunque me siento heredera de estos feminismos, considero que mi forma de pensar se adapta mejor a los presupuestos transfeministas que, por otro lado, también beben del feminismo lesbiano -y del feminismo de la diferencia y del radical.

Lo que ocurrió es que fui descubriendo que había aspectos del feminismo lesbiano, algunos de los que más se acercaban a los presupuestos del feminismo de la diferencia, con los que no terminaba de sentirme cómoda. Y con los que me sentía más identificada, estaban evolucionando de forma parecida a mí. Así rechazaba la idea de que el uso de la pornografía y la prostitución, incluso entre mujeres, solo refuerza un imaginario patriarcal, conduciendo a la explotación de mujeres y lesbianas por otras lesbianas (Jeffreys, 1996). Y es que, dan por sentado que estas prácticas sexuales y otras como “el uso de la violencia consentida, el sometimiento o la humillación como fuentes de placer (prácticas s/m), la puesta en escena de los roles de género (relaciones butch/femme) o los juguetes sexuales” (Gil, 2011:151), son malas en sí mismas, presuponiendo el tipo de sexualidad que era más adecuada para las mujeres. Pero, yo formaba parte de esas “...lesbianas que disfrutaban con la pornografía o que realizaban prácticas que supuestamente formaban parte del imaginario de la cultura machista” (2011:152).

Otras circunstancias también me hicieron plantearme mi postura ideológica. La más importante fue mi tema de tesis, que supuso una ruptura con la realidad, al menos con la mía inmediata, al cuestionar la igualdad de las relaciones lésbicas tan proclamadas por una facción del feminismo lesbiano, sobre todo el lesbianismo separatista. Me planteaba hablar de roles de género; de los papeles de la butch y la femme; de prácticas sexuales de dominación y sumisión y su relación con la cotidianidad; o de relaciones de poder dentro de las parejas de lesbianas, que es por lo que definitivamente me decanté. Así, yo estaba poniendo en duda uno de los presupuestos de ese feminismo. A pesar de todo, no pocas veces me sentí traidora a mis iguales. Por entonces pensaba que todas las lesbianas consideraban igualitarias las relaciones lésbicas, mientras yo visibilizaba una realidad diferente. Atribuyo esa corta perspectiva de miras a una errónea identificación del lesbianismo con un feminismo binarista que pensaba que, si la base de la opresión eran los hombres, en una relación formada por dos mujeres no habría dominación. Muchas dentro de la asociación pensábamos así, algunas, a veces, sin considerarse feministas siquiera; era más bien el lesbianismo que habíamos aprendido en el colectivo por la inercia de que “las cosas son así” y ningún cuestionamiento por nuestra parte en este sentido.

Mi bisexualidad fue otro de los aspectos que me indujeron a dejar de pensarme feminista lesbiana. Aunque la bisexualidad nunca ha sido un problema para mí estando entre lesbianas, dado que la mayor parte del tiempo he mantenido relaciones lésbicas y siempre me he posicionado como lesbiana discursivamente. Pero sí lo fue para algunas lesbianas puras, como explicaba antes. Posteriormente dejé de denominarme bisexual, para

Otras como Wittig (2006) –que además era marxista y proponía la desaparición de las mujeres en tanto que clase sexual como objetivo del feminismo. Y ya en España, Beatriz Gimeno, que ha sido un apoyo teórico y militante constante, y más tarde, Suárez Briones, Empar Pineda o Cristina Garaizábal, y tantas otras.

llamarme lesbiana definitivamente, independientemente de con quién mantengo mi relación afectivo sexual, pero eso forma parte de otra etapa.

Un último aspecto, que no supuso tanto un desencuentro con el feminismo lesbiano, como el principio de cuestionamientos mayores, que en el futuro me harían ver las cosas de otra manera, fue la transexualidad. La primera vez que me encontré de lleno en un debate sobre este tema fue en el año 2001. Algunas mujeres transexuales pidieron participar en las reuniones del Área de Políticas Lésbicas de la FELG⁵⁰, donde se debatió la relevancia de que lo hicieran o no. Ellas argüían que eran lesbianas como nosotras y compartíamos la misma problemática (Ramos, 2002) Mientras que desde el Área se discutía que, aunque mujeres, ellas habían nacido con cuerpo de hombre, habían sido educados como tal, y esta educación se ponía de manifiesto en actitudes como el acaparamiento de las reuniones o en temáticas que más tenían que ver más con la transexualidad que con el lesbianismo. Por otro lado, en muchos casos, la falta de cuestionamientos de género o la necesidad de las transexuales no militantes de ratificarse como mujeres, las hacían adherirse a las marcas más negativas de la feminidad más heteronormal, lo que chocaba de frente con el lesbianismo. Una vez, antes de entrar en la asociación escuché a una mujer trans decir que se sentía más mujer porque su marido le pegaba. En ese momento no sabía nada de feminismo, pero recuerdo preguntarme por qué alguien querría tener lo que cualquier mujer rechazaría para llegar a sentirse parte de un grupo. Por otro lado, yo era mujer, y no necesitaba que me pegaran para sentirme como tal, ¿qué era lo que nos convertía en mujeres? Comprendía el argumento del Área de la FELG, pero con gran contradicción, creo que, como todas, pues si las trans se sentían mujeres, y su deseo era lésbico, ¿cómo íbamos a discriminarlas en un espacio que era el suyo también? ¿No habían sido cuestiones semejantes a estas las que nos habían hecho tener problemas a las lesbianas con el feminismo heterosexual?

Redondo Vergara (2014) narra una anécdota en este sentido. Ella cuenta que un grupo de mujeres trans le pidieron un taller de autodefensa, y ella y su asociación feminista lesbiana rehusaron impartírselo, porque “trabajaban de forma integral la autodefensa de mujeres que previamente habían sido niñas” (2014: 225). Este relato le sirve para reflexionar y hacer el paralelismo entre la lesbofobia que algunas feministas de la igualdad habían tenido con ella y la transfobia que ellas mismas, feministas lesbianas, habían volcado sobre las mujeres trans. Poco tiempo después, cuando su posicionamiento ideológico se desplazó al transfeminismo, ella misma se hace una serie de cuestiones:

“Qué se hace desde las posiciones del feminismo lesbiano con las transgénero, lxs transexuales, lxs intersexuales o las bisexuales? Si una lesbiana decide transitar hacia una identidad trans, ¿qué sucede?, ¿queda fuera del grupo? ¿Qué pasa con lxs trabajadores sexuales? ¿Y nuestras prácticas sexuales no normativas? El feminismo lesbiano no responde hoy ni a la diversidad sexogenérica de la sociedad ni a un montón de debates acerca de la pornografía, el BDSM y la prostitución que ya deberían estar superados” (2014: 225).

Yo hoy, como lesbiana, me haría una pregunta más, ¿yo podría participar en ese taller? ¿Y mi hermana que no se ha socializado como lo que se entiende que es una niña, pero que no es lesbiana, podría?

⁵⁰La asociación de mujeres transexuales “Transexualia” fundada en Madrid en 1987, ingresa en la FELG en el año 2001, momento en el que se le incluye la “T” actual a las siglas de la Federación.

En 2009 y, a pesar de que la ley del matrimonio homosexual llevaba unos años aprobada y podía parecer que ya lo teníamos todo ganado, seguíamos trabajando por la visibilidad LGTBI y la sensibilización social, entre otras cosas porque aún pesaba sobre dicha ley un recurso de inconstitucionalidad que no nos dejaba sentirnos ni segurxs ni tranquilxs. La novedad fue incluir el concepto de género en nuestro discurso como en el contenido de los materiales que producíamos o en las actividades que realizábamos. Pero explicábamos el sistema sexo género dentro de una concepción binarista y sobre la base de la correlación lineal sexo/género/sexualidad. De modo que hablábamos de categorías cerradas, dicotómicas, jerárquicas y excluyentes: hombre/mujer; masculino/femenino; heterosexual/homosexual, tal y como lo habíamos aprendido en un feminismo más institucional. Sin embargo, en ese momento, sin conocimientos más avanzados, incluir la perspectiva de género en una asociación identitaria, cuya construcción de la identidad estaba fundamentada exclusivamente en la sexualidad, suponía para nosotrxs todo un avance y motivo de orgullo.

En ese año Kim Pérez, presidenta de AIGA (Asociación Identidad de Género de Andalucía⁵¹) nos invitó, como asociación, a asistir a las reuniones que estaban organizando, en las que se planteaban abordar temas relacionados con el género, el sexo, las identidades trans y su problemática, etc. Decidí acudir, más a título personal que como miembrx de NOS, pues aunque mi asociación se llamaba “Asociación Andaluza de gays, lesbianas, bisexuales y *transexuales*”, eran muy pocos, casi ninguno, los casos de personas trans que teníamos entre nosotrxs, además contábamos con pocos recursos para atenderlxs, así que, cuando nos llegaba un caso –que en ese momento eran mucho menos visibles que ahora, y estaban mucho más discriminadx-, simplemente servíamos de antesala, y lo derivábamos directamente a AIGA, donde la ayuda era específica por parte de Kim.

Aquellos encuentros, que al principio fueron reuniones informales -organizadas por Kim Pérez, Amet Suess y Pablo Vergara en alguna cafetería del centro-, conformadas por otras personas trans, feministas de la Asamblea de Mujeres de Granada, personas del colectivo LGB, y quienes se acercaban interesadx en los temas que allí se trataban, tuvieron un punto álgido seis meses después, con la presentación de los *Conjuntos Difusos*⁵² en las Jornadas Feministas de 2009 en Granada⁵³.

La experiencia con los Conjuntos Difusos fue fundamental para mí, porque cambió mi forma de ver la realidad. Si pudiera explicarlo con una metáfora, diría que fue como pasar a ver las cosas de dos a tres dimensiones. En el contexto de la *despatologización trans* escuché por primera vez hablar del sexo como construcción y la existencia de más de dos sexos (Fausto-Sterling, 2006)–y por primera vez me pregunté con¿qué es ser mujer? ¿Qué

⁵¹Kim Pérez fue la primera mujer transexual en España. Gracias a ella y a la asociación, desde 1999 Andalucía se convertía en la primera comunidad en incluir entre sus prestaciones sanitarias el proceso completo de tratamiento y cirugía genital de reasignación de sexo. Pero nosotrxs la conocíamos, no sólo porque fuera un adalid de la transexualidad a nivel nacional, sino porque fue unx de los miembros fundadorxs de NOS en sus primeras etapas. Posteriormente, tras su operación de reasignación de sexo, durante años colaboró con nosotrxs. Además, coincidimos y compartimos otros espacios.

⁵²“Transexología o Intertransexología. Esquema de la Teoría de Conjuntos Difusos de Sexogénero”. Transexología.blogspot.com 12 marzo 2013.

⁵³En diciembre de 2009, 30 años más tarde, se convocaban en Granada las Jornadas Feministas. Si las que se organizaran en 1979 fueron importantes por la puesta sobre la mesa de los dos feminismos –de la igualdad y de la diferencia o el debate en torno a la pornografía (Navarrete, Rubio y Vila, 2005)-, esta vez salen a la palestra las redes de despatologización trans-, las teorías queer, y como no, el sujeto político del feminismo. A partir de aquí se empieza a hablar en nuestro país de lo que hoy conocemos como transfeminismo (Burgos y Martínez, 2013:301).

relación tiene con la feminidad? Si algunas mujeres transexuales necesitaban, como había visto tantas veces, cubrir una feminidad, mayor incluso que la que les veía a otras mujeres (hetero) para reafirmar su identidad, eso significaba que las mujeres lesbianas más masculinas con las que convivía a diario, no eran mujeres o lo eran menos? O es que, ¿acaso no había sólo un tipo de mujer? Conocí la posibilidad del no binarismo de género y empecé a oír hablar de un sujeto político feminista diferente a las mujeres (Garaizábal, 2013). A pesar de mis buenas intenciones, mi procedencia institucional y los normativos conocimientos de género que poseía no me dejaban comprender la pretensión de la despatologización trans, si con ello existía el más mínimo riesgo de que se perdieran los logros que a nivel legal se habían conseguido en Andalucía, y por los que las operaciones de reasignación de sexo se hacían a cargo de la Seguridad Social. Mi planteamiento era que, sin patología tampoco habría necesidad de proceso de reasignación, “¿qué ocurría entonces, si había gente que sintiera esa necesidad?”. Fernández y Araneta (2013) cuentan que esta situación de duda, se estaba dando en todo el territorio español a nivel de colectivos trans, “No era fácil defender un discurso despatologizador sin un apoyo fuerte que legitimase los riesgos y compensasen la acusación de que tal postura atentaba contra los derechos trans de forma directa” (2013:48). Y es que la despatologización no sólo suponía dejar de considerar la transexualidad como una enfermedad. Se trata, además, de reivindicar la no adscripción a una categoría binaria de género (Garaizábal, 2012). Kim al contarnos su proceso, siempre decía que pasó por la operación de reasignación de sexo para llegar a ser mujer, y que una vez ahí, se dio cuenta de que no quería ser mujer, pero tampoco hombre. Cuánto me costó llegar a entender la complejidad de lo que decía. Mi asistencia a las reuniones, y muchas conversaciones fuera a partir de los temas tratados en ellas, me hicieron ver otras perspectivas de la misma realidad, y entender que hay situaciones como los embarazos y los partos que, sin ser considerados enfermedades, conllevan intervención médica (Garaizábal, 2012) que sí es atendida por la Seguridad Social.

Aún no podía ver en mí las repercusiones de aquellas reuniones de café, ni mucho menos lo que de nuevo iban a suponer las Jornadas Feministas de Granada (2009). Pero en ese contexto y otros parecidos a lo largo de “una década de circulaciones, debates y trabajos en varios apartados de la vida social” española (ORGIA, 2013:33), y con el broche final del Manifiesto para la insurrección Transfeminista en las Jornadas, se abrió camino, como reconocen Macías (2013) y Méndez (2014) en sus trabajos, lo que hoy conocemos en España como **transfeminismo**.

En 2012, al intentar volver al activismo después de varios años de desconexión por motivos de trabajo, me encontré lo que parecía un panorama completamente diferente y algo desalentador. El asociacionismo LGTB en Granada había desaparecido. NOS había cerrado. De la Federación Colegas –ahora llamada Arcoiris– prácticamente no se sabía nada. Y si algo se hacía, era desde las ALEAS, el área LGTB de IU. Al hablar con gays y lesbianas percibía que se había instalado en el colectivo una sutil normalización. Una vez que el matrimonio estaba definitivamente instaurado, se sintió un estado de bienestar por el que ya no se veía la necesidad de acudir a las asociaciones o hacer reivindicaciones. Era como si por haber logrado reconocimiento legal ya estuviera todo hecho. De hecho, entre las generaciones más jóvenes esta situación era la norma, pues desde el 2005 al 2012 había pasado el tiempo suficiente para que quienes eran niños LGB en el momento de la aprobación de la ley, ahora fueran adolescentes y estuvieran viviendo sus primeros años de homosexualidad de una manera mucho más normalizada que en generaciones anteriores.

Después de varios meses observando el nuevo contexto, me daba cuenta de que, si bien había cierta normalidad, esta aceptación no era tan real, y que el problema se inclinaba ahora del lado del género. La sociedad heterosexual ha convenido aceptar a lxs homosexuales que siguen sus cánones y no desestabilizan sus reglas. Es decir, no hay problema con las lesbianas femeninas, los gays masculinos o, al menos, sin pluma, sobre todo si son grandes consumidores del sistema capitalista y/o se encuentran en el contexto de un matrimonio. Y desde luego no hay problema con quienes pasaban por el aro del matrimonio, y mucho menos si decidían tener hijxs con las técnicas de reproducción asistida que ya estaban en pleno apogeo. Pasamos de tener una sociedad que no aceptaba el matrimonio homosexual, a aceptar la homosexualidad sólo dentro del matrimonio. Por tanto, se admite una sexualidad tradicionalmente no normativa, siempre que se ajuste a las normas genéricas establecidas por la heteronormatividad, esto es, con capacidad adquisitiva, relacionándose en matrimonio y con un acercamiento a las marcas de género (Platero, 2004; Perez Pellegrini, 2008).

Lo que vino ocurriendo, y se acentuó con el tiempo, es que en las generaciones más jóvenes la discriminación ahora empieza desde nosotrxs mismxs, pues las generaciones más jóvenes tienen tan aprehendida la heteronormativización que “absténgase la pluma” es una frase de moda. En este contexto, un grupo de antiguxs miembrxs de NOS decidimos reactivar el asociacionismo LGTB en Granada, pero fuera del movimiento institucional, e interseccionando, al menos, género y sexualidad. Éramos conscientes de que no podíamos trabajar desde el esencialismo de una identidad sexual fija; más bien abordábamos la sexualidad desde el feminismo, pero un feminismo que, ya habíamos aprendido, era necesario que fuera no binarista, en el que el sujeto político no eran sólo las mujeres, sino también los gays, las personas transgénero, quienes tenían pluma independientemente de su opción sexual, lxs bisexuales, lxs heterosexuales no heteronormativos, etc. Decidimos que debía ser un colectivo diverso y plural, en el que, basándonos en la desigualdad de género, cualquier opción sexual pudiera encontrar acomodo, y planteamos, como objetivo de trabajo, la lucha contra el heteropatriarcado. Entonces comprendí el pensamiento de Gimeno (2005), cuando decía que solo el feminismo lesbiano cuestionaba ideológicamente tanto la sexualidad, que algunos feminismos no hacían, y el patriarcado que quedaba descuidado por la Teoría Queer. Entiendo que, a juicio de ciertos feminismos, los hombres, aunque tuvieran pluma, aunque fueran gays, etc., no son sujeto político del feminismo. Sin embargo, a nuestro juicio, el hetero patriarcado nos oprime a todxs, si bien es cierto que la mujer es su primer objetivo, para nosotrxs como feministas también, pero incluíamos algunos más. Y así lo reflejamos en nuestra pancarta para el 8 de marzo del año 2013: “Colectivo Plurales contra el heteropatriarcado”. A lo largo del recorrido de la manifestación otrxs manifestantes se acercaron a preguntarnos por el significado de la palabra *heteropatriarcado*. A todxs nos extrañó, ¿cómo era posible que no lo supieran? Fue tiempo después que comprendiéramos que el vocabulario es diferente también en función del posicionamiento político, y el *heteropatriarcado* no es reconocido por todos los feminismos. En esta asociación se trabaja básicamente desde las redes, a través de una cuenta de Facebook, un grupo de What’s App, una de Twitter y un blog. Cuando nos reunimos, lo hacemos en un espacio público, una cafetería normalmente, para tratar temas relacionados, como digo, con el género y la sexualidad: la pluma, la afectación del heteropatriarcado y el capitalismo a la diversidad afectivo sexual, y realizamos actividades puntuales con otras asociaciones que nos las proponen.

Al reincorporarme a los movimientos sociales y a la academia no encontré militancia LGTBI, como he dicho. Aunque habría sido más correcto decir que no encontré militancia institucional, porque sí detectaba un hervidero de actividad relacionada con las sexualidades no normativas, con la identidad de género, la vida en los márgenes, e Internet. Percibía un revulsivo del movimiento social feminista, del feminismo de la calle, mezclado con las sexualidades más marginales. Lo que había ocurrido es que el feminismo de las generaciones más jóvenes se había ido desplazando desde aquellas Jornadas del 2009 a un *feminismo queer*, o lo que vino a llamarse en España *transfeminismo*, ese lugar al que nosotrxs como colectivo, también nos habíamos movido. En una de las entrevistas, Oihana se posicionaba aquí y lo explicaba:

“Es que, en cinco o seis años, los que sean, cambian las políticas... Yo ahora, por ejemplo, te diría que soy transfeminista, no tengo ninguna duda. Y a lo mejor hace cuatro años diría, “es que soy feminista”. Pero porque vamos cambiando según van cambiando también las cosas. Entonces, probablemente..., o sea, el feminismo queer yo creo que en España se adapta como transfeminismo...” (Oihana).

Este feminismo de calle que percibía formado por una generación de gente muy joven, era mucho más alternativo—compuesto por grupos de mujeres, y también hombres, muy jóvenes, con una estética y un lenguaje no normativos, pensamiento crítico e ideología progresista de izquierdas; y en colaboración con otros colectivos—con un nivel formativo mayor que el de otras generaciones. Mónica Redondo (2014) hace la misma apreciación en cuanto a esta nueva generación: “en los últimos años han aparecido en escena una gran cantidad de feministas jóvenes que poseen un muy buen nivel teórico (queer en la mayoría de los casos)...”(2014: 227). De hecho, a nivel de producción de conocimiento hubo un aumento de bibliografía específica y aparecieron, a borbotones, páginas webs que abordaban teoría y activismo desde las sexualidades no normativas, lésbicas, las disidencias feministas, crítica a la heteronormatividad, etc. Esto contrastaba con la situación que se vivía varios años antes, que para encontrar información sobre ciertas temáticas era más que complicado —yo, de hecho, comencé mi proyecto de investigación para el DEA, comentando la necesidad de las lesbianas de hablar y escribir desde y sobre nosotras, precisamente porque me resultaba muy difícil encontrar material con el que comenzar a investigar. Y Hernández (2007) recoge la misma inquietud en una comunicación para las III Jornadas de Políticas Lésbicas de las FELGTB.

Pero además era una generación muchísimo más reivindicativa. A saber, al igual que unos años antes, en la época del gobierno de Zapatero, yo percibía entre las feministas la sensación de que se iban alcanzando objetivos y socialmente íbamos caminando, con el giro de Gobierno a la derecha y la imposición de una ideología conservadora, era evidente un estado de crispación constante. Las que para mí eran las madres feministas, Asamblea de Mujeres de Granada, y otras asociaciones con militantes de los primeros años (la década de los setenta), recuperaban movilizaciones de antaño, pues nos tocaron pilares básicos de los derechos de las mujeres como el aborto, o retrocedimos en aspectos como la coeducación. Pero las acciones reivindicativas, la fuerza de una rabia evidente, no venía solo de estas generaciones, sino de las más jóvenes. Y es que la situación de crisis sirvió para visibilizar la unión de todas las luchas en una, porque se había ampliado el sujeto del feminismo y ya no eran sólo las mujeres. Por eso no salían a la calle sólo para decir sí al aborto, sino en apoyo a las personas inmigrantes, a las bolleras, a las trans, a las paradas y en situación de precariedad, a las prostitutas —que en unos años en Granada han sido barridas de las calles y relegadas a los polígonos— como rechazo a un intento de homogeneización social disfrazado de crisis económica. Y es que, aunque el género sea

la base fundamental de la subjetividad, se ve modificado por la experiencia de las otras opresiones. Ésta es la base del movimiento teórico político denominado queer que surge en EEUU en los ochenta y que supone un cambio respecto de las tendencias feministas anteriores, que se encuadran en los límites hegemónicos. Trujillo (2008) explica que el movimiento queer supone un intercambio de teoría y práctica política. El análisis y el debate teórico ocuparon un espacio mucho más grande que el que ocupaban las feministas lesbianas, que estaban preocupadas por los avances sociales o las lesbianas de grupos mixtos, **más centradas en actividades lúdicas, dado su objetivo de socialización, que fue lo que nos pasó a nosotrxs en NOS, como explicaba más arriba:**

“Las activistas queer..., además de realizar acciones, exposiciones y organizar manifestaciones escriben sus propios libros y artículos. En la interpelación entre teoría y activismo, buscan en la primera respuesta a problemas a los que se enfrentan (como la pandemia del Sida o la invisibilidad lésbica) y sobre los que es necesario reflexionar y escribir ante el vacío del discurso y contenidos existente” (2008:112).

Este incremento de actividad trae consigo una afluencia de traducciones al español de obras del pensamiento queer; la aparición de microgrupos feministas, lésbicos, trans, autónomos no institucionalizados, etc., con un pensamiento crítico, que empiezan a trabajar y a crear redes y alianzas estratégicas entre ellos a través de Internet. Desde el transfeminismo (Egaña, 2013; ORGIA, 2013; Medeak, 2009) se hace énfasis en Internet como una forma ventajosa de crear vínculos, participar, compartir, distribuir y construir conocimientos, a través de redes, blogs, etc. Burgos y Martínez (2013), señalan que el movimiento transfeminista se ha movido por el ciberespacio, trascendiendo fronteras corporales, geopolíticas y verbales. Entienden que su historia no es lineal, ni coherente y ni siquiera podrían definir los límites del conjunto de activismos transfeministas, y que eso lo han conseguido porque se han apropiado de las herramientas ciberespaciales que el sistema ha creado para convertirlas en armas, contribuyendo a otro modo colaborativo y común –de respuesta espontánea, instantánea y multitudinaria– de hacer política, Estos grupos que van más allá de los presupuestos del movimiento feminista clásico, reivindican contra el heteropatriarcado como sistema opresor. Es el feminismo periférico que lucha desde los márgenes, y se reapropia de las voces de los grupos excluidos. De modo que, no solo son mujeres luchando por la igualdad, ni lesbianas que buscan aceptación en la sociedad heterosexual. Son “sujetos excéntricos” (Teresa de Lauretis, 1993) que estratégicamente asumen identidades fluidas en función de la lucha, rechazando el esencialismo identitario y teniendo en cuenta que **la intersección de varias identidades en un mismo cuerpo construye realidad**, porque la experiencia de las diferencias, sin jerarquizarlas ni sumarlas, afectan a la de ser mujer, como explica Trujillo (2009), “no se sienten mujeres primero y minorías (sexuales, raciales, étnicas) después o a la inversa. Sino que se enfrentan con sus cuerpos, con sus vidas a categorías inseparables... Hay múltiples sistemas de opresión que actúan de manera simultánea afectándose unos a otros” (Trujillo, 2009:162).

Las Medeak narran cómo viven este nuevo momento:

“Desde hace algún tiempo venimos identificando nuevas formas, nuevos colectivos, nuevas generaciones en el feminismo, colectivos más pequeños, con un funcionamiento autónomo, reunidas en torno a temáticas distintas y que van vinculándose entre ellas a través de redes y puestas en común: lo que ahora conocemos como Movimiento TransFeminista. (...) En la mayoría de las ocasiones nos conocemos y entramos en contacto gracias a la red y nos vamos retroalimentado a través de diferentes encuentros, jornadas, seminarios etc. Un blog (u otras

plataformas en la red) es un espacio que nos sirve como herramienta política. Difumina la identidad y los límites territoriales trans nacionales” (artículo online, 28 de marzo de 2008).

Tener acceso a tal cantidad de información; tener contacto con algunos de estos grupos; mantenerme activa en las reivindicaciones de la calle, que en este momento eran continuas por la crisis y que, además, no podía separar de mis reivindicaciones feministas ni LGTBI porque se retroalimentaban, contribuyeron a que viera el feminismo lesbiano como algo que había sido necesario, pero que en mi trayecto ya estaba superado. Si bien era feminista y era lesbiana, después de muchas dudas en esta línea, me di cuenta de que mi forma de pensar era más afín al transfeminismo, y usando las palabras de Diana J. Torres (2011), que es mucho más explícita que yo, “...solo sé que para una vez que he encontrado un lugar político/bélico y feminista desde el que luchar, ni dios va a moverme de aquí” (2011:144), al menos por ahora.

Lo que realmente considero importante de mi trayectoria y de estar posicionada donde estoy, es que como empecé diciendo, está en continuo movimiento. Me parece relevante haber pasado por diferentes vertientes del feminismo porque he aprendido mucho de cada uno y cada uno me ha sido útil en algunas cosas, otras veces se han solapado, pero siempre me han hecho ser más crítica, madurando, en consecuencia, mi proceso de pensamiento. Por otro lado, creo que ha sido una experiencia interesante vivir el lesbianismo desde la institución porque mi evolución ha ido de menos a más, construyendo identidades para poderlas deconstruir después con una base teórica más sólida. Finalmente creo que ha sido una gran oportunidad poder acercarme al feminismo de la calle y al académico y unirlos⁵⁴. Como lo ha sido llevar a cabo la investigación, y por el camino, hacerme lo suficientemente crítica como para alejarme de la institución para centrarme en las nuevas tendencias feministas, si bien soy consciente de que, por mi estilo de vida, es difícil que mantenga el ritmo del activismo transfeminista, aunque comparto la ideología. Éste es un sentir afín con alguna de mis amigas. Y es que con determinada edad tampoco se ven ejerciendo el nivel de transgresión que puedan llevar a cabo estas generaciones más jóvenes. Para nosotras fue muy transgresor, como decía antes, militar en una asociación LGTB, ser visibles socialmente en un momento crucial de nuestra historia, incorporar el género en nuestras asociaciones, deconstruir nuestro mundo y luchar, parece que, desde el negro sobre blanco, apoyando las nuevas iniciativas que vienen con la fuerza que acompaña la juventud. Pero siento que me falta transgresión, ya dije antes que era muy moderada para algunas cosas y eso en mí se hace acuciante con los años.

Y, ¿qué es el transfeminismo?

“Ellos dicen representación. Nosotros decimos experimentación. Dicen identidad. Decimos multitud. Dicen lengua nacional. Decimos traducción multicódigo. Dicen domesticar la periferia. Decimos mestizar el centro. Dicen deuda. Decimos cooperación sexual e interdependencia somática. Dicen desahucio. Decimos habitemos lo común. Dicen capital humano. Decimos alianza multiespecies. Dicen diagnóstico clínico. Decimos capacitación colectiva. Dicen disforia, trastorno, síndrome, incongruencia, deficiencia, minusvalía. Decimos disidencia

⁵⁴Cuando empecé el proceso de investigación, hablar de lesbianas –no de lesbianismo- y desde las lesbianas en una tesis, era un hecho aislado, y me sentía como un bicho raro. Hoy no solo pienso que es posible, sino que desde el transfeminismo el tema ya está superado.

corporal... Dicen que el fmi y el Banco Mundial saben más y toman mejores decisiones. Pero ¿cuántos transfeministas seropositivos hay en el comité de dirección del fmi? ¿Cuántas trabajadoras sexuales migrantes pertenecen al cuadro directivo del Banco Mundial? Dicen píldora para prevenir el embarazo. Dicen clínica reproductiva para convertirse en mamá y papá. Decimos colectivización de fluidos reproductivos y de úteros reproductores. Dicen poder. Decimos potencia. Dicen integración. Decimos proliferación de una multiplicidad de técnicas de producción de subjetividad. Dicen copyright. Decimos código abierto y programación estado beta: incompleta, imperfecta, procesual, colectivamente construida, relacional... somos un batallón sexo-semiótico, una guerrilla cognitiva, una armada de amantes.... Dicen crisis. Decimos revolución” (Preciado, 2013).

Miriam Solá, una de las coordinadoras del libro *Transfeminismo. Epistemes, ficciones y flujos* (2013)—posiblemente el primer libro desde el que se ha podido atrapar el transfeminismo en unas cuantas páginas, como una antología de textos para acercarnos a lo que podrían ser las bases de un movimiento—, narra en la Introducción, sin duda clarificadora y fundamental, cómo después de que el término *transfeminismo* se escuchara por primera vez en las Jornadas Feministas Estatales del 2000 en Córdoba —de la mano de Kim Pérez por un lado, y del Grup de Lesbianes Feministes de Barcelona⁵⁵ por otro—, algunos colectivos *trans-bollos-marica-feministas* surgidos en los últimos años en España, lo reivindicaron como algo cercano a los postulados queer⁵⁶, pero adaptado al contexto de nuestro país. Aún esto, la escritora manifiesta la necesidad de huir de una definición cerrada de transfeminismo. Garaizábal (2013) manifiesta que necesitamos un feminismo que vaya a la raíz de los problemas, que cuestione el binarismo de género y haga sujeto del feminismo a cualquier disidente de género que sufra por ello, y da igual si se llama feminismo o transfeminismo, porque lo importante es el contenido, la agenda y el sujeto de lucha. En este sentido, y desde los feminismos de color, Avtar Brah (2004) propone la *articulación*, como práctica política relacional, “no compartimentalizar las opresiones, sino, formar estrategias para desafiar conjuntamente, sobre la base de una comprensión, sobre cómo se conectan y articulan” (Avtar Brah, 2004:12).

Sin denominarlo transfeminismo o feminismo queer, Gil (2011) habla de *los nuevos feminismos* como los que surgen en un contexto de crisis generalizada: crisis de representación: por la brecha abierta entre políticxs, sindicatos y población. Y una falta de representación también de los movimientos sociales, que hasta ahora se habían construido en torno a la identidad; pero las identidades se han vuelto fluidas, y estos movimientos son cada vez menos representativos. A esto se suma la transformación del

⁵⁵Hablo del término propiamente dicho, pues como matiza el colectivo ORGIA (2013), me parece interesante no buscar gurús en este contexto. De hecho, hablan de “osmosis, como una influencia mutua entre grupos de personas en el campo de las ideas” (2013:34).

⁵⁶La base principal del feminismo queer es que el sujeto político mujer fue una construcción ideológica necesaria y útil en un momento determinado, pero las identidades cerradas excluyen a ciertos sujetos de sus definiciones. A partir de los noventa, desde los márgenes del feminismo —*proletariado del feminismo* lo denomina Virginie Despentes (2007)—, hablan la diversidad de las mujeres que se quedaron fuera, y que quieren ser sujetos activos, agentes (Trujillo, 2011). Y es que, la interseccionalidad plantea la cuestión del sujeto político. Este concepto metodológico —acuñado por Kimberlé Williams Crenshaw (2012) en los ochenta—, es inherente a cualquier relación de dominación, y permite diagnosticar las epistemologías de la dominación y las estrategias de resistencias que de ellas se desprenden. Por eso fue muy útil para superar una conceptualización aritmética, en la que se sumaban opresiones, por la que a cada relación de dominación se le añadía otra. De forma que se aislaba cada relación de dominación y se definía su relación de manera acumulativa. Si todas las mujeres revisaran su experiencia con el sexismo, se vería que no hay dos experiencias idénticas, puesto que el sexismo está atravesado por el resto de las relaciones de poder que la estructuran y la modifican. No se trata de ir eliminando opresiones hasta quedarnos con una contra la que vamos a luchar. Si no que la intersección de opresiones construye opresiones singulares. La contrapartida de esto es precisamente la crítica que se le hace a los planteamientos queer, el reconocimiento de la singularidad, hace que pierda fuerza la unidad de las políticas identitarias.

trabajo en una sociedad capitalista que inventa una nueva manera de poder, que ya no es político o económico, sino “que toma la vida de las personas como materia prima, como campo privilegiado de operaciones”(2011: 36-38). En este contexto cambia la subjetividad colectiva y aparecen una polifonía de voces, nuevos grupos, que no se sienten parte del antiguo movimiento feminista, que traen consigo nuevas temáticas de debate y actuación, que darán lugar a una serie de *micropolíticas postidentitarias* (Solá, 2013:17). Gil (2011) como Macías (2013) hacen un listado con estas nuevas temáticas: La construcción de la identidad de género a través del movimiento transexual. Porno y sexualidad, que viene siendo debatido por el feminismo lesbiano desde la década de los 80 del siglo pasado. Derechos de las trabajadoras del sexo. Reflexiones sobre la identidad. Activismo lesbiano, críticas a la institucionalización del colectivo LG y luchas contra el sida. El problema del cuerpo y salud medioambiental. Las autonomías. Las resistencias globales y nuevas formas de expresión políticas. La construcción de la ciudadanía en las ciudades globales. Las luchas y resistencias de las mujeres migrantes y sin papeles a través de redes. La crítica a la precarización de la existencia, de la mano de la globalización. Crisis de los cuidados y los flujos migratorios. Actualización de los discursos antimilitaristas.

Si bien el transfeminismo se ha venido pensando como la transposición española del feminismo queer desde los noventa, por parte de diversos grupos feministas queer españoles⁵⁷, algunas feministas (Solá, 2013; Trujillo, 2009) nos advierten sobre la necesidad de ver las diferencias entre el contexto estadounidense y el español, pues hacer extensible la realidad de allí a nuestro país puede inducir a conclusiones incorrectas sobre los movimientos. Y es que en EEUU las primeras diferencias frente a un feminismo monolítico que solo tiene en cuenta las características y necesidades de la mujer blanca, de clase media y heterosexual, surgen de la mano de mujeres de distintas etnias (negras y chicanas), muchas de ellas lesbianas también. Será a partir de los ochenta que se cuestione el sujeto político feminista y la categoría mujer. Mientras que, en España, las voces disidentes que fragmenten la identidad unitaria “mujer” –nacida en un feminismo herencia de la lucha antifranquista y consensuado en la Transición (Navarrete, Uria, Vila, 2004; Osborne; Gil, 2011; Macías, 2013) llegan más tarde, a partir de los 90, y comienzan a darse desde la sexualidad como vector de opresión. Serán sobre todo las activistas lesbianas, junto con las transexuales y las trabajadoras del sexo las que pongan de manifiesto que ese sujeto no las tiene en cuenta en sus discursos,

En este contexto, el debate igualdad-diferencia que se venía arrastrando en el feminismo, deja paso a la dicotomía unidad-diversidad (Casado, 1999; Trujillo, 2011). A partir de ahí, el pensamiento y activismo queer actúa como revulsivo en nuestro país contribuyendo a cuestionar el binarismo de género, la dicotomía hetero/homo, la violencia que conlleva la asunción identitaria fija como única estrategia reivindicativa. Pero hay que hacer hincapié en que éste no ha sido el único factor que explique en España el descentramiento del sujeto político feminista mujer, si bien su apoyo ha sido fundamental. Durante las últimas décadas, se ha articulado discursos y prácticas políticas, culturales, etc., minoritarias que emergen de grupos feministas, lésbicos, ocupas, anticapitalistas, trans, etc., resaltando la importancia de que estos grupos continúen denominándose feministas y trabajando con grupos autónomos de mujeres, manteniendo una distancia crítica con el sector más institucionalizado del movimiento (Trujillo, 2009).

⁵⁷Lesbianas Sin Duda (LSD) –primer grupo que se denomina queer en España– Bollus Vivendi, Grupo de Trabajo Queer o Medeak (Belén Macías, 2013; Gracia Trujillo, 2009; Silvia L. Gil, 2011; Beatriz Preciado, 2012)

Al principio, el movimiento transfeminista se presentó confrontado con el feminista. Se encontraba a la defensiva ante la reacción de éste por el cuestionamiento que hacía el transfeminismo sobre la categoría mujer, poniendo sobre la mesa su crisis como sujeto político del feminismo. Los nuevos grupos anticiparon el rechazo de algunos sectores feministas a temas peliagudos por transgresores, que para el transfeminismo eran habituales, como lo queer, lo porno, lo trans, lo puto, etc.; una estética radical; nuevas formas de relacionarse a través de las redes y otras maneras de hacer política poco aceptadas; incorporación de un lenguaje diferente, etc. Pudiera parecer que las más jóvenes estaban tambaleando los pilares fundamentales del movimiento feminista clásico y eso, como es de esperar, conlleva resistencia. Para nadie es agradable ser criticadx por el trabajo de muchos años, máxime cuando ha supuesto tanto tiempo de lucha contra un opresor tan grande, esperando de lxs demás agradecimiento y enorgullecimiento por los avances obtenidos, sobre todo de la descendencia más joven, y no una crítica. Oihana me relataba una escena que presencié entre dos feministas de generaciones diferentes, y que le resultó especialmente tensa por tratarse de quienes se trataba, y el alarde de superioridad manifestado como intransigencia y prepotencia, que ella percibía, de la mayor hacia la más joven. Habría sido interesante tener una visión menos posicionada, para ver la escena desde otro lugar también:

“Yo recuerdo en Bilbao, a una historia que fui de feminismo y arte, que estaba Amelia Valcárcel... es una madre del feminismo, y la voy a respetar, por supuesto que la voy a respetar y, además, es una señora mayor que ha tenido que luchar en otra época y es como, “olé tú”, ¿vale? Y yo te respeto. Pero tía, se montaban unas grescas entre ellas e Itu de Medeak... No por nada, pero era mucho más respetuosa Itu que Amelia Valcárcel. Mucho más respetuosa. Bueno, ella de hecho está ahí, (hace el gesto de estar en el estrado, en alto, visible), Itu estaba allí en el quinto asiento allí gritando, ¿no? Y la otra estaba allí subida hablando, lo que ella era, porque no le iban a venir estas niñatas a decirle a ella lo que era el feminismo básicamente” (Oihana).

No obstante, más me parece una falta de entendimiento, que una riña irreconciliable. En una conversación informal, una mujer lesbiana y feminista de unos cincuenta años aproximadamente, criticaba los cursos que estaba organizando la Fábrika Crítica: “Mear de pie...”, decía con retitín. Argumentaba que no entendía cuando las queer hablaban de la “erotización como arma política” (Dumont, 2011), y seguía: “y nosotras, como feministas, cuando éramos jóvenes, criticando precisamente lo contrario”. Tal vez exista la necesidad de que ahora sean las más jóvenes las que les expliquen a las mayores el por qué del *qué* y del *cómo*. Quiero por eso creer que este tipo de situaciones han sido más una falta de comunicación entre diferencias generacionales, como apunta Isabel Franc irónicamente en la ponencia de inauguración de las Jornadas Feministas de 2009, que contraposiciones reales, a pesar de todas las desavenencias que pueda haber en el seno de los feminismos, que son bien conocidas y que prefiero atribuir a la diversidad y riqueza de pensamiento.

Suárez Briones (2011) hace una crítica muy dura al activismo transfeminista, que al leerla me dejó un poco desolada, no sé si más por las formas o por el contenido, o porque no me lo esperaba de una de mis referentes:

“En su práctica, el activismo queer, ese que ahora en el Estado español se autodenomina “transfeminismo” y se autoproclama la vanguardia de todos los feminismos habidos y por haber, sin embargo, pese a su “teórica” llamada a las

alianzas de los activismos, tiene abierta una campaña casi difamatoria contra el feminismo y el movimiento LGTB (que en realidad ahora mismo es ya LGTTTBI...Q), a los que califica de “esencialitas” y “burgueses” (en su retórica, contra el “MFC –Movimiento Feminista Clásico”- y el movimiento LGTB). Esta es la prueba palmaria de la ignorancia (y contra la ignorancia lectura, lectura, lectura) y la miopía política de este activismo queer a la hora de elegir nuestros enemigos, porque estos no cambiaron: nuestros enemigos no son las feministas... “clásicas” y el movimiento LGTTTBI...Q, sino el conservadurismo ideológico y político, germen de todos los fascismos contemporáneos”(artículo online, junio de 2011).

Debe ser porque me sitúo en el transfeminismo, que no puedo compartir esta forma de pensar. No creo que sea una campaña difamatoria la que tiene por objetivo el transfeminismo, más bien un cuestionamiento crítico, aunque de eso va esto, de diferencia de pareceres, supongo. Preciado (2005 a) explica, “las multitudes queer no son post feministas porque quieran o deseen actuar sin el feminismo. Al contrario. Son el resultado de una confrontación reflexiva del feminismo con las diferencias que éste borraba para favorecer un sujeto político “mujer” hegemónico y heterocentrado” (2005a: 165).

De hecho, lxs transfeministas reconocen el trabajo hecho por las generaciones anteriores, hasta el punto de sentirnos herederas o hijas de otros feminismos simplemente reivindicamos el momento de seguir dando pasos para avanzar, y dialogar con los temas clásicos desde otras perspectivas. Por eso Méndez (2014) llama la atención sobre el hecho de que cada irrupción de nuevos feminismos suele venir de la mano de mujeres jóvenes, que aunque no conozcan nada de la historia del feminismo, pueden desarrollarse gracias al contexto abonado que la generación de feministas anterior dejó. Y en esta línea hablan las Medeak (2008):

“No negamos ni el reconocimiento, ni el aprendizaje heredado. Es innegable que el sujeto “mujer” del MFC ha obtenido grandes logros. Ha elevado a algunas de nosotras a categoría de seres humanos. Pero a nuestro parecer, ha llegado el momento de transformar este sujeto, nutrirlo de una red de discursos divergentes y convertirlo en un espacio habitable para la multiplicidad de cuerpos que ahora esconde” (Artículo online, 28 de marzo de 2008).

3.- CONSTRUYENDO EL OBJETO DE ESTUDIO, DESMONTANDO EL TÍTULO DE MI TESIS

La presente investigación vivencia un proceso de profundización teórica y empírica en lo relativo al mundo de las relaciones afectivo sexuales entre mujeres. Si bien, haber optado por la escritura autoetnográfica y haberme vivido durante el desarrollo de esta investigación desde posiciones sexuales diversas, ha traído una consecuente comparación entre el mundo lésbico y el mundo heterosexual.

Abordo este trabajo, por tanto, desde mi propia experiencia y trayectoria personal como mujer –aunque me cuestione esta categoría constantemente–, como madre, como lesbiana –que a ratos practica la heterosexualidad– que fue activista en el movimiento LGTBI, y actualmente como (trans)feminista. En palabras de Teresa del Valle (1997: 61-63), desde los *hitos* y las *encrucijadas*, los *instersticios* y las *articulaciones* que se han dado en mi vida y que me consta que, de diferentes maneras, han vivido muchas otras personas bisexuales y lesbianas, conocidas y desconocidas, que han tenido experiencias afines. Por eso, algunas de esas voces, junto con la mía, hemos intentado descifrar cómo construimos las relaciones afectivo sexuales las lesbianas, y si éstas pueden estar atravesadas por el género, hasta el punto de que pudiéramos hablar de relaciones de poder generizadas.

Mi primer contacto con el lesbianismo fue en 1997, año en el que mantuve mi primera relación con una mujer; Mariam, se llamaba ella. En 1998 entré en el mundo asociativo LGTB⁵⁸. Decidí acudir a NOS– en ese momento, *Asociación Andaluza de Lesbianas y Gays*- en Granada, después de que la relación con Mariam hubiera terminado. Dado que siempre me había considerado heterosexual, en ese momento buscaba averiguar, “¿qué era yo exactamente –lesbiana, heterosexual, bisexual, quizá–?”, en la necesidad de posicionarme social y personalmente de alguna manera que aplacara mi desconcierto, pues en menos de tres años había pasado de ser madre adolescente y tener una vida matrimonial heterosexual estable, a mantener y finalizar una relación lésbica que había creído eterna.

Permanecí en NOS durante catorce años, ya no definiendo *qué soy*, tanto como ayudando a otras a hacerlo. Aunque actualmente no lo haría así, porque mi bagaje personal y teórico me ha llevado a pensar que una persona no puede definirse en base a una sola característica; que la identidad es algo que va cambiando con el tiempo, y no una entidad estable que un día se construye y se mantiene inmutable para el resto de la vida. Si desde mi yo actual tengo que explicar lo que hacía en NOS entonces, estaría de acuerdo con Ángela Alfárrache (2003) en que contribuía a que la gente se posicionara –de la mejor manera posible y teniendo en cuenta sus circunstancias–, en la sociedad en la que vivían.

A lo largo de este tiempo han variado muchas cosas en mi historia personal, en la historia de la Asociación y en la del propio Movimiento LGTB. En cuanto a mí, **políticamente** me nombro y me hago nombrar lesbiana, como he dicho antes. A nivel **social** consideré que era necesario visibilizar la existencia de mujeres que aman a mujeres, ya que como afirma Adrienne Rich en su “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana” (1996): “la existencia lesbiana... es más que todo... un acto de resistencia.” (1996:14). Aunque en lo

⁵⁸El movimiento LGTB (Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales) ha ido sumando siglas, T (Transgénero), I (Intersexuales), la tan discutida Q (Queer), etc. Yo iré añadiendo o eliminando siglas en función del momento en el que nos halláramos.

personal en ese momento me identifiqué como bisexual, por eso de que, al estar en el centro de un continuum de opciones sexuales, parece que es lo que más describía mi realidad, dado que mi hija, visibilizaba un pasado heterosexual. Aunque, en la actualidad, lo cierto es que salto de ahí constantemente y siendo consciente de mi deseo abierto hacia personas con las que comparto sexo/género, como hacia otras con las que no, me nombro de una u otra forma en función de las circunstancias o de lo que yo misma considere. En ese sentido, he decidido no encasillarme en una etiqueta. A lo largo del trayecto que me hace llegar a pensar así –algo que me enorgullece y no quiero dejar de decirlo, pues siento que el proceso me ha abierto la mente hasta límites que nunca habría podido imaginar–, me ocurrió que, en ocasiones, dudé si podía mantener relaciones con chicos, como expliqué arriba, porque no me gustaban los hombres que construye este sistema. En la actualidad he modificado el pensamiento, pues cada vez estoy más segura de que la clasificación en dos –heterosexual/homosexual– o en tres, si se quiere –hetero/homo/bi–, o en, como hombre/mujer son errores que dejan fuera a mucha gente y muchas circunstancias. Y si lo pienso desde mí, es porque, como digo, no termino de sentirme cómoda en ninguna categoría, simplemente, voy cambiando. Me doy cuenta de que en una lógica binarista les estaba atribuyendo a los hombres y, por tanto, también a las mujeres, una esencia biologicista que actualmente tampoco comparto. Prefiero creer que soy adaptativa, que es mucho más pragmático para vivir ciertas realidades complejas. Y entiendo así, que vivo lo que la teoría queer denomina identidades estratégicas, “consisten precisamente en ir tomando la identidad que interesa en cada momento, siempre que lo permita el contexto y la situación socioeconómica y personal” (Pichardo Galán, 2009:163). Identificaciones puntuales.

En NOS pasé por casi todos los grupos que se crearon. Formé parte del grupo de mujeres jóvenes. Impartí talleres de *Sexualidad más saludable desde una perspectiva de género* en los IES granadinos en el grupo de educación. Participé en el de salud. Más adelante en el de género. Y coordiné el voluntariado como trabajadora social durante años. Entre tanto, me fui acercando políticamente al feminismo, para ubicarme en el feminismo lesbiano⁵⁹. Aunque durante mucho tiempo me he posicionado ahí, el hecho de que hubiera diversos aspectos de este feminismo con los que no terminaba de estar de acuerdo, me hizo no sentir cómoda y cuestionarme continuamente si al hablar, al escribir, podía seguir haciéndolo desde este lugar. Eso, por supuesto, sin negar la importancia que este movimiento ha tenido tanto para las lesbianas como para las feministas también. No obstante, me mantengo de acuerdo con muchas de sus presupuestos, como ya explicaré. Algunos, porque son la base de la ideología con la que actualmente me siento más cómoda; otros, simplemente porque los considero coherentes.

Fue en febrero del 2014, en la presentación del libro: *Transfeminismos. Epistemes, Ficciones y Flujos* (2014), donde los transfeminismos se convirtieron en mi lugar actual. Aunque sabía de ellos, no conocí sus presupuestos en esencia hasta asistir a algunas charlas y leerme el libro. Según avanzaba en sus páginas, iba sintiendo que todas aquellas personas habían sufrido transformaciones vitales parecidas a las mías. Habíamos reparado en las mismas lagunas, tropezado en las mismas trampas, y teníamos las mismas inquietudes. Realmente había mucho en común entre nosotrxs en cuanto a forma de pensar, de entender el mundo, de reivindicar.

⁵⁹ Es importante distinguir entre las feministas lesbianas, y las lesbianas que además son feministas. Como explica Jeffrey (1996), para las primeras el lesbianismo es feminista y el feminismo es lesbiano...Teoría y práctica del lesbianismo se construyen a través del feminismo. Para las segundas su lesbianismo y su feminismo están separados: existen en compartimentos herméticamente sellados.

Por lo que a NOS respecta, esta asociación que fuera mixta –de gays y lesbianas– cuando la encontré, o ella me encontró a mí, estuvo durante un tiempo gestionada por chicas que oscilábamos entre los veinticinco y los treinta y cinco años. Esto nos trajo grandes satisfacciones, como el reconocimiento desde la FELG⁶⁰ de ser una de las pocas asociaciones en el mapa nacional cuya cara visible eran mujeres. Pero también grandes frustraciones, pues le valió el calificativo de “gueto de lesbianas” dentro del mundoLGTB aquí en Granada –va a ser cierto eso de que “nadie es profeta en su tierra”. Tuvo que pasar mucho tiempo para que el estigma y la mala fama desapareciera de los rumores del ambiente⁶¹. De hecho, aún quedan restos. Este año en una cafetería, una chica se me acercó afirmando que me conocía. Realmente nos conocíamos, yo estaba segura que tenía que ver con el lesbianismo, aunque fuimos incapaces de recordar en qué contextos nos habíamos cruzado. Me preguntó por posibles opciones en común, y al responderle que yo había pasado muchos años en NOS, exclamó un poco desilusionada: “¡ah, tú eres de las lacias de NOS?!”. Su expresión me hizo ratificar la visión que desde fuera daba la asociación en Granada. Me planteo, permítaseme la rabia o el enfado, que cuando se consiguió el avance legal que para gays y lesbianas supuso el matrimonio, todxs, y cuando digo todxs me refiero a derecha, izquierda, militantes, armarizadxs, lacixs y más modernxs, todxs, en definitiva, lo acogieron de buen grado, fuéramos o no a usarlo, simplemente, porque era un gran avance en cuanto a reconocimiento social y legal. No parecían en ese momento plantearse que el tirón lo habíamos dado *las lacias*, para que lxs demás pudieran vivir un poquito menos mal. Pero supongo que recriminar eso, es un debate abierto que puede hacerse desde cualquier movimiento social. El feminismo vive con esta lucha desde siempre y del esfuerzo de unas cuantxs, al final, a pesar de las críticas, se ve beneficiada la sociedad entera, incluidos los hombres.

A lo largo de mi tiempo como militante, tanto dentro de la Asociación, como en el Movimiento en general, se dieron muchísimos cambios. Entre ellos se amplió el colectivo, incluyendo tanto a bisexuales como a transexuales, lo que se vio reflejado en el nombre de las asociaciones a nivel nacional. Así, NOS, la Asociación de Gays y Lesbianas, abrió su espacio a bisexuales y transexuales, y pasó a denominarse NOS, *Asociación Andaluza de Gays, Lesbianas, Bisexuales y Transexuales*. Y la Federación, que empezó siendo FELG, se conoce actualmente como FELGTB (Pichardo Galán, 2009). Sin embargo, dichas inclusiones vinieron con no pocos debates internos que ahora, desde la profundización teórica, una lectura más reflexiva y mi mirada retrospectiva, reconozco claramente como posiciones subyacentes de diferentes nociones y posturas sobre la sexualidad y el género, como decía antes, muy relacionadas, por ejemplo, con la perspectiva feminista lesbiana y, años después, con la inclusión de ciertos presupuestos teóricos desde el pensamiento queer, que introdujeron lo que entiendo como una amplitud de miras.

⁶⁰ NOS pertenecía a la Federación Estatal de Lesbianas y Gays, casi desde la fundación de ésta en 1994, como Pichardo Galán refleja en *Entender la diversidad familiar* (2009: 99). Me llamó la atención, y tengo que decir que me llenó de satisfacción, ver el nombre de mi asociación en ese libro. Son muchas las veces que, leyendo historia del movimiento en España, me he quedado con ganas de ver a nuestra asociación reflejada en sus páginas, porque estuvimos allí desde el principio; porque trabajamos mucho, tanto como las demás; porque participamos en la creación de una coordinadora a nivel andaluz (Girasol), y por tantas otras cosas. Pero, a veces, tienes que vivir en grandes capitales o hacer grandes cosas para que haya, aunque sea, un recordatorio. Es escasa la valoración del trabajo diario de lxs que están poquito a poco moviendo la maquinaria de forma constante, con mucho esfuerzo. Aprovecho este espacio, para agradecerle a Ignacio Pichardo la mención de nuestra asociación en su libro es muy importante para todxs lxs que luchamos desde allí.

⁶¹En el argot LGTBI, son los bares y discotecas donde acudimos la población LGTBI sin preocuparnos del miedo a estar discriminados o estigmatizados, y donde nos comportamos con naturalidad. Olga Viñuales habla de ellos en su etnografía *Identidades lésbicas*, 2000 como lugares que las lesbianas usan en la construcción de su identidad.

Que lxs bisexuales se incorporaran al colectivo significó superar el propio rechazo de lesbianas y gays hacia la bisexualidad⁶², por lo que muchxs entendían como un acto de homofobia interiorizada de las personas bisexuales, por miedo a declararse, efectivamente, homosexuales. Este paso supuso eliminar, además, el estigma de este grupo como: “pervertidos que le daban a la carne y al pescado”, para considerarlxs una variante más de la diversidad afectivo sexual. Una apertura de mente en toda regla por parte de un colectivo homosexual que, sería incongruente que reivindicara aceptación social para sus miembrxs, a la vez que discriminaba a otro colectivo por no decantarse por una postura.

En cuanto a la transexualidad, el debate vino desde los grupos de políticas lésbicas (feministas y lesbianas). La cuestión estaba en aceptar o no la inclusión de mujeres transexuales dentro del área de dichas políticas, al entender que, por un lado, tenían reivindicaciones diferentes: desde la sexualidad—por ser transexuales no necesariamente tienen que ser lesbianas—, y desde el género—ellas fueron educadas como hombres, y sus comportamientos así lo reflejaban, en ocasiones, por el acaparamiento del tiempo de intervención y temáticas en los debates, por ejemplo. Así lo reconoce también la activista Rebeca Rullán, militante de Transexualia:

“hace muchos años las mujeres transexuales sí encontraron serios obstáculos en cierto sector del movimiento feminista, que negaba nuestro derecho a participar en su seno, recurriendo al burdo argumento de negar nuestra identidad sexual⁶³”. Aunque esta situación no fue exclusiva del movimiento en España.

Y así lo narra Beatriz Preciado (2005):

“...en 1991, la exclusión de una mujer M2F⁶⁴ Nancy Jean Burkholder, del festival de música de mujeres de Michigan, abrió un debate en las comunidades lesbianas sobre la pertinencia del criterio biológico (reservado a mujeres) para trazar los límites del espacio político. ¿Cuál era el concepto de género o una mujer transexual post-op que se definía como lesbiana, no pudiera acceder al espacio lesbiano? Su caso (...) sirvió para poner de manifiesto las contradicciones internas de los discursos feministas y lesbianos”. (2005: 111-112).

El 1 de julio de 2005, tras muchos años de lucha y reivindicaciones, y después de haber esperado un periodo político de doce años del Partido Socialista, y otro de ocho del Partido Popular, como explica más extensamente Pichardo Galán (2009), con la llegada al gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero, en cumplimiento de sus promesas electorales y aprovechando que entre sus filas estaba el ex presidente de la FELGTB, Pedro Zerolo como Secretario de Movimientos Sociales, se consigue la modificación del Código Civil en dieciséis de sus artículos, por la que se regula el matrimonio homosexual (Alventosa del Río, 2008). “De este modo, España se convertía en el tercer país del mundo que legalizaba el matrimonio homosexual después de Holanda y Bélgica”(Pichardo Galán, 2009: 106). Explica Kerman Calvo (2005) que, si el movimiento LGTB no se hubiera convertido en “miembro del sistema”, en un actor político dentro del sistema

⁶² Este mismo proceso lo describen otras lesbianas en sus países de origen (Mogrovejo, 2000).

⁶³ Texto escrito desde Transexualia por la ex-coordinadora del Área de Transexualidad de la FELGTB, que forma parte de la documentación compartida por el Área de Políticas Lésbicas en la página oficial de la Federación: <http://www.felgtb.org/temas/politicas-lesbicas/documentacion/i/1848/223/transexualidad-y-lesbianismo>

⁶⁴ De hombre a mujer

institucional, determinadas demandas no hubieran encontrado acomodo en la agenda política. De operar desde los márgenes, como lo hiciera el primer movimiento a final de la dictadura, no se habría convertido en interlocutor legítimo y no se habría conseguido este avance. Fue a partir de la década de los ochenta que el movimiento decidió seguir este camino, por medio de varias estrategias, como visibilizar el movimiento, aliarse con los partidos de más izquierda, primero IU, más adelante PSOE, y simplificar el mensaje que queríamos transmitir, por medio de reivindicaciones concretas.

Ahora bien, la realidad de muchas de las personas que conformábamos el colectivo, al menos desde el Movimiento institucional LGTB⁶⁵, era que no sentíamos la necesidad de casarnos, y menos, comprometernos en un matrimonio que era una réplica del heterosexual, como bien explica Platero en su artículo para la revista *Pikara Magazine*, “La heterofuturibilidad del matrimonio homosexual” (2012):

“Todo esto sin mencionar que no todas las personas tenemos que estar de acuerdo con los requisitos en el contrato matrimonial, como la monogamia, la cohabitación, compartir la economía, su vocación de ser para siempre. La intensidad con la que se plantea como una forma “seria” y “estable” de presentarse al mundo impregna de cierta heterofuturibilidad algunas formas de relación vinculadas a la familia” (artículo online, 11 de noviembre de 2012).

Prueba de ello es que, desde entonces, en NOS fueron muy pocos los casos que se dieron de matrimonios entre lesbianas, y de ellos, dos estaban relacionados con motivos de inmigración y nacionalidad. Algo que también se refleja en la bibliografía a nivel nacional:

“Una serie de circunstancias vitales desiguales ... donde además llama la atención que las lesbianas se casen menos que los varones gays, que buena parte de los matrimonios entre personas del mismo sexo tengan un cónyuge migrante...” (Platero, artículo online, 11 de noviembre de 2012).

“Estos datos pueden, por un lado, hablarnos de la motivación para casarse con el fin de solucionar las dificultades para la obtención de los permisos de residencia y trabajo y, por otro, de la quizá menor xenofobia en el colectivo LGTB” (Pichardo Galán, 2009: 134-135).

Sin embargo, la situación de invisibilidad y desigualdad social, sobre todo para las lesbianas –el sentimiento común de ser “ciudadanxs de segunda”–, que la falta de este derecho conllevaba, nos había hecho priorizarlo como una de nuestras reivindicaciones más importantes. El planteamiento que algunxs nos hacemos dentro del movimiento es, ¿hasta qué punto las políticas identitarias para la reivindicación de derechos de integración social, no convierten el movimiento en esencialista, obviando las diferencias individuales de sus miembros –edad, etnia, nacionalidad, sexo, diversidad funcional, etc.– que hacen que realmente las realidades sean muy diferentes unas de otras? Y, por otro

⁶⁵Distingo “colectivo LGTB”, como todas las personas que se sientan incluidas dentro de esas siglas, o dentro de la diversidad afectivo sexual y de género, del movimiento LGTB, que serían las personas que trabajaban desde las asociaciones para reivindicar una igualdad social y política. En ese momento la mayoría del movimiento asociativo nacional era institucional, el formado por la FELGT, la Fundación Triángulo o el Colectivo Colegas, aunque no todos tenían los mismos objetivos, unos abogaban por lograr los mismos derechos desde el matrimonio, mientras que otros luchaban por una ley de parejas de hecho.

lado, ¿cómo afecta esta integración social en la mimetización de las diversidades dentro del sistema heterosexual obligatorio, que las asume como tuyas, convirtiéndolas en homogeneidades semejantes a lo que el propio sistema ya posee, para usarlas en su propio beneficio? ¿Esto es conseguir que el sistema se siga metaestabilizando y metarreproduciendo, tal y como hizo el mercado al incorporar a los gays –que no a las lesbianas– como nicho de mercado emergente –“mercado rosa”, lo denominó–, forjando toda una economía capitalista alrededor, única manera de que los homosexuales fueran integrados con aceptación y casi vítores en la sociedad heteropatriarcalcapitalista en la que vivimos?

Otros planteamientos se preguntan justo lo contrario y es, ¿cómo consigue la diversidad afectivo sexual con sus nuevos y diversos modelos emergentes de familia, modificar la normatividad heterosexual en la que se sume la sociedad en la que vivimos? (Pichardo Galán, 2009). Supongo que, el debate está servido, yo iré abordándolo transversalmente a lo largo de la investigación, pues me parece relevante a la hora de revisar la influencia de una postura u otra en la construcción de las relaciones afectivo sexuales como relaciones de género o no.

Pasado escasamente un año desde la polémica aprobación del matrimonio homosexual, surge dentro del movimiento un tema que hizo que las asociaciones nos sentáramos a debatir a nivel interno, con objeto de consensuar un posicionamiento público al respecto. Se trataba de la violencia en el seno de las parejas homosexuales. En el año 2004 se había aprobado la ley de Violencia de Género⁶⁶, dentro de la misma legislatura que diera luz verde a las modificaciones del Código Civil para el matrimonio homosexual. Sí, Zapatero también tuvo la culpa de esto. Si antes se había discutido si las parejas homosexuales formábamos familias, y había quedado bastante claro que sí, ahora había que analizar, cómo respondíamos a uno de los hechos más comunes, parece, dentro de las familias heterosexuales, la violencia ¿de género? La cuestión era, dado que sabíamos que en nuestras familias también se daban situaciones de violencia, cómo la denominábamos y qué repercusiones tenía esto en la práctica.

El problema fundamental estaba en que desde el feminismo (y aunque no todxs los gays y las lesbianas son feministas, tanto nuestra asociación, como la Federación, sí se definían como tal o empezaban a hacerlo) se había apoyado una ley que avalaba el concepto de violencia de género como aquella que se produce cuando un marido agrede a su mujer, esto es, dentro del ámbito de la pareja, dejando fuera, y denominando con otro nombre, a la violencia que se da dentro de la unidad familiar entre otros miembros de la familia, véase a lxs hijxs, a lxs abuelxs, o en otros contextos. Fue así al menos en los primeros borradores, que esto cambió en el texto definitivo. Se entendía que era fundamental, ante todo, proteger la figura de las mujeres a manos de los hombres dentro de la institución de la pareja, considerando que las consecuencias del sexismo en una sociedad patriarcal son sistémicas y estructurales, y éste el contexto más proclive para que se generen. Sin embargo, desde una óptica LGTB, y dando por hecho que la violencia en el seno de las parejas homosexuales existe, pudiera parecer que el concepto de violencia de género dejaba fuera dicha violencia con las consiguientes consecuencias: si la violencia de género conllevaba un tipo de penas específicas para el maltratador, con qué baremo se iban a medir las agresiones de una mujer a su mujer. O si hay casas de acogida para las mujeres maltratadas, dónde va un hombre víctima de la violencia de su marido. De la misma manera habría que ver si una mujer maltratada por su pareja mujer, era susceptible

⁶⁶ Ley Orgánica 1/2004, de 28 de diciembre, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género.

de poder recurrir a esas casas de acogida. Así lo refleja el documento extraído de la investigación llevada a cabo años más tarde por la asociación LGTBI, Aldarte (2010):

“Cuando una mujer sufre una agresión por su pareja o marido se ponen en marcha una serie de mecanismos de protección existentes y regulados legalmente desde diversos organismos e instituciones (mecanismos de protección en ámbitos como el legal, el laboral, el sanitario, el asistencial, el económico...). Pero, ¿Qué ocurre cuando la que sufre una agresión es una mujer a manos de su pareja mujer o esposa? ¿Se les aplican las mismas medidas de protección que regula la Ley Integral contra la Violencia? (...) El texto de la norma habla en todo momento de las víctimas en femenino y de la persona que ejerce la violencia en masculino, con lo cual, si se aplica estrictamente, ¿quedarían excluidas las lesbianas como potenciales agresores por el hecho de ser mujeres?”(2010: 5-6).

De esta manera el colectivo LGTBI quedaba fuera del texto. Así lo narra Beatriz Gimeno (2009) desde el papel que tenía entonces como presidenta de la FELGTB, tras la consulta de diversas fuerzas políticas acerca de la necesidad o no de que fuera incluido también como sujeto de la ley⁶⁷:

“...la mayoría de los miembros de la FELGT opinaron que era el momento para que esta situación apareciera cubierta en la Ley integral que se estaba preparando. Por tanto, la mayoría de la gente opinaba que teníamos que luchar porque nos incluyera... Tengo que decir que tuvimos la oportunidad de ser incluidos... Lo cierto es que, en un primer momento, la FELGT sacó un comunicado pidiendo al gobierno que considerara también a las parejas homosexuales como sujetos de la ley y lo cierto es que mantuvimos contactos para explorar esa posibilidad. Pero, pocos días después, la FELGT sacó otro comunicado desmintiendo el anterior, y en el que apoyábamos la postura del gobierno y del Movimiento Feminista en el sentido de que apoyábamos que la ley discriminara positivamente a las mujeres y sólo a las mujeres y a las mujeres víctimas de la violencia de los hombres. De alguna manera nuestros problemas de malos tratos venían a chocar en este caso con la lucha de las feministas por sacar adelante la Ley Integral tal como estaba redactada. Finalmente si la FELGT apoyó la ley tal como estaba fue porque es una organización ciertamente atípica en el panorama del movimiento GLTB, en el sentido de que cuenta con un importante grupo de lesbianas que se definen como feministas... /C/ uando en la Ley se introdujo la coletilla de que ampara también a otras personas vulnerables, nos dimos cuenta de que lo que ha ocurrido es que al final hemos sido los únicos en quedarnos fuera, ya que será difícil que los jueces consideren personas vulnerables a la víctima gay de una pareja homosexual” (2009:3).

Fue de una de estas reuniones-debate en NOS, de donde surgen mis primeras inquietudes sobre el tema que finalmente se convertiría en objeto de esta investigación. Realmente como feminista, yo estaba de acuerdo con Gimeno en que tiene que prevalecer el derecho de las mujeres en una sociedad machista y patriarcal. Sin embargo, como lesbiana había algo que no terminaba de convencerme sobre la no inclusión de la violencia en parejas homosexuales como violencia de género. Veía la desigualdad de género en esa situación, pero no podía explicarla. En las discusiones en NOS, nos planteábamos: “¿Podríamos considerar este tipo de violencia como violencia de género? En caso de que sí, por qué, y en caso de que no, por qué”. Para respondernos, seguimos muchas líneas argumentales,

⁶⁷En este caso Gimeno prioriza su papel como feminista a su lugar como lesbiana, como bien explica en su ponencia “Los malos tratos en parejas homosexuales”, considerando que es necesario que prevalezca el derecho de las mujeres.. *Jornadas sobre Violencia Familiar UNAF*, noviembre, 2004 Madrid.

entre ellas el que hubiera una relación de pareja en la que se daban situaciones de poder que podían conllevar cierta desigualdad. Y en eso estábamos de acuerdo con Gimeno (2009):

“en las parejas formadas por dos personas del mismo sexo también se establecen relaciones de poder, sólo que en este caso el poder no está sistemáticamente ejercido por el hombre frente a la mujer, sino que uno de los dos miembros de la pareja es el que lo atesora en función de cosas como ganar más dinero, tener más edad o menos, más autoridad, ser de una clase social superior, tener acceso a más recursos materiales o sociales etc.” (Gimeno, 2009:5).

Pero ese argumento no me ayudaba a aclarar mis dudas, puesto que seguía viendo la desigualdad de género, a pesar de que estaba de acuerdo con los presupuestos de Gimeno que hablaba de relaciones de poder. Sin embargo, ella negaba rotundamente la violencia de género para nuestras parejas. Y desde luego, había algo que parecía claro, no era posible hablar de violencia de género si no se daba la superioridad de un sexo sobre otro, presupuesto básico para el concepto de género que estábamos utilizando. Éste implicaba la superioridad sistémica del hombre respecto de la mujer; una violencia contra la mujer por el hecho de serlo, lo que dejaba fuera –evidente e irremediamente– a las personas homosexuales⁶⁸. Tampoco era difícil pensar que, si empezábamos a hablar de género desde esta concepción, rápidamente el tema iba a derivar, como ocurrió, en otro no menos peliagudo aún, e incluso incómodo para algunxs, el de los “roles de género” dentro de nuestras parejas. Para este debate hubo/hay opiniones de todo tipo. Lo que yo percibía a este respecto, tanto desde mi experiencia como desde la observación de otras parejas homosexuales, es que, a pesar de lo transgresor que pudiera parecer el movimiento LGTB en cuanto a romper con el sistema, no parecía políticamente correcto –o en ese momento, al menos, no lo era, que las cosas han cambiado– decir que dentro en nuestras relaciones se daban roles de género al más puro estilo heterosexual, porque en las parejas homosexuales, al ser dos personas del mismo sexo, “existía igualdad”. La Asociación Aldarte en su estudio “Ver, Evaluar y Actuar. La violencia en las relaciones lésbicas y homosexuales” (2010), sobre la violencia en parejas homosexuales, recoge como mitos frecuentes algunas de las que eran mis percepciones:

“...existen una serie de ideas preconcebidas sobre las relaciones homosexuales y lésbicas...: (...) Todas las relaciones lésbicas se basan en un patrón femenino masculino, siendo la persona que ejerce la violencia la lesbiana masculina. (...). En las relaciones entre lesbianas y entre gays no se dan situaciones de violencia porque al ser las dos personas del mismo sexo, existe una total igualdad” (2010:12).

De hecho, cuando entonces hablaba en privado con otras personas homosexuales y bisexuales, en muchos casos las opiniones coincidían con la mía, apreciábamos ciertos vestigios de desigualdad en esta línea. Esto tampoco significaba que ni yo ni quienes hablaban conmigo, pensáramos que dentro de una pareja de mujeres “una hace de hombre y otra de mujer”. Más bien, que hay ciertas atribuciones sociales, repartos de tareas, posesividades, situaciones de poder, que de no saber que se trata de una pareja homosexual, nos harían pensar en un matrimonio heterosexual tradicional. Gimeno (2009) describe el mismo fenómeno:

⁶⁸Beatriz Gimeno lo expresa igual en una conferencia "Violencia de género vs violencia intragénero", organizada por la asociación Ablegay de Albacete el 25 de noviem de 2010.
<http://www.youtube.com/watch?v=2ZQQ1D--bj0>

“...las dos personas que forman parte de la pareja lo hacen investidos de todos los atributos de sus respectivos roles porque, como hemos dicho, nadie es socializado ni educado para ser gay o lesbiana. No se produce un rechazo activo del rol femenino o masculino, por lo que se podría entender que se produce una especie de duplicación de roles” (2009:5).

En una conversación informal surgió este tema una vez más. Habíamos visto la película *La vida de Adele*⁶⁹. Alex decía que no le caía bien el personaje de Emma, “no me cae bien, es muy machista; es como un tío”, a lo que Oihana le matizó: “es muy machista; es como una tía”. Entonces yo pensé que se puede deconstruir la sexualidad, pero que eso no hace que, necesariamente, deconstruyamos también el género. Tal vez radique ahí nuestra falta de transgresión. En realidad, hemos sido valientes, porque hemos cambiado una situación con la que estábamos incómodxs, la heterosexualidad como regla, buscando otra alternativa, pero una vez que nos hemos sacado esa piedra del zapato, seguimos caminando por la misma vereda heteropatriarcal por la que veníamos haciéndolo. Al hilo de esto, Oihana exponía que, si bien es cierto que hace unos años –como explicaba anteriormente-, se preguntaba casi a escondidas, porque estaba mal hacerlo en público, qué pasaba con las parejas homosexuales que imitaban a las heterosexuales, ahora se había dado cuenta de que “no imitamos nada, es que somos la misma basura”.

Entonces, más allá de la violencia, o antes, yo quería averiguar qué es lo que ocurre en el seno de estas parejas. Porque lo incuestionable es que desigualdad se da, y en ocasiones, que no siempre, llega a la violencia. Actualmente, y tras estudios realizados al respecto, el Movimiento LGTBI parece haber consensuado el concepto “violencia intragénero” para este tipo de violencia. La Asociación Aldarte (2010) fue precursora en eso:

“Se denomina violencia intragénero a aquella que en sus diferentes formas se produce en el seno de las relaciones afectivas y sexuales entre personas del mismo sexo. La violencia que se da en las relaciones afectivas y sexuales que establecen dos personas es un ejercicio de poder y el objetivo de la persona que abusa es dominar y controlar a la víctima” (2010:4).

Mi noción del género, en su concepción relacional, como explicaré más adelante, hace que no termine de estar de acuerdo con la noción de “violencia intragénero”. Personalmente intuyo que las relaciones homosexuales también se construyen como relaciones de género. Y eso es, precisamente, lo que pretendo averiguar en esta investigación, adentrándome en el seno de las parejas homosexuales, como profundizando en el sistema heteropatriarcal y capitalista, donde éstas se encuentran asentadas. Mi intención es saber si el género atraviesa las ya sí reconocidas abiertamente como desigualdades de poder dentro de las relaciones homosexuales. Ahora bien, no puedo afirmar que decidiera denominar las situaciones de violencia que se dan en estos contextos, como violencia de género, a pesar de comprender que las relaciones lésbicas se construyen, efectivamente, como relaciones generizadas. Y es que, como a Beatriz Gimeno, me ocurre que no puedo dejar de ver la de género como la violencia estructural y sistémica contra las mujeres por el hecho de serlo. Entiendo que eso supone seguir contando con el concepto de género encarnado en un biocuerpo, pero la realidad es que en la sociedad en la que vivimos, el machismo que se desprende de dicha violencia aún está muy encarnado.

⁶⁹*La vida de Adele* (2013). Director Abdellatif Kechiche. Palma de Oro en el Festival de Cannes a la mejor película y Premio FIPRESCI 2013.

Desmontando el título

Lo que comenzó como una investigación sobre parejas homosexuales, pasó posteriormente a ser definido de otra manera, y finalmente acotado. Al principio del proceso pensé trabajar con parejas de gays y lesbianas conjuntamente, pero me di cuenta de que, si hablaba de gays y lesbianas, me dejaba fuera una de las reivindicaciones del Movimiento LGTB en los últimos años, la invisibilidad de las personas bisexuales. Entonces consideré adecuado usar un concepto que incluyera a los tres colectivos, de modo que ahí entrarían, a modo de término paraguas, tanto las parejas formadas por lesbianas, gays, como por mujeres u hombres bisexuales, y las combinaciones pertinentes.

Sin embargo, una vez empezadas mis lecturas de investigación, y analizando mi experiencia en el colectivo, pensé que, realmente, gays y lesbianas tenemos realidades diferentes (Platero, 2005; Osborne, 2007; Gimeno, 2009) dadas las diferencias sexuales, esto es, por ser hombres y mujeres⁷⁰: “...existen diferencias claras en cuanto a la situación de gays por una parte y lesbianas por el otro y que los patrones de comportamiento sesgados por el género se repiten también en cuanto a los comportamientos de unos y otras.” (Gimeno: 2009, 6).

Como insisten las feministas lesbianas (Pisano, 2004: 83-91; Mogrovejo, 2000:27; Gimeno: 2005), las lesbianas estamos mucho más invisibilizadas que los gays. “La invisibilidad de las lesbianas es consecuencia del orden heterosexista y normativo” (Platero, 2005:113). La explicación es algo circular, nosotras hemos hablado/escrito sobre nosotras mismas menos de lo que lo han hecho los gays sobre ellos, como demuestra Norma Mogrovejo (2000), “(Desde) finales del siglo XIII la temática homoerótica en la literatura queda confinada a diarios, cartas o documentos médicos y jurídicos” (2000, 41). Y lo hemos hecho por una cuestión de género: la estrecha relación de las mujeres, *las amigas* –a mi entender, favorecida por el sistema heteropatriarcal– ha camuflado el lesbianismo como relaciones de amistad, y lo ha mantenido escondido en el ámbito privado y, por tanto, invisible. Esto ha tenido la parte positiva de una menor discriminación social que los gays, pero también una negativa: se ha creído que la prevalencia del lesbianismo era también menor que la de la homosexualidad masculina. Con estas características, se puede entender que las investigaciones, desde una ciencia androcéntrica que sigue unos parámetros cuantitativos –es decir, no se nos tuvo en cuenta ni por ser mujeres, ni por prevalencia lésbica– se hayan centrado en los gays, dejando de lado a las lesbianas, como las eternas desconocidas. Y cuando nos han tenido en cuenta, lo han hecho atribuyéndonos las mismas características que a ellos, y “no somos simplemente unas reproducciones femeninas de los gays” (Mogrovejo, 2000:90). En esta línea, las lesbianas hemos caído en la trampa del androcentrismo patriarcal, y hemos tardado, no tanto en darnos cuenta de que tenemos realidades diferentes, como de la necesidad, no sólo de estudiar la nuestra, sino de hacerla visible y luchar por ella. Así lo pone de manifiesto la escritora feminista lesbiana Adrienne Rich (1996):

⁷⁰ Mi directora de tesis y yo tuvimos diferencia de criterios en este punto. Ella consideraba que si mi objeto de estudio era intentar detectar cómo se construía el poder de género dentro de las relaciones de personas del mismo sexo, entonces, podría incluir parejas de gays y no solo trabajar con lesbianas. Sin embargo, yo quería profundizar en la realidad lésbica; entendernos a nosotras para poder comprender después por qué construimos las relaciones como lo hacemos y, aunque al hablar de poder, posiblemente no importen los sexo/géneros y, tal vez, podría haber hecho el estudio sin dicha distinción, esta vez he preferido centrarme en nosotras, a riesgo de caer en un pensamiento binario que asumo.

“equiparar la existencia lesbiana con la homosexualidad masculina porque las dos están marcadas negativamente es borrar la realidad femenina una vez más. La existencia lesbiana es profundamente femenina con opresiones, significados y potenciales específicos que no podemos comprender si nos dedicamos a etiquetarla con otras existencias sexualmente estigmatizadas” (1996: 14).

Tras analizar la gestión de NOS en los años de mi estancia allí, me di cuenta de la irónica estrategia del heteropatriarcado, en una asociación mixta y gestionada mayoritariamente por chicas, el trabajo realizado ha ido dirigido fundamentalmente a los hombres homosexuales, e incluso a la heterosexualidad. Los talleres de prevención se han centrado en el uso del preservativo masculino con la intención de prevenir ITS, que mayoritariamente se transmiten a través de prácticas masculinas. Nos hemos ocupado de políticas de salud poniendo el foco de atención en la prevención del VIH, cuando los casos de transmisión de esta infección por contacto sexual entre nosotras no existen. Aunque lo más llamativo es que dejamos de lado políticas de prevención de cáncer de mama, de cáncer de útero, etc., que son, en efecto, enfermedades frecuentes entre nosotras, posiblemente, por una negligencia de nuestra parte que voy a denominar “negligencia de género”. Olvidamos que tenemos cuerpo de mujer, y necesita revisión independientemente de nuestra sexualidad. Hemos repartido preservativos masculinos y lubricantes, e incluso preservativos femeninos (frecuentemente usado para coito heterosexual), y hasta hemos hablado de métodos anticonceptivos en los talleres de sexualidad: heterosexualidad y homosexualidad siempre por delante del lesbianismo. Sin embargo, pocas de las lesbianas que pasamos por NOS tuvimos fácil acceso a los cuadrantes de látex. Todo ello hasta el extremo de que en 2009 se dio un caso de ITS en una chica, y NADIE –ni dentro, ni fuera de NOS– supo cómo erotizar nuestras prácticas de sexo seguro. Lo dicho en última instancia nos sirve, no para afirmar, al menos no todavía, que las lesbianas no somos mujeres, como declaró Monique Wittig (1996); pero sí que las lesbianas nos alejamos tanto de los gays como de las mujeres heterosexuales, a pesar de pertenecer al mismo sexo. Estas circunstancias son las que finalmente me han llevado a centrar mi ámbito de estudio sólo en las parejas lésbicas –lo que incluye a mujeres bisexuales. Además, pienso que como mujeres –en principio– construimos relaciones amorosas con unas características distintas, y es que, socialmente se nos educa para que el amor y el cuidado sean ejes fundamentales en nuestras vidas: “ser para otrxs”, y esto define nuestras relaciones afectivas e invisibiliza nuestra realidad⁷¹.

Quiero hacer una matización en cuanto a los conceptos. Digo matización, porque es una cuestión en la que profundizaré más adelante, pero es necesario que la aborde ahora para no ser malinterpretada. El concepto de género con el que voy a trabajar para estudiar las relaciones afectivo sexuales, es el que se entiende como principio estructural que va más allá de los cuerpos, como relación de poder estructural que se va construyendo a través de instituciones heteropatriarcales como el amor, la pareja, el matrimonio, etc. Como adelanté en el punto anterior, un concepto relacional. Sin embargo, y éste es un problema que me ha perseguido durante toda la investigación, no puedo olvidar otras definiciones que siguen siendo fundamentales porque, por desgracia, siguen vigentes socialmente. Es lo que ocurre con un concepto de género encarnado. Es decir, el género como construcción social a partir de la base “biológica” del sexo. Éste es el que he utilizado

⁷¹ Y aunque, como me señalara mi directora de tesis ¿es posible que la identidad gay pueda tener que ver, en parte, con una construcción como sujeto desde las prácticas de cuidado que tradicionalmente se han atribuido a la feminidad?, yo, por todo lo argumentado anteriormente, hago un llamamiento a algún chico gay o a otra persona interesada en el tema, para que profundice en él y podamos cotejar los resultados y ampliar las miras.

para explicar por qué me centro en las lesbianas y no en los gays. Siento la necesidad de hacer uso de estas dos acepciones. Si bien considero que mi investigación ha de ir guiada por la primera, para averiguar cómo se construyen las relaciones –pues es en el marco de una relación donde se va a generar el género–, no puedo pasar por alto que éstas están formadas por biocuerpos que se han desarrollado en una sociedad que los ha tratado en función de un sexo, y no en función de una orientación. Cuando las parejas tienen hijxs, esperan niños o niñas, no gays o lesbianas. Y educan a hombres o mujeres, no a gays o a lesbianas. Es cierto que es interesante averiguar si en el posicionamiento de la identidad gay hay algo que tenga que ver con su construcción de sujeto desde las prácticas de cuidado, desde una “feminidad”. Sin embargo, dado que nací con un biocuerpo de mujer, fui socializada como mujer heterosexual y mi experiencia vital—a pesar de que gracias a mi deslizamiento por diferentes opciones afectivo sexuales he podido modificarla— ha estado marcada por estas características, me decanto por cerrar mi investigación al ámbito en el que me desenvuelvo.

Paralelamente al proceso descrito, y a partir de aquella reunión en NOS en la que nos planteáramos si existían desequilibrios entre las partes de una pareja homosexual, comencé a examinar mis propias relaciones en ese sentido. Me di cuenta de que, si bien nunca me he comportado igual con dos parejas diferentes –como he dicho, pienso que somos personas distintas en cada relación— había una constante en mi actuación, como un patrón que parecía no variar: mi forma de afrontar el día a día en estas relaciones. Aún no sabía si tenía que ver con la educación que he recibido, rodeada de mujeres (mi madre, abuelas, tías, ...). O es mi personalidad, y resulta que soy una persona inhibida, especialmente sentimental y “dada a las/os demás”. No sabía si estaba relacionado con el hecho de ser madre y aportar una hija a mis parejas. Si es que soy muy enamoradiza y “el amor me ciega”. O si todos esos factores confluyen, y juntos tenían algo que ver. Sea como fuere, lo cierto era que mi comportamiento siempre estaba circunscrito al ámbito del cuidado, puesto tangiblemente de manifiesto en la realización de las labores en casa, y esto tenía repercusiones. Por un lado, **asumía estos roles tradicionalmente asignados a la feminidad**, me comportaba como “la mujer” en una lógica binaria, **mientras “interpretaba”, por ende, un rol masculino en la otra parte de mis parejas**. Esta interpretación se ha traducido, en hechos tangibles, pues además de asumir las tareas de casa, la mayor parte de mi vida laboral se ha desarrollado a tiempo parcial y con contratos temporales, siendo mis ingresos siempre inferiores que los de ellas. Esto ha convertido mi aportación económica en un apoyo a la suya, siempre mayor y más estable, volviéndome de paso en alguien dependiente. La otra cara de la moneda es que mis parejas han estado empleadas a jornada completa, o similar, asumiendo las responsabilidades del sustento familiar, y teniendo también menos dedicación para las “actividades de creación y mantenimiento” (Montón, 2000:52-55). Con estas circunstancias han vivido la cara más pública de la vida, la asignada históricamente para los hombres; sin embargo, ellas no eran hombres, y eso tiene unas consecuencias en positivo y en negativo para ellas, como intentaré mostrar.

En lo que a mí respecta, pasar tanto tiempo en el ámbito doméstico, me hizo sumirme en un malestar al que no podía poner nombre y que copaba mi vida entera. Una especie de insatisfacción personal que no era capaz de cubrir con nada, y que un día reconocí en los testimonios del libro de Betty Friedan, *la Mística de la feminidad*⁷² (2009), “recuerdo la

⁷²Soy consciente de la marca de clase que lleva implícito este libro. Como diría bell hooks, mientras las mujeres blancas de clase medio alta sentían malestar por su rol de madres/esposas, otras clases más bajas no podían permitirse este lujo, sino compaginarlo con el trabajo de fuera para sobrevivir. Y las lesbianas, por ejemplo, ni siquiera tenían marido. Yo

sensación de que la vida no estaba lo suficientemente llena para mí” (2009:411). Sin embargo, paradójicamente, el mucho o poco tiempo que el ámbito doméstico me ha dejado libre, y después del trabajo temporal y parcial, o la constante de estar formalmente estudiando siempre, lo he dedicado al voluntariado en una asociación de la que he llevado un peso importante en cuanto a responsabilidad, pero de la que, para aumentar la paradoja, varias de sus presidentas, caras públicas de la asociación, han sido mis parejas –con dos personas diferentes me ha ocurrido lo mismo (Del Valle, 1993⁷³). Así he reproducido en el ámbito público lo que era una constante en mi vida privada. Por eso no ha sido extraño oír de algunas personas que me rodeaban expresiones como “eres la madre de la asociación”, o “María y sus pollitos”, haciendo referencia a que lxs voluntarixs más jóvenes en NOS me buscaban como referente y me seguían, como si de su madre se tratara. También esto lo describía Betty Friedan (2009):

“La única manera que tiene una mujer, tanto como un hombre, de encontrarse a sí misma como persona es teniendo un trabajo creativo propio (...). Pero un empleo, cualquier empleo no es la solución. De hecho, puede ser parte de la trampa. Aquellas mujeres que no busquen empleos a la altura de sus capacidades reales, que no permitan desarrollar los intereses y objetivos de toda una vida, que requieren unos estudios y una formación serios, que se pongan a trabajar para ayudar en casa, o simplemente para matar el tiempo, están caminando casi con la misma seguridad, que aquellas que se quedan en la trampa del ama de casa” (2009:411-412).

Centrarme en las tareas de cuidado y mantenimiento de mi familia o sólo en la asociación como extensión de mi casa, me hizo perder habilidades valoradas en el mercado laboral y, a cambio, me aportó una ingente inseguridad materializada en una fobia social que se acentúa en situaciones concretas, como las académicas o las laborales. Y una vez más me volví a encontrar en la narración de Friedan (2009):

“Debido a la mística de la feminidad (y tal vez al simple temor humano al fracaso (...), lo que más le cuesta a una mujer, cuando está tratando de liberarse de la trampa es dar el salto de aficionada a profesional” (...) Surgen una serie de problemas prácticos a la hora de comprometerse en serio profesionalmente. Pero de alguna manera, esos problemas, solo parecen insuperables, para aquellas mujeres que parecen sumidas en los falsos dilemas y culpabilidades de la mística de la feminidad (...) Eran muchas las mujeres que me decían que el paso crítico para ellas era sencillamente ir por primera vez a la agencia de empleo (...) o enviar el formulario para sacarse el título (...) o arreglar citas con anteriores contactos laborales en la ciudad. Es sorprendente la de obstáculos y racionalizaciones que la mística de la feminidad puede inventarse para impedir que una mujer haga esa visita o escriba esa carta (...)” (2009:416).

Fue revelador leer *La mística de la feminidad* porque me sentí identificada con las vidas de aquellas mujeres americanas de los años cincuenta. Tuve, no obstante, un choque de emociones. Por un lado, había hallado un posible motivo de mis miedos, mi tristeza (¿y de mi distimia, tal vez?) y mi inmovilismo. Pero, por otro lado, lo había encontrado en mi identificación con lo que consideraba lo más rancio de la imagen esencial de la mujer/esposa/madre, algo que era impensable no sólo en mí como María, sino, ¿en una

me voy a centrar en el malestar del que habla, porque sí pienso que, por encima incluso de las clases, o en cada una con sus particularidades, ese malestar ha sido un mal generalizado.

⁷³Teresa del Valle en su artículo “Mujer y nuevas socializaciones: su relación con el poder y el cambio” (1993) hace referencia a cómo las mujeres, a pesar de llevar mucha carga de responsabilidad, permanecen en la sombra actuando de apoyo, sin mostrarse como ejecutoras.

lesbiana? ¿y en una feminista? Éste más podía parecer el problema de alguna de mis abuelas, pero yo era joven, vivía en el siglo XXI y, sobre todo, había dejado un matrimonio heterosexual por asfixiante, ¿qué me pasaba?

Me parece paradójico que haya sido precisamente la lectura de Betty Friedan la que me haya hecho despertar en algunos aspectos y poner cosas en su sitio. Que la *Nacional Organization for Women (NOW)* fundada por ella⁷⁴ en 1966, excluyera a las lesbianas, hizo que le tuviera especial recelo y que, de hecho, durante algún tiempo me resistiera a leer su libro. Sin embargo, haberlo leído, sabiendo que va dirigido a mujeres heterosexuales y muy apegadas a la marca de género, me ayuda a probar lo que yo vengo pensando; y me habría encantado poder decírselo, **que no importa que seamos lesbianas o heterosexuales, porque la mística de la feminidad funciona igual para todas**, no es más que un dictado del heteropatriarcado por ser mujeres, independientemente de la opción sexual.

Todo este análisis ha sido objeto de múltiples conversaciones con Nahia, mi pareja entonces, que no estaba conforme con que la encasillara en un rol que, como feminista lesbiana no le gustaba nada y con el que se sentía reacia a identificarse. Sin embargo, no solo yo la ubicaba aquí. Nuestro círculo de amistades más cercano hacía el mismo paralelismo. Así, hubo un tiempo en el que, para concretar un lugar de encuentro, decían, “estamos en casa de María”, obviándola a ella –a pesar de que vivíamos juntas durante años, y es que, yo, como madre, esposa y ama de casa, era la que la regentaba. Así quedaba claro en el imaginario colectivo dónde estábamos cada una.

A partir de estos planteamientos surgieron en algunos momentos, y yo propicié otros, toda una serie de debates con mis amigas, cuestionamientos, dudas, inquietudes, que fueron llevándome a lapsos de lucidez como de caos absoluto, para intentar dar con las respuestas a unas preguntas que, tras un tiempo de indagación, seguían sin resultarme convincentes, ¿qué papeles jugamos en la relación cada una de las lesbianas que formamos una pareja? ¿Por qué? ¿Se dan roles y diferencias, pero no desigualdad? ¿Qué papel juegan las parejas de lesbianas en el sistema heteropatriarcal? ¿Qué pinta el género en todo esto? ¿Es el género y el poder lo mismo en este contexto? ¿Cuánta importancia tienen aspectos como la maternidad, el amor, la dependencia económica, la etnia, la nacionalidad, la edad, etc., en la construcción de estas relaciones? ¿Cómo influye el sistema capitalista aliado con el patriarcado? ¿Influye en algo la construcción como sujetos sexo generizados? Y en este caso, ¿somos las lesbianas sujetos sexo generizados mujeres? ¿Existe alguna diferencia entre las parejas que militan y las que no?

Hasta aquí venían siendo mis pretensiones a la hora de investigar. Pero las cosas no iban a ser tan sencillas. Y es que, aunque mis cuestionamientos podían ir por buen camino en algunos casos, el propio enunciado de mi pregunta no ahondaba lo suficiente en el tema como para hallar la respuesta adecuada. Después de haber decidido que me centraba en

⁷⁴Junto a Kate Millet –autora del libro *Política Sexual (1995)* donde propuso la máxima de un contenido perfectamente actual: “*lo personal es político*”. Aunque ciertos desacuerdos en aspectos como la homogeneización de la categoría mujer, que excluía a las que no fueran heterosexuales, blancas, de clase media, etc., hizo que se separaran. Del lado de Millet surge el grupo compuesto por mujeres con diferentes opresiones como Rita Mae Brown *La amenaza lavanda (1970)*, cuyo nombre viene de un comentario de Betty Friedan en el que afirmaba que las lesbianas eran una “amenaza violeta” al movimiento feminista. Este grupo al no ser invitadas a uno de los congresos de NOW (Colectivo Feminista Heterosexual), presidido por Friedan, lo invadieron repartiendo un texto: *The Woman identified woman* en el que proponen al movimiento feminista que piense sobre las cuestiones de las lesbianas y a éstas las insta a formar un movimiento independiente. Este hecho inaugura el nacimiento del feminismo lesbiano.

las parejas de lesbianas y en “sus roles”, por inercia, mi primera intención fue llamar a mi trabajo “Roles de género en las parejas de lesbianas”. Esto, en principio, podía coincidir con lo que yo consideraba mi objeto de estudio. Sin embargo, había tres aspectos de este título con los que no estaba convencida y que no me permitían avanzar, a saber, los **roles**, las **parejas** y las **lesbianas**. Por lo que antes de profundizar en mi investigación, necesitaba aclarar, qué estaba fallando.

En cuanto a los **roles**, el tema empezó a no parecerme tan evidente muy al principio. Al detenerme a observar diferentes parejas, me di cuenta de que, en algunos casos, si bien se podía cumplir mi teoría de que mantenían un reparto de tareas semejante al que marcan los roles masculinos y femeninos en una lógica binaria, también podía darse que quien desarrollaba los tradicionalmente asignados como roles femeninos, por ejemplo, tuviera una apariencia masculina y viceversa. Y eso, sin entrar en cómo podrían ser sus prácticas sexuales. Esto me generaba disonancia: si era estéticamente masculina, ¿por qué no se comportaba como lo que yo entendía que era masculinidad, es decir, por qué no se comportaba como un hombre? Fue por esto que decidí centrarme sólo en el análisis de la estética y dejar de lado el reparto de tareas. Aunque no tardé en darme cuenta de lo insuficiente y simplista de esta opción. ¿Qué ocurría si una pareja estaba formada por dos mujeres estéticamente femeninas, masculinas, o andróginas? Por otro lado, mi decisión suponía excluir del estudio el reparto de tareas que, al fin y al cabo, era uno de los motivos por los que me había decantado por este tema. Además, dicho reparto formaba parte fundamental del comportamiento de las personas en el seno de sus relaciones de pareja, debía ser interesante analizarlo. En ese proceso ratifiqué que la mayoría de los estereotipos creados en torno a las chicas lesbianas son falsos. Así, cuando desmontaba los estereotipos en una pareja, caían por tierra todos mis argumentos, y con ellos mi ánimo, pues me devolvía de nuevo a mi percepción primera de que ocurría “algo” que seguía haciéndome pensar que había parejas de lesbianas con comportamientos parecidos al de algunos matrimonios heterosexuales tradicionales, pero que yo era incapaz de explicar qué ocurría. En este momento aún no me había dado cuenta de que deconstruir la sexualidad como modo de vida, no te hace deconstruir el género. Una vez más fue mi directora la que me guió fuera del binarismo al preguntarme, “¿cómo construyen sus relaciones?”. Reconozco que en ese momento me dejó noqueada. No entender a Carmen de primeras ha sido una constante a lo largo de mi proceso de tesis, aunque una vez que he conseguido comprender lo que me quiere decir, las consecuencias han supuesto grandes giros en el trabajo. Hasta ese momento para mí las relaciones de pareja *eran*, no se construían. Las daba por hechas hasta el punto de considerar que todo el mundo sabe cómo comportarse cuando está en pareja, no necesita construir nada. Craso error –un tiempo después descubrí que esa es una idea que tenía inscrita en mi forma de pensar, gracias a una concepción de amor romántico heteropatriarcal que aún no había deconstruido-. Desde entonces cambié mi manera de mirar, y las cosas fueron cobrando otro sentido. De modo que así, y profundizando en los diferentes conceptos de género, fue como deseché la noción de roles de mi trabajo de investigación, y otras preguntas fueron tomando cabida en mis planteamientos, como, *al construir las parejas, ¿las lesbianas construyen relaciones de género también? Y en caso afirmativo, ¿cómo se construyen? Y dadas las repercusiones negativas que les conocemos a dichas relaciones, ¿por qué lo hacen? Si no son relaciones de género, ¿por qué, no lo son? Porque... ¿son dos mujeres? (sexo/género) Porque, ¿son lesbianas? (sexualidad). ¿Serían entonces relaciones de poder?*

En este sentido vino el siguiente problema⁷⁵, **las lesbianas**. Cuando pienso en conseguir una muestra para mi trabajo de campo me asalta la duda que me lleva de lleno al tema de la identidad, *¿me sirven para la investigación todas las parejas de mujeres?* Porque no puedo olvidar que no todas las mujeres que mantienen una relación con otra mujer se definen como lesbianas o bisexuales. Hay quien se piensa heterosexual manteniendo una relación homosexual puntual. O simplemente como feminista, y considerarse políticamente lesbiana. ¿Qué es una lesbiana, entonces? En ese punto, y dado que ya había decidido ampliar mi objeto a las mujeres bisexuales, opté por ampliarlo un poco más y modificar el nombre del trabajo haciendo referencia a mujeres que mantienen relaciones afectivo sexuales con mujeres. Pero esto tampoco quedaba exento de problemas, como también intentaré desarrollar, pues, ¿qué es ser una mujer? ¿No hay feministas lesbianas, como Wittig (2006), que afirman que una lesbiana no es una mujer?:

“¿Qué es la mujer? Pánico, zafarrancho general de la defensa activa. Francamente es un problema que no tienen las lesbianas, por un cambio de perspectiva, y sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque «la-mujer» no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres.” (2006:57)

En principio, y a pesar de las explicaciones que dé en su momento, por cuestiones de economía del lenguaje voy a dar por hecho que lo que forma una relación denominada *lésbica* son dos mujeres⁷⁶, aunque voy a procurar utilizar la palabra *lesbiana* siempre que me sea posible.

El tercero de mis problemas vino de la mano del término **pareja**, y era de nuevo Carmen la que me hacía la pregunta, cuando al acercarme al tema por primera vez, me planteaba si me iba a centrar en mujeres que convivían juntas y tenían un hogar en común; en mujeres que mantenían relaciones esporádicas; en parejas que no convivían o en relaciones de más de dos personas. Ésta última cuestión me pareció interesante, porque hasta entonces no se me había ocurrido pensar –a pesar de que yo misma había mantenido relaciones abiertas– que podía investigar sobre la relación de más de dos personas, y sobre todo, no me había parado a pensar –o sí, pero de una manera fugaz– que entre esas personas se dan varios tipos de relaciones distintas, pues el papel que juega cada una puede cambiar respecto de la persona con la que mantiene la relación en cada momento, construyendo, posiblemente, relaciones diferentes. Ahora me surgían muchas preguntas nuevas, ¿qué es una pareja? ¿Quién la compone? ¿Esas relaciones de dos o más personas son consideradas parejas? ¿Cuánto tiempo ha de durar la relación para que sea considerada pareja? ¿Cómo se establece? ¿Hay diferentes tipos de pareja? ¿Por qué una pareja?

Sentí una mezcla de sorpresa y rabia, porque mis propios esquemas heteronormativos habían acotado mi tema de investigación, antes incluso de que yo lo pudiera decidir, simplemente, porque no había reparado en esa posibilidad. Eso me hizo reafirmarme en la idea de que las personas homosexuales, a veces, nos mimetizamos con el sistema heteropatriarcal de tal manera, que perdemos ese poder de transgresión que tanto nos

⁷⁵Ésta es una cuestión del sujeto de estudio, y lo trataré a su debido tiempo más extensamente, aunque hago ahora un pequeño análisis para aclarar el porqué del cambio del título.

⁷⁶Entendiendo por mujer una persona que nació con biocuerpo de mujer y que después fue socializada para ser heterosexual.

caracteriza o eso pensaba, de algún sitio lo habría sacado. Y en este caso, había sido yo quien lo perdiera. Lo que me fastidiaba más, porque algunas de mis dudas de partida cuestionaban si era más fácil que las personas activistas y que militaban en el colectivo LGTBI tuvieran más capacidad para transgredir la norma, e incluso vivir un estilo de vida diferente, al resto de personas homosexuales que no militan. Para estos últimos, en mi imaginario, era más fácil que se dejaran imbuir por el sistema, puesto que no lo deconstruyen, o al menos no con la misma profundidad que quien se dedica a ello.

En este punto mi objeto se desestabilizaba y volvía a crecer, ¿estaría equivocada y ni siquiera las personas militantes se libraban del “embujo sistémico”? Más adelante, me daría cuenta, como se verá, de que el activismo LGTBI tiene un grado de transgresión en cuanto a la sexualidad, y que no tiene por qué afectar a la relación de la persona con el heteropatriarcado, es decir, a la transgresión de género. Algo que sí puede ocurrir desde determinados posicionamientos feministas. Pero esta tesis es un documento vivo que va construyéndose y deconstruyéndose conmigo, y éstos, que eran mis primeros pasos, no tenían demasiado que ver con el lugar en el que me encuentro actualmente, ni los lugares por los que he pasado entre medias.

Siguiendo con la pareja, si considero la idea de pareja, tal y como la conozco, intuyo que mi investigación va a tener un sesgo heteropatriarcal. Entiendo que la pareja heterosexual tradicional es una de las herramientas que ha usado el heteropatriarcado capitalista para construir un sistema de parentesco que respondiera a sus intereses. La pareja como base de la familia, la familia como unidad básica de consumo sobre la que se asienta todo lo demás. Y desde ahí, la mujer sometida por el amor castrante de pareja y más adelante, la mujer coartada por su papel en la maternidad dentro de la unidad familiar basada en la pareja.

Muchas lesbianas, por otros motivos que intentaré averiguar, han/hemos adaptado herramientas heteropatriarcales a nuestro propio estilo de vida. Y es lo que ha ocurrido, con la opción que hemos elegido la mayoría para relacionarnos afectivo sexualmente: la pareja. Donde en el mundo heterosexual había una mujer, hemos dejado a una mujer, y donde había un hombre, hemos puesto otra mujer. Aparentemente, así de sencillo.

Por otro lado, mi propia experiencia me hizo observar que, si me centro sólo en un tipo de relación formada por dos personas, voy a dejar de tratar otras formas de relacionarse menos visibles, pero que también existen.

Tras haber presentado mi trabajo de investigación para el DEA, mi relación de pareja “formal y estable” de diez años se rompió. No lo hizo de una forma tajante y definitiva, como pensaba que ocurre en la mayoría de los casos o, al menos, en los que yo he conocido. Después de vivir un año de tensiones, reproches, dolor, pero mucha comunicación también, ambas terminamos manteniendo –por decisión consciente y voluntaria- relaciones afectivo sexuales con otras personas, pero continuamos también nuestra relación de alguna manera. Dejamos de denominarnos pareja en público, si bien seguimos pensándonos así en privado. No manteníamos contacto sexual, aunque durmiéramos juntas. Durante un tiempo, tampoco solíamos salir juntas. Pero vivíamos en casa como si nada hubiera ocurrido. Mi hija y la mayoría de las amistades que teníamos en común se acostumbraron a la situación. De modo que, si estábamos en casa, sabían que era posible que estuviéramos las dos. Y si nos veíamos en la calle, lo más probable es que yo apareciera con Antonia, con quien compartía otra parte de mi vida, la que no

tenía que ver con mi cotidianidad. Con ella –con quien la relación nació de una amistad previa-, ahora pasaba todo mi tiempo fuera de casa, lo que incluía planes de fin de semana o vacaciones, comidas y cenas fuera de la rutina semanal o gestiones en la calle. El resultado fue, que terminé viviendo la mitad de mi vida con una y la otra mitad con la otra, sin poder decir que ninguna de las dos era mi pareja, aunque manteniendo relación con ambas, si bien con una se daba una situación de sexo sin convivencia y con la otra no había contacto sexual, pero sí convivía y hacía vida en familia. ¿Esto es lo que se denominan “relaciones de poliamor”? ¿No heteronormativas? Tendré que averiguarlo. Lo cierto es que, entre tanto las cosas no fueron fáciles. Gestionar esta situación socialmente ha podido, en ocasiones, ser caótico.

Revisando el trabajo de Beatriz Gimeno, me topé con un artículo suyo autobiográfico y muy autorreflexivo. En ese momento yo aún no sabía que mi tesis se iba a desarrollar como autoetnografía, y reconozco una sensación de admiración–porque era la primera vez que leía una entrada en el blog de Beatriz Gimeno desde ella– y de complacencia – porque sus declaraciones me sorprendieron gratamente. Por fin, alguien que me sirve de referente, decía cosas que avalaban lo que yo estaba viviendo:

“A mí, la monogamia, serial o no, y la pareja tradicional siempre me han parecido un invento del diablo y nunca he podido con ello. Sin embargo, mis parejas suelen exigirme exclusividad sexual y amorosa, así que la única solución que he encontrado ha sido la mentira y llevar doble o triple (o cuádruple) vida. No se trata de promiscuidad porque, aunque no tengo nada contra la promiscuidad, yo no me calificaría como promiscua. ... Yo no exijo ser la única en la vida de nadie; si estoy enamorada quiero mi espacio, pero mi espacio no tiene por qué ser la vida entera de esa persona. Creo que es absurdo pretender ocupar la vida entera de otra persona, ocupar el deseo entero de otra persona, todo su amor, todo su tiempo. Yo no pido eso de nadie y no puedo darlo tampoco” (Beatriz Gimeno, 2011).

Soy consciente de que hay personas que cada día rompen con las heteronormas en las decisiones que toman, en la cotidianidad de sus vidas, con sus formas de actuar, etc. Existen, lo sé, las he leído, sigo blogs por Internet de grupos queer, veo sus actividades. Pero la realidad es que en el mundo que me rodea, en mi casa, en mi barrio, entre mis amigxs, en mi pueblo, en mi contexto más cercano y el no tan cercano, esa realidad es una excepción. Y no quiero decir con eso que sea menos válida, sino que no está representada en el imaginario de un montón de gente que ya de por sí ha roto con la norma en aspectos fundamentales de sus vidas como la sexualidad. El otro día, estando de cervezas, conocí a una profesora de universidad, era lesbiana, y había hecho su tesis desde una perspectiva queer. Yo le explicaba más o menos de qué iba la mía y cuando intenté argumentar que si desde el lesbianismo fuéramos más transgresoras..., entonces me respondió, casi reprochándome una visión poco abierta, que en el Norte (de España) había muchos grupos queer rompiendo con las normas, con formas de vida muy diferentes y que, incluso en Andalucía ella conocía cuatro personas dos chicas y dos chicos que tenían un niñx entre lxs cuatro, etc. Me pareció fantástico. Y mi posicionamiento político feminista se acerca a lo queer. Pero la realidad es que lo que vivo, lo que observo que se vive a mi alrededor, y lo que la gente de mi alrededor me cuenta que vive, no tiene nada que ver con esas rupturas y si no las veo no las puedo mostrar. A lo sumo, me llegan vestigios de situaciones aisladas, como las describía Platero (2014), las que visibilizo aquí que, si no repensamos como nuevas formas de organización social, no dejaran de ser aisladas “estrategias de apaño”, como lo llamarían Ruano, Gregorio Gil y Álvarez Veinguer (2008), que no tienen mayor transcendencia a nivel de transformación social.

Pero volviendo al argumento de Gimeno, gracias a que de nuevo alguien se atreviera a hacer de lo personal algo político y teórico, y escribir sobre ello, yo dejé de considerarme la persona más rara del mundo. Y leerla me hizo sentirme respaldada, no sólo en mi forma “extravagante” de vivir, que sinceramente había venido casi forzada por las circunstancias, sino también en mi forma de pensar. Ella cuestionaba la exclusividad sexual y amorosa, y se reafirmaba en su no promiscuidad, exactamente igual que yo. A mí ese tema me había dado muchos quebraderos de cabeza, hasta que decidí que yo no era ni promiscua ni ningún otro adjetivo despectivo inventado por el pensamiento heteronormativo para descalificar a las mujeres que se salen de las funciones maritales establecidas –y no me estaba refiriendo con eso a ser lesbiana. Llegar hasta ahí fue todo un proceso que vino acompañado de muchas conversaciones con mucha gente. Reconozco que esta doble vida ocupó una etapa de mi vida que duró varios años. Y es que, no podía mantenerlo, porque me trajo considerables dilemas morales y no pocos problemas para compaginar situaciones, además de una gran incertidumbre y ciertos malestares para todas. Creo que al final, he ido buscando un poco de seguridad en todos los sentidos, que esta situación me proporcionaba solo a ratos.

Con todo, en ese tiempo detecté que las circunstancias que estábamos viviendo eran bastante más comunes de lo que pensaba en las parejas homosexuales. Topándome por el camino incluso con parejas heterosexuales, en las que no se daba la monogamia. Aunque en breve descubrí matizaciones que harían que no pudiera hacer un paralelismo entre nuestra experiencia y las de estas parejas, pues en la mayoría de los casos, una parte de la misma, generalmente el hombre, mantenía relaciones extramatrimoniales que no compartía con su esposa. Se trataba de relaciones afectivo sexuales a escondidas de su pareja principal. Considero que estas situaciones no son extrapolables a lo que nosotras estábamos viviendo, porque la comunicación, la información y el consentimiento de todas las partes son importantes en ese contexto; debe ser un proceso lo más democratizado posible. Lo nuestro sí podía, de alguna manera, parecer una ruptura de la norma, una forma alternativa de gestionar afectos, sexo, convivencia, etc., pero lo otro tenía un tufo heteronormativo machista muy interesante. Lo que sí es cierto es que, en estos casos al menos una de las partes mantiene relación con dos personas. Y aunque la “titular”, la socialmente visible y legítima, sea sólo una/o, hay alguien que está construyendo dos tipos de relaciones, y eso sí me interesaba, porque me preguntaba, si en ese caso, la relación no legítima podría ser considerada una relación de pareja.

Después de vivir casi tres años una relación poliamorosa –si la podemos denominar así, que nosotras nunca lo hicimos, tuvimos suficiente con gestionarla y no morir en el intento– sin esperarlo y contra todo pronóstico, un chico entra en mi vida afectivo sexual. Contra todo pronóstico, porque ya he explicado cuál era/es mi relación con los hombres que construye este sistema.

Cuando esto ocurrió, de nuevo algo se movió en mi mundo afectivo. La relación con Antonia pasó a ser una relación de amistad muy estrecha, por la complicidad que teníamos –este proceso tampoco fue fácil. Y la relación con Nahia, sufrió un paso más en la transformación. Después de muchas conversaciones, llegamos al consenso, tengo que decir que fue difícil para ambas, de dejar de pensarnos como pareja⁷⁷. Por lo demás, de nuevo, nada cambió. Lo que pasó es que, sila situación anterior me había permitido

⁷⁷Aunque, como dije anteriormente, ya no nos denominábamos así públicamente, mutuamente seguíamos considerándonos pareja.

compaginar la relación con Antonia y con Nahia, la una no solía interferir en la otra, o yo lo gestionaba bien, con la nueva situación, la relación con Ramón ganó fuerza, y esto generó dificultades en la cotidianidad de convivencia con Nahia, por los tiempos que ambas nos dedicábamos y que nos costó modificar. Además, tenía sentimiento de culpabilidad, como si no estuviera siendo leal a Nahia, algo que no había sentido antes en nuestra relación, o al menos con tanta fuerza, a pesar, incluso de la relación abierta que mantuvimos casi desde que empezamos. Por eso, nos pareció oportuno eliminar el concepto “pareja⁷⁸”, aunque continuamos la convivencia tal cual la teníamos. Seguimos viviendo juntas, manteniendo un proyecto económico común y haciéndonos cargo de la niña. Convivimos durante un año más, y de ese año los últimos meses Ramón compartió espacio de convivencia con nosotras.

Pero, y siguiendo con mi objeto de estudio, me vuelvo a preguntar ¿se podían generar o mantenerla relación de género en ese nuevo contexto de convivencia con Nahia? Esto es, ¿desaparece el concepto género al dejar de autodenominarnos pareja, pero manteniendo la convivencia? ¿Puede ser el posicionamiento de cada una dentro del contexto “familia” el que favorece que se generen relaciones de género? Sin embargo, entonces, no puedo dejar de pensar en la relación con Antonia, con la que no convivía, ¿no construimos Antonia y yo una relación generizada, incluso sin denominarnos pareja? ¿Es posible que todo esté relacionado con los posicionamientos de cada una dentro de una relación en la que se ven implicados sentimientos afectivo o sexuales en el marco de una institución heteropatriarcal y que se rige bajo sus normas?

Todas estas situaciones son las que me van guiando en mi cuestionamiento acerca de ¿qué es ser pareja? Y no podía por menos que seguir preguntádomelo cuando, además, algunas *parejas* de lesbianas de mi entorno –consolidadas y con muchos años de convivencia– comenzaron a vivir procesos paralelos al nuestro, sin que aparentemente se terminaran de disolver sus vínculos. En algunos casos se separaban físicamente y más adelante, por circunstancias –generalmente económicas, denominador común en varias ocasiones– volvían a convivir. Dos de estas parejas compartían las nuevas características de no tener sexo y haber dejado de denominarse públicamente como *pareja*. Aunque todo lo demás se mantenía igual entre ellas: hacían planes juntas, gestionaban sus vidas juntas, vivían y dormían juntas. Y aunque al principio no, ante la invariabilidad en la situación –no había diferencias evidentes entre *un antes* y *un después* de haber terminado–, su entorno las seguía tratando como *pareja*.

Yo empecé a denominar esta situación un poco irónicamente “parejas que terminan, pero nunca se rompen”. Aurora, que pasaba por un proceso parecido, lo denominó “pareja no romántica”. Para mí, como investigadora, estas situaciones suponen una pregunta problemática más, la misma que me planteo para mi propia situación: si he decidido hacer mi trabajo sobre parejas de mujeres que mantienen relaciones afectivo sexuales, ¿qué hago con esta nueva modalidad con la que me encuentro y en la que vivo? ¿No puedo estudiarlas porque no se autodenominan parejas, aunque el resto del mundo las trate como tal y ellas se comporten como lo haría “una pareja”? Pero insisto, y ¿qué es una pareja? El caso es que, al convivir juntas, al mantener lazos afectivos tan estrechos, aunque falte el vínculo sexual, ¿es posible que se dé el contexto para que se construya una relación generizada? Sin embargo, si mantengo el objeto específico de “parejas de mujeres” entonces este tipo de situaciones no tendrían cabida en mi objeto de estudio, simplemente,

⁷⁸Eliminar el concepto de pareja no supuso que lo sustituyéramos por el de amigas, aunque abordaré este tema más adelante.

porque ellas no se denominan así al dar por finalizada su relación amorosa, aunque la imagen que proyectan sea esa.

Por eso en capítulos posteriores voy a centrarme en intentar averiguar cómo definir una pareja -¿dos personas que conviven manteniendo relaciones sexuales o sin ellas? ¿Con convivencia o sin ella? ¿Dos personas que mantienen sexo, convivan o no? ¿Dos personas que conviven sin sexo? ¿Y esto no son relaciones de amistad? ¿Dos personas? ¿Qué pasa con las amigas, es posible que también creen relaciones generizadas? Y de no ser así, ¿cuál es el ingrediente que hace que se construyan relaciones generizadas en unos casos y no en otros?, si es que esto ocurre. ¿Es el hecho de estar en pareja lo que construye relaciones de género, o es el compromiso de una relación familiar? O ¿es indistinto, simplemente porque lo uno es la base de lo otro?

Pero hay otra cuestión que considero relevante en este sentido, y que creo que es necesario poner de manifiesto. Parece que ser lesbiana tiene, al menos en España, un mayor grado de aceptación desde la aprobación del matrimonio homosexual en 2005, pero, sobre todo, desde que el 7 de noviembre de 2012, el Tribunal Constitucional avalara, tras siete años de espera, la ley que aprobaba dicho matrimonio, recurrida por el Partido Popular desde entonces. Por tanto, esta aceptación ya no es sólo social, sino que es también legal. Pero, la ley no ha aprobado la aceptación de la existencia lesbiana o *gay per se*, sino que ha aceptado la integración social a través de la legalidad de un tipo de institución –el matrimonio- entre dos personas homosexuales, o sea, la pareja. Es decir, la ley y la sociedad, han permitido que lxs homosexuales sean visibles y se integren social y legalmente si “acatan” las normas del sistema heteropatriarcal, es decir, si lo hacen *en pareja*. Si utilizan sus instrumentos. Por tanto, tal vez sea la construcción social-normativa de la pareja lo que favorece que se construyan relaciones de género, independientemente de la opción sexual de lxs integrantes; eso sin obviar, lo que ya mencionara antes, y es que las personas homosexuales, como personas nacidas y sociabilizadas en el sistema heteronormativo utilizan, aun cuando no vayan dirigidas a ellas, las mismas instituciones que las heterosexuales.

Me pregunto si con este movimiento legal del heteropatriarcado –necesario, sin duda, a nivel de igualdad, no voy a cuestionar eso– lo que se ha logrado es asimilar familias heterosexuales y familias homosexuales con las características y normas de las primeras que, se supone, tienen que seguir las segundas (Moreno Sánchez, y Pichardo Galán, 2006). Esto es lo que el movimiento Queer ha denominado *la heterosexualización de la homosexualidad*, “lo que para Preciado y otros autores supondría seguir reproduciendo los esquemas tradicionales del patriarcado trasvasados al mundo gay” (Coral Herrera, 2011: 280). Una de sus consecuencias es que, las personas que mantengan un tipo de prácticas que difieran al de pareja, son excluidas del sistema, pasando a ser de nuevo, minorías invisibles –como una pareja de más de dos personas. Pasan a estar en el margen *del margen* del sistema, o para ser coherentes con lo que digo, en el margen del sistema, pues la parte del colectivo institucionalizado ahora ya, también forma parte de dicho sistema.

En cuanto a mí, cuando empecé con Ramón, pensé que la manera en la que ambos estábamos construyendo la relación, era algo muy parecido a lo que yo entendía como “relación igualitaria”. Creo que él lo hacía porque estaba educado así, pero, es cierto que se esforzó en reforzar las carencias de esa educación, y en acercarse al feminismo porque sabía que es fundamentales para mí; actualmente lo considera fundamental para él

también. Por mi parte, yo me he enfadado mucho conmigo misma otras veces, al observar cómo me convertía en una persona dependiente, débil, sumisa, en mis encuentros heterosexuales –y por lo visto con chicas también, aunque soy consciente de que menos o de otra manera menos tangible. Así que, cuando me vi de nuevo en una relación heterosexual, después de casi veinte años manteniendo relaciones lésbicas, con lo que eso había supuesto para mí a nivel de crecimiento personal, adquisición de madurez y libertad, me esforcé por seguir empoderándome, dejando claro que yo estaba al mismo nivel que él en todos los aspectos. Creo que estas dos circunstancias, la suya y la mía, han hecho que el resultado termine siendo una relación más igualitaria que algunas de mis relaciones lésbicas; lo que me demuestra que, tal vez, tenga que considerar que existen parejas heterosexuales que no están atravesadas por relaciones de género.

Todos estos cuestionamientos son los que han ido guiando la construcción de mi objeto de estudio, y finalmente un título para mi tesis con el que me siento más conforme, más conciliada. Por eso, al final del trabajo espero, si no haber podido responder a todas las preguntas que me surgen, dado que ni siquiera tengo la certeza de que exista respuesta para todas, al menos haber profundizado en el tema y por qué no, generar preguntas nuevas que nos permitan siempre seguir pensando y discutiendo.

4.- METODOLOGÍA

Desde mí

“Este libro y la investigación en la cual se basa se aparta obviamente de la etnografía tradicional o clásica en varios sentidos. El primero dice respecto a la forma en que se plantean el “yo”, el otro y la objetividad científica. Otro dice respecto de los valores y simpatías de la propia antropóloga”.
(Nancy Sheper-Hughes, 1997:34)

“La obra es más que la obra: el sujeto que la escribe es parte de la obra”
(Foucault, “Arqueología de una pasión”)

Una tarde unas amigas y yo íbamos paseando, algo preocupadas, porque había previsión de lluvia y no llevábamos paraguas. Según caminábamos, mirábamos al cielo. Estaba completamente despejado y hacía sol. “Es imposible que llueva. Por más que miro, no veo una nube”, les decía yo. Nos detuvimos un momento y al girarnos, justo detrás de nosotras, un nubarrón negro inmenso copaba el cielo y avanzaba.

Si no llegamos a volvernos, hubiera sido realmente imposible para nosotras que cayera una sola gota. Nuestra posición y nuestra perspectiva nos dejaban ver sólo una porción de la realidad, la nuestra, la que estábamos viviendo, sin reparar remotamente en otras. El día era bueno, con el frío normal de invierno, y estaba despejado. En función de eso, nuestras intenciones eran las de continuar con el paseo. Para una persona que caminara en sentido contrario al nuestro, que llevara las nubes de frente, posiblemente la tarde fuera desapacible, con frío, y una situación que incitaba a volverse a casa, más que a pasear, porque, efectivamente, prometía lluvia. El único hecho aparentemente objetivo, es que estábamos en invierno y hacía frío. “Aparente”, porque era invierno en Granada, **donde estábamos nosotras**. En otras partes del planeta en ese mismo momento sería verano o primavera. O no habría estación, como en Colombia o Venezuela, donde las estaciones pasan a lo largo de un día, o sólo una o dos al año. En cuanto al frío es tan relativo como la persona que lo siente. Podría pensarse que el único hecho objetivo sería la temperatura, 5 °C. Pero ni siquiera eso, pues todo depende de si medimos desde la escala Celsius, o nos movemos a EEUU, donde la escala Fahrenheit es más usada. O si nos encontráramos en el ámbito científico investigativo y usáramos la escala Kelvin. La cuestión es que todo está construido y esta construcción está contextualizada en un marco que también está construido, por lo que, las cosas dependerán de cómo cada persona las perciba y las interprete desde su propio contexto y bajo su experiencia. Nuestra realidad y la realidad de la persona que andaba en sentido contrario al nuestro no sólo eran diferentes, por como estábamos posicionadas e interpretando lo que cada una veíamos, sino que ambas realidades construían consecuencias distintas para cada quien y, por tanto, experiencias diferentes. Me pregunté, de las dos, qué situación sería la real. Ambas. Entonces, ¿qué fue verdad, lo que vivieron quienes se dirigían hacia la nube o lo que vivimos nosotras que no la veíamos? De nuevo, ambas. Ambas experiencias frente a un mismo hecho proporcionan verdades parciales.

Esto no es más que un ejemplo de la cotidianidad. Aunque vivamos un hecho, una realidad, lo cierto es que nunca existirá la realidad real, objetiva y absoluta o universal que defina una situación, porque la realidad es la experiencia personal de quien la vive,

filtrándola, interpretándola desde su forma subjetiva de entender el mundo. Ser consciente de esto ha sido para mí la premisa principal a la hora de realizar esta investigación pues, aunque estoy enfrascada en contar, describir, analizar, desentrañar una realidad, ésta no es más que la porción subjetiva que yo alcanzo a ver y de ahí, el resultado será mi interpretación. Así que, esta tesis sólo cuenta mi *verdad*, y la de quienes participan conmigo. Ricardo Llamas (1998) habla de la verdad individual de la persona frente a la verdad constituida por el discurso de las instituciones públicas. Hay ocasiones –es el caso de quienes practicamos la diversidad afectivo sexual– en las que la *verdad privada* queda al margen de la verdad marcada por la heteronorma. En nuestro caso, la sexualidad “define un orden de placeres y sentimientos” (1998:7). Por eso, si tenemos en cuenta que la *verdad* como hecho cierto e indiscutible es un discurso determinado por instancias heteronormativas, la mía se aleja absolutamente de ellas. Carece, por tanto, de la objetividad, neutralidad y universalidad que se requiere desde la ciencia positivista para hablar de conocimiento.

Kate Millet (1995) ya dijo en los sesenta que lo “personal es político”, a lo que las feministas posteriores (Okely, 1975 en Gregorio Gil, 2006) añadieron décadas más tarde “... y teórico”. Este trabajo es absolutamente personal, parcial, subjetivo; un trozo de mi realidad. Ahora bien, no vale con que cualquiera cuente su historia sin más, para que sirva en la construcción de conocimiento (Mies, 2002), que en última instancia es lo que yo pretendo. Por eso, mirar mi ámbito personal desde **la sospecha y el extrañamiento**, desde la comparación con otras miradas, me hacen criticarlo desde lo político -el feminismo-, analizarlo, para finalmente pasarlo por el pasapuré de la teoría, dándole la vuelta, desmontándolo y reconstruyéndolo para re/conocernos de otra manera. Parafraseando a Lewin (Cota y Sebastiani, 2015). “Si quieres saber de algo, intenta cambiarlo” (2015:46).

La antropología feminista trata de hacer visible el lugar de enunciación de quien investiga, cómo condiciona su subjetividad, estando ésta atravesada por la experiencia y la trayectoria del conocimiento. Así lo explican lxs profesorxs Aurora Álvarez y Gunther Dietz (2014):

“porque significa que el proceso de pensamiento teórico no es abstracto, sino que está enraizado en la contingencia de la experiencia y por tanto es parcial. Esta parcialidad es necesaria para situar a los sujetos. Para ello hay que preguntarse quién habla, desde qué cuerpo y desde qué espacio epistémico.” (2014: 3449).

Yo hablo, pienso y redacto desde lo que identifico como un biocuerpo de mujer. Y entiendo que por eso soy leída como lo que socialmente es interpretado como una mujer, al menos en lo que conozco del mundo, la sociedad occidental en la que he vivido desde siempre. Nacer con genitales y aparato reproductor femenino (Torras, 2007), favoreció que me colocaran en este lugar y me fuera(n) construyendo a imagen y semejanza de una idea que nadie sabe muy bien en qué consiste (Butler, 1990), pero que, a nivel general, en el imaginario colectivo, se suele tener muy clara. Éste es el motivo por el que quien no me conoce, al leer el nombre de la autoría, *María*⁷⁹, y pasear por las palabras y frases

⁷⁹Mi nombre es una parte más de la construcción de eso que llaman mujer. No lo elegí, lo decidieron por mí. Si yo hoy tuviera otrx hijx intentaría llamarlx, siempre que me fuera posible, con un nombre con el que no pudiera ser identificado con ningún sexo, para que cada quien tenga la opción de identificarse con lo que buenamente le apetezca. Pierre Bourdieu (1989) explica, cómo el nombre propio es una imposición arbitraria llevada a cabo por las instituciones; que no aporta más información, pero que da testimonio de una personalidad “como individualidad socialmente constituida, a costa de una colosal abstracción”(1989:79). En este artículo, además, Bourdieu habla del nombre propio como nominación que instituye “una identidad social constante y duradera que garantiza la identidad del individuo biológico en todos los campos posibles en los que interviene en tanto que agente, es decir, en todas sus historias de

que componen este texto, puede reconocer ciertos códigos compartidos con otras *mujeres* occidentales. Mi intención con esta explicación no es, ni mucho menos, hablar en la investigación desde el esencialismo de la mujer etnógrafa (Gregorio, 2006). Lo que pretendo más bien es exponer la trayectoria de la construcción de mi subjetividad –me centraré en ello más adelante. Y si bien, el ser mujer no es algo que conforme una identidad fija y estable para mí, sí es cierto que, el que me hayan construido así –al menos hasta que pude frenar el proceso–, el ser leída como tal, ha influido en cómo he actuado, y cómo han actuado conmigo, con todas las repercusiones que eso conlleva para la vida de una persona y de la de otras con las que se relaciona. Dice la profesora Ana Lau (2002) que “cuando hablamos de identidad genérica estamos entrando en el terreno de lo vivido, del cuerpo, de una visión del mundo y de una percepción de la vida misma que estructura y define nuestras emociones, deseos y conocimientos, y delimita asimismo nuestros espacios de interacción”(2002:187). Por eso, cuando he decidido ir alejándome de esta imagen identitaria, mis comportamientos han ido cambiando. Aunque también lo es, que hay aprendizajes identitarios que me ha costado modificar o antes, incluso, me ha costado identificar, hasta que el efecto de sus daños ha sido muy grande, como los del amor entre otros, como expondré con posterioridad.

Como explica la Teoría Cognitivo Conductual⁸⁰ en Psicología Clínica (Beck et al., 2002; Riso, 2008) nuestros pensamientos (cogniciones) aparecen en función de esquemas desarrollados a partir de experiencias anteriores. Así, los efectos de nuestra conducta están determinados en gran medida por el modo que tenemos de estructurar el mundo: **experiencias previas – esquemas – pensamientos – sentimientos - conductas y sus consecuencias**. Mis experiencias, mis esquemas y por tanto mis pensamientos están regidos en primera instancia por el hecho de que al nacer alguien decidiera ubicarme en el lado de los pijamas rosas en la sala de cunas del hospital. Tener experiencias determinadas por este hecho fue estructurando mi mente, y mi forma de entender el mundo se ha ido forjando de una manera y no de otra. La influencia del color del pijama fue determinante hasta que tuve suficiente capacidad crítica, básicamente hasta que conocí el lesbianismo y más tarde el feminismo –es decir, algo más de veinte años. A partir de entonces procuré, que no siempre lo consigo, que el hecho de haber nacido con este cuerpo me afectara lo menos posible. He discutido mucho conmigo sobre si soy una mujer o no; si a pesar de mi cuerpo, el ser lesbiana me dio una perspectiva que modificaba el hecho de serlo (lo que no quita que para lxs demás no fuera leída como una). Aun así, es muy difícil que las vivencias acumuladas no hayan influido en mi manera de comprender cómo funcionan las cosas. Por todo esto escribo en femenino, como si mi ser yo fuera una mujer. Aunque a estas alturas de mi vida, aún no tenga la certeza de si es con esa mujer, en la que tanto interés tenían en convertirme, con la que me identifico, o si soy otro tipo de mujer o si no soy una mujer. Creo que eso depende más del día y de las contingencias que de otra cosa.

Además de “mi ser mujer” o no, hay otras circunstancias que me ayudaron a ver la vida como la veo y mirar, como diría Teresa del Valle (2012), haciendo una muy buena

vida posibles”(1989:77-78).

⁸⁰Las continuas referencias a esta terapia vienen a que, tras muchos años conviviendo con ciertas limitaciones relacionadas con la autoestima, las habilidades sociales y el estado de ánimo, cuando se hicieron tan grandes que no me permitían hacer una vida “normal”, o más correcto sería decir, vivir con cierta agilidad, me vi obligada a pedir ayuda profesional para afrontar un problema de distimia que, cuando se agrava, aparece como un pico de depresión severa. El resultado de este proceso es que aprendí a analizar mi cotidianidad desde esta disciplina y con la metodología de esta parte de la psicología. Por eso, constantemente voy haciendo autorreflexiones e interpretaciones, corrigiendo pensamientos, más o menos acertadamente, también desde aquí.

distinción entre ambos conceptos, como miro. Y es que, parafraseando a Pessoa, a veces, “me duele vivir como una postura incómoda”⁸¹. Tuve una infancia marcada por los problemas matrimoniales de mi padre y mi madre, que se tradujeron en problemas económicos que me han perseguido, como una sombra desagradable, durante toda mi vida y que, de una manera u otra, aún perduran, en lo que reconozco como uno de los temas más recurrentes y agobiantes para mí. Un embarazo adolescente. La vivencia de la violencia de género en primera persona. Y, posteriormente, el estigma social del lesbianismo, con una hija a mi cargo, cuando la maternidad no estaba de moda en este colectivo.

Nacer con un cuerpo de mujer, es lo que más ha condicionado mi vida. Sin embargo, el lesbianismo dio un vuelco a mi forma de ser, de pensar, de actuar, y me convirtió en otra persona. Reforzó mis inquietudes intelectuales y políticas. Y afianzó mi personalidad. A modo de anécdota tengo que confesar que en el año mil novecientos noventa y cinco, yo era una mujer de veinte años, católica practicante, casada, con un nivel socio económico medio alto (gracias a mi matrimonio) -lo que hoy denominaría irónicamente “una pija”-, más preocupada por la estética que otra cosa, embarazada y acérrima votante de la derecha –no digo que tuviera una ideología de derechas, porque no tenía ideología, había heredado la dirección del voto de mi familia– yo, personalmente, no entendía nada de política. Sabía que me gustaba leer, pero no tenía ni idea de qué libros comprar, ni nadie a mi alrededor que me guiara. Lo mismo me pasaba con la música. Sin embargo, en el noventa y nueve lo único que quedaba de la María cinco años más joven era mi hija. Me movía en ambientes comunistas, era agnóstica, leía, escribía y mi estética había pasado a un segundo lugar⁸², estaba divorciada y aunque había crecido en todos los sentidos, mi economía había mermado sustancialmente y mi vida era lo que hoy reconoceríamos como precaria. Pero era una persona más fuerte y no necesitaba hombres que me protegieran, al contrario, me rodeé de mujeres y **juntas** crecimos.

En contra de lo que pueda parecer, el feminismo llegó a mi vida sin ninguna conexión con el lesbianismo. Tuvo más que ver con el análisis que posteriormente fui capaz de hacer sobre la violencia sufrida durante mi matrimonio, y mis dificultades para acceder al mercado laboral teniendo una niña pequeña a mi cargo, que con cualquier opción sexual.

La exclusión social del lesbianismo llevaba aparejada una marginación más cuando, una vez que tuve pareja, formamos una familia: la invisibilidad de la otra madre. Esto se traduce en que la mayoría heterosexual te siente en el sillón de “familia monoparental” a todos los efectos. Hasta el punto de que un domingo, con casi treinta años, mi abuela como de costumbre les dio paga a todxs sus nietxs pequeñxs, y cuando llegó a mí, que soy la mayor, dijo, “también le voy a dar a ella una paguica, pobre, que no tiene quien le gane”. Con aquella aseveración quedaron patentes la invisibilidad total de mi lesbianismo; dónde estaban en sus esquemas –y en los de la mayoría heterosexual– el papel del hombre y de la mujer dentro de una relación heterosexual y dónde quedaba yo. Par mí el problema en ese sentido era que, aunque me había hecho muy fuerte en muchas cosas, me creí un ser indefenso frente al sistema laboral. Eso se convirtió en un gigante contra el que no sabía luchar, le tenía pavor. Y me hacía incapaz de mantenerme sola. A día de hoy estoy segura de que ese ha sido uno de los motivos por los que siempre he

⁸¹Verso perteneciente al poema “Recuerdo bien tu mirada” compilado en el libro *Novas poesías inéditas* (1973).

⁸²No maquillarme, dejar de planchar, pero sobre todo, “no creer en dios”, fueron cuestiones que generaron un gran malestar en mi madre, mucho más que el hecho de que saliera con chicas.

vivido en pareja –no podía tomar decisiones de independencia. Pero mantener relaciones de pareja por ese motivo, cuando con otras circunstancias se habrían terminado, puede ser un suplicio para ambas partes de la relación, una porque se convierte en dependiente de la otra, perdiendo capacidad de decisión y económica, por supuesto. Y la otra, porque teniendo el poder económico se ve en la obligación de mantenerse ahí, aun cuando, quizá, quisiera estar en otro sitio.

Estas circunstancias a grandes rasgos, y otras más pequeñas de la cotidianidad, como un exceso de empatía o mi intolerancia a las injusticias, favorecieron que me erigiera como un ser social, indignado, reivindicativo, luchador y desde luego, cuando tuve un poco de conciencia política, de izquierdas. Lo que explica la elección de mi primera carrera universitaria, Trabajo Social. Mi continua actividad en movimientos asociativos desde los veinte años. Y, finalmente, el feminismo, como lo que me parece una desembocadura coherente, que no obligatoria, porque si no, todas las personas que tienen una vida difícil estarían aquí y no lo están. Estas circunstancias “que han deformado mi cerebro”, parafraseando a mi amiga Aurora, marcan también mis esquemas de vida, mi forma de pensar, sentir y por supuesto de hablar. Y desde luego mi cuerpo ha quedado determinado, mi estética, hasta mi forma de caminar. Y en última instancia, en lo que esto se traduce, escribir. Por eso esta tesis es como es y está escrita como está escrita.

Dice Mari Luz Esteban (2004 a) que la propia experiencia es fuente de conocimiento y también un revulsivo. Analizar la realidad es una estrategia para alcanzar contenidos e interpretaciones que de otra manera no sería posible, porque en otros estudios serían excesivamente intelectualizados. Y añade:

“No se trata, sin embargo, de la mera reivindicación de la conveniencia del abordaje de la experiencia, sino de utilizar la propia experiencia como una forma de llegar a la dimensión cultural, pero también a la política y a la economía de los fenómenos estudiados, yendo y viniendo de lo local a lo global, de lo individual a lo colectivo, de lo ideológico a lo vivencial” (2004:52).

En otro orden de cosas, Susana Narotzky (2004) propone que no hay ética en antropología, sin comunicar nuestra ubicación en una historia orientada, por tanto, política.

Cómo hablo, cómo pienso, cómo escribo

“Hay que llevar a cabo una transformación política de los conceptos clave, es decir, de los conceptos que son estratégicos para nosotras. Porque hay otro orden de materialidad que es el del lenguaje, un orden que está trabajado de arriba abajo por estos conceptos estratégicos”
(Monique Wittig, 2006:54)

Un niño, con tan solo tenía siete años, iba muy orgulloso explicándole al padre, que su mejor amiga Amelie había hecho un trabajo sobre los mariquitas. El padre, algo afectado porque su hijo utilizara una forma tan despectiva socialmente para denominar un colectivo ya de por sí discriminado, o que estuviera usando erradamente el masculino para nombrar una especie de insectos, le corrigió: “será un trabajo sobre las mariquitas, ¿no?”. El pequeño, extrañado porque su padre no entendiera la situación, tuvo que armarse de paciencia para explicarle al progenitor semejante evidencia, “no, porque la

mariquita es la niña y el mariquita es el niño; si digo las mariquitas, son dos niñas”: “De ahí que persista (Wittig) en afirmar la necesidad de evitar en el lenguaje el género gramatical como instrumento privilegiado para el derrocamiento del sistema social de sexos-género” (Burgos, 2013: 64).

En (mi) posicionamiento ante el mundo, hay pocas cosas que tengo claras, pocas ideas que sean inamovibles. Pero sí hay una de base con la que estoy absolutamente en desacuerdo, la división reduccionista del mundo en dos sexos. No entiendo los pijamas rosas y azules, y una construcción bicolor de la realidad excluyente, que hace que se pierda el resto del arcoiris. “O se es mujer o se es hombre, se pertenece a una de las dos categorías...”(Torras, 2007:12). No sé por qué decidieron poner el acento en el apartado reproductor para estructurar el mundo, ni quién lo hizo. Pero siempre me he preguntado, o al menos desde que encontré un lugar desde el que empezar a hacerme preguntas –desde entonces lo interrogo todo-, por qué no se dividió en formas o colores de pelo: rizado, liso y ondulado. Rubio, negro, castaño, pelirrojo y albino. O por colores de ojos. La variedad sería mayor y el mundo de otra manera. Aunque no estoy segura de que las desigualdades no hubieran llegado igualmente. La antropóloga Oyeronke Oyewumi, hace un análisis de la cultura yoruba y concluye que la edad relativa, es decir, la veteranía, es un organizador social mucho más importante que el sexo, “por ejemplo, los pronombres de la lengua yoruba, no indican el sexo, sino si el aludido es mayor o menor que el hablante”(Sterling, 2006:36). Así, la antropóloga afirma que, si la tradición intelectual de su país estuviera en manos de pensadores yoruba, la edad prevalecería sobre el género. Harding (1981) afirma que nuestra cultura está tan obsesionada con la diferencia de sexo y de género, que es casi imposible imaginar una sociedad en la que las personas no se percaten de las diferencias genitales. Por su parte, Cucchiari (1981) se plantea una sociedad sin género, **y explica que el origen de las instituciones sociales, tal y como las conocemos, el parentesco, el matrimonio, la heterosexualidad, la familia, etc., se asientan en el género, y le deben a él su existencia.** Sea como fuere, ésta es la estructuración que me encontré cuando llegué aquí o me trajeron, e insisto, no estoy de acuerdo con ella. Es excluyente. No me permite nombrar a aquellas personas que no se sienten hombre ni mujer o que lo hacen a ratos. Y si no me gusta el pijama rosa que me colocaron al nacer ni cómo se trata a unas personas y a otras en función de la anatomía que cierta parte del cuerpo le haya tocado en suerte, tampoco me gusta que los pensamientos estén estructurados bipolarmente y, mucho menos, que el habla, que es la representación en códigos del pensamiento, también esté sesgada. Y es que cuando hablamos construimos realidad. Por eso, a pesar de escribir con mi yo en femenino, ya he explicado por qué, mi forma de redactar intenta evitar en todo momento la dicotomía masculino/femenino.

Desde el feminismo se intenta contraatacar el binarismo sexista del lenguaje aportando un discurso que apoya el avance incluso de la lengua y unas herramientas que lo hagan posible democratizando el cambio. Las profesoras Carmen Alario, Ana Vargas, Mercedes Bengoechea y Eulalia Lledó, como un ejemplo, aportan un discurso muy valioso. Con ellas el Instituto de la Mujer nos presentaba el *NOMBRA*, un manual para evitar el uso del lenguaje no sexista. Además, *Mujeres en Red*, el periódico feminista, crea una herramienta: *La lupa violeta: programa corrector de lenguaje sexista para Word*⁸³. O *Themis*, el corrector sexista⁸⁴, entre otros. Además, básicamente todas las administraciones y organismos públicos tienen, sino sus programas, sí una recopilación

⁸³ <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1558>

⁸⁴ <http://www.themis.es/>

de recursos en este sentido. Sin embargo, a pesar de su pretensión, no es fácil superar las resistencias con las que una se encuentra al intentar hablar o escribir sin sesgos de género. Esto tiene sentido, entendiéndolo, como digo, el lenguaje como un reflejo del pensamiento, si aún vivimos en una sociedad que no ha sido capaz de deshacerse del pensamiento androcéntrico y heteropatriarcal. Y no es difícil, dado que el discurso hegemónico y las instituciones de donde parte son heteropatriarcales y no les conviene permitir una transformación social en ese sentido, que podría derivar en una pérdida de poder para quien lo detenta. Buen ejemplo de ello fue el informe escrito por el académico de la RAE, Ignacio Bosque, "Sexismo lingüístico y visibilidad de la mujer" (2012), y suscrito por ésta, en el que se defiende el uso del masculino genérico frente al uso de un lenguaje inclusivo que, a su parecer, no es necesario. Con todo, los cambios ya son evidentes. Recientemente, después de que la portavoz de Podemos, Irene Montero, levantara ampollas utilizando la palabra "portavozas" en la tribuna, para visibilizar a un colectivo de mujeres tradicionalmente invisibilizado, otro académico de la RAE, Salvador Gutiérrez Ordoñez, escribió un artículo para el periódico El Mundo, "Sobre "pilota", "portavoza", "miembra" y otros femeninos" (2018), no defendiendo la forma de hablar de la política, pero sí argumentando cómo es posible y son válidos los cambios en la lengua por inclusión de género.

Al conversar con las personas que entrevisté para la investigación, me daba cuenta de que la mayoría, casi todas identificadas como mujeres, hablaban en masculino "genérico", incluidas las que se consideraban feministas. Entiendo que la inercia de años de costumbre o la dificultad de encontrar y aplicar fórmulas accesibles que reconozcan un lenguaje inclusivo, hace que sea complicado ser coherente en todo momento. Sin embargo, me resultaba extraño, en realidad llegó a molestarme, escuchar a una chica lesbiana que hace referencia a ella y a su pareja, hablar de "nosotros" y no de "nosotras", porque con esa manera de hablar, me resultaba imposible poder construir en mi mente la imagen de dos chicas.

Preciado (2002) critica a quienes lo único que intentan es erradicar las marcas de género del lenguaje pues, aduce, que olvidan "las tecnologías de inscripción que las hacen posibles" (2002:23). Por eso propone eliminar las tecnologías de la escritura del sexo y del género, tanto como sus instituciones. Para ello en el artículo 2 de su *Manifiesto Contra-Sexual* (2002) plantea usar nombres que escapen a dichas marcas.

Y es que no se trata solo de visibilizar o incluir a las mujeres en el pensamiento, sino de ir más allá del pensamiento y el lenguaje binario. Hay otros colectivos que por haberse construido en estructuras más amplias que una dicotomía genéricosexual, simplemente no pueden ser nombrados. Autoras como Wittig en su *Pensamiento Heterosexual* (2006) afirma que lesbianas, gays y feministas sobrellevan una incapacidad para comunicarse en el sistema heteronormativo en el que vivimos, pues los discursos que de él salen niegan sus propias categorías. Ardener (Moore, 1999) en su teoría de los grupos silenciados habla de un problema de comunicación frustrada, y lo ejemplifica en el caso de las mujeres:

"la libre expresión de la "perspectiva femenina" queda paralizada a nivel del lenguaje directo de todos los días. La mujer no puede emplear estructuras lingüísticas dominadas por el hombre para decir lo que quisiera decir, para referir su visión del mundo (...), los antropólogos equiparan la visión masculina con la de toda la sociedad" (1999:16).

Spivak (1985) va incluso más allá, y dice que los subalternos no hablan, porque no tienen lugar de enunciación. Y es cierto, como intentaré mostrar más adelante, que figuras como la madre no biológica de un niño en un matrimonio lésbico no tiene palabra con qué ser nombrada, porque el parentesco, como institución heteropatriarcal no la ha inventado y nosotras tampoco. Y aunque sí tenemos una jerga propia para poder reconocernos en un contexto homófobo, hay realidades que aún no tenemos representadas con palabras.

Entre tanto, mi contribución a este necesario pero lento cambio estructural, en lo que no pueda redactar demostrando una forma alternativa de pensamiento no binario, será sustituyendo las vocales –a/-o por una –x. El artista Jerry Shaw (2012) defiende así el uso de la misma estrategia que yo:

“...para quitarle el género a los adjetivos calificativos y a las personas de quienes hablo. Considero que es una manera de proponer nuevas estructuras lingüísticas y de lectura. Se trata de materializar la neutralidad y la plasticidad del género hasta en los discursos escritos y de que los lectores utilicen el género que más les convenga o guste, lo dejo a su imaginación” (2012).

Burgos y Martínez (2013) desde el transfeminismo, entienden que una forma de expandir el pensamiento no binarista por escrito, viene muy favorecido por el acceso a las nuevas tecnologías -que nos permitieron incorporar la -@, que después pasó a ser -x; u otros códigos propios, +,=, etc.-, y concretamente al ciberespacio de Internet, que salta fronteras geopolíticas. Por su parte, Bengala Magnafranse (2013) afirma que ésta es una manera de atacar el sistema por medio de uno de sus instrumentos mayoritarios, la escritura, “una de sus herramientas de poder más eficaces” (2013: 251).

Aun así, al usar esta fórmula me encuentro con los mismos inconvenientes que tenía cuando se utilizaba la arroba -@. Por un lado, como bien explica Teo Pardo (2013), existe la tendencia generalizada a convertir en masculino todo lo que no sea leído en femenino. De modo que el efecto transgresor de la “x” queda disipado en cuanto nos hemos acostumbrado a verla en nuestros textos; simplemente la sustituimos por “o”. En esta misma línea, me topo con la imposibilidad de su lectura oral, lo que supone un handicap de accesibilidad para las personas con dificultades auditivas, que retomando el la problemática anterior, posiblemente tendríamos a leerlo en masculino. Incluso, hablando de estos temas en una tertulia feminista, una chica me alertó de que ocurre igual con las personas que leen braille, pues esta fórmula no puede utilizarse en ese formato. Esto me hizo pensar otras alternativas, como escribir en femenino genérico, entendiendo que tanto yo como quienes leen somos personas. Sin embargo, esta estrategia me resultaba extraña para algunas expresiones –*nuestras hijas*, por ejemplo, que proyectaría la imagen de que sólo parimos bebés con biocuerpos de mujer, lo que, en un contexto lésbico, no me extrañaría que a alguien hasta llegase a parecerle coherente, incluso. A pesar de que he leído libros escritos por hombres que efectivamente la usaban. Y, de hecho, me parece una muy buena estrategia política a nivel del discurso oral, sobre todo para los biohombres que utilizan el femenino sin necesidad de hacer uso de la democratización del lenguaje, es decir, sin que venga motivado porque el aforo del auditorio esté compuesto mayormente por mujeres. Creo que, si los hombres usan el femenino para hablar o para escribir, el efecto transgresor es mayor que si es una mujer la que se expresa de este modo. Durante meses estuve terminando las palabras en –e, “*todes*” para el neutro plural, por “*todas y todos*”. Wittig, en las *Las Guerrilleras* (1971), usa *elles* o *ellas*, con la intención de que las categorías de sexo quedaran obsoletas en el lenguaje (Burgos, 2013). Pero yo, después de llevar un tiempo usando la x en mi escritura, cuando

un día escribí “*les niñas*” en el contexto de una conversación por mensaje, decidí que esta opción me resultaba menos extraña. Posiblemente, no me extrañaría, sea porque la tengo asociada con el masculino genérico. Sea como fuere, retomé mi vieja elección. Estoy más acostumbrada a esta forma de redacción y como de hecho es la que vengo observando en los textos transfeministas, he decidido continuar con ella, proponiendo una lectura que sustituya la *x* por cualquier vocal que la persona que lee elija, *a, e, o, i...* Y desde luego me comprometo en modificar todo el texto, si consigo otra opción que me parezca más inclusiva en todos los sentidos. Por tanto, justifico así la aparición de palabras escritas con terminaciones en *-x* o *-xs*, en función de si es singular o plural, en pro de no hacer distinciones sexogenéricas en el lenguaje.

Más problema tengo cuando se trata de usar las palabras hombre o mujer. Generalmente después de haberlas escrito siempre me pregunto, “¿*un hombre (o una mujer) según yo; según él (ella); según su apariencia física; según...*?”. Como este tipo de dudas aún no logro solucionarlas, voy a usar hombre/mujer cuando me refiera a biohombres/biomujeres. Aunque en algunos contextos hago la analogía mujer/hombre con mujer/hombre heterosexual, al entender que lesbianas y gays no siempre se ajustan a los mandatos de género y ya no serían lo que en el imaginario colectivo se entiende estrictamente por mujer o por hombre. Otras veces simplemente utilizo (hetero)hombre/(hetero)mujer, para distinguirlos de lesbianas y gays.

Investigación feminista

“Considero que podríamos encontrar un acuerdo unánime al presentar la epistemología feminista desde el cuestionamiento que opera a la separación sujeto /objeto, sujeto conocedor y objeto de conocimiento, así como entre pensamiento y sentimiento, y entre lo político (y teórico) y lo personal”
(Gregorio Gil, 2014:3551).

“Nos preguntamos, ¿una investigación es feminista porque somos (nos identificamos como) feministas?, ¿porque citamos autoras feministas?, ¿porque las participantes son (se identifican como) feministas? ¿Por qué trata de feminismo? En conclusión y retomando la cuestión que se plantea Sandra Harding (1987/1988): ¿qué hace feminista a la investigación feminista?” (Nagore García, 2017:69).

Pero no es el lenguaje la única peculiaridad del texto. De hecho, es apenas la más irrelevante. Reconozco en el proceso de investigación una toma de decisiones constante (qué investigar, cómo, cuándo, con quién, etc.), que comenzó incluso antes de empezar el doctorado. Lo único que tenía claro al terminar la carrera, es que quería hacer una tesis relacionada con las mujeres, las desigualdades por cuestiones de género me incomodaban muchísimo. Por eso sabía que tenía que matricularme en el Programa de Doctorado del IEM⁸⁵. Definitivamente era feminista, pero desde los movimientos sociales no llegaba a entender el entramado teórico que se movía alrededor de esta forma de pensamiento. Actuaba guiada por mis intuiciones y lo que caía en mis manos sobre teoría, pero no lograba estructurar algo en mi mente que me resultara coherente. Además, quería argumentos que justificaran mi forma de pensar y de vivir. En ese momento aún no sabía hasta qué punto el lesbianismo y los movimientos sociales podrían mezclarse de alguna

85 Instituto de Estudios de lasMujer, cuyo nombre actual es Instituto de Investigaciones en Estudios de las Mujeres y del Género.

manera con esta intención. Hasta entonces mi trabajo con el movimiento LGTB venía presidido por la necesidad de reivindicación de una visibilidad e igualdad social en cuanto a la sexualidad, y la única vinculación que encontraba con el género, y desde ahí el feminismo, era que las lesbianas éramos mujeres –aún no me podía hacer ningún otro planteamiento en ese sentido– y que los gays tenían unas características, una realidad, diferentes a las nuestras. Salvando que ambos éramos lo que la sociedad llamaba “homosexuales”, y luchábamos en el mismo espacio asociativo por lograr derechos, lo demás era distinto. Ni siquiera había llegado a entender aún que la feminidad de los gays con pluma es motivo de discriminación por razón de género, tema a abordar también desde el feminismo.

Mi llegada al doctorado del Instituto determinó dar orden a los feminismos en mi mente, reconocer diferentes conceptos de género y aprender algo que para mí fue relevante, el género puede estar atravesado por otras categorías como la sexualidad, la etnia, la edad, la nacionalidad, etc. Fue en el primer seminario de Antropología al que asistía con Carmen como profesora –en el que al principio más intuía que entendía, dada mi escasa formación en esta disciplina, apenas varias asignaturas en la diplomatura–, donde fui tejiendo conceptos, categorías y encontrando un sentido diferente a mi trabajo social en la calle. A partir de ahí, analizaba cualquier vivencia que tenía, también dentro de casa o en mi familia. Cuando terminé los cursos de doctorado me había colocado unas *gafas violetas* de las que ya sería incapaz de desprenderme.

Este trabajo está hecho, por tanto, desde una mirada feminista a la que llegué como reacción ante el biocuerpo de mujer con el que nací, la construcción que de él hicieron posteriormente, y todas las consecuencias que me han traído esas circunstancias. Me pregunto si habría llegado al feminismo solo desde el lesbianismo, si no hubiera vivido las experiencias que tuve como mujer. Creo que no. Y ese es uno de los motivos para enmarcar mi tesis como una investigación feminista, porque parto de definir la problemática desde el punto de vista y la experiencia de las mujeres. Ha habido, hay, mucho debate, y se ha escrito mucho (Harding, 1996; Mies, 2002; Moore, 1999; Gregorio, 2006) sobre si la investigación de mujeres es investigación feminista o la investigación feminista ha de versar sólo sobre mujeres. Parece haber consenso en que una investigación de mujeres no tiene por qué ser necesariamente una investigación feminista. Simplemente, ser mujer no convierte a nadie en crítica. Ni una investigación feminista debe ser obligatoriamente sobre mujeres ni tiene que estar realizada por mujeres. Hartsock (Harding, 1996) recuerda que, si las prácticas y el pensamiento característico de las mujeres no está mediado por la lucha y el análisis feminista, entonces seguirá formando parte del mundo creado por los hombres. Y es que el feminismo es una forma de pensamiento comprometido, que conlleva una forma de hacer las cosas y, por tanto, también una forma de acercarse al conocimiento que supone una ventaja científica epistémica. Las feministas aducen que las epistemologías tradicionales excluyen a las mujeres de ser sujetos o agentes de conocimiento, porque la ciencia es masculina y la historia está escrita desde el punto de vista de los hombres (blancos, heterosexuales y de clase alta). Siempre se piensa el sujeto de una acción como un hombre, nunca una mujer, y mucho menos un grupo minoritario, como las lesbianas. Por eso, la epistemología feminista implica hacerse preguntas (qué, cómo, por qué, a quién...), partiendo del posicionamiento de las mujeres, pero desde el compromiso político que implica desvelar y explicar los modelos de dominación de género, identificando androcentrismo y heterosexismo y otras desigualdades que la atraviesan (Gregorio Gil, 2014a), para dar cuenta de un entramado de relaciones de subordinación y poder que no se ve a simple

vista. Usar esta postura para mirar y describir desde ahí, responde al hecho de que la experiencia de las mujeres no ha sido tenida en cuenta tradicionalmente para la creación del conocimiento, ha estado excluida, minusvalorada e invisibilizada frente a las experiencias de los hombres. Éstas no solo han sido las estudiadas, sino que sus resultados se han extrapolado al resto de la población (Harding, 1987), generalizando y universalizando los resultados. Un caso que para mí es flagrante, es el de los síntomas del infarto de miocardio. Tradicionalmente hemos creído, muchas mujeres aún lo creen, con las consecuencias que conlleva, que el síntoma por excelencia del ataque al corazón es un dolor profundo que va desde el pecho y baja por el brazo izquierdo, cuando estos son los síntomas que sufren los hombres, y que han sido extrapolados a las mujeres, cuya sintomatología previa es diferente y suele, por tanto, pasar inadvertida (Alconero, 2010),

De ahí la parcialidad -y falta de neutralidad- de estos estudios, que sólo aportan la interpretación en función de la mirada hegemónica de los hombres, considerada como *la verdad*. Así es como se logran los discursos que después son utilizados como instrumentos de poder, para disciplinar, avalar legislaciones, por las clases gobernantes. Foucault (1980) ya nos advertía de los cauces por los que discurre la mencionada “verdad”:

“En sociedades como las nuestras, la “economía política” de la verdad se caracteriza por cinco rasgos históricamente importantes: la “verdad” se centra en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (...); es objeto, bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo (circula en los aparatos de educación e información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social (...); es producida y transmitida bajo el control, no exclusivo, pero sí dominante de algunos grandes aparatos políticos y económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación)...” (1980:187-188).

Por eso, las preguntas de un grupo oprimido, generalmente no responderían a lo que se conoce como “*verdad pura*”. Desde la epistemología feminista se busca cuestionar la objetividad del conocimiento científico, desenmascarando las relaciones genéricas de poder, y construyendo un conocimiento *otro* que sea: parcial, histórico y no universal, que ayude a transformar desigualdades (Gregorio Gil, 2014 a). Así es como desde el feminismo se desafían los principios de verdad, universalidad y objetividad de la ciencia positivistas.

Yo en el momento de comenzar mi investigación, aún no conocía de estas problemáticas, sólo veía que por ser mujer sufría discriminaciones que me ponían en situación de desventaja y me hacían la vida más difícil, y que esto les pasaba también a otras mujeres. Aun así, y sin llegar a conocer las implicaciones de lo que hacía, mi inercia fue, finalmente, interseccionar género y sexualidad desde esta perspectiva. Por eso fue interesante conocer a Spivak (1985) o a Haraway (1999) que partieron de las múltiples experiencias situadas de las mujeres, pero también las de los grupos oprimidos, los subalternos, los monstruos, donde estarían incluidas las lesbianas, porque desde el punto de vista de quien está fuera de la norma, las cosas se hacen de una manera diferente a la norma, con otros planteamientos, otras formas de pensar, diversas, muchas otras verdades, que no suelen ser tenidas en cuenta por la norma. Aunque pueda parecer que el género no es posible en un mundo en el que a duras penas entran los hombres, como es el lésbico, no es así. Las lesbianas, que hemos sido construidas como mujeres y así somos leídas –casi siempre–, vivimos en el mismo sistema heteronormativo y patriarcal que la

mayoría heterosexual. De ahí la intención de estudiarnos, no como grupo minoritario marginado por nuestra orientación, sino desde las relaciones de género. Yo quería saber, cómo nos afectaba ser lesbianas siendo mujeres (o no), y cómo nos afectaba ser mujeres (o no), siendo lesbianas. Es decir, cómo interseccionan las categorías sexualidad y género. Qué peculiaridades conlleva. Y si el poder masculino consigue entrar en nuestro mundo, cómo lo consigue, cómo afecta a nuestra cotidianidad, incluso, si es capaz de colarse en nuestras relaciones de pareja. Dice Pujadas (2004) que “la formulación de las preguntas clave de una investigación están condicionadas por los marcos teóricos y la manera de conceptualizar que cada etnógrafo posee según su orientación epistemológica” (2004:244).

Comencé mi investigación por un camino que, aunque lógico según mi forma feminista de pensar, me generaba contradicciones en base al estándar metodológico que conocía. Cuando me había saltado tantas normas del estándar, que las dudas me hacían pensar que la tesis era inválida, entonces pedí ayuda a mi directora, que me fue guiando en una senda *alternativa*, la de la antropología feminista, pues “la teoría feminista ha supuesto un punto de inflexión en la antropología implicada con los grupos con los que estudia, al ser las propias antropólogas parte del movimiento teórico-político que persigue la transformación social” (Cota y Sebastiani, 2015: 46). No obstante, me avisó reiteradas veces de que lo que estaba haciendo podía tener detractorxs a nivel académico (Mies⁸⁶, 1991; 2002).

Dado que la antropología feminista me estaba aportado las herramientas para cuestionarme situaciones de mi realidad, a pesar de mis carencias, y que me brillaban los ojos cuando Carmen explicaba, o la primera vez que escuché a Teresa del Valle⁸⁷ hablar de la memoria y el recuerdo, opté porque mi proyecto de investigación tenía que estar ubicado en esta disciplina, a pesar de que no ser antropóloga me generara malestar por lo que entendía como intrusismo profesional. En ese momento no era consciente de hasta qué punto en un año había tomado dos decisiones fundamentales. Y es que trabajar desde el feminismo y desde la antropología, y con la que al final se convirtió en mi directora de tesis -por su posicionamiento dentro de las epistemologías feministas-, han determinado definitivamente mi investigación, y a día de hoy puedo afirmar con seguridad, que también mi vida.

Por eso, esta tesis no es neutral, universal, ni objetiva, según la ciencia positivista. No se puede demostrar científicamente, porque tampoco tiene una hipótesis de partida. Más bien tengo dudas e inquietudes, muchas, cuyas respuestas no sé si es posible responder, pero a las que, al menos, pienso acercarme observando y mostrando la parcialidad de nuestra cotidianidad; mirando e interpretando nuestras experiencias subjetivas desde la sexualización de nuestros cuerpos, y reconstruyendo nuestra realidad actual como un trozo de la historia, con la participación de mis iguales como colectivo subalterno, cuyo conocimiento se posiciona de esta manera por encima del conocimiento hegemónico,

⁸⁶ María Mies explica cómo compañeras académicas desprestigian uno de sus trabajos, en el que abordaba la relación entre ciencia y movimientos sociales desde una metodología feminista. Si bien es cierto que en ningún momento especifica que sus detractoras fueran otras feministas, sino otras académicas sin más.

⁸⁷ Teresa del Valle es catedrática de Antropología Social, con gran trayectoria profesional como docente e investigadora dentro y fuera de España, tanto en el ámbito de la antropología como en el de los estudios de género. Personalmente siento gran admiración por su trabajo, especialmente por su manera de abordar la memoria. No voy a olvidar el día que nos explicó los hitos, los intersticios, las articulaciones y las encrucijadas (junio, 2009). O cuando leyendo uno de sus artículos yo misma empecé a reconocer, cómo construía identidades en el presente desde los recuerdos en el pasado.

simplemente porque tiene la capacidad de ver ambas realidades y puede analizarlas críticamente.

De la etnografía a la autoetnografía, ¿o era la autobiografía?

Yo sabía que mi trabajo, al estar ubicado en la antropología, iba a ser una *etnografía*. La primera vez que escuché el término fue en una clase de Carmen⁸⁸. Nos proporcionó la bibliografía y nos pidió que leyéramos alguna etnografía para que pudiéramos analizar las relaciones entre las categorías con las que trabajábamos, a saber: sexo, género, sexualidad y raza. Elegí *Identidades lésbicas* (2000) de Olga Viñuales, era evidente, dada mi trayectoria personal y militante. Conocer la temática me ayudó a entender que esa manera de llevar a cabo la investigación -yendo a un lugar donde encontrar lesbianas y pasar mucho tiempo con ellas para estudiarlas- y el producto final -los resultados obtenidos de la investigación, expuestos en forma de libro, que yo me estaba leyendo-, eran lo que se denominaba etnografía.

Pero me equivoqué. No fue una etnografía exactamente en lo que se convertiría mi trabajo. Cuando le entregué a Carmen un primer acercamiento a la tesis, yo iba con la inseguridad de haber hecho una justificación en función de mi recorrido vital en el movimiento LGTB y mis relaciones lésbicas estables. Había intentado hacerlo de otro modo, pero las cuestiones que me surgían lo hacían siempre desde ahí, de observar y analizar tanto mis relaciones como las de quienes me rodeaban. Así que me resultaba muy difícil desvincularme y escribir dejando de lado mis propias vivencias. Pensé, no obstante, que era fruto de mi inexperiencia como investigadora y que se corregiría con la práctica a lo largo del trabajo. Para mi sorpresa ella no me criticó que el texto fuera informal o personal. Al contrario, me animó a seguir por ese camino. Y es que, como ella misma escribió:

“(l)a etnografía, al reconocer el valor del conocimiento basado en la experiencia desafía los presupuestos de la neutralidad del saber científico, reconociendo el “carácter parcial, histórico y no universal del conocimiento e incluso de la misma razón” (Flax 1987) quedando en evidencia el papel que la propia ciencia adquiere en la creación y legitimación de subjetividades, identidades y sexualidades de “objetividades encarnadas”. (Gregorio Gil, 2006).

Uno de los aspectos fundamentales para poder calificar de feminista una investigación, como decía antes, es partir de la experiencia individual de la persona, “el valor de la experiencia reside en tomar la vida real como punto de partida. La introducción del factor subjetivo” (Mies, 2002:73). Aunque yo en ese momento no lo sabía. Como explica esta autora, la suma de los procesos por los cuales las personas pasan a lo largo de sus vidas, hacen referencia a su realidad, a su historia. Esta experiencia subjetiva responde al lema feminista “*lo personal es político*”. Aunque, no se puede olvidar que la mera descripción de una historia no construye conocimiento en sí misma, si no va acompañada de un proceso autorreflexivo, de autoconciencia en el que las relaciones genéricas y de poder tengan un lugar central, siendo así como lo personal pasa a ser teórico.

⁸⁸ Es posible que lo utilizaran en las asignaturas de la carrera, cuando cursaba Trabajo Social, pero no recuerdo haber aprendido el concepto.

“Reflexivismo, autobiografía y etnografía son una triada que contribuye de manera excepcional a producir textos que tienen la capacidad de transmitir toda la complejidad de la experiencia intersubjetiva que se produce en el trabajo de campo”.
(Pujadas, 2004:242)

Hubo una segunda supervisión. Esta vez de un borrador para la construcción del objeto de estudio. A lo que ya dijera anteriormente, Carmen añadió, “según veo, María, definitivamente tu aportación va a ser una autoetnografía⁸⁹. Vamos a trabajar, por tanto, desde la autobiografía”. A la palabra *etnografía*, le había sumado el prefijo *auto*⁹⁰– que me hacía entender que en el proceso de investigación iba a estar implicada yo, porque formaba parte del sujeto de estudio. Pero cuando pronunció la palabra *autobiografía*, me llené de desconcierto y me surgieron mil dudas –que no formulé para no preocuparla si descubría que no sabía de lo que me estaba hablando. Pues, ¿nosotras no íbamos a hacer una tesis? Sin embargo, mi directora, nada menos, me estaba proponiendo una autobiografía, ¿eso no es un género literario de gente importante? ¿Qué tengo yo de importante? (Acevedo, 2007). Pero, además, ¿las investigaciones para una tesis no debían algo de rigor científico y objetividad? ¿Dónde estaban el rigor, la objetividad y la generación de conocimiento comprobable y real, la *verdad*⁹¹, en una tesis en la que yo contaba mi vida? Es más, ¿nosotras no habíamos hablado de hacer trabajo de campo por medio de entrevistas a otras lesbianas? Parece evidente que no tenía ni idea de antropología ni de metodología feminista y además, estaba completamente imbuida por el paradigma positivista. Me quedaba mucho que aprender, aunque, también es cierto, como expone Gregorio Gil (2014a) que:

“...no es infrecuente que los trabajos que se presenten desde enfoques feministas sean tachados de no-científicos o pseudocientíficos, esgrimiendo, precisamente, la no neutralidad de la investigadora, la excesiva implicación emocional, moral o política que le lleva a convertir sus etnografías en una especie de autobiografías personales” (2014a: 299).

Con el tiempo supe que actualmente los límites entre autobiografía y autoetnografía son muy difusos, como explicaré.

Pero no solo yo estaba influenciada por el positivismo científico, al dudar de la validez de la autobiografía como método correcto para un trabajo de investigación. Mi primer choque de frente con él, y que me hizo cuestionar durante mucho tiempo la validez de mi trabajo, antes incluso de plantearme la autobiografía, vino de la mano del tribunal que evaluaba mi proyecto para el DEA. Fueron profesoras adscritas al IEM las que me cuestionaron, cuando planteaba la observación participante del mundo lésbico y las entrevistas para el trabajo de campo, “a ver si va a hacer una tesis sobre ella y sus amigas”.

⁸⁹ La autoetnografía es una rama relativamente reciente de la etnografía y/o una modalidad de investigación cualitativa, enmarcada en la perspectiva epistemológica de que, en palabras de Mercedes Blanco (2012), “una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que le toca vivir a esa persona, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia” (2012: 53-54). Se trata, por tanto, dice Mari Luz Esteban, de “partir de una misma, para dar cuenta de las/os otras/os, y viceversa, sobre todo cuando se ha pasado por las mismas cosas” (2004:3).

⁹⁰ Esteban (2004) señala que el “auto” es un prefijo que no solo usa la antropología. De hecho, el feminismo lo utiliza en los grupos de autoconciencia. En este contexto la autorreflexión se convierte en un ejercicio femenino, frecuente también para la creación literaria, y que hemos sido las mujeres quienes más lo hemos utilizado mayormente para teorizar, legitimar a la vez nuestras propias vidas.

⁹¹ Verdad como idea objetiva, neutra y universal. Al “discurso de la verdad” se le debe, sumisión, pues se ha construido la relación verdad-poder, de modo que quien no tiene la verdad, está excluido. En esta línea, las preguntas de un grupo oprimido generalmente no responden a lo que se conoce como “verdad pura”, más bien habría que recurrir a la objetividad encarnada de los conocimientos situados de Donna Haraway (1995).

Esa crítica se me quedó grabada y no me dejaba comenzar el trabajo de campo, porque me devolvía a mis dudas sobre la objetividad y el rigor científico. Yo pretendía que fueran las voces de otras lesbianas, las que junto con la mía, construyéramos la narración apoyadas por la teoría (Del Valle, 1993; Pujadas, 2004). Sin embargo, las profesoras del doctorado me avisaban de un problema de subjetividad ante la estrecha relación con mis sujetos de estudio, a saber, mi grado de implicación con ellas. Son numerosxs lxs antropólogxs (Gregorio Gil, 2014; Del Valle, 2012, Esteban, 2014; Álvarez Veinguer, 2014; Alcázar Campos, 2014) que ponen de manifiesto la implicación afectiva que puede llegar a existir con lxs sujetxs de estudio en el campo; dando cuenta del tabú que ha supuesto tradicionalmente para algunos sectores de la antropología, y cómo dicho tabú comienza a romperse. Algunxs de estxs antropólogxs dan un paso más, y no solo muestran en primera persona la implicación afectiva que pudo darse con los interlocutores, sino que también abordan la implicación sexual. En ningún caso dichas implicaciones son abordadas como algo necesario para obtener una buena etnografía, pero ni se prohíbe, ni se critica su posibilidad.

Igualmente, yo me sentía en una tesitura. De hecho, el problema era grande, pues el mundo lésbico es pequeño, y yo llevaba muchos años trabajando en él. Iba a resultar complicado aunque, desde luego, no imposible, encontrar gente con quien no tuviera algún tipo de relación. ¿Debían ser personas a las que no conociera absolutamente de nada? ¿Debía evitar cualquier contacto o relación posterior con ellas una vez terminada su participación en mi investigación para mantener la distancia? O, tal vez, ¿debía salir de Granada para hacer mi estudio? Eso tampoco tenía por qué ser extraño, ya me había acostumbrado a leer etnografías en las que lxs antropólogxs viajaban a cualquier parte del mundo⁹² para estudiar sociedades desconocidas, por qué yo iba a ser menos. Al plantear mis dudas a Carmen, ella llamó la atención sobre la aportación de conocimiento que podían suponer mis amigas, que no tenía que despreciar por mantener una relación con ellas, y es que “...el conocimiento de diferentes experiencias da lugar a diferentes conocimientos” (Gregorio Gil, 2006:28).

El contenido de los seminarios que iba realizando para completar mi formación; conocer la experiencia de otras profesoras y antropólogas que han pasado por el mismo camino que yo y teorizan sobre ello, como la lectura de textos en este sentido, fueron claves para adquirir seguridad en el trabajo. Mari Luz Esteban (2004 a) explica:

“(L)a autoetnografía es una práctica que ha estado y sigue estando rodeada de controversia, precisamente por el replanteamiento activo de principios metodológicos claves en el positivismo predominante, tal como el estatus dado a la objetividad o la distancia entre investigador y objeto de investigación. En este sentido, la autoetnografía sirve para validar otras formas de expresión y acercamiento a la realidad social, y reconoce el valor de lo personal, lo subjetivo, en la práctica científica o académica sin descomprometer la tarea antropológica”. (2004 a:49).

92 Abu-Lughod (2012) explica que tradicionalmente la antropología ha considerado que no se puede ser objetivx estudiando la propia cultura, y ha entendido que esta disciplina se ha practicado como “el estudio por un yo occidental no problemático y anónimo de “otros” encontrados allá afuera” (2012:132), con las consiguientes relaciones de poder que esto pueda generar en el campo. Algunas antropólogas como Alcázar Campos (2014) denominan a esta estancia - en lo que entiendo como una crítica a la antropología tradicional más positivista-, “rito de paso” (2014: 61) que otorga definitivamente la titularidad de antropólogx a quien investiga. Gregorio Gil (2014) manifiesta, “(m)ás tarde descubriría que lo que da sentido a una práctica antropológica descolonizadora y feminista es nuestra disposición al extrañamiento y no el viaje y el «otro» en sí mismo” (2014:301).

Autobiografía

“En la autobiografía, informante e investigador en una misma persona reivindican su derecho a hablar hasta las últimas consecuencias”
(Mari Luz Esteban, 2004 b)

“Si con la memoria se mantiene la discontinuidad de los yoes con la escritura se restaura la continuidad”.
(Celia Fernández Prieto, 1997)

“La autobiografía constituye una “descolonización (crítica) del yo” en la comunidad lésbica. Además, Segrest afirma que la tradición narrativa lesbiana forma parte de las luchas más amplias de autodeterminación por parte de grupos oprimidos y silenciados” (...), Por eso, “las narraciones autobiográficas lesbianas presentan una forma de recordar diferente que surge fuera de las estructuras y las construcciones narrativas de los modelos convencionales” (Bidy Martin, 1994:344-5),

Empecé a escribir diarios cuando tenía doce años aproximadamente. La idea se me ocurrió al saber que mi madre a mi edad también lo hacía, creo recordar—“los recuerdos no son copias exactas de lo vivido”(Fernández, 1997). Además, algunos de los libros que cayeron en mis manos en ese tiempo pertenecían a este género. Tenía la idea de que las niñas y las jóvenes —eso a lo que aspiraba con tanto ahínco durante mi infancia y adolescencia— escribían diarios y cartas de forma habitual⁹³, y yo no quería ser menos. He de apuntar que en ese momento aún no conocía los diarios de Virginia Woolf, Sylvia Plath o Anais Ninn, en ese caso, tal vez, mi idea sobre “la mujer” se hubiera visto modificada, aunque las conocería más adelante, con las consecuencias pertinentes en este sentido. Para cuando me casé, con diecinueve años, había escrito tres diarios y guardaba correspondencia —por carta ordinaria, que entonces no existía Internet— de al menos, cuatro veranos y un traslado. El primer diario, bastante infantil en la forma, y al final también en el fondo, fue un regalo de la librería de mis abuelxs. Gracias a ella yo estaba familiarizada con todo tipo de material escolar y libros. Desde entonces, siento adoración por lo uno y por los otros. Para mi segundo diario inventé un sistema de signos que sólo yo conocía, para que mi madre no fisgoneara en mi intimidad. El tercero tenía llave. No obstante, mi obsesión por los diarios no terminó en la niñez ni con mi adolescencia, ni siquiera finalizó con la maternidad. Cuando mi hija tenía cinco años comencé a escribirle uno con la intención de que se convirtiera en su regalo de cumpleaños al cumplir dieciocho. El 15 de septiembre de 2013 le entregaba a Lucía un libro que recogía fragmentos de buena parte importante de su vida. Contaba las anécdotas de una niña que había ido creciendo en una familia monoparental a veces, en una familia lésbica otras, contextualizándola en el trasfondo socio-histórico-político que creía necesario narrarle, para que supiera que ella también había estado allí y cómo lo vivió. Había escrito un libro reflexionando a lo largo de trece años. Para entonces, ella ya había leído mis diarios y escribía los suyos propios. Las costumbres que se pasan de madres a hijas. Entre diarios y cartas terminé rodeada de personas aficionadas a la literatura, no sólo a leerla, también a escribirla. Y siguiendo mi inercia, y dejándome llevar por el ambiente en el que vivía, comencé a escribir también pequeños relatos.

93 Virginia Trueba Mira (2002) escribe un artículo sobre las mujeres escritoras, más concretamente, sobre las mujeres y la autobiografía, centrándose en la autobiografía *Espejo de Sombras* (1977), de Felicidad Blanc.

Todo esto, poca seguridad en mí misma y una timidez patológica, a veces, que me impedían expresarme oralmente con fluidez, hicieron que escribir se convirtiera en mi manera de comunicarme por excelencia. Lo he hecho para desahogarme, discutir, para pedir perdón, despedirme y pedir ayuda. Cualquier motivo era válido para que cogiera papel y lápiz, y plasmara ahí mis necesidades. Así me convertí en una persona mucho más elocuente por escrito que cara a cara, y es que el tiempo que la idea viaja desde la mente al lápiz, me da la tregua necesaria para poder expresarla en el papel. No ocurre igual oralmente, que se obstruye en la garganta y me cuesta que llegue a ver la luz. La reflexión y la escritura fueron, por tanto, de la mano. Y ya no sólo por medio del diario, sino que cualquier otro género me servía.

Por eso, cuando Carmen ratificó que lo que íbamos a hacer era una autobiografía, independientemente de mi debate interno sobre la validez en cuanto al rigor científico de este género, me sentí profundamente emocionada. De alguna manera tenía experiencia en eso, y dada la inseguridad que me generaba no ser antropóloga a la hora de realizar la investigación, sentirla en algo relacionado con la metodología, suponía un gran avance. A partir de ahí, mi propósito era mejorar la técnica de cara a la tesis. Aprendí a usar la memoria como mecanismo para “reinterpretar de manera diferente los acontecimientos del pasado, pero a la luz de acontecimientos y necesidades del presente...” (Del Valle, 2006). Y es que ahora sabía que la autobiografía no suponía sólo narrar la propia vida, sino “contar, cómo se ha llegado a ser lo que se es, configurar la identidad⁹⁴. Construirse en toda la complejidad humana” (Fernández, 1997). Personalmente la autobiografía me proporcionaba una oportunidad de volver sobre el pasado con perspectiva, por medio de la evocación del recuerdo, a través de los *cronotopos genéricos*⁹⁵ (Del Valle, 1999: 211). Tomar conciencia de la complejidad de las situaciones de otro momento y darles una explicación en el hoy con otros filtros con los que entonces no contaba.

Así, al escribir, mi implicación como sujeto que estudia y sujeto estudiado (Lourau, 1989), me coloca en una relación conmigo en la que me convierto a la vez en escritora narradora de la memoria y personaje de lo narrado (Fernández, 1997), dando forma a una historia que me construye de nuevo a cada paso. En la investigación –que yo manejo desde el hoy– la interpretación de las vivencias del personaje que fui, va transformándose en el presente, voy adquiriendo una identidad que me convierte aún más en sujeto de estudio. Sin perder de vista que la nueva ordenación de información, la construcción de un conocimiento nuevo, transforma también al yo investigador, revirtiendo los efectos en la propia investigación a modo de bucle, pues dicha transformación incrementa la perspectiva desde la que miro, y me ayuda a mirar de otra manera.

“¿Acaso al escribir no estamos cambiándonos, transformándonos?”(Noy, 2003:14)

He de apuntar que en esa relación dialógica que se crea entre mi yo personaje y el yo presente que evoca, reconstruye y escribe, reconozco cierta situación de poder del último

⁹⁴Teresa del Valle (1995a) habla de la memoria como construcción de identidad. Y no sólo de memoria e identidad individual, sino que se refiere a la memoria colectiva como construcción de identidades colectivas y con ellas reproducción de relaciones de poder algo que explicita en el mundo de las mujeres concretamente.

⁹⁵ Metodología de acceso a la memoria a través del análisis de categorías que Del Valle (1999) considera catárquicas. No se trata, por tanto, sólo de la reconstrucción del pasado a través de la enumeración de datos, sino de una manera de habitar el recuerdo, un recuerdo encarnado, *embodiment*, al que se accede a través de los relatos autobiográficos. La autora los define como “puntos donde el tiempo y el espacio imbuidos de género, aparecen en una convergencia dinámica. Como nexos poderosos, cargados de reflexividad y emociones... Son enclaves temporales con actividades y significados complejos en los que se negocian identidades” (1999:213).

respecto del primero. Dado que quien escribe cuenta con más información y posee más experiencia/conocimiento que aplica como una reprimenda sobre el personaje, a modo de lección de aprendizaje (Noy, 2003; López Gorriz⁹⁶, 2007). Y es que cuenta con más perspectiva también. Como si anduviéramos en una metáfora, mi yo maduro alecciona y da forma a la niña, a la adolescente, a la madre, a las otras que fui y que voy siendo, en definitiva. Soy consciente, no obstante, de que en todo el proceso de memoria no hay nada estable, y que mañana con otras experiencias, otros criterios, más perspectiva y conocimiento, la reconstrucción de la memoria, la interpretación de los recuerdos va a ser constantemente diferente, porque el yo que escribe, habrá seguido transformándose, haciéndose mayor e interpretará en consecuencia siempre a un yo más inexperto.

“Sólo fue después, en retrospectiva, que caí en cuenta que el cambio y el desarrollo de mis intereses e investigación estaba estrechamente relacionados con otro trabajo que hacía al mismo tiempo, otras investigaciones teóricas que proseguí intensamente. Ese cambio que empecé a notar, fue una consecuencia natural de crecimiento intelectual y académico, y se reveló dentro de contextos sociales, organizacionales e investigativos (RICHARDSON 1997)” (Noy, 2003:5).

Por otro lado, la memoria no es un almacén. Los recuerdos se van transformando con el tiempo y la evolución de la persona; se mezclan, lo que sucedió en realidad queda perdido y se crean lagunas que se van llenando con otros recuerdos o se construyen recuerdos nuevos (Fernández, 1997; Acevedo, 2007). Y es que, como afirma Oliver Sacks (2013) para nuestro cerebro, por supervivencia, lo importante es contarnos una historia, aunque la historia no sea exacta, será válida si tiene coherencia; el mundo real es menos importante que el mundo que cada persona necesita, que es el que reconstruye nuestra memoria. Por eso lo que experimentamos como realidad es una ilusión construida por hechos vividos, sentidos, escuchados, leídos e incluso soñados. Una vez que nuestro cerebro incorpora esa información, puede usarla para recomponer recuerdos que asocia a una realidad, aunque los hechos no ocurrieran.

Éstos son los motivos, junto con otros, como que la sociedad es absolutamente cambiante –y es que estudio fenómenos sociales– por los que tengo que afirmar que esta tesis es un documento vivo incapaz, siquiera, de mostrar una fotografía del momento, porque tampoco hay un momento detenido. Según el tiempo pasa, las cosas cambian, y en la sociedad en la que vivimos cada vez más deprisa (Bauman⁹⁷, 2002). Esto está resultando un handicap en la propia redacción de la autoetnografía. Se trata, en primer lugar, de mis cambios personales. Mi vida que, a veces, pareciera estancada durante años, como si por ella no hubiera pasado nada, ni el tiempo, sufre otras veces, modificaciones abruptas que me zarandean. Gente que aparece y desaparece. Trabajos que empiezan y terminan. Mi hija que entra como niña y sale, para volver a entrar como adolescente y sigue mutando en la joven. Mis acompañantes de vida, que igual son pareja que sostén, que amigas o no, según el día, pero siempre mi familia en mi imaginario. Y lxs demás, que lo mismo se convierten en amantes que en desconocidxs en cuestión de días. Y mientras tanto, yo sigo aquí, observando y analizando como quien viera una película, como si conmigo no fuera la cosa. Pero debe influirme, porque a pesar de haber pasado años sintiendo que mi vida

96 La profesora López Górriz se interesa por la investigación autobiográfica como generadora de procesos de autoformación y transformación existencial del individuo que la realiza.

97 Bauman, en su libro *Modernidad líquida* (2010), explora la noción de “modernidad líquida” y da toda una explicación sobre el rumbo de la sociedad escurridiza en la que vivimos. Sobre todo con la aparición de las nuevas tecnologías y un consumismo que nos hacen quererlo todo en un click. Satisfacer las necesidades que nos genera el sistema capitalista, para poder pasar a cubrir inmediatamente otras. Una sociedad en la que la única certeza es la incertidumbre y por la que cada vez somos más individuales y menos colectivo.

se estancó, que las paredes que me rodean son las mismas, las mismas calles, las mismas cosas, la misma gente, cuando me pongo a redactar, me doy cuenta de que algo, contra todo pronóstico, se ha modificado sustancialmente y afecta a buena parte del contenido de mi texto. Y lo expongo ahora, porque no sé bien cómo abordarlo. Porque después de meses redactando bajo unas circunstancias, éstas han sufrido cambios que afectan a lo que escribí antes. Y ahora, ¿qué tengo que hacer? ¿Modifico el texto? ¿Doy cuenta de los cambios? ¿Los paso por alto?

Esto ya me ocurrió cuando presentamos el proyecto para la obtención del DEA en el año 2010. Nos dijeron que podíamos usar ese material como antesala para la tesis, incluso como capítulo. Sin embargo, para mí no ha sido posible, aunque lo he intentado. Ha cambiado hasta mi forma de escribir. La realidad ahora es otra. Han evolucionado los feminismos, y yo con ellos, sumándome a una corriente de pensamiento que no comparte muchos presupuestos con la que me identificaba antes. También el movimiento LGTB al que me adscribía, se ha vuelto casi imperceptible. Y aunque lucha por visibilizarse, ha perdido fuerza. Posiblemente el colectivo ha cambiado, “porque España ha cambiado mucho, y yo creo que la militancia también se ha debilitado, porque está adoptando otras formas”, decía Oihana. Sus necesidades, sus reivindicaciones son ahora muy débiles. A veces me planteo incluso si debía hablarse ya de colectivo. Tal vez no se necesite una identidad común para posicionarse frente a la sociedad, y el hecho de que exista el concepto “lesbiana” que acuñe un conjunto de características afines, en muchos casos, no sea más que una categoría de pensamiento necesaria para nombrarnos, o para que nos piensen y nos nombren. Por otro lado, yo también he dejado de sentirme parte de aquel movimiento identitario. Como dice Del Valle (2012 a), el marco teórico puede modificar el desarrollo de la tesis. Al cambiar el lugar desde el que miro, modifico la forma de interpretar y, por tanto, los resultados son otros. Incluso mi vocabulario ahora es diferente.

Esto es lo que estoy viviendo, a veces con nostalgia a lo largo de la investigación. Así que, cuando termine la tesis, podrían venir otrxs –sería deseable de hecho– y continuar el trabajo, como sucesivas temporadas de una serie inconclusa por infinita, para seguir estudiando realidades mutables (Feliu, 2007).

Por tanto, hago la reconstrucción de mi memoria individual, que va de la mano de la memoria colectiva⁹⁸, la memoria social (Del Valle, 1995), en un proceso dialógico con mis recuerdos, a través de la reflexión y la interpretación del pasado desde mi posicionamiento presente. Mi comprensión de la realidad es parcial, porque parto de recuerdos, como hitos que sirven de puntos de evocación, seleccionados por mi memoria en función de mis necesidades de estudio (Sheperh Huges, 1997), que organizo y reestructuro, a veces con la perspectiva que proporciona la distancia del tiempo, y siempre desde una mirada de género, para desentrañar relaciones de poder. Y de esta manera voy logrando aprendizajes a través de la exposición a la experiencia, que después puedo transferir a la investigación por escrito.

En este sentido, ha habido un momento a lo largo del proceso, que reconozco como una suerte de *intersticio* convertido en *hito*, si Teresa del Valle (1997) me lo permite. Me encontraba leyendo artículos de metodología, en ese momento en el que sólo quería

98 Feixa (2006) señala que la memoria oral no solo se queda en los recuerdos de la experiencia vivida, sino que recupera las tradiciones transmitidas de generación en generación. Además, aunque las personas que hablan, no puedan considerarse representativos de sus culturas, sus historias ayudan a comprender los sistemas sociales en los que se insertan sus vidas.

aprender a hacer una autobiografía, y leía todo lo relacionado con la memoria; la evocación del recuerdo; la forma de escribir; las aportaciones de la epistemología feminista a la antropología; la reflexividad; la relación con lxs sujetxs de estudio; los conocimientos situados, etc. Esas lecturas, cuyo lenguaje ya empezaba a comprender según avanzaba e incorporaba conceptos a mi vocabulario⁹⁹; los aprendizajes que de ellos obtenía; encontrar, en palabras de otrxs, mis propios conflictos en el campo -como sujeto, como objeto, como narradora presente, como personaje pasado, como todo a la vez en un proceso de relaciones dialógicas entre unxs y otrxs, cuando todxs eran yo. La posibilidad de hacer las cosas de otra manera, me provocó una especie de catarsis emocional¹⁰⁰, al darme cuenta de que todo eso se estaba produciendo en mí, sin saber si me afectaba como persona, como investigadora o en sendos papeles, porque las dos éramos uno. Aún me emociono al recordarlo, pues lo consideré –el 19 de enero de 2015– uno de los días más importantes de mi vida.

“La experiencia etnográfica aparece como un acto total que implica cuerpo, mente, razón y emoción de manera indisoluble como una práctica de reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder” (Gregorio Gil, 2006:33)

Según iba leyendo, aplicaba la teoría sobre la práctica, escribía y construía autoetnografía a la vez. Y sentía cómo podía utilizar de muchas maneras toda la información leída y recogida, que ahora por fin era capaz de entender. Dijo el sociólogo Foote White (1971):

“estoy convencido de que la evolución real de las ideas de investigación no tiene lugar de acuerdo con exposiciones formales que leemos sobre métodos de investigación. Las ideas nacen en parte de nuestra inmersión en los datos y de todo el proceso de vivir” (1971: 338).

Comprender el lenguaje de la disciplina me proporcionó gran seguridad. Como aprender a usar mi memoria y gestionar mi experiencia a través de los recuerdos de una forma que me hacía pensar que iba por buen camino, porque construía identidades bajo experiencias de mi pasado, y podía aplicar al proceso presente de estudio, haciendo una relación con mi entorno actual, articulando presente, pasado y pronosticando futuro (Del Valle, 2012 a; Acevedo, 2007; Ruiz Vargas, 2004). Todo eso bajo un marco teórico que comprendía. Sentía como si el cielo se despejara, y la imagen que llevaba años viendo en blanco y negro adquiriera color. De repente las cosas cobraban sentido. Así, o por eso, no lo sé bien, pero imbuida en ese proceso, concluí el primer apartado para el texto final de la tesis, y fui capaz de explicarlo a mis amigas con seriedad, pero con la suficiente fluidez como para que me entendieran y se quedaran satisfechas, tanto por lo que les contaba, como por cómo se lo contaba. Ellas estaban detectando una evolución en mí de la que yo había notado vestigios, y que ahora comenzaba a reconocer.

Pero esto que entiendo como la descripción del intersticio, se vuelve hito cuando puedo sentirme parte central del proceso. Es decir, cuando conseguí identificarme como etnógrafa. Y es que, en los últimos cinco años de mi vida, las circunstancias han ido haciendo que me despojara de todas las identidades sobre las que me sostenía. Entrando

99 Esto es importante, porque había textos que ya había leído anteriormente, sin sacar de ellos demasiado provecho, simplemente porque me faltaba la habilidad para comprender el significado de ciertos términos y el contexto en el que estaban escritos.

100 Mari Luz Esteban (2004) también hace referencia a lo reparador de ciertas lecturas. En su contexto la temática de las mismas estaba relacionada con su ámbito de estudio que era su afección personal. Yo quiero hacer un paralelismo, porque para mí, estas lecturas de metodología han supuesto una curación a nivel personal: no ser antropóloga me hizo pensar que adolecía de formación en este sentido, que no me iba a permitir terminar la tesis.

en lo que Mari Luz Esteban (2015) define en el terreno del activismo político como *crisis de presencia*, el momento en el que la capacidad de agencia del sujeto se ve drásticamente mermada, ayudando a desestabilizar y descentrar nuestras identidades y convicciones políticas. Creo que puedo usar la idea para describir la situación por la que atravesaba:

Mi relación de pareja con Nahia se rompió después de once años de convivencia. Sin embargo, no solo dejé de ser la pareja de alguien, sino que, tal y como construía mis relaciones, **perdí mi rol de mujer/esposa**. Aunque, parece que esto fue solo una interpretación, porque la realidad es que mi rol se mantuvo. Y es que Nahia, mi hija y yo continuamos viviendo en familia, y los posicionamientos de una y otra en la relación que habíamos construido durante años no se modificaron un ápice, a pesar de que yo me sintiera desidentificada en el momento del duelo por la sensación de pérdida.

En cualquier caso, era mi sensación y vivía con ella, como con la pérdida del rol de madre también. Lucía cumplió dieciocho años, y yo interpreté que ella se había hecho adulta, independiente, y ya no me necesitaba. No obstante, de nuevo reconozco ahí otra distorsión de la realidad, provocada por los grandes cambios que se estaban produciendo en mi vida, pues mi hija no era independiente económicamente, vivía en casa, aún iba al instituto, y nada había cambiado en cuanto a su relación conmigo del 14 al 15 de septiembre.

Si, como después comprendí, en esta sociedad en la que me he/han construido, ser madre y esposa forman parte fundamental de la identidad mujer, ésta para mí empezaba a tambalearse, lo que era un grave problema, pues al llevar varios años sin trabajar, ser “madre/esposa” era lo único que yo sentía que era. Si durante varios años estuve trabajando, al comenzar la crisis económica dejé de hacerlo y, salvo trabajos esporádicos como cuidadora, no volví a estar empleada. En este contexto, haber sido madre tan joven, y por ello compatibilizar trabajo y estudios, habían hecho que, aunque me diplomara en Trabajo Social, realmente casi no hubiera puesto en práctica el ejercicio de esa profesión. Por lo tanto, no me sentía trabajadora social. Más había trabajado como camarera para mantenerme, que como otra cosa. Y tenía la sensación de que eso era lo único que sabía hacer. Pero tampoco me sentía camarera. En este contexto, cuando alguien me preguntaba, “¿tú qué eres?”—en la constante de esta sociedad de identificar a la gente por una profesión o por lo que tiene—, yo no sabía qué responder¹⁰¹, lo que me generó una serie de problemas de fobia social que empezaban a limitar mis relaciones. A esto le añadía la incertidumbre y la presión de la precariedad económica, que se había vuelto una constante. Podría haber respondido que estaba haciendo la tesis, pero después de dos años trabajando y desconectada de la investigación, estaba tan desvinculada de todo lo que se relacionaba con ella, de la academia, de los movimientos sociales, que la tesis no era más que una excusa para calmar mi conciencia porque, la verdad es que pensaba que realmente

101 Desde las Humanidades se ha abordado la transformación de las identidades en la sociedad posmoderna por su fluidez y mutabilidad, desde la poca consistencia actual de pilares tan importantes, como el trabajo, la familia o la pareja entre otros, que en épocas anteriores fueran tan sólidos como para construir identidades estables en torno a ellos (Bauman, 2003; Beck y Beck-Gersheim, 2001; Lipovsky, 1986). A saber, soy contable, por ejemplo, es un tipo de afirmación cada vez más difícil de escuchar, dada la flexibilidad laboral, que no nos permite mantener un puesto de trabajo lo suficiente como para consolidar, que *se es*, en función del mismo. En otro orden de cosas, igual ocurre con afirmaciones como “soy esposa, soy marido, soy pareja”, quedan vacías de contenido cuando la relación termina, — frente a los “matrimonios eternos” de hace solo un par de generaciones atrás. Así se fomenta el individualismo como característica de la sociedad posmoderna, por el que cada uno construye su propio proyecto, tomando decisiones individuales independientemente de estructuras fijas como la familia o el trabajo. Este proyecto que es lo que contribuye a construir la identidad personal, conlleva elecciones personales vitales que pueden generar inseguridad, angustia, frustración o desarraigo. “Todos los riesgos, así, se privatizan y el individuo se enfrenta al mundo, (...) solo y desarmado, como si todo fuera un problema personal” (Herrera, 2013:340).

no estaba haciendo nada –nada que se entienda productivo– porque como digo, la realidad es que en ningún momento dejé de atender mi casa, ni a las que vivían en ella. Reconozco este proceso como parte de una ideología capitalista, en la que la validez y la valía de las personas se mide en función de si trabaja/produce, gana dinero, para después poder consumir. Es el popular “tanto tienes, tanto vales”.

Paralelamente a mis procesos personales, la asociación, en la que había pasado años militando, se cerró. Para tensar la cuerda un poco más, yo empecé a mantener relaciones con chicos, primero esporádicas, sexuales, luego algo más estables. De modo que mi identidad lésbica se vio zarandeada también. Y es que, aunque públicamente siempre he afirmado que era lesbiana, en privado he dicho que soy bisexual, pero creo que por una necesidad personal de encajar y explicarme, con las herramientas/conocimientos que tenía, la parte de mi vida previa a mi lesbianismo o la inesperada irrupción del lesbianismo en mi heterosexualidad. Esto hoy lo explicaría, lo explicaré, de otra manera, pero entonces me supuso no pocos quebraderos de cabeza, pues desmontaba, no solo un montón de estructuras que ya había aceptado y anclado en mi vida, sino que había tenido que defender a nivel social. Si yo ahora “volvía hacia atrás”, como un retroceso, ¿de qué servían mis últimos veinte años, por qué había luchado? Y de nuevo, ¿quién era yo? ¿En qué me convertía ese movimiento?

Al final del proceso estaba absolutamente indefinida y consecuentemente perdida. No sabía quién era, ni hacia dónde me encaminaba. Y, además, tenía una edad, más cerca de los cuarenta que de los treinta, que me avisa de que el tiempo pasa y cada vez me quedan menos opciones.

En este momento crucial de mi vida, mi proceso de identificación con la etnografía dentro de la investigación fue crucial para poder seguir adelante con la investigación. Saber, no sólo que estaba aprendiendo y aprehendiendo a desarrollar la autoetnografía, sino sentir –como vivencia percibida por el cuerpo, porque fue físico–, que realmente formo parte de ella como escritora¹⁰², siendo consciente de mi relación conmigo como personaje pasado; como etnógrafa, pero también como un sujeto de estudio más, supuso que, por fin, después de cinco años, percibiera una transformación en mí. Entiendo que esta manera de estar en el campo es a lo que se referían Gregorio Gil, Hernández y Apaolaza (2011), con estar “viviendo en la investigación, habitando la etnografía”.

Cuando ahora me preguntan “¿tú qué eres?”, no respondo “etnógrafa”, porque no soy antropóloga, y me gusta respetar el ámbito profesional de otras personas. Pero no tengo problema en contar que estoy haciendo la tesis, sin culpabilizarme por no estar percibiendo una remuneración a cambio. En ese contexto fue providencial asistir a una clase de Carmen y que me presentara a la profesora invitada diciendo: “ésta es María, **la investigadora** que trabaja con relaciones de género entre lesbianas”. Fue muy importante

102 Escribir, como dije, es una de las cosas que, mejor o peor, más he hecho a lo largo de mi vida. Sin embargo, vivir con el peso de que lo que haga ha de ser “productivo” –en el sentido más capitalista del término–, hizo que no le prestara la dedicación, formación y tiempo necesarios, relegándolo siempre a un segundo lugar, pero con la contradicción de desear que fuera lo primero. Ahora lo pienso, y añado a ese pensamiento una crítica desde el resentimiento, pues siempre he tenido tiempo para amar y para cuidar. Y es que lleva razón García Fernández (2017), que “las mujeres dedican la mayor parte de su energía al amor y, en consecuencia, no pueden dedicarla a otros menesteres” (2017:28). Supongo que, en ese momento, como en tantos otros, me estaba comportando como una mujer, aunque después, desde el lesbianismo renegara de serlo, porque yo quiero ser un sujeto libre.

ese reconocimiento como investigadora, en un espacio en el que había otras personas que se dedicaban o se iban a dedicar a lo mismo.

De la autobiografía a la autoetnografía

“...una narrativa personal de la investigadora, pero combinada con una etnografía, la investigadora examina cómo ella da sentido a la situación al mismo tiempo que trata de entenderla desde la perspectiva del individuo o grupo estudiados”
(Tilley-Lubbs, 2015:277).

Mis lagunas en Antropología, me obligaron a acercarme a la bibliografía para explorar las diferencias entre autoetnografía y autobiografía, pues si de la segunda tenía sobrada información gracias a la Literatura, no terminaba de comprender cuál era la diferencia respecto de la autoetnografía, si bien podía inferirla. Y es que, la autobiografía, a decir de Bertaux (en López Górriz, 2007a; Acevedo, 2007), es una modalidad de historia de vida –junto con la biografía y el relato de vida. Supone hacer un trabajo de una misma desde una misma sobre su vida o dimensiones de ella. Se trata de una construcción diacrónica que no responde a una linealidad cronológica. Más bien, quien relata, realiza un análisis retrospectivo de su vida, que será más explicativo que descriptivo, en el que seleccionará episodios relevantes para la investigación (Acevedo, 2007). Para López Górriz (2007b), la investigación autobiográfica:

“supone la construcción de un objeto de estudio a partir de su propia experiencia de vida. Esto que puede aparentar sencillo lleva aparejado una amplia y compleja epistemología y metodología de investigación” (2007b: 1123).

Con todo, Manuel Velandia, militante de la FELGTB, tras hacer un recorrido teórico por la autobiografía, explica cómo para su investigación de máster, *De la autobiografía a la autoetnografía como herramienta para el estudio de sí mismo* (2010), no es la autobiografía lo que necesita, sino algo que la trascienda, que será la autoetnografía (Bellver, 2001), pues desde aquí se puede plantear la cultura como un plano enunciativo, y expone:

“El escritor habla consigo mismo ("auto"), como un sujeto de una indagación social o cultural más amplia ("etno"), por cuanto aquí el eje no está en hablar de sí mismo, sino que se indaga sobre él en su condición de sujeto social o cultural. Mi indagación sobre mí mismo, que es tanto sujeto social y sujeto cultural, me centra en la idea de que no escribo una autobiografía, sino que investigo a partir de una autoetnografía. El trabajo central ya no es la escritura de una biografía, sino una autoetnografía porque el texto escrito es fuente y resultado de la indagación del sujeto yo, hablando de aquellas dimensiones constitutivas que son los procesos sociales y culturales por los que el yo atraviesa y que son las dimensiones constitutivas de su ser. Al ser una metodología emergente, la que estoy utilizando, por supuesto me planteo un ejercicio de reflexividad que me lleva a indagar, si hay una manera de hacerlo, y me doy cuenta que (...) no hay receta o forma correcta de escribir una autoetnografía, pero opciones son la triangulación citas bibliográficas o manejo de la teoría y entrelazar teoría y experiencia” (2010:28).

Así, Bellver (2001) explica que en la autoetnografía lo importante no es revelar tanto el yo, como “explorar y revalorizar el mundo en el que ese yo se gesta” (2001:256). Aquí el

yo sale de lo personal para hacer hincapié en lo geográfico, histórico y humano que se inscriben en locultural. Amets Suess (2016), investigador y activista por la despatologización trans, que también usa la autoetnografía para su trabajo de investigación de tesis, afirma “como una característica destacada de la autoetnografía se nombra, a diferencia de una autobiografía centrada en el relato individual, la interrelación de la propia historia y subjetividad con la dimensión social” (2016:77). Y es que desde la autoetnografía se puede examinar un evento, práctica o circunstancia desde la propia vida (Tilley-Lubbs, 2015).

A principios de la década de los ochenta la autoetnografía se aplicaba al estudio de un grupo de investigación del que quien investiga se consideraba parte. Más adelante, en los noventa, se plantea para la autoetnografía el uso de la primera persona al escribir, la apropiación de modos literarios con fines investigativos e incluye las complicaciones que conlleva formar parte de lo que unx está estudiando (Blanco, 2012 a: 75). De modo que, como dicen Ellis y Bochner (Blanco, 2012b) “la autoetnografía se trata de un método de escritura e investigación autobiográfico que (...) conecta lo personal con lo cultural” (2012b:56), en el que yo me encuentro en relación con el sujeto de estudio, poniendo en un lugar central mis vivencias, que surgen desde mi subjetividad, y dándole valor a la autorreflexión que voy a apoyar en el debate teórico. Así, la autoetnografía da cabida a relatos personales o autobiográficos (Cruz, Reyes y Cornejo, 2012) y a las experiencias del etnógrafo como investigador, situado en un contexto socio cultural dado (Gregorio Gil, 2014). Es fundamental la autorreflexividad en la autoetnografía (Velandia, 2010; Suess, 2016), y no sólo para analizar lo social a través de la propia experiencia, sino también como herramienta válida para resaltar *los procesos de poder inherentes a la propia investigación* (2016:78).

Mi papel como investigadora

*“no hace falta ser lesbiana para hacer un estudio sobre lesbianas,
pero ayuda mucho para no decir tonterías”
(Platero, 2003)*

“La elección de sujetos implicados en la propia experiencia etnográfica realizada, por ejemplo, desde la antropología feminista, viene constituyendo una forma de encarar “con creatividad el dilema dentro-fuera”(Gregorio Gil, 2006).

Carol Vance (1989) en el contexto de la construcción de la sexualidad explica que, si la corriente principal de la cultura es blanca, masculina, heterosexual y de clase medio alta, los grupos minoritarios se vuelvan invisibles, de modo que la cultura dominante no refleja la realidad social de los grupos subordinados. Añade que como los medios escritos pertenecen a los grupos dominantes, los subordinados han usado otra variedad de formas de expresión –música, chistes, etc.–, pero que se encuentran ausentes de los medios escritos. Por lo que es complicado encontrar representación de la sexualidad de estos colectivos. Y pone como ejemplo la subcultura lésbica, aunque matiza que desde aquí se ha reaccionado con contundencia para que no se transmita una representación parcial y negativa que, por otro lado, es lo que se pretendía desde la clase dominante, exponer el lesbianismo como peligroso para las mujeres heterosexuales en general. Aunque, a los grupos subordinados también les interesa mantenerse “resguardados” de la intromisión

dominante para poder crear su propio espacio cultural seguro, un lugar donde ellxs puedan tener el control.

Y en esta línea van mis decisiones metodológicas y epistemológicas. Los primeros interrogantes de mi investigación surgen de observar y analizar mi propia cotidianidad. Contextualizar el trabajo en el mundo lésbico, que era el mío. Cotejar mi realidad con otras realidades, problematizar las situaciones. Por eso ante las opciones: “estudiar” a las lesbianas como a *ellas –las otras–* como desconocidas, en un campo en el que yo también era sujeto de estudio, o “**estudiarnos**” a *nosotras*, como parte del todo al que pertenecemos, con nuestras diferencias y diversidades, la segunda opción me parecía más idónea.

En este proceso descubrí que lo realmente interesante era **darnos voz**. Que la narración resultante del proceso estuviera construida como *la “memoria de los grupos mudos”* (Del Valle, 1999: 212), pero con la aportación en primera persona de otras lesbianas, no sólo la mía, y las diferentes experiencias y formas de vivir nuestra realidad (Spivak, 2003). Lourdes Bassols señala en el prólogo al libro de Olga Viñuales, *Lesbofobia* (2002), “(l)a doctora Viñuales me ha enseñado, además, que la suma de cada una de las experiencias vitales individuales permite construir un discurso social que sirva como marco teórico de referencia para continuar haciendo camino” (2002:13). Lo que la propia Viñuales completa unas páginas después diciendo, “convencida como estoy, de que también se puede construir conocimiento crítico a partir de la experiencia personal, creo oportuno, una vez más, dar la palabra a quienes tienen algo que decir” (2002:24). Y en mi caso, son las experiencias vitales de mucha gente y también la mía, las que van a contribuir a la creación de un conocimiento crítico.

Si bien en los últimos años, y como consecuencia de las teorías queer y el transfeminismo en España, cada vez he visto más textos en los que las lesbianas hablaban desde ellas, en el momento en el que yo empezaba a investigar, esto aún era un fenómeno escaso o yo no lo había detectado. Había mujeres como Beatriz Gimeno o Boti Rodríguez, que venían haciéndolo, pero ellas representaban la cara más visible de un movimiento social, y a mí eso me parecía insuficiente. Pensaba que era necesario que las lesbianas de a pie nos expresáramos. Incluso si no militábamos. Como dirá Fraser (1993): “basta que hable la gente que no tiene voz histórica, basta que por medio de sus propias palabras devolvamos su historia a aquellos que no dejarían constancia de su vida de ninguna otra forma” (1993:79).

Cuando leí la etnografía de Olga Viñuales (2000) me sentí identificada con muchas de las cosas que ella contaba y los fragmentos que los testimonios de las mujeres ratificaban. Pero eran eso: *ella*, la investigadora, la que interpretaba un mundo, y las lesbianas, *las otras*, las estudiadas. Tuve sentimientos encontrados. Por un lado, me gustó leer un libro que hablaba acerca de nuestro mundo y con el que yo me sentía identificada, –salvando las diferencias que entendía culturales, pues su investigación estaba centrada en Barcelona y nosotras vivimos en Andalucía. Sin embargo, también me sentí como una rata de laboratorio–y ni siquiera había participado en aquella investigación. ¿Por qué una mujer heterosexual había decidido estudiar a las lesbianas? ¿Sólo por ser antropóloga? ¿Eso no genera una relación de poder entre ella y nosotras? ¿O no era heterosexual y había adoptado un rol de *investigadora asexual* dentro de la investigación? Pensé que en el caso de que Viñuales fuera heterosexual, hacer su investigación sobre lesbianismo, hubiera podido provocar que fuera leída como lesbiana. Si en realidad lo era, en

determinadas épocas una salida del armario podía suponer problemas. Tal vez, mostrarse como la etnógrafa asexual que estudia al colectivo subordinado la mantenía, con todos los respetos a su decisión, fuera de sospecha. Hoy comprendo con vergüenza mi equivocación en el razonamiento. Ya he comprendido que para conocer un grupo no es necesario pertenecer a él (Moore, 1999; Gregorio Gil, 2006; Enguix, 2011), si seguimos una disposición al extrañamiento. Harding (1987) afirma que sería excéntrico excluir a los miembros del grupo opresor como posible investigadorxs, aunque entiende que, en el caso de los hombres, por ejemplo, a la hora de hacer una investigación feminista, deben seguir ciertos requerimientos. Mario Pecheny (2008) también aporta una explicación que me ha gustado mucho:

“¿quiénes, legítimamente, están autorizados a investigar? (...) pueden investigar quienes lo hagan rigurosamente desde un punto de vista empírico, rectamente desde un punto de vista ético, y de buena fe desde el punto de vista de la expresión de su experiencia subjetiva. El presupuesto doble desde el que se sostiene esta afirmación es el siguiente: por un lado, no hay distancia humana tan infranqueable como para que un sujeto no pueda hablar de otros sujetos. Es decir, no hace falta, necesariamente, ser obrero para hablar de los obreros, ser mujer para hablar de las mujeres, tener una orientación sexual o una identidad de género determinadas para hablar de quienes tienen una orientación sexual o una identidad de género determinadas. Por otro lado, la cercanía o la semejanza en la posición social (la relación de identidad absoluta no existe empíricamente) no da “carta de fidelidad”, no brinda necesariamente un mejor lugar para el diálogo intersubjetivo. El hecho de ser obrero (o mujer, o tener una orientación sexual o una identidad de género determinadas) no garantiza a priori el reflejo más genuino de las experiencias de sus pares, así como la mayor distancia no implica incompreensión. Mi respuesta a la pregunta ¿la cercanía o la distancia tienen efectos en la capacidad de reflejar experiencias de otros? es: depende” (2008:12-13).

En cuanto a mi juicio sobre la etnografía de Viñuales, me justifico pensando que me habría gustado que la investigación hubiera salido desde *nosotras*, sea ella lesbiana o no, porque la realidad es que yo percibía una distancia entre ella y ellas.

Yo, ellas, Nosotras, lxs otrxs

*“La investigación está íntimamente estratificada y entretrejida
y las fronteras se borran con las identidades cambiantes y ambiguas”
Begonya Enguix (2011)*

Había decidido, por tanto, estudiarnos a *nosotras*. Ser una lesbiana investigando sobre lesbianas, incluida yo misma, desde luego, me facilitaba el acceso a mis sujetxs de estudio, porque, de hecho, ha habido momentos en los que he vivido solo rodeada de gays y lesbianas. Así que, informé a mi entorno más cercano sobre la temática de mi tesis, y se ofrecieron a colaborar de buen grado. Sin embargo, no todo eran facilidades, pues eso también me sometía a ciertos dilemas éticos.

La cuestión es que, a lo largo de mi trayectoria, en lo personal¹⁰³ no me he clasificado exactamente como lesbiana, sino como bisexual, aunque yo nunca hubiera estado con un chico. Pero coincidiendo con el último periodo de la tesis se puso de manifiesto. Ser

¹⁰³Acogiendo personas nuevas en la asociación trabajando de cara al público, como en los talleres, mi papel era siempre de lesbiana. En los medios de madre lesbiana. Sólo quienes me conocían más en profundidad sabían que me consideraba bisexual.

bisexual practicando la heterosexualidad, favorece que algunxs gays y lesbianas te miren con recelo, como lo que no eres. Esto provocó que sintiera miedo de no ser vista como parte del *nosotras* que yo sentía, como expliqué en su momento. De hecho, después de un par de comentarios provenientes de personas homosexuales, y referidos a mi estética, “¿ya te has vestido de hetero?”. O en la misma línea, “¿esto –refiriéndose a mi casualmente estética femenina de ese día, que él relacionó con la heterosexualidad- tiene que ver con el chico?”. Me ha pasado que cuando he estado con un chico que me gusta, resalto, sin intención consciente, mi lado más femenino, y entiendo que eso fue lo que detectaron mis amigxs. Decidí estar más atenta, no me gusta sentir que cambio en función de quién es mi pareja, porque eso tiene un sospechoso olor a género que detesto. Como norma general, mi sentido gregario -y por qué no, del ridículo, también-, me hace intentar pasar desapercibida en los grupos en los que me inserto para no sentirme incómoda por diferente. Y a partir de esos comentarios puse especial atención a mi indumentaria, mi estética y mi forma de moverme, no quería desentonar con mis iguales. No soy una mujer demasiado masculina, ni femenina, pero sé disfrazar mi cuerpo para resaltar la feminidad o la masculinidad a mi antojo. Y es que, jugar con la estética es algo que hago con relativa facilidad y cierta frecuencia. Lo que ocurrió a partir de ahí, es que preocupada por un cambio del que ni me había dado cuenta, durante un tiempo intenté destacar a propósito mi lado más masculino para no dejar de sentirme dentro de mi grupo de iguales. Esto suele dar como resultado una androginia con la que me siento cómoda y con el tiempo descubrí que, segura también; como en otros momentos la feminidad, aunque por motivos diferentes. Con la feminidad me convierto en objeto de deseo de los hombres, y lo sé. Y con ese presupuesto me he sentido, en ocasiones, en la seguridad de saber que gustaba -interpretando que solo a ellos. Mientras, la masculinidad, la androginia, me ha otorgado, desde el entendimiento de que es algo completamente subjetivo, el poder consciente para tomar la iniciativa, seducir a otras lesbianas –casi nunca utilizado, por otra parte, porque soy muy tímida, pero me daba la opción. En ambos casos me sentía segura, aunque sólo en el segundo tenía un poder real. Pero, por encima de ese poder, y volviendo a mi papel como investigadora lesbiana, la androginia me hace pasar desapercibida dentro de mi campo de estudio, nadie me mira con recelo. Alcázar Campos y Gregorio Gil (2014) describen una experiencia semejante, aunque a la inversa, en el contexto racializado y sexualizado de sus procesos etnográficos, “(y)o trataba de masculinizar mi cuerpo utilizando ropas anchas y no llevando maquillaje, no tanto para pasar desapercibida como antropóloga sino como “mujer” (2014:8).

En este proceso de construcción de mi yo¹⁰⁴ como investigadora y de lxs sujetxs de estudio, bien como *nosotrxs* bien como *ellxs*, me preguntaba, ¿si me ven como bisexual, tengo que posicionar a las lesbianas como *lo otro*? Pero yo no podía verlas como *lx otrx* sintiéndome parte de ellas. Y necesitaba continuar siendo parte del *nosotras*, tanto de cara a la investigación –pues la había empezado así– como para mí misma, tal y como ya expliqué en el apartado de los miedos.

No obstante, en mi trayectoria militante siempre me he visibilizado como **lesbiana política**, porque entendía que el colectivo lo necesitaba –aunque, además, coincidiera con mi práctica afectivo sexual durante la mayor parte de mi vida. Seguir llamándome lesbiana política y continuar comportándome como una más entre “mis iguales”, favoreció que las demás siguieran percibiéndome como una más, y yo pudiera desarrollar mi investigación, sintiéndome parte y siendo reconocida como parte del *nosotras*.

¹⁰⁴ ¿Mujer, lesbiana, no masculina, bisexual, madre, etc.? “Multiplicidad de yoes” encarnados en la propia subjetividad, es como lo denomina Mari Luz Esteban (2004 b).

Por otra parte, es importante para mí saber, tener la certeza, de hecho, de que, a pesar de haber entrado y salido tanto del muno homosexual como del hetero, desde que empezara a mantener relaciones lésbicas, nunca volví a pensarme heterosexual; lo que explica que, **desde la sexualidad**, la heterosexualidad en la investigación, para mí, forme parte de *lxs otrxs*. Esto es un problema, porque el planteamiento se vuelve esencialista sólo al formularlo. No me refiero simplemente a quienes mantienen una relación afectivo sexual con personas de otro sexo. Va más allá. Posiblemente a personas heterosexuales que practican otro estilo de vida, ¿más heteronormativo, quizá? Sin embargo, si afirmo eso, estoy diciendo a la vez que las relaciones lésbicas no son heteronormativas y tampoco estoy de acuerdo con esa idea. Ni todas las personas hetero son heteronormativas ni todas las lesbianas dejan de serlo per se. Como explico a continuación, me baso en el esencialismo de las categorías de pensamiento que se usa desde la cotidianidad que simplemente separa hetero de homo como si en la generalidad fueran diferentes. Porque la realidad es que la diferencia de cada individux, de cada situación no me permitiría hacer un análisis. Me doy de bruces aquí con una de las críticas del feminismo a lo queer, la disolución de las categorías no nos permite ni la lucha ni el análisis.

Sea como fuere, ellxs siempre son *lxs otrxs* para nosotras. Esxs con quienes comparamos constantemente nuestras relaciones, porque *no somos ellxs* ya lxs que yo, a veces, paradójicamente, creo que cada vez nosotrxs nos parecemos más. Pienso que, lxs heterosexuales no suelen compararse con nosotrxs, o al menos no habitualmente, simplemente porque no suelen cuestionar ni su opción sexual - si es que la vivieran así, que la heterosexualidad no es considerada una opción, porque es la norma (Adrienne Rich, 1996)–, ni su estilo de vida, ni sus normas, etc. Demasiadas veces las normas no se cuestionan.

Desde el género no puedo olvidar tampoco a los gays como *los otros* (Gimeno, 2005). Desde la sexualidad forman parte del *nosotrxs*, como colectivo que ha sido históricamente marginado en comparación con lxs heterosexuales. Pero si el análisis es desde el género, lesbianas y gays son dos grupos cuyas características por sexogénero tienen vivencias tan distintas como las de los hombres frente a las mujeres en una sociedad heteronormativa. En ese caso, los gays forman parte de *lo otro*. Gracias a una militancia conjunta por la necesidad de reivindicar unos derechos comunes que se nos negaban a ambxs al compartir opción sexual, hemos mantenido una relación estrecha –aunque tuvimos un tiempo de luchas separadas, pues por género teníamos intereses diferentes. Sin embargo, a algunos, paradójicamente, quienes más se acercaban al estereotipo de la *pluma*, les he escuchado dirigirse a las lesbianas con frases del estilo: “Tú si adelgazaras un poco y te arreglaras más, ganarías mucho”. Estos comentarios machistas son habituales hacia nosotras, y van dirigidos a atacar la masculinidad lésbica, en un intento acrítico de devolver a la lesbiana al redil de la feminidad heteronormativa, en el entendimiento de que eso la va a hacer mejorar, cuando es lo más castrante que nos puede pasar. De hecho, con este tipo de gays es frecuente encontrar la figura de la “mariliendres¹⁰⁵”. Sin embargo, es paradójico que la discriminación por género de los gays los acerca a nosotras en lo tocante a temas como el sexismo por su feminidad (*la pluma*) que, aunque no tiene por qué estar relacionada

105Esta figura es justo todo lo contrario al estereotipo de lesbiana masculina. Se denomina así a una chica heterosexual hiperfeminizada que siempre acompaña a un grupo de chicos gays, y de la que ellos alaban su hiperfeminidad; a veces, me pregunto si es algo a lo que ellos aspiran, y entiendo que en ciertos contextos de travestismo/drags queens, es así, sobrepasando incluso el original del canon de género, como bien explica Butler (1990). Es más, si observamos el recorrido vital de algunos chicos gays, en la historia de sus relaciones sociales son recurrentes los grupos de amigas heterosexuales donde ellos son los únicos chicos.

con la homosexualidad, suele ir de la mano. Una vez más, dependiendo de dónde me posicione para hacer el análisis, habré de tener en cuenta unas variables u otras, y *lo otro* irá cambiando en consecuencia.

También desde el sexo/género he de pensar en las mujeres heterosexuales. Y es que, las lesbianas muchas veces percibimos grandes diferencias entre nosotras y las mujeres heterosexuales, hasta el punto de que una frase recurrente cuando tenemos dificultad con aspectos relacionados con atribuciones femeninas, es exclamar -desde la ironía y maximizando el estereotipo: “puffff, si es que soy un hombre”, o lo contrario, “¿Ves? Si es que yo no soy una mujer”. Sentí eso un día que tuve que salir a comprar un regalo para una compañera. Llevaba poco tiempo trabajando, y ése trabajo era mi primera incursión en el mundo heterosexual desde hacía años, porque había pasado mucho tiempo en la asociación, y mi entorno era casi siempre LGTB. Pero de unos meses a esa parte, mis compañeras eran todas heterosexuales, algunas hiper femeninas y yo estaba completamente perdida. Me sentía una patosa a la hora de relacionarme. Aquellas chicas se vestían de una manera y tenían unos temas de conversación que, por no parecerse nada a los míos, conseguían que yo no encontrara la forma de participar nunca; menos mal que soy madre, y parece que por ahí había un punto de concomitancia. Una de ellas me invitó a su cumpleaños. Me pasé una tarde entera recorriendo tiendas granadinas donde pudiera haber un regalo para una chica. Entiendo que los habría, pero yo no sabía qué se le compra a una chica heterosexual. En ese contexto no dejaba de repetirme, autoafirmándome en la idea, “María, si es que tú no eres una mujer”(Wittig, 1992; De Lauretis, 2003).

Así, desde mi investigación había muchxs *lxs otrxs* a tener en cuenta: las otras lesbianas en función de que yo estuviera dentro o fuera, es decir que me ubicara o me ubicaran como madre o no madre, como de una generación mayor, con otra ideología, etc. Los gays. Lxs heterosexuales por sus relaciones constituidas por la suma de un hombre más una mujer en un sistema heteropatriarcal. Y las mujeres heterosexuales. Sin embargo, no todxs lxs gays, ni todxs lxs heterosexuales ni todas las mujeres heterosexuales forman parte de mi *lxs otrxs* siempre, porque como antes explicaba, no puedo olvidar la diversidad, y no todas son iguales. *Lxs otrxs* en este caso, es la idea esencializada, el estereotipo heteronormativo que maneja la sociedad androcéntrico-patriarcal, y que yo utilizo para hacer el análisis comparativo.

En cualquier caso, observo un lugar aquí en el que interseccionan las categorías de género y sexualidad constantemente.

Dentro/Fuera *insider/outsider*

“Con la autoetnografía, la investigadora se ubica dentro del estudio, sea de una manera separada o combinada”
(Mercedes Blanco, 2012)

“Igual que se vio que no había una sola categoría de mujer, tampoco había una única posibilidad de ser lesbiana”
(Raquel Osborne, 2007:58)

En cualquier caso, el *nosotras* se convirtió en una cosa más parecida a un “muchas y plurales” cuando empecé a hacer las entrevistas, algo que me dejó desconcertada. Pichardo Galán (2009) dice que las lesbianas no suelen definirse tan claramente dentro

de la dicotomía del *continuum lesbiano* de Adrienne Rich o el de Kinsey. La identificación suele ser más compleja, quedándose cortas estas categorías. Aunque yo entiendo que lo que me ocurrió a mí, tiene su base en mi procedencia del movimiento LGTB. Yo había construido –y me había creído– la identidad esencialista de la lesbiana que salió del movimiento LGTB (movimiento institucional). Ésta fue útil en su momento para dar una visión positiva de cara a las reivindicaciones sociales. Pero olvida las diferencias que, por un motivo u otro, yo tampoco había percibido. Evidentemente, sabía que cada persona es diferente, pero eso se volvía irrelevante para mí si hablaba de lesbianas. Pareciera que todas fuéramos una. Posiblemente porque estaba muy centrada en la militancia, en reivindicar unos derechos como colectivo y la inercia de los años me hizo perder la perspectiva crítica de la realidad, porque realmente, yo creía que todas veían las cosas como yo. Así que, a priori, me equivoqué. Error que, además, me indujo a pensar que iba a ser muy fácil obtener datos que avalaran las respuestas a las preguntas que originaban la investigación. Nada más lejos. Ser lesbiana resultó no ser más que un rasgo en común que nos había unido momentáneamente por circunstancias, a saber, la militancia, el ambiente, la necesidad de encontrar pareja, que tanto une; situaciones de discriminación afines, etc. Pero, aunque eso no nos hace personas iguales, sólo favorece que tengamos rasgos afines, como que compartamos ciertos símbolos y códigos. Y creo que fue esto, precisamente, lo que más me había tenido confundida. Una jerga conocida y usada por todas; indumentarias parecidas; formas de mover el cuerpo; comportamientos determinados; frecuentar los mismos sitios, y la complicidad que entre nosotras se generaba después de muchos años juntas viviendo cosas parecidas.

Sin embargo, cuando comencé con las entrevistas en profundidad, me encontré con un montón de mujeres, cada una con unas experiencias y una forma distinta de ver las cosas. El descubrimiento fue desconcertante para mí, máxime si tenía en cuenta que algunas de las entrevistadas eran mis amigas, ¿cómo no me había dado cuenta antes? Entendí que, en mi relación con ellas, yo había separado a la amiga de la lesbiana. He tratado a cada amiga como un ser único, pero las he unido a todas en la esencialidad lesbiana. Me enfadé mucho. Me molestó no haberme dado cuenta antes de la diversidad que me rodeaba –dado mi autoconcepto de persona crítica y continuamente analítica– y que, a pesar de mi aparente evolución al transfeminismo, me había mantenido en un esencialismo tan básico dentro de mi investigación. ¿Cómo no había hecho antes un análisis de mi entorno interseccionando la sexualidad con otras características? (Osborne, 2007; Platero, 2009). Sólo había percibido la diversidad entre nosotras en los casos en los que las distancias con mi idea de lesbiana eran insalvables, por ejemplo, cuando alguna tenía una ideología de derechas o religiosa cristiana practicante –que solían venir de la mano–, frente a una de izquierdas y agnóstica, que en mi imaginario colectivo de lo que es una lesbiana, era lo coherente. En esos casos yo había sido capaz de detectar diferencias, porque ponía el acento en su ideología y en cómo ésta influía en construir un tipo de lesbiana distinto. Pero no sólo de lesbiana. Hacía que fuéramos personas absolutamente diferentes que sólo tenían en común la atracción por las mujeres. Pero estos fueron casos excepcionales. Suelo conocer más lesbianas de izquierdas que de derechas; y suelo rodearme de personas más semejantes a mí. Por eso, unas características afines me hicieron pensar que todo era debido a que compartíamos opción sexual.

A pesar de conocer la diversidad o siendo consciente de ella, continué pensando en un *nosotras* como sujeto de estudio. Como dice Harding (1987; 1996), se trata de que la experiencia de las mujeres llegue a ser una categoría de análisis que unifique, en función de la experiencia común que comparten en las relaciones de poder, es decir, la situación

de marginalidad. Me centré, por tanto, en analizar la característica que nos unía como rasgo de discriminación conjunta dado nuestro deseo hacia otras mujeres, sin perder de vista la diversidad de cada una. Harding (1996) y Haraway (1995) se plantean si puede haber un punto de vista epistemológico feminista cuando existen identidades fragmentarias. E insisten en la importancia de reconocer las **diferencias políticas de las mujeres**, independientemente de los aspectos que nos unan en nuestras experiencias como mujeres. Identidades fragmentarias que buscan una solidaridad política y epistemológica en nuestras oposiciones. Por eso hay que aceptar que los feminismos son muchos con divergencias en sus puntos de vista, pero uniéndonos en las luchas comunes. Y eso es lo que hice.

Más adelante entendí que por esa diversidad, un investigadorx nunca es absolutamente *insider*. Hay muchas circunstancias, características, como la edad, la nacionalidad, el lugar de procedencia, la ideología, etc., que pueden hacer que, perteneciendo a un colectivo concreto, quien investiga pueda resultar *outsider* en su propio campo. Esto me ocurrió con las madres lesbianas. A pesar de mi decisión consciente de continuar formando parte de un *nosotras*, aunque siempre me he pensado madre lesbiana, haberlo sido en un momento en el que la maternidad no estaba en los planes de las lesbianas (Ortiz, 2004), sino más bien era una excepción algo inoportuna, hizo que cuando entrevisté a algunas mujeres que recientemente habían sido madres por medio de técnicas de reproducción asistida (TRA), las percibiera como un colectivo del que yo no formaba parte, *las madres lesbianas*. Y pienso que ellas tampoco me veían a mí como madre lesbiana ya en ese momento. Para algunas era *María*, que hacía su tesis y estaba interesada en conocer su historia. Y me la contaban haciendo más hincapié en las inquietudes de la maternidad que en las relacionadas con el lesbianismo. Otras tenían tan presente su cotidianidad como madres, ocupaba tanto espacio en sus vidas que, aun sabiendo que yo era madre también, habiendo conocido incluso a mi hija desde niña, me contaban su experiencia como si fuera una novedad para mí. De hecho, en algún momento intervine haciendo alguna aportación por mi experiencia, y una de ellas me contestó: “vaya, estamos hablando de mí todo el tiempo, cuando tú también eres madre y ya conoces la experiencia”. Pienso que tenía que ver con el hecho de que mi hija ahora es adolescente y las suyas son pequeñas aún. O porque sus hijas –son todas niñas– son producto de la “inseminación asistida (y amorosa), que no artificial”(Ortiz, 2004:259), y la mía de un matrimonio heterosexual anterior. Supongo que todo marca una diferencia. En definitiva, terminé estudiando a esta parte del colectivo como *las otras* y no como *nosotras*, al menos en lo que a este fragmento de la investigación se refiere.

Por tanto, las circunstancias han favorecido que mi papel en el campo se haya caracterizado por estar unas veces dentro y otras fuera, a pesar de hacer una autoetnografía. Y es que como dice Enguix (2014), podemos pasar todo el proceso entrando y saliendo del campo, porque hay muchas características que nos hacen distanciarnos.

En cualquier caso, ¿qué podría suponer para mí ser una investigadora *outsider*? ¿Y qué si fuese *insider*? En ambas preguntas la respuesta es, como antes, miedo. Miedo a que me miren con una autoridad que no tengo y que no quiero, y que, posiblemente, para algunas esferas de la antropología debería tener. Aunque creo que como decidí no escribir desde ahí, puedo rechazar esa autoridad, porque pienso que puedo alcanzar el conocimiento de otra manera. No obstante, en ciertos momentos del proceso investigador, como la hora de las entrevistas, yo era vista como la autoridad, pero sólo porque yo proponía la entrevista,

su desarrollo y marcaba los tiempos. Y, posiblemente, porque lxs demás tampoco hayan deconstruido una visión positivista de la investigación, y en ese contexto, quien hace la entrevista, quien investiga, quien tiene el conocimiento, tiene el poder.

Aun así, en muchas ocasiones las entrevistas se convirtieron en diálogos, fueron conversaciones. Y no me he sentido con más autoridad que “las demás” por ser quien investigaba. Distingo aquí entre ellas y yo, porque no hablo de mí como sujeto de estudio en este caso, sino que hago referencia a mi papel como investigadora, aunque rechace mi autoridad e independientemente de que también sea lesbiana. En ese *ellas* también estaría mi yo como lesbiana estudiada. Siempre he pensado que lo que yo tenía de extra en relación a ellas, eran dudas incómodas que se convertían en molestas para ellas también cuando se las trasladaba. Por lo demás, juntas teníamos más información que yo sola, que contaba únicamente con una parte, la mía, y necesitaba de la suya, como si fueran las piezas de un puzzle (Feixa Pampols, 2006), para obtener una imagen más completa.

La idea de un *nosotras* se afianza con el avance de la investigación a través de las conversaciones informales por las que juntxs construíamos conceptos y argumentos - construcción de conocimiento y aprendizajes dialógicos. Lo único que yo hacía de más, era dedicarle más tiempo a formular preguntas, ordenar argumentos, redactar ideas. Y posiblemente por eso en ocasiones me preguntaran opinión sobre ciertos temas, sobre todo si tenían que ver con cuestiones de género o historia del movimiento. Pero yo nunca me he considerado experta en nada. Por eso, he preferido devolver las preguntas al grupo de nuevo –salvo que fuera algo personal- e intentar buscar una respuesta entre todxs, pues la aportación de cada unx iba a lograr, como de hecho ocurría, respuestas más completas. Por eso tenía miedo de que al cambiar mis circunstancias personales me dejaran fuera, fuera como amiga, fuera como investigadora, fuera como lesbiana. Aunque de esto ya hablé en un apartado “Miedos y Vergüenzas”.

Objetividad y extrañamiento

Extrañamiento, “*la habilidad para percibir diversidad y diferencia, incluso en contextos aparentemente familiares*”
(Begonya Enguix, 2014:81)

Gregorio Gil (2014) afirma que la cercanía con su sujeto de estudio es aplaudida cuando quien investiga comparte etnia –entiendo que ocurre lo mismo con la opción sexual. Si bien el extrañamiento hace que no sea necesaria la condición de pertenencia al grupo estudiado, estoy de acuerdo con Narotzky (2004) en que la implicación con un colectivo del que se forma parte, otorga fuerza para lograr transformaciones sociales, pues como afirma Rabinow (Cota y Sebastiani, 2015), se comparte con él “pensamiento, acción y responsabilidad”(2015:47).

Cuando me enfadaba por no encontrar testimonios de lesbianas en ningún sitio, recuerdo pensar, “¿y por qué en vez de quejarte, no haces tú la investigación, que tienes los recursos?”. Llevaba diez años militando con mujeres y algunos más viviendo como lesbiana. Conocía nuestra realidad perfectamente. Así que, al final, eso fue lo que hice, no sin dificultades, como explicaré. Lo primero que me planteaba cuando fui consciente de que iba a investigar no sólo sobre mi entorno, sino también mi propia vida, era cómo mirarla (Del Valle, 2012 a). Pero, como atisba Narotzky (2010), “(e)l paradigma

occidental de la antropología, centrado en el estudio de la alteridad, no es el adecuado para estas cuestiones” (2010:249). Supongo que de haber decidido abordar un entorno desconocido —es decir, ubicarme como *outsider* en el campo (Enguix, 2014)—, lo habría colocado frente a mí, con distancia, y lo habría cuestionado, “¿qué ves? ¿cómo es? ¿cómo vas a lograr comprender este mundo que desconoces?”. Reconocería un *yo* y un *lxs otrxs* con quienes tengo que relacionarme para entenderlxs y “transformar lo exótico en familiar” (Lins, 1989: 194). Así, pudiera parecer que estudiar una realidad que existe previamente y que resulta desconocida, conlleva una connotación de objetividad “científica” en la mirada de quien la estudia, al no estar contaminada por una idea preconcebida —pienso que esto es lo que debió hacer Olga Viñuales en la etnografía sobre las identidades lésbicas. No obstante, Gregorio Gil (2014) siguiendo a Abu Lughod (1990) duda de esto, al entender que una vez que tomamos relación con lo que estudiamos, también tomamos postura y entra de nuevo la subjetividad.

Sea como fuere, éste no era mi caso. Yo iba a estudiar una realidad que ya conocía; lo que suponía analizarla e interpretarla desde la parcialidad de mi experiencia situada y corporeizada como mujer, como lesbiana y desde el filtro de mis conocimientos, mi ideología, etc. En definitiva, *partir de mí*, con la falta de objetividad científica que esto supone para ciertos ámbitos académicos. En este contexto, conocer tanto el discurso dominante como el propio, me proporcionaba el privilegio epistémico de la pertenencia a un grupo minoritario. Aunque dicho privilegio no se da simplemente por la pertenencia a dicho grupo, sino que viene dado por el sometimiento a examen de su mirada oprimida. De ahí que, autoras como Esteban (2004 a) o Enguix (2014) afirmen que estar dentro no garantiza necesariamente una observación precisa si no hay extrañamiento. Y yo estaba dentro. Me veía ubicada en el epicentro de la fotografía, donde *yo* era también *lxs otrxs* a estudiar. Tendría que **disponerme**, por tanto, al extrañamiento. ¿Cómo hacer, si no, que lo que para mí era cotidianidad se volviera objeto de estudio? ¿Cómo convertir “lo familiar en exótico”? Pero ese extrañamiento que me ayudaba a conseguir una objetividad válida, es lo que yo venía haciendo desde mi mirada feminista: llevaba a cabo todo un proceso de reflexividad, un diálogo entre el *yo* que investiga y el *yo* como sujeto de estudio; y entre varios conocimientos situados, es decir, entre mis iguales y yo.

El campo, cómo observar la propia vida

El campo era el lugar donde nos encontrábamos tanto *lxs* sujetxs de estudio (las lesbianas) como mi objeto (las relaciones de pareja), y donde podría realizar la observación, “como ejercicio de aprendizaje que (me) permite acceder al conocimiento amplio y al detalle” (Del Valle, 2012 a). En ese caso, la demarcación de mi campo era muy amplia, pues ha abarcado mi cotidianidad, mi vida, ya que yo era el primer sujetx de estudio. Lo que debía ser algo muy parecido a llevar una cámara de video continuamente encima, grabando todo cuanto acontece a lo largo de cada segundo de mi día. Si hubiera sido una investigadora *outsider*, tendría que haberme acercado al campo. Preguntarme, ¿dónde voy a encontrar lesbianas que pueda observar? E intentar integrarme en un grupo para que mi observación fuera participante. Pero yo no tenía que hacer eso, simplemente tenía que vivir, mirándolo todo con extrañamiento. Seguirme, como si fuera una detective de mí misma.

Una vez más, la inseguridad relativa a la falta de científicidad de mi texto, como me venía ocurriendo, me hizo dudar acerca de la corrección con la que estaba aplicando esta técnica y la delimitación del campo. ¿Cuándo comenzaba mi tiempo de observación en el campo, desde el mismo momento en el que me levantaba? (Noy, 2003; Enguix, 2014) ¿El tiempo

que pasaba con mis amigas en un ambiente de ocio, también tenía que tomar una actitud de investigadora/observadora? ¿Cuándo descansaba? ¿Cuándo terminaba este proceso? ¿Tenía que decidir una fecha para dejar de observar y registrar, analizar y ponerme a redactar, o en este caso los límites estaban más difusos, y no era necesario cerrar una etapa, como el antropólogo que vuelve de una estancia en una tribu de Sudáfrica, para comenzar con otra de análisis de los datos recogidos? No lo veía muy factible, porque yo ya estaba haciendo eso a la vez que observaba y registraba, dado que no iba a salir del campo. Sea como fuere, tenía muchas dudas.

Las cosas fueron más sencillas a partir de identificarme como investigadora. La investigadora y yo no convertimos en la misma persona. Y logré observar y analizar sobre la marcha, sin necesidad de darme autoinstrucciones: “esta tarde vas a observar”. Además, tenía la experiencia de hacerlo como feminista¹⁰⁶ –cuando aprehendí, el feminismo dejó de ser una teoría, para convertirse en mi estilo de vida. Como si me hubiera tatuado las gafas violeta. En este caso el traje de investigadora pasaba a formar parte de mi propia piel. Y como afirma Bartra (2002), no existe una observación neutra, una feminista no observará la realidad de la misma manera que una persona insensible a los problemas de género, de modo que, yo sólo tenía que seguir haciendo lo que ya sabía hacer.

El proceso de observación en cuanto a mí y a mi cotidianidad, mi familia, mi vida en casa, fue igual. Estoy acostumbrada a analizar lo que sucede en este contexto. Esto significa estar siempre analizando. Pero haberme sentido incómoda muchas veces me ha llevado a problematizar las situaciones, posicionarme ante ellas con extrañamiento y poder teorizarlas. Me recuerdo fregando los platos de la mañana, durante muchos días a lo largo de los años, repasando escenas, analizando, interrogando -el momento de fregar en soledad es perfecto para la autorreflexión, y yo lo hago con tanta frecuencia y tal contundencia, que mi hija me detiene a menudo, “mamá, otra vez te estoy escuchando pensar”. En este caso, el proceso de observación fue, por eso, mucho más fácil al final. De hecho, estos análisis han estado tan presentes, que hasta los he llevado a mis escritos personales, a mis cuentos¹⁰⁷.

Pero, además, el análisis crítico ha sido/es una práctica habitual en mi entorno más personal donde todas somos feministas y sumamente críticas. A veces, en casa nos hemos sentido un poco “raras socialmente”, porque descubrimos que la gente -en su mayoría- no dedica horas enteras de sus días a analizar sus cotidianidades. Algo así como un metaanálisis de nuestra forma de vivir. Esto tiene la parte buena de haber logrado que nos conozcamos muchísimo, y haber descubierto qué nos ha llevado a ciertos puntos de nuestras vidas a nivel de núcleo familiar y como personas; a ser conscientes de las decisiones que hemos tomado y de sus consecuencias, aunque casi siempre fuera reconstruyendo el pasado en una suerte de evaluación vital. A nivel de pareja ha favorecido un conocimiento, una comunicación y una confianza mutua increíbles. Pero ser tan conscientes de nuestra realidad nos ha traído, en ocasiones, una gran infelicidad.

106 Cuando mi hija era más pequeña, se quejaba de que no podía ver películas conmigo. Decía que quería ver cine por el placer verlo, pero yo me dedicaba a analizar todos los aspectos de la película -para mí es imposible no hacerlo-, haciendo que un rato de ocio perdiera ese componente lúdico y agradable para ella. De modo que le fastidiaba el momento. Cuando fue más grande y ella -educada en el feminismo- fue capaz de detectar y analizar por sí misma, entonces se enfadaba porque decía que había perdido la inocencia, y ya nunca iba a poder volver a disfrutar de una película de la misma manera. Ella también se había colocado las gafas violetas.

107 A lo largo del texto incluyo varios.

Va a ser cierto eso de “la felicidad del ignorante”. A veces, pocas, nos hubiera gustado saber menos, para sufrir menos también.

Reconozco, en este sentido, dos momentos de análisis y reflexión en el proceso de trabajo de campo. El que se ha producido en casa, analizando mi cotidianidad, la de mi familia. En cuyo caso, el ejercicio de extrañamiento y problematización me ha resultado mucho más fácil, pues a pesar de hacerlo sola, suponía trabajar con mis malestares personales. Mari Luz Esteban (2004) habla del *resentimiento* de la persona como un posible punto de partida para la investigación, y concretamente para la autoetnografía. En mi caso, el resentimiento es la incomodidad que me generaba mi posicionamiento/comportamiento dentro de mis relaciones de pareja y el observar, con cierta perplejidad, cómo situaciones que siendo consideradas transgresoras –las relaciones lésbicas-, las percibía, por mi propia vivencia, como algo bastante normativizado.

El segundo caso, el que se ha dado en contextos de afuera, como las reuniones del Colectivo, los bares de ambiente o de las relaciones de otras parejas, que reconozco como más complejo. Creo que está relacionado con que estas situaciones no me generaran malestares y el análisis requería más esfuerzo por mi parte, porque me obligaba a posicionarme de forma consciente, dándome autoinstrucciones, sobre todo al principio, para obligarme a ubicarme en el papel de observadora y problematizar la situación; aún estando acostumbrada a mirar desde el feminismo, necesitaba centrar mi atención conscientemente para no perder detalles.

¿Cómo registrar la vida? El diario de campo

“El diario de campo es una de las producciones autobiográficas de mayor tradición en este sentido y los sociólogos la reconocerán como antecedente de lo que denominarán el diario de investigación”. Éste es “el extra-texto al que el diarista confía sus pensamientos más íntimos, sus preocupaciones metodológicas, sus dudas teóricas, la curiosidad y el entusiasmo que le produce su objeto de investigación, pero también la fatiga y el hastío (...) Será así mismo el soporte privilegiado que permita al investigador analizar de qué manera sus implicaciones de todo orden (...) guiaron sus reflexiones a lo largo de la experiencia condicionando las decisiones tomadas, desde la definición misma del objeto de estudio hasta la modalidad que asumirá la escritura de los resultados” (Acevedo, 2007:5-6).

La inexperiencia suele hacer que, en la ejecución de una empresa, la que sea, surjan dudas e inseguridades que provoquen titubeos continuos. Eso me ocurre a mí a menudo, y lo hizo también, por supuesto, las primeras veces que me enfrentaba al diario de campo. La aparente sencillez de escribir “un diario”, sobretudo llevando toda la vida haciéndolo, no era más que eso, apariencia. Porque, “¿qué tenía que poner allí?”. La pregunta no era baladí y estaba relacionada, de nuevo, con mi proceso autoetnográfico. En una clase de metodología, la profesora Ana Alcázar¹⁰⁸ nos explicó que, en su estancia en el campo, ella lo apuntaba todo en el diario, no quería que se le escapara nada. Y así lo describía en un artículo posterior:

108Ana Alcázar Campos, profesora e investigadora de la Universidad de Granada en Trabajo Social y en el Instituto de Estudios de las Mujeres y el Género. Realizó la tesis “*La Cuba de Verdad*”. *Construcción de alteridades y turismo en la contemporaneidad*” (2010).

“las dudas en torno a si estaba siendo una buena "etnógrafa" (si escribía todo en el diario de campo, si mantenía la suficiente distancia y cercanía a la vez con mis informantes, si reflejaba con "objetividad" la realidad, etcétera)...” (Alcázar Campos, 2014:64).

Esto me generó una gran incertidumbre porque entonces, como me había planteado cuando me interrogaba por el campo, ¿para hacerlo bien, tendría que coger mi diario al levantarme cada mañana e ir anotando cualquier cosa que hiciera, pensara u observara – diario de campo, observación y autorreflexión van de la mano–, dado que era mi vida la que estaba volcando en la tesis? Entonces aún andaba con los conceptos algo difusos, pero me relajé cuando comprendí que la profesora Alcázar escribía una etnografía que llevaba a cabo fuera de España, y en el momento de abandonar el país necesitaba tener compilada cuanta más información mejor. Mi trabajo era una autoetnografía, era imposible dejar constancia de todo y, además, yo no podía abandonar el campo. Al final decidí –más bien, mi mirada crítica me hizo decidir– recoger aquellas experiencias, que no eran pocas, que llamaban mi atención por singulares, en relación a la temática de investigación y las reflexiones que me surgían al respecto (Pichardo Galán, 2009). Procesos de pensamiento y reflexión tras la lectura del material relacionado. Conversaciones informales (Esteban, 2004), aún cuando me daban la oportunidad de grabarlas, porque siempre hay aspectos que no se reflejan en la grabación. O el diálogo interno que llevaba a cabo con lxs interlocutorxs al escuchar las conversaciones grabadas o repensar las no grabadas, bien fuera en las informales o en las entrevistas. En definitiva, “los datos que surgen de mi propia reflexividad e introspección como investigadora” (Tilley-Lubbs, 2015:277).

Muy al principio, en ese momento en el que aún tenía las fronteras muy marcadas, “lo que está bien y lo que está mal”, apuntaba en mi diario de campo reflexiones sobre situaciones, escenas, datos, con cuya materia prima pensaba escribir el texto final, y me preguntaba –y al recordarlo me veo como una niña ingenua que se cuestiona los temas más básicos de la infancia– “¿por qué estas notas no son mi tesis directamente, en vez de hacer el trabajo dos veces? ¿O incluirlo en mi texto final?”. Por eso, cuando leía el trabajo de Ana Alcázar en este sentido, me saltaba un resorte parecido, “¿se habrá dado cuenta Ana de que es como si hubiera escrito dos tesis, la del jineterismo y la de sus implicaciones personales y la construcción de relaciones de género en ese contexto? Pues no sé yo cuál me llama más la atención”. En el proceso de investigación aprendí que había habido una evolución en la antropología y que, desde ciertas áreas de esta disciplina, la feminista, por ejemplo, ya se venía valorando la etnografía como proceso; lo que incluye las reflexiones del diario de campo. Noy (2003) presenta la experiencia desde sí mismo:

“...vine a concebirlo ya no en términos de un probable documento legal, sino como un capítulo más personal y reflexivo en un diario continuo, el diario de mi jornada de investigación. En lugar de excluirlo del cuerpo del trabajo, (...), deseo pensar al respecto de una forma más inclusiva. Así, la propuesta (...) podría sino comunicar y reflexionar sobre la posición actual y el estado del investigador en relación a cuestiones teóricas, metodológicas y de presentación. En lugar de un comprometedor documento de prospectiva, llegaríamos a un "diario académico", sirviendo como un punto de referencia para el mismo investigador, así como para otros lectores, tales como los miembros del comité, permitiendo así una impresión del "lugar" actual del investigador (...) Tal indagación generaría un documento reflexivo y hermenéutico en lugar de uno positivista, un documento que describa y no que prescriba” (2003:5).

Y..., ¿a quién entrevistar?

El primer impulso para hacer las entrevistas, dado que iba a estudiar la construcción de relaciones de pareja, fue entrevistar a lesbianas que formaran parte de una relación constituida. Pero, ¿qué es una *relación constituida*? Y, por otro lado, de hacerlo así, ¿no estaría perdiendo la experiencia de otras que, aunque no tuvieran pareja, la hubieran tenido en otros momentos de sus vidas? Es más, si para algunas hablar de orientación/opción sexual¹⁰⁹ implica necesariamente pensar en relaciones, entonces, podía entrevistar a cualquier mujer que se identificara como lesbiana. Esto lo amplí a mujeres que, definiéndose como bisexuales, hubieran mantenido o estuvieran manteniendo una relación lésbica.

La siguiente cuestión era, ¿a quiénes entrevisto? ¿Cuántas lesbianas? ¿Bajo qué categorías? La tradición positivista en la que estamos inmersxs en el mundo académico (Gregorio Gil, 2014), me decía que tenía que buscar una **muestra** que fuera lo suficientemente representativa para lograr un grado de objetividad eficaz. De hecho, ésta fue, como dije arriba, la crítica del tribunal en la presentación para la defensa del DEA, “a ver si va a hacer una tesis sobre sus amigas”. Bien, pues finalmente no hay una muestra en esta investigación, y sí, voy a hacer una tesis sobre mis amigas –o la mayoría lo son y las demás, llegaron a serlo tras el trabajo conjunto. En realidad, hacemos la investigación juntas, mis amigas y yo. Yo quería construir una narración sobre lesbianas desde nosotras, y que fueran nuestras voces las que se expresaran desde la propia subjetividad y la subalternidad de nuestro mundo (Pujadas, 2004; Sáez, 2006), para mostrar la foto de la situación vital de un colectivo que históricamente ha estado silenciado, porque como bien dice Scott (2001): “las historias que documentan el mundo “oculto” de la homosexualidad, por ejemplo, muestran el impacto del silencio y la represión sobre las vidas de quienes han sido afectados por éste, y sacan a la luz la historia de su supresión y explotación” (Scott, 2001:49).

No buscaba la **verdad** objetiva, porque no creo que exista una VERDAD. Pienso que hay tantas verdades y tantas realidades como personas cuentan su historia. Por tanto, esta investigación está compuesta por las voces de mucha gente, con nuestra forma de mirar y de interpretar, con nuestras experiencias, nuestro contexto geo y sociopolítico; cada una con sus características, su ideología, su edad, su nivel formativo, económico, etc., y todo ello independientemente de la relación que mantengan conmigo, porque lo interesante era su vivencia. Unas cuantas hicieron su aportación personal por medio de historias de vida, entrevistas formales, más o menos dialógicas, y otras participaron en otro tipo de conversaciones más informales. En estas conversaciones es posible que participaran otros sexo/géneros, otras opciones sexuales, etc. En cualquier caso, se trata de enfrentar la VERDAD/RAZÓN a la implicación con lxs demás y su participación en la generación de conocimiento (Sheper Huges, 1997).

En el contexto de las entrevistas pensé que trabajar con mis amigas, sobre todo con algunas con las que tenía una relación más estrecha, podría suponer incluso una ventaja para la investigación, pues conocer sus vidas, los entresijos de sus relaciones, me proporcionaba una información “privilegiada” que podía salir a lo largo de la

¹⁰⁹Usaría el término opción sexual porque creo que el deseo sexual debe ser una elección, y en lo que me implique hablaré de opción sexual. Pero no todo el mundo lo elige, la heterosexualidad, a priori, no es una elección para la mayoría de la gente (Rich, 1996). Y el lesbianismo tampoco lo es para algunas mujeres que consideran que nacieron lesbianas y se consideran “lesbianas puras” (Alfarache, 2003; De Lesseps, 1985).

conversación. Sin embargo, esto que en ese momento consideré una ventaja, después se pudo convertir en un inconveniente.

Con todo, la idea de incluir realidades más allá del perfil de mis amigas –que podría considerarse bastante homogéneo–, me llevaba a querer entrevistar a otras personas fuera de mi círculo. Y es que, los avances sociales y legales de las últimas décadas han hecho que las experiencias de la diversidad afectivo sexual de las generaciones más jóvenes, por ejemplo, sean completamente diferentes a las anteriores. El contexto es tan distinto que las vivencias no tienen nada que ver con las de generaciones previas y, por tanto, las subjetividades que se han ido construyendo tampoco. Percibía que se me iban a escapar aspectos importantes si no ampliaba este intervalo. Por eso decidí incluir mujeres desde los dieciocho años¹¹⁰.

Por otro lado, las experiencias asociativas me han hecho relacionarme con mujeres de diferentes nacionalidades. Y al igual que antes, las realidades son distintas según los países, aun cuando tenemos puntos de concomitancia. Con todo, las lesbianas entrevistadas o que de alguna manera hemos participado en la investigación somos solo españolas o latinoamericanas.

En cuanto a las mujeres latinoamericanas, hay varias de nacionalidad colombiana, venezolana y en alguna ocasión hago referencia a una brasileña. Al comenzar la crisis, el trabajo desapareció también para ellas y cuando la situación se volvió insostenible, varias regresaron a sus países. Actualmente una ha vuelto –como española, porque logró la nacionalidad antes de irse– para terminar su doctorado. Otra continúa allí, donde trabaja de acuerdo a su formación. En otro caso, la unión en pareja con una española acomodada económicamente facilitó su permanencia en España sin sentir demasiado las consecuencias de la crisis¹¹¹. En cuanto al resto, unas antes, otras después, todas regresaron a Latinoamérica. Por suerte, si les sirve para algo, la aprobación del matrimonio homosexual ocurrió estando aún aquí, y casi todas pudieron *devolverse* con la nacionalidad española. Aunque el regreso a España no es muy factible.

Tampoco quería que todos mis contactos estuvieran relacionados con el mundo asociativo. Uno de los motivos era la ideología. Dentro del asociacionismo es más fácil encontrar personas con una ideología de izquierdas y tendencia feminista. No porque todas las personas que se han acercado a las asociaciones tuvieran este perfil o, al menos, no de primeras. Pero la mayoría sí, y si no, han ido modificando su forma de pensar al participar de un entorno que no sólo estudia y trabaja desde esta perspectiva, sino que forma parte de nuestro estilo de vida. Así pues, al abrir el abanico de características a analizar, he podido acceder a personas que no eran feministas, y otras que tenían diferentes ideologías políticas. En ese momento me preguntaba si existiría diferencia entre las lesbianas que eran feministas y otras que no. Y de haberla, ¿en qué se traduce? ¿Afecta el feminismo a la hora de construir un determinado tipo de relaciones? ¿Están las lesbianas que son feministas a salvo del heteropatriarcado? Después, sin apartarme de las preguntas anteriores, he dado un paso más, y me he planteado si existe diferencia entre

110 El límite de edad viene determinado por la mayoría de edad; las mujeres con dieciocho ya no necesitan un consentimiento de sus padres para poder participar en la investigación. Pero, además, porque pensaba que, siendo menores, tal vez, su experiencia en el mundo lésbico no era significativa. En cualquier caso, soy consciente de que esto no son más que conjeturas mías, pues depende de las vivencias personales de cada una.

111 Como afirma M^a Jesús Izquierdo (1998) el matrimonio proporciona a la mujer el nivel social del marido. Eso fue lo que ocurrió en este caso, aunque no se hubieran casado y sin que el matrimonio fuera heterosexual.

las lesbianas que vienen de un feminismo, como el feminismo lesbiano, o de otro, como el transfeminismo.

En la investigación quise incluir madres lesbianas. Y es que entiendo la maternidad como una construcción del sistema heteropatriarcal que, en este área concretamente, construye mujeres para ponerlas a su servicio. Yo barajando la posibilidad de que las lesbianas escapamos al constructo mujer, quería averiguar si la maternidad, sobre todo, como se está dando en los últimos años, inserta en el matrimonio nos devolvía a la heteronorma como mujeres, y si eso nos influía de alguna manera en la construcción de nuestras relaciones de pareja, reproduciendo las atribuciones que para las mujeres asigna el heteropatriarcado capitalista. Además de poder mostrar, aunque fuera someramente, la cotidianidad de las lesbianas que han decidido ser madres.

Para la **ampliación de participantes**, decidí contarles a mis allegadxs que estaba realizando la investigación, y mi necesidad de entrevistar a mujeres lesbianas. Ellxs servirían de intermediarixs para acceder a gente nueva, como de hecho ocurrió. Hasta mi hija colaboró en esto, haciéndose amiga de una pareja de su instituto para proponerles la entrevista. Lo consiguió, y de paso añadió dos chicas más a su círculo de amistades que aún mantiene. Por lo demás, la petición de colaboración por mi parte entre las lesbianas de mi alrededor que conocían mi trabajo fue muy bien acogida. La única resistencia con la que me he encontrado en casi todos los casos, si es que a eso lo puedo denominar resistencia, ha sido la pregunta planteada por todas: “¿y qué te voy a aportar yo en una investigación?”. Entiendo que esto es producto de varios factores relacionados con la tradición positivista que nos alcanza a todxs. Por un lado, que las entrevistara como lesbianas, es decir, como colectivo invisibilizado que ha vivido la mayoría de su vida en los márgenes, excluido y discriminado, ¿por qué iba a interesarle a nadie lo que pudiera decir una lesbiana? Supongo que, si hubiera querido entrevistarlas por su profesión, tal vez habría estado, a su juicio, más justificado que tuvieran algo interesante que decir, sus logros a nivel profesional, por ejemplo. Cuando les explicaba que lo que me interesaba era su experiencia de vida, entonces surgía la segunda pregunta, ¿cómo podría contribuir en “una investigación” la cotidianidad de la vida de una persona, y mucho más la de ellas, que no habían hecho nada relevante, y que tenían vidas muy corrientes? “Tú al menos has trabajado un montón de años en la asociación, ¿pero yo?”. Y es que las palabras “investigación o tesis” suenan muy grandes, porque están asociadas al mundo público, al mundo de la academia, la ciencia, personas relevantes, en definitiva. No sabían el enriquecimiento que es para los estudios socio históricos la aportación de las subalternidades (Pujadas, 2004). Y como el positivismo nos tiene acostumbradxs a obtener verdades objetivas mediante la experimentación del método científico, la refutación de hipótesis, teorías, modelos, experimentos, laboratorios, grandes muestras, temas ingentes, etc. Nadie suele presuponerle rigor a la opinión, la experiencia, el pensamiento o el recuerdo de una persona corriente.

Éstas han sido las personas que en mayor medida han participado conmigo activamente en la investigación. Algunas me dieron permiso para poner sus nombres verdaderos, otras prefirieron modificarlos y me propusieron uno alternativo, en otros casos yo me los inventé:

Nahia. Conocí a Nahia cuando ella tenía veintiún años –hoy tiene treinta y ocho. Hemos mantenido una relación de pareja durante diez, y convivido juntas tres o cuatro más. Ya no convivimos, aunque formamos parte activa la una en la vida de la otra; además, juntas

nos hacemos cargo del sostenimiento a todos los niveles de nuestra hija Lucía. Nahia es psicóloga clínica y ejerce la profesión por cuenta propia. No se ha considerado lesbiana desde siempre, porque nunca le prestó demasiada atención al discurso amoroso, pero sí se ha sentido diferente desde siempre, y ha percibido como lxs demás la trataban así:

“Con los chicos jugaba al fútbol y a las chicas las escuchaba. Básicamente es lo que hacía. Mis hobbies eran los deportes, hacía mucho deporte, Kárate, fútbol y voleibol. Pasaba mucho tiempo sola leyendo, leía mucho; creo que los demás me trataban diferente a otras chicas (...). Nunca, a ninguna edad, pensé en casarme, hijos, etc. Todas las niñas eran: “cuando me case...; cuando...”, y cuando hablaban de eso me parecía súper raro que yo no lo pensara ni lo deseara. Mientras fui pequeña creía que a lo mejor era cosa de la edad y que a mí aún no me había llegado ese momento... Pero nunca llegó. Tampoco pensaba en el amor casi nunca. Hasta los 15, que tuve mi primera relación con una chica (todo fue muy rápido), el amor era algo que veía en los demás y en las pelis. A partir de los 17 tuve más relaciones con chicas y lo quisiera o no, estaba presente”.

De ideología de izquierdas, muy crítica política y teóricamente, se considera feminista y lesbiana. Ha participado en grupos feministas de mujeres. Durante años ha sido presidenta de NOS, dado su liderazgo. Desde que con veintidós años saliera del armario en su casa –que siendo hija de guardia civil y familia conservadora, no era fácil– vive su lesbianismo públicamente sin problemas y es visible en cualquier contexto. Actualmente no tiene pareja, aunque, además de mí ha tenido otras antes y después.

Charo también hacía cosas en su infancia y su adolescencia que la diferenciaban de “sus iguales”, como ella misma manifiesta:

“...viviendo en un pueblo pequeño en el que todo se sabía y todo se comentaba, aun así, me arriesgaba a hacer ciertas “cosas” que no eran muy bien vistas entre las chicas: jugar al fútbol siempre que podía con mi primo (con mis amigas no podía, no les gustaba); irme a andorrear por el campo o meterme en la cueva con linternas o sin ellas; coger la bici y estar toda la tarde dando vueltas con ella. Me encantaban todos los deportes, sobre todo el balonmano, pero éste se permitía porque lo hacíamos en el colegio. Otras chicas aprendían costura y eso. Generalmente me gustaban las mismas cosas que a mis amigas, aunque el deporte mucho más que a ellas. No me cansaba, hubiera estado entrenando a todas horas. En cuanto a la ropa, cada vez quería menos vestidos, eran incómodos. Y alguna vez tuve que oír lo de “marimacho”: por posturas, ropa, deporte... Me molestaba muchísimo y me avergonzaba. Por otro lado, tenía otras cosas, manejaba la bici mejor que ninguna niña, corría más que muchos niños y jugaba mejor, era muy rápida. Conducía mejor que la mayoría. Recuerdo que había una mujer en el pueblo que siempre que me veía me adulaba: “esta niña sabe hacer de todo”. Lo mismo me veía ayudando a mi madre en la tienda que, conduciendo la furgoneta de mi padre o la moto de mi hermano, y además estudiaba”.

Cuando Antonia nos presentó a Charo, hace ya más de diez años, rondaba los cuarenta. Desde entonces, y manteniendo un grado de relación en la que hemos tenido oportunidad de conocernos mucho, puedo decir que es uno de los pilares de mi vida. Es trabajadora social, funcionaria. Vive sola en Granada. No tiene pareja, aunque las ha tenido anteriormente. Para ella el lesbianismo forma parte de su intimidad:

“no voy contando mi sexualidad por ahí. Es tan privado como decirte a ti ahora con quién me acosté anoche... forma parte de mi intimidad porque no hay nada que manifieste que yo soy lesbiana. Yo no tengo pareja, no tengo nadie con quien ir cogido por la calle y ni soltarle la mano y volver a cogérsela, entonces no me veo en la situación. (Charo).

Por eso, no está fuera del armario en su pueblo, donde vive su familia, ni lo visibiliza en el trabajo; aunque desde hace unos años he detectado un cambio en ella, y ya tampoco se esconde demasiado. Así lo explica:

“...ahí empecé a desarrollar una habilidad especial para llevar vidas paralelas y hasta ahora. Por eso yo creo que, a veces, tengo una especie de esquizofrenia o algo, porque ya me he acostumbrado a hacer el papel en el pueblo, el papel en el trabajo, el papel a lo mejor en mi vida personal y (...), aunque no hace tantos años, empecé a pensar que ya estaba bien, que no me iba a esconder tanto. Entonces, guardo las apariencias en algunos sitios...”.

Venir de un pueblo en una determinada época ha favorecido que no construyera una idea en positivo del lesbianismo y tardara más en reconocerse diferente a la mayoría heterosexual. Por eso afirma: “yo miro para atrás y digo, ¿qué hubiera pasado si yo no hubiera empezado con aquella historia y hubiera terminado saliendo con un tío? A lo mejor ahora estaba casada y tenía niños” (Charo). No obstante, ahora la veo disfrutar de nuestra vida, de nuestras conversaciones, y de cómo eso nos empodera, “hay veces en las que me he sentido orgullosa de ser lesbiana. Y a lo mejor hubiera tenido que usar ese empuje para seguir adelante y salir”.

Tradicionalmente de izquierdas, desde muy joven se ha movido en ambientes políticos en su pueblo y aún hoy, es muy crítica en este sentido.

Aurora y Bala

Aurora se dedica a la investigación y docencia universitaria. Tiene cuarenta y dos años. Nuestros primeros contactos se dieron porque ocupaba un cargo en un organismo institucional al que NOS pedía subvenciones; después coincidió que compartíamos algunas amistades. Es la menor de dos hermanos cuya familia ha vivido en Granada casi desde siempre. Hija de profesorxs, ha tenido la formación y la cultura como base de su vida. De ideología de izquierdas es, como Charo y Nahia, un animal político –expresión en la que ellas se reconocen. No se categoriza como lesbiana, siendo su opción sexual diferente a la mayoritaria, una característica más de su vida. Así lo explica,

“...yo recuerdo que nos presentaron a mí y a Luis y, en seguida, estuvimos hablando de que él entendía, que yo entendía o que éramos bisexuales, lo que dijéramos en aquel momento... Los dos tendríamos claro que nos habría gustado un chico o una chica, pero también somos dos personas que tampoco solemos tender a poner etiquetas” (Aurora).

Durante mucho tiempo ha tenido una relación con Bala –que nunca denominaron de pareja–; aunque hace unos años terminó y se transformó en otra cosa. Actualmente viven juntas. Aurora ha estado, o yo la he sentido, muy presente en mi vida, sobre todo en ciertos momentos. Es una de las personas de las que he tenido la suerte de aprender mucho.

Bala, aunque es de origen malagueño, desde que la conozco, hace cerca de diez años, reside en Granada de forma casi habitual. Acaba de cumplir treinta y ocho. Es licenciada en química. Tampoco se etiqueta como lesbiana; tiene una manera muy flexible de vivir su sexualidad.

Tanto Bala como Aurora consideran que viven en una sociedad en la que existen varias opciones sexuales, donde el lesbianismo es una más a elegir. No lo sienten como una resistencia al sistema heteronormativo, por eso no supone una característica importante alrededor de la que construir una identidad. No suelen comprometerse políticamente en cuanto a sexualidad o el género, si bien es algo que tienen presente en sus vidas. A lo sumo, si se han acercado al activismo LGTBI ha sido para participar de forma puntual o para conocer iguales. Ninguna de las dos verbaliza haber sufrido exclusión, aunque viven la discriminación de género de manera más tangible, así lo explica Bala,

“...discriminada por ser mujer. Y me he sentido, ummm, quizá por ser lesbiana, pero muy poquísimo, muy, muy... de verdad, muy poco. Me he sentido más discriminada por ser mujer que por ser lesbiana. Porque a lo mejor hay un día que he ido a la ferretería...la mayoría de los clientes son hombres, y a lo mejor me tocaba a mí, era mi turno, pero han atendido a uno o dos o tres hombres que han entrado detrás mía, porque eran hombres. Esto son sutilezas, y yo no le doy más importancia, pero hay gente que se mosquea mucho con esto (...).”

Algunas de sus amistades entienden y, a veces, acuden a locales de ambiente, pero no tienen demasiado acercamiento a la cultura lésbica:

“...y empezamos a salir, íbamos mucho al Fondo, que íbamos con Luis, sobre todo por él. Ahí sólo había maricones, tampoco podíamos ir a otra cosa. Y de vez en cuando íbamos a la Sal, pero tampoco tenía interés, yo iba por salir de marcha (Aurora).”

Tanto cuando Aurora y Ana mantenían su relación, como cuando la dejaron, las interpreto autosuficientes socialmente, necesitaban poco de lxs demás; si bien es cierto que están muy volcadas en sus estudios y trabajos, y eso cubre una parte importante de sus vidas, tanto a nivel social como profesional.

Carmen A. es la tercera de tres hijas de una familia modesta del centro de Granada. Trabaja como psicóloga social en la Administración Pública. Ronda los cincuenta. Ella cuenta, con todo el humor que la caracteriza, que desde siempre se ha considerado lesbiana,

“mi madre optó por llevarme a un colegio de niñas. Tenía doce años y pensé que había entrado en el paraíso.... claro, a los “cero coma dos” ya me había enamorado. Me aficioné a la lectura y a escribir relatos, eran lésbicos totales y luego los compartía con mis amigorras. Ya había encontrado en el colegio niñas a las que también les gustaban las niñas”.

Vive su lesbianismo con alegría y sin demasiados problemas: “no me encontré excluida en ningún momento y en la adolescencia ya tenía mi círculo de chicas con quien relacionarme. Mi familia *hacía la vista gorda* y poco más. Lo de casarme y tener hijos me sonaba a chino, como ahora”. Si bien actualmente no tiene pareja, las ha tenido; una de ellas fue Charo, con quien mantiene una relación muy estrecha que va más allá de la pareja y la amistad.

Conocí a **Antonia** en los cursos del doctorado del Instituto de Estudios de las Mujeres en la promoción del 2008, porque coincidió con Nahia en clase. Así empezó a formar parte asidua de nuestro grupo. Tiene cuarenta y cinco años y es la primera de cinco hermanxs de una familia obrera y muy religiosa de un pueblo de Murcia, aunque ha vivido en Andalucía buena parte de su vida. Como Nahia, Charo o Carmen manifiesta hacer cosas durante su infancia que son diferentes a lo que hace la mayoría de las niñas de su edad,

“Pese al intento de mi madre de que jugara con muñecas, porque ella se dedicaba a coser vestidos de muñecas, y en esos momentos era una niña afortunada, nunca me gustó jugar con muñecas. Yo me dedicaba a estudiar y después a jugar al fútbol o al balonmano (...). También recuerdo los muchos intentos de mi madre por convertirme en una mujercita como apuntarme en el verano a clases de mecanografía y a corte y confección, pero yo no quería la vida de mi madre...”.

A los dieciocho entró en el convento: “cuando todos empiezan a tener su primer novio o novia, yo no me recuerdo pensando en ello, yo quería más, dar amor a más gente y por eso me metí a monja (por eso o porque ya me había enamorado de una de ellas y yo no sabía qué me pasaba)”; aunque salió pocos años después. Es funcionaria –profesora de Lengua y Literatura– y poeta. Su familia no acepta su lesbianismo, al menos no la visibilidad del mismo; sin embargo, desde hace unos años salió del armario con ellxs y decidió vivir visible en todos los ámbitos. Con ideología de izquierdas: “yo valoraba a la gente “sencilla”, con inquietudes políticas y sociales; con el tiempo descubres que esa es lo que hoy llamamos gente de izquierdas, claro”. Se considera transfeminista, militante en colectivos LGTBI –durante un tiempo participó activamente en NOS y después fundó el Colectivo Plurales con Antonio y conmigo. Antonia y yo mantuvimos una relación durante casi tres años. Aunque ha tenido otras parejas, actualmente vive sola.

Paola llegó a NOS cuando vino a trabajar a España como ingeniera y allí la conocí. Colombiana de nacimiento, con treinta y siete años es la segunda de cinco hermanxs en una familia bien posicionada socioeconómicamente en su país de origen. El lesbianismo “es algo que descubrí de mí”, dice, y en una familia conservadora y cristiana, este hallazgo la hizo vivir una situación difícil en su casa; situación que se volvió crítica cuando su hermano menor también se descubrió homosexual. Ella también manifiesta:

“mis gustos no concordarían con los que le imponen a las 'niñas'. No me gustaba jugar con los típicos juegos de muñecas y cosas del hogar que tenían algunas de mis amigas, solía decantarme por juegos que tenían que ver o con deportes o con cosas de armar y desarmar o de herramientas, y mis padres, la verdad es que nunca me negaron dichos juegos ni me 'corrigieron' al respecto”

Inquieta intelectualmente y crítica, ha roto con muchas de las barreras que le venían impuestas por familia –como la clase, la opción sexual, la ideología religiosa y la política. Actualmente vive con Mariluz en Colombia, la que haya sido su pareja por diez años, si bien en este momento no se definen así.

Mari Luz. Colombiana de nacimiento ha pasado unos años estudiando un máster en España y posteriormente trabajando para mantenerse, como interna también; aunque en su país es contadora –contable. Llegó a España siguiendo a Paola. A pesar de venir de un

estrato dos¹¹², cuando la conocí tenía una ideología capitalista conservadora muy arraigada, resultado del sistema socioeconómico de allá, si bien su forma de ver las cosas, se fue modificando con el tiempo; cuando regresó tenía una visión más abierta del mundo y era crítica con el sistema. Con todo, a pesar de la forma de pensar que tenía en su país, allí estaba fuera del armario con su familia, en cuya casa ha podido convivir con Paola durante temporadas cuando ya eran pareja.

La experiencia de vida con Paola y Mari Luz, en un periodo especialmente crítico para todas, aunque por motivos diferentes, hizo que empezara a entender las relaciones con mis amigas como las de mi familia elegida, más allá de la simple amistad.

Ana tiene cuarenta y tres años, es funcionaria de Educación; y nació en Granada donde ha vivido desde siempre. Nos conocimos en NOS en el año 1999, donde ella y su pareja Isa eran consideradas, por quienes entrábamos de nuevas, una pareja emblemática de lesbianas que luchaban activamente por los derechos del movimiento LGTB, un referente para nosotras. Con ideología de izquierdas, es feminista lesbiana. Dejó el activismo LGTB hace unos años, aunque desde que es madre piensa que lo hace diariamente en su cotidianidad, como ella misma expresa,

“...antes militaba políticamente en ese tema, pero desde que yo lo público lo he aplicado a lo privado solo, es un aspecto más (...) en el momento en que tienes una niña y tienes una pareja...tú sabes que tienes que estar fuera del armario, sino no, ni lo intentes, ni lo hagas porque estás creando un tarao (...). Es otra forma de hacer militancia, ahora mucha más que hacía antes en una manifestación al año. Sí, que tú puedes salir en una manifestación o en los medios de comunicación una vez al año, y hasta tres y hasta cinco, y eso llega menos que lo que yo estoy haciendo desde que soy madre. Desde las clases de preparación al parto, rodeada de parejas heterosexuales, a mi vecindario a... y todo normalizado, y yo a eso le doy mucho valor” (Ana).

Ana e Isa conviven visiblemente en familia con su hija biológica de ocho años. Las conversaciones con Ana son de esas que me estimulan intelectualmente y me han hecho crecer mucho a lo largo de los años.

María José. Con cincuenta años, actualmente está casada con Mari Sol. Regenta un bar en un conocido barrio de Granada. Se considera feminista desde siempre y lesbiana, aunque tiene tres hijxs de padres diferentes con quienes no compartió ni siquiera una relación de pareja:

“a mí lo de bisexual siempre me ha jodido mucho; yo nunca he tenido la historia de decir: “a mí me gusta este tío”. Y la atracción de mujeres, pues... la verdad que mi amigas y mis historias, desde chica... iba solo con lesbianas a sitios de lesbianas... Cuando teníamos 13 años nos metimos en la CNT a hacer una revista de mujeres imagínate, allí les importaba un comino las mujeres...”.

¹¹² Paola y Mari Luz me contaban que en su país hay seis estratos –bajo bajo, bajo, medio bajo, medio, medio alto y alto– y que pertenecer a los estratos uno y dos, incluso tres, es estar en la parte más empobrecida de la sociedad, donde, además, no se favorece que se pueda ascender de un estrato a otro. Por eso, es un verdadero esfuerzo no sólo académico, sino también personal, que una persona proveniente del estrato dos, como Mari Luz, termine la universidad y llegue a hacer un máster en España.

Actualmente tiene lo que denominaría un modelo alternativo de familia: convive con su mujer mientras sus hijxs viven juntxs en una casa cercana. Activista de izquierdas, pertenece al Colectivo Plurales casi desde que lo fundamos.

Oihana. Oihana era compañera de piso de Nahia cuando la conocí. Natural del País Vasco, reside en Granada desde los dieciocho años –tiene treinta y ocho. Se considera Transfeminista, gender queer y polisexual, que ella misma define como “una atracción afectivo sexual por más de dos géneros...”. Mantiene una relación con Alex desde hace casi veinte años. Es doctoranda en la facultad de Bellas Artes, y hace activismo político desde su obra, su trabajo y su cuerpo. Dice que lo más transgresor que puede hacer es decir en un ambiente lésbico y con su estética –una androginia muy masculina–, que tiene novio. Así lo expresa ella, “yo tengo varios armarios, como todo el mundo supongo, pero..., yo suelo salir del armario al revés, o sea, claro... si soy nueva..., “¿eres bollera, no?” (risas) y al mes te digo...”es que tengo novio”. Entonces, para mí, eso es salir del armario. O sea, cuando yo digo que tengo novio, me siento igual, que cuando vas a un mundo hetero, y dices, “me gustan las chicas”. Igual, igual...”. Actualmente, además, son padres de una niña. Se han convertido en el ejemplo de un nuevo modelo de familia heterosexual no heteronormativa.

Una de las cosas que más me une a Oihana en la actualidad, es que compartimos una perspectiva transfeminista.

Profesora de Geografía e Historia y escritora, con ideología de izquierdas, **Maite** es feminista y lesbiana. De tres hermanas, dos son lesbianas. Conocí a Maite –y a Vero, que en ese momento eran pareja–, cuando tenían treinta y pocos años, en alguna de las actividades que se organizaban en NOS hace más de una década. Entonces no era activista regularmente y solo participaba de vez en cuando en nuestras actividades. Era estudiante y llevaban un tiempo viviendo en Granada. Con los años aprobó las oposiciones, se casaron, tuvieron una niña y se fueron a vivir donde el trabajo las llevó. Cuando la niña contaba con tres o cuatro años se separaron. El suyo es el segundo caso que conozco de matrimonio lésbico con hijxs que se separa.

Vero. Poeta y licenciada en psicología, dejó la clínica por motivos de salud, dedicándose sólo a la poesía. Aunque se manifiesta bisexual, “...es que también me gustaban los chicos. Me gustaban los dos. Yo creo que **siempre he sido bisexual**, sí. Era como que, según el momento, cogía una cosa o cogía otra. Me iba hacia un lado o hacia otro”, desde siempre ha sido consciente y consecuente con su homosexualidad:

“tendría unos diez años aproximadamente, que se lo dije a mi madre, que me gustaban algunas niñas de mi clase. Y mi madre me decía que cómo iba a ser eso, y yo le decía que sí, y le insistía y le preguntaba si eso era normal. Era lo que a mí me preocupaba en ese momento. Intentó no prestarme atención, y el siguiente paso fue a los catorce, quince años, que se lo volví a decir, que me gustaba una chica y esa vez iba ya más en serio”. Aunque manifiesta haber sentido la discriminación por ser mujer como por ser lesbiana, tanto en la cotidianidad como en el mundo de la literatura, siente que no han sido hechos especialmente relevantes: “comentarios que a lo mejor no te gustan, un poco feos, pero nada serio. Hemos tenido la suerte de no enfrentarnos a nada...”.

Y aunque conoce gente trabajando en ese sentido, “hay una grupo ahora que trata esto, sobre cómo en el mundo de la literatura se margina a las mujeres por una imagen o por

ser mujer”, no se ha implicado demasiado en cuestiones feministas o de orientación. Está centrada en la poesía y en su familia. Desde que se separó de Maite, mantiene una relación heterosexual y la niña vive con su otra madre.

Ángela tiene treinta y un años y vive en Almuñécar donde trabaja como autónoma dando clases de lengua, literatura e inglés. Además es escritora. Se considera lesbiana desde siempre: “asocio la salida de la infancia con una chica. Antes de ella, había sentido atracción por otras, pero con ella fue distinto, porque, por primera vez, pensé que aquello no estaba bien. De hecho, pasaba horas en la ducha pensando que no podía pasarme eso a mí”. La conocí porque llegó a NOS con veinte y pocos años, como muchas de nosotras, buscando respuestas... Así describe ella ese tiempo:

“Conocí a otras mujeres lesbianas y bisexuales, que, además, tenían intereses políticos, culturales y que me introdujeron en el feminismo. No pensábamos igual, había mucha diversidad, pero había diálogo y muchas maneras distintas de hacer las cosas (...) Es cierto que durante mucho tiempo mi opción sexual me alejaba más del resto, pero cuando encontré **una voz, un lenguaje y un lugar**, uno en el que, para empezar, todas habíamos vivido ese desdoblamiento de una manera o de otra –con más o menos dureza– encontré un refugio. Y al hallarlo, me alegré de todo el desamparo anterior. Cuando me imagino cómo habría sido mi vida como heterosexual y miro el estilo de vida de quienes tengo alrededor, sus imposiciones y sus renunciadas, su seguir hacia adelante sin concebir siquiera la existencia de un desvío, me alegro mucho de que la triste supiera ser triste y esperar. Hasta ahora, he tenido tres golpes de suerte: ser lesbiana, tener depresión y llegar a la consulta adecuada”.

Actualmente mantiene una relación estable con quien no convive. Como muchas de las personas que participamos en este trabajo, es inquieta intelectual, cultural y emocionalmente; también a ella “le duele la vida como una postura incómoda”. Tenemos muchas cosas en común Ángela y yo, si bien una de las más importantes es la necesidad de saber que, a pesar de la falta de cotidianidad, la familia elegida está ahí para cuando la necesitemos.

S.V. tiene cincuenta años. Es psicóloga clínica y ejerce su profesión en Granada. Nos conocimos hace seis años en las tertulias feministas donde coincidimos, aunque no tengo claro si nos unió más el feminismo o el lesbianismo. Se piensa lesbiana y vive fuera del armario con normalidad sin problemas. Aunque reconoce algún vestigio de exclusión en otros momentos:

“En las primeras etapas del instituto pude sentir alguna mirada homófoba... Recuerdo “novios” que advertían a mis amigas de que tuvieran cuidado conmigo... Ellas me lo comentaban y yo creo que, incluso, se acercaban más para poner al chico de turno nervioso, pero no ha sido algo que me haya preocupado en exceso. Creo que no me hubiera dejado “marginar” y que ellos, curiosamente, me veían más como rival..., como que me concedían cierta “capacidad” ... no sé... Pero no se metían conmigo a la cara (...). Es importante reseñar que yo no hablaba de mi orientación sexual abiertamente con nadie hasta los 17 ó 18 años... y creo que ni entonces, simplemente era evidente, pero no hice “un comunicado” ni nada parecido entre las amistades”.

He mantenido con S.V. un pulso desde que, al inicio de la tesis, me dijera que las relaciones de poder entre lesbianas se daban por cuestiones como los rasgos de

personalidad, y yo me negara a aceptarlo, aun cuando, todavía no tenía argumentos para rebatírsele. He tenido presente sus palabras toda la investigación, especialmente en los momentos de interpretación porque, no pocas veces, me rendía y pensaba: “pues nada, será que lleva razón y lo que pasa es que una es más fuerte que otra, ya está”. Sentí mucha alegría cuando entendí que su argumento podía perfectamente formar parte de lo que yo pretendía explicar.

Lidia tenía cuarenta y tres años cuando la entrevisté. Era amiga de Antonia, ella me la presentó. Es médica de urgencias en el SAS. Aunque actualmente comparte su vida con Nana, cuando hicimos la entrevista no tenía pareja y se lamentaba por ello. De tradición conservadora y religiosa, acepta su lesbianismo construyendo una identidad lésbica en torno al estigma. Hace hincapié en el rechazo social que ha habido/hay hacia el lesbianismo como una patología o una perversión, y aparece en ella la *lesbofobia*, literalmente “fobia a las lesbianas”. Así, construyó su identidad considerándose enferma o desviada de la mayoría. Al menos hasta que empezó la relación estable con Nana, vivía con el miedo a ser descubierta como diferente y tenía una constante preocupación por ocultarse, invisibilizándose. Sufría entonces un gran sentimiento de culpa por haber fallado a su familia, e interpreta la atracción afectivo sexual hacia las mujeres como una “condición que le ha tocado”, frente a la que no le queda más que resignarse y acomodarla como mejor pueda a su vida, como bien explica:

“No, fatal por... “mamá... mira lo que soy” ... No, hoy ya no, pero vamos, que me tocó. Creo que es una lotería; a mí me tocó. Así lo veo yo, y ya está. Yo hice... pues qué hice, tomé el camino... supongo que el correcto. Ya te digo que mi vida no tiene nada que ver, lo que yo imaginaba con lo que es... entonces, es como que la echo por perdida...”.

Tiene muy arraigada la heteronormatividad y, por tanto, el discurso amoroso. Por eso manifiesta la diferencia respecto de la norma con nostalgia, como una pérdida, posiblemente sobredimensionando la heteronormalidad, “yo me hubiese casado con un chico, enamorada de él, y probablemente hubiese funcionado todo bien, ¿por qué no? Y hubiese tenido una familia, y mi vida hubiese tenido sentido, cosa que a día de hoy no lo tiene”. Considera que la felicidad se consigue con una relación de pareja estable:

“Esa chica pues ... unmmm, a ver, fue una relación muy bonita, yo pensé que era la... para siempre, porque, a ver, yo me imaginé que a mí me pasaría como a mi alrededor (habla del entorno heterosexual), que iba a ser para siempre, que no... yo no iba a tener una novia, otra novia, noooo, yo iba a tener esa, una novia, y ya está, para siempre” (Lidia).

Por todo ello, cuando tiene una relación así, tiende a reproducir la heteronorma por imitación a los referentes que conoce sin hacer más cuestionamientos. Se rodea de personas heterosexuales intentado olvidar la homosexualidad en la medida de lo posible, porque tener novia no tiene, para ella, por qué hacer diferente nada de lo demás o al menos, en la mayoría de las cosas. En otros momentos, hace su vida sola con su pareja. No frecuenta lugares de ambiente o casi nunca. Y, generalmente, si se ha dado a conocer como lesbiana, es porque ya está conformada como pareja estable. Lidia narra su experiencia viviendo de esta manera,

... era todo el día juntas,... tampoco teníamos así como muchas amistades fuera de.... Que nosotras dos es que nos lo pasábamos bien juntas y no necesitábamos a

nadie más, entonces salíamos siempre juntas y nada... y no... (...) Y ya, pues luego las amistades que yo tenía... Ella, la verdad, es que no aportó nunca amistades ni nada, porque no las tenía. Era una persona que no, que ella con su pareja y su familia... funciona. Entonces no es de mucha vida social y tal. Yo tenía más gente. Y entonces bueno, pues esa gente, pues sí, oye. Que con fulanita, pues nos vamos este fin de semana... alquilamos una casa rural, vamos cuatro o hacemos algo en casa... me gusta ir al mercado, comprar, es lo que te digo, bueno en fin, pues cuatro, tal. No es que no... tuviésemos ningún contacto con ... pero que no, que básicamente no... No lo necesitábamos. Y luego del ambiente y salir por ahí... No. Nos gusta, teníamos unos gustos comunes..., y era la playa, salir a cenar juntas... Otro tipo de cosas...pero eso no, del ambiente, de irnos a tomar copas... muy pocas veces, en contadas ocasiones. No es que estuviese prohibido entre nosotras, ni... que no..., que no”

Su entorno avala su forma de pensar y una vez que se casan o formalizan su relación, es porque han dado a conocer su situación a la familia y lxs amigxs, es decir, la familia ha aceptado la diferencia. Cuenta Lidia,

“...entonces a partir de ahí, pues yo empiezo una relación con Reme, que mi madre acepta totalmente, porque mi madre, entonces cambia, y me dice que... ya está, que ella lo que quiere es que yo sea feliz, que esté bien, y que... y ya está, que no hay otra. Mi madre ha cambiado muchísimo a lo largo de estos años. (...) Bueno, pues está actualizada. Lo único eso, que ella lo que quiere es eso, que esté bien, y ya... y conocí a Miriam y bueno, y la verdad es que mi madre le ha tenido mucho... cariño y siempre la ha querido mucho... y a mí me veía bien y ya está... y ella pues, siempre le abrió las puertas de mi casa y ya, como... como una hija más”.

El matrimonio pero, sobre todo, la maternidad, es su manera de normalizarse, de salir del armario para, en este caso, mimetizarse con el sistema normativizándose. Por eso anhela una boda muy apegadas a los rituales heteronormativos:

“Me casaría guapísima vestida de novia, con eso te lo digo. Yo creo que sí, porque me pondría morenita, me pondría un recogido chulo y, hija mía, me pintaría, me maquillaría un poquito, digo, yo tendría que estar guapa, coño, vestida de novia, es que no... no sé por qué, vamos” (Lidia).

Para ella la falta de hijxs supone no haberse realizado como mujer, volcándose de lleno en sus relaciones de pareja, “...es tarde para algunas cosas. Y fíjate, para ser madre, ni más ni menos, que es lo que le da el verdadero sentido a esta vida...” (Lidia). De modo que, si la pareja se rompe, tienen la percepción de que la vida deja de tener sentido, aunque tengan una carrera profesional consolidada, un status social, amigxs y familia, porque realmente su función como mujer –el heterogénero que es lo que prima– no se ha llevado a término o no lo ha hecho como ella esperaba, y la responsabilidad es del lesbianismo.

Elena es funcionaria de la Administración Pública, pasa los cuarenta. Es feminista y lesbiana. Conocida de Nahia, me cuenta la historia de su relación con Pepa, dado el desequilibrio que interpreta en ella.

Irene es la última de las incorporaciones a mi grupo de amigas, también de las más jóvenes. Recientemente doctorada en física cuántica, vive su trabajo/formación de forma paralela a su carrera en las artes marciales. El lesbianismo no es un tema de conversación del que hable; si bien no se oculta, tampoco lo pone de manifiesto.

Julia y Hache

Mi hija Lucía me presentó a Julia y a Hache, cuando eran la única pareja de lesbianas visible y fuera del armario en el instituto de Secundaria donde estudiaban las tres. Ella se prestó voluntaria para conocerlas y pedirles que participaran conmigo en la investigación.

Julia es hija única de una familia adinerada –como ella misma explica– residente en Granada. Muy madura para su edad, a mi parecer. En el momento de hacer la entrevista tenía dieciocho años, se consideraba bisexual, y había percibido la opción del lesbianismo desde siempre, como dice: “siempre barajé la posibilidad de que me gustase una persona de mi mismo sexo”. Fue víctima de bullying homofóbico en el colegio por motivos de género:

“ellos siempre se metían conmigo, me decían marimacho, y me llamaban bollera como un insulto, porque siempre iba con pantalones..., los del uniforme, las chicas siempre llevaban falda, pero nunca me ha gustado la falda. Y en el colegio siempre te exigían zapatos formales, pero yo llevaba zapatillas de deporte. Me gustaban las zapatillas de deporte. En una época llevé el pelo corto y daba a entender... Yo jugaba al fútbol, no jugaba a las Barbies...”.

Esto le trajo muchos problemas psicológicos y, por ende, de relación, así lo describe: “lo pasé bastante mal porque sufrí mucho acoso escolar durante años... Por los compañeros de clase y de mayores. Y vaya, estaba prácticamente sola”. Actualmente estudia Bellas Artes, es poeta, y está fuera del armario. En el momento de la entrevista tenía una relación con Hache y no mantenían contacto con otras lesbianas.

Hache es la primera de dos hermanas de una familia que vive en un pueblo del cinturón de Granada. Tiene dieciocho años cuando hacemos la entrevista. Se piensa bisexual. Vive fuera del armario y no encuentra los motivos para ocultarse: “yo es que, de verdad no intento ocultarlo, excepto a las personas que sé que no puedo contárselo y nunca podré” (Hache).

Dada la situación de normalización que existía cuando empezaron a ser conscientes de su realidad afectivo sexual, el lesbianismo para ellas no es más que un aspecto de la vida, su homosexualidad no es algo especialmente relevante o no más de lo que pueda ser para otra joven heterosexual el hecho de tener pareja, “muchas veces, sinceramente, ni me acuerdo”, cuenta Hache. “Cuando estoy planeando o estoy pensando en lo que quiero hacer, en cómo va a ser mi vida o cosas así, ni lo pienso ni lo tengo en cuenta (Hache).

Ser lesbiana supone simplemente mantener una relación, “no tengo por qué sentirme con suerte por estar con una mujer, en el sentido de eso, de tener una relación” (Julia, 18). No es algo que ellas consideren negativo como para tener que ocultarlo, Así, viven su lesbianismo de forma normalizada¹¹³, como me cuentan:

¹¹³ Ramos (2015) que hace su tesis de máster estudiando lesbianas jóvenes entre 24 y 33 años, obtiene unos resultados muy parecidos a lo que yo expongo aquí. Y creo que ambas hemos caído en un error, el de pensar pensar que son pocas las mujeres que identifican su opción sexual con una forma de hacer política o feminismo. Sobre todo, cuando yo afirmo en uno de los apartados de mi investigación, que en los últimos años hay una generación de mujeres jóvenes feministas y lesbianas muy formada y muy potente –dentro de los movimientos queer y transfeministas. Creo que es cierto que hay menos prevalencia de militancia LGTBI institucional entre las lesbianas que en otros momentos de la historia reciente, pero eso es normal, porque existe una sensación generalizada de que todo está conseguido y no es necesario asociarse. Lo que observo en el caso de Lorena Ramos es que, para obtener la muestra, usó las aplicaciones

“en el instituto no hemos tenido ningún problema con nadie. Supongo que siempre habrá alguien que nos mire mal y cosas de esas, pero lo típico, ¿no? Pero con los profesores estamos teniendo también... bien, porque los profesores nos tienen mucho cariño, y... estamos muy bien, vaya, no hemos tenido ningún problema...” (Julia).

Su lesbianismo, al menos en ese momento –que intuyo que la vida universitaria las ha cambiado un poco–, no las hacía cuestionarse la sociedad heteropatriarcal, y no se hacían ningún planteamiento al respecto. Sin embargo, intuyen que pueden ser discriminadas, aunque en este momento no lo estén, “yo sé que en algún momento voy a sentir que no tengo las mismas oportunidades que otra persona o que algo me va a perjudicar por estar con quien estoy, por haberme enamorado de la persona que me he enamorado...” (Hache). Lo que sí perciben es una relación entre la clase, la ideología político religiosa y el rechazo:

“Bueno... yo, por ahora no he tenido ningún problema. Quiero decir, no me han puesto trabas. Incluso profesores que se ven un poco fachillas.” (Y añade posteriormente): Sé que a mis tíos de Málaga sí que podría planteármelo, que son... van un poco a su rollo. Porque mis abuelos, los maternos, son muy católicos, muy... Siempre han querido que nos bauticemos... y yo no estoy bautizada, ni he hecho la comunión... Que yo sé que a ellos no se lo voy a poder contar” (Hache).

“Yo estaba en un colegio religioso... En el colegio lo pasé muy mal, porque... bueno, yo no era creyente, y allí pues..., eran muy radicales, eran una especie de burbuja y... tenían todos en plan..., de clase altilla y bueno pues yo, pues, creí que podría decir lo que yo quisiese..., y fue que no. Yo soy adinerada, pero no me considero igual que ellos, ni mucho menos” (Julia).

Aquí el lesbianismo también se hace tangible sólo en una relación de pareja; mientras la tengan, no sentirán la necesidad de buscar iguales o, tal vez, su forma de relacionarse es tal, que nunca la sientan,

“se me olvida que pueda tener un problema por estar con quien estoy. Nunca lo había pensado así, y sé que en tema de trabajo seguramente me pongan trabas en algún momento dado. Sé que puede pasarme que me encuentre con ese muro.” (Hache).

No suelen construir redes de iguales en función de su orientación del deseo, porque no sienten la necesidad:

“No necesito compartir lo que estoy viviendo con una persona, en plan, “¿a ti te pasa lo mismo? (...)” “...sé que en algún momento tendré algún amigo homosexual, chico o chica, y sé que será muy diferente a lo que yo ahora tengo con mis amigos del instituto. Y que, a lo mejor, lo viviré..., sí, de una manera más cercana... Sé que hablaría de otras cosas, que harían bromas o referencias que me harían gracia a mí, y que otras personas a lo mejor no pillarían... o cosas tontas que a lo mejor (...) Pero

de móvil *Brenda y Wapa*, y pienso que es difícil que las personas activistas –y más desde el activismo transfeminista o el activismo LGTBI alternativo– acudan a este tipo de redes para relacionarse, porque es más normativo. Es más fácil que se relacionen con sus compañeras de militancia. De hecho, sólo una de las 33 personas que participan en su muestra, manifiesta su lesbianismo como opción política.

que no tengo ninguna referencia de fuera..., es que no conozco a nadie que sea homosexual... no...” (Hache, 18).

“Nunca he tenido así contacto con una pareja homosexual... chica con chica. No, la verdad es que no tenemos ninguna pareja lesbiana o gay. Si es verdad que tenemos amigos que son bisexuales como nosotras, pero no están emparejados ni nada...” (Julia, 18).

Sus iguales son las personas con las que tienen en común promoción escolar, edad, gustos y preferencias, etc., pero no opción sexual necesariamente:

“...con mis amigas tengo en común los gustos, hablamos de series, hablamos de películas, hablamos de libros, hablamos de cosas así, quedamos para dar una vuelta (...) Yo creo que (mis amigas) tienen claro que son hetero, o simplemente les da miedo la otra posibilidad, porque yo eso también creo que puede pasarles.” (Hache, 18).

Pienso que, sin sentir diferencia respecto de la mayoría¹¹⁴, es difícil que busquen compartir espacios con otras lesbianas o que construyan una identidad lésbica, pues como dice Julia: “porque muchas personas lo orientan así: “la homosexualidad es algo diferente y por eso hay que aprenderla y hay que respetarla, pero es que la homosexualidad tendrían que exponerla como algo totalmente normal, que no es algo totalmente normal” (Julia). Desde esta perspectiva no necesitan los tradicionales espacios de socialización – asociaciones, lugares de ambiente, etc. Por eso tienen sus propios espacios físicos, “pero yo suelo salir por bares que no..., hay de todo, tampoco los considero hetero, en verdad, en Granada hay más bollera que.... Sí, pero “de esos” (de ambiente) no, ni conocemos... y no sé, si alguna vez nos animamos a ir...” (Julia).

Para socializarse y tener referentes utilizan los medios de comunicación, “yo... todo esto ha sido empezar desde cero, y... bueno, se van descubriendo cosas (...) De lo que veo, de lo que puedo llegar a ver en una película, o... en alguna charla o cosas que me van contando, que vas escuchando” (Julia). Y otros que vienen de la mano de las redes e Internet, de hecho, cuando le pregunto a Hache si conoce lesbianas, me responde:

“no sé si te he mencionado a una bloguera de Youtube que se llama Melo, que es lesbiana. (...) Bueno, casi todas las blogueras de Youtube son lesbianas, y todos los blogueros son gays, así ya vamos clasificando. Bueno, pues esta chica empezó con su canal... entonces, ella estaba con una chica de aquí de Granada, y entonces hubo un momento en que empezó a hacer blogs diarios... Entonces, vino aquí a pasar varios periodos, y hacía blog a diario, entonces veías la vida de cómo la novia estaba en la universidad, ella se sentaba sola en la biblioteca y empezaba a editar los videos de Youtube... A las dos, cómo llevaban la casa, no sé qué, cómo llevaban las cosas. Y ahora ellas dos cortaron, y está con una chica en Barcelona, y están viviendo juntas. Y la saca menos en los videos porque la acosan por la calle, pero cuando estaba con la chica de Granada, sí que era el día a día de ellas, sus amigos, que... veías como era su vida. Y la verdad es que yo... la verdad es que siento curiosidad. Me gustaría conocer a gente de ese mundo, poder hablar con ellos de ciertas cosas, que sé con otras personas, la verdad es que no podría hablar. Y la verdad es que siento curiosidad, por cómo son sus relaciones, por cómo hacen... yo hago las cosas a mi

¹¹⁴ El bullying que sufrió Julia en el colegio, lo vivió más como una cuestión de género –un alejamiento del mismo que la podía convertir en un chico o en una lesbiana para lxs demás–, que en una cuestión de orientación; y es que, aunque la llamaran bollera, al no tener pareja aún, no siente una situación de exclusión por lesbianismo.

manera, y sé que otra gente tendrá otra forma diferente de hacer las cosas. Y la verdad es que siento curiosidad por eso, pero... no sé. No he tenido la oportunidad y tampoco..." (Hache)

Y es que, sus referentes están en Internet. Yo sabía que había gente que se mostraba públicamente en Youtube, que hacían blogs, pero no sabía, hasta que la conocí, que las repercusiones de sus actuaciones habían llegado al punto de convertirse en ejemplos para generaciones enteras de jóvenes. En aquel momento Hache me habló de *Youtubers*, y a mí me pareció que, tal vez, aquella chica era una friki de los ordenadores o semejante. Pero un año más tarde, Lucía empezó a hablarme de un montón gente que yo no conocía, y que interpreté como amigxs nuevxs, que resultaron ser más *Youtubers* a lxs que seguía en sus canales. Tiempo después, un sobrino de Nahia, que también entiende, me dijo que él seguía a una *Influencer* de Youtube –el nombre ha evolucionado, comprendo que porque ha aumentado el número de personas hasta las que llegan. Al decirme el nombre de “Dulceida”, me debatí entre el horror y la admiración, porque gracias a mi hija yo también conocía a esa persona. Supongo que es una cuestión de adaptación y me decanté por verle el lado positivo, miles de gays, lesbianas y personas hetero indistintamente tienen como referente a una lesbiana y a otras tantas –Yellow Mellow, Bolli, Kaola Rabioso, etc.– que ahora son famosas, pero que pasaron de ser desconocidas a ser verdaderas influencias para un montón de gente independientemente de su opción sexual. Otra cosa puede ser analizar el tipo de referencia que estén aportando que, sinceramente, a mí me preocupa un poco, pero eso es trabajo de otra investigación. Ramos (2015) afirma que las nuevas generaciones acuden antes a Internet para in-formarse y relacionarse que a los bares de ambiente y las asociaciones:

“...y al año, pues conocí a una muchacha, que... en fin, que lo típico de las redes sociales. Yo entré nueva al instituto, pues la conocí, y por las redes sociales vi que le gustaba la misma serie que a mí, que yo no había encontrado a nadie que le gustase, y ya, pues a raíz de ahí, empecé a hablar con ella, y ya básicamente, conforme íbamos hablando, pues... ya está, yo caí”. (Julia).

En cualquier caso, por un lado o por otro, han conseguido, conocen códigos identitarios que siguen siendo reconocidos por todas,

“Yo tengo una camisa que... es que... entramos en el Springfil, ve mi madre la camisa, es que es como... la bandera del orgullo en colores pastel en cuadritos de leñador, de tirantes, cágate... Si es súper cómoda y súper fresquita, pero es que, además, te lo juro, y mi madre diciendo “es que te tiene que quedar súper bien, no sé qué...”, y yo, mamá, “tú estás viendo la misma camisa que yo estoy viendo, ¿no?” Creo que le bordaré detrás “soy lesbiana y orgullosa. Y mi madre también”. Dios, es que la vi, y dije, “dios mío qué camisa, ésta la ponen aquí, para que las lesbianas entren la compren y se vayan”. Pero que me chocó mucho, y yo la llamo, “mi camisa de lesbiana reivindicativa”. Creo que debían de hacer promoción especial y descuento a las lesbianas para que se compraran esa camisa. (risas). E ir a las manifestaciones así. Le voy decir a mi madre, “¿quieres llevártela, a ver quién te entra por la calle o algo?” (Hache).

A pesar de eso, los códigos que conocen, son los que ha construido el heteropatriarcado capitalista. Hay otros códigos, los creados por el colectivo para reconocerse, como códigos de identidad: un lenguaje específico, por ejemplo, que desconocen, porque ellas no lo necesitan; no necesitan hablar en código para no ser reconocidas. Y esto fue lo que

me ocurrió cuando de forma habitual me comuniqué con Julia como lo haría con cualquier lesbiana:

María. ¿Salís por sitios de ambiente?

Julia. De ambiente... ¿Qué ambiente?

María. ¿No tienes jerga homosexual...?

Julia. No.

María. O sea, si yo te pregunto, si “entiendes”, ¿sabes lo que te estoy preguntando?

Julia. No.

Igual me pasó con Hache, “¿cómo saben esos profesores que tú *entiendes*?”, le pregunté. “¿Qué yo *entiendo*, ¿qué?”, me respondió. “¿Cómo saben esos profesores que a ti te gustan las mujeres?”, reformulé mi manera de hacer la pregunta.

Por todo eso pienso que, al menos ahora, es difícil que sientan una identificación con el lesbianismo como hecho político. Pero nadie les va a contar la historia lésbica en una clase del instituto, pero tampoco van a ir a una asociación que les haga la genealogía. Y es que para ellas enamorarse de alguien de su mismo sexo no es nada excepcional. Esto me hace preguntarme si estos no son los indicios del “desarme lésbico”, utilizando un paralelismo con el mundo bélico, y entendiendo, desde mi perspectiva, el lesbianismo como una forma de romper el sistema. Y para traer este planteamiento a mis preguntas de investigación, me planteo con preocupación, si este desarme no conlleva más heteronormatividad en nuestras relaciones que, para mí se traducen en posibles construcciones genéricas.

Aunque todas ellas han sido las más activas en la investigación, porque tuvimos entrevistas en las que me contaron su historia; ha habido otras personas que también han participado o que han estado presentes también, de maneras distintas:

Ramón es mi actual pareja. Después de veinte años retomamos una relación que habíamos dejado pendiente cuando aún éramos adolescentes. En el momento de reencontrarnos yo ya era transfeminista, había deconstruido el discurso heteronormativo, o estaba en proceso de hacerlo y, aunque no tenía pareja estable, mantenía encuentros esporádicos con chicos o con chicas. Mientras, él venía de una relación tradicional, desde la que poco había variado un pensamiento heteronormativo que tenía arraigado. Estábamos en puntos completamente diferentes. Sin embargo, mucha comunicación –con no pocas dificultades y resistencias por parte de ambos–, han conseguido que yo aprenda a esperar y él aprenda a entender el feminismo, hasta el punto de que no solo se considere feminista, sino que cuestione la categoría “hombre” y el mundo heteronormativo. En la actualidad comenzamos a encontrar un equilibrio: parece que él entiende sin recelo cuando digo que soy lesbiana y no solo comprende, sino que comparte, las relaciones con mis amigas; ya casi es una más.

Antonio y yo compartimos activismo LGTBI desde hace casi diez años que llegara a NOS. Desde entonces, y hasta hoy, que seguimos en el Colectivo Plurales, hemos trabajado codo con codo, aunque lo que mejor hacemos juntxs es impartir talleres. No es un gay al uso. Si bien tuvo una faceta de trabajar la noche, el ambiente, travestirse –su alter ego se llama Margarita–, etc., hace tiempo que la dejó. Se caracteriza por ser un gay de izquierdas muy crítico con el sistema, estar completamente fuera de la norma –y de la

moda que tiene la suya propia. Como buena¹¹⁵ transfeminista, deconstruye las categorías que establece el heteropatriarcado capitalista, hasta el extremo de que hace un par de años vivió una situación personal especialmente crítica: no le gustaban los hombres que construía el sistema, pero tampoco los gays, y aunque estaba a gusto con algunas lesbianas –sobre todo si eran feministas–, no sentía atracción hacia nosotras. Al final comparte su vida con Mateo que parece que rompe con los moldes de la norma masculina y gay.

No hay un nombre con el que nombrar la relación que me une a **Jorge**. Ya casi es mayor de edad. Nos conocimos en un encuentro de la FELG que organizaba NOS aquí en Granada, cuando él apenas tenía dieciocho y yo poco más de veinte. No compartimos espacios de ocio, profesión, carrera o amigxs –“yo no conozco a ese amigo tuyo. Cada vez que lo nombras, te digo lo mismo”, me recuerda siempre Charo, como si le estuviera ocultando un secreto, cuando nos vemos después de que yo haya quedado con él. Ni siquiera hemos comido juntxs más de una vez. No conoce mi casa, y yo no podría llegar hasta la suya. Apenas nos vemos y, cuando lo hacemos, solo paseamos, caminamos y charlamos durante horas, de los mil temas que sí compartimos, literatura y lingüística, arte, feminismo, historia, educación, etc., o simplemente el gusto por pasear. Nuestra relación –que es una mezcla entre amor, admiración y amistad, donde los límites entre conceptos quedan mezclados, difusos–, se basa en una comunicación exquisita –“el amor es un asunto de palabras”, diría Cristina Peri Rossi, (2014)–, en la que el respeto y la complicidad marcan las pautas. Podría afirmar que es una de las relaciones que siento más intensamente de todas las que han pasado por mi vida en estos dieciocho años. No es mi pareja, difícilmente podría serlo siendo gay, ni es mi amigo, porque es mucho más que eso. Le pedí a Jorge que me definiera nuestra relación, por si yo estaba malinterpretándonos y, en ese caso, no podría decir –como pretendo cuando corresponda en el último capítulo de esta tesis–, que la nuestra es un ejemplo de relación en la que los límites se vuelven difusos. Esto fue lo que me respondió:

“Éste es quizá el encargo más difícil que me has hecho. Me preguntas qué relación tenemos como si eso pudiera tener una respuesta fácil. Las etiquetas no nos entran (ni la XS ni la XL) ¿Tenemos en este idioma u otras palabras para todos los sentimientos? No podríamos hacer algo así. En cambio, nos apañamos alegremente con un puñado de palabras generales que acumulan tantos matices que más bien son clichés: amor, afecto, entrega, pasión, devoción, adoración, cariño, encariñamiento, ... Por ejemplo, unos jóvenes alumnos me confesaban hace tiempo que hay un momento en la pareja cuando pasan de decirse “te quiero” a “te amo”, que supone una suerte de asentamiento de la relación, de ánimo de llevarla a un nivel superior. ¿Depende algo así de las palabras? Desde luego que sí, puesto que somos animales lingüísticos y nuestra consciencia se basa en el lenguaje pero, ¿cómo podemos guiarnos en este laberinto de sentimientos con un esquema léxico tan limitado e insuficiente? Con esto no quiero más que empezar evidenciando mi incapacidad para dar respuesta a tu pregunta. Aun así, como nuestro ingenioso hidalgo, seguiré allí donde no hay camino. Empezaré diciendo que a menudo acuso tu ausencia, incluso, a veces, me he enfadado mucho por ello... pero tampoco sé si podría relacionarme contigo de otra forma. A veces no sé si formas parte de mi vida, pero siempre pienso en ti y en lo que tú opinarías de las decisiones que tomo. Sé de ti en diferido, eres un relato intermitente, y sin embargo recuerdo tu vida como si la hubiera vivido yo. Te temo porque eres alguien con el poder de cambiarme solo con una palabra (dejémoslo en una conversación...) y, cuando quedamos alguna mañana, me suelo sentir muy inseguro porque quiero sorprenderte, quiero servirte de ayuda, quiero

¹¹⁵ Se hace llamar por él o ella indistintamente.

decir o hacer algo que te guste y que me lo apruebes, porque tus opiniones son poderosas, calan. Cada vez que te veo intento enamorarte. Y me enfadan cosas de ti como que fumes o que a menudo no veas lo especial que eres o no te sientas segura ante un tribunal de oposición que podría darte el permiso para influir en generaciones de jóvenes que están necesitados de ti, de gente como tú! Y, sin embargo, me gusta todo de ti, quizá porque solo recuerdo todo lo bueno. Porque eso es lo único que me importa. Solo contigo en todo el mundo, es con quien hubiera tenido una hija, porque siempre supe que sería una niña. Contigo. Y si yo le faltara algún día, estaría tranquilo al saber que su madre eras tú. En conclusión, supongo que formas parte de mi vida (...) Te necesito para volar pero también supones un ancla a la realidad. Te pienso más de lo que confesaré y te reconozco el mérito de contribuir a hacer de mí lo que soy, para bien o para mal. ¿Se le puede poner nombre a esto? No creo que tengamos ninguno que se ajuste, ni falta que nos hace. Los esquimales tienen decenas de nombres para el color blanco y eso, sin duda, les es de gran utilidad; pero nosotros no estábamos hablando de cosas útiles, ¿verdad? . Te quiero. ”

Javi es un chico gay, que ronda la veintena. Fue compañero de piso de Paola por unos meses y con él compartimos conversaciones muy entretenidas sobre los clichés del mundo del ambiente.

Finalmente, hay personas que aparecen en el texto repetidas veces, de hecho, porque o yo, o alguna de las otras participantes, compartimos situaciones con ellas en otros momentos de nuestras vidas:

Mariam fue mi primera pareja lésbica, esa que dicen que nunca se olvida, precisamente por ser la primera. Era compañera de clase de mi hermana en el instituto y de piso en la facultad, por eso la conocí. En ese momento ella estaba fuera del armario en todos sitios, menos en su casa, donde, sin que nadie lo supiera, su hermano también *entendía*. Me enamoré de ella porque era muy inteligente, extrovertida, simpática y yo la interpretaba decidida e independiente –todo lo contrario a mí. Tuvimos una relación que yo viví intensamente durante un año.

Por Mariam conocí a **Rosa**, mi siguiente pareja, con la que compartí tres años y medio de convivencia. Fue mi primera relación estable y fuera del armario. Rosa era especialmente carismática, por eso entró en NOS cuando me conoció y no tardó en llegar a ser la presidenta. Rosa también asumía su lesbianismo, aunque con su familia se mantuvo en el armario, dado que dependía económicamente de sus padres.

Susana y **Rosanna** fueron dos chicas que estuvieron en NOS. Se conocieron allí y se hicieron pareja. Si bien compartimos vivencias durante unos años, al final la heteronormatividad nos llevó por diferentes caminos, hasta que al final perdimos el contacto.

Conocí a **Gracia** por Charo. Pasa los cuarenta, es funcionaria de la Administración Pública. Está completamente fuera del armario y si bien su lesbianismo la puso en situaciones graves de exclusión familiar, no han conllevado una inquietud política en ese sentido u otro parecido. De hecho, tiene una vida bastante normalizada, y de ahí su participación en la investigación, para contarme cómo fue la experiencia de convivencia con Mariví, su primera pareja.

Ronald Fraser (1993) habla de la historia oral como historia desde abajo, de los grupos no hegemónicos, como una fuente para generar conocimiento diferente del tradicional, y

cuyas características eran: la creación conjunta del testigo y el historiador. Que los relatos estén basados en los recuerdos del testigo en forma de narración. Y que sean las vivencias en particular de una persona. Subjetividad, al fin y al cabo. “La historia oral puede servir para romper las barreras bastantes artificiales de las disciplinas académicas” (1993: 90).

Historias de vida y Entrevistas en profundidad

“La historia de vida es una de esas nociones del sentido común que se ha introducido de contrabando en el mundo científico”
(Bourdieu, 1989:74)

Las entrevistas en profundidad son la técnica de obtención de información en las historias de vida (Hornillo y Sarasola, 2003). Mientras que la historia de vida es la narración de la vida contada por la propia persona que la vive. Ésta puede ser un relato escrito a iniciativa de una tercera persona, un investigador, basado en un guión, cuyo objeto sea obtener información sobre la persona que narra, sin que exista intención de generalizar los datos. Esta técnica de investigación cualitativa no siempre ha tenido el reconocimiento que recibe actualmente por parte de ciertas disciplinas pues, “recuperaba la subjetividad que la historia tradicional negaba por ser incompatible con la construcción del conocimiento científico y por pertenecer al ámbito de la literatura”(De Garay, 1999:82).

Utilizar la historia de vida como técnica cualitativa enfocada a recoger la experiencia subjetiva de las sujetas (Lau Jaiven, 2002), fue la primera opción que tomé cuando decidí que la voz de las lesbianas debía ser lo que fundamentara esta investigación. Lloren (2010) en el marco de la construcción de un archivo de Historia Oral en el País Vasco: *AHOA*, explica que uno de los objetivos de la historia oral ha sido romper el silencio de las sin voz, dando protagonismo a las clases subalternas, para enriquecer la historia con narrativas desde otras perspectivas, como la vida cotidiana o la sexualidad. Y ésta era precisamente mi intención (Fraser, 1993; Sancho Gil, 2014), que fueran sus “imágenes y sus prácticas como parte no discursiva de la memoria” (Del Valle, 1999:213), de donde fluyera la información que, desde una hermenéutica posterior, construyera el texto.

En la diplomatura yo ya había practicado la historia de vida como forma de acceder a la memoria por medio de la entrevista (Llona, 2010). Nos acercábamos a la vida de nuestras abuelas, y los profesores¹¹⁶ nos indicaron que hiciéramos hincapié en preguntarles por momentos clave de sus vidas, como “¿qué recuerdas de tu primera regla, ¿cómo fue?”. Pero ahora, mi inercia me llevaba, equivocadamente, a querer abordar a las informantes directamente con preguntas sobre las categorías “¿qué es para ti ser mujer; ser lesbiana?”. Carmen me reformuló el tipo de preguntas, recordándome que lo que nos interesaba realmente es que nos contaran su experiencia (Scott, 1991), de manera que narraran su historia desde la reconstrucción de sus recuerdos, estructurando su discurso a través de su memoria, que en ningún caso sería ni cronológicamente ni temáticamente (Lau Jaiven, 2002; López Górriz, 2007). A partir de ahí yo podría interpretar esas narraciones. Así lo hice. Planteé las entrevistas con preguntas abiertas, “¿te parece que hablemos de los inicios de tu sexualidad con mujeres? O, ¿cuáles son los primeros recuerdos que tienes en este sentido?”. Mirem Llona (2010) afirma que una buena entrevista, de la que obtener

116Escribo en masculino, porque tuve dos profesores -hombres- de antropología, ninguna profesora.

una versión narrada de la historia, debe dejar protagonismo al entrevistadx, favoreciendo la reflexión autobiográfica y la narración de los relatos de vida significativos. Aun así, si necesitaba más información, u otra que interpretaba que no iba a recoger por otros medios, entonces participaba de la conversación compartiendo parte de mi historia, mis reflexiones, etc., a modo de ejemplo o aportación, o convirtiendo la entrevista en un diálogo, “es necesario trabajar la entrevista de historia oral como una narración conversacional, llevada a cabo conjuntamente por el entrevistador/a y el entrevistado/a” (Llona, 2010:208).

Al principio hice un modelo estándar de entrevista, destacando las preguntas que las podrían guiar en la construcción de sus narraciones, para obtener la información que necesitaba. Cuando me di cuenta de que estas personas eran muchísimo más cosas además de lesbianas, definí el modelo para cada una. No tenía sentido profundizar en la maternidad con una niña de dieciocho años, o preguntarle por trayectorias feministas a alguien que no lo era. Terminé diseñando esbozos de entrevistas personalizadas, si bien había nudos comunes. Afinaba más en las preguntas con aquellas mujeres a las que conocía bien, porque podía incidir en hechos concretos de su vida, si no acertaban a contármelos por ellas mismas en el trayecto de la conversación. “La confidencia que impera en esos mercados protegidos en los que uno se encuentra entre los suyos”. Bourdieu (1989:81).

Malabarismos éticos

Me encontré con dificultades en el desarrollo de las entrevistas. Algunas mujeres, previamente informadas sobre el objeto de la investigación, se habían hecho una composición de lugar sobre lo que quería que me respondieran. A veces, a pesar de que las preguntas tenían un objetivo claro, derivaban la respuesta a lo que ellas consideraban que yo quería oír (Llona, 2010). Me ocurrió a menudo en el caso de las madres. Posiblemente, porque no me hice entender, interpretaron que mi interés estaba en hacer una entrevista sobre la maternidad lésbica. “Si las lesbianas somos la norma ya. No tenemos nada de especial”, me bromeaba Ana, que ha pasado toda la juventud militando, y ahora ejerce su militancia desde la maternidad. Posiblemente pensaran que ser madre es lo que las hace susceptibles de interés ahora, por la novedad, y entendieron que era su maternidad lo que me llevaba a entrevistarlas. De hecho, en alguna ocasión me preguntaron, “¿y qué tiene esto que ver con la maternidad?”. Nada, evidentemente, si les estaba preguntando por los comienzos de sus vidas afectivo sexuales con mujeres. A pesar de que intentara guiar la entrevista sobre otros puntos de interés, en estos casos concretamente, la maternidad era demasiado importante, porque las implica, las involucra; les preocupa; les ocupa tanto tiempo y les ha cambiado tanto la vida, que era difícil que se centraran en otra cosa (Imaz¹¹⁷, 2015). Siempre me devolvían a la maternidad. Ahí entendí que no sólo yo como investigadora estaba situada. Ellas, que construían conocimiento conmigo, tienen su propia historia, sus propias vivencias y experiencias, sus preocupaciones, sus hitos, y eso las hace estar situadas en un contexto, mirar e interpretar desde un determinado posicionamiento hoy, desde lo que ahora más les preocupa y que ocupa su mente entera. Y es que, posiblemente, para ellas ser madres es ahora mucho más importante que ser lesbianas. Aurora, que no era madre, me lo dijo así, pero en ese momento no fui capaz de entenderla, lo hice más tarde. Al no creer en las

117 Imaz (2015) dedica parte de su investigación a reinterpretar el lugar que ocupa convertirse en madre para las mujeres contemporáneas y la reconstrucción biográfica que supone este hecho, llegando a ser un eje principal en su narración; el punto mediante el cual, tanto pasado recorrido como futuro proyectado se resignifican.

categorías, sólo se sentía “matemática”, porque “(las matemáticas) es lo que me ha deformado el cerebro”. Pensé que hacía referencia a su percepción de ella como persona descategorizada. Después comprendí que para ella su carrera profesional, cuyo contenido y práctica forman parte de ella, hacía que todo lo mirara y lo interpretara desde ahí. Ella es matemática por encima de cualquier cosa. Por eso, cómo fueran sus relaciones afectivo sexuales o el lesbianismo, no era más que algo anecdótico, sobre todo cuando ni siquiera ha sufrido algún tipo de marginación traumática que haya hecho mella en su vida en este sentido. Darme cuenta de estas cosas me resultaba fascinante, porque estaba detectando las subjetividades de cada persona. Era la parcialidad de sus vidas lo que desde ellas estaba haciendo que se construyera el discurso. Algo así como hacer una figura con palillos de madera. Cada una era su propio palillo y la figura resultante, estaba formada por un montón de esos palillos. Cada uno único y diferente a todos los demás, pero todos con rasgos afines. Sandra Harding (1987) habla de llegar a una democracia intelectual, prestando atención sistemáticamente a puntos de vista marginales que permiten esclarecer valores sociales e intereses políticos, económicos y culturales de quienes están en el centro de la comunidad científica. Y serán estos valores, el racismo, el sexismo, etc., los que permanecerán invisibles, de atender la objetividad como neutral.

Muchas veces ocurría que lo que para mí eran hechos evidentes, para ellas no lo eran tanto. Fue muy interesante, ver cómo la interpretación de un hecho es tan subjetiva, tan parcial, que lo que para mí era básico, para otra pasaba desapercibido, y/o tenía una explicación completamente distinta. Me ocurrió en alguna ocasión que, aun cuando la persona entrevistada tenía los conocimientos necesarios para poder detectar las relaciones de poder, las interpretaciones que hacía de las diferentes situaciones de ella y de su pareja, no las dejaban ver algo que para mí estaba tan claro. Por eso ha habido circunstancias o situaciones que me han llevado a pensar, en el contexto de determinadas relaciones, que se producían relaciones de poder que yo detectaba, pero que ellas no han percibido así. Aunque en sus discursos aceptaran que, entre las lesbianas, efectivamente, se dan relaciones de poder, no las veían en las suyas propias, y me devolvían imágenes que no siempre correspondían con las mías. “*Autocomplacencia identitaria*”, lo denomina el antropólogo Pujadas (2004), y la define como “la imagen externa que los actores sociales se apresuran en mostrar, como imagen idealizada de la realidad”(2004:82). Pero tenía sentido, si estaban achacando el poder a un rasgo individual de personalidad –la agresividad de una de las partes, por ejemplo–, que no tenía por qué darse en ellas o en sus parejas. Es más, esta agresividad la planteaban como características proclives a generar situaciones de violencia de género, que ellas, desde luego, afirmaban no estar sufriendo. En otros casos consideraban la dependencia amorosa una característica preciosa y preciada dentro de sus relaciones, sin cuestionarse las trampas que arrastra.

A veces tampoco reconocían los mecanismos de negociación por los que yo les preguntaba. Por ejemplo, a la pregunta: “...ante esa situación, ¿negociáis las tareas de casa?”. He debido entrevistar a las mujeres más conciliadoras y negociadoras de Granada, porque la mayoría afirmaban haber hablado del tema y tenerlo controlado. Sin embargo, en la narración de las experiencias y en mi observación de sus cotidianidades, mis conclusiones se encaminaron por otros derroteros.

Es posible que mis malestares no los fueran para ellas. ¿Hasta qué punto el ejercicio del poder está siendo pernicioso, si yo no lo percibo así, más aún, si me siento bien con él? ¿Algo parecido a lo que Hanna Arendt (1999) describe como la *banalidad del mal*, haciéndonos cómplices de quien ejerce el poder, porque ni siquiera nos damos cuenta de

su ejercicio –en ocasiones de que lo ejercemos, en otras de que lo ejercen contra nosotras? En ese caso, ¿sería posible que una mujer no se sintiera mal en una situación de violencia de género si interpreta que esa situación se da por algo positivo para ella? Esto es lo que Bourdieu (2000) denomina *violencia simbólica*. Se trata de una dominación con consentimiento, aquella sumisión paradójica:

“consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento” (2000:5).

Y es el ejemplo más básico de la idea de los celos por amor: sentirse bien ante un episodio de celos, porque es la mayor muestra de amor que nos pueden dar. Aunque esto no significa que no se estuviera produciendo el ejercicio del poder, al contrario. Y tal vez, lo que ocurra es que no lo estaban interpretando así. Entiendo que es complejo llegar a ver la raíz de las relaciones hasta el punto de detectar que ciertas situaciones no son lo que parecían, sobre todo cuando son las nuestras, porque conlleva un análisis y deconstrucción de la cotidianidad, como de dominio de la teoría. Pero también porque es muy doloroso, y supone un ejercicio de sinceridad con una misma, que creo que no siempre es posible.

En cualquier caso, ¿cómo decirle a alguien, que no solo yo, sino también su entorno, hemos detectado situaciones de ejercicio de poder en sus relaciones? No podía, y no lo hice. Sólo dejé que se expresaran, hice algunas preguntas en ese sentido, por si llegaban a los mismos puntos que yo, pero cuando no lo hicieron, decidí no exponer mi opinión. Mi objetivo no era ese. O sí, y hubiéramos construido conocimiento juntas en ese debate. Tal vez su opinión modificara mis planteamientos. Pero, ¿y si lo que se generaba era un conflicto? Quizá fue una cuestión de cobardía por mi parte, y simplemente estaba evitando ese conflicto. Sea cual sea la respuesta, me callé, solucionando así el problema. Sin embargo, se mantiene de fondo, porque me pregunto con Narotzky (2010): “¿creamos la posibilidad de que emerjan polémicas con nuestros informantes, polémicas que pongan en cuestión nuestras conclusiones ‘científicas’, nuestros conceptos, que las critiquen desde ámbitos no académicos? (2010:248).

Entonces, ¿tendría que haber dejado que el conflicto se diera? Y de no hacerlo, ¿no estoy cercenando, de alguna manera, un posible camino de la investigación por miedo al enfado con mi amiga, y por miedo a que sus argumentaciones me demuestren que no llevo razón en mis percepciones? ¿Estoy evitando un debate por miedo a no tener razón?

Por otro lado, si ellas no reconocían o no detectaban que podían estar viviendo relaciones de poder o preferían no verbalizarlo, entonces, ¿eso significaba que, tampoco podía dejar constancia de eso en el texto? ¿Cómo incluir información, si no puedo explicar de dónde sale? ¿Y si la incluyo sin especificar la fuente, eso supone falsear información? Me ha costado hacer malabarismos y repasar muy bien mis interpretaciones, cotejarlas con otras situaciones, para poder reflejar de alguna manera lo que detectaba. Éste es una de las complejidades de trabajar con personas con las que se tienen implicaciones personales y emocionales.

Más allá de las entrevistas, en la información obtenida por el análisis de mi propia autobiografía –en la que muchas veces también están implicadas mis amigas, por

supuesto— también me he visto en estas encrucijadas, al tener que decidir si incluía o no determinada información, no porque formara parte de mi intimidad, que ya dije que no me importa hablar de eso si sirve para construir conocimiento, más bien, porque formaba parte de la intimidad de otra(s) persona (s) con quien yo me estaba relacionando afectivo o afectivo sexualmente. ¿Cómo reflejar situaciones en las que voy a “acusar” a alguien de ejercer poder en mi relación, cuando además en ese momento parece que las cosas estaban bien entre nosotrxs? ¿Cómo poner ejemplos en los que yo ejerzo poder sobre otra persona, cuando de alguna manera, aún mantengo relación con ella? ¿Cómo exponer coyunturas de mi cotidianidad en las que aparecen otras personas en situaciones cuya interpretación por mi parte no se podrían ni imaginar, pues lo analizado es un comportamiento, una actitud o incluso un comentario suyo? Supongo que estas son las cuestiones éticas de la investigación, cuyos resultados dependerán de la orientación que dé a mis decisiones: si antepongo lxs “sujetxs” de estudio a la investigación; si abogo por mantener mis relaciones con ellxs. La antropóloga Sheperd Hughes dedica su artículo “Ira en Irlanda” (2010) a tratar este tema a partir de las críticas recibidas tras la publicación de su etnografía *Saints, scholars, and schizofrenics. Mental illness in rural Ireland* (2001). Hughes se pregunta a quién debe su lealtad el antropológx, y cómo puede respetar su compromiso a lo largo del trabajo de campo y en la escritura.

En este sentido surgió el tema en torno al anonimato. Y es que, tomada la decisión de que quería hacer la tesis con mis amigas, y de que sus voces se escucharan en primera persona, me surgía la duda, ¿las denominaba por sus nombres o utilizaba pseudónimos? La idea primera, por inercia, supongo, fue la de no utilizar los verdaderos —que el cambio de nombre es la práctica más habitual. No obstante, les pregunté a ellas qué preferían. Unas me pidieron, efectivamente, que lo cambiara, pero otras, la mayoría, me dijeron que les resultaba indiferente. De modo que, cambié el de quienes me lo pidieron expresamente, pero dejé el de las que me permitieron elegir, pues pensé que, si no tenían problema con ser reconocidas, posiblemente, les gustaría leer el texto y encontrarse allí; para mí es una manera de reconocimiento, de demostrar que ha sido con nuestras conversaciones, con nuestra experiencia, con la aportación de cada una, con lo que hemos construido el mayor o menos conocimiento que cargue esta tesis. Y el efecto es el de la imagen, es decir, cada vez que releo algunos de los textos y veo quienes hablan, y sus nombres, puedo recrear fácilmente las situaciones en las que se produjeron, las veo a ellas, están presentes. En cuanto a los cuentos cortos que aparecen “Lentejas” y “La boda”, aunque las situaciones están basadas en situaciones reales, no son hechos reales, de modo que los personajes son inventados.

Entre la complicidad y la confidencialidad

En otro orden de cosas, mi implicación en las conversaciones fue todo un descubrimiento en el proceso. Los momentos de estar haciendo las entrevistas se volvieron enriquecedores para mí, y creo que también para ellas. Podría decir que era capaz de ver cómo el conocimiento se iba construyendo sobre la marcha. A veces, la emoción llegaba al punto de que se me aguaran los ojos. Aunque eso sucedía sobre todo después, en el momento de la transcripción. Cuando transcribía las entrevistas —y con la calma de no estar pendiente de lo que me iban diciendo, de guiar la conversación, de la grabadora¹¹⁸,

118Afirma Lewin (Carles Feixa, 2006) que la grabadora utilizada en las historias de vida, hace posible un nuevo tipo de literatura de realismo social. Y que, gracias a su aparición, muchas personas que no tenían preparación o eran analfabetas pudieron dejar constancia de sus vidas de forma desinhibida y espontánea. De modo que, la grabadora se identifica con el objeto de estudio.

etc., –entonces se producía un proceso dialógico más personal entre sus narraciones y las respuestas que mi reflexión más tranquila daba sobre ellas. Esto mismo continuó cuando redactaba los diferentes apartados de la tesis. Si al redactar un argumento o una idea, lo apoyaba en los comentarios de una, la aportación de otra, era capaz de oírlas, como si estuviéramos, efectivamente, charlando, construyendo un relato de voces polifónicas. Y sentía que así estaba ocurriendo, aunque ellas no estuvieran físicamente conmigo. A modo de anécdota, en este sentido he vivido dos situaciones curiosas, y una de ellas divertida, que me hizo reír mucho. En la primera, yo estaba transcribiendo e interpretando la entrevista de Charo a la que hacía un par de semanas que no veía. Yo no estaba sintiendo ese tiempo de ausencia, dado que llevaba tres días seguidos debatiendo y charlando con ella a través de su entrevista (Noy, 2003). Cuando nos vimos y me recriminó que estaba desaparecida, tardé en comprender por qué me decía eso, si llevábamos tres días discutiendo. La segunda situación fue de nuevo una transcripción, pero esta vez no era una entrevista, sino una conversación informal que mantenía con Antonia, y que grabamos conscientemente en el momento, para no dejar escapar los argumentos que podían surgir, dado que estábamos hablando del amor y las relaciones de pareja. En mitad de la transcripción me llaman por teléfono y al descolgar, era ella. Yo estaba tan concentrada en la conversación que transcribía, que por unos segundos no fui capaz de entender, cómo era posible que me estuviera llamando por teléfono, si yo ya estaba con ella. Recuerdo el acto reflejo de mirar hacia los lados –el ordenador, de donde salía el audio de la conversación, y el teléfono– incrédula de lo que me estaba pasando. Acto seguido solté una carcajada, al darme cuenta de lo absurdo de la situación.

También ha habido momentos difíciles, en ocasiones, en los que la persona se detenía en anécdotas, detalles, importantes para ella, y cuya relación con el hilo argumental de la conversación yo no alcanzaba a comprender. Así me costaba seguir las y mi falta de habilidad o mi falta de asertividad, no me permitían cortarlas o redireccionarlas.

Como he dicho, no con todas las informantes mantenía una relación estrecha o al menos, no al principio. Pues, después de haber tenido varios contactos para concertar las citas, y mantener una conversación sobre temas tan íntimos como son sus vidas privadas, los lazos se fueron estrechando, y mi círculo de amistades se ha visto francamente ampliado. Así lo han reconocido otras antropólogas, como Gregorio Gil (2014), después de la realización de su trabajo de campo. Lo que ha favorecido que las vea en otros contextos y formen, posteriormente, parte ya de unas relaciones que van más allá de la investigación. Esto será algo que le tenga que agradecer a la tesis, entre otras muchas cosas.

En cuanto a las entrevistadas de las que sí eran, efectivamente, mis amigas, el grado de intimidad de algunas preguntas favoreció que se abrieran en las respuestas. Y es que, a veces, no siempre encontramos los espacios para hablar de sentimientos tan profundos, por falta de tiempo, tal vez, entre otras cosas. Y en algunos casos, el momento se dio ahí. A mí eso me pareció una situación entrañable de demostración de confianza, de ampliación de complicidad. Sin embargo, me puso en una tesitura, ¿cómo tenía yo que comportarme, como la amiga o como la investigadora? Entendía que mi papel ahí no era el de una amiga, pero tampoco podía dejar llorar a alguien, con la que además mantenía ese tipo de relación, y se estaba abriendo a mí. Cuando me hice consciente de esto, y se producía la situación, entonces detenía la grabación -como si fuera la máquina la que me otorgara el rol de entrevistadora-, y aparecía la amiga, que se comportaba de forma más cercana, garantizándole que lo que estaba diciendo no iba a salir en el trabajo. Lo que era

nefasto para mí, porque en muchos casos, eran las situaciones relacionadas con escenas de desigualdad en sus relaciones, la que les generaban malestar y yo no podía reflejarlas en la investigación. Y es como dice García Montero (1998), “(e)n asuntos del amor, hace falta el secreto para contarlo todo” (1998:85). Enguix (2011) habla, a este respecto, de *negociación de datos*, y explica que es necesario mantener un equilibrio con sumo cuidado entre la complicidad y la confidencialidad, porque la línea divisoria entre empatía, amistad y obtención/producción de datos hace que se pierda la neutralidad.

Una de las entrevistadas me pidió la grabación de su entrevista. Quería escucharse y saber cómo había respondido. Su reacción fue preciosa porque, aunque en otros contextos informales ya hubiéramos hablado de lo interesantes que podían ser los argumentos que cada una de nosotras aportaba sobre ciertos temas, ella se quedó asombrada de sus propios razonamientos al escucharse como si fuera otra persona. Afirmaba no reconocerse, y no por su tono de voz, sino porque no era consciente de que de ella pudieran salir esas reflexiones. “¿Esa soy yo?”, preguntaba. “No me lo puedo creer”. Estuvo en shock un par de semanas, en un proceso extraño de subida de autoestima que a mí me regocijó, porque era un efecto de la investigación especialmente grato.

También ocurrió, cuando entrevistaba parejas –por separado– que a veces, cada una tenía una percepción distinta de un mismo hecho, y yo podía cotejar las versiones un poco incrédula. Otras veces las vivencias eran iguales para ambas o las dos hacían hincapié en los mismos hechos como hitos en sus historias o usaban las mismas palabras. Reconocer eso me llevaba a percibir lo relevante que había sido esa situación para el conjunto de la pareja. En una de estas entrevistas, al reconstruir su historia por medio de los recuerdos –el principio de la relación, sus vivencias juntas, etc.,– algo se unió, y una de ellas verbalizó cómo ese hecho había mejorado entrañablemente su imagen de la otra como pareja. Creo que había recordado lo que le hizo enamorarse de ella. Le resultó terapéutico, sobre todo porque la relación ya se había terminado. Para mí era increíble seguir sumando *efectos extra* a la tesis. Fueron muchas informantes, las que días después de su entrevista me contaban que no dejaban de repasarla por lo que les había removido sentimentalmente, el ajetreo de recuerdos (López Górriz, 2007). Y por el ejercicio de memoria, reflexión y análisis en sí mismo. Querían que volviéramos a quedar para profundizar, como en algún caso hicimos, o retomamos el tema en conversaciones informales.

Conversaciones informales o diálogo entre saberes

“Están “ausentes” de nuestro trabajo las voces de compañeros académicos, amigos colegas, y miembros cercanos de nuestra comunidad –la comunidad que realmente comparte con nosotros– repitiendo, citando, resonando, ampliando ideas”
(Noy, 2003)

Desde el principio de la investigación me he llevado mis dudas a la calle. Creo que ésta es también una característica personal, como la observación o la escucha (Del Valle, 2012a). Me gusta preguntarle a la gente lo que opina sobre cosas que veo, leo, pienso y reflexiono o hablo con otra gente. Es algo que hago desde siempre o al menos, desde que recuerdo. Para Platero (2008), “nuestra intención está puesta en la interacción articulada de los sujetos a través del lenguaje con la sociedad y sus construcciones, ya que los sujetos no solo dialogan entre sí, sino también con su entorno” (2008:24). Por eso, cuando empezaba a abordar el tema de la investigación, que para mí era ingente, y no sabía por

dónde comenzar, me dedicaba a preguntarle a mis amigas, “¿qué es para ti una pareja? ¿dónde está la diferencia entre una relación de amistad y una relación amorosa? ¿Qué entendéis por fidelidad?”. Las respuestas tampoco debían estar muy claras para ellas, porque mis dudas derivaron en prolongados debates de sobremesa o tardes de sábado. Pero no sólo quedaron circunscritos a nuestro grupo de amigas. Ellas se iban a sus respectivos grupos, las otras personas con las que se relacionaban, y los planteaban de nuevo. La dinámica se fue convirtiendo en costumbre. Y según avanzaba en la investigación, yo ya no sólo iba a mis amigas con mis preguntas, cada vez más refinadas, sino que las trasladaba incluso a las reuniones en el Colectivo, donde algunas se han vuelto temas de trabajo. Explica, Arenas Dolz (2014) en este sentido que:

“...una persona en solitario es incapaz de descubrir qué es lo justo, y necesita para lograrlo el diálogo con otros, celebrado en condiciones lo más racionales posible. El diálogo no sólo es necesario porque es intercambio de argumentos que pueden ser aceptables para otros, sino también, porque tiene fuerza epistémica, nos permite adquirir conocimientos que no podríamos conseguir en solitario. Nadie puede descubrir por su cuenta qué es lo justo, necesita averiguarlo con los otros” (2014:7)

Así fue como me di cuenta de que la investigación empezaba a no ser algo mío, sino que formaba parte de mucha gente, y mucha gente formaba parte de ella. No sólo yo, no sólo mis entrevistadas, no sólo mis amigas, no sólo mis observaciones reflexiones e interpretaciones al respecto, a pesar de ser autobiográfica. Iba más allá. Eran también las reflexiones de unxs y otrxs –en este punto no importaba qué opción sexual, identidad de género o cuerpo sexuado. Unos argumentos crecían con otros, se veían modificados o eran refutados. Y los temas de mi tesis salían y entraban de su campo de estudio, se enriquecían con las aportaciones de perspectivas que nunca me hubiera imaginado. Y a veces, ni siquiera era yo quien los sacaba a la mesa. En varias ocasiones ha ocurrido que tras una reunión para comer en la que había mujeres de diferentes edades, orientaciones, profesiones e incluso ideologías políticas -y no todas nos conocíamos-, alguna de mis amigas planteaba, “¿y si hablamos ahora sobre el tema de las parejas que el otro día se quedó a medias, a ver qué piensan ellas?” O “¿y si les preguntas lo que piensan sobre la construcción de las relaciones lésbicas? En ese momento, yo no sabía, no podía o no quería separar las relaciones de amistad de las del campo. Muchas de mis amigas son también informantes (Pichardo Galán, 2009). Pero todas, las que lo son y las que no, colaboran con la investigación construyendo conocimiento conjunto. Se han convertido a decir de Holmes y Marcus (Cota y Sebastiani, 2015) en *compañeros epistémicos* (2015: 48). Creo que tiene que ver con que el tema de la tesis puede ser muy sugerente y nos concierna a todxs, de una manera o de otra; unas porque hemos militado en el movimiento LGTBI, otras porque somos feministas, además, y otras simplemente porque compartimos un tipo de orientación del deseo diferente a la mayoría; en cualquier caso, para todas es importante. Y para algunxs heterosexuales de lxs que han participado, porque no estaban acostumbradas a cuestionar ciertos aspectos de la cotidianidad. Por esta construcción conjunta, desde este momento decido no volver a usar más la palabra “informante”, que me devuelve la idea de “lo otro” o incluso participante. Me decanto por “colaboradorxs”, que me da sensación de trabajo conjunto, y lo leo como un “nosotras”, o simplemente “mis amigas”.

En ocasiones el proceso de generación conjunto de conocimiento empieza, simplemente porque ellas se interesan por el estado de la investigación, en el marco de la ética del cuidado aplicada a las amistades –saben que le dedico mucho tiempo y se interesan. O

porque los temas de esta tesis son personales y surgen analizando las propias situaciones de alguna, para solventar malestares o coyunturas difíciles.

Al principio, cuando aún no estaba segura de cómo llevar a cabo la investigación; lo que podía incluir en el trabajo de campo; si ciertas herramientas y técnicas eran válidas, etc., no grababa ni tomaba notas, pensando que “lo correcto” sería que yo pusiera las conclusiones de lo que se hubiera dicho, como si estuvieran ahí, emergiendo de la nada, y “fueran neutras”, casi como si hubieran aparecido en mi mente por ciencia infusa. Pero esta ciencia infusa me generaba malestar ético. Consideraba que era un fraude exponer una idea como producto de mi reflexión cuando no lo era, porque la verdad es que, aunque yo me hubiera quedado con las conclusiones, aunque a nadie le hubiera servido esa información más que a mí, ese conocimiento no lo había generado yo. O al menos, no yo sola. “¿De quién es la autoría?”, se pregunta Arribas Lozano (2015:60).

Por tanto, de las conversaciones informales, no tomaba nota, o en algún momento apuntaba algo que me parecía revelador en algún papel suelto, pero no más. De modo que perdí mucha información. Y fue una pena, porque, casi siempre, lo importante no eran las conclusiones, sino todo el proceso dialógico de preguntas y respuestas, argumentos que nos habían llevado a concluir algo, o a no poder concluir. A este respecto Arribas Lozano apunta (2015) “no estamos recogiendo datos, sino reflexionando junto y con los sujetos, cuando ellos y ellas reflexionan sobre sus propias categorías...”(2015:61).

Mari Luz Esteban me dio la respuesta. En su libro *Antropología del cuerpo* (2004 a) explicaba -y agradecía-, cómo su investigación era producto, entre otras cosas, de un montón de conversaciones informales con amigas, que al final habían resultado fundamentales. Su narración me permitió imaginármela en una cafetería que mi mente había inventado para la ocasión, charlando sobre los temas de su investigación, y de otras. Se me quedó esa imagen fija ya y cada vez que leo su nombre, me viene a la memoria. Y cuando empezaba a plantearme si incluía o no las conversaciones informales, fue esa imagen, precisamente, la que me ayudó a entender que lo que yo estaba haciendo podía ser válido, en realidad pensaba, “si ella lo hace..., tal vez, yo también pueda”. Y a partir de ahí, me fijé en cómo el conocimiento se iba construyendo y, a veces, rebasaba incluso cualquier perspectiva que yo pudiera tener. Más adelante, otros testimonios, como el de Arribas Lozano (2015), me fueron realmente útiles para afianzarme:

“(P)ensar “junto y con” los sujetos de la investigación, en lugar de “sobre” ellos. Se parte de la reflexividad y de la condición de productores de conocimiento de los sujetos con quienes trabajamos, y se busca que nuestras investigaciones se conecten con sus propias preocupaciones y preguntas. Pensar y producir conocimiento “junto y con” demanda construir espacios de diálogo, y situar como eje de la investigación los temas —las problemáticas comunes— que emerjan a partir del mismo”. (2015:60).

Era emocionante cuando alguien me contaba que había sacado algunos de nuestros temas de conversación en el contexto de su familia –heteronormativa y/o con una ideología conservadora o con un nivel formativo medio bajo– y que, si bien, había habido muchas críticas, también alguien se había quedado pensando, o le había producido algún tipo de cuestionamiento. Lassiter (Cardús i Font, 2006) en el contexto de la etnografía colaborativa, se pregunta, “¿Y cuál puede ser mejor objetivo que conseguir que la ciencia que estamos produciendo sea útil y significativa para la población general, más allá de la academia?” (2006:136). Y, efectivamente, me pareció que ese era el mejor resultado que

la investigación podía tener. Aún si la evaluación del producto final de la tesis fuera suspensa, el proceso de la investigación ya habría merecido la pena, por muchas cosas, pero esa era una muy importante y, es que, sin pretenderlo, nos habíamos salido de la academia y hasta de nuestro propio círculo. Lxs autorxs Álvarez Veinguer y Díetz (2014) plantean, en el marco de la etnografía colaborativa, que el producto de la investigación no es lo importante, más bien se profundiza en el proceso, en la reflexividad como proceso de producir la investigación en el centro del debate. Otros antropólogxs como Cota y Sebastiani (2015) o Arribas Lozano (2015), trabajan también en esta línea. Lassiter en su *Collaborative Ethnography* (2005) (en Cardus y Font, 2006) habla de ello:

“Según el autor, cada vez los investigadores sociales somos más conscientes de cómo la experiencia propia y la de nuestros interlocutores conforman el proceso y el texto etnográfico. Esta coexperiencia, además, da forma a una comprensión mutua en el trabajo de campo y, potencialmente, a interpretaciones textuales compartidas” (2006:135).

En situación normal, y siendo realistas, la tesis –con forma de libro- no va a llegar a determinados sectores, ¿qué heterosexual se va a detener a leer un libro que se llama algo así como “construcciones de género en parejas de lesbianas” ?,y que lo ha escrito una desconocida. Pero de esta manera el conocimiento que había empezado a surgir desde nosotras, se iba generando y seguía creciendo, y se expandía por caminos a los que el texto por sí solo no hubiera podido llegar. En este sentido, Arribas Lozano (2015) apunta, “nos situamos en otro plano, en una lógica de investigación donde lo importante es abrir espacios de acción, reflexión, acción...” (2015:61).

Desde entonces me he dedicado a coger notas y grabaciones cuando me ha sido posible. Quien se relaciona conmigo sabe que ando siempre investigando. De modo que, ya no es que yo les preguntara si podía grabar o avisara de que la situación iba a reflejarla en el texto. Es que, en un acto de fraternidad, como afirma Sheper Huges (1999), “ver, escuchar, tocar, registrar pueden ser, si se practican con cuidado y sensibilidad, actos de fraternidad y hermandad, actos de solidaridad” (1999:39), o ellxs mismxs me avisaban para que grabara, “María, esto tendrías que estar grabándolo”. O me lo grababan directamente y después me lo enviaban. En alguna ocasión, cuando sólo estaba con mis amigas, he grabado sin que se dieran cuenta, porque detener la charla para pedir permiso podía romper el hilo argumental y era ese precisamente el que me interesaba. Al terminar las avisaba por si les incomodaba que dejara reflejada la conversación. Nunca ocurrió. Después, conocedoras de mi estrategia, en ciertas conversaciones me bromeaban, algo preocupadas, “¿esto no lo estarás grabando, ¿no?”.

Otras veces, cuando he visto que la conversación iba por buen camino, entonces, las he detenido para pedir permiso, “¿puedo grabar esto?” O avisar “que sepáis, que ésta la estoy registrando”. Cuando fui consciente de cómo estaban transcurriendo las cosas en relación a esta parte de la investigación, sentí que la gente –mis amigxs, por las que desde el IUEM se me había cuestionado– la realizaban conmigo, implicadxs en el proceso. Hoy me siento orgullosa de lo que hemos hecho juntas.

Cuando cursaba el segundo año de la licenciatura en Ciencias del Trabajo, lxs profesorxs nos explicaban con un ejemplo muy gráfico, cuál era la diferencia entre que lxs trabajadorxs **participaran** en una empresa o que estuvieran **implicadxs** con ella: *una gallina participa con sus huevos en el proceso de hacer una tortilla con jamón, aporta algo. Un cerdo está implicado en esta tortilla, porque al incluir el jamón, él mismo se*

acaba con el proceso. Está absolutamente inmerso en él. Cuando yo noté el traje de investigadora como parte de mi piel y no como algo que me ponía para observar; cuando la detective que me seguía se fusionó conmigo, me sentí implicada en el proceso de investigación. Y de esta manera percibía a mis amigxs cuando llamaban mi atención para que incidiera sobre algo, implicadxs en el proceso, y no solo participando de él. Recuerdo esa sensación con emoción porque siempre me gusta que la gente forme parte de las cosas que hago, pero esto iba más allá o yo lo he sentido así. Además de que era una manera de visibilizar el valor que le daban a la tesis.

La cuestión es que, por este lado de la investigación, el conocimiento se ha ido generando, ha ido fluyendo, y yo ya no podría decir qué voces o desde qué ámbitos. Una mezcla de aportaciones, que a mí me ha parecido perfecta. Algunxs antropólogxs, como Narotzky (2010), se plantean dudas en este sentido, “¿cuál es su posibilidad (la de lxs colaboradorxs) de intervenir en el debate no sólo durante el trabajo de campo como informantes, sino en un segundo tiempo, en el debate intelectual, e intervenir no sólo sobre la realidad empírica sino también sobre los conceptos teóricos?”(2010:248). A nivel de contenido, pues mis amigas ya intervenían en los conceptos teóricos, me tranquiliza saber que la mayoría de quienes participaban en estas conversaciones informales eran feministas. De hecho, he notado cuando no lo eran. Las conversaciones se volvían más lentas, farragosas, era necesario dedicar más tiempo a explicar conceptos, procesos, que para quienes teníamos un bagajefeminista, se daban por sabidas¹¹⁹. Sólo con esto vislumbro la respuesta a mis dudas anteriores, cuando me planteaba la importancia del feminismo en las lesbianas. Por otro lado, me surge una duda más, ¿se habrían convertido nuestras conversaciones cotidianas, al final, en conversaciones como las de lxs intelectuales, ininteligibles para la media, abstractas? Y es que, en ocasiones, cuando a nuestros encuentros, salidas, se han unido personas sin relación con la diversidad afectivo sexual o con el feminismo, entonces se daban temas de conversación más superficiales o más banales; aunque, tal vez, sólo fuera por la coyuntura.

La investigación se encaminaba –sin que de nuevo yo fuera consciente– a lo que actualmente se viene denominando nuevas formas de producir conocimiento, y en este caso concretamente, a lo que lxs investigadores han compilado como *etnografía colaborativa* (Katzner y Samprón, 2011; Álvarez y Díetz, 2014; Arribas Lozano, 2015; Cota y Sebastiani, 2015). Si bien la etnografía conlleva en esencia la colaboración Lassiter, (Cardús y Font, 2006), la característica de la etnografía colaborativa está en que **la colaboración se convierta en el centro del proceso etnográfico**, co-interpretación, co-teorización, co-autoría. De ahí su carácter polifónico, como señalan Álvarez Veinguer y Díetz (2014):

“(E)s un encuentro epistemológico, un diálogo de saberes, donde diferentes formas colectivas de pensar y representar, narrar, estructurar y organizar se ponen en conversación generando sinergías que devienen en un resultado que es diferente a la suma de las partes” (2014:3453)

En el marco de esta metodología se diluyen fronteras entre sujeto investigado y sujeto que investiga, encontrándonos ante una etnografía reflexiva cuyo nexos es la vida privada

119Ha pasado que en los discursos de feministas no lesbianas detectaba fronteras muy marcadas. Era más difícil explicar procesos que yo reconocía dentro de mi vida entre lesbianas, en los que las fronteras afectivas y sexuales estaban más diluidas. Ahora lo que me planteo es si tiene que ver con ser o no lesbiana, o con el tipo de feminismo desde el que hablaban.

en una especie de intersubjetividad que se da entre la experiencia propia y la de lxs interlocutorxs.

Tras leer éstas y otras características que irán apareciendo a lo largo del capítulo, comprendí que este tipo de metodología tenía aspectos concomitantes con la feminista. El antropólogo Lassiter (2005) (en Cardús y Font, 2006) me ratificó la idea, al afirmar que enfoques como la antropología feminista o postmoderna hacen hincapié en características de la etnografía colaborativa como “la voz, las relaciones de poder y la representación” (2006:134).

Autoetnografía como proceso y como producto

*“La narración del viaje permite la comprensión del proceso narrado”
(Feliu, 2007:268)*

Desde ciertos sectores de la antropología, la feminista, por ejemplo, se plantea cuestionar la idea tradicional de etnografía como producto y proceso, analizando, de manera más crítica, las complejidades que en este contexto conlleva la antropología social (Hernández, Gregorio Gil y Apaolaza, 2011). La etnografía como producto hace referencia a los resultados de la investigación propiamente dicha expuestos en el informe final del texto. Mientras que el proceso se refiere a lo que aconteció desde que comenzó la investigación hasta que terminó. Desde el área más clásica de esta disciplina, en el producto sólo se incluía un porcentaje del proceso, lo que estaba estrictamente relacionado con el grupo de estudio, hábitos, costumbres, cultura, cualquier cosa que arrojara luz sobre ellxs, pretendiendo que quien investigaba se convirtiera en un narradrx/observadrx neutro. Con las nuevas formas de acercarnos al conocimiento, se reconoce que quien investiga parte de un posicionamiento determinado, es decir, tiene un lugar desde el que mirar; irremediamente se ve implicado con el grupo con el que se generan afectividades, conflictos, emociones, resistencias, etc. Se diluyen las fronteras entre sujetx de estudio y quien investiga. De las vivencias en el campo, surgen una serie de reflexiones y autorreflexiones que nos aportan información relevante, tanto para nuestra línea de investigación, como en otras direcciones. De modo que, proceso y producto pueden llegar a convertirse en la misma cosa, pues dentro del producto puede estar incluido el proceso completo. Usando los términos de la cotidianidad más tradicional de las mujeres, la etnografía no será el guiso, sino todo el proceso de elaboración del mismo, incluido el plato lleno sobre la mesa. Para Feliu (2007) en la autoetnografía el énfasis no está en el resultado final, sino en la explicación.

Supe que podía usar esta manera de hacer, cuando empezaba a identificarme como entógrafa; ambos procesos se retroalimentaron, y me ayudaron a ganar seguridad en mí misma respecto de la investigación. Así dejaron de ser relevantes cuestionamientos que me venía haciendo acerca de la redacción de la etnografía como producto en relación al proceso, ¿la tesis debe resultar un texto aséptico, formal, en el que solo se reflejen las conclusiones finales de todo el trabajo, como resultado de algo cocinado solo por mí en mi cabeza al terminar? ¿O puedo incluir fragmentos de mi diario, así como incluyo los de las entrevistas? ¿Puedo contar cómo ha sido el proceso de trabajo, mi evolución investigadora; mis miedos; las consecuencias emocionales para algunas entrevistadas; los efectos para la tesis de mi implicación con lxs colaboradorxs? Entendí que no es que podía incluirlos, es que eso era mi tesis también (Comas, Pujadas y Roca i Girona, 2004), el proceso reflexivo, autorreflexivo e interpretativo que incluía cada una de las

herramientas que había utilizado para recoger información y con las que ya estabá(mos) construyendo conocimiento. Foot White escribe en *La sociedad de las esquinas* (1971), “una verdadera explicación de cómo se hizo una investigación, involucra por necesidad un relato bastante personal de cómo vivió el investigador durante el periodo de estudio” (1971: 333).

El texto final no será, por tanto, sólo el fruto aséptico y formal del análisis de la observación en el campo y la interpretación de las entrevistas. Sino más bien, todo el proceso de reflexión y autorreflexión respecto de mi mundo y la gente que me rodea; el diálogo con la teoría, las entrevistas y las historias de vida, mi experiencia vital y mi cotidianidad; la sinergia de esas conversaciones informales que están atravesando todo el proceso, las relaciones en el campo, comunión de experiencias, sentimientos, sugerencias, opiniones, dudas sobre decisiones, conflictos éticos, etc. Así lo expone también Noy (2003) en cuanto a su propio trabajo de tesis:

“Ya no la veo como un producto terminado localizado al final de una agobiante línea de manufacturas, sino como una reflexión de su propia transformación. Una reflexión de los numerosos ("diarios") titubeos, desafíos, retiradas, rupturas, frustraciones, iluminaciones, satisfacciones e inseguridades que encontramos y que comprometen el silencioso, o el silenciado, tejido de nuestro trabajo” (2003:5).

Por otro lado, aunque lo hubiera dejado ahí y no hubiera presentado un texto final, el conocimiento ya estaba generándose. Y gracias a las conversaciones en contextos diferentes, y el vaivén de información de quienes conversábamos, el conocimiento también estaba circulando. Había gente, independientemente de la orientación o el sexo, militaran o no, fueran o no feministas, que se estaba cuestionando qué era una pareja, si se podían pensar heterosexuales u otra cosa, cómo construían sus relaciones o si la maternidad podía convertirlas en mujeres o en sujetos subordinados, entre otras muchas cosas.

A modo de **conclusión**, creo que a lo largo del proceso he conseguido, siguiendo a Feliu (2007), que mi autoetnografía responda a cada uno de los retos plateados por el conocimiento positivista, convirtiéndose, en este sentido, en un punto de resistencia. Así, creo que he logrado romper la distancia emocional, a través de mi propia implicación, para *comprender más que explicar*.

Las páginas están escritas *con* y no *para*: *con la presencia, participación, lectura y crítica* de mis iguales, y desde el diálogo con ellxs. Sin olvidar que esto es una autoetnografía, y que yo misma soy sujeto investigado, hablando desde mí para explicar nuestro mundo. Lo que favorece que se desdibujen las fronteras, entre ellas las relacionadas con las relaciones de poder en el campo, consiguiendo un relato polifónico, democrático, desde abajo y desde fuera de la academia. Un relato, cuya temática sería/será considerada *impura* por el sistema, por no centrarse en aspectos que han sido fundamentales para una cultura, sino en otros marginales y contaminados, como la diversidades afectivo sexuales o los entresijos menos agradables de las relaciones, tradicionalmente establecidas como (hetero)norma.

El carácter reflexivo del texto, la incorporación de las emociones y afectos, como parte fundamental del proceso de construcción de conocimiento llaman la atención porque acercan la autoetnografía más al género literario -una novela, un diario o un cuento-, que

a lo que es estrictamente reconocido como un texto científico; o como mucho, consiguen un híbrido.

Finalmente, recordar que esta investigación es un documento vivo que ha ido mutando a lo largo del proceso; que no se termina aquí, y que cada vez que vuelva sobre él, seguirá modificándose, una y otra vez, el encuentro con el otro, obliga a replantearse la identidad y los objetivos del texto.

5.- A VUELTAS CON MIS “SUJETOS” DE ESTUDIO: LAS LESBIANAS

*“La alternativa lésbica es la historia de una clandestinidad,
que se convierte definitivamente en tal,
cuando la sociedad patriarcal incorpora a sus valores y a su autoconstrucción la homofobia”*
(Norma Mogrovejo, 2000:29)

Me he acercado a esta investigación con la necesidad de ser parte del *nosotras, las lesbianas*; y no ser yo, la investigadora y vosotras, ellas, las lesbianas, *la otredad*. Aunque es difícil entender a qué me refiero con *nosotras*, sin saber a qué nos referimos cuando hablamos de lesbianas. El problema es cómo dar una definición de “lesbiana” sin caer en esencialismos. Tengo la sensación de que según vaya haciendo una definición, voy a ir escuchando voces por un lado y por otro que me van increpando, “ya, pues yo no soy así”. Por eso, ¿cómo pensar en la lesbiana como un sujeto “que es”? Platero explica que su intención al coordinar el libro *Lesbianas, discursos y representaciones* (2008) es mantener “un difícil equilibrio entre la desestabilización de una identidad sexual esencialista, homogénea y transhistórica, (y) la afirmación de su existencia” (2008:24). Porque dar una definición es difícil, pero la realidad es que existir, existimos. Pichardo Galán (2009) también manifiesta que usa el término “lesbiana” con fines políticos, estratégicos e identitarios, pero no como identidad sexual estanca, puesto que la nuestra es una realidad poliédrica.

Aunque, mi objetivo más pragmático es llegar a determinar qué personas forman mi sujeto de estudio en esta investigación, es decir, ¿por qué ellas?, ¿por qué yo?, ¿por qué las considero mis iguales y nos nombro en primera persona del plural? Mi intención, además, es observar y hacer visible las diferentes formas de entender el ser o el estar lesbiana –depende de quien hable–, para la gente con la que estoy trabajando y para mí misma, en la medida en que estas inquietudes están presentes en nuestra cotidianidad.

Gracias a mi activismo en el movimiento institucional LGTB, creía tener muy claro *qué era una lesbiana*. Sin embargo, acercarme a las teorías postfeministas, me hace cuestionarme aspectos que me llevan a dudar de cuál es mi sujeto de estudio. El problema es que yo venía de haber construido, a lo largo de mis años de militancia, una idea única de lesbiana, creía en una identidad esencial -aunque no sabía lo que era eso, ni era capaz de denominarlo así, sí pensaba que las lesbianas éramos todas una, todas iguales; nunca lo había verbalizado, pero tampoco me había cuestionado lo contrario. Sin embargo, en el transcurso de la investigación me di cuenta, no de que éramos diferentes, que cada persona es una, pues contaba con eso, pero sí de que me costaba dar una definición de lesbiana, porque las cosas no eran tan evidentes como yo pensaba. Recuerdo pensar:

“una lesbiana es:

*una mujer más masculina que la media –y me encuentro con veinte hiperfeminizadas;
dos mujeres en una relación igualitaria –y, de repente, una ejerce poder sobre la otra;
mujeres que comparten un lenguaje común y reconocen unos mismos códigos –pero hablo
con las chicas más jóvenes y no entienden una palabra de lo que les digo;
personas que militan en una asociación LGTBI –y me cruzo mujeres en los bares que no
saben nada de activismo; ni falta que les hace, “¿y eso, para qué sirve?”;*

una mujer que sale de ambiente –y cuántas veces no nos hemos preguntado, “dónde se meten las lesbianas” (es que ahora se buscan por Internet o nacen en pareja directamente, y se quedan en sus casas, apachuchadas en el sofá viendo una serie de lesbianas que las enseñe cómo se vive eso del lesbiansmo);

feministas, las lesbianas son feministas –y cuando mi pareja corta conmigo, me encuentro que viviendo rodeada de lesbianas, no tengo a nadie con quien hablar sobre feminismo; mujeres que tienen parejas para toda la vida –pero convivo con solteras de larga duración;

parejas que no tienen hijxs, aunque, casi siempre tienen perro –y, de golpe, las lesbianas contribuyen a aumentar el índice de natalidad del país con el “homo baby boom”;

las lesbianas son mujeres –pero descubro a Monique Wittig que afirma todo lo contrario; las lesbianas son las que se definen como lesbianas –y vienen mis amigas lesbianas, y me dicen que ellas no se etiquetan como nada;

yo soy lesbiana –y voy y me enamoro de un hombre”.

Así que, no; después de veinte años de vida lésbica, yo tampoco tenía muy claro qué era una lesbiana.

Me hice consciente de esto en la segunda entrevista. Siempre presumo de que la mayoría de mis amigas son lesbianas, y a las que les pedí que participaran en las entrevistas, lo hice, precisamente, por eso, en función de mi idea de que eran... como yo. Mi sorpresa fue cuando, casi al principio –y después de doce años de amistad–Aurora me dice que ella no es lesbiana –y eso que en ese momento estábamos hablando sobre su novia–“no, no me defino como lesbiana. No me defino como nada. Con lo único con lo que me defino es con ser matemática, es la única etiqueta que me pongo. Porque supongo que las matemáticas es lo que más ha marcado mi vida” (Aurora). Para ella, a lo sumo, el lesbianismo era algo más que practicaba, pero, por supuesto, no determinante en su vida. Recuerdo ese momento, porque tuve que disimular para que no se me notara que sentía que me había cuarteado los esquemas. No me había planteado que, para mis amigas lesbianas, porque todas tenían novia, la habían tenido o la buscaban, ese aspecto de su vida no fuera fundamental, y muchísimo menos, que no se nombraran así. ¿No éramos todas lesbianas, no era eso lo que nos unía? A partir de ahí comprendí lo que había marcado en mi vida mi experiencia activista como parte del movimiento LGTBI, y no tanto el movimiento en sí mismo, como el no haberlo cuestionado. Y es que, la construcción de la identidad que el movimiento había hecho para la reivindicación y reconocimiento social y legal, había determinado mi existencia lesbiana, configurado la construcción de mí misma como sujeto, mi idea del sujeto lésbico en general, que ahora entiendo pobre y, desde luego, equivocada. Aunque también puedo comprender el sentido político de su construcción; si bien, me parece que, desde una identidad más fluida, menos esencialista, también se puede luchar por reclamar unos avances legales -y otras cosas¹²⁰; tal vez, no se podía hacer así en ese momento.

Y es en este contexto donde surgen mis dudas definitorias. Una serie de cuestiones cuyas respuestas, –que no sé si podré llegar a contestar o si terminaré con más preguntas que cuando empecé-, espero que me aporten información que arroje luz sobre mi sujeto de estudio y me ayude a comprenderlo(nos) mejor:

120Cuenta Amparo Villar (2008) que ya las feministas lesbianas de finales de los 80 manifestaban que las reformas legales no debían ser un fin en sí mismas, sino una manera de difundir ideas, tener presencia pública y acercarse a otras lesbianas. Y es que, el ser un fin en sí mismo el logro de los derechos de matrimonio han hecho que el movimiento LGTBI institucional se viera agotado una vez logrados sus objetivos.

¿Qué me lleva a decir que soy lesbiana (Torras, 2000): que yo como mujer puedo sentir atracción afectiva por otras mujeres? ¿Qué quiere decir “yo como mujer”? ¿Ser lesbiana y ser mujer no es la misma cosa? ¿Y si no soy una mujer, puedo ser lesbiana? Pero, ¿y qué es una mujer? ¿Soy lesbiana porque mantengo relaciones amorosas con las mujeres? ¿O mantengo relaciones con lesbianas? ¿Ese amor implica atracción sexual? ¿Cuántas veces tengo que sentir esa atracción para denominarme lesbiana? Es decir, ¿ya soy lesbiana de por vida, si solo me enamoré una vez en mi vida de una mujer? ¿Solo las mujeres son lesbianas? ¿Soy lesbiana si no me enamoro de otra lesbiana o de otra mujer? ¿Qué es ser lesbiana? ¿Soy lesbiana porque no me enamoro de los hombres? ¿Tal vez, ser lesbiana es que puedo mantener encuentros sexuales con ellas o que los mantengo y no lo hago con hombres –o lo hago con ambxs? ¿Dejo de ser lesbiana si mantengo una relación con un hombre? ¿Y qué es un hombre? ¿Dejo de ser lesbiana si ya no mantengo una relación lésbica y no lo hago con nadie? ¿Soy lesbiana porque pertenezco a un colectivo en el que la mayoría de las personas que lo componen se denominan así? Si ser lesbiana fuera realmente la mujer que tiene relación afectivo sexual con otras mujeres, ¿eso significa que las lesbianas tienen eso en común? Pero, ¿tienen otras cosas más en común? ¿Existe la identidad lesbiana? ¿Y eso qué es? ¿Hablamos de lesbiana o de lesbianas? ¿Es ser lesbiana, que conozco y re-conozco los códigos que se dan entre mujeres que *entienden*¹²¹? ¿Esta característica, que conlleva la no participación de un hombre en nuestras relaciones, supone alguna peculiaridad, estando como estamos, en un sistema heteropatriarcal? ¿Es ser lesbiana, tal vez, la implicación política de luchar como mujer por eliminar la hegemonía y superioridad del sistema heteropatriarcal capitalista? ¿Y eso no sería ser feminista? ¿Es que las lesbianas somos feministas? O ¿son las feministas las que son lesbianas? Por otro lado, si por definición una persona que siente atracción afectivo sexual por otra de su mismo sexo se denominaría homosexual, ¿son las lesbianas homosexuales? ¿Esto significa que lesbianas y gays pertenecen un mismo colectivo?

A continuación, me centro en la construcción del sujeto lesbiano desde el discurso de lxs otrxs que tiene su base en las mujeres que aman a las mujeres –aunque no todas las lesbianas nos pensemos dentro de esta categoría, la heterosexualidad, que fue la primera en nombrarnos, sí lo hizo así. Partiendo de la base de que con el lenguaje se construye una realidad comprensible, voy a intentar acercarme a quién, cómo y por qué se crea este discurso. Intentaré mostrar cómo las propias instituciones del heteropatriarcado van guiando su surgimiento, que cala en la población y finalmente en algunas mujeres que llegan a sentirse identificadas con lo positivo o lo negativo del mismo, y de las consecuencias que conlleva. Más adelante abordaré cómo nos nombramos nosotras, en función de cómo asumimos nuestra construcción o si hemos creado otra.

121 *Entender*, en el argot de la diversidad afectivo sexual y de género significa reconocerse, bisexual, gay, lesbiana, pansexual, polisexual, etc.

5.1- *Cómo hemos sido nombradas: una mirada desde la arqueología de una categoría*

Pinceladas históricas hasta el siglo XIX

“El lenguaje sirve para construir realidad, hacerla comprensible y ordenarla”
(Raquel Platero, 2008).

Partiendo del contexto de la sexualidad como constructo sociohistórico y, para poder abordar el tema en toda su complejidad, hay que tener en cuenta que los términos con los que nos han nombrado, han sido diferentes en función, no sólo de la época en la que nos encontráramos, sino también del lugar (Mujika, 2007). Y es que, como demuestra Faderman (1981), las mujeres que mantienen relaciones con mujeres no son las mismas ahora que varios siglos atrás; ni aquí, en Latinoamérica, EEUU, Inglaterra o África. El término *lesbiana* es un ejemplo de lo que digo (Platero, 2009). Fue acuñado en el siglo XIX en un contexto científico, y puede ser considerado un cultismo, pues proviene del latín *lesbias*. Su relación con lo que hoy se entiende socialmente como “lesbiana” tiene su origen en Safo –poetisa y educadora de Lesbos, que entre los años 630-560 a.c., dirigía una escuela para chicas “La casa de las sirvientas de las musas”, donde “las chicas se instruían en disciplinas como la danza, la música y la poesía” (Ureta Basáñez, 2003:3). En los pocos poemas que se han podido rescatar de Safo¹²², se da cuenta de las relaciones erótico amorosas de la poeta con sus alumnas y entre ellas –de ahí amor lésbico o *sáfico*¹²³–; sin que ello signifique que esos amores tengan las connotaciones o se parezcan a lo que hoy dibujamos en el imaginario colectivo como lesbianismo, ni que ellas mismas se denominaran así. Las normas sociales en ese momento de la historia y en ese lugar del planeta eran diferentes a como las conocemos aquí ahora. Los actos sexuales de la persona no determinaban la identidad de la misma, de modo que no existía una diferencia entre homosexuales y heterosexuales. Las prácticas sexuales con personas del mismo sexo estaban permitidas en la civilización griega sobre todo en algunas zonas –Atenas o Lesbos- y para las clases altas, más como acto intelectual que sexual, como transmisión de conocimiento o preparación para el matrimonio. Aun así, se da mucho menos entre mujeres, que siempre han sido consideradas una posesión del varón. Con todo, no han llegado hasta nosotrxs demasiadas pruebas físicas de este tipo de relaciones, teniendo en cuenta la privacidad de las vidas de las mujeres, y cómo la forma de relacionarse puede ser interpretada como una amistad cercana (Gimeno, 2005).

Parece ser que uno de los objetivos de la escuela de Safo era instruir a las muchachas en el arte del matrimonio–posiblemente más conectado con la conveniencia que con el amor– habiendo estado ella misma casada con un hombre también. De hecho, es de destacar que no llegó hasta nosotrxs por las relaciones que se dieran en su escuela, sino por la calidad de su poesía y por sus temáticas relativas a ensalzar los valores de las mujeres y de lo cotidiano. En vez de hacer poesía política, hablar de hazañas bélicas de

122La escritora catalana Isabel Franc en su ponencia para las III Jornadas de Políticas Lésbicas de la FELGTB, 2007, nos cuenta que en 1703 la Iglesia Católica mandó quemar todas las copias de sus poemas, pudiéndose recuperar sólo un tercio de la obra de la poeta griega.

123Hablar de *amores sáficos* estuvo de moda, sobre todo en los círculos literarios del París del siglo XIX. En ese momento, cuenta Monleón (2002) que se utilizó también el término *amazonas*, que sustituye al de lesbiana como un eufemismo, y que hacía referencia a comunidades de mujeres apenas visibles y en las que no participan hombres.

los hombres, el destino de los dioses o la constitución de los pueblos, como era costumbre en ese momento, muestra Montemayor (1986) que Safo en sus poemas:

“entroniza los valores individuales con que las mujeres refinadas de lesbos se miden, aman y piensan. Elogia a la que sobresale como la luna entre las estrellas...A la que llora por Adonis, y pide que todas desgarran sus vestiduras por él, puesto que es el amante. A las más sabias, a las más tiernas, a las más ágiles, cuya mayor dignidad no es asemejarse ni a un dios, ni a un héroe, sino a una diosa” (1986:11).

Y escribe tanto sobre amor dirigido a hombres como a mujeres. En cualquier caso, parece ser que su exaltación por lo femenino llevaba aparejada el sentimiento amoroso entre las participantes en la escuela, mujeres de clase alta, de igual a igual. Es decir, no eran estos vínculos paralelos a la homosexualidad masculina que en aquella época se daba en escuelas dirigidas por hombres, y a la que acudían otros hombres jóvenes, que iban a ser instruidos por los primeros, en un entorno educacional y en el que había una relación de poder entre instructor y alumno. El homoerotismo femenino fue relativamente frecuente en las clases altas, y entendido como potenciador del intelecto y valores femeninos.

No obstante, nombrarnos no ha sido tan fácil en otros momentos históricos. A pesar de que la sexualidad entre mujeres era algo conocido en todas las épocas, verbalizarla no ha estado permitido. Por varios motivos. Que las mujeres, como “personas tendentes a la lujuria”, al escuchar estos casos de depravación, decidiéramos imitarlas; aún cuando provinieran de las sentencias públicas de culpabilidad y castigo. Mejor era no nombrarlas. Otros motivos fueron que, en una sociedad patriarcal, donde se consideraba que el deseo sexual era algo masculino, las relaciones entre mujeres eran consideradas poco importantes (por falta de falo y ninguna probabilidad de reproducción, única función del sexo para ellas en esos momentos). Las mujeres no tienen sexo. Por eso, como nos cuenta Guerrera (2011), en las legislaciones europeas se criminalizarían las relaciones homoeróticas, pero las de los hombres:

“La mera sospecha de relaciones sexuales entre dos hombres constituía un pecado escandaloso que merecía incluso la hoguera, según leyes de los Reyes Católicos; las relaciones entre mujeres eran generalmente despojadas de toda posible sexualidad y trasladadas al plano de «los afectos femeninos», dentro de un imaginario androcéntrico en el cual los hombres se consideraban los únicos poseedores del deseo sexual” (2011:2).

En cualquier caso, no se persiguen las prácticas en sí mismas, pues no se considera sexo si no hay coito, sino un cambio en los roles de las mujeres. Con todo, las relaciones entre mujeres podían pasar desapercibidas -pues pasaban mucho tiempo juntas en el ámbito privado de los hogares-, siempre que no se perdiera el papel subordinado que tenían al hombre. Finalmente, la sexualidad entre mujeres ha sido pensada como un pecado contra natura que no puede ser mencionado. Aunque, por encima de todo, el gran motivo, ese que lleva a Boswell (1998) a justificar que escribe más sobre hombres que sobre mujeres, no hay documentos que hablen sobre nosotras:

“este desequilibrio es inevitable. En su mayor parte, las fuentes históricas premodernas fueron escritas por hombres, para hombres y acerca de hombres, en ellas las mujeres figuran como propiedad o como objeto de deseo sexual. Las mujeres que eligieron formar y mantener uniones permanentes con otras mujeres, no encajan en ninguna de estas categorías” (1998:31).

Sea como fuere, el propio Boswell habla de la crítica que le hace una feminista de la que, por cortés, no aporta datos, acerca de ese desequilibrio en su obra. Y es que, si bien es cierto que se escribía menos sobre nosotras y nosotras no escribíamos, debe haber habido otras maneras de encontrar la información porque, al final, actualmente, las lesbianas han recuperado una parte de su genealogía, de su historia. ¿Será una cuestión de interés?

En Roma (siglos I y II dc) empezará a distinguirse entre lo masculino y lo femenino como funciones sociales. El hombre es ya el dueño de la esfera pública y la mujer la reproductora que educa a lxs hijxs valorizando las virtudes masculinas. Los casos de homoerotismo femenino eran entendidos como un intento de suplantar al hombre, y se muestran como una amenaza al sistema masculino. Así lo narra Ramos (2015):

“Se convierte en primordial detener las relaciones entre mujeres –que debían estar, por tanto, bastante extendidas en la época–, si las mujeres se percataban al estar tan estrechamente relacionadas entre ellas, de que el orden impuesto por los hombres realmente no les ofrecía ninguna ventaja, y que ellas eran perfectamente válidas para dominar y dirigir sus vidas, todo el sistema político, social y cultural patriarcal podía resquebrajarse en un momento, de ahí que el lesbianismo generase de repente tanto pánico entre los romanos. El problema no es pues, que las mujeres puedan mantener relaciones sexuales satisfactorias entre ellas, cosa que no creen posible sin un hombre, sin un falo, sino que pudiesen salirse del dominio masculino y cuestionar el funcionamiento del sistema” (2015:15).

Será también ahora, cuando el homoerotismo femenino se convierta en objeto de excitación masculina. Con todo, la homosexualidad no está legislada. Y no será hasta la llegada del pensamiento judeo cristiano cuando se den las primeras prohibiciones en este sentido y, en pro de políticas de natalidad que agrandaran las filas de fieles. Aunque esto se da más para las conductas homoeróticas masculinas, pues a la mujer se la mantenía bajo control, consiguiendo que no pudiera sobrevivir fuera del matrimonio sola.

En la Edad Media, la Iglesia Católica ya tiene un gran control social, ejerciendo poder sobre la marcha en la forma de vida de las sociedades. Desde el conocimiento y el arte, hasta la sexualidad que era, evidentemente, heterosexual, reproductiva y sin placer para las mujeres –pues son solo ellos los que pueden propiciar sexo a través del falo. Es de destacar, en este momento, que la mayoría de los casos que se conocen de relaciones homoeróticas femeninas, están ubicados en monasterios y conventos de monjas (Lagarde, 2005). Lo que no resulta extraño, dado el nivel de analfabetismo de la sociedad en general y el grado de instrucción y reclusión de las mujeres en estos centros. Ureta Basañe (2003) habla sobre esto:

“(l)os Concilios de París (1212) y Ruán (1214) para evitar la tentación, prohibieron a las monjas dormir juntas y exigieron que una lámpara ardiese toda la noche en los dormitorios. Las reglas monásticas prohibieron a las monjas entrar en las celdas de las otras y estaban obligadas a no cerrar con llave, de la misma forma les instaban a evitar especiales lazos de amistad en el interior del convento. En siglos posteriores, XVI, XVII y XVIII, las relaciones sexuales entre monjas son un tema recurrente en la literatura de la época, sobre todo en los países protestantes y círculos católicos. Hay novelas cortas y poemas que reflejan las relaciones sexuales entre monjas dentro de los conventos” (2003:6).

A lo largo de la Antigüedad y la Edad Media, en Grecia y Roma hemos sido nombradas entre otras cosas como *tribades*, del latín, mujeres que se frotan en sus prácticas sexuales.

Hetairistrias mujeres que se acompañan. *Fricrix/fricates*, del griego, de nuevo, mujeres que se frotan, aunque no existen pruebas de que ellas se autodenominaran así. Santos (2006) afirma que estos términos tuvieron más estabilidad, incluso, que los que pudieron alcanzar los que se utilizaban para las relaciones de hombres con hombres u hombres con mujeres. Se mantendrán hasta el siglo XIV:

“...un comentador medieval del escritor cristiano del siglo segundo Clemente de Alejandría, iguala tribades, hetairistriaí, y Lesbíai (plurales de hetairistria y Lesbía), que es el testimonio conocido más temprano de "Lesbiana" (literalmente, "una mujer habitante de Lesbos") para una mujer eróticamente orientada hacia otra mujer” (2006:12).

El Renacimiento supuso ensalzar el cuerpo humano, lo intelectual, dejando un poco atrás el poder que se le había otorgado a dios. Aunque esto fue solo para los hombres. Las mujeres seguían en el espacio privado. Quienes pudieron salir de ahí, fueron algunas, de nuevo, de clase alta, que se atrevieron a desarrollar actividades típicamente masculinas. En cualquier caso, las conductas homoeróticas eran penadas por la Inquisición que estaba instaurada desde la Edad Media. No obstante, parece ser que, aunque muy perseguidas, las personas con conductas homoeróticas son consideradas pecadoras involuntarias, como si fuera un mal natural.

Entre los siglos XVII y XIX se perseguirá a las mujeres que rompen con los roles establecidos, y muchas de ellas acudirán al travestismo como alternativa para poder desenvolverse libremente en el mundo de los hombres con sus mismos derechos (Ramos, 2015). Uno de los pocos casos documentados en España en este tiempo, y que causó gran revuelo, es el de Elisa y Marcela, una pareja de maestras gallegas de mediados del siglo XIX y principios del XX, que pudieron vivir como matrimonio gracias a que la virilidad de Elisa le permite disfrazarse de Mario¹²⁴, y así logran casarse y ejercer su profesión hasta ser descubiertas y emigrar a Argentina (Narciso de Gabriel, 2010).

Hasta el siglo XVIII, por tanto, los discursos que prevalecen son los religiosos o jurídicos, como pecado o delito respectivamente. La sexualidad se define como prácticas, sin que éstas supongan la creación de una identidad específica. Y no crea subjetividad (Suárez Briones, 2010). Será a partir de aquí que se plantee la homosexualidad como algo que *se es*, y comience el debate sobre si se puede pensar algo que *se es* naturalmente.

En Francia se identifica la ninfomanía con el lesbianismo. Se consideraba que estas mujeres tenían una capacidad de placer desmesurada, poniéndose en competencia con los hombres; algo que debía ser curado por medio del matrimonio. Con todo, en el intervalo que va desde mediados del siglo XVII a principios del XX surgen en EEUU y Gran Bretaña¹²⁵ una serie de relaciones íntimas que no fueron tachadas de “extrañas”. Fueron

¹²⁴La lectura del libro *Elisa y Marcela. Más allá de los hombres* (2010) me hizo pensar que el grado de masculinidad de Elisa era tal que, posiblemente hoy se identificara más con transexual que como lesbiana. Aunque esto no son más que inferencias mías, que en ningún lugar al que yo haya tenido acceso hace alusión a ello. En cualquier caso, en ese momento eran vistas y ellas se interpretaban como dos mujeres que se amaban.

¹²⁵Los lugares desde donde más constancia queda de estas relaciones son países occidentales. Muy poco se habla de otros países o continentes. Y mucho menos en África, donde hasta el siglo XX se afirmaban que la homosexualidad no existía en el continente. No obstante, en las sociedades en que se ha podido estudiar, bien de África, como de tribus indígenas latinoamericanas o australianas, la antropología feminista ha puesto sobre la mesa las miradas heteropatriarcales de la antropología a la hora de realizar los trabajos de campo en la mayoría de la historia. Boswell (1998) da cuenta de la existencia de relaciones homosexuales en otras civilizaciones como la China o Japón. Como entre los indios americanos antes de la dominación del hombre blanco. De América Latina, Guerrera (2011) afirma:

visibles y permitidas aquéllas correspondientes a mujeres de un cierto rango social que extendían, además, lazos de carácter intelectual. Se destacan el grupo de *Las Preciosas*¹²⁶ en Francia, a las que Ana de Miguel (2011) encuadra dentro de un feminismo premoderno. *Las amistades pasionales o románticas* (XVIII) definidas por Lillian Faderman (1981) como dos mujeres que lo eran todo la una para la otra y tenían escasa relación con los varones. Es lo más parecido a una vida en común al margen del matrimonio heterosexual. Eran mujeres universitarias, independientes que no veían ya la necesidad de esta institución en sus vidas, y aunque es un amor *de amigas*, el lenguaje en el que se expresan es un lenguaje erótico (Faderman, 1981; Mogrovejo, 2000). Y aunque hubieran tenido prácticas sexuales, que no lo sabemos, o conductas que hoy denominaríamos lésbicas, ellas mismas no se habrían autodenominado así, pues aún existía la idea de que las mujeres solas no podían tener sexo. De hecho, las relaciones de amistad entre mujeres en las clases altas eran símbolos de pureza femenina.

Se dan también los conocidos *matrimonios bostonianos*¹²⁷ (Faderman, 1981; Cordero, 2005; Gimeno, 2005). Relaciones entre mujeres adelantadas a su época, de clase alta, emancipadas, cultas y, muchas de ellas, con carrera universitaria -de las primeras en tenerla-, con planes de vida y causas diferentes al matrimonio. No hay constancia de que mantuvieran relaciones sexuales -aunque como antes, es un tema invisibilizado. Se trata de relaciones estables en el tiempo que se comportan como matrimonios, denominándose entre ellas incluso “esposa” o “marido”. Son relaciones muy cercanas en las que cada una de las partes tienen asignadas unas funciones. Además, comparten la toma de decisiones, los planes diarios y las vicisitudes propias del hogar. Uno de sus requisitos es que ambas o al menos alguna de las dos tenía que ser independiente económicamente, porque entre sus características figura la no dependencia de los hombres. Es de destacar que no se reconocen como lesbianas. En primer lugar, porque el término aún se está forjando, y porque para ellas lo que prima es una cuestión de género, no asumir los mandatos de esposa o madre. Simplemente eran mujeres que habían decidido vivir de otra manera. Pero, además, hay una cuestión de clase, como explica Cordero (2005):

“El lesbianismo era una particularidad de las mujeres de la clase trabajadora. Las lesbianas, aún para las mismas bostonianas, eran mujeres operarias o de las clases bajas, vestidas con ropa de varón, que fumaban, maldecían y tenían gestos y actitudes masculinas. Algo absolutamente impensable para estas señoras elegantes, que vivían en la opulencia, en selectos ambientes intelectuales, y se encontraban sumamente distanciadas de aquellas mujeres. (2005: 39-40).

“En el caso específico de Latinoamérica, la exclusión ha sido aún mayor que en Europa o Estados Unidos” (2011: 159).

¹²⁶El Preciosismo fue un movimiento literario del siglo XVII que cuestiona la dependencia de la mujer en la relación entre los sexos. Consideran, por tanto, el matrimonio y las relaciones sexuales como formas de dominación femenina. Como alternativa proponen, entre otras cosas, un ideal de amor libre.

¹²⁷El nombre viene de la novela escrita por el escritor Henry James, *Las Bostonianas* (1886) en el que dos mujeres de Boston muy liberales y con tendencias feministas viven juntas. En 1971 Sara Scott publicó una historia novelada *Description of Millenium Hall* que se consagró como el vademécum del tema (Mogrovejo, 2000). Pero más allá de la literatura, es interesante conocer a “*Las damas de Llangollen*”, en la Irlanda del siglo XVIII. Lady Eleanor Butler y Sarah Ponsonby (siglo XVIII), quienes tras fugarse juntas de sus casas vestidas de hombre ser encontradas, no fueron castigadas, porque al no haber varón con ellas, no podía considerarse su conducta antimoral. Sus familias les permitieron vivir juntas y, finalmente, lo hicieron durante cincuenta años, siendo su casa un lugar de encuentro para poetas e intelectuales. Un siglo más tarde, y viajando hasta Francia, encontramos a las emblemáticas Gertrude Stein y Alice B. Toklas, cuya casa fue lugar de reunión de los más renombrados artistas de la época -la generación perdida, como Stein los denominaba- así, Picasso o Hemingway, por ejemplo.

A partir del siglo XIX, la Ciencia y su poder de categorización

“Los primeros estudios científicos sobre el lesbianismo en el siglo XIX fueron estimulados por el creciente número de divorcios que iniciaron maridos cuyas mujeres se habían enamorado de otras mujeres”.
(Mónica Santos, 2006)

“La explosión discursiva sobre la sexualidad de los siglos XVIII y XIX desplazó el centro de interés a las sexualidades “periféricas”. Esta caza de las otras sexualidades produce “una incorporación de las perversiones y una nueva especificación de los individuos”. Este impulso taxonómico y de control tendrá, no obstante, como resultado que la sexualidad se constituya como una razón de ser en sí misma, como un centro característico del ser y núcleo del que irradie un sentido de identidad colectiva, alrededor del cual irán fraguando históricamente las políticas identitarias¹²⁸” (Suárez Briones, 2001:57).

En el siglo XIX las relaciones homoeróticas entre mujeres dejan de ser prácticas aisladas, y empiezan a ser estudiadas y categorizadas. Así los matrimonios bostonianos terminan desapareciendo con la irrupción de la Medicina –que califica de enferma a cualquier mujer que tenga conductas no heterosexuales– y la Sexología, y su intención de estudiar el sexo y el deseo sexual a finales del siglo XIX. Por tanto, con la Sexología, el lesbianismo, ya sí, fue etiquetado para ser normalizado: en primer momento como perversión, junto con otras desviaciones sexuales. Más adelante como patología, gracias a autores como Westphal, que en 1869 habló de “anormalidad congénita”. Krafft-Ebing, que en 1894 igualó el lesbianismo a la bestialidad y la violación. O Havelock Ellis, que en 1897 utiliza el término “inversión sexual”. Será Kertbeny en 1868 el primer autor conocido en utilizar los términos homosexual y heterosexual (Santos, 2006; Mogrovejo: 2000). De nuevo, las definiciones son construidas desde la ciencia y desde la patología o la desviación, y es la ciencia regentada por hombres, por *los otros*, los que nos nombran, en función de sus criterios, de lo que ellos ven bajo su entendimiento moldeado por sus normas heteropatriarcales y de lo que a ellos les interesa interpretar en función de sus beneficios o perjuicios en la empresa. “Así pasamos de la prohibición de ser nombradas a dos siglos de destrucción científica del lesboerotismo” (Platero, 2008:21). Y así, el lesbianismo ha venido marcado por el discurso de varias instancias masculinizadas, como no podía ser de otra manera, que se han encargado de demonizar ya no sólo a las mujeres, ni a las mujeres que amaban a otras mujeres, sino también y, sobre todo, a las mujeres que intentaban escapar de los mandatos que la sociedad tenía predeterminados para ellas. Y es que, como acertadamente señala Gimeno (2003b) “El espacio de la lesbiana ha sido sino el lugar reservado al castigo en el que la sociedad patriarcal colocaba a determinadas mujeres que no se ajustaban tan bien como deberían al rol femenino” (Gimeno, 2003b:4).

Será en el siglo XIX, cuando las mujeres, gracias al Movimiento Feminista, comienzan a conquistar cotas de autonomía, cuando realmente las lesbianas empezamos a ser

¹²⁸Weeks (1993) manifiesta que no se puede responsabilizar a la sexología de cómo es nuestro mundo hoy –han dedicado muchos esfuerzos a buscar la “verdad del sexo” en la naturaleza. Pero sí se puede pensar que tiene buena parte de esa responsabilidad y afirma, “su herencia habrá de ser exhumada, reexaminada y probablemente rechazada antes de que podamos elaborar un nuevo programa” (1993:26). De hecho, señala que a la vez que la sexología buscaba la teoría sexual, la sociología buscaba la teoría social; finalmente, una y otra se unieron y se retroalimentaron.

perseguidas. A los hombres les preocupa que las mujeres solas pueden desenvolverse sin necesitarlos, sin necesitar la heterosexualidad, ni sus instrumentos, como el matrimonio. Decía Rousseau en *El Emilio* (1762), “cuando no haya en la tierra más que hombres de juicio, ninguna soltera literata hallará marido en toda su vida” (1762: 287). A este respecto, completa Lerner (1990) que, tradicionalmente, las mujeres solteras o cualquiera que no practicara servicios a la heterosexualidad, como las lesbianas o las monjas, quedaban a cargo de algún hombre de su familia, hermano o padre a través del que pudieran acceder a los recursos, sino perdían categoría social. Salvo en el caso de las monjas y los conventos. Por lo demás, la mayoría de las mujeres solteras han estado en los márgenes o dependiendo de los familiares varones. Es aquí, cuando “las mujeres que rechacen la heterosexualidad obligatoria son consideradas enfermas” (Gimeno, 2003b:8), desde la medicina, la psiquiatría y la psicología, y especialmente desde la sexología.

El sexólogo Havelock Ellis fue relevante al atribuir un origen biológico a la homosexualidad para eliminar la represión y poder buscar una cura —el psicoanálisis atribuye un origen psicológico¹²⁹. En 1897, Ellis propone la existencia de homosexualidad congénita, y afirma no poder ignorar el origen hereditario de la inversión. Dicha teoría fue utilizada por el movimiento homosexual (gay) para reivindicar su carácter no de pecado, sino “como una parte de la creación y, por lo tanto, había que aceptarlos” (Jeffreys, 1996: 29). Otros sexólogos, desde una visión heterocentrada, clasificaron el lesbianismo en congénito y adquirido, y a partir de ahí crean dos tipos de mujeres, las innatas, que debían serlo dada su masculinidad y las engañadas, que eran potencialmente buenas mujeres femeninas que caían en las artimañas de las primeras.

Sea como fuere, el lesbianismo apareció asociado a prácticas degeneradas —ninfomanía, prostitución, etc. Se pusieron en entredicho las amistades románticas, que habían llegado a ser muy aceptadas, porque no habían sido construidas como un fenómeno sexual. Y es que el modelo sexológico no se basa necesariamente en el contacto genital. Por lo que la publicidad que se dio de las lesbianas de la época hizo que se sospechara de las amistades de mujeres (Jeffreys, 1996).

La intervención de la sexología supuso también un problema para la manera en la que las mujeres que amaban a otras mujeres construyeron su autoidentidad, pues muchas se ven reflejadas como algo perverso, desviado o patológico (Alfarache, 2003), construyéndose una identidad lesbiana desde la patología. Así lo cuenta Mogrovejo (2000):

“...cuando el lesbianismo se considera patológico, muchas mujeres lesbianas se patologizan a sí mismas sufriendo de una falta/negación de identidad entrando en conflicto con el propio ser femenino en el amar a otra mujer y asumiendo las normas de relación y los valores sexuales masculinos” (2000: 31).

Esto que fomentaba la invisibilidad del lesbianismo y relegaba a las lesbianas al ámbito heterosexual¹³⁰, a pesar de la labor de las feministas lesbianas por intentar construir una identidad positiva (Jeffreys, 1996), ha dejado una huella tan profunda que llega hasta nuestros días —“qué vergüenza de mí misma”—se lamenta Lidia al pensarse lesbiana.

¹²⁹Soriano (1999) expone diferentes teorías que han aparecido sobre los posibles orígenes y causas de la homosexualidad a nivel biológico, psicológico o ambiental.

¹³⁰Terminaban por **casarse con un hombre**. Se quedaban **solteras**. O se metían a **monjas**. Por la presunción de heterosexualidad, la sexualidad que se les presupone a monjas y curas —más allá del voto de castidad—, es heterosexual. Y cuando entre los sacerdotes, han salido a la luz pública situaciones de sexo, entonces se ha relacionado con la pederastia, porque la heterosexualidad sólo se puede practicar dentro del matrimonio.

Rescato las palabras de Mogrovejo (2000), que sirven para seguir re-construyendo identidades:

“El trabajo de destrucción científica de la psique lesbiana ha durado casi dos siglos. A las lesbianas les espera la labor de reconstrucción de esta triple dimensión, aprendiendo el propio pasado para comprender el presente y proyectar el futuro. La experiencia de la “enfermedad” está impresa en la memoria social femenina...esta memoria se inscribe en una patohistoria personal con infinitos matices de recuerdo: culpa, tabú...” (2000:39)

Aunque hay otro motivo para luchar contra esa identidad impuesta y buscar una más positiva, como apunta Gimeno (2003a) no perder la fuerza política que potencialmente tiene el lesbianismo para luchar contra del heteropatriarcado capitalista. Esto no significa que las lesbianas como generalidad vayan contra el sistema. Utilizar el lesbianismo como transgresión para subvertir el sistema puede ser una iniciativa voluntaria y consciente, personal o colectiva. Es decir, la persona ha de hacer un análisis crítico de la realidad, tener la percepción de injusticia social, y estar dispuesta a enfrentarse; y no todas las lesbianas pasan por este proceso. En cualquier caso, quien está dispuesta a hacerlo, como plantearé más adelante, lo hace desde el colectivo LGTBI y el feminismo juntos, o desde una vertiente del feminismo que luche tanto desde el género como desde la sexualidad. Porque las reivindicaciones desde el colectivo pero sin la intervención del feminismo, nos pueden llevar a la normalización de la sexualidad sin ningún tipo de cuestionamiento de género que nos dejaría en otra situación de exclusión, o al menos a una parte del mismo: a los que no se adecúan a la norma. Y desde el otro lado, un feminismo que no lucha por la sexualidad, se puede volver acrítico con la heteronormatividad. Además, buscar una identidad más positiva, no significa crear una idea esencial de lesbiana, como la que yo tenía al principio, por la que pensaba que todas éramos iguales. Lo ideal sería que el lesbianismo fuera una característica en positivo de las personas que lo sientan o lo deseen, una característica más.

Con Freud, a partir del siglo XX la homosexualidad no será vista como un problema congénito, sino psicológico. Adler, contemporáneo de Freud, afirmó que no era un trauma infantil lo que tenían las lesbianas, sino envidia del poder y la libertad de los hombres. A partir de la segunda mitad del siglo XX, investigaciones como la de Kinsey comienzan a ver el lesbianismo como un fenómeno más sociológico que psicológico. De ahí que algunos sexólogos invitaran a “controlar” la desviación mediante la “información orientada” (Mogrovejo, 2000: 37). Aunque el final era, a todas luces, que volviéramos a la heterosexualidad. Al menos, en 1973 la Asociación Americana de Psiquiatría finalmente excluye la homosexualidad en general como enfermedad mental del DSM, aunque no será hasta mayo de 1990 cuando desaparezca de la lista de enfermedades de la OMS.

Algunxs autorxs (Alfarache, 2003; Weeks, 1998) hablan de la relevancia de que la sexología acuñara el término *lesbiana*, al encontrar la genealogía y la designación de grupo, a pesar de las diferencias individuales, porque nos hace visibles a nivel social, nos saca del ámbito privado y nos diferencia de los varones gays. Aunque al enunciar el término nos erija también como amenaza para el conjunto de las mujeres al transgredir nuestras obligaciones de género. Otras, por el contrario, como Faderman (1981) o Jeffreys, (1996) la consideran negativa, porque estigmatizó, por ejemplo, las amistades pasionales.

Colonialismo

En función de quienes nos categorizan, los resultados pueden ser la invisibilidad de las mujeres que aman a mujeres en un sistema heteropatriarcal. Y cuando se hacen visibles, su aparición será como “desviadas” de sus responsabilidades de género para con los hombres, como madres y esposas. Dice Lerner (1990) que “la definición por género de “desviación” sexual distingue a una mujer como “no respetable”, lo que de hecho la asigna al estatus más bajo posible”(1990: 314). O a lo sumo patologizadas como enfermas mentales -que parece menos culpable, pero que lleva a los mismos resultados.

Una característica de las mujeres a lo largo de la historia ha sido nuestra no participación de la construcción de conocimiento en ninguna disciplina, como se justificaba Boswell antes, que nuestra perspectiva del mundo, nuestra experiencia, no figure en ninguna parte. Ya me hubiera gustado conocer el mundo bélico contado por las mujeres, las colonizaciones, el día a día de cualquier momento histórico. Esa sería otra historia. Si no hemos participado en la construcción de la historia, tampoco en nuestra propia construcción. Alguien nos ha contado. A nosotras se nos ha observado, se ha escrito sobre nosotras, pero no se nos ha preguntado, como se desprende, para el caso de las lesbianas, del recorrido expuesto. No hemos tenido voz. Esto ha favorecido que haya temas como el lesbianismo, exclusivamente de mujeres, que han sido abordados, estudiados, categorizados y contruidos por *los hombres* desde la ciencia, la religión, la política, etc. Por lo tanto, han sido ellos quienes han decidido si es lesbiana, tribade, sáfica, fricatriz, como nos habíamos de llamar o si éramos invertidas, enfermas o pecadoras; y finalmente si éramos legales o no. Esto en función de unas prácticas sexuales que no conocían, puesto que se trataba de relaciones mantenidas por mujeres entre mujeres y en (sus) espacios privados. Es decir, desde el coitocentrismo, el heteropatriarcado se ha encargado de imaginar que éramos tribades, porque nos frotábamos –entendemos que los genitales. Si hubieran conocido nuestras prácticas antes que mal imaginarlas, tal vez, nos habrían cambiado el nombre.

Ha sido, por tanto, este mismo hombre, blanco, occidental, cristiano, de clase medio-alta y heterosexual el encargado de estudiar, nombrar y categorizar las prácticas de vida – sexuales o no- de las mujeres que se relacionan con mujeres en las culturas de otros continentes también, haciendo paralelismos desde sus esquemas heteropatriarcales occidentales de vida, que podían o no, coincidir con la cultura estudiada. De modo que podemos entender que el término lesbiana contenga un sesgo situacional, pues se crea en el siglo XIX; y racial, pues viene de una isla europea (Ramos, 2015). Aunque los otros términos usados para nombrarnos, como tribade, fricatrices, etc., remiten todos a la Grecia antigua, esto es, seguimos en el mundo occidental (Simonis, 2009). Así, tiene sentido que una mujer que se relaciona afectivo sexualmente con otra mujer en una cultura diferente a la griega del siglo IV ac., no se sienta identificada al ser nombrada como “lesbiana”. He escuchado a lesbianas preguntarse, “¿por qué se me describe con un término que significa “persona de la isla de Lesbos”?”. Asunto abordado por Sheila Jeffreys (1996):

“Las lesbianas indígenas australianas, por ejemplo, han cuestionado el valor que pueda tener una palabra derivada de cierta isla griega para su propia identidad, apuntando que en el amor entre mujeres en la cultura indígena tradicional no hay cabida para una identidad lesbiana urbana” (1996:163).

A pesar de esta explicación, la autora de *La herejía lesbiana* (1996) considera que el

argumento no le quita importancia al hecho de que la identidad lesbiana puede servirles como instrumento organizador dentro de su propio contexto. Este argumento me resulta clasista, etnocéntrico, colonizador y patriarcal. Jeffreys infravalora las capacidades de estas mujeres para organizarse por sus propias características y bajo sus propios criterios, sin tener que priorizar los occidentales de clase media.

Con todo, es de reconocer los esfuerzos de las primeras feministas lesbianas por acuñar un nombre y una identidad política más allá de la imagen que asumimos de enfermas o perversas derivada de la sexología, pues fueron fundamentales para nosotras a la hora de visibilizarnos de forma positiva a nivel social.

5.2.- *Buscando mis referentes más cercanos*

Considerando que antes del siglo XX sólo se conoce la existencia de prácticas sexuales aisladas y desplazamientos de género, podríamos pensar que no se puede hablar de historia de las lesbianas hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando empieza a construirse un discurso en torno al recién acuñado término (Simonis, 2009). Es decir, en el periodo previo al siglo XX no hay una identidad, parece no haber una conciencia de sí. Según Guerrero (2011) en relación a este asunto:

“Ininteligibilidad cultural que a nivel de la experiencia lesbiana misma se reitera por la carencia de un discurso y un imaginario, debido a la escasa participación que tuvieron las mujeres en la producción cultural y al aislamiento de las lesbianas en un ámbito privado, que impidió el sentido de comunidad y la creación de cartografías secretas. Es más, la falta de comunicación entre ellas y el hecho de no «ser dichas» por los discursos heterosexuales mayoritarios impidieron la articulación de una figura identitaria anclada en una historia y genealogía propias” (2011:159).

Y es que, al hacer nuestras genealogías, necesarias para poder crear identidad o como poco, dar muestra de existencia, la mayoría de las mujeres que hemos cogido como referentes lésbicos no se consideraban lesbianas, como no lo eran para la sociedad del momento en la que es más probable que fueran enfermas o desviadas. Aunque habría que preguntarse, ¿qué era entonces lo que para nosotras es una lesbiana hoy? Martha Vicinus en su libro *Intimate friends: women who loved women 1778-1928* (2004) se hace un planteamiento parecido, si solo la actividad sexual define el lesbianismo, ¿cómo encontrar evidencia de dicha actividad? Pero, además, ¿qué entendemos por sexo entre mujeres en ese momento? Yo me pregunto con Simonis (2009), ¿qué características tiene que tener el sujeto lesbiano para ser considerado como tal, sólo prácticas sexuales o conciencia política? Es más, ¿podemos considerar lesbianas solo aquellas que transgreden los roles de género, aunque no sepamos si mantienen sexo o no, como las bostonianas? ¿Y si no mantienen sexo, como se presupone a las amistades románticas y, además, tampoco transgreden roles? ¿Son lesbianas aquellas cuya intención es romper con el sistema heteropatriarcal por medio de sus relaciones? Pero, ¿y si no tienen esa intencionalidad, ya no son lesbianas y son consideradas solo amigas íntimas?

Por otro lado, ha habido algo que no deja de llamarme la atención. Más allá de que estas mujeres tengan o no **conciencia de sí**, casi todas las que nos dejan alguna evidencia lésbica comparten la pertenencia a la clase alta. Así, las bostonianas, como veíamos, hablan de las que ellas consideran *lesbianas* –o el nombre que usaran para calificarlas– como mujeres rudas y masculinas de clase obrera, con las que no se identificaban, por considerar que ellas, mujeres cultas, de clase alta, independientes, etc., no tenían nada

que ver con *las otras*. En el mismo sentido, un sector del feminismo lesbiano, toma como ejemplo de relaciones lésbicas igualitarias a las amistades románticas, pero éstas tampoco se definen como lesbianas. Dice Carole Vance (1989) que “en el siglo XIX, a dos mujeres que compartían la misma casa y la misma cama se las veía, en general, como amigas íntimas; en el siglo XX se las ve cada vez más como lesbianas” (1989:21). De hecho, ésta es la crítica que se le hace a Vicinus. Ante la imposibilidad de entrevistar directamente a las mujeres de los siglos anteriores, Vicinus se basa en una exhaustiva recogida de documentación, evidencias que las dejaron –mujeres de literatura, cultura y arte– y que pueden suponer una representación. Pero, ¿representación de qué? ¿No podríamos decir que se trata del reflejo de las mujeres de una clase socio económica y de su estilo de vida? Por lo que estaríamos interpretando lesbianas –desde la clase interseccionada con el género–, siendo la sexualidad poco relevante en este contexto. Y posiblemente tampoco la identidad bajo los criterios con los que nosotrxs la construimos.

Si para definir el término lesbiana hoy, ponemos el acento en la sexualidad de dos mujeres juntas –aunque lo interseccionemos con otras categorías– tal vez, tendríamos que preguntarnos por qué incluir a las amistades románticas o a las bostonianas dentro de *¿nuestra genealogía?*, cuando ellas no se sentían incluidas. Tendríamos que denominarlas así, si lo que pretendemos es visibilizar modos de vida alternativas a la heterosexual. De hecho, pienso que pasa algo parecido con Safo. Para las lesbianas actuales, la poeta es la madre de las lesbianas por excelencia, sin embargo, ella, como Las Preciosas, por ejemplo, tal vez, desde la sexualidad no se nombrarían como lesbianas, porque no exista en el imaginario para las mujeres la opción de tener sexo sin hombres, ni conciencia de identidad; a lo sumo se caracterizarían por romper con el género, por ser mujeres libres –independiente económicamente, de clase alta, cultas, etc.– para dirigir su amor. Me pregunto cómo fueron las relaciones eróticas en otras clases o culturas, pues no quedan demasiados rastros de las mujeres de clase trabajadora, o de las que se hacían pasar por hombres y así se ganaban la vida; no conocemos comunidades similares de mujeres que no fueran ricas e independientes. ¿Es posible que estuvieran tan centradas en la supervivencia y en sus roles familiares, que no pudieran formar comunidad, al estar cada una en su propia esfera –privada e invisible? De hecho, si hoy les preguntamos a algunas mujeres que se denominan lesbianas, si romper con el género o tener un cuestionamiento político es lo que las hace llamarse así, posiblemente respondan “que no se identifican” con esta categoría. Es incluso posible, que simplemente nos digan que sienten atracción afectivo sexual por las mujeres sin más.

Suárez Briones (2001) dice que **en todas las épocas ha habido mujeres que amen a mujeres**, con o sin sexo entre ellas, otra cosa es que se autoidentifiquen así. Por su parte, Rivera Garreta (2003) afirma que, **aunque no exista un modelo simbólico, no significa que no haya conciencia de sí, existiendo genealogía, aunque sea a retazos**. En la línea de Suárez Briones, para solucionar el problema, Martha Vicinus considera que **las mujeres generan otro tipo de identidad** por la que ahora podemos interpretarlas. Se centra en la **intimidad, el amor y el erotismo** entre las dos mujeres, más que en lo sexual. Pone el foco de atención en **los rituales cuasimaritales** que adoptan; las **prácticas de rescatar amantes como miembros de la familia** (y viceversa). O **el rechazo convencional de la feminidad heterosexual**¹³¹, que puede tomar varias formas:

¹³¹No pocas veces he escuchado a muchas lesbianas decir que a ellas nos les gusta la feminidad heterosexual. A mí tampoco. Y recientemente también leí a Beatriz Gimeno hacer esta misma afirmación en alguna entrada de su blog, <https://beatrizgimeno.es/>

reclamando un modelo asexual de feminidad, imaginando una masculinidad feminizada, o esperando un tercer sexo, entre hombre y mujer.

Simonis (2009) habla de *Historia de las relaciones lésbicas* porque para que exista una *Historia de las lesbianas*, necesitamos la autoafirmación de la persona. Por eso la historia de las lesbianas será la que escriban las que se autodenominen lesbianas. Parece, por tanto, que hasta que la sexología no construyera sus categorizaciones, lo que hoy entendemos por lesbianismo era una cuestión, en principio, de género y clase.

No puedo dejar de pensar, entonces, que estamos utilizando conceptos contruidos en un momento histórico, al que le hemos dado nuestro propio significado, y con ellos miramos hacia atrás en busca de indicios de eso que llamamos lesbianas hoy. Lo que me preocupa es que las estamos definiendo; que estamos metiendo a esas mujeres en la categoría lésbica desde la superioridad que nos otorga el conocimiento ¿el poder-saber de la ciencia? Aunque entiendo la necesidad de construir esa genealogía, no puedo evitar preguntarme si estamos dando voz a las “lesbianas” del siglo XVIII/XIX o las estamos incluyendo en un grupo con el que ellas no se identificarían.

No será hasta los años 20 del siglo XX cuando las lesbianas asuman su deseo y constituyan una identidad como mujeres que aman a mujeres¹³². Así en París se da el círculo de la **Rive Gauche**¹³³, con la norteamericana exiliada Natalie C. Barney (llamada “La Amazona”) como máximo exponente (Morales e Franc, 2013). Mientras, en EEUU se crea la figura de la *lesbian chic* (Faderman, 1981; Gimeno, 2005), que se caracterizan por la feminidad o glamour, y su consciencia va más allá de las amistades románticas. Se da en un momento de euforia histórica después de la I GM. Con el apoyo del feminismo, las mujeres, en general, se sintieron más independientes y en este contexto se dio más aceptación del lesbianismo.

*“Las del asunto”: nuestras abuelas lesbianas*¹³⁴

Acercándonos a nuestra realidad en el espacio, la España del franquismo es una parte de la historia muy interesante de cara a conocer a las que realmente podemos considerar nuestras abuelas lesbianas y de las que poco nos ha llegado, dada su invisibilidad. Como indica Fernando Olmeda (2004) en relación a este periodo,

¹³²Ann Lister (1781-1840) es considerada **la primera lesbiana (auto) reconocida de la edad moderna**, aunque en ese momento aún no existiera la categoría. Ella era consciente de que amaba a mujeres (tuvo, al menos, cuatro relaciones estables a lo largo de su vida, más todas las que no lo fueron) y así lo reflejó en sus diarios –escribió 26 tomos de diarios donde, además, describía estrategias de seducción y encuentros sexuales; lo que no deja lugar a dudas de la conciencia de amor y también de deseo por personas de su mismo sexo. Como viene siendo la tónica, para poder vivir libremente en una sociedad en la que las mujeres dependían de los hombres para poder seguir sin demasiados problemas el estilo de vida elegido, tuvo que pertenecer a la clase alta. Aunque al final pudo vivir con tranquilidad, su transgresión de roles de género (al dedicarse a gestionar ella misma su patrimonio y, en ocasiones, al aparecer en público vestida de hombre) le valieron acosos y desprestigio social, hasta el punto de ser conocida con el nombre despectivo “Gentleman Jack”. <http://www.annelister.co.uk/>

¹³³Es un barrio en la orilla izquierda del río Sena en París.

¹³⁴Denomino este apartado “Nuestras abuelas”, porque creo que estas mujeres son nuestro referente histórico más cercano, pues muchas de ellas sí tenían conciencia identitaria, tanto desde el amor y el sexo a otras mujeres, como desde el desapego al género y la ruptura con la heterosexualidad -aunque no le dieran forma al discurso en ese momento, más preocupadas por sobrevivir que otra cosa. Aun cuando se casaran después de haber vivido relaciones sexoamorosas por años entre mujeres, porque el matrimonio era lo que primaba; aun cuando no usaran más palabras para nombrarse que “las del asunto”.

“No hay referencias en caso de lesbianismo. Oficialmente no existía, porque la doctrina de la sumisión al varón había liquidado la autonomía vital de las mujeres. Sin embargo, quizá, esa misma negación facilitó su existencia, porque no se vieron tan perseguidas como los homosexuales. Jamás trascendía una relación amorosa entre mujeres, porque no solía haber manifestaciones externas. Cuando dos mujeres vivían juntas, se entendía que eran “solteronas” o amigas íntimas y se justificaba como afinidad, lo que realmente era enamoramiento. Las relaciones femeninas, inconcebibles para la mayoría, pero fehacientemente reales, no solían ser ocasionales, y estaban gobernadas por la estabilidad y la fidelidad, ejemplares si las comparamos con la moralidad a tres bandas imperantes¹³⁵” (2004: 20)

El silenciamiento del nacionalcatolicismo (Albarracín, 2008) en cuanto a la sexualidad femenina más allá de la maternidad¹³⁶, no ayuda a rescatar un mundo en el que estas mujeres se saltaban las normas tanto sexuales como de género¹³⁷ -en la medida que les era posible. Fue un tiempo en el que a modo de engranaje coordinado para lograr unos objetivos políticos, a saber, heterosexualidad y natalidad, la religión detectaba a lxs desviadxs; la medicina lxs diagnosticaba y el Estado legislaba en contra. Platero (2009) cuenta que la Iglesia y el Estado tenían como objetivo afín la natalidad, para conseguir más españoles católicos que reconstruyeran el país tras la guerra. La medicina, por su parte, tenía unos intereses eugenésicos, centrados en buscar un gen rojo, por ejemplo, o mejorar la raza. De modo que también necesitaba una alta natalidad para tener con quien experimentar; “psiquiatrizar la disidencia”, lo denomina Osborne (2008:43). Sea cual fuera la justificación, la cuestión es que, todos tenían motivos para celebrar la heterosexualidad y condenar cualquier otra opción que se interpusiera en sus fines. En cuanto a la represión, Platero afirma que son muy pocos los casos de mujeres sometidas por las leyes del estado, porque fueron las medidas más ideológicas de la iglesia y la psiquiatría, a modo de poder disciplinario, las que se encargaron de controlarlas de formas diferentes a los hombres.

En ese contexto estas mujeres se las ingeniaron para sobrevivir solas cuando eso sólo se podía hacer con un hombre al lado; buscaron las maneras para vivir su sexualidad y su vida al margen del sistema. Para ello siguieron estrategias de supervivencia –resistencia creativa, lo llama Albarracín (2008:195)– como reapropiarse del lenguaje, “yo soy **librera** (lesbiana) y catalana” o crear uno propio, “en esa época conocía a algunos hombres que también eran del **“asunto”**”(2008:196); construir espacios propios de libertad, formados por redes de solidaridad y complicidad. Así lo narra Olmeda (2004):

“(l)as parejas de lesbianas se veían obligadas a utilizar diferentes artimañas para

135El control y la represión en cuanto a la sexualidad eran tales que, cuenta Olmeda, refiriéndose a esa moralidad a tres bandas, que en las parejas heterosexuales los chicos se “calentaban” con las novias, pero solían tener una “querida”, con la que terminar lo que habían empezado con ellas -que tenían que llegar vírgenes al matrimonio. Y lo mismo ocurría en el caso de los matrimonios. Las esposas debían ser mujeres decentes, motivo por el cual, los maridos tenían queridas o acudían a prostíbulos, para poder hacer lo que no era adecuado en casa con sus mujeres. Creo que lo que los hombres heterosexuales no podían imaginar, es que muchas de sus esposas también mantenían relaciones fuera con mujeres. Estas relaciones, sobre todo en las clases altas, sirvieron, en muchas ocasiones, para apoyar económicamente en las redes de solidaridad y cuidado que eran ya habituales entre las lesbianas.

136Es de destacar la paradoja de la Sección Femenina, garante del modelo de madre esposa por medio de mujeres que se alejaban de él completamente. Así lo narra Fernando Olmeda (2004): “la Sección Femenina con su guarnición de mujeres solteras vestidas con camisa azul y provistas de indiscutibles dotes de mando, fue un semillero de lesbianas en potencia. Sin embargo, en este asunto también funcionó la hipocresía social”(2004:131).

¹³⁷Hernández (2007) hace un llamamiento a la necesidad de las lesbianas de hablar acerca de nosotras, partiendo de la situación que las lesbianas españolas sufrieron durante la represión franquista, pues si bien fueron menos criminalizadas que los gays, vivieron sus propias cárceles (matrimonios no deseados, psiquiátricos, etc.) que hoy no son reconocidas. Ella se pregunta, cómo se indemniza algo que no se (re)conoce.

defenderse del rechazo social. Elena Sans, funcionaria de Barcelona, utilizó esta estratagema: Tenía dos apartamentos, en uno vivía con mi pareja y en el otro recibía correspondencia y las visitas de mi familia. Una vez, de modo imprevisto, mi madre dijo que iba a ir a verme, y tuve que desordenar el apartamento-tapadera y manchar la cocina para demostrar que vivía allí” (2004:133).

Acciones y formas de vivir en las que podemos mirarnos nosotras mismas hoy, porque nos recuerdan a algunas de las que hemos vivido o incluso, seguimos viviendo. Por eso me saca una sonrisa amarga que el discurso de algunas de las mujeres que han participado en la investigación siga en la actualidad la línea de ocultamiento descrita por las lesbianas del franquismo:

“Lidia. Ni yo tampoco estoy fuera del armario. Vamos en mi casa lo saben, pero fuera del armario, no. Y ella, en su casa, imposible... lo ha intentado, lo intentó varias veces,... Entonces, claro, nuestra relación nunca progresaba. Siempre era lo mismo. Siempre era estar de novias, siempre era igual. Cuando te dije lo del ático, teníamos dos pisos alquilados, uno en una calle y otro en la calle paralela. ¿Por qué? Por si la mamá de Reme decidía venir una semana al año que iba a verla, claro... no podía ser que...

María. Teniendo un ático con siete habitaciones, ¿no podíais compartir piso?

Lidia. ¿Compartir piso Reme con una mujer? ¿Tú te crees que eso su madre se lo iba a consentir? No. Y pagábamos dos alquileres, dos luces y dos tal y dos cual”.

Me llama la atención que este tipo de estrategias solo son posibles, una vez más, con determinado nivel socioeconómico, y coincide que se da siempre en el marco de una ideología conservadora. Las personas con las que yo me he cruzado, ha coincidido que, además, son muy cristianas, para las que el lesbianismo es más una carga que otra cosa, “Ya te digo que mi vida no tiene nada que ver lo que yo imaginaba con lo que es... entonces es como que la echo por perdida...” (Lidia). Y utilizan el dinero que tienen para ocultarlo, haciendo que su orientación sexual se convierta en una cárcel de oro, en un momento en el que socialmente no hay peligro en comparación. Sin embargo, durante la dictadura, el nivel económico y la clase social, que solían ir emparejadas, suponían una ventaja de ocultamiento también, pero para la supervivencia colectiva. Aunque aquí la ideología era la de estar en contra de la represión. Utilizaron las redes de solidaridad, cuyos lazos se mantuvieron a lo largo de sus vidas, para compensar carencias de unas – alimentación, vivienda, ocio, etc.– con los recursos de otras. Setenta años más tarde continúa habiendo lesbianas que viven escondidas, como hubieran vivido en el franquismo porque, tanto ellas como su entorno, han mantenido la forma de pensar del régimen. Así me hablaba Lidia el día que me explicaba los problemas que tenía con su pareja en relación a su familia:

“Ella, cada vez que intentaba hablar con su madre, su madre acababa en urgencias, con un dolor en el pecho, con una subida de tensión,... Siempre era lo mismo. Se estaban sin hablar no sé qué tiempo. Claro, pues ella lo pasaba mal, porque ya te digo que es una mujer muy familiar. Hasta que pasaba una semana, entonces la madre volvía a retomar el contacto, como si no hubiese pasado nada. Y Reme, al final, volvía, otra vez, como si no hubiese pasado nada y... Entonces cuando ya lo había dejado conmigo, se enfrentó con su madre. Y bueno, fatal. Tuvo una hemorragia cerebral (...) A medida que ella fue recomponiendo su cabecita, entonces fue como acordándose, porque parece que lo tenía todo olvidado... Empezó a coger otra vez el tonillo, y bueno, Reme se echó para atrás; por supuesto, dijo que no,...

que lo primero era su madre y que no iba a darle más disgustos, (...) Uy, y la hermana mayor le ha negado el saludo; los sobrinos, que yo sé que les ha criado, que les ha querido tanto, y yo lo he visto, sus sobrinos del alma, pues sus sobrinos del alma, ahora que son unos tíos derechos y tal... eso es muy fuerte, su hermana vive en Sevilla, es una sevillana pija de estas... de... El cuñado otro... Y la niña, que también ha estudiado derecho, esa es una pija de estas de... de juventudes... y le ha negado el saludo totalmente”(Lidia).

Las lesbianas de entonces, aunque muy religiosas y muy apegadas a las marcas de género –porque era la única manera de sobrevivir, pero también porque habían sido socializadas así y no conocían otra forma de ser mujeres– seguían estas mismas estrategias, intentado evitar una amenaza real. Las que actualmente continúan con ese estilo de vida, han convertido la amenaza en homofobia interiorizada. Mientras aquellas vivieron escondidas lo que les apetecía vivir, éstas viven escondiendo lo que “les ha tocado”, como se lamenta Lidia, “me tocó; creo que es una lotería, a mí me tocó, así lo veo yo, y ya está”.

No se puede pasar por alto que la mayoría de las mujeres que dan su testimonio, tanto en el artículo de Albarracín como en el libro de Olmeda, son unas privilegiadas, dado que vivían en una gran ciudad y eso les permitía el re-conocimiento: detectarse unas a otras; conocerse y encontrarse, algo que en zonas rurales o más decaídas –social y económicamente– hubiera sido imposible o, al menos, mucho más difícil. A lo sumo, en los pueblos habrían quedado camufladas como solteras o, simplemente, se habrían casado con un hombre, “allí la gente del pueblo, si alguien sospecha, “ésta que está soltera...”, pero también está soltera mi hermana, y no es lesbiana. Entonces, si alguien dice, “pues será...”, que lo sospechen; porque si no, no tienen ni idea de mi vida. Ni idea.”, me cuenta Lidia algo irritada. Y es que, el lesbianismo era un tema silenciado, pues admitirlo “era aceptar que las mujeres podían encontrar satisfacción afectivo sexual independientemente del varón” (Olmeda, 2004:129). Entonces, una persona que, habiendo nacido en un pueblo español en mitad del régimen, al sentir cierto tipo de deseos no nombrados por nadie, no vistos en ningún lugar, ante la duda de poder estar enferma o en pecado, intentaría reprimirlos, y no buscar iguales para no ser identificada con algo tan denostado y que la iba a llevar a la exclusión. Así lo explica Olmeda (2004), “la distancia era aún mayor en el ámbito rural. No era fácil que una campesina aceptase que “aquello” que le atraía de otra mujer fuese otra cosa distinta a una simple afinidad” (2004:132). De modo que, podríamos decir que debió ser más fácil que la identidad lésbica se forjara en el contexto de las ciudades, donde la invisibilidad era un poco menos difícil o, al menos, era una invisibilidad organizada, porque el privilegio de la ciudad les permitió unirse como grupo –de amigas– uno que tiene algo en común y en contra de la mayoría -aunque no se hubieran unido para la lucha. Eran “las del asunto”.

Sea como fuere, estas lesbianas, las que tuvieron oportunidad, se arriesgaron, a pesar del régimen y de su invisibilidad, y se movilizaron, construyendo juntas –en la clandestinidad– una forma de vida muy parecida a la nuestra. El día que empecé a trabajar con esta época de la historia, estaba tan emocionada de ver cómo se las apañaron para sobrevivir y cuánta era la semejanza, que les trasladé el tema a mis amigas; la respuesta de una de ellas fue “¡son igual de putones que nosotras!”.

Será a partir del **feminismo lesbiano** -1960/1970-, cuando se supere el modelo patológico de lesbianismo. En este momento, las lesbianas asumieron la hazaña de explicar a lxs heterosexuales que su conducta, entendida como masuclina, no estaba identificada con la de un hombre, para lo cual, redefinieron el lesbianismo como una opción política

(Jeffreys, 1996). Utilizan las categorías creadas por la ciencia, para construir un lenguaje identitario desde ellas. Una identidad lesbiana, interseccionando las políticas identitarias de las lesbianas con la ideología feminista. Resignificando sus experiencias individuales y sociales (Suárez Briones, 2001) Ahora bien, desde una parte del feminismo lesbiano, las relaciones pasionales entre mujeres son sin sexo. Mientras, fuera de la militancia lésbico o feminista, el lesbianismo se daba en los bares de ambiente, donde se seguían juegos de roles *butch/femme* y se consideraba el componente sexual en sus relaciones.

A modo de reflexión, antes de terminar este paseo por algunos de los indicios de nuestra existencia, de la existencia de mis sujetos de estudio, aunque a continuación siga recorriendo otras historias, me gustaría no dejar de plasmar una pregunta con Maroto (2006), y es, si nadie se plantea realizar una arqueología de la heterosexualidad, ¿por qué hacerlo de la homosexualidad? Suárez Briones (2001) explica que su posición privilegiada como la identidad normativa, hace que tengan que ser otras identidades, las que tengan que definirse contra la norma.

La relación entre las lesbianas y el feminismo

“No existe el feminismo sin las lesbianas; de hecho, el feminismo siempre tuvo un nivel sospechosamente alto de participación política de lesbianas”
(Mónica Redondo Vergara, 2014:225)

“Al feminismo y a las relecturas y definiciones que ha facilitado se le atribuye el mérito de haber creado la posibilidad de asumir y redefinir la etiqueta de lesbiana”
(Biddy Martin, 1994:347)

La lesbiana ha sido para la historia occidental una mujer que, según el heteropatriarcado, odia a los hombres. “Si no está con ellos, si no los necesita, es porque los odia, seguro”, ¡por supuesto! Una interpretación a todas luces desacertada, porque no necesitar algo, no implica odiarlo. No obstante, esto contribuyó a construir en el imaginario colectivo una idea negativa de las lesbianas que favoreció su estigmatización. ¿Quién quiere al lado a alguien que no sólo reniega del papel social que le corresponde –en su momento relacionado con maternidad¹³⁸ o feminidad, por ejemplo–, sino que, encima, rechaza a los hombres? Así se generaron problemas con el movimiento feminista (Juliano, 2014). Y es que, las características de las lesbianas desde finales del siglo XIX y principios del XX como mujeres más instruidas¹³⁹ que la mayoría, trabajadoras fuera del hogar,

138 Villar (2008) explica cómo en otros momentos de la historia, los setenta en España, por ejemplo, ser lesbiana implica no ser madre. Simplemente no les atraía la idea de tener que pasar por un encuentro sexual con un hombre para tener hijxs. Hoy es diferente, porque existe las técnicas de reproducción asistida (TRA) y la maternidad ya sí es una opción deseable para las lesbianas.

139 Al no estar centradas en el rol de maternidad y cuidado en el ámbito del hogar, se interesan y tienen más tiempo para dedicarle a otros temas. Muchos de estos son de interés político y reivindicación de igualdad de derechos a nivel social; temas tradicionalmente asignados a los hombres y ubicados en la esfera pública, motivos por los cuales se les atribuye mayor complejidad y a las mujeres que son capaces de dominarlos, más inteligencia. También es cierto que para llegar a entenderlos es necesario una serie de conocimientos y un bagaje teórico que se adquieren leyendo, formándose y militando, actividades para las que, de igual manera, si no se le dedica tanto tiempo al cuidado familiar, revierte en ellas. En este momento de la historia a las mujeres no se las educaba para que hicieran ninguna de estas cosas que eran contrarias al modelo respetable de mujer, salvo que se interpretara que no iban a poder casarse, Matilde Albarracín (2008) expone el ejemplo de una chica en los años treinta, “sus padres la consideraban menos agraciada (por su aspecto andrógino) que sus hermanas y, por lo tanto, con menos posibilidades de casarse, así que decidieron darle una profesión para que pudiera ganarse la vida si no pasaba por el altar”(2008:195).

independientes y autónomas, etc., que se unían por la lucha de los derechos de las mujeres, hace que los sexólogos construyeran la idea de las lesbianas como feministas, como nos recuerda Jeffreys (1996), fuera así o no, que no siempre lo era, de hecho:

“... hombres de ciencia, como Ellis, solían asociar la autoafirmación, la independencia y una cierta actitud feminista con el lesbianismo (...) Las “nuevas mujeres” entablaron amistades pasionales para apoyarse en su paso por la universidad, trabajaron en centros sociales... Estas reformadoras sociales crearon redes de conexión y constituyeron un motor para el cambio, a menudo con un fuerte contenido feminista. (...) los médicos de finales de la época victoriana calificaron a estas nuevas mujeres como “masculinas” y más tarde como <lesbianas masculinas>.” (1996:33)

Muchas feministas que vivieron sus vidas personal y políticamente apartadas de los hombres, el matrimonio y la maternidad, fueron tildadas de lesbianas –lo fueran o no– como insulto. ¿Qué intencionalidad hay en asociar a las lesbianas –desviadas, perversas, enfermas y personas que odian a los hombres– con feministas? Desprestigiar a las mujeres en general y al movimiento feminista en particular. Por eso, socialmente, el feminismo es interpretado como un grupo de mujeres “machorras”, inconformistas y desagradecidas que rechazan a los hombres. Pero no solo se consiguió un desprestigio social del feminismo, sino que hizo que las feministas renegaran de las lesbianas¹⁴⁰ (décadas 60 y 70 del siglo pasado), por la mala imagen que daban del colectivo, y es que, con esa imagen, se favorecía que su reivindicación perdiera fuerza y credibilidad. Falquet (2006) narra la misma experiencia en Latinoamérica:

“... con el tiempo se van dando cuenta de que algunas feministas las perciben como un cuestionamiento amenazador a su posición heterosexual o a su lesbianismo “de clóset”, lo que a menudo provoca roces interpersonales. Sobre todo, en lo colectivo, buena parte del movimiento feminista se deja intimidar por el mensaje social que exige al feminismo, para ser mínimamente respetado, silenciar, invisibilizar y postergar al lesbianismo” (2006: 24).

Al desprestigiar el lesbianismo, el sistema pretende evitar las alianzas entre mujeres¹⁴¹, poniendo en práctica la idea del *divide y vencerás*. De ahí su obsesión por desprestigiar a las feministas llamándolas lesbianas –lo incomprensible es que las feministas no se cuestionen esto y hayan permitido que ambos grupos se disgreguen por estos motivos. Jeffreys (1996) señala como estrategia del sistema patriarcal la separación de ambos movimientos, y apunta como consecuencia última que perdiéramos todas, es decir, que desde el heteropatriarcado se consigue controlar tanto a feministas hetero como lesbianas.

¹⁴⁰Cuenta Osborne (1988) que en los sesenta desde el feminismo primó el lesbianismo político, dejando de lado la preferencia sexual. Se intentó identificar a las lesbianas por medio de las mujeres con las cosas que tenían en común, la opresión, enfado con los hombres y amistad entre las mujeres. Aunque esto une a feministas hetero con lesbianas, lo hace a costa de dessexualizar la identidad lesbiana. Ese fue uno de los primeros focos de tensión, que derivan en parejas igualitarias o masculinas/femeninas –las primeras mantenían un sexo que denominamos “vainilla” basado solo en caricias y besos, cualquier cosa que no se asemejara a un falo o una práctica heterosexual que pudiera interpretarse como una situación de desigualdad; las segundas reclaman una sexualidad activa, pero al margen del hombre. Y derivan en el debate por la pornografía, por ejemplo.

¹⁴¹Juliano en el *Juego de las astucias* (2001) enumera algunas formas de violencia simbólica utilizada por el sistema hegemónico para debilitar las reivindicaciones de las mujeres. Entre ellas están las que tienen por objetivo el aislamiento, la separación de la mujer de varias maneras, de los hijxs, de la convivencia familiar de origen y, específicamente, la que denomina “confinamiento”, que es, la que la relega al ámbito privado del hogar, como único ámbito legítimo de acción, y afirma: “limitar el acceso a ese ámbito-jaula de posibles aliados...” (2001:20). Explícitamente habla también del fraccionamiento de los grupos posibles, prohibiendo que se reúna y converse con sus pares.

Así no sólo se logra dividir el movimiento, separando a las feministas en lesbianas y mujeres heterosexuales, sino que se denosta socialmente a cada parte, perdiendo fuerza de ambos lados.

Para las lesbianas españolas, el feminismo fue –en los 60 y 70 del siglo pasado– un lugar de encuentro, de lucha, y un espacio donde encontrar mujeres que, como nosotras, combatieran los estereotipos y las limitaciones sociales asociados a la feminidad y la opresión de las mujeres. De hecho, 1975 aparece como fecha clave para el feminismo en España, con la muerte de Franco. Lo que no significa que no existieran grupos clandestinos trabajando ya contra el régimen de Franco y por la libertad de las mujeres. Pero también un lugar donde había otras lesbianas con las que compartir experiencias, elevar la autoestima y salir del armario.

Nos unía, por tanto, no sólo el género, sino también la sexualidad. Al principio desde el movimiento feminista sólo se reivindicaba la represión de la que era objeto el colectivo homosexual. Más adelante dentro de los grupos feministas se crearon subgrupos de lesbianas. Así, también desde el lesbianismo se contribuyó a la construcción del movimiento feminista –aunque no todas las feministas sean lesbianas (Falquet, 2006). Lo que desgraciadamente ocurrió es que, mientras nosotras nos implicábamos en las luchas de las mujeres, aunque supiéramos que no nos repercutían directamente –como el aborto– las feministas heterosexuales no tenían nuestras reivindicaciones presentes (Osborne, 2007). Y, de hecho, esto no fue un suceso que ocurriera en las décadas de los 70 o los 80, aprendiéramos de él y lo solucionáramos para no repetirlo. No. Valeria Flores (2004) describe la misma situación en la Argentina:

“En el incipiente movimiento feminista que se está dando en la región, la heteronormatividad no es un tema de discusión. Visualizo posibilidades teóricas de pensar el lesbianismo, pero políticamente hay cuestiones sin resolver, asuntos pendientes, aunque considero que esto es histórico en la relación entre lesbianismo y feminismo. Pero este proceso se da en la medida en que se intenta configurar una voz distinta, una voz diferenciada como lesbianas dentro del feminismo. Si hubiera que caracterizar esa relación, diría que es de tensión y disputa. (...) A veces, tengo la sensación de que el lesbianismo fuera un tema menor dentro de la agenda de las mujeres, secundarizado, aplazado por demasiado urticante. Y, para mí misma, pienso: cuántas veces habremos cedido protagonismo a otros debates, adscribiendo a lo supuestamente "común" entre mujeres, lo que oculta nuestra posición excluida en el diálogo” (entrada de blog, 14 de agosto de 2004, artículo digital¹⁴²)

Así, me parece positiva la estrategia seguida por el grupo transfeminista Medeak, que se autonombran *lesbianas* como estrategia política, practiquen el lesbianismo o no, y así lo ponen de manifiesto Betemps y Fernández (2011) en *Pikara Online Magazine*:

“En el 2003 incorporamos el lesbianismo como una reivindicación necesaria y fue muy interesante porque, aunque en Medeak hubiera chicas que tenían prácticas heterosexuales, pensábamos que la categoría lesbiana era una categoría política. Eso fue visto como una radicalización al exterior, se crea el logo de Medeak, donde el hacha símbolo del bollerismo es fundamental. Todas las mujeres que se acercan a Medeak se sienten identificadas con esa simbología del bollerismo que tiene que ver con una libre gestión del cuerpo y con la autonomía” (artículo online, 11 de diciembre de 2011).

¹⁴²<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=3301>

mariam pessah (2011) argumenta en este sentido:

“(q)ue a una mujer le guste relacionarse de manera sexo-afectiva con otras mujeres, no implicará que sea una lesbiana política, ni feminista, ni revolucionaria, ni queer. Pero sí puede suceder al contrario, que una mujer feminista que se relacione sexualmente con hombres no macho, pueda ser una lesbiana política. Justamente estaríamos transitando la pluralidad de conceptos de la lesbianidad” (artículo digital, 11 de junio de 2011¹⁴³)

En febrero de 2014, la asociación feminista asturiana *Las Comadres* organizó una manifestación a nivel nacional en contra de la Ley del Aborto propuesta por el ministro de Justicia, Ruiz Gallardón (Belbel, 2014). El sábado 1 de febrero las calles de Madrid se llenaron de feministas –mujeres y muchísimos hombres también– de todo el país, de todas las edades, luchando contra lo que entendemos es un derecho fundamental. Ese día yo miraba a mi alrededor y pensaba –y las conversaciones que oía avalaban mi pensamiento–, que la mayoría de las personas que estábamos gritándole *NO* a la ley contra el aborto, éramos mujeres que nunca íbamos a hacer uso de esa ley. La mayoría éramos lesbianas, y un porcentaje muy importante, mayores de cincuenta años y más. Aún así, ahí estábamos; era una cuestión de solidaridad, sororidad¹⁴⁴ y empatía. Y en la década de los ochenta fue la primera vez que luchamos juntas por este motivo.

En mayo de 2014 la Fábrika Crítica organizaba unas jornadas cuyo fin era un acercamiento de todos los feminismos granadinos. En una de las sesiones este tema salió a colación, y yo preguntaba: “¿dónde están las feministas heterosexuales cuando las lesbianas necesitamos su apoyo?”. Una de las integrantes más mayores de la Asamblea de Mujeres de Granada me respondía que si no estaban, era porque nosotras no nos encargábamos de organizar nada para que ellas pudieran apoyar. No entré en el debate, pero llevo muchísimos años de lucha lesbiana, más que de lucha feminista, y sólo una asociación en esta ciudad, Acción Alternativa (antigua Algarive), se ha unido a nuestras reivindicaciones siempre de forma incondicional, a veces, proponiendo actividades antes, incluso, de que nosotras lo hiciéramos; aun cuando no son una asociación lésbica, ni LGTBI. Por eso comparto la crítica que las *Medeak* (2008) dirigen al movimiento feminista clásico, en diversos artículos y entrevistas por ceñirse a un sujeto político blanco, heteronormativo y de clase alta:

“De ahí la desaparición de las reivindicaciones lesbianistas de la agenda política feminista. Esto no quiere decir que no haya lesbianas en el movimiento, ya que en muchas ocasiones el movimiento recuerda a un armario gigante donde algunas aún hoy se ocultan. Por ejemplo, seguimos reuniéndonos con el tema del aborto, estaría bien contar en las reuniones cuantas lesbianas asisten. Pero ¿Cuántas veces se ha reunido el movimiento por algo relacionado con el lesbianismo?” (artículo online, 28 de marzo de 2008).

En esta línea, la transfeminista Mónica Redondo (2014) se lamenta de que el siempre alto grado de participación política de lesbianas en el feminismo no se haya traducido en un mayor empoderamiento y más visibilidad para el colectivo y nuestras reivindicaciones.

¹⁴³<https://www.labrys.net.br/labrys19/lesb/marian.htm>

¹⁴⁴El día que le contamos a Carmen A. qué significaba sororidad, ella respondió sonriente, “cucha, pero si eso es como “el échame una mano prima” de toda la vida”.

Para las lesbianas, que luchamos rompiendo las normas de género, pero también desde la sexualidad, nos resultaba imprescindible criticar el sistema que nos oprime, el heteropatriarcado. Sin embargo, si una mujer heterosexual, una feminista heterosexual, tiene que luchar contra el heteropatriarcado, tiene que empezar siendo crítica con su relación de pareja, deconstruir la feminidad impuesta, la maternidad heteronormativa, o su posición como mujer en el mundo heterosexual, en definitiva. Yo no puedo dejar de preguntarme, aún hoy, ¿cómo se puede ser feminista y heterosexual? (Emmanuelle Lesseps, 1985). Aunque esta pregunta no gustó demasiado a las feministas heterosexuales, supongo que es muy difícil pensar en deconstruir esquemas tan arraigados de vida. En ese momento fue cuando definitivamente ambos movimientos se separaron.

Mujika (2007) afirma que uno de los motivos por los que el Movimiento Feminista dejó de tener en cuenta a las lesbianas en Euskadi, que es donde ella centra su estudio, fue que en la década de los 90, el movimiento LGTB había vuelto a ser mixto, tenía mucha afluencia de lesbianas y, por tanto, nuestras reivindicaciones se atribuyen al movimiento homosexual y no al feminista. En este sentido, Villar (2008) matiza que algunas lesbianas se constituyen en asociaciones fuera del movimiento feminista sin desmarcarse del feminismo, pero para darle un empuje a la identidad lésbica.

Aún con todo, Mujika (2007) señala un punto en positivo del trabajo conjunto de ambos movimientos, y es el empoderamiento:

“a pesar de la aparente dureza con que se trataban mutuamente colectivos de lesbianas feministas y asambleas de mujeres no hay que olvidar lo que supuso, para las mujeres que participaron en estos debates, de enriquecimiento personal y de cuestionamiento de muchas ideas acerca de la sexualidad. Por ejemplo, se planteaban preguntas como ¿te has preguntado por qué eres heterosexual? o ¿existe una identidad lesbiana/homosexual?, ¿el lesbianismo es la alternativa sexual consecuentemente feminista?” (2007:68).

Gil y Orozco (2010) hablan de la necesidad de mantener la unidad del feminismo –la suma de muchos feminismos que, como el lésbico, se fueron disgregando– a pesar de las posibles diferencias.

Actualmente, movimientos como el transfeminista, intentan solventar estas problemáticas aunando, contra un enemigo común –el sistema heteropatriarcal– a todas las minorías sexuales más allá de sus diferencias, en una única lucha desde los feminismos. En Granada, y posicionadas en el transfeminismo, continuamos con esta idea:

“yo para esas cosas soy de doble moral. Contigo discuto todo lo que hace falta, y pongo a parir a las que hay enfrente, si hace falta. Ahora, de cara para afuera, quiero decir, las feministas en general, todas buenas (risas). Y es verdad, yo creo que hay que actuar un poco así; es como una moral chunguísima, vamos a solucionar los problemas en casa, y fuera de casa, tos bonicos” (Oihana).

En un nivel más concreto y, posicionadas en otro lugar –no transfeminista– en las Tertulias Feministas, de las que formé parte durante un año, teníamos también este aspecto como central y absolutamente necesario, aunar todos los feminismos para trabajar juntas como bloque, aunque cada uno hiciera hincapié en unos aspectos.

En otro orden de cosas, y después de todo lo dicho, no puedo dejar de visibilizar la

realidad de otras lesbianas que no tienen conciencia política, que no militan o escasamente lo han hecho, ya sea en el movimiento LGTBI o en el feminista, profundizaré en este grupo más adelante. Ahora solo diré que como feminista y activista LGTBI durante años, considero que ésta es una respetable, pero cómoda postura –salvando las diferencias personales– sobre todo en lesbianas de mi generación o anteriores, que viven con una relativa tranquilidad gracias al trabajo de lucha y reivindicación que hemos llevado a cabo otras. Porque muchas suelen estar dentro del armario, invisibilizas, como exponía Lidia, “ni yo tampoco estoy fuera del armario. Puede ser que estas mujeres sean víctimas de su propia lesbofobia interiorizada, y vivan su cotidianidad invisibilizadas y silenciadas, pero eso no me hace dejar de pensar que es una postura cómoda, a las demás también nos costó salir y movernos. Recuerdo la primera vez que tuve una sensación de rabia por este motivo. Mi relación con Rosa había terminado y yo andaba despendolada saliendo y entrando en un afán incontrolable por sacudirme de encima el duelo. Un fin de semana, a principios de año fui a visitar a una amiga que se había mudado a Madrid. Allí conocí a sus nuevas amigas, una de ellas, la presentadora de un famoso informativo de televisión y un programa de radio. Para mí, entonces, ir a Madrid estaba totalmente relacionado con reuniones en la FELGTB, de hecho, Madrid –Chueca, exactamente– y asociacionismo LGTB eran un pack en mi mente; por un tiempo hasta pensé que quien iba a Chueca tenía que pertenecer al movimiento –creo que esta idea formaba parte de mi construcción esencial de la homosexualidad en la que gays y lesbianas no solo éramos todxs iguales, sino que, además, a todxs nos unía el mismo afán de lucha. Nada más lejos. En esos días hubo una diferencia de caracteres entre las amigas de mi amiga y yo, porque si yo no comprendía que ellas, en concreto la presentadora, estuviera en el armario, pero saliera por Chueca, teniendo el lugar privilegiado que tenía para trabajar a nivel político; ella no entendía qué hacía yo dedicándole mi vida a una asociación de gays y lesbianas, porque “¿y para qué sirve eso? La homosexualidad es algo entre la persona que amas y tú, no le das explicaciones a nadie”, me decía, como si las cosas fueran tan simples. Además, de que su forma de pensar invalidaba el cien por cien de mis días. Es cierto que aquello fue en el 2002 y las circunstancias han cambiado. Sin embargo, lo que más me ha fastidiado de todo, ha sido verla doce años después salir del armario en un programa de televisión, compungida diciendo, que el amor es algo personal, como si lo personal no fuera político, y que no se trataba de amar o luchar, más bien de vivir, como que ella iba a poder estar haciendo lo que estaba haciendo, si no hubiera sido porque unas cuantas de miles como nosotrxs le habíamos dedicado nuestros días a luchar. Entiendo y debo respetar que el activismo es un camino optativo que no todo el mundo elige tomar. Pero me cuesta entender el desprestigio que conlleva, y me molesta mucho, supongo que es absolutamente irracional, el aprovechamiento que hacen de los resultados de la lucha después del desprestigio.

Coincidió que trabajaba en esta idea un día que organizamos una barbacoa. En aquella ocasión se unieron a la fiesta una pareja de chicas conocidas en el ambiente granadino, sobre todo una de ellas, por haber regentado durante años un bar caracterizado por su actividad cultural y famoso por ser un punto de encuentro lésbico. Al caer la tarde, cuando ya habíamos comido, pero más habíamos bebido, la antigua dueña del bar se levantó y dijo que quería darnos las gracias¹⁴⁵. De repente, se hizo un silencio, solo roto por una música que seguía flotando en el aire algo despistada, proporcionando un melódico adorno involuntario al inminente discurso; prestamos atención a sus palabras. Ninguna entendíamos lo que estaba ocurriendo. Mónica levantó su copa, en uno de los actos más

¹⁴⁵La mayoría de mis amigas y amigos gays han pasado por NOS, hemos estado allí durante años y, después, algunxs constituimos el Colectivo Plurales. En ese momento estábamos juntxs muchos de nosotrxs.

emotivos que yo he vivido en ese sentido, y dijo que tenía que agradecerlos a las que habíamos luchado en asociaciones, actividades en la calle y manifestaciones, el trabajo realizado, porque habíamos conseguido un avance legal tan importante para todas, que nos había llevado donde estábamos, cambiándonos la vida. Aún me emociono al recordarlo. Nunca he pedido un reconocimiento por los años de militancia, mucho menos por los logros conseguidos. Aunque siempre me he quejado de quienes no valoran el trabajo y el esfuerzo que a nivel social y político –y en no pocas ocasiones personal– llevaron a cabo otras –y hasta lo han criticado, como nos ha pasado a “*las lacias de NOS*”– pero, después, no tienen reparo en hacer uso de los resultados. Sin embargo, tampoco me hubiera esperado esa muestra de agradecimiento, que acogí, que acogimos, sentadas en el suelo en mitad del monte, como uno de los momentos políticos más importantes de nuestra vida. Más allá del reconocimiento o no, y volviendo a la realidad de algunas lesbianas, el problema de éstas en cuestión, es que, si se mantienen dentro del armario, aisladas o relativamente aisladas, y la relación se rompe, sobre todo si ocurre a una edad elevada, entonces se encuentran con la soledad, como, de hecho, se lamenta Lidia, “siempre me he sentido muy sola”, desde el momento en el que se termina su relación con Reme.

En cualquier caso, no es ésta la situación, por ejemplo, de las generaciones más jóvenes, en las que dado el grado de integración social con el que conocieron la homosexualidad, su vida está normalizada. A lo que hay que añadir la falsa y generalizada sensación de igualdad que hay en la sociedad, pero sobre todo entre lxs jóvenes. Así, al no ver la problemática, no parecen sentir la necesidad de organizarse para reivindicar o luchar por algo, ni desde el género, ni desde la sexualidad:

“no (no salen por el ambiente) entre otras cosas porque no sabemos donde hay, ni nada de eso. Nosotras salimos por bares que no... Pero de “esos” no; no conocemos... y no sé, si alguna vez nos animamos a ir... (...) En Granada hay más bollera que... to, en verdad (...) Pero aquí todo el mundo se mueve por Pedro Antonio.” (Julia, 18).

Sea como fuere, hay otras maneras de visibilización que sirven como activismo, si la entendemos como una manera de normalizar realidades y también de romper con la homogeneidad del sistema, como hace Ana. En este sentido, las chicas más jóvenes, a pesar de su postura de no organización comunitaria con otras iguales, sí avanzan por ahí, aunque sea solo para señalar que no tienen miedo –y es que no lo sienten:

“no he tenido contacto con ningún tipo de pareja, ni gay, ni lesbiana, ni nada (...). No necesito compartir lo que estoy viviendo con una persona, en plan, ¿a ti te pasa lo mismo? (...) Pero que yo no tengo ningún problema en no ocultarlo. Que le doy un beso a Julia y no me voy a una esquina... Cuando salgo de clase, le doy un abrazo, le doy un beso, y me voy a la otra clase”. (Hache).

Como sugiere Villar (2008), es momento de empezar a valorar estos gestos que suponen verdaderos actos de visibilidad y representación en solitario, que contribuyen a la normalización de la vida de las lesbianas, tanto como lo han sido las luchas del movimiento. Aunque yo no puedo dejar de pensar que la unión hace la fuerza, y que juntas podemos más.

A final del siglo XX llega a España el movimiento queer, como trataré más adelante. En Madrid, ubicados en el barrio de Lavapiés, y no por casualidad, sino por las características

de marginalidad de su población -okupas, inmigrantes sin papeles, organizaciones LGTBI no institucionales, anarquistas, izquierdas radicales, etc. Nacen en esta década el colectivo LGR (La Radical Gai) –de una escisión del colectivo institucional COGAM y el colectivo LSD (Lesbianas sin duda)¹⁴⁶. Estos se disolvieron y dejaron paso a otra militancia LGTBI, como la Asamblea Transmaricabollo de Sol del 15 M. Las lesbianas queer, aún desde el feminismo, se manifiestan reticentes a ciertos aspectos del discurso del feminismo lesbiano, como al discurso integrador de los colectivos mixtos LGTBI. Ellas reivindican discursos y representaciones propias que no tengan que ver con lo impuesto por el sistema –ni medicina, ni religión, ni enfermedad ni desviación ni pecado, pero tampoco una identidad esencial para conseguir derechos. Son la sección radical del movimiento lesbiano (Trujillo, 2008). La identidad estratégica es para ellas una forma de resistencia. La indefinición es una estrategia política en contra de la identidad estable e inmutable del movimiento identitario y el feminismo lesbiano. Por eso uno de los grupos de lesbianas queer, LSD, da a sus iniciales un significado diferente cada vez: “*Lesbianas Sin Dudas, Lesbianas Sobretudo Diferentes, Lesbianas Sin Dinero, Lesbianas Sangran Diluidamente, Lesbianas Se Difunden, etc.*” (artículo online, 3 de diciembre de 2015). Sus objetivos son el cambio social y en la realidad cotidiana, frente a los avances legales (parejas de hecho o matrimonio) por los que luchaban el feminismo lesbiano y el movimiento institucional. Los avances legales son importantes, pero no su objetivo principal. Ellas no se erigen como representantes de las lesbianas frente a las instituciones, ni quieren una integración social. Defienden un activismo transversal, es decir, para ellas la opción sexual es una identidad más junto a otras opresiones como la clase, el género, la edad, la etnia, la identidad, etc. Por eso no luchan por negociar avances legales, porque de hacer eso se conseguirían derechos estándares para lxs más normalizadx, como ocurrió finalmente con la ley del matrimonio, que dejó fuera a transexuales y demás minorías sexuales no normalizadas. Así que, sus luchas son transversales, antirracistas, antisexistas, anticlasistas.

5.3.- *La gran consecuencia de que el sistema nos construya: visibilidad invisibilidad lésbica como estrategias*¹⁴⁷

*“La heterosexualidad marca la frontera,
una línea divisoria que someterá a algunos sujetos a severos castigos como la supresión de la existencia (...)
la heterosexualidad que aparece como paisaje neutro, invisibiliza, silencia la diferencia”*
(Valeria Flores,2004).

La construcción heterosexista de la sexualidad hace que la homosexualidad esté estigmatizada. Si bien en los gays se ha manifestado en su persecución y maltrato social a nivel general, las lesbianas, como mujeres acostumbradas a permanecer en la sombra de lo privado, nos hemos caracterizado por la invisibilidad. Es un ejemplo de cómo interrelacionan sexualidad y género. Por eso, las leyes represivas no han sido especialmente necesarias durante siglos para las lesbianas, porque se consideraba que no teníamos tanto poder como para que nuestros actos fueran motivo de preocupación.

¹⁴⁶Sus revistas, respectivamente, *De un plumazo* y la queerzine *Non Grata*, se pueden encontrar online en la página <http://www.hartza.com/lzd/publi.html>

¹⁴⁷Adrienne Rich (1996) argumenta que uno de las estrategias para hacer de la heterosexualidad una institución obligatoria es precisamente la invisibilidad de la existencia lesbiana.

En cualquier caso, si en alguna ocasión fuimos sancionadas socialmente –la religión cristiana, en nuestro entorno occidental, por ejemplo, ha denominado de “pecado antinatural” las relaciones entre mujeres–, no fuimos consideradas peligrosas.

No obstante, aunque hemos sufrido menos que los gays las consecuencias sociales de legislaciones homófobas, la cuestión es que nuestra realidad no ha existido, con lo que ello conlleva, que “lo que no se ve, no existe”, para bien y para mal. Como cuenta Carmen Sáez en *Látigo y pluma* (2004): “Despertar al lesbianismo era muy difícil, identificarlo en una misma, aún más. Ni siquiera existía la palabra lesbiana. Contemplábamos todo desde la ignorancia y la vergüenza” (2004:130).

Valeria Flores (2005) lo explica muy bien, “algunos periodistas nos decían que la discriminación empieza cuando decimos que somos lesbianas. Les contesté que no, que empieza cuando no podemos decir que somos lesbianas” (Sonia Tessa, 7 de octubre de 2005). Osborne (2008), por su parte, para el caso de los gays hablaba de “un reconocimiento en negativo” (2008:45) pues eran tangiblemente discriminados, perseguidos y castigados. Sin embargo, nosotras al no existir, no hemos llegado ni a que se nos ponga un castigo. Y es que en ciertos momentos de la historia, como en el franquismo, reconocer la existencia del lesbianismo hubiera implicado reconocer que existían otras maneras de organizar la vida, otros sentimientos a tener en cuenta que no se incluían en ese orden (Juliano y Osborne, 2008).

Desde otra perspectiva el sistema invisibiliza, silencia, y en muchas ocasiones patologiza, a las lesbianas porque es la mejor manera de neutralizar el potencial subversivo del lesbianismo, “evitar la polémica pública dificulta la legitimación de la opción transgresiva” (Juliano y Osborne, 2008:13). Así se evita que la potencia lésbica se extienda. Platero (2009) habla de evitar que las mujeres empezaran a faltar al cumplimiento de sus responsabilidades como mujeres casadas. El peligro real no es que todas las mujeres quisieran, de repente, amar a otras mujeres; lo que se expandiría es el gusto por la independencia y la autonomía que lleva asociada la vida de las lesbianas fuera del control de los hombres en todos los sentidos. Algo que, si bien ahora es relevante, en otras épocas fue de crucial importancia como estrategia de resistencia y de supervivencia. Cuenta Albarracín (2008) la experiencia de invisibilidad de las lesbianas en la década de los 30 del siglo XX:

“la mayoría de ellas obtuvieron ingresos sin la ayuda de hombres, consiguieron su independencia económica a través de la inserción laboral, un hecho diferencial con otras mujeres de su generación que abandonaron sistemáticamente sus trabajos al casarse.... Algunas mujeres sí obtuvieron recursos de hombres, amantes o maridos, que eran derivados para ayudar a otras mujeres lesbianas” (2008:211).

Aunque, de nuevo, como una pescadilla que se muerde la cola, estas estrategias nos hicieron pagar las consecuencias. Pasar desapercibidas supuso el ocultamiento de una realidad latente de la que no se habló, poco se habla, y cuyos indicios históricos es difícil encontrar después.

Afirma Olmeda (2004) que, “muchas mujeres se sentían diferentes, pero no se identificaban como lesbianas. No tenían conciencia alguna de ello”(2004:130). Y es que la invisibilidad genera individualidad, soledad, desconocimiento de otras iguales, y esos son los rasgos contrarios a una identidad. Osborne en su artículo, “Un espeso muro de silencio: de la relación entre una «identidad débil» y la invisibilización de las lesbianas

en el espacio público” (2008), coincide en esto y se centra en desgranar cómo las circunstancias que favorecen la invisibilidad, la mayoría de las veces están relacionadas con el género: porque eran mujeres muy femeninas que pasaban desapercibidas; porque eran chicas muy refinadas, lo que era del gusto de los vecinos; porque aquellas muchachas tenían el decoro de no invitar hombres a sus fiestas; porque se camuflaban como relaciones de amigas, etc.; o porque tenemos interiorizadas controles sociales informales como el de pasar desapercibidas, no dar problemas a las familias. Sea como fuere, circunstancias, todas ellas, que dificultan la construcción de una identidad. Porque lo que hacemos es hacer a escondidas lo que el sistema nos prohíbe, acomodándonos, al final, a esa vida escondida. Eso dificulta una reacción ante la represión y la aparición de referentes que luchan por sacar a la luz otra realidad, y que se conviertan en referentes en positivo. Situaciones ambas de suma importancia para la construcción de una identidad. No obstante, pienso que incluso en la invisibilidad, tener conciencia de ser *lo otro*; de estar subvirtiendo las normas establecidas y viviendo en lo prohibido; salvo que se viviera en la absoluta soledad, pensando que se es un “bicho único”, siempre genera algún tipo de identidad, aunque no se luche en contra y aunque la identidad no sea en positivo.

Pero la invisibilidad puede ser también un acto de resistencia, pues no se puede oprimir lo que no se puede identificar. Así se expresaba Lidia, cuando conversábamos sobre cómo gestionaba su vida personal en el trabajo, a pesar de trabajar en la Administración Pública:

“Bueno, nosotros, como estamos tantas horas juntos, por los turnos que tenemos, claro, qué pasa, pues que yo nunca puedo contar nada de mi vida, yo nunca hablo ni de dónde voy, ni de dónde vengo, es como si yo nunca tuviera nada. Yo si un día estoy mal porque... pues yo qué sé...; o estoy bien, que tampoco hay que estar mal; un día que estoy bien, estoy contenta, pues “mira anoche qué bien me fue...”. Yo no. Yo, nada; escucho lo que todos tienen que contar, porque claro, todos tienen que contar lo bien o lo mal que les ha ido... Me sé los...hijos de cada compañero, los nombres, los cursos en los que están... y yo de mi vida no hablo nada, (...) pero es que yo tampoco quiero..., yo no tengo necesidad de decirle a nadie nada, es que no se lo merecen...(molesta)” (Lidia).

De esta manera, las lesbianas creamos estrategias de in/visibilidad constantemente, en función de si nos merece la pena o no que se nos vea. “La visibilidad es percibida como una lucha sin fin” (Mujika, 2007:103). Por eso hablamos de **visibilidad** como una herramienta de representación, una estrategia de intervención política (Flores, 2004) para denunciar la dictadura de un sistema de sexualidad normativo; para atacar el heterosexismo patriarcal. Y hablamos de la **invisibilidad** como un arma para defendernos de las agresiones de la sociedad, “yo tenía miedo a decirlo. No tenía miedo de pensarlo, de pensar “esto es antinatural...”. Yo lo pensaba y no pasaba nada. Pero sí tenía miedo de decirlo porque me fuesen a hacer más de lo que me hacían, que ya era suficiente” (Julia). Una estrategia de invisibilidad es utilizar una de las trampas del sistema a nuestro favor, *la presunción de heterosexualidad*, por la que nuestra forma de vida es siempre interpretada como heterosexual. De modo que podríamos camuflarnos como heterosexuales si las circunstancias nos son adversas o no nos interesa ser leídas como lesbianas. Albarracín cuenta que las lesbianas del franquismo buscaron tácticas de supervivencia, como camuflar sus relaciones como relaciones de parentesco permitidas – presentándose como cuñadas, por ejemplo-, para pasar desapercibidas en su convivencia como parejas. Esta estrategia llegó hasta nuestros días, y nosotras, cuando nos ha tocado ocultarnos, también nos hemos hecho pasar por amigas. Rosa y yo también seguimos esta estrategia al principio de nuestra relación. Vivir en una ciudad universitaria te permite

jugar con los pisos de estudiantes y “compartir”, de modo que, durante meses, casi años, nos hicimos pasar por compañeras de piso ante mi familia. Por eso siempre necesitábamos alquilar un piso que tuviera tres habitaciones y disimular que cada una de las tres tenía la suya propia. En realidad, cada una contaba con su propia habitación, porque siempre ha sido muy importante para nosotras distinguir tiempos y espacios, y esto nos ayudaba a hacer más creíble la ficción. No obstante, solíamos dormir en una de las habitaciones, generalmente la mía, que solía ser la más grande. Esta práctica, la del reparto de tiempos y espacios, la he mantenido con cualquier otra pareja después de aquello, aunque ya no hubiera nada que ocultar. En cualquier caso, usar la estrategia de las compañeras de piso, nos resultó fácil, como digo, porque vivíamos en Granada. Pero Paola, colombiana de primera nacionalidad, me dijo que seguir esa estrategia hubiera sido imposible en su país natal. Tal vez, en Bogotá, ahora que las cosas están cambiando, fuera más fácil; también porque es una ciudad muy grande; pero la realidad es que en su país no existe, o no lo ha hecho hasta recientemente, la idea de compartir piso. Cuando la gente abandona su casa es para casarse; a lo sumo, en los últimos años las parejas se van a un piso independiente, pero no suele compartirse con compañerxs. De modo que, lejos de ser una estrategia de invisibilidad, habría sido una forma sospechosa de convivencia. Ésta es una muestra de que las realidades son diversas en función del contexto cultural y social en el que se desarrollan.

En este contexto, no pocas veces, utilizamos nuestro cuerpo como lugar de resistencia. Espinosa (2007) nos recuerda que, **a pesar de nuestra identidad lésbica, más o menos política, para el sistema heterosexual no dejamos de ser cuerpos de mujer. Y esto se manifiesta desde la presunción de heterosexualidad, se nos trata como (hetero)mujeres.** Durante mucho tiempo en NOS y por varios motivos que, en ocasiones, se retroalimentaban, nos hemos visto obligadas a hacer campaña de prevención de cáncer de mama y útero, animando a las lesbianas a que visitaran al ginecólogx. Sin embargo, las lesbianas teníamos la idea y actuábamos en consecuencia –aunque no fuera correcto–, de que lxs ginecólogxs eran médicxs a quienes visitan las mujeres embarazadas, las que iban a embarazarse o las que intentaban evitar un embarazo (Brown, Josefina Leonor et al., 2014). En ninguno de esos casos estábamos incluidas, por lo que la citada visita no nos atañía (Gimeno, 2009). El escenario cambia con el avance de la legislación, que la maternidad nos devuelve a la heterosexualidad, como veremos. Además, considerábamos que el discurso ginecológico era heterocentrado, dirigido a la (hetero)mujer y sus prácticas sexuales coitales y reproductivas. Así, la segunda razón para hacer esta campaña, era sensibilizar también a lxs facultativxs sobre la existencia de sexualidades alternativas, con prácticas alternativas fuera de la heteronormatividad, y eso pasaba porque dejaban a un lado la presunción de heterosexualidad (Pichardo Galán, 2009). Por eso, una de nuestras negativas a visitar a lxs mencionadxs especialistas, estaba relacionada con que constantemente nos trataran como si fuéramos heterosexuales. En ocasiones llegaba a ser indignante¹⁴⁸ y, al final, casi una cuestión de orgullo. Hasta podía resultar cómico escuchar a una lesbiana responder a las preguntas del facultativx de turno –a veces, contestábamos molestas y usábamos nuestros cuerpos como lugar de resistencia desde el que crear un discurso alternativo. Y es que, como afirma Foucault (1994): “...en

148 Lamentablemente habría que reformular la oración y escribirla en presente de indicativo, pues no es una cuestión del pasado. Si bien es cierto que, la visibilidad del lesbianismo es cada vez mayor y, por tanto, la presunción de heterosexualidad es cada vez menos; aunque se avanza despacio. Dice Beatriz Gimeno (2009) que, “las lesbianas han declarado en todas las encuestas que se han hecho, que se sienten maltratadas y, a veces, humilladas por los ginecólogos”(2009:72)

el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder...” (1994 :104):

Ginecólx : *¿Mantienes relaciones sexuales?* (haciendo referencia al coito heterosexual).

Lesbiana: *Sí* (consciente de saber a lo que se refería).

Ginecólx: *¿Qué método anticonceptivo usas?*

Lesbiana: *Ninguno* (aunque los usáramos –lo que, haciéndonos partícipes del error del mismo discurso normativo de sexualidad, era bastante infrecuente¹⁴⁹). Ante la cara de espanto del ginecólx podíamos reaccionar de dos maneras:

Lesbiana: *Tengo novia y no los necesito¹⁵⁰. Para la masturbación tampoco, salvo un preservativo si uso algún juguete que lo requiera....*

La consecuencia de esta negligencia por nuestra parte es que, a pesar de tener biocuerpo de mujeres, no hacíamos la prevención de ciertas enfermedades sobre las que tenemos mayor riesgo que las mujeres heterosexuales¹⁵¹.

Tengo que señalar que hay lesbianas que no pueden camuflarse, o les resulta muy difícil hacerlo, porque como la transexualidad, la pluma siempre es visible. Las lesbianas con pluma hacen un trabajo de visibilidad involuntario que las pone en riesgo constantemente frente a las inclemencias del sistema (Cordero, 2005; Haberstmas, 2008). Platero (2009) lo explica:

“No todas las mujeres masculinas son lesbianas, pero las mujeres masculinas son especialmente visibles y por tanto punibles, y la asociación típica de lesbianismo (o transexualidad) y masculinidad hace que sean percibidas como muy peligrosas y por tanto con necesidad de ser reguladas, castigadas y normativizadas” (2009:7)

El problema es que el heteropatriarcado capitalista acepta el lesbianismo siempre que se adapte a sus normas de género. En cualquier caso, esto también es contextual, que hay sociedades donde las mujeres tienen características mucho menos apegadas a la (hetero)feminidad que, en otros lugares, o simplemente tienen otro tipo de feminidad que suele confundirnos. Lidia se refiere a esto, “hay algunas que parece que van, digamos como más... masculinas, ¿no? Pero claro, eso son engañosas, porque tú te vas al País Vasco, y te crees que todas entienden, porque es que la mujer del Patxi...” (Lidia).

Gimeno (2005) dice que las lesbianas somos invisibles, a pesar de que, si miramos a nuestro alrededor, gracias a la publicidad encontramos más imágenes de lesbianismo que nunca. Porque la publicidad y la pornografía –para hombres heterosexuales– invisibilizan

149 Existen las creencias erróneas, desde el mismo discurso, de que las lesbianas practican muy poco sexo, y que, con nuestras prácticas, –que no incluyen pene– no existen Infecciones de Transmisión Sexual (ITS) y pocas maneras de transmitir las.

150 La envergadura de la cuestión es grande, y va más allá de la presunción de heterosexualidad. Porque al preguntar por métodos anticonceptivos, no está preguntando por prevención de ITS, lo que señala directamente la creencia por parte del sistema de un discurso sobre la sexualidad con objetivos eminentemente reproductivos, en una relación presumiblemente heterosexual, estable y monógama, que da por hecho que se cumplen las reglas morales sociales y no necesita prevenir ningún tipo de infección de transmisión sexual. Esto choca considerablemente con las vivencias descritas en torno a lo que denominaré posteriormente “hipocresía sexual”, pues en la heterosexualidad se dan muchas situaciones de no monogamia oculta.

151 Las lesbianas tenemos agravantes como mayor consumo de alcohol o tabaco, o tener menos embarazos, que hacen que tengamos más probabilidad de contraer cáncer de mama, por ejemplo.

a las lesbianas, y construyen la imagen de dos mujeres controlables por el patriarcado (Ruiz Román, 2008). Y es cierto que hay quien aplaude la tendencia de los anuncios publicitarios de sacar en sus campañas a top models hiper femeninas simulando parejas lésbicas en situaciones eróticas porque nos visibilizan, pero, ¿no habría que preguntarse qué lesbianismo visibilizan y para quién? Uno precioso que no perjudica al sistema heteropatriarcal. Más bien, agrada a los hombres y favorece el capitalismo. En el que la mayoría de las lesbianas posiblemente no nos sentimos reflejadas cuando nos miramos, porque la mayoría de las lesbianas no somos así, ni nuestro objeto de deseo es el de los hombres heterosexuales –que el deseo también es una construcción heteropatriarcal– aunque nos guste el cuerpo de una mujer. Yo, personalmente, prefiero la androginia, que tengos ciertos problemas con la feminidad heteronormativa, aunque sean tópicos discriminatorios, como se discutirá más adelante. Gimeno (2011), por ejemplo, hace en su blog¹⁵² una manifestación en este sentido, “la verdad es que es cierto que no se puede decir que a mí me gusten las mujeres, sino sólo las mujeres masculinas. (...) Lo que quiero decir es que mis preferencias eróticas nunca han incluido a mujeres de las consideradas femeninas, ni siquiera ligeramente femeninas” (entrada de blog, 6 de marzo de 2011).

Las mujeres –tanto las actrices como las modelos fotografiadas– suelen responder a los cánones de género, por su aspecto como por los ademanes –“una feminidad heteronormativa que pocas veces se ve por el ambiente” (Gimeno, 2005:294). Por eso, no pocas veces hemos dicho que el sistema acepta el lesbianismo, pero no acepta a la mayoría de las lesbianas. En esos medios no aparecen lesbianas que no sigan el tópico de belleza, de color, étnico, de edad, de clase o de feminidad o incluso masculinidad. Y es que, como afirma Sabucco (2009), “...uno de los elementos más eficaces para la reproducción de las representaciones dominantes es, en último término, la interiorización de unas imágenes que nos vienen dadas” (2009: 49).

Y me detengo de nuevo aquí, porque con la masculinidad está ocurriendo el mismo fenómeno descrito para la feminidad (Halberstam, 2008). Los medios se están encargando de sacar a la luz la masculinidad y la androginia como formas deseables. Pero, ¿qué clase de masculinidad nos están vendiendo como deseable? ¿Y deseable para quién? La que es objeto de deseo del hombre heterosexual, evidentemente. Por lo tanto, no es real la masculinidad pactada para ser aceptada por el sistema. Una mujer masculina, obesa, vieja, con bello o sin depilar, de baja estatura, de diferente raza o etnia, no saldría en las fotografías, ni en una película porno para heterohombres.

Hemos sido invisibilizadas o visibilizadas de todas las manera posibles, por eso las lesbianas necesitamos nuestras propias representaciones en positivo. La visibilidad individual y la colectiva como (auto)representación es un acto de empoderamiento para nosotras, que supone rechazar la interiorización de ideas, mensajes negativos que, al ser escuchados sistemáticamente, generan baja autoestima y sentimiento de culpa. La negatividad de *cómo nos ven*, nos ha servido de reflejo, muchas veces para identificarnos así –sentirnos malas, desviadas. También nos ha valido para construir un discurso lesbofóbico dentro de la heteronorma, y discriminarnos a nosotras mismas, por aspectos como la pluma. En la sobremesa de una comida, decidimos instalarnos todas el Wapa¹⁵³, queríamos saber cómo funcionaba, porque en algún momento tuvimos la versión anterior –Brenda– y finalmente nos la quitamos, que parece que nosotras somos más bien tímidas

¹⁵²<https://beatrizgimeno.es/2011/03/06/sexosgeneros/>

¹⁵³ Aplicación de móvil para conocer lesbianas.

para las redes. Días más tarde, Nahia llegó debatiéndose entre la sorpresa, el enfado y la indignación, aunque al final lo cuenta como una anécdota. Al responder a una petición del Wapa, la chica en cuestión le preguntó, “¿pero tú eres intrínseca y extrínsecamente femenina?” Asombrada por la pregunta y para corroborar que no era broma, le preguntó, si de verdad le estaba preguntando eso. Ante la respuesta afirmativa de la otra, de mala gana le respondió que posiblemente era andrógina. La contestación de la susodicha fue “bueno, no te preocupes, hay que hablar con todo el mundo” y continuó explicándole que, a veces, se tienen más hormonas maculinas, lo que explicaría que no le gustara cocinar. Independientemente de lo absurdo de la conversación y del poco conocimiento de la muchacha en cuestión, el rechazo a la pluma responde a lo que denominamos *lesbofobia interiorizada*, de la que hablaba antes, que no es más que tener el discurso de género interiorizado y ejercer homofobia contra nosotras mismas (Viñuales, 2000; Cordero, 2005; Pichardo, 2009). Nuestra sorpresa ante este episodio fue grande, pues nuestros amigos gays se vienen quejando de la plumofobia en las aplicaciones de contactos desde hace mucho tiempo –“absténgase pluma”, pone en el perfil de algunos gays en sus aplicaciones de contactos–pero como nosotras no las frecuentamos, pensamos que entre las lesbianas no ocurría. Nos habíamos equivocado.

Sin embargo, la visibilidad no es fácil. Hay quienes se plantean que el amor y el deseo forman parte de la intimidad y deciden no trasladarlas a la esfera pública, como explicaba antes. A este respecto, Espinosa (2007) afirma, “lo que he vivido es que el camino del silencio quizá es más fácil, pero no es el más feliz ni el más libre” (2007:151). Otras veces la propia lesbofobia interiorizada no nos lo permite, por miedo a las consecuencias, generalmente de exclusión hacia nosotras o a personas cercanas. Cuando yo ya llevaba varios años de militancia activa y de visibilidad pública, aún tenía a mi madre siempre preocupada, pidiéndome que tuviera cuidado con mis demostraciones políticas y mis manifestaciones públicas de afecto, por si acaso el padre de mi hija me vigilaba –pensaba que me había puesto un detective– para quitarme la custodia de la niña con la excusa de mi lesbianismo. Es cierto que ni dejé el activismo ni me escondí nunca con mis parejas, pero también lo es que vivía con un poco de recelo, a pesar de que me sentía muy respaldada por mi asociación y por la FELGTB.

En los últimos días ocurrió algo que hizo que me volviera a plantear el tema de la invisibilidad desde otros puntos de vista. Recientemente asistimos al aniversario del nacimiento de Gloria Fuertes. Los medios de comunicación que se hacen eco de este evento y la sacan en las noticias constantemente. Sin embargo, en ningún sitio se ha oído nada de su lesbianismo; que sí de su masculinidad –ahora resulta que escapar del género es más respetable que hacerlo de la (hetero)sexualidad (nada de interseccionarlos, por supuesto). Por eso sabemos, porque nos lo han contado hasta la saciedad, que usaba corbata, que siempre iba en moto o que fumaba como un carretero. Un día en el que me cansé de escuchar la invisibilidad lésbica, decidí escribir en el Facebook (sin entrar a debatir si éste es o no el medio adecuado para estas cuestiones) una entrada de denuncia a esta manera heteropatriarcal de dar las noticias. La cuestión es que, la respuesta del heteropatriarcado no se hizo esperar, “Yo no creo que sea algo que haya que aclarar; cuando es al revés, de nadie se dice que es heterosexual” –me respondió una amiga de Facebook. Y..., entonces, ¿qué es lo que pretenden al decirnos que siempre lleva corbata o que iba en moto?, digo yo. El problema es, de acuerdo con Lorena Ramos (2015), que la opción sexual de las personas está presente en todos los ámbitos de nuestra vida, aunque unxs podemos integrarla con más naturalidad que otrxs. Y las personas heterosexuales

integran su opción sexual en su cotidianidad de forma tan natural e inconsciente, que no se dan cuenta de que no todo el mundo puede hacerlo igualmente.

En el tiempo en el que estuve en NOS, siempre nos quejábamos, "pues no nos vamos a presentar diciendo, "hola, soy fulanita, y soy lesbiana". Y al hacerlo, pensábamos estar usando nuestro derecho a la privacidad. Aunque también podríamos pensar que vulnerábamos nuestra identidad al silenciarla, porque estábamos entendiendo **el lesbianismo como desviación, no como opción sexual libre y saludable**. No presentarnos como lesbianas nos parecía lo más correcto, porque nuestro objetivo era integrarnos en la sociedad, ser "normales" y estar normalizadas, personas de primera; por eso, si una heterosexual no lo decía, nosotras tampoco. Al salir de la asociación, dejé de lado la orientación para asumir la opción, como explicaré más adelante; dejé de pensar el lesbianismo como una minoría excluida, para reconocer su fuerza política como transgresión. Ya no quiero ser normal. No quiero ser confundida con heterosexual, porque todo se presume heterosexual. Quiero ser una persona de primera, por supuesto, pero desde la opción afectivo sexual que yo decida en cada momento. Es verdad que a nadie debería importarle de quién me enamoro, pero el caso es que les importa; les importa desde el momento en el que sigo estando excluida por ese motivo. Por eso lo personal es político. Y tendré que decir con quién me acuesto o a quien deseo, hasta el día en que sea tan normal escucharlo, que no sea necesario decirlo, pero no porque yo haya desaparecido entre la muchedumbre hetero; sino porque ser una misma no cause problemas a nadie, y la muchedumbre esté formada por muchxs diferentes y no por una gran masa de iguales.

Maroto (2006) da una explicación en el mismo sentido, aunque cambia los motivos. Argumentos que a nivel individual y más enfocados en la salubridad personal, pero que también me parecen válidos:

“es importante que un homosexual se diga a sí mismo como tal y deje de ser dicho, identificado o nombrado por otros. Autonombrarse, identificarse y explicarse en los propios términos contribuye a la salud psicológica de todo homosexual rompiendo con el oscurantismo y secretismo conformándose así la integridad personal y la lucha por el propio deseo. Decirse homosexual supone recuperar la propia identidad” (2006:114).

Por tanto, no se nos puede olvidar que la intención de la invisibilidad es la de ocultar un cierto tipo de lesbianas que hacen que se tambalee el sistema heteronormativo –las masculinas, las que escriben, las que gritan, las que se ven. Porque cuando sale Greta Garbo, Frida Khalo, Angelina Jolie, Jodie Foster, Elena Anaya, Patricia Yurena, etc., no hay reparos en comentar que tuvieron una relación con unas u otras. Pero claro, ellas eran femeninas, nos las podemos imaginar follando; entonces sí es importante decir con quien se acuestan.

5.4.- *Y nosotras, ¿cómo nos nombramos*¹⁵⁴?

“¿Qué es una lesbiana?

¹⁵⁴He querido para este apartado hacer un recorrido por el mundo lésbico a través de las redes. Algunos de los blogs consultados son verdaderos trabajos de recopilación de un conjunto de personas creando conocimiento juntas. Así: la página www.lesbianlips.es abre un post “Palabras hetero transformadas al lenguaje bollo o palabras propiamente bollo”, en el que se proponen recopilar, con la aportación de quien quiera participar, todas las palabras que hagan relación a las lesbianas, consiguiendo un gran diccionario en esta línea. El blog <http://palabrerolgbt.blogspot.com.es/>, *Palabrería LGTB* haciéndolo extensible a todo el colectivo, es un diccionario muy interesante, que no da solamente el significado de las palabras, sino que cuenta su procedencia y algo de historia al respecto.

Es la rabia de todas las mujeres condensada hasta el punto de la explosión”
(La Amenaza Lavanda)

*“He decidido usar los términos existencia lesbiana y continuum lesbiano
porque la palabra lesbianismo tiene un aura clínica y limitadora”*
(Adrienne Rich, 1996:46)

Al principio no quería usar la palabra *lesbiana*. Creo que dejar de llamarme heterosexual para autodenominarme lesbiana fue, paradójicamente, una de las cosas que más me costó asumir de mi desplazamiento de la heterosexualidad a la homosexualidad. Y es que me parecía una palabra fea, por toda la carga negativa que llevaba, supongo, y con la que no me identificaba. Más adelante he visto esta misma reacción en otras lesbianas, sobre todo al principio del proceso, al darse cuenta de que sienten deseos que rompen la norma o más bien que las excluyen de la normalidad. Muchas se han hecho llamar bisexuales, como estrategia, antes de denominarse lesbianas. En una conferencia de Shangay Lili, éste decía no entender las reivindicaciones de la bisexualidad, pues cuando las personas bisexuales estaban con alguien de su sexo, eran las del movimiento LG, y si estaban en una relación heterosexual ya no había discriminación, ni reivindicación posible. Yo creo que ese es un argumento algo simplista y, al contrario, me parece comprensible que una persona se denomine bisexual como estrategia de supervivencia, que no siempre se utiliza, para empezar el camino de salida del armario a la homosexualidad. Yo, que me hacía llamar lesbiana –pública y políticamente– cuando mantenía relaciones lésbicas, aunque en privado me considerara bisexual, me hice llamar bisexual públicamente cuando empecé mi relación heterosexual –aunque eso fue antes de decidir que, a pesar de él, yo seguía siendo lesbiana. Quería evitar a toda costa que nadie pudiera pensarme heterosexual por tener como pareja a alguien que es leído como un hombre. Así que, cuando comencé a trabajar, al presentarme casi les dije “soy María y soy bisexual”. Nunca me he sentido más orgullosa de mi lesbianismo que como cuando empecé a practicar la heterosexualidad. No dije que era lesbiana porque, como alguien me recordó una vez, eso sería negarlo a él, ¿en qué lugar lo estaba poniéndolo frente a lxs demás? Aunque en realidad, si sigo pensando que no me gustan los hombres que construye este sistema, no puedo ser bisexual. Como no me gustan las mujeres que construye este sistema tampoco. Me sigo pensando lesbiana, porque me gustan las lesbianas, no todas, por supuesto, pero las lesbianas; aunque aún tengo que saber qué es una lesbiana. En cuanto a Ramón, no creo que él sea un hombre de esos que construye el sistema.

Pero volviendo al principio, pensé que, tal vez, era mi propia homofobia la que me hacía no querer denominarme *lesbiana*; pues, aunque la susodicha palabra no hubiera sido de lo más frecuente en mi vida, sí que tenía relación con otra del estilo, *marimacho*¹⁵⁵, aunque no supiera exactamente en qué consistía esa relación. En esta línea dice Maroto (2006):

“Los homosexuales –gays y lesbianas– están obligados a soportar la injuria antes siquiera de saber qué significa ser gay o lesbiana pues, cuando nacemos, comenzamos a ser educados en un entorno en el que ser “marica” o “bollera” no son simples palabras emitidas por casualidad (...) Así, el lenguaje en forma de insulto, que precede incluso a la conciencia de identidad homosexual (...) instaura una asimetría” (2006: 54).

¹⁵⁵Designa mujeres hombrunas o a las lesbianas en despectivo (Simonis, 2009) y dice Halberstam (2008) que es una palabra que capta la idea de la conducta masculina en un cuerpo de mujer.

“*Marimacho*”, ésta sí que la había oído muchas veces durante mi infancia. Lxs adultxs que me rodeaban no disimularon al encasillar a mi hermana menor en esa categoría durante toda nuestra niñez, colocándome a mí en el bando de *las buenas*, en esa balanza dicotómica que marca el orden de género, por el que si no eres femenina vas por el mal camino y si lo eres, eres la reina; se te abren todas las puertas (Izquierdo, 1998). Pues yo era la buena; la bonita, tan delicada, tan educada, tan tímida, tan dulce, tan rubia, –“*¡Tan tonta!*”, pensé durante años, cuando echaba la vista atrás y recordaba algunos de mis comportamientos y hasta comentarios de “niña”. A mi hermana siempre le ha gustado vestir cómoda. Adora los chándals, las zapatillas de deporte, los relojes grandes, no le da demasiada importancia a la estética o tiene su propia moda. De pequeña jugaba al fútbol, a las canicas o a las chapas con pasión. Siempre ha tenido muchos amigos chicos –algo que yo envidiaba profundamente– y era atrevida y valiente. Pero nunca ha manifestado tendencia afectivo sexual alguna hacia las mujeres, a pesar de haber empezado a relacionarse con gays y lesbianas antes que yo. Mientras, yo fui una mojígata, asustadiza, constantemente pendiente de mi pelo, mi alimentación y mi peso, de mi ropa, y del amor –por supuesto, que marcó mi adolescencia y mi juventud. Por eso, mi hermana en nuestra adolescencia consideraba que mis amigas y yo éramos *unas pavas*¹⁵⁶ –uso sus palabras. Con todo, dejó de ser la marimacho para todo el mundo, el día en que yo salí del armario; para compensar. Aun así, ella se mantiene férrea en la heterosexualidad sin importarle demasiado si es más masculina o menos femenina, aunque ha tenido que soportar incluso comentarios de su hija, que no quería salir con ella porque “*no era una madre como las demás*”, e iba vestida “de esa manera” –mantiene su indumentaria cómoda. En cuanto a mí, a veces creo que mi apego a la feminidad de género heterosexual me salvó de la exclusión social. Y seguramente lo hizo, mi estética femenina, en mayor o menor grado, y mi maternidad me camuflaron y me ayudaron a pasar desapercibida. La invisibilidad como estrategia lésbica.

Al final, cuando llevaba un tiempo en la asociación, no demasiado tampoco, me sentía tan orgullosa de mi decisión de vivir una vida entre mujeres, que acepté denominarme lesbiana. Vivienne Cass (Maroto, 2006) propone un modelo de salida del armario –generadora de identidad homosexual– con seis etapas. En la primera, la persona empieza a sentirse diferente, y se pregunta, “*¿quién soy?*” El resto van desde la negación e incluso la vergüenza, pasando por contactar con homosexuales para contrarrestar sentimientos de aislamiento; constituirse un grupo de amigxs con personas LGTBI, a quien valorar más positivamente, hasta llegar a la etapa quinta “***orgullo de identidad***”. Ésta supone la toma de conciencia entre el autoconcepto positivo de la persona como homosexual y el reconocimiento del rechazo. Se siente ira hacia la heterosexualidad y sus instituciones. Afirma Maroto (2006) que la combinación de ira y orgullo les da a algunos energía para entrar en acción contra la homofobia percibida produciendo “un activista”

Weeks (1993) sostiene que reconocer una ubicación social, sentir la pertenencia a un grupo, configura nuestra manera de ver y vivir nuestras vidas. De hecho, mi orgullo no venía de la recién adquirida decisión de tener sexo con mujeres; eso es muy importante, pero no deja de ser una práctica más. Era otra cosa. Yo me sentía diferente, valiente, poderosa, transgresora, al pensarme ahí y al denominarme así, LESBIANA, porque había sido capaz de hacer algo que me hacía ser diferente a la mayoría, y estar en una minoría

¹⁵⁶Mismo calificativo que utilizó Julia para denominar a las niñas de su colegio. Y semejante idea usa Charo cuando reniega de las conversaciones de algunos grupos de mujeres heterosexuales. Llamo la atención sobre esto porque mi hermana es heterosexual, Julia se consideraba bisexual y Charo lesbiana, pero las tres tuvieron una socialización semejante entre ellas –y diferente a la mía, como se verá después– que las hace rechazar la feminidad heteronormativa.

en la que habían elegido vivir. Pero hasta muchos años después no fui consciente de la carga política que tenía denominarse así. Y es que “preferencia sexual” no describe realmente lo que conlleva esta palabra (Simonis, 2009), porque no estamos hablando solo de sexo. Y aún cuando sólo habláramos de eso, la transgresión que supone puede ser muy grande –aunque, si no se es consciente de ella, puede fastidiar la vida de alguien al virvirla más como un peso que como una transgresión.

Reconozco que en este proceso busqué otros nombres alternativos. Me planteé nombrarme *tortillera*¹⁵⁷, pero sonaba tan mal. No podía ponerme delante de mi madre y soltarle “mamá, soy tortillera”; debía haber una manera más sutil de denominarme. Conocí la palabra “*bollera*¹⁵⁸” después de que dos mujeres de etnia gitana¹⁵⁹ nos calificaran así mi primera pareja, Mariam, y a mí, cuando íbamos de viaje en autobús. No nos hacíamos arrumacos ni siquiera nos dimos un beso –aún estábamos en el armario y éramos muy jóvenes–, sólo llevábamos la mano discretamente cogida por debajo del abrigo que nos tapaba a ambas. Supongo que no debimos ser tan sutiles como recuerdo, porque cuando llegamos a nuestro destino y todas desalojábamos el autobús, ellas dijeron en voz alta: “¡mira, a ver si van a ser bolleras!”. Yo no tenía ni idea de lo que me acababan de decir, y mi pareja, dos años menor que yo, pero identificada como lesbiana desde siempre, tampoco. Busqué la palabra en el diccionario al llegar a casa –*bollera: lesbiana*. Sí, efectivamente, habían intentado insultarnos. Aunque lo que realmente hicieron fue enseñarnos un sinónimo que desconocíamos, del que años más tarde nos apropiáramos en señal de rebeldía para autodenominarnos; igual que con otros términos como *maricón* hicieran los gays. Se trata de subvertir el significado de la palabra utilizado por el sistema heteropatriarcal como insulto, al reapropiarnos de ella como identificativo, y resignificarla. “La autodenominación que desactiva el insulto es una práctica habitual de afirmación identitaria de las minorías.” (Suárez, 2010: 31). Así se ha hecho precisamente

157 Monléon (2002) nos cuenta la historia de esta palabra, “podría emparentársela con la expresión figurativa de volverse la tortilla, que incorpora la idea de inversión de un proceso dado (...) o podría relacionarse con las tortillas que no pueden hacerse sin romper huevos” (2002 :118). Simonis (2009) también refiere esta palabra como la tradición de elaborar tortillas; más en Latinoamérica que aquí en España. De ahí vendría también arepera o cachapera. Sin embargo, yo me decanto por el significado que proporciona la página <http://www.moscasdecolores.com/es/serie-lesbian-slang/diccionario-lesbico-tortillera-espana>, “**El origen más probable de la palabra tortillera es torticera, palabra derivada del latín tortus, con el significado de torcida, tuerta, etc., como el término francés “tortille”**. La consideración social de la homosexualidad como algo torcido o desviado constituye el origen de esta expresión; como de igual manera podemos encontrar en el término anglosajón “queer” que significa torcido y que proviene del término alemán “que” con el mismo significado”. Finalmente, haciendo una mezcla entre las opciones, mariam pessah (2011) ubicándose en el lesbianismo político habla de volver la tortilla, como una metáfora al buscar otro punto de vista, mirar la realidad desde otro ángulo, para darle la vuelta.

158 Explica Simonis (2009) que la palabra bollera viene de boyera, que en masculino designa al zagal que pastorea los bueyes, oficio de hombres, siendo el femenino algo no adecuado para las mujeres. En la zona del Caribe “bollo” significa vulva.

159 Aclaro la etnia porque me llama la atención que fuera un colectivo tan marginado como el gitano, el que se siente con el derecho de discriminar a otro. Y es que, como dice Platero (2008) refiriéndose a la ausencia de las lesbianas en las políticas de igualdad, se trata de un orden de género patriarcal. Si pertenecer a la etnia gitana ya supone una exclusión social, aún desde ahí se puede discriminar a las lesbianas, porque en la jerarquía de las exclusiones, la sexualidad y el género están incluso más abajo que la etnia. Es decir, ellas lo hicieron porque se sentían con el poder que les otorga pertenecer a la norma, a la más grande, que es ser heterosexual. Aunque se salgan de otras, que son, parece ser, menos importantes. No sé por qué me sorprendió esa actitud. Supongo que yo aumento mi empatía con lxs diferentes cuando más discriminada estoy en el ámbito que sea.

con la palabra inglesa “queer¹⁶⁰” (Trujillo, 2009: 167) o “puta¹⁶¹” como explica Cristina Garaizabal (2009:7). Es “la inversión performativa de la injuria” (Butler, 1993).

Con todo, yo tampoco me he autodenominado *bollera* nunca –aunque creo que es más una cuestión de cursilidad femenina por mi parte. Me pregunto si habría optado por ese nombre, de haber sido yo más masculina. Tal vez.

Hace un par de años hubo una polémica en el grupo de What’s App del Colectivo Plurales por este tema. Desde las Aleas-IU¹⁶² se había diseñado un cartel que publicitaba una actividad del 1 de diciembre por el día contra el VIH. Al hacer referencia a las lesbianas en este cartel, se usó la palabra “bollo”. Esto provocó el enfado de algunas compañeras que no estaban dispuestas a ser denominadas con semejante calificativo despectivo. Las palabras tortillera, machorra, marimacho, como bollo, son utilizadas por la heteronorma para descalificar las conductas lésbicas y a quienes las practicamos. Y, aunque es muy habitual entre nosotras nombrarnos así, usar algunos de estos términos como calificativos para hacer referencia a la manifiesta masculinidad de una chica, por ejemplo: “pedazo de camión; pedazo de bollo” –independientemente de sus preferencias– o “un bar de bollos y maricas” –si hablamos de un sitio de ambiente– ellas no querían que las utilizáramos para visibilizarnos públicamente, para que no contribuyeran a mantener esa imagen negativa que tanto nos ha perseguido socialmente. Sin embargo, como todo, depende de dónde esté posicionada cada persona o cuál sea el grado de aceptación de su vivencia como algo que se sale de la norma marcada.

Por mi parte, yo voy a seguir denominándome “*lesbiana*” porque esta palabra “convirtió a las lesbianas en algo más que una subcategoría de los varones gays”(Alfarache, 2003:242), pero sobre todo porque creo en la potencia transgresora que tiene por sí misma. Porque solo al aplicármela me coloca de cara frente al heteropatriarcado capitalista, y me hace sentir fuerte. Decirme lesbiana hoy me empodera. En 1970, la Radical Lesbian dio una explicación:

“Lesbiana es la palabra, la etiqueta, la condición que mantiene a las mujeres en línea. Cuando una mujer escucha esta palabra asociada a ella, sabe que ésta la va a poner en riesgo. Sabe que ha cruzado la terrible frontera de su papel sexual (...) Lesbiana es una etiqueta creada por el hombre para tirar a cualquier mujer que tenga la osadía de desafiar las prerrogativas de los hombres (...) que tienen la osadía de afirmar la supremacía de sus propias necesidades” (Mérida, 2009:75).

Desde el feminismo lésbico radical, se considera que no usar el término lesbiana sustituyéndolo por cualquier otro es invisibilizarnos. Ponse (Alfarache, 2006) plantea que el uso político de la palabra describe un estilo de vida y solidaridad con la comunidad de mujeres. No obstante, el significado del lesbianismo para las lesbianas depende de factores como la interpretación que se haga de la propia experiencia lésbica, que va a

¹⁶⁰Se decidió incorporar la palabra inglesa sin traducir, y connotarla de una manera subversiva, con lo más disidente de su significado, porque de haberla traducido, en el cambio al español habría perdido fuerza reivindicativa: resulta mucho más potente, tal vez por la costumbre o las asociaciones que hacemos, escuchar “*queer*”, que escuchar “*mariquita*, raro...”.

¹⁶¹Como contraposición a un feminismo cultural que pide la abolición de la prostitución por considerarla la institución base de la opresión patriarcal, otro ala del feminismo aboga por buscar una manera de explicarla, y para eso apuesta por darles voz a las prostitutas y apropiarse de la categoría *puta*, resignificándola, subvirtiéndola y dándoles otros contenidos no patriarcales al término.

¹⁶²Área LGTBI de IU. Si bien el Colectivo Plurales es una asociación apartidista, algunxs de sus miembrxs participan a nivel individual en esta área de IU también.

favorecer una actitud positiva o negativa frente al término, y que determinará que la persona lo utilice para nombrarse, lo haga con algún eufemismo como “las de mi condición” o simplemente no se nombre. O de otros como la identificación de la persona con el feminismo. En cualquier caso, en general el término ha adquirido prestigio social desde los noventa. Quienes antes eran insultadas por sus compañerxs de colegio, como *bolleras*, hoy son presentadas por estxs mismxs como “*lesbianas*”, sin que la palabra conlleve más intención que la de proporcionar información sobre la persona. También puede tener una carga de clase para denominar a las lesbianas que “son respetables”, cuya respetabilidad social, como veremos, se alcanza desde la conformación del matrimonio y lxs hijxs, sobre todo estxs últimxs. Frente a otros términos como *bollera*, bien insultos del heteropatriarcado, bien sustantivos reapropiados por colectivos de la izquierda, asumidos como precarixs y que luchan desde los márgenes. Me contaban un chiste el otro día en este sentido que, aunque dirigido a gays, me sirve de ilustración para explicar lo que digo. “Un chico le dice a su padre, “papá, soy gay”. El padre le pregunta, “¿tú tienes un piso en el centro de Madrid, y cobras dos mil euros al mes?”. El hijo le responde que no. Y el padre le dice, “entonces, tú no eres gay, eres un maricón de mierda”. Es cierto que en el caso de los gays el tema de la clase es más tangible, porque su poder adquisitivo ha sido tradicionalmente alto, y no tenían hijxs. Sin embargo, es real que los conceptos gay y lesbiana se han vuelto términos mucho más respetables socialmente, y más relacionados con una clase medio alta socioeconómica hablando. Parece ser, como vimos con las bostonianas, Safo o las mujeres de la Rive Gauche parisina, que el lesbianismo ha sido históricamente relacionado con las clases altas. Aunque, ¿cómo iba una o varias mujeres a sobrevivir solas si no tenían independencia económica, sobre todo en épocas donde vivir sin marido o sin hombres? Era prácticamente imposible, porque las mujeres no podían trabajar; de hecho, en la actualidad, la feminización de la pobreza entre las lesbianas existe.

Lo que resulta, a fin de cuentas, después de todo lo dicho hasta aquí, es que nos nombramos en función de una serie de factores como el tiempo que llevemos viviendo el lesbianismo o si acabamos de empezar; la imagen que tengamos de la homosexualidad; nuestra ideología política religiosa, incluso si somos feministas; nuestro lugar de residencia; si hablamos entre nosotrxs o nos estamos dirigiendo a alguien heterosexual; si estamos fuera del armario o no; si nuestro activismo LGTBI es institucional, alternativo o no hacemos activismo; el grado de transgresión que le confirmamos a nuestro estilo de vida, etc. Pero lo realmente interesante es que ahora somos nosotras las que nos nombramos, y aunque el nombre lo decidieran ellos, “*lesbiana*”, nosotras lo usamos como nos da la gana, le damos el valor que creamos conveniente y le buscamos los sinónimos que queremos. Y gracias a alzar la voz de esta manera, cada vez menos, la lesbiana es la pervertida, la enferma o la invertida.

5.5.- *Lesbianas, pero... ¿qué es ser lesbiana?*

*“La libertad de decirse a sí mismas en lugar de ser dichas”
(Diana Maffia, 2005)*

*“Pueden tener en común esa rara complicidad que da saber la situación diferente que es ser homosexual.
Entonces es como una especie de solidaridad, sororidad, por ese tema”
(Charo).*

“Todas las dudas que yo toda la vida había tenido, y toda la necesidad de ponerme una etiqueta con algo para intentar darle un sentido a... estas cosillas raras..., estas cosillas especiales, eran una tontería, si lo que importaba era que yo me sentía bien así y no hacía falta llamarlo de ninguna manera. Entonces me quedé sin etiqueta, sin una verdadera etiqueta que ponerme, porque yo misma no sabía qué llamarme, y si alguien me preguntaba, era un problema contestar, porque no sabía, de verdad. Si decía que era bollera, no era del todo cierto, si decía que era hetero, pues tampoco lo era, si decía que era bisexual, pues tampoco era del todo cierto (...) en este momento, soy lesbiana, y en otro momento he sido hetero... era muy complicado, por eso yo, porque era un problema llamarme algo definitivo y determinante, y que describiera todo esto, dije, bah, da igual, si es que, en cada momento, me voy a sentir de una manera, según me dé” (Bala).

El término lesbiana es un riesgo, porque al usarlo como categoría puede invisibilizar ciertos modos de vida lésbicos y convertirse en norma, que fue lo que ocurrió a mí cuando pensé que todas éramos iguales: “lesbianas”. Pero tampoco podemos dejar de usarlo, porque si dejamos de nombrarnos, desapareceríamos, como decía Platero (2007). Esto nos puede llevar a pensar que no podemos dar una definición única y exacta de lo que es una lesbiana, porque para cada una es diferente. Dice Isabel Franc:

“Ni nuestras costumbres ni los conocimientos ni, mucho menos, las prácticas resultan comunes; ni todas las lesbianas piensan igual, ni comparten ideología, ni los motivos que las han llevado a serlo son los mismos. Es más, unas nacen y otras se hacen, lo cual lleva a desarrollar significaciones muy diferentes de las mismas cosas. Sin embargo, esa producción conjunta (colectiva) de significados es necesaria. Dar el mismo sentido a una cosa, actuar de una determinada manera, establecer códigos comunes resulta imprescindible para crear estrategias de actuación o de interacción comunes” (Isabel Franc, 2008).

Por eso, he decidido que pintemos un cuadro, un mosaico de palabras, ideas, expresiones, emociones, mías, de cada una, nuestras, de todas¹⁶³, que nos ayuden a entender qué es ser/estar lesbiana. Y es que, como afirma Muñoz (2007) “en realidad, la identidad y la subjetividad se construyen a través de prácticas que las palabras relatan” (2007:72). Contemos una identidad y pensemos juntas qué es una lesbiana:

Una lesbiana es¹⁶⁴... “mi intimidad; una sasi¹⁶⁵; un tipo de sexo, el tercer sexo; jugar al fútbol en el Graná me mata¹⁶⁶; tener fantasías sexuales con hombres; ser feminista –o

¹⁶³ El día 21 de abril de 2017 subí a Facebook un trocito de lo que sería mi mosaico. Sin decir lo que intentaba definir, etiqueté a veintiuna amigas que practican el lesbianismo de la manera que sea, y les pedí que escribieran algo que continuara. Nueve personas respondieron. Otras le dieron a me gusta. Cogí las ideas aleatoriamente de unas y otras y las fui colocando en el texto. Éste ha sido el resultado. Podríamos seguir y no terminaríamos. Utilizar las redes para que juntas sigamos construyendo está siendo una herramienta muy valiosa para este trabajo. Ésta ha sido, como explicaba Elena Casado en un seminario (24 mayo 2017) una forma diferente de crear una especie de grupo de discusión, porque además interaccionaban unas con otras, se conocieran o no.

¹⁶⁴ La definición de lesbiana que hemos construido, que está en construcción, porque es imposible de terminar –cada vez que la leo quiero añadir algo más– responde al concepto postmoderno de identidad fragmentada, fluida, en movimiento, frente a la identidad más esencial de la modernidad, donde la estructura era estanca, fija, perdurable. Si bien cada una responde a unas funcionalidades. De modo que la identidad esencial no es útil actualmente ni la postmoderna lo sería en otros momentos.

¹⁶⁵ Una de las maneras en las que se denominan las lesbianas colombianas.

¹⁶⁶ El *Graná me mata* ha sido un lugar de ambiente predominantemente de lesbianas, al que paradójicamente asistían pocos gays, y más parejas hetero. Como buen sitio de lesbianas tenía fútbol. Pero como buen sitio de lesbianas duró unos años y hace unos meses cerró, dejándonos cuasi desamparadas. Que los sitios de chicas no duran mucho en el

no-; una orientación sexual, una opción sexual; tener fantasías sexuales con mujeres; una categoría política; tener las uñas cortas –o larga–s; discapacidad y sexualidad, sí discapacidad; saltar bordillos, sonreír a quien me mira raro; sexo sin reproducción; ser pareja de ella; ir a un festival Indie; complicidad entre nosotras; “¡ay, mamamita!”; pero no ir cogidas por la calle; una sexualidad no normativa; besarnos apasionadamente en la plaza del pueblo; ser anormal; sentir deseo por ella; antes cómoda que complicá; saludarnos con un pico; parecer un señor, pero no ser un señor; juntarse para comer arroz y bailar hasta el amanecer; pedirle fuego mirándola a los ojos; una lucha; colarse en el baño de los chicos cuando el de las chicas está ocupado; sexualidad o género y clase; un estilo de vida, una cultura; soltar tu mano cuando ellos pasan por nuestro lado; ir en parejas, pero parecer solo un grupo de amigas; una forma de follar; una mujer; empoderarme y hablar de ti en el trabajo, hablar de ti siempre; una forma de pensar; dos pechos que se rozan, dos besos que se roban y una mentira piadosa; opinar de fútbol con criterio y que se haga un silencio; género; las nietas de “las del asunto”; rezar e ir a misa cada domingo; innata o por elección; rebelarme; que me gusten las personas que no se ubican en el binomio; hacer aquelarres; ser de izquierdas; comprar una camisa de cuadros; mirarte el escote; no actuar de madre protectora de nadie, ni asumir los cuidados o hacerlo en libertad; montar muebles sin dificultad; ser agnóstica; decidir y negociar quién será la madre biológica; conducir sin más connotaciones; una forma de entender el mundo; fugitivas en el desierto¹⁶⁷; beber Larios cola como los camioneros muy machos; tu silla, mi coche, España por recorrer; ser de derechas –por cuestiones económicas...–; la subversión de la norma; follar como fieras; ¿invertida?; identificarme con el protagonista; sentirse perdida en la sección de cosméticos; una identidad estratégica; una forma diferente de relacionarnos; beberme una cerveza en La Sal –del botellín directamente–; sentir ansiedad y miedo; medirme con un tío sin medirnos las pollas; una identidad sexual y política; coger el cigarro “así”; invadir los que han sido sus espacios; juntarnos para ver a la selección española en el salón de casa; una transgresión; sexualidad –y nacionalidad–; y género; subvertir también los espacios femeninos; ser fuerte y sensible a la par; mirarnos con deseo por la calle; inventar, crecer, volver a inventar, volver a crecer, empezar desde el principio, cagarla; sentir siempre mi lugar; no tener ni idea de dónde estoy; que todos piensen que tengo novia; que me griten por la calle en masculino; besar a mi pareja en público y sentirme rara; plantarle cara a quien me increpa; plantar cara, en general; salir del armario una y otra vez y encontrarme uno de nuevo; sentirme feliz; sentirme bien; no saber quién seré; una forma de entender el mundo; que me gusten los hombres con pluma y las mujeres; desear cuerpos que se salen de la norma; el tribadismo, bueno, las tijeras; que no me gusten los hombres con pluma hetera; meternos mano por debajo de la mesa; aguantar que siempre busquen al hombre de la pareja; hablar con tu amigo de la despampanante chica que acaba de pasar; resistencia; reírnos de los hombres que nos tiran los trastos (cansinamente) cuando salimos de fiesta; el sexo vainilla; nuestra perrita, nuestra niña; hablar de tetas y culos con los amigos; The L word; reivindicar casarme, “que me dejen” casarme y decidir que no me caso; ponerme chaleco, ¡y corbata!; un armario muy grande cerrado con siete llaves; complicidad, pensar en lo mismo, decir lo mismo; caminar con paso firme; una característica más; colocarme unos tacones y salir a la

ambiente es algo archiconocido. Se aducen motivos de género, que las lesbianas salimos menos que los gays –porque como estamos en parejas nos pasamos el tiempo en casa. O que gastamos menos que los gays, lo que también puede tener su sentido, en esta sociedad donde los recursos de las mujeres suelen ser menores. Sea como fuere, en Granada ya solo queda un sitio de ambiente de chicas, *La Sal*. Aunque es cierto que hay lugares gayfriendly.

¹⁶⁷Valeria Flores (2004) utiliza el desierto como metáfora, donde desierto y heterosexualidad son ambas construcciones normativas que impone la naturaleza; huir de la heterosexualidad como destino biológico.

calle con mi mano en la cintura de tu falda; un armario del que entrar y salir, o al que nunca volver; tener ganas y complacerse sin esperar a nadie; estar en la asociación; gastarme en cerveza lo que me ahorro en preservativos; ver películas de chicas; mi forma de mirarte, tu forma de pensarme; no devenir mujer; nada relevante o todo...”.

El lesbianismo es un posicionamiento¹⁶⁸

“...han tenido que manejar un concepto amplio de lesbianismo, entender éste como un lugar social y político¹⁶⁹ en el que el interés sexual por otra mujer no puede ser el único criterio para poder definir a una mujer como lesbiana”
(Beatriz Gimeno, 2005).

“(El lesbianismo) sigue siendo una posición desde la cual hablar, organizarse y actuar políticamente, pero deja de ser el fundamento exclusivo y continuo de la identidad o la política. De hecho, funciona más como elemento de desequilibrio que de consolidación de fronteras de la identidad, no para disolverlas por completo, pero sí para abrirlas a la fluidez y heterogeneidad que hacen posible su reformulación”
(Biddy Martin, 1994:372).

Para mí ser lesbiana es, sobre todo, un lugar al que llegué, y conscientemente decidí quedarme, escapando de otro sitio. Aunque no supe que era un lugar, hasta que no escuché a Charo decir que no era lesbiana si no estaba en pareja; a Aurora afirmar, con rotundidad, que ella era muchas cosas, pero no lesbiana; a Ana expresar que tenía una complicidad intelectual especial con las mujeres; a Oihana reconocer, a pesar de todo, que si venía *él* no podríamos ser nosotras mismas; a mis amigas ideando “las noches de lesbianas”; a Charo y a Paola, protestando, porque si no era juntas no hay otros espacios donde se pueda hablar de estos temas; y a mí misma echando muchísimo de menos a mis iguales, hasta que descubrí que no me había ido. Fueron muchas cosas, y ninguna de ellas tenía que ver con sentir atracción afectivo sexual por mujeres, aunque esa fuera la base sobre la que se asentara todo lo demás. Para mí el lesbianismo es un lugar desde el que pensar, cuestionar, hablar, actuar, crear conocimiento; conocimiento situado, parcial, desde nosotras, que parta de abajo, de la experiencia encarnada de nuestros propios cuerpos abyectos – construidos como son, gracias a esta misma experiencia. Un lugar elegido especialmente para mirar, observar detenidamente la realidad, y enfadarme; arrugarla como el papel sucio de un boceto inservible y tirarla a la basura, pero coger el lápiz para volver a gritar, e intentar inventar una realidad otra, nueva, diferente, que nos guste más. Un lugar de resistencia (Rich, 1996) desde el que analizar el heteropatriarcado. Y en ese lugar reírme de la realidad. Y poder contárnosla, y que la discutamos, y retocarla juntas –a pesar de nuestras diferencias. Un lugar donde puedo ser yo, donde somos poderosas, donde no tenemos límites, porque las normas las ponemos nosotras. Un espacio al que acudo y

¹⁶⁸Teresa de Lauretis (1993) define la identidad como “un lugar de posiciones múltiples y variables disponibles en el campo social a través del proceso histórico y que pueden ser asumidas subjetivamente en la forma de una conciencia política” (1993:98).

¹⁶⁹mariam pessah (2011) explica **tres maneras diferentes de entender el lesbianismo político**: el que plantea Sheila Jeffrey (1996), para quien las lesbianas son las que tienen sexo entre ellas y enfatizan la posición política que ello conlleva. El de Adrienne Rich (1996) como la unión sororal de mujeres/lesbianas contra el patriarcado. Éste es un feminismo lesbiano más esencialista, todas las mujeres no son buenas por ser mujeres, ni por ser lesbianas, ni por ser subordinadas. Y la de Noma Morgovejo (2000), para la que lesbiana política es la que llega al lesbianismo a través del feminismo. Las chicas de la asociación habían llegado al lesbianismo político después de leer a Sheila Jeffreys. Para mí ser lesbiana política es un posicionamiento político a partir del lesbianismo, que me lleva al pensamiento crítico, problematizar la realidad. Y que, aunque no conlleva necesariamente la práctica única del sexo entre lesbianas, sí lleva implícito entender que el lesbianismo es una opción afectivo sexual y estar abierta a ella.

construimos cada vez. Un lugar efímero, pero permanente, en cuanto te veo, y llegas, y ella se sienta, y habla, y una protesta, y hay quien bromea y la otra se ríe. Un lugar “para construir formas inéditas de relación entre lesbianas, para autorizarnos entre nosotras, para situar algunas coordenadas de lectura que sean colectivas, para pensar juntas, para hacer habitable la propia posición de lesbiana” (Valeria Flores, artículo online, 14 de agosto de 2004). Y ya no sentir miedo más. E ilusionarse, poniendo la mirada en otros horizontes. Reconozco pensar, en ocasiones de rabia, que me cuesta evitar pensar que “éste es un lugar ubicado más arriba que otros”, aunque odio mirar por encima del hombro, y entiendo esta rabia como producto de mucho tiempo de marginación y mucho trabajo de superación. Sea como fuere, y por todo eso, éste es mi lugar favorito.

6.- REVISANDO NOCIONES DE PODER: ALTHUSSER, FOUCAULT Y BUTLER

*“...concebir la tensión inevitable entre la subordinación y las prácticas de libertad.
No hay espacios fuera del poder”
(Patricia Amigot, 2005:115).*

Cuando comencé a pensar en mi tema de tesis, no me planteé que iba a terminar trabajando sobre el poder porque, en mi lógica dicotómica, yo entendía el poder como la capacidad que tienen lxs malos y poderosxs de hacer que otrxs, siempre más débiles, cumplan su voluntad en su beneficio. De modo que, cuanto más poder tienen unxs, menos tienen lxs otrxs. Con esta idea, si mi objetivo era averiguar si las relaciones lésbicas se construían como relaciones de género, ¿qué tenía eso que ver con el poder? En primer lugar, me estaba ubicando en un contexto que gracias a una parte del feminismo lesbiano de los 70 interpretaba como espacios igualitarios en los que vivían dos mujeres, ya de por sí subordinadas por el sistema heteropatriarcal, ¿cómo iba a ser en ese espacio una más poderosa que la otra? Sobre todo, teniendo en cuenta que hablábamos de espacios amorosos. Tenía yo entonces una concepción del amor romántico como algo sublime, en el que las dos mujeres se unen “libremente” en una relación idílica de igualdad, ¿qué mujer iba a ejercer poder sobre otra a quien ama? Podría haber analizado mi dependencia emocional, que en muchas ocasiones la tuve, pero supongo que mi idea rudimentaria del amor me dejaba relacionar a mis parejas, a las que había querido tanto, con esa concepción no menos simple que tenía del poder, y es que era incapaz de ver correspondencia alguna entre amor y poder, ¿acaso ellas eran las malas y yo la buena? O ¿eran ellas las listas y yo la tonta? En segundo lugar, el poder que yo veía en las relaciones heterosexuales era el que ejercía el hombre –que por definición era el dominador– sobre la mujer, y en mi contexto de estudio no había hombres.

Alcancé a detectar que algo no encajaba en mi forma de interpretar las cosas, al analizar mi dependencia económica en mis relaciones–el dinero siempre ha sido mi punto más débil. El haber tenido menos recursos económicos que mis parejas siempre me ha hecho sentir un poco inferior, me ha dado menos autonomía, pero no terminaba de relacionar en qué momento ellas podrían haber ejercido poder sobre mí por ese motivo. Por otro lado, no pocas veces había sentido el malestar de sentir un desequilibrio en alguna de mis parejas, sin embargo, salvo en mi primera relación heterosexual, no he vivido una situación que yo pudiera interpretar como de violencia, ¿acaso se puede generar una situación de poder, sin que se dé violencia?

Necesitaba acercarme a la teoría si quería entender por dónde iban mis percepciones y obtener alguna respuesta que aclarara mis dudas. Repasé, para eso, las tres concepciones predominantes del poder que se han dado en Occidente,

La teoría clásico jurídica y política, con Hobbes o Rousseau como máximos exponentes, considera el poder como propiedad –como sustancia. El poder como un derecho natural entregado al soberano, que es quien lo detenta.. O el poder como intercambio, poder detentado por el Estado, resultado de un contrato social.

Relacionado con la economía, el marxismo –más concretamente **Althusser**, a quien abordaré más adelante– para quien el poder es el responsable de mantener las relaciones

de producción y clase. Se trata de un poder que se da de forma descendente, desde la ideología o superestructura a la infraestructura o modo de producción. Es externo a éstas, pues lo ejerce la otra parte, y se da de forma negativa y represiva. Desde aquí se ve el poder como oposiciones molares. Por ejemplo: dominadx/subordinadx; empleadorxs/trabajadorxs; clases altas/clases bajas, el Estado/la ciudadanía, etc.

Foucault, por su parte, considera las formas anteriores de poder en términos negativos, de represión, y aunque no cree que sean incorrecto, sí que las considera insuficientes, entre otras cosas, porque si solo existiera este poder, podría ser rechazado y no obedecido – salvo que la represión fuera muy fuerte, como una dictadura, bajo la fórmula de la violencia. Para él el poder se establece en términos positivos, el poder sobre la vida. **Un poder que sí es aceptado, porque construye realidad** –el poder construye individuoxs sujetadx, que después se relacionan con otrxs, y en el desarrollo de la relación es donde se genera el poder –por eso es un poder relacional que nos construye, penetrando los cuerpos–pero casi nunca se detecta –de ahí las relaciones de poder no solo se aceptan, sino que se deseen, como se verá.

Los dos primeros tipos de poder, eran los que tenía en mi mente como ejemplos de poder por antonomasia; por eso, me era fácil detectar situaciones concretas donde reconocerlos. Sin embargo, con Foucault me acerqué a conocer otras maneras de ejercer poder. Sus teorías me resultaban de gran utilidad, pues lo podía aplicar a situaciones de la cotidianidad, y eso incluía, desde luego, mis relaciones afectivo sexuales.

Las aportaciones de Foucault, como las de Althusser, me permitieron tener una idea más completa del funcionamiento de la sociedad y de las relaciones de poder, por eso me centro en ellos especialmente en este apartado. Desde sus teorías he podido relacionar el poder con el género dentro de una sociedad heteropatriarcal, como han hecho Pierre Bourdieu o Judith Butler en quienes, de alguna manera, también me apoyé.

Althusser no pretendía hablar de poder. Su intención era explicar cómo se reproducían las relaciones de reproducción y producción. Decidí utilizar su teoría por la manera de explicar el funcionamiento de la sociedad, la reproducción de la fuerza de trabajo, dada la importancia que tiene que para mí el funcionamiento del sistema económico que va de la mano del sistema heteropatriarcal. Pero, sobre todo, por la explicación que ofrece sobre la constitución del sujeto desde la ideología dominante, pues junto con Foucault o Butler, me ayudaba a entender la construcción del sujeto sexogenerizado feminista.

Althusser afirma que para que una sociedad se mantenga, a la vez que se produce, se tienen que reproducir las condiciones de producción, y para ello hay que reproducir la fuerza de trabajo, es decir, lxs trabajadorxs. Eso no lo hace la empresa, ni el mercado, sino la sociedad y su forma de organización del poder. Por tanto, considera la reproducción de la sociedad como un todo.

Althusser comparte con Marx que la sociedad está estructurada en dos niveles. El más alto es la **superestructura** que consta del *Aparato del Estado (AE)*, considerado el aparato represor, que puede ejercer violencia, en un momento determinado, para imponer su poder. Está formado por la política-jurídica (estado y ley) y la ideológica (con la moral y la religión) -el gobierno, la administración, la policía, los tribunales, etc. El *AE* se encuentra en manos de las clases dominantes y es el objetivo de las luchas de clases – todas las clases quieren poder controlar el Estado, y es que, en un sistema capitalista, el *AE* permite a las clases dominantes dominar la clase obrera para obtener la plusvalía. Los *Aparatos Ideológicos del Estado (AIE)* también se encuentran en la superestructura. Son una pluralidad de instituciones diferentes y especializadas –religiosas, escolares, familiares, jurídicas, de información, culturales, etc. Aunque son muchas, y algunas son de ámbito privado, funcionan y se encuentran unidas entre ellas por *la ideología dominante*. En los *AIE* se producen las relaciones sociales. Esto supone que, si las clases dominantes tienen el poder central al controlar el Aparato (represor) del Estado, se puede afirmar que dicho poder es una parte activa de los *AIE*, en la medida en que la ideología dominante se transmite por ellos, y, por tanto, circula por las relaciones sociales. Explica Althusser que, cuando la clase dominante tiene el poder del Estado durante un tiempo prolongado, ejerce su hegemonía sobre y desde los *AIE*. Aunque no puede imponerse sobre estos tan fácilmente como lo puede hacer sobre el *Aparato Represor del Estado* – que podría hacerlo ejerciendo violencia de una vez-, porque antiguas clases dominantes pueden aún tener posiciones fuertes; y por la resistencia de las clases explotadas, que tienen oportunidades de expresarse en los *AIE*. Por eso los *AIE* son objeto y también lugar de lucha de clases -éstas son luchas de poder que están funcionando como las relaciones de fuerza con las que Foucault explica la micropolítica del poder también.

El segundo nivel en el que divide la sociedad es la **infraestructura**, la base económica, que está compuesta por las fuerzas de producción y sus relaciones. Las **fuerzas de producción** son: los instrumentos creados por lxs trabajadorxs para producir bienes, maquinaria, herramientas, etc.; y la fuerza de trabajo, es decir, lxs trabajadorxs mismxs. Ambos son elementos indispensables para la producción de material. Las fuerzas de producción serán diferentes en cada época, pues evolucionan en función del desarrollo de la sociedad. De ahí que el hombre con un arco y una flecha fuera imprescindible en un momento histórico o la máquina y lxs obrerxs lo sean hoy. En cualquier caso, el desarrollo de los instrumentos de producción supone la evolución de los modos de producción y

condiciona el funcionamiento de la sociedad en general. Por su parte, las **relaciones de producción** son las relaciones sociales que establecen las personas como agentes en el proceso productivo, y son necesarias para llevar a cabo la producción de bienes. Las relaciones se establecen en función del papel que tenga la persona respecto de la propiedad o no de los medios de producción. Si todos son propietarios, serán relaciones de colaboración; y son relaciones de explotación, si unas personas son propietarias y otras no; en este caso, los propietarios viven del trabajo de los no propietarios. Este último tipo de relaciones es típico de las sociedades de clases: esclavistas, feudales y capitalistas.

Es, por tanto, sobre la infraestructura, sobre la que se asienta la superestructura, que no se sostendría de existir aquella; o lo que es lo mismo, el Estado y la ideología dominante se apoyan en la base económica y está determinada por ella. Y es que, una sociedad no se puede mantener si no se mantienen las condiciones de producción a la vez que se reproducen las fuerzas de producción –las relaciones capitalistas de explotación en nuestro sistema–, para lo que hay que reproducir la fuerza de trabajo. Un ejemplo, una empresa necesita funcionar bajo unas condiciones y con unos trabajadores –condiciones de producción. Mientras está funcionando, y para que pueda continuar haciéndolo, se debe ir reinvertiendo en la propia empresa para su mantenimiento, tanto en el capital fijo como en el circulante. Pero a la vez, la sociedad debe ir construyendo un ejército de potenciales trabajadores que en un futuro desempeñen su labor allí. Althusser entiende que **las personas son construidas como sujetos productivos para que al entrar en la empresa sean ya de por sí trabajadores constituidos y formados**. Este proceso se dará fuera del mercado de trabajo y se consigue por medio de los salarios. Al trabajador se le paga un salario –estipulado por las luchas obreras– para que se mantenga y se reproduzca. Al hacerlo vivirá y tendrá hijos, lo que activará el proceso de construir más sujetos productivos como futuros trabajadores formados. Así es como se van reproduciendo también las fuerzas de trabajo.

Pero, si el proceso de construcción de sujetos productivos se da fuera del mercado de trabajo, ¿cómo funciona? Pues aquí es donde interactúan superestructura e infraestructura por medio de los AIE y la ideología dominante. Y es que, en realidad, el AE también contribuye a la reproducción de las relaciones de producción, mediante la represión de las condiciones políticas de actuación de los AIE, a través de ordenanzas, prohibiciones, legislaciones, etc. En cualquier caso, por medio de la ideología dominante, el AE y los AIE tendrán armonía entre ellos. Por ejemplo, si hay un gobierno de derechas en el poder (AE), la ideología que va a circular en la escuela va a ser conservadora, tendente a que los estudios sean profesionalizadores, más que críticos o intelectuales; y será una escuela muy vinculada con la religión católica, más sexista o, al menos, que intenta extender los valores familiares con roles pre establecidos, que devuelven a la mujer al ámbito del hogar –eso descendería los niveles de desempleo, pues descarga al mercado de trabajadoras, dejando a los hombres ocupar su lugar “legítimo” y coloca a cada sexo “en su sitio” según esta ideología. Entre tanto, los estudiantes con formación profesionalizante e instruidos por medio de esta ideología dominante conservadora, llegan a la empresa con los valores ya aprehendidos y dispuestos a reproducirlos.

Los AIE transmitirán a los potenciales trabajadores las habilidades necesarias para desempeñar un trabajo. Y con ellas aprehenderán también las normas cívicas de convivencia, reglas de moral o valores, etc., que se transmiten por medio de la ideología dominante. Por lo que, **la fuerza de trabajo al aprehender, y después reproducir su calificación y habilidades para trabajar, también ha adquirido, y reproduce, la sumisión a**

las normas del orden establecido. Ésta es la condición imprescindible para que se reproduzca la fuerza de trabajo, que **al reproducirse la cualificación también lo haga el sometimiento a la ideología dominante.**

Explica Althusser que, tras un proceso de luchas sociales, en las sociedades capitalistas maduras, **la escuela y la familia** son consideradas los principales *AIE*, pues durante años niñxs de todas las clases sociales pasan la mayoría de su tiempo entre la escuela y la familia, aprehendiendo ideología dominante que está encubierta en los conocimientos y habilidades que van recibiendo. Todo este aprendizaje será reforzado por otros *AIE* como la religión, los medios de comunicación (prensa, radio, anuncios de TV, etc.) o cultura (música, libros, películas, etc.); pero ninguno tiene tanto tiempo de exposición para una persona como la escuela y, en segundo lugar, la familia. Para Althusser, la idea del poder del sistema es que **el obrerx acepte la posición que le toca en la jerarquía de trabajo**, pero además, que **comosujetx se piense libre para tomar sus decisiones**, cuando en realidad no lo es, porque en su construcción está el aprendizaje del orden establecido, su sumisión y por tanto, la determinación de las decisiones a tomar. Althusser considera que la reproducción de la fuerza de trabajo exige la reproducción de la sumisión del sujetx al orden establecido.

A esta argumentación, no puedo dejar de darle otra perspectiva. Teniendo en cuenta que la primera ideología q existe es la de género, el proceso descrito me parece el mejor mecanismo, no solo para para que la mujer, en su construcción, acepte su posición de subordinación por género, sino para que cada unx, hombres y mujeres, aprendan y aprehendan cuál es su lugar y cuáles sus funciones y poderes en esta sociedad, que se van a poner de manifiesto a través de sus relaciones entre ellxs. Siguiendo con la lógica del proceso, y dado el lugar predeterminado de cada sexo en esta sociedad, en el desarrollo de sus relaciones, van a surgir relaciones de género que, a su vez, volverán a producir sujetxs sumisxs, tanto en las relaciones laborales como en las de género.

La constitución de lxs sujetxs sumisxs. ¿Qué es la ideología y cómo funciona?

Con Marx “la ideología es un sistema de ideas y representaciones que domina el espíritu de un hombre o grupo social” y siempre expresa posición de clase (Althusser,1977:26). De ahí que tenga una historia y esté determinada por la lucha de clases. Para Althusser la ideología representa **las relaciones imaginarias de lxs individuxs con sus condiciones de existencia**—concepciones/ideas del mundo que no corresponden con la realidad, pero cuya interpretación es válida como real, y están relacionadas con las condiciones de producción. Teniendo en cuenta que la representación de las condiciones reales de existencia de los individuos está determinada por las relaciones de producción y las derivadas de ellas, diremos que **la ideología representa, sobre todo, la relación de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ello resultan.** ¿Por qué representan relaciones imaginarias? Hay dos situaciones. La del grupo de personas que dominan, y que han imaginado una representación falsa del mundo en la que basar su dominación. Y la del grupo dominado, que se construye una representación imaginaria de sus condiciones de existencia, porque éstas son alienantes¹⁷⁰.

¹⁷⁰En este contexto la alienación es el sentimiento de extrañeza que tiene el trabajadxr que se sumerge en el trabajo, pero termina sintiendo que su trabajo no le pertenece; el poco control que tiene ante el desempeño y el producto de su trabajo le hace sentir que no es dueñx de sí mismx, ni de nada de lo que le rodea; se pierde al no poder controlar.

La ideología, como ideas, tiene una existencia material, por medio de las prácticas de los *AIE* –que están constituidos ellos mismos por ideología. Ir a misa es la materialización de una ideología en el *AIE* religioso. **El sujetx tiene conciencia**, eso significa que tiene unas creencias, unas ideas en las que cree. El sujetx obtiene las ideas de los actos de unas prácticas que habían sido reguladas en rituales por el *AIE*. Entre esas ideas, después escoge libremente unas y con ellas participa de las prácticas reglamentarias, así va determinando su comportamiento. Por tanto, actúa en la medida en que es actuado por el sistema, pero con conciencia según su creencia. Entonces, **¿qué tiene de importante que el sujetx tenga conciencia? Que actúa de acuerdo con las ideas construidas por ella que son las de la ideología**. Por eso los sujetxs creen en las ideas enmarcadas en una ideología y actúan de acuerdo con ella. De aquí deducimos que:

1. no hay práctica sino es bajo la ideología y
2. no hay ideología sino por y para lxs sujetxs.

Por eso, estas prácticas –las de todxs lxs sujetxs- van conformando el aparato ideológico, que a su vez reproduce la ideología por medio de prácticas que van a desarrollar lxs sujetxs que conforman el aparato ideológico, y así sucesivamente.

Ahora bien, **la ideología interpela a lxs individuxs como sujetxs**. Esta afirmación explica el segundo presupuesto: la ideología solo existe por y para lxs sujetxs concretxs, y esto es posible sólo por la categoría de sujetx y su funcionamiento. Esto es, **desde la aparición de la ideología burguesa, la función de la ideología es constituir sujetxs concretxs** –así se forma la categoría de sujetx, dice Althusser (1977), “la categoría sujeto es constituida de toda ideología solo en tanto toda ideología tiene por función (...) la constitución de los individuos en sujetos concretos”(1977: 37). Por tanto, **el funcionamiento de la ideología es llevar a cabo su función: materializar esos sujetxs constituidxs**, por eso es en la ideología donde tenemos la vida. No podemos olvidar que **se trata de la ideología de la clase dominante**, lo que significa que **cuando la ideología constituye sujetxs, construye sujetxs sujetadxs** o, lo que es lo mismo, contribuye a la sujeción del sujetx por la ideología. Ahora bien, la función de la ideología es imponer evidencias que no se pueden dejar de reconocer. La categoría sujetx es una evidencia primera “yo soy un sujetx”, y esto es un efecto ideológico, “es evidente, soy un sujetx”. Pero, **¿cómo llegamos a convertirnos en sujetos concretxs reconocibles al ser constituidxs de ideología?** Podemos pensar en dos tipos de personas, lxs individuxs y lxs sujetxs concretxs. **Lxs sujetxs concretxs son lxs individuxs después de que la ideología lxs haya interpelado y el individuo haya reconocido**. Por tanto, el individuo se transforma en sujetx tras haber reconocido la interpelación de la ideología dirigida a sí mismx, por la que él se reconoce sujetx y le proporciona una identidad personal. Para poder explicarlo, Althusser utiliza el ejemplo de la exclamación de un desconocidx, “¡jeh, oiga!!”, y al volverse, en el acto de reconocimiento, ha pasado de individux a sujetx. Pero esto es una escena que conlleva tiempo, sin embargo, “la existencia de la ideología y la interpelación son una misma cosa” (1977:39), no existe tiempo, porque la interpelación sucede dentro de la ideología y a la vez¹⁷¹. No hay un

¹⁷¹La ideología niega su carácter ideológico, es decir, según Althusser sólo se puede estar fuera de la ideología estando en el conocimiento científico, que es el que no tiene sujetx. Sin embargo, esta idea no corresponde con el tipo de conocimiento parcial y subjetivo que yo vengo describiendo y que pretendo crear, porque aquí sí existe sujetx de conocimiento, con cuerpo, pensamientos, sentimientos, historia y tendencia ideológica, donde todo influye en el conocimiento que construyo. La idea de conocimiento situado rompe con el tradicional sujeto científico, pues la ciencia se ha considerado epistemológicamente separada de las personas que descubren las teorías, y es que con el método científico se ha justificado la objetividad y racionalidad.

afuera de la ideología, ni un antes. Entonces, la ideología interpela a lxs individu@s abstract@s, y lxs sujet@s *son siempre ya* (1979:40), incluso antes de nacer –pues nace ubicado en una familia, con un apellido, posicionado socialmente, además, en la actualidad, ya antes de nacer se sabe su sexo, todo lo cual le proporciona una identidad irremplazable. Y es que la ideología les precede, está presente antes del nacimiento y es reconocida por el sujet@ desde edades muy tempranas –por lo que el sujeto está predispuesto al sometimiento de la ideología incluso antes del nacimiento. Esto supone una sujeción del sujet@ y preasignación ideológica.

La interpelación funciona de manera que un SUJETO –por ejemplo, una autoridad superior, pues debe ser un sujeto otro, central- interpela al individu@s, éste se reconoce y adquiere una identidad. Este SUJETO proporciona garantías de existencia, es decir, el sujet@ estará en orden mientras siga reconociendo lo que es y actuando en consecuencia. Ahora bien, el sujeto es libre con iniciativas y responsable de sus actos, pero a la vez sometido a la autoridad superior, por tanto, sin libertad más que para aceptar su sumisión. El individuo es interpelado como sujet@ para que se someta libremente y realice por sí solo los actos de su sometimiento. Así lxs sujet@s solo existen por y para su sujeción/sometimiento. Por eso funcionan por sí solos.

En resumidas cuentas, **la ideología tiene una función de adoctrinamiento para que lxs sujet@s se comporten como es debido** –según una forma de pensar dominante y preestablecida-, que asuman libremente lo que se prescribe en función de las relaciones sociales en las que se encuentran insert@s. De esta manera se garantiza la cohesión social al garantizar las relaciones de producción existentes y las que se derivan de ellas.

Foucault

“Si me preguntasen qué es lo que yo hago, y qué es lo que hacen otros, que lo hacen mejor que yo, respondería que (...) intentamos hacer aparecer lo que en la historia de nuestra cultura permaneció hasta ahora más oculto, más escondido, más profundamente enraizado: las relaciones de poder.”
(Foucault, 1974).

Continuando con la sinceridad que está caracterizando este trabajo, tengo que decir que seguir a Foucault para hablar de poder fue una consecuencia lógica de las circunstancias. Aunque el estudio del poder viene desarrollándose en las ciencias sociales desde hace al menos tres décadas, de manos de teóricos como Max Weber, Parson, Bourdieu, etc. –con concepciones como la capacidad de una persona o un grupo para influir sobre alguien o lograr que otra persona o grupo haga algo, tanto si le apetece como si no–mi elección vino determinada por la frecuencia. Desde que comencé la investigación, en cada texto que caía en mis manos, el contexto teórico tenía parte de su marco en la bibliografía de Foucault. De hecho, en algún lugar leí que se había convertido en el autor más citado¹⁷². No me extrañó. Cuando se investiga en ciencias sociales, y especialmente si el tema está relacionado con la sexualidad, los movimientos sociales, el postmodernismo –aunque él no se considerara postmodernista-, la construcción del sujeto, la identidad o la teoría

¹⁷² *THE* Times Higher Education. The World University Rankings, en ella hace un listado, encabezado por Foucault y seguido de Bourdieu, con los autor@s más citad@s en el año 2007.
<https://www.timeshighereducation.co.uk/news/most-cited-authors-of-books-in-the-humanities-2007/405956.article?storyCode=405956§ioncode=26>

queer, parece que conocerlo es de obligado cumplimiento (Didier, 2004), así que, decidí empezar por él. En cualquier caso, trabajar con sus textos fue un ir protestando por hacer algo que no me apetecía –prefería seguir estudiando sobre feminismo y lesbianas. Y, de hecho, tras leer el volumen I de *La Historia de la Sexualidad* (1998), pasaron meses hasta que volviera a tocar algo de Foucault. Cuando ya no pude seguir evitándolo¹⁷³, no me quedó más que adentrarme en su trabajo. Entonces, no sin esfuerzo –porque su lectura, a menudo me parecía más ágil de lo que realmente era– comprendí su discurso. Me di cuenta de que ponía palabras y daba orden a alguna de mis observaciones. Pude entender el género como un dispositivo de poder, y veía los rasgos de ese dispositivo en las relaciones lésbicas. Siempre reconforta compartir un pensamiento crítico, y cerciorarse de que lo que una piensa puede haber sido previamente explicado por alguien, como poco, tan renombrado.

Leer a Foucault también me ayudó entender que su descripción de los sujetos como construcciones oprimidas, coincide con la construcción de los sexos/géneros materializada en el cuerpo– y es que, su obra ha servido a buena parte del feminismo para entender las relaciones de poder, aunque sea un trabajo androcéntrico en el que, paradójicamente, el experto en poder no repara en la construcción de poder más grande que existe, la de género. Además, comprendí procesos más profundos del funcionamiento del capitalismo. Había estudiado el capitalismo durante la carrera y, posteriormente, intenté desentrañarlo leyendo a Marx, pero Foucault me aportó claves, incluso antes que Althusser, y de otra manera, que me permitieron darme cuenta de que yo también formaba parte de este sistema, y no siempre me hallaba en la misma posición, bien podía ser consumidora, como trabajadora, como explotada o explotadora en función de las circunstancias.

El poder según Foucault

“El poder es una vasta tecnología que atraviesa el conjunto de relaciones sociales; una maquinaria que produce efectos de dominación a partir de un cierto tipo peculiar de estrategias y tácticas específicas”
(Foucault, 1980:144)

Foucault pretende hacer un análisis del poder independientemente de las concepciones clásicas, o más allá de ellas, aunque las tenga en cuenta. Aduce que, desde un pensamiento virado hacia la derecha, el poder había sido considerado soberanía, en términos jurídicos. Y para un pensamiento de izquierdas se expone en términos de aparato de Estado, de

173La evitación es algo que hago de forma paralela a la protesta, y uno de mis recursos por excelencia; no voy a decir favoritos, porque tengo con ella una detectable relación de amor-odio, pero sí de utilización frecuente. La psicología dirá que, en algún momento me fue útil y, desde entonces, la uso como recurso, motivo por el que se ha convertido en un problema para mí. Evito llamar por teléfono, evito coger autobuses, asistir a eventos donde hay mucha gente; evito cualquier cosa que me saque de mi zona de confort y me genere ansiedad. Por eso he evitado muchísimo enfrentarme a los textos de Foucault, como a los de Judith Butler (y otras teóricas queer), porque su lenguaje *ininteligible* para mí en no pocas ocasiones, me hacía desesperarme, sentir que perdía el tiempo o que no servía para hacer una tesis. En fin, un proceso que activaba un ciclo de bajada de autoestima, que retomaba cuando se me olvidaba o, llena de rabia, cuando leía a alguna teórica como Suárez Briones (2011) criticar a las transfeministas porque, a su entender, no habíamos leído a Butler –el enfado que moviliza. Gracias a la evitación terminé haciendo las cosas, más tarde que pronto y con una dosis extra de resignación, pero haciéndolas. Por eso no pude evitar leer a Foucault. Como tampoco pude evitar leer a Butler. La cara bonita de esta moneda está en el momento en el que me doy cuenta de que al evitar, había magnificado tanto el hecho en sí mismo como las consecuencias negativas del mismo, y que la realidad no era tan fea. Esto es, finalmente me gustó leerlos a ambos, aprendí mucho con ellos y sentí que había superado un reto –aun cuando al leer a Butler me siento como una niña de parvulario con un texto de adultos y la cabeza como si tuviera el motor de un coche revolucionado dentro de mi cerebro.

clase. Pero **las formas en las que el poder se ejerce, sus tácticas y estrategias, nunca eran planteadas**. Al final, lo que ocurría, en definitiva, es que cada parte se limitaba a denunciar el poder en el otro (Foucault, 1980). Así que, el poder no es sólo la ley, no pertenece al Estado y no se agota en la dominación. Porque no es una estructura, una institución o una sustancia, algo que se posea, sino que el poder es una estrategia, una relación. Es **una fuerza**, y como tal no puede existir por sí sola, sino que ha de estar **en relación con otra/s fuerza/s**. **Una relación de poder es una relación de fuerzas**, una práctica. El poder se practica. Por tanto, rechaza la idea de una manipulación central o desde el gobierno, y cambia la naturaleza del poder de lo macro a lo micro. El poder no se encuentra en la cúspide de la jerarquía y pertenece sólo a un poderoso, sino que se expande por toda la pirámide y cualquiera dentro de una relación puede ejercerlo. Por eso, la teoría del poder es de carácter local, no global. No parte de grandes conjuntos, como las instituciones (el Estado, las clases, etc.), que serían estructuras. Si usáramos como metáfora la física, nos centraríamos en la microfísica, configurando una ciencia de las moléculas –corpúsculos. Foucault entiende que hay que estudiar el poder desde las moléculas, desde lo más pequeño, no desde los grandes conjuntos. Esto es “**microfísica del poder**”, el poder como agitación molecular. Las grandes estructuras están formadas por microfísicas, por corpúsculos y ondas, que estratificadas forman la macrofísica: conjuntos globales de los que solo tenemos en cuenta los resultados.

Teniendo en cuenta esto, Deluze (2014) sintetiza el poder que describe Foucault en una serie de principios:

El poder no es propiedad de nadie, ni de la clase alta, ni de quien tiene más riqueza, porque no es propiedad, ni es estructura. Es estrategia, un conjunto de estrategias. No se posee, se ejerce; es una relación. Para explicar esto, Deluze usa las estrategias que se llevan a cabo en el seno de una pareja, donde las partes ejercen poder. En este sentido, el poder **como relación de fuerza actúa sobre otra fuerza**, y no sobre un cuerpo, porque entonces sería violencia, que es la relación de fuerza sobre un ser o un objeto. Una fuerza no ejerce violencia sobre otra, pero sí puede incitar, por ejemplo, a otra fuerza. Así lo explica Foucault (1980) y lo describe como un poder productor:

“Lo que hace que el poder se aferre, que sea afectado, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos, es preciso considerarlo más como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social, que como una instancia negativa que tiene como función reprimir” (1980:182).

El poder se da en **una relación de fuerzas en la que se reconocen al menos dos individuos como sujetos de acción, quien somete y quien se resiste. En esa relación ambos interaccionan. La fuerza que opone la resistencia**, no tiene que venir de fuera porque donde hay poder hay resistencia. Como en el poder, **la resistencia** es múltiple e integrable en estrategias globales (Foucault, 1980).

Según esto, las relaciones de poder se extienden por el cuerpo social, estando imbricadas en otros tipos de relaciones como las que se dan en la familia o la sexualidad, por ejemplo, donde las relaciones no sólo responden a la forma de castigo o prohibición, sino que son multiformes, relaciones donde también se dan fenómenos de resistencias.

El poder no está localizado en un estrato. **Es difuso, se dispersa por todo el campo social.** Y no se explica de arriba abajo, sino de forma ascendente desde lo más minúsculo. De esta manera lo describe Foucault (2002):

“Se ejerce en red, y, en ella, los individuos no sólo circulan, sino que están siempre en situación de sufrirlo y también de ejercerlo. Nunca son el blanco inerte o consintiente del poder, siempre son sus relevos. En otras palabras, el poder transita por los individuos, no se aplica a ellos” (2002:38).

En este sentido, para el filósofo **el poder es inmanente, crea realidad, discursos, prácticas, estrategias e instrumentos de intervención.** (Toscano, 2008:77). Las funciones de las fuerzas son las de normalizar –como se verá más adelante. Por eso Foucault afirma que las sociedades modernas –al menos las occidentales– no actúan por represión o ideología, sino por **normalización, que es la relación de fuerzas por excelencia.** Así se crea realidad.

En esta definición del ejercicio del poder se debe incluir la libertad, afirma Foucault, como elemento importante a tener en cuenta, pues **el poder se ejerce entre sujetos libres.** Y solo porque lo son se puede establecer esta relación en la que se dan ciertas conductas, reacciones y comportamientos. De hecho, una situación de esclavitud o una de vasallaje, como indica el filósofo en *Vigilar y Castigar* (2002), no sería ejercicio de poder, sino coacción; sin la opción de libertad, el poder se convertiría en violencia y coerción. Pero no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad, porque **la libertad desaparece cuando llega el poder.** La libertad es condición de posibilidad del poder, aunque también se opone a él. Sin embargo, yo me pregunto, ¿hasta qué punto somos sujetos libres, si como afirma el propio filósofo, somos sujetos construidxs en nuestra propia opresión? ¿No seré libre cuando deje de ser un sujetx construido por el sistema, si eso fuera posible? Ibáñez García (2014) dice a este respecto que ningún dispositivo se puede inmiscuir tanto en **la relación que cada sujetx tiene consigo mismo** como para que no deje un resquicio de libertad. Por eso, dicha relación **es el lugar donde se instala el poder, pero también donde se pueden gestar las prácticas de libertad.** Está hablando de libertad como subjetivación ética –donde el concepto de ética supone la voluntad de desarrollar *prácticas de sí* (Foucault, 1984:257), como cuidado de unx mismx, y éste conlleva el dominio de uno mismx. Por eso, la ética no permite al sujetx ser esclavo de sus deseos. Cuanto más practique la ética más libre es. Además, solo una forma de ser que no ha cuidado de sí y es esclavo de sus deseos ha llegado a dominar a lxs demás. De esta manera, el cuidado de sí se convierte en una forma de política que limita los deseos y no ejerce tiranía.

A la hora de analizar las relaciones de poder, Foucault (1988) habla de las diferencias entre individuos. Diferencias jurídicas, de estatus, de privilegios, económicas, lingüísticas, etc., que permiten actuar sobre las acciones de lxs otrxs. Y aclara que “toda relación de poder pone en marcha diferenciaciones que son al mismo tiempo sus condiciones y sus efectos” (1988:16).

A continuación, me voy a centrar en lo que Foucault denomina **biopoder**, cuya explicación ha sido central en su trabajo y su ejercicio fundamental en el gobierno y control de las sociedades moderna y postmodernas.

En el poder de soberanía el monarca sustrae de lxs súbditxs lo que considera, a cambio de gastar en ellxs también “lo que considera” –protección, servicio religioso, etc.– con la peculiaridad de que la parte que les recoge suele ser mayor que lo que gasta en ellxs, con la desigualdad que conlleva. La soberanía se funda en hechos anteriores que le confieren el poder, como la divinidad o una conquista. Y se actualiza con rituales de fidelidad, insignias, símbolos, etc. Esta manera de obtener el poder es tan frágil que, para que el soberano lo mantenga, la mayoría de las veces es necesario que haya un complemento de violencia o guerra. El poder soberano tiene como idea central la prohibición, la ley, y marcar el límite entre lo permitido y lo que no lo está. De ahí que el monarca tenga la capacidad de dar muerte a lxs súbditos o permitirles vivir.

Como Foucault explica, en la línea histórica del tiempo, el poder soberano se coloca ubicado antes del biopoder. Con éste, en contra del anterior, se trata de administrar la vida. Por eso, a partir del siglo XVII el poder se organiza alrededor de la vida biológica, principalmente, bajo dos formas de tecnologías. Desde finales del siglo XVII y a lo largo del siglo XVIII se desarrolla *el poder disciplinario*. Se trata de una anatomo-política del cuerpo humano, que tiene como objeto el **cuerpo individual como máquina**, y emplea como procedimiento de poder la disciplina. Otra tecnología posterior, aparecida a mitad del siglo XVIII, es la denominada *biopolítica*. Ésta **se centra en la población como cuerpo-especie**, y su objeto es el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida).

El **poder disciplinario** surge con los primeros vestigios del capitalismo. Éste se aleja del poder de soberanía, si bien no lo elimina, pues ha continuado existiendo como ideología del derecho, organizando códigos jurídicos. Con este tipo de poder se pretende controlar el cuerpo social hasta sus niveles moleculares, es decir, hasta llegar al individix –el poder los cuerpos y los produce. Entiende Foucault (1980) por “cuerpo social” la universalidad de las voluntades. Pero no será el consenso de la universalidad lo que nos lleva a hablar de cuerpo social, sino la materialidad del poder sobre los cuerpos de lxs individuxs. Pretende establecer un vínculo con el cuerpo humano para convertirlo en un ser obediente cuanto más útil, y viceversa. De ahí que **la disciplina sea un medio para fabricar individuxs, cuerpos sometidxs y domesticadxs, dóciles, y lo hará por medio de técnicas como el control de conducta, comportamientos y actitudes**. Para ello se basa en la normalización. **El poder disciplinario** se diferencia del soberano, porque el primero no supone una captura del producto realizado, sino del **cuerpo en su totalidad, de sus gestos, su comportamiento, e incluso el tiempo de la persona**, y no tanto de lo que ésta produce, como ocurría en el anterior.

Para lograr los objetivos de este tipo de poderes necesario un **discurso** –centralizado, aséptico y homogéneo– que las disciplinas llevan aparejado, que no es el de la legislación jurídica del derecho, como en el poder de soberanía, sino el **de la norma** –la normalización. Para eso, todo ha de quedar registrado, catalogado –de ahí la importancia de las encuestas, que sacan estándares–, supervisado, sancionado. Surge así un **saber de vigilancia**, de examen, organizado alrededor de la norma para controlar a lo largo de toda la existencia. Deleuze (1987) también dice que las sociedades modernas proceden por normalización, no por ideología o represión como en otros momentos, y explica: “¿Qué es normalizar? **La normalización** es la relación de fuerzas por excelencia, a saber, consiste en distribuir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo.” (1987:122).

Según Foucault, desde las ciencias humanas, al sujeto se le considera un ser con funciones sociales, y le corresponde seguir unas normas para ajustarse correctamente a dichas funciones. Las normas operan como si fueran naturales, indican si el funcionamiento de lxs individuxs es adecuado o no. Las normas, que afectan a todxs lxs individuxs por igual, regulan el funcionamiento de todo el cuerpo social. A partir del siglo XVIII la norma, más que la ley, será una de las piezas clave de los dispositivos de poder. Con la normalización disciplinaria se consigue presentar **un modelo óptimo**, construido en función de un resultado previamente obtenido, **e intentar moldear a las personas –sus gestos, sus actos, etc.– para que sean y actúen conforme a dicho modelo**. Así se determina el **binomio normal y anormal en base a la norma**. Lo *normal* será todo lo que se realice conforme a la norma. Lo *anormal*, quien no sin adaptarse a la norma, se salga de ella. De ahí que la normalización lleve aparejada una represión-marginación. Es con la normalización como se consigue la homogeneización -si todo el mundo se adapta a la norma, todo el mundo responderá a las mismas premisas, siendo todxs iguales-, aunque el sistema individualice al permitir desviaciones, determinar niveles y especialidades, y permitir la utilidad de las diferencias. Lo que es considerado normal para un determinado grupo -es decir, cómo son las cosas, o cómo deberían serlo-, se convertirá en **hegemónico**, cuando este grupo obtenga poder y pueda transmitir a lxs demás lo que ellxs entienden que es normal, a través de los medios de información, cultura, etc.

Al adecuar a todo individuo “a la norma”, el poder atraviesa al sujeto a la vez que lo construye. Por tanto, con la subjetivación el sujeto es normalizado (Foucault, 2005). Las subjetividades disidentes son las que no se acomodan a la norma. Por eso, desnormalizar al sujeto –desubjetivarlo- puede suponer destruirlo. Un cuerpo que ha aprendido a ser mujer, tiene el peso del discurso de los sexos inscrito en su procesamiento mental, y toda la tecnología del poder disciplinario se encarga de que siga estando ahí. Intentar que no fuera así, si no es por un proceso personal de reflexión y crítica, sería destruir a esa persona. Con todo, cumplir la norma por completo es muy difícil. La antropóloga Coral Herrera (2013) mira a su alrededor y se pregunta, dónde está la gente normal, porque al final, todxs, de alguna manera, hemos roto con la norma. Y es que “la normalización es un hecho arbitrario que nos sirve como mecanismo para crear sentido, como si fuera una ley divina o un hecho completamente natural” (2013:30).

Para Foucault el culmen del poder disciplinario está en el *Panóptico* de Bentham (1791), que fue la materialización arquitectónica de una forma de controlar la sociedad y de ejercer el poder. Foucault (1999) lo describe así:

“El panoptismo es uno de los rasgos característicos de nuestra sociedad; es un tipo de poder que se ejerce sobre los individuos bajo la forma de vigilancia individual y continua, bajo la forma de control, de castigo y de recompensa, en función de determinadas normas. Este triple aspecto del panoptismo (...) parece ser una dimensión fundamental y características de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad” (1999:239).

Por eso, en este sistema todxs podemos ser vistxs y oídxs en todo momento. Por eso nos comportamos de acuerdo con la norma, sin que nadie nos lo recuerde. Éste es el carácter **panóptico** del poder disciplinario. Y afirma Foucault que con él se tiende a individualizar al autor del acto sin tener en cuenta la cualificación penal, porque no es necesaria. Se trata, no sólo de corregir actos fuera de la norma, sino de disuadir de no hacerlo por medio de la vigilancia jerárquica. Dicha jerarquía pretende ejercer el juego de la mirada –ver sin

ser vistxs— como coacción sobre otrxs, sobre quienes se ejerce el poder de esa manera. Explica Foucault (1999):

“Vigilar permanentemente a los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder (maestro, jefe de taller, médico, psiquiatra...), que en la medida que ejerce el poder tiene también la posibilidad de vigilar y al mismo tiempo constituir, sobre aquellos a quienes vigila, en relación con ellos, un saber. Este saber presenta como característica principal (...) determinar si un individuo se conduce o no como debe, en conformidad o no con la norma...” (1999:228).

Además, las personas somos observadas/vigiladas continua y progresivamente desde la infancia por cada unx de nuestrxs iguales. Así, al haberse convertido en un hábito, todo el mundo cumplirá las reglas por sí solx. Y es que, siempre habrá quiennos recuerde que el uso que hacemos de la regla es correcto, reforzando nuestra conducta, con lo que vamos a mantenerla; o incorrecto, corrigiéndonos para que, con la llamada de atención, la vergüenza igualmente nos haga mantener la regla.

Por lo que, al final, siempre estamos vigiladxs, incluso entre nosotrxs mismxs, entre nuestrxs iguales —“mira, ha suspendido el examen”; “estás más gorda”; “no llores que eso es de niñas”, etc. Nos vigilamos y nos adiestramos, llegando un momento en el que ni siquiera necesitamos de alguien que ejerza el rol de vigilante, ya lo hacemos nosotrxs mismxs. Es así como el poder disciplinado llega a convertirse en un sistema integrado. Se organiza como un poder múltiple y automático que funciona como un sistema de relaciones de **arriba abajo y de abajo a arriba**. El poder ya no se tiene, y aunque haya un jefe, es el aparato entero el que produce el poder y lo distribuye.

Una última característica del poder disciplinario es lo que Foucault denomina **isotopía**, y tiene que ver con el principio de clasificación y distribución de cada persona en el sistema. **El lugar que cada individuo ocupa**, los subordinadxs y superordinadxs que tiene en cada momento. Teniendo en cuenta, además, **que cada unx podemos formar parte de diferentes estructuras y ocupar un lugar distinto en cada una de ellas**, y que se puede pasar de unas instancias a otras. Se refiere, por ejemplo, al orden del curso escolar en el sistema educativo, en función de la edad y la calificación. La jerarquía en una organización hace variar puesto, sueldo, tratamiento, etc. O cómo, después de estudiar en una universidad la persona puede acceder a un puesto de determinado nivel en una empresa o terminar bachillerato, y ocupar otro puesto en otra empresa. La cuestión es cómo lxs individux pasan de unos lugares a otros por medio de exámenes, concursos, antigüedad, etc., siguiendo los caminos marcados por el dispositivo de la disciplina.

Este sistema pretende **homogeneizar procesos y también individux**. Por eso el problema de este tipo de sociedad es que a menudo hay personas que no pueden ser clasificadas. El Estado determina cómo es la forma estándar y por tanto la correcta. Todo debe regirse por los estándares y todxs debemos intentar alcanzar la corrección. De modo que, si no se alcanzan los estándares no entran en los cauces del sistema. Y dado que éste está categorizado y jerarquizado en función de esas clasificaciones, con caminos marcados, lugares predeterminados, y está preparado para que cada individux que lo compone sepa qué hacer para seguir correctamente el suyo y “guiar” a lxs demás, cuando una persona queda sin clasificar en alguna estructura, es expulsado y permanece en los márgenes. Así, la sociedad disciplinaria inaugura el mundo del orden, rechazando a la vez lo diferente, la alteridad. El profesor Aguilera (2010), recuerda que ya desde el siglo XIX se viene llamando la atención sobre la posible tiranía de la mayoría como fuente de

poder, al hablar de la democracia como dictadura de la mayoría en el sometimiento a la opinión pública de las sociedades democráticas, por ejemplo, o en la tiranía de una colectividad mediocre, cuya imposición de costumbres, puede entorpecer el desarrollo de los individuos. Me resultan, en esta línea, muy interesantes los experimentos de percepción visual llevados a cabo por el psicólogo social Solomón Asch entre 1951-1955 sobre la capacidad de influencia y presión de la mayoría en la conducta individual, lo que denomina “conformidad social”. Así como los desarrollados por el psicólogo social Stanley Milgram relacionados con el seguimiento a la mayoría. Estos consistieron, uno en observar el comportamiento de la gente cuando una o varias personas miraban al cielo (quienes estaban alrededor terminaban mirando al cielo también, sin saber exactamente, qué miraban). Y el otro, en ver la reacción de una persona cuando al subir en un ascensor todos sus ocupantes están vueltxs de espaldas. Al final la persona observada terminaba colocándose igual. Con ellos Milgram concluye que estamos educadxs para seguir a la mayoría, la norma.

El hecho de no ser lo que el estándar define como “normal”, o no seguir los cauces y procesos establecidos, complica el acceso a los circuitos que siguen la mayoría. Ésta es la sanción normalizadora. Al intentar que todos sigamos un mismo camino que se supone correcto y homogéneo, el sistema disciplinario cuenta con un pequeño sistema penal, como un conjunto de micronormas que todxs conocemos (Foucault, 2002). Así, la norma separa a quienes actúan bien de quienes lo hacen mal. La sanción normalizadora corrige y otorga premios o castigos. De modo que **el castigo** del poder disciplinario no **tiende** a la reparación o al cumplimiento de una pena, sino **a la normalización**. El castigo disciplinario tiene como fin corregir las desviaciones de la norma por medio de volver a hacer el ejercicio, la repetición y la insistencia de la norma como manera de re aprenderla. Castigar es ejercitar. Por eso más que infringir castigos, lo que se hace es premiar la buena conducta. Se entiende que se incita más a cumplir la norma por el deseo de ser recompensado, que siendo castigado.

Y funciona. En el tema que estoy desarrollando este hecho es muy evidente. Cuando una persona se mantiene dentro de la norma heterosexual, tiene muchos menos problemas a nivel social que si se sale de ella. La sociedad premia a quienes están dentro de la norma. El ejemplo que para mí mejor explica el poder disciplinario es el de la aceptación de género. Cuanto más apegada está la persona a las marcas de sexo y género, más aceptada en el grupo de iguales por sexos. Una madre tiene sobre ella –real o imaginariamente- el peso de las miradas enjuiciadoras de todas las madres que hay a su alrededor, que evalúan si está ejerciendo correctamente su función materna. “Vigilantes perpetuamente vigilados”, a decir de Foucault (2002:159). Y como no es suficiente, ella misma competirá –metafóricamente- con todas las madres de la sociedad por hacerlo mejor que bien. Por eso existe socialmente una imagen de *buena madre*, que todas conocemos, a la que todas aspiramos, y que nunca alcanzaremos, porque es el ideal de la norma, la perfección que el sistema nos enseña, posiblemente poniendo como ejemplo la divinidad y perfección de la Virgen, que desde muy niñas aprendemos a ejercitar jugando a las mamás una y otra vez, como veremos. Así nos convertimos en niñas-mujeres antes incluso de nacer. Nos convertimos en madres poco después de aprender a hablar. Y el sistema nos construye como sujetos-piezas necesarias para el correcto funcionamiento de sus engranajes, de modo que la persona es el resultado de la fijación de las tecnologías del poder al cuerpo por medio de la singularidad somática.

Yo no cumplí con la norma de quedarme embarazada a una edad adecuada. Esto dificultó mi tiempo de formación universitaria. Pero no habría sido tan difícil si hubiera seguido el resto de los cauces, es decir, si me hubiera mantenido casada; el matrimonio me proporcionaba una red de recursos y apoyos para mantener a mi hija y estudiar a la vez. Al salir de esa institución, la situación se volvió difícil: me alejaba de la norma. Así me fui quedando en los márgenes del sistema: el acceso a los recursos económicos se complicó, porque acceder al mercado de trabajo con mis características no era fácil. El mercado busca los mejores y yo estaba fuera de los circuitos normativos. Finalmente, cuando volví a tener pareja me aparté completamente de la norma, al empezar una relación que el sistema ni siquiera reconocía. Había construido una vida en los márgenes. Eso me ha pasado la factura de la exclusión social, la escasez de recursos y dificultades en la cotidianidad. Ahora bien, Foucault apunta que el sistema siempre intenta restablecer la normalidad. Eso hizo con las parejas homosexuales. Y después de diez años formando parte de un colectivo discriminado por mantener relaciones con mujeres, un día el gobierno aprobó una ley por la que se permitía el matrimonio, y “a todos los efectos” dejamos de estar en los márgenes y empezamos a “ser normales”. Este juego de estrategias que el sistema consigue que sea llevado a cabo por todo el mundo es como la activación del engranaje de una maquinaria para el buen funcionamiento del propio sistema. Es lo que Foucault ha denominado *tecnologías del poder*.

Ahora bien, si la subjetivación es una manera de gobernar a través del cuerpo/mente de los sujetos, una de las **estrategias a utilizar para lograr la obediencia de la población**¹⁷⁴, más allá de la represión o la censura, son **estrategias que produzcan efectos positivos**. El saber y el deseo. Lo explica Foucault (1999):

“El análisis no debe detenerse en este punto, debe poder mostrar que el poder es aún más perverso que eso, que no consiste únicamente en reprimir —en impedir, en oponer obstáculos, en castigar—, sino que penetra más profundamente creando el deseo, provocando el placer, produciendo el saber (1999:285)

El saber y el poder juntos constituyen el **sistema saber-poder**, como un complejo inseparable. No existe saber sin poder ni poder sin saber, porque **hay una interrelación y una vinculación entre las relaciones de poder y los discursos de saber**. Según el filósofo **cada formación social**, como condición para surgir y reproducirse, **ha requerido** para existir un régimen de verdad, **un dispositivo productor de poder que disciplina**. Para ello, el poder disciplinario no se podría haber llevado a cabo sin una serie de procedimientos cuyo fin era acumular, normalizar y centralizar ciertos saberes, y la organización de cada saber como una disciplina que tiene su campo de acción, pertenencia y selección que le permite desechar lo falso de lo verdadero. Por eso, durante el siglo XVIII¹⁷⁵ los saberes múltiples, dispersos, locales, generacionales, se fueron unificando en un saber organizado al servicio de la industrialización y la producción estatales. El precio de estos saberes fue creciendo, y los estados han intervenido en los procedimientos de estandarización de los saberes normalizados, homogeneizados y jerarquizados para que se acepten como VERDAD, y puedan convertirse en norma. El intento de cumplimiento de esta norma a través de la actividad disciplinaria y la vigilancia conforma el trinomio

¹⁷⁴Son muy interesantes los experimentos del psicólogo social Stanley Milgram en relación con la obediencia y la autoridad. ¿Cuándo una persona deja de provocar daño a otra, si con ello está cumpliendo el mandato de una autoridad? Estos experimentos tienen su base teórica en la banalidad del mal elaborada por Hanna Arendt (1999).

¹⁷⁵ Este periodo, que es para la historia “normalizada”, “la verdadera historia”, el *Siglo de las Luces*, la Ilustración, donde hubo todo un movimiento intelectual que intentó dejar atrás la ignorancia y la influencia del “conocimiento” religioso, para dar paso a la razón, es para Foucault, el siglo del disciplinamiento de los saberes (Foucault, 2002).

sujeto-poder-verdad. El saber general que engloba todos los saberes es lo que se ha venido a llamar Ciencia. Por eso, antes del siglo XVIII la ciencia como tal no existía, sólo había saberes locales. A partir de ese momento el progreso de la razón en la Ilustración fue realmente un disciplinamiento de los saberes. Quienes tienen la autoridad son las ciencias: medicina, psiquiatría, psicología, sociología, etc., y sus profesionales expertxs, que gestionan la sociedad, estableciendo la verdad como el acercamiento a la norma: qué o quiénes se adecuan a la norma o no; o estipulando las maneras “adecuadas” de hacerlo. El discurso derivado de la regla no jurídica es el discurso de la norma (Foucault, 1980). Así fue cómo las ciencias médicas, psiquiátricas y sexológicas se organizaron, establecieron estándares, normas, y determinaron qué cuerpos y qué prácticas eran correctas y cuáles no. Se aceptó, entonces, qué era heterosexualidad y qué homosexualidad, qué estaba en la norma y qué se salía de ella, porque el saber de la ciencia lo afirmaba como verdad. De este modo la verdad está dentro del discurso del poder con efectos de reglamento.

El poder actúa a través de acciones para vigilarnos a nosotrxs mismxs y a lxs demás, a través de los distintos discursos de saber contruidos por las ciencias. Así, “el poder no encarna el mal, sino que constituye una fuerza generadora, una fuerza creadora y productiva” (Aguilera, 2010:36). La verdad se caracteriza por estar enraizada en el discurso de poder y en las instituciones que lo producen, encontrándose sometida al poder político y económico. El poder se ejercita a través del discurso de la verdad, por lo que **el ejercicio del poder supone un discurso de poder.** Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder. La producción de la verdad y su difusión se realiza bajo el control de grandes aparatos sociales como la universidad, el ejército o los medios de comunicación¹⁷⁶, por ejemplo. Finalmente, supone el centro de un debate político y un enfrentamiento social, pues el discurso de verdad suele ser puesto en cuestión por ciertos sectores de la sociedad. A este respecto Foucault (1980) aconseja:

“No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder, esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder- sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento” (1980:189).

Un ejemplo de este consejo en nuestra actualidad más inmediata es el debate candente de la inclusión de la religión católica como asignatura obligatoria en los colegios. Mientras la derecha ideológica la ha incluido en el currículum de la enseñanza obligatoria, lo que convierte los centros educativos en lugares de disciplinamiento religioso y no en un espacio para la transmisión de conocimientos, desde la izquierda se plantea la necesidad de sacar la religión católica del currículum, para que se profese en el ámbito privado, fuera del circuito de la enseñanza/formación, proponiendo a cambio un estudio de la historia de las religiones, como exposición de diferentes confesiones existentes.

Ahora bien, siguiendo con las estrategias que producen efectos positivos, si el problema del soberano antes era cómo decir no a las peticiones de lxs súbditos, la actualización del problema al incorporar **el deseo y el poder**, es cómo decir sí. Se trata de **hacer que la norma se convierta en algo deseable.** Explica Foucault (2006):

¹⁷⁶Castell (1997) y Vidal (2004) abordan el tema de los medios de comunicación como aparatos de poder en la sociedad de la Información.

“...(E)se deseo (...), es tal, que si lo deja actuar, y siempre que se lo deje actuar, dentro de determinados límites y en virtud de una serie de relaciones y conexiones, redundará en suma en el interés general de la población (...) El juego, a la vez espontáneo y regulado del deseo, permitirá, en efecto, la producción de un interés (...) Producción de un interés colectivo por el juego del deseo, esto marca al mismo tiempo la naturaleza de la población y la artificialidad posible de los medios que se instrumentarán para manejarla” (2006:96).

De esta manera, cada individuo va a tender a cumplir con el estándar simplemente por satisfacer su propio deseo. Dice Foucault (1999) que “el poder trabaja el cuerpo, penetra el comportamiento, se mezcla con el deseo y el placer”(1999:285).

Porter (Vidal, 2004), centrándose en el capitalismo actual, señala que aquí los efectos de control de la disciplina no se enfocan en el mundo productivo del trabajo sino en el cuerpo como consumidor, como **cuerpo deseante** cuyas apetencias en exceso hay que satisfacer. En la actualidad de un sistema capitalista como en el que vivimos, los gobiernos y las empresas se unen estratégicamente para el ejercicio del poder (Vidal, 2004; Castells, 1997). Las empresas crean necesidades más o menos reales en la población en el marco de un discurso preelaborado que es asumido como verdadero. Los individuos se esforzarán por satisfacer dicha necesidad; cubrir su deseo. Así todo el mundo gana: la empresa incrementa las ventas, el gobierno activa la economía por ese lado y, en última instancia, esto ha sido posible porque los individuos han cubierto sus deseos. De esta manera la ideología heteropatriarcal y capitalista se inserta en nuestro deseo. Un ejemplo es la división de la población en hombres y mujeres; la promoción de la feminidad y la masculinidad para favorecer un sistema heteronormativo constituido por una base de familias cuyos miembros cumplan con unas funciones favorables al sistema. En este contexto, se hace comprensible que las chicas tiendan a usar un determinado, mayoritario y homogéneo estilo de estética que antepone la belleza a la comodidad. En el marco de este discurso entendido como verdadero –todo el mundo sabe que “las mujeres son así”, preocupadas por la belleza, antes que nada-, las empresas sacan al mercado un determinado producto, que en su publicidad venden como aquel con el que la chica alcanzará el canon de belleza femenina, por el que será más mujer y, por tanto, más deseada por los hombres. A ellas no les importará los efectos negativos del producto, pues lo realmente importante es conseguir su deseo, estar bellas para satisfacer el deseo de ellos, ellas. Con estas palabras lo explica Foucault (1980):

“El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo que conduce a un trabajo insistente, obstinado, meticoloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano” (1980:104).

La necesidad ya está creada, en base a un discurso incuestionable. Una vez que el deseo parece estar cubierto, la persona se siente satisfecho porque está actuando correctamente al cumplir con los estándares de la norma. Es decir, se siente integrada. Finalmente, esto se traduce en el reconocimiento de los iguales -que nos vigilan y nos controlan continuamente, alabándonos si lo hacemos bien, reprochándonos el alejamiento. De esta manera, los gobiernos heterocapitalistas van a usar el deseo como técnica de poder, que moviliza la acción de la población.

Se deduce entonces que en el sistema disciplinario el poder está individualizado desde la base. Escuchaba un día a una niña de ocho años hablar de sus compañerxs de clase. Había llegado el final de curso y había en su clase tres niñxs “que van a repetir”, porque “han sacado uno en todas las asignaturas”. Su forma de hablar reprueba a esos niñxs que han suspendido, y ella se coloca por encima porque, no sólo lo ha aprobado todo, sino que además tiene muy buenas notas. Éste es un buen ejemplo del poder de la disciplina desde la individualización y de abajo arriba, por medio de la vigilancia, el control, la sanción, la clasificación y la competencia; además del sistema de castigo y refuerzo: si apruebas, te hacemos un regalo y pasas de curso. Si suspendes, no hay regalo, sólo repites y, además, eres juzgadx y marginadx por tu grupo de iguales. Culmina Foucault (2005):

“...podemos decir que el poder disciplinario –y ésta es sin duda su propiedad fundamental- fabrica cuerpos sujetos, fija con toda exactitud la función sujeto al cuerpo; (sólo) es individualizante (en el sentido de que) el individuo no es otra cosa que el cuerpo sujeto. Y podemos resumir toda esta mecánica de la disciplina de la siguiente manera: el poder disciplinario es individualizante, porque ajusta la función sujeto a la singularidad somática por intermedio de un sistema de vigilancia y escritura, o un sistema de panoptismo pangráfico que proyecta por detrás de la singularidad somática, como su prolongación o su comienzo, un núcleo de virtualidades, una psique, y establece además la norma como principio de partición y la normalización como prescripción universal para todos esos individuos así constituidos” (2005: 77)

El filósofo pretendía demostrar así que **la subjetivación** era un efecto de la gobernabilidad. Es decir, que **una manera de gobernar es construyendo sujetos que lleven la norma inscrita en sus cuerpos y en sus mentes**, de modo que la cumplan y la hagan cumplir. El sistema constituye lxs sujetxs. La subjetivación es, por tanto, un proceso cuyo resultado es el sujeto, que se produce en el seno de una relación social construida como relación de poder. Dicha relación es el núcleo de la matriz de dominación (actualmente el sistema heteropatriarcal y capitalista) y es en esa relación donde, a la vez que se construye, el sujeto aprende un papel dominante o subordinado, que será diferente en cada relación.

La segunda tecnología que según el filósofo francés constituye el biopoder junto con el poder disciplinario es la **biopolítica**.

En sus últimos años de vida, Foucault empezó a introducir la idea de las sociedades de control. Explicaba que a finales del siglo XVIII aparece otra tecnología de poder – que supera las lógicas del poder soberano y las del poder disciplinario, aunque coexiste con ellas-, y que es lo que Foucault denominó en *Vigilar y Castigar* (2002), **“biopolítica de la especie humana”** (2002:220), una tecnología reguladora de la vida. Las sociedades se encuentran en un momento de expansión, crecen demográficamente gracias a la industrialización, de manera que **la biopolítica no se puede centrar en el detalle, sino en la masa**. En este momento, **a la sociedad se la protege como cuerpo**, casi de forma médica (Foucault, 1980), la biopolítica tiene que ver con la población como problema biológico, científico, político, y como problema de poder.

La especificación de los saberes fue incrementando la producción intelectual y científica. **Aumentó la cantidad de información y fue el Estado el encargado de administrarla** a lo largo del siglo XIX. **Entre todos los saberes que se disciplinan, hay que centrarse en el que concierne a las personas como sujetos, y el estudio de la sociedad como conjunto**

biológico. Así es como se da lo que Foucault denominó la “estatización de lo biológico” (Foucault, 2002) que consiste en que quien ostenta el poder considere la vida de cada persona como ser viviente, de modo que se puede ejercer poder sobre las vidas de lxs individu@s si son asumidas por el Estado como su problemática/su responsabilidad. Los gobiernos han intentado agrupar, estudiar y gestionar, con una visión holística, desde sus políticas, fenómenos propios de las poblaciones como conjunto, que incluyen aspectos propios de la vida como especie humana: muertes, nacimientos, enfermedades, etc.

La tecnología disciplinaria y la tecnología de la biopolítica se superponen la una a la otra. **La que disciplina y normaliza el cuerpo, y la que regulariza la vida.** La segunda se considera de un nivel superior como innovación dentro del campo de las tecnologías del poder, ya que pone en práctica otros mecanismos distintos, implica organismos más complejos de coordinación y centralización de información, producción, medios, etc. De hecho, con la llegada de esta nueva “sociedad de control global” (Hardt y Negri, 2000), las disciplinas adquieren mayor capacidad de opresión, por la combinación de estrategias que adoptan para construir sujetos (Vidal, 2004). Así, la biopolítica es mucho más que un nuevo sector tecnológico o industrial, y encontrará su legitimación en un discurso construido sobre el trasfondo de la preservación de lo vivo.

Dando un paso más, Hardt y Negri (2000) hacen hincapié en que la esencia de este tipo de poder favorece que la resistencia que se encuentra por parte de lxs individu@s sea menor que la resistencia que se oponía al poder disciplinario:

“...cuando el poder se vuelve enteramente biopolítico, todo el cuerpo social queda comprendido en la máquina del poder, y se desarrolla en su virtualidad. La relación es abierta, cualitativa y afectiva. La sociedad, subsumida dentro de un poder que llega hasta los núcleos de la estructura social y sus procesos de desarrollo, reacciona como un único cuerpo. El poder es entonces expresado como un control que se extiende por las profundidades de las conciencias y cuerpos de la población –y al mismo tiempo a través de la totalidad de las relaciones sociales” (2000:26).

Finalmente, Esposito (2006) señala tres características de la biopolítica: la subjetivización, es decir, la capacidad de construir sujetos. La inmanentización, porque a través del análisis de lo relacionado con la vida, la biopolítica se hace inmanente a lo real, ya que es difícil describir la realidad sin tenerla en cuenta. Y, finalmente, la producción, pues no podemos olvidar que la biopolítica produce conocimiento. De ahí el discurso Verdad sobre el que se apoya, como su producción de bienes y servicios.

En relación al problema de la sujeción, Judith Butler

“El poder circula a través del individuo que ha constituido”
(Foucault, 1980:144)

La adquisición del ser mediante la cita del poder
(J. Butler, 2001).

A lo largo de la historia han podido coincidir todas las formas de poder o darse de forma individual. Aun así, cuando se han dado de forma conjunta, unas han dominado más que otras. En el momento actual predomina la **lucha contra las formas de sujeción**, contra la sumisión de la subjetivación. El **poder como algo que forma al sujeto**, como explicaba antes. Butler (2001) resuelve el problema de que si intentamos describir la formación del

sujeto, no podemos asumir la existencia del mismo, porque es él el que se supone que está internalizando el poder. Pues estamos haciendo referencia a una figura que en principio aún no tendría existencia. La autora afirma: “La paradoja del sometimiento conlleva una paradoja referencial: nos vemos obligados a referirnos a algo que aún no existe”(2001:14). Y añade: “Desde esta perspectiva, el sometimiento sería el efecto paradójico de un régimen de poder por el cual las mismas “condiciones de la existencia”, la posibilidad de persistir como ser social reconocible, exigen la formación y el mantenimiento del sujeto en la subordinación” (2001:39).

Judith Butler, en su libro *Mecanismos psíquicos del poder* (2001), intenta dar una explicación de **la forma psíquica que adopta el poder en el proceso de devenir sujeto**. Como vengo diciendo, la subordinación presiona al sujeto a la vez que lo forma. Esa es la “sujeción”, el proceso simultáneo de devenir subordinado al poder y devenir sujeto a la vez. De modo que, **el poder se convierte, no sólo en algo a lo que nos oponemos, sino también en algo que necesitamos para vivir, y que hemos de preservar**. Esto puede hacer pensar que el sujeto está apegado a su subordinación. Un ejemplo muy actual sería preguntarnos, ¿por qué las víctimas de violencia de género no dejan sus hogares, si la solución podría ser así de sencilla? Sin embargo, ese apego al sometimiento es más bien el resultado de estrategias del poder. ¿Qué ocurre cuando parece que unx se libera del poder? Que éste reaparece como la conciencia del subordinadx en un ejercicio de autocensura. Podría servir, a modo de ejemplo, una chica que mantiene una conducta vigilante en cuanto a sus patrones alimenticios con el objeto de no engordar. Lo que describe el proceso por el que la represión y regulación generan la conciencia y la mala conciencia que son necesarias para la formación y continuidad del sujeto. Así esta conciencia vuelta sobre sí misma, podría ser el principio metafórico del sujeto. Ahora bien, para que el poder se mantenga, las condiciones de subordinación deben repetirse en el sujeto, de manera que van actuando en él. La actuación reiterada del poder sobre el sujeto para conformarlo, hace que el sujeto actúe de una determinada manera.

Judith Butler (2001) se pregunta, “¿De qué manera el sometimiento por el deseo exige e instituye el deseo por el sometimiento? (2001:30). Es decir, ¿cómo explicar el deseo por el sometimiento, como deseo previo de existencia social? Mucho tiene que ver con las categorizaciones –etiquetas- que se han establecido socialmente, pues éstas proporcionan existencia social (ser mujer, ser madre, ser heterosexual, ser discapacitada, ser parada, etc). “Esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad...” (Foucault, 1988:7). Pero el sujeto busca su reconocimiento social en esas categorías que no ha creado, es decir, que vienen conferidas desde fuera. “Las categorías sociales conllevan simultáneamente subordinación y existencia. En otras palabras, el precio de la existencia es la subordinación”(Judith Butler, 2001:31). **Lxs sujetxs suelen preferir la aceptación de estas categorías a no tener existencia social**. Cuando mi hija cumplió dieciocho años, y yo consideré que ya no me necesitaba, coincidiendo en el tiempo con que mi relación de pareja se había terminado. Yo concluí que ya había terminado mi yo como madre, mi yo como pareja; y además estaba desempleada desde hacía varios años, con lo que no conseguía identificarme con nada, ni siquiera a nivel laboral. Mi angustia cuando me preguntaban “y tú, ¿qué eres?” era tal, porque pensaba que mi existencia no tenía sentido, pues yo no era nada, no existía. Y es que la identidad (quién soy) actúa como discurso que guía al sujeto que actúa el guion. La identidad “es madre” y el sujeto actúan mutuamente, construyéndose como tal. Asumir las condiciones de poder ante las que unx es vulnerable porque de ellas depende su existencia, no es un

proceso sencillo, porque el poder no se produce de forma mecánica. Hay que definir el ámbito del sometimiento psíquico, es decir, cuál es el funcionamiento psíquico de las normas que rigen la formación del sujeto y delimitan la sociabilidad, en la medida en que operan produciendo y restringiendo deseo. Afirma Butler que de la misma forma que el sujeto proviene de condiciones de poder que lo preceden, el funcionamiento psíquico de la norma se deriva de operaciones sociales anteriores. En el caso hipotético de la joven con problemas alimenticios, ella nace en una sociedad que desde antes de su alumbramiento le está diciendo que es una mujer, lo que se espera de ella, cómo debe comportarse. En la interacción continua de ella con la sociedad, ella deviene mujer al ir aprehendiendo –ella observa a otras mujeres comportarse como mujeres, y repetirse unas a otras cómo deben comportarse para ser mejores mujeres– y ejecutando sobre ella misma el discurso, un discurso que se vuelve encarnado. Entonces, para continuar sintiéndose mujer tendrá que seguir actuando continuamente los mandatos que la sociedad va dictando a modo de discurso, convirtiéndose además en un espejo en el que otras se mirarán para retroalimentarse posteriormente. Así habrá pasado a formar parte del tejido de relaciones de poder, y cuanto más actúe en ellas, más sujeto mujer se va a sentir. Aunque en algún momento dejara de estar de acuerdo con las estrategias de poder que se van dando, abandonarlas –en nuestro ejemplo, dejar de vigilar la alimentación– supondría tener que asumir la pérdida de su identidad como sujeto mujer –lo que en el apartado del poder disciplinario se denominó desubjetivizar– es decir, considerar dejar de tener unas medidas ajustadas a un canon de belleza, hace posible que la convierta en un ser menos deseable para el hombre, y por eso, según la heteronorma, menos mujer. En ese caso, la autoconciencia, la regulación social, comenzarían a actuar para que no se comiera el pastel y mantuviera su identidad intacta.

El **sometimiento psíquico** es una modalidad concreta de sometimiento. Se puede explicar la construcción de la conciencia –el **sentimiento de culpa**, por ejemplo– como un efecto de internalizar la prohibición externa. Se produce un hábito de autocensura que con el tiempo se consolida como conciencia. A través de la reflexión –autorreflexionando– es como el sujeto repliega el deseo –la conciencia. “La reflexividad se convierte en el medio por el que el deseo se transmuta regularmente dentro del circuito *de la autorreflexión*” (2001:34). Es este **repliegue del deseo a través del autorreflexión**, lo que se va a denominar “**sometimiento**”. Aunque en realidad el sujeto se ha coartado a sí mismx. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el rechazo de “algo” –un algo que no puede existir socialmente, porque está prohibido, repudiado, como la homosexualidad– es la condición de posibilidad de la existencia social? La pérdida de ese algo no puede sentirse porque ese algo no puede ser reconocido como tal. **La sanción social actúa entonces como un mecanismo de producción**– “¡mira esas dos que parecen tortilleras!”–**presentando lo repudiado y una alternativa adecuada**, en este caso la heterosexualidad.

Si las condiciones de existencia son siempre externas, el deseo de existir conlleva someterse a un mundo de otrxs. Así, unx persiste gracias a categorías, nombres, clasificaciones, que por no ser de unx mismo conllevan una alienación social. Si estas condiciones suponen una situación de subordinación, entonces, el sujeto emerge contra sí mismo. Además, el sujeto se ve obligado a repetir las normas que lo han producido, de modo que, de no hacerlo de forma correcta, tendrá sanciones que podrían poner en peligro su condición de existencia.

Por tanto, este trabajo está enmarcado en el contexto del poder según las explicaciones de estxs filósofxs, ya fuera porque: las instituciones del estado que conforman los

sistemas son aparatos ideológicos que contribuyen a construir sujetxs por medio de la ideología del heteropatriarcado capitalista; porque desde este sistema se construyen discursos heteronormativos como el científico, que son discursos de saber-poder, cargados de VERDAD, que nos empapan y materializamos en acciones y en cuerpos; porque la (hetero)sexualidad, el amor, el género, el parentesco son dispositivos de poder que construyen sujetos sexogenerizados, con sus discursos y sus prácticas reiteradas a lo largo del tiempo; porque el cuerpo es objeto de disciplinamiento que materializa sexogénero; porque el poder fluye en el seno de las relaciones entre lesbianas que están construidas bajo discursos heteroamorosos y sobre instituciones heteropatriarcales, como la pareja, ideadas para fines heterosexuales; porque en este sistema las mujeres –y los hombres– se construyen como sujetos sexogenerizados –lo que condiciona sus vidas y las de sus parejas– y, a veces, las lesbianas nos comportamos como mujeres, etc.

7.- LA INSCRIPCIÓN DEL ORDEN HETEROPATRIARCAL CAPITALISTA EN LAS LESBIANAS Y NUESTRAS RELACIONES O DE CÓMO NOS ASFIXIA LA HETERONORMATIVIDAD

7.1.- Introducción: el heteropatriarcado capitalista

“No podemos renunciar a hablar de amor, de pareja, de heterosexualidad sin referir el sistema sociopolítico económico sobre el que se asientan. Sin nombrar el palabra, nuestro sistema heteropatriarcal capitalista”
(Jara Cosculluela, 2015).

“El orden político previo (a la construcción del sujeto) se debe leer en clave de clase social (Althusser) y organización política (Foucault), pero también en clave de género y raza (Feminismo). Cada uno de estos ingredientes estructura las relaciones de poder que forman al sujeto y que se constituyen en fuente de opresión o dominio, y cuya conjugación constituye lo que Patricia Hill Collins (1998) llama “matriz de dominación”. Dicha matriz sería el telón de fondo ... que está compuesto por discursos, instituciones y prácticas, que dan sentido y contenido al proceso de subjetivación” (Angélica Bernal, 2013:181).

Cuerpo y mente del sujetx se va construyendo con la implementación de la norma, como resultado del proceso de subjetivación. Por medio de este proceso, que da comienzo en el seno de las relaciones sociales, se pone en marcha el funcionamiento del sistema. Ubicadas en el poder, dichas relaciones son el núcleo de la matriz de dominación. En la sociedad en la que vivimos, **esta matriz es el sistema heteropatriarcal capitalista**. Y es en el seno de sus relaciones, donde al construirse, el sujeto desempeña a la vez un papel dominante o subordinado en función de situaciones concretas, que favorecerá que la norma se re-produzca, los sujetos sigan construyéndose en su subjetivación y el sistema continúe funcionando. Por eso, yo, como sujeto que ha sido conformado por relaciones genericas de poder, soy producto de una ideología de género. Así, cuando en mis relaciones ejerzo poder con mi forma generizada de actuar, en el grado que sea –incluso a pesar de mi lesbianismo que se ubica en los márgenes de este sistema–, también construyo relaciones de poder generizado. Al hacerlo me sigo construyendo como sujeto y contribuyo al mantenimiento y re-producción del sistema.

Quiero adentrarme en los entresijos de este sistema, para analizar su funcionamiento y obtener los códigos que me permitan explicar cómo se generan las relaciones de poder en la interacción de lxs sujetxs. Para después, y teniendo en cuenta que es precisamente en el heteropatriarcado capitalista y con sus instituciones donde y como las lesbianas desarrollamos nuestras relaciones afectivo sexuales, en una segunda parte, encontrar las claves con las que entender por qué detecto relaciones de poder generizadas en un espacio en el que, a priori, no se dan los requisitos para que se dé género.

No obstante, antes, me gustaría hacer una matización respecto al **uso del término “heteropatriarcado”**.

Ya me he acostumbrado, una pena, a escuchar y leer en las redes a algunxs feministas criticar a otrxs feministas, porque a lxs segundxs les ha dado por utilizar el término

“heteropatriarcado”, en vez de “patriarcado”, “como si no fuera lo mismo”, escuché a alguien decir el otro día. Me gustaría que en un mundo que quiero pensar inclusivo, sororal y empático, como entiendo el feminista, se practicaran estos valores y nos pudiéramos poner en el lugar de lxs demás antes de criticarnos unxs a otrxs, entendiésemos críticas no constructivas, que las constructivas forman parte del debate, son positivas y a todxs nos sirven para cambiar y avanzar. Sería interesante que nos preguntáramos, ¿qué motivos llevan a algunxs feministas que, como todxs, luchamos por encontrar una fórmula de igualdad, a usar unos términos y no otrxs? Siempre creo que es una cuestión de perspectiva, de posicionamiento. Estoy de acuerdo con Nestlé (1984) en que “la curiosidad construye puentes entre las mujeres y entre el presente y el pasado; en cambio, la opinión, una vez ya consolidada, cristaliza en el poder de las unas sobre las otras. La curiosidad no es cosa trivial; significa el respeto que una vida muestra hacia otra vida” (1984:23).

Pilar Aguilar (2017) escribe un artículo en las redes, en el que pone de manifiesto su indignación por el uso del término “heteropatriarcado”, y pide expresamente que dejemos de utilizarlo, porque al no hacerlo, a su juicio, “minusvaloramos el patriarcado, restringimos su opresión, embellecemos adjetivando y parcializando su alcance”. De hecho, empieza haciéndonos algunas preguntas,

“...a aquellas personas que se consideran feministas, pero hablan de “heteropatriarcado” ... les pregunto: ¿por qué minusvalorar al patriarcado dejándolo en “hetero”? ¿qué significa esa adjetivación? ¿qué la violencia contra las mujeres no está extendida a todos los ámbitos sino solo al sexual? ¿qué ningunearnos en los trabajos tiene poca importancia? ¿Qué cargar sobre nosotras el cuidado de los ancianos o de los enfermos no es injusto? ¿Qué cocinar y limpiar para todos no es indignante? ¿Qué el hecho de que ganemos menos es peccata minuta? ¿qué lo importante y crucial del entramado patriarcal reside en que nos obliga a todas a ser heterosexuales? ¿Qué las lesbianas no sufren el patriarcado? ¿qué, por el contrario, no lo sufren las que de por sí se sienten eróticamente atraídas por los hombres? ¿Qué los varones gays no pueden ejercerlo?” (en prensa digital, 7 de junio de 2017).

Yo soy de esas feministas que usan el término “heteropatriarcado” –y, además, le añado la coletilla “capitalista”–, y no creo que esté minusvalorando al patriarcado por hacerlo. Lucho, de hecho, en el mismo bando que ella y contra el mismo enemigo –flaco favor me haría si no lo hiciera, pues también soy parte oprimida del sistema. El término heteropatriarcado es, a mi entender, un paso lógico más, en la evolución del feminismo. Empieza a utilizarse desde el feminismo lesbiano radical (Jeffreys, 1996), como algo más específico que el patriarcado, para resaltar la centralidad que tienen los sexos y las prácticas sexuales hegemónicas en el sistema de dominación patriarcal, estableciendo la heterosexualidad como cimiento del mismo. Al entender la heterosexualidad como la base del patriarcado, es por lo que considero ambos conceptos inseparables, pues hablar de heteropatriarcado connota una mayor precisión conceptual, además de que, supone la visibilización de un posicionamiento epistemológico y político. Molina Petit (2000) hace la aclaración en el mismo sentido:

“La importancia concedida al papel de la heterosexualidad en la opresión de las mujeres se entiende desde la situación de las mismas en relaciones de objetualización (...), situación que en sí misma, es una operación de género, en la medida en que supone una relación jerárquica donde existe un sujeto capaz de convertir a alguien en objeto” (2000:268).

Siguiendo con la respuesta a esa retahíla de preguntas que hace Aguilar, sí, efectivamente, con el heteropatriarcado la violencia contra las mujeres se extiende a todos los ámbitos. Sólo hay que tener un biocuerpo de mujer y salir a la calle con una minifalda para vivirlo. Pero y, a pesar de lo ya dicho, cuando yo lo he hecho, no han sido los gays quienes me han increpado, han sido hombres heterosexuales, en una relación de superioridad que ellos establecen conmigo como objeto de deseo. En esta línea continúa diciendo, “esos tipos que fuerzan a golpes a una chica que andaba por la calle a entrar en un coche. La vejan, la humillan, la lesionan, la aterrorizan («la violamos con condón, la matamos y la metemos en el maletero») ¿alguien cree que persiguen satisfacción sexual? ¿qué practican estas barbaries porque son muy hétero-lo-que-sea?”. Pues no, por supuesto que no lo creemos. No practican nada porque sean “hetero-lo-que-sea”, ni creo que esta explicación se trate de satisfacerse sexualmente, que la cosa va algo más allá de la opción sexual o el placer. Lo que pienso es que no eran gays, sino hombres “muy hombres” quienes estaban ejerciendo esa violencia, y ¿cómo se es un hombre “muy hombre” en este sistema? Siendo heterosexual, porque como todo el mundo sabe, en el patriarcado se es hombre en función de *lo otro*, de lo que no es, en este caso, una mujer o un gay. Los hombres “de verdad” aquí son heterosexuales heteronormativos –y así empezamos a dejar de confundir la institución con la opción sexual. Eso no significa, por supuesto, que los gays no sean machistas, estoy de acuerdo con ella en que: “un homosexual sigue siendo un hombre, es decir, sigue ocupando un lugar de privilegio”. Por supuesto, que es interpretado como un hombre, y tiene un lugar de privilegio respecto de las mujeres; pero sigo pensando que es entre los hombres heterosexuales, blancos, de clase medio alta, cristianos, occidentales, etc., –intersecciono todas las categorías para que no se me pueda criticar que dulcifico o minimizo– por donde circula el poder y quienes tienen el control, por encima de las mujeres, pero también de los gays. Si bien el lobby gay, sobre todo en algunos países occidentales, va cogiendo terreno, que para eso existe la heteronormatividad, e insisto, no dejan de ser hombres y generalmente con dinero –y aquí añadido el capitalismo. Todxs, hombres y mujeres estamos construidxs como sujetxs generizadxs para formar parte de la cadena de dominación en este sistema. La cuestión es que, para explicar el posicionamiento de cada quien, nosotrxs, quienes utilizamos *heteropatriarcado*, preferimos analizar la heterosexualidad obligatoria como institución, entendiendo que es el contexto en el que se genera la dominación masculina. Que no se trata de salvar a los gays y machacar a los hombres hetero. En cualquier caso, no me quiero quedar en discutir si el patriarcado es homosexual o heterosexual, que no es esa la cuestión. Al hablar de *heteropatriarcado* no hacemos referencia a la opción sexual, como digo. La heterosexualidad obligatoria es una institución social, un régimen político de opresión, la base de un sistema de dominación que se asienta en la familia heteronormativa –de hecho, hasta hace bastante poco no se ha permitido otro tipo de familia que no fuera heterosexual– la encargada de re producir el sistema, es aquí donde empieza todo, el cuidado de lxs enfermxs, “el cocinar y limpiar para todxs”, el que se valore menos nuestro trabajo en el mercado, etc., todo da comienzo en la familia heteronormativa y aquí está la única establecida y legitimada para relacionarse los sexos hombre y mujer, la heterosexualidad, asentada al servicio del capitalismo. Cuando en ésta podemos reconocer la NORMA, es cuando hablamos de *heteropatriarcado* –aunque para eso, la familia no tiene que ser heterosexual, si no heteronormativa, y eso también se da entre homosexuales.

Y ya sí, continuó con el análisis en profundidad del sistema heteropatriarcal capitalista. Hasta que descubrí las teorías de Foucault, Althusser y algunxs otrxs teóricos que analizaban el poder, siempre había pensado en el capitalismo y en el patriarcado como

sistemas de organización socioeconómicos, como sistemas de poder, pero no me había planteado que el poder recorriera las articulaciones de un sistema hasta el extremo de que todo fuera poder, opresión –o resistencia; hasta el punto de que yo fuera una pieza construida por sus estrategias de poder para contribuir a su mantenimiento. Por eso entendí la relación entre el capitalismo y el heteropatriarcado como parte de lo mismo: están constituidos en una malla de poder. Hasta entonces, sólo había sido capaz de ver capitalismo por un lado y heteropatriarcado por otro, y detectar el poder, como explicaba, por una relación bastante simple entre poderosos/malos y pobres/buenos, sin hacer un análisis que engarzara **heterosexualidad** como sistema sexogénico obligatorio; **patriarcado** como organización social y **capitalismo** como sistema económico.

Paso a desglosar someramente la noción heteropatriarcado capitalista, para estudiar sus componentes de forma individual y entender las articulaciones que los unen.

Patriarcado

El patriarcado es una ideología sexual, un sistema de creencias que contribuye a que las personas piensen y construyan –las ideologías se materializan por medio de prácticas– un sistema de organización de relaciones sociales –de producción, de trabajo, afectivas, etc.– estructuradas en torno al género, es decir, en función de las relaciones desiguales entre hombres y mujeres, donde dicha desigualdad se estableció por las diferencias biológicas de los cuerpos.

La ideología patriarcal, engendrada durante miles de años (Lerner, 1990), es la más arraigada que existe (Millet, 1970), de ahí que esté tan instalada en nuestra cultura. Este arraigo conlleva que durante mucho tiempo ha conseguido que **asumamos la diferencia y su desigualdad creada entre los sexos como algo biológico**, y esa es una de sus mayores perversiones, pues quién va a cuestionar algo que viene establecido biológicamente por la naturaleza, simplemente lo damos por hecho, entonces, ¿qué vamos a hacer para cambiarlo? Evidentemente, nada se puede hacer. De modo que, con la creencia de la diferencia/desigualdad como natural, se minimiza la resistencia.

En resumidas cuentas, se trata de un sistema histórico, no natural, aunque ha sido la biología, por medio de los discursos de verdad de las religiones y las ciencias, la que han favorecido su mantenimiento. El dominio del hombre sobre la mujer se ha instalado en el patriarcado por medio de instituciones¹⁷⁷ como la familia o el Estado. Pero hasta llegar ahí, el dominio ha sido ejercido a través de violencia en los cuerpos de las mujeres que quedan sujetas al control sexual y reproductivo. Aunque también hay hombres oprimidos por relaciones patriarcales, todas las mujeres están oprimidas bajo relaciones de dominación por hombres de su misma categoría o superiores, y por categorías inferiores.

La que sigue es la ideología de género, forma de pensamiento sobre la que se basa el

¹⁷⁷ **Institución patriarcal** aquella práctica, relación u organización que a la par de otras instituciones operan como pilares estrechamente ligados entre sí en la transmisión de la desigualdad entre los sexos y en la convalidación de la discriminación entre las mujeres, pero tienen en común el hecho de que contribuyen al mantenimiento del sistema de género y a la reproducción de los mecanismos de dominación masculina que oprimen a todas las mujeres. Entre estas instituciones están: el lenguaje ginope –que invisibiliza, silencia lo relacionado con las mujeres–, la familia heteropatriarcal, la educación androcéntrica, la maternidad forzada, la historia robada, la heterosexualidad obligatoria, las religiones misóginas, el trabajo sexuado, el derecho masculinista, la ciencia monosexual, la violencia de género, etc

patriarcado.

Ideología de género

“La mujer no nace, se hace”
(Simone de Beauvoir, 1998)

“El género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”
(Joan Scott, 2008).

No entiendo el término género como un sinónimo de “mujer”. Durante un tiempo las administraciones públicas anunciaban *a bombo y platillo* bloques de “políticas de género” cuyo sujeto de actuación eran las mujeres. Esto me generó no pocos conflictos de entendimiento, pues descubrí las mencionadas políticas –también me topé con estudios, encuestas, etc.– en el principio de mi acercamiento al feminismo, cuando aún tenía el concepto “género” *cogido con pinzas*; aunque, parece, que no menos que otrxs que se mostraban más versadxs. La cuestión es que, yo esperaba un análisis crítico de la relación jerárquica entre los sexos y la aplicación de dicha prospección a la ley. Pero al revisar las políticas, me encontraba con grupos de medidas destinadas a que las mujeres mejoraran su situación. Esto me hacía dudar sobre la conveniencia de revisar mi concepto de género, dado que la autoridad estaba utilizando otro y, ¿quién era yo, frente al poder de la Administración, para poner en duda el conocimiento que determinaba su verdad?

Tampoco es de interés para mí en este caso, la distinción gramatical de los géneros que consigue la concordancia entre artículo, sustantivo y adjetivo –la luna blanca (femenino), los perros pequeños (masculino)– al menos, no es mi intención aquí usar el término en este sentido, ni tengo espacio para profundizar más en ese aspecto, aunque se puede y mucho.

Voy a entender el género como una categoría analítica, un constructo que se utiliza, sobre todo desde el feminismo, para desvelar situaciones de desigualdad que se dan en las relaciones cotidianas entre los sexos en cualquier plano –laboral, afectivo sexual, de amistad, etc. Y voy a intentar desvelarlo como un dispositivo de poder en interrelación con otros (Amigot y Pujal, 2009).

Antes de la aparición del género como constructo, hombres y mujeres ya eran consideradxs sexos biológicamente diferentes y desiguales, el hombre dominaba a la mujer y eso era “sexismo”. El término “género” fue utilizado por primera vez por la psicología y la psiquiatra en el área de la sexología. Desde aquí, Money y Stoller a finales de los sesenta del siglo pasado, propusieron el término “papel de género”, para describir el conjunto de conductas atribuidas a las mujeres y los varones, y participaron del debate sobre la biología de los sexos y la cultura del género. Aunque Simone de Beauvoir ya en 1949 había señalado que “no se nace mujer, se llega a serlo”, será **desde los setenta** del siglo pasado, gracias a la socióloga y feminista Anne Oakley (Facio y Fries, 2005), que **el género pase a ser el marco que el feminismo utiliza para el estudio de todas las disciplinas, pues va buscando una alternativa a lo biológico como base de la diferencia y desigualdad entre los sexos**. Entonces, se hablaba de sexo en cuanto a la anatomía de los cuerpos, genitalidad, etc., y el género se refería a la construcción de lo femenino y lo masculino. Así, el género será la relación social entre los sexos, por medio de la cual, la diferencia biológica entre el hombre y la mujer se convierte en superioridad del uno sobre

la otra.

Sin embargo, esta manera de entenderlo construía una idea esencialista del hombre y de la mujer –el hombre es “fuerte, intrépido, agresivo, etc.”–; la mujer –posteriormente “las mujeres”¹⁷⁸– son “dulces, delicadas, cariñosas, etc.”–, basada en características biológicas relacionadas con las funciones reproductivas y la genitalidad, básicamente. Pero no se cuestiona cómo se crean las desigualdades entre ambos. La intención del feminismo entonces pasó a intentar mostrar que **el sexo biológico no determina la atribución social y por tanto, la desigualdad entre hombres y mujeres no es biológica**. Será Gayle Rubin (1986) quien señale que hombres y mujeres tienen más semejanzas que diferencias, al contrario de lo que nos han hecho creer, e implícita a esta afirmación, afirma que las normas y prácticas por las que se construyen las relaciones generizadas son una interpretación que se hace de la naturaleza y, como interpretación, se decide primar la genitalidad y la reproducción para diferenciarnos, de ahí que no estemos clasificados por tipo de pelo o color de ojos, por ejemplo, como me preguntaba yo al principio. Para Rubin **el sexo es moldeado por la intervención social**, de manera que, las mujeres serán el resultado de relaciones generizadas, relaciones en las que las mujeres –leídas como inferiores a los hombres–, son intercambiadas por los hombres en operaciones de parentesco. Ser una mujer en esta sociedad determina que será la hija de un hombre, la esposa de un hombre, posiblemente la hermana de un hombre o la madre (biológica) de un hombre. Esto supone lugares muy concretos en las cadenas de (hetero)parentesco que conllevan una serie de intercambios y cesiones de las mujeres en la constitución de estas relaciones a lo largo de la vida de cada una y, por supuesto, a lo largo de la historia de todas (Rubin, 1986; Butler, 1990). De ahí que dichas relaciones sean heterosexuales, porque el parentesco como institución patriarcal, lo es. Por tanto, **el género es heteronormativo, pues se convierte en el ordenamiento de la (hetero)sexualidad, organizado por una sociedad capitalista para la re-producción de fuerza de trabajo** (trabajadorxs). Por eso, sexualidad y género son dos categorías imbricadas –aunque Rubin (1989) plantee posteriormente el estudio separado de la sexualidad y el género, porque el feminismo no le parece el espacio donde el análisis de la sexualidad resulte más eficiente. Yo, personalmente, veo la necesidad de hacer el análisis imbricando sexualidad y género.

Entre tanto, algunas feministas como Joan Scott (2008) han complejizado el concepto de género considerándolo una de las formas básicas de relaciones y estructuras sociales en las que se pone de relieve una construcción más compleja del poder –donde antes había sido predominante una noción de poder directa opresor-oprimido, es decir, ya no resulta tan simple como hablar de batallas de sexos u hombres contra mujeres.

Para averiguar si las relaciones entre lesbianas se construyen como relaciones generizadas, yo me he basado en su propuesta, a la que le encuentro puntos en común con la teoría foucaultiana del poder, pero apoyada completamente en el género. La historiadora nos proporciona un **concepto de género relacional**, que parte de dos presupuestos conectados, donde cada uno consta de sus propios elementos que se convierten en unidades de análisis por sí mismos, pero que, a la vez, están interrelacionados. El género (como desigualdad y dominación del hombre sobre la mujer) forma parte de las relaciones sociales que se basan en las diferencias percibidas entre los

¹⁷⁸Que algunas feministas –las negras y las lesbianas– detectaran que el feminismo estaba haciendo un uso esencialista del sujeto “mujer”, llevó al movimiento a la necesidad de hablar de “mujeres”, dado que existen tantas mujeres como realidades viven, más allá de las realidades de las mujeres heterosexuales, blancas de clase media, etc.

sexos. Por tanto, el análisis de las relaciones de género para detectar dicha dominación, va a tener en cuenta los cuatro elementos que se exponen a continuación, incardinados unos con otros –a los que yo, de acuerdo con Maquieira (2008), añado la *división del trabajo*, porque esa división es el género en sí misma. Los propuestos por Scott son:

- los **símbolos** que existen en la sociedad que suponen **representaciones**, generalmente, contradictorias unas de otras, **que definan lo bueno y lo malo** en cuanto al modelo establecido –como la virgen María, una mujer que es una buena madre perfecta, y su pretendido contrario, María Magdalena, una prostituta, una mujer *de la calle*, mala por definición. Lo interesante en este contexto es preguntarse, ¿qué intentan representar? ¿Cómo lo hacen? ¿En qué contextos? Los **conceptos normativos** o normas sociales expresadas a través de la educación, la ciencia, la religión, la política, los medios de comunicación, etc., a modo de discursos de poder/saber, son **ideas compartidas sobre la forma correcta** –por lo que también determinan lo que es incorrecto– **de comportamiento de las personas en función de su rol social**. Proporcionan **interpretaciones sobre el significado de los símbolos, que se suelen presentar como oposiciones binarias fijas y afirman la categoría hombre/mujer**, masculino/femenino bueno/malo; así el comportamiento de la virgen María la hacía una buena mujer, porque era madre, mientras que el comportamiento de María Magdalena la convertía socialmente en mala (y una vez más el pensamiento dicotómico). Siguiendo con el ejemplo, el discurso de la iglesia frente a la figura de la virgen como mujer.
- El **discurso normativo determina la norma**, y también el **rechazo de opciones alternativas** fuera de la misma. La normatividad –como ocurre con la heterosexualidad– es establecida como dominante y expuesta como si se hubiera llegado hasta ella a través del consenso, obviando el rechazo de opciones alternativas – como la homosexualidad.
- Las **instituciones**, entendidas como “un sistema de normas para hacer cosas” (Maquieira, 2008:170) –sistema de parentesco, educativo, mercado de trabajo, etc.– que **proporciona el contexto para que se construyan relaciones de género** en las **organizaciones sociales** –familia, la escuela, las empresas, etc. el Estado sería la institución más grande y conformaría organizaciones como la Administración. Éstas se configuran como una intrincada red de relaciones de poder generizadas, así la posición de hombres y mujeres –asumiendo roles de padre y madre respectivamente– en las familias; el poco acceso de las mujeres al mercado de trabajo, cuya ideología patriarcal considera que deben estar en las casas, etc.
- El cuarto aspecto para el análisis del género es examinar cómo se construye **la identidad subjetiva**. Se trata de la construcción del yo como sujeto sexo/generizado –¿quién soy?; ¿soy un hombre o una mujer? **La identidad de género es la primera clasificación que hacemos de nosotrxs mismxs**; y lo hacemos mediante un complejo proceso de identificación con las *atribuciones de género*, es decir, con lo que socialmente se ha definido como modelo femenino –o masculino– y rechazo del contrario. De modo que, **se tiene sentimientos de pertenencia con el grupo identificado** (las mujeres, por ejemplo) y **distancia del otro** (los hombres). Para la historiadora, la biografía es una buena manera de examinar la construcción de la identidad individual, a través del análisis de nuestras experiencias (Scott, 1992) y el cuestionamiento de las instituciones por las que pasamos a lo largo de nuestra vida –el amor, la maternidad, el matrimonio, etc. También es válido el análisis de la construcción de la identidad colectiva –el nosotrxs como grupo.

La segunda parte del planteamiento de Scott, propone que **el género es una forma primaria, aunque no la única, en la que se articula el poder**. Desde esta concepción, establecido como una referencia, **el género estructura la forma de percibir y organizar la vida social** –es lo que arriba describía como ideología y proporciona los significados (de masculino y femenino, por ejemplo), establece el sistema de creencias (por qué se hacen las diferencias y qué conllevan, etc.).

Así podemos utilizar el género como una **categoría de análisis crítico**, una herramienta por la que, problematizando la oposición hombre/mujer, se pueden detectar y deconstruir situaciones de subordinación sexual en una sociedad y en un momento histórico dado, situaciones que se han considerado naturales sin serlo; que conllevan procesos de poder tan enredados que es difícil desentrañarlos; y más, si tenemos en cuenta que el género está atravesado, intersecciona con otras categorías como la clase, la raza, la edad, la nacionalidad, discapacidad, etc., generando diferentes situaciones de poder en cada contexto¹⁷⁹.

A modo de paralelismo sencillo, en el ámbito de la cotidianidad, podríamos decir que el género nos sirve como traductor (Molina, 2000) o decodificador (Scott, 2008) de experiencias. De manera que, ante una escena o un discurso, podamos detectar las relaciones jerárquicas por sexos que actúan en dicha situación. Así se cuestiona *quién habla y para quién*. Explica Maqueira (2008) que, entre las dimensiones conceptuales y analíticas, el género se convierte en una **categoría multidimensional capaz de analizar tanto los procesos subjetivos como relaciones interpersonales**. Pero, además, las relaciones de género organizan procesos sociales en la cotidianidad y se construyen también en instituciones mayores como la política.

Mirando con *perspectiva de género* se puede deconstruir la realidad y **poner al descubierto la ideología heteropatriarcal**, que es lo que yo pretendo hacer aquí, para mostrar relaciones de género en un contexto donde no se ven implícitos los dos sexos.

La performatividad del sexo/género

Como he dicho, desde que empezó a utilizarse el género a final del siglo XX, se puso de manifiesto que las categorías hombre y mujer se construyen socialmente como categorías socio políticas, pero la base seguía siendo la biología, la diferencia de los cuerpos sexuados era biológica, y, por tanto, el sexo como categoría también. Sexo y género aparecían como dos categorías dependientes una de la otra, siendo el sexo biológico la

¹⁷⁹Uno de los miedos del feminismo ha sido que al interseccionar (Platero, 2012) diferentes categorías, el género perdiera peso como herramienta de análisis crítico –que se perdiera de vista que el ser mujer en una sociedad heteropatriarcal es la primera y más importante discriminación– y, por extensión, el feminismo viera mermada su fuerza de resistencia, es decir, perdiera capacidad como movimiento que lucha por las mujeres. Sin embargo, pienso que la intersección de las categorías es una manera de visibilizar diferentes realidades que generan diferentes identidades, si para cada lucha ponemos el acento en una de las categorías que nos atraviesan, estaremos utilizando las identidades como estrategia. Pero, además, es que la intersección de varias diferencias no resulta la suma de las diferencias, más bien están atravesadas unas por otras, lo que construye un sujeto nuevo, como afirmaba Bárbara Smith (De Lauretis, 1993), las mujeres negras experimentan el racismo no como negras, sino como mujeres negras, su experiencia es diferente a la de los hombres negros.

base para la construcción social, el género. Con esta situación se puede luchar contra la atribución social, es decir, puedo rebelarme si me dicen que por ser mujer estoy más preparada para los cuidados, ya que no es cierto, dado que es una construcción. Pero es más difícil oponerse a la base de desigualdad si se percibe como biológica; esto es, no puedo hacer nada si se cree que los hombres son biológicamente superiores a las mujeres porque la naturaleza lo establece así, “la realidad es que los hombres tenemos mejor pensamiento abstracto que las mujeres, por eso se nos da mejor aparcar”, me dijo uno una vez.

Ahora bien, el feminismo socialista, en un paralelismo con el marxismo, considera que **hombres y mujeres son clases sexuales**, en las que ellos son los opresores y ellas las oprimidas, y dicha opresión se hace tangible en cuestiones como la división sexual del trabajo, la separación pública/privado o la producción/reproducción. De esta manera se pone de manifiesto **la construcción social de la diferencia sexual**. Esta construcción, denominada *diferenciación sexual*, muestra también la construcción de la sexualidad y con ella de la heterosexualidad y su obligatoriedad –como mostraré. Así se pone de relieve algo que ya estableció en su momento la feminista materialista Christin Delphy (1985), y que es fundamental para Judith Butler (1990): **el sexo es una construcción social como el género, y éste es incluso anterior al sexo, siendo el género el que construye al sexo**. De modo que, **no habría distinción entre sexo y género**. Por eso, “las características humanas consideradas “femeninas” no derivan de una supuesta naturaleza biológica, sino que son adquiridas mediante un complejo proceso individual y social” (Maquieira, 2008:159). Esto supondrá un avance para el concepto mujer, pues ya no existe una base biológica sobre la que el heteropatriarcado pueda apoyarse para oprimirla, dado que ambos conceptos son construcciones. Lo que significa que el sujeto “mujer” es una construcción al igual que su opresión –y **es al construirse como sujeto que se construye su opresión, esto es, si no existiera “la mujer” no habría opresión**.

Para Butler (1990) el género es una *performance*, la actuación obligatoria y reiterada a lo largo del tiempo de unas normas sociales –que nos llegan en forma de discursos, costumbres, representaciones, etc.– que imperan desde antes de que nazcamos y que al ser actuadas construyen realidad. Las normas que regulan el sexo, siguiendo a Foucault, como categoría “de ideal regulatorio” (Butler, 1993:18), actúan de manera performativa (Butler, 1990) para lograr la materialidad de los cuerpos, concretamente materializar la diferencia sexual en los cuerpos –se construyen cuerpos de mujer feminizados y cuerpos de hombres masculinizados¹⁸⁰– y así consolidar el imperativo heterosexual:

“El sexo es una construcción ideal que se materializa a través del tiempo. No es una realidad simple o condición estática del cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el sexo y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas. Que la reiteración sea necesaria es la prueba de que la materialización nunca acaba...” (Butler, 1993:18).

Nuestra actuación será reforzada por un sistema panóptico de vigilancia, a través de recompensas y castigos, por eso cualquiera puede ejercer el control sobre nosotras, “*pero, ¿cómo vas a salir con esos pelos?*”; “*¿estás más delgada? ¡Estás guapísima!*”; “*macho, no cruces las piernas, que pareces una tía*”. Así, al actuar la norma nos hemos reconocido

¹⁸⁰ Me llama la atención cómo la materialización del sexogénero se va modificando con el tiempo. Así el ejemplo corporal de masculinidad en la España de los sesenta era “el macho ibérico”, descrito con el refrán “el hombre y el oso, cuanto más feo más hermoso” y representado por alguno de los personajes de Alfredo Lambda. Mientras que en 2018 la representación de masculinidad es Ronaldo.

como mujeres (u hombres) en nuestra sociedad, y hemos sido reconocidas como mujeres (u hombres) en nuestra sociedad –ocupamos un lugar y ejercemos una función; estamos construyendo realidad. Pero al actuar la norma, el sujetx no realiza la performance que más le satisface, sino que actúa un género obligado –que la libertad no es una de las características de este sistema que nos necesita heterosexuales–, al ubicarnos en una categoría preconcebida, como explicaba antes, que autoriza o excluye en función de si la actuación ha sido correcta. Por eso, la actuación de género es una constante negociación con la norma, sobre lo que puedo hacer y lo que no es correcto, si quiero seguir siendo inteligible para mí y para lxs demás.

No hablamos, entonces, de género como construcción social impresa sobre la materia de un cuerpo sexuado, decimos más bien, que también el sexo, que siempre ha sido considerado naturaleza, se va construyendo normativamente, es “la norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural” (Butler, 1993: 19). **El sujeto se apropia de la norma como una evolución con la que se va identificando, va tomando conciencia de sí y construyéndose al asumir ese proceso.** La mujer se siente cada vez más mujer, según su cuerpo se adapta a la norma y según la norma se materializa en su cuerpo. Y es necesario estar dentro de esos cánones normativos si no quiere convertirse en *lo que no es*, en *lo otro*, un hombre, o un cuerpo considerado abyecto (Butler, 2002; Suárez, 2014) que no tiene cabida social.

Es dentro del proceso de construcción y materialización de los cuerpos sexuados, donde se ha conseguido que lleguemos a pensar que ser mujer es algo natural. En una ocasión oí decir a una mujer “no me siento mujer, porque mi hijo nació por cesaria”. Lo mismo ocurre con la lactancia¹⁸¹, son consideradas más madres y, por tanto, más mujeres, aquellas que han podido usar su cuerpo sexuado para convertirse en *mujeres*. Por eso, ser mujer y ser madre, se vuelve algo natural. **Al reiterar la norma, los cuerpos se naturalizan y se van construyendo en función de dicha norma, como algo que es natural. En este proceso, el sexo asume las significaciones sociales que se le aplican y es el género lo que surge y lo que se ve.** Ahora bien, con la reiteración de las heteronormas sobre los cuerpos, se van construyendo cuerpos (hetero)sexuados y en el transcurso de la producción, se dan una especie de simbiosis por las que no se puede determinar cuándo estamos hablando de sexo o cuándo de género: que una mujer camine contoneando las caderas, tenga las uñas o el pelo largo o no tenga vello en las piernas, y ya que son atribuciones sociales sobre un cuerpo sexuado, ¿se considera sexo materializado en el cuerpo o es género? Por un proceso de interpretación en la construcción sexo y género llegan a ser la misma cosa.

El género como dispositivo de poder

Las relaciones de género son relaciones asimétricas entre los sexo/géneros, de modo que son relaciones de poder. Lxs sujetxs son construidxs en su propia opresión por

181 Aunque lo que intento hacer aquí es analizar cómo se naturaliza y se construye culturalmente el sexo en la matriz heterosexual, y luego abordaré más específicamente el caso de las lesbianas, quiero dejar constancia de que, desde los márgenes, ya se están dando estas situaciones. Ejemplo de ello es el caso de Trévor, un chico trans gay que una vez estando en pareja, se quedó embarazado y, a pesar de su mastectomía, logró amamantar a su hijo durante el primer año de vida. Dando por hecho la transgresión que supone que en una institución como la maternidad irrumpa la diversidad afectivo sexual y genérica, voy a formular la misma pregunta que más adelante usaré para el caso de las lesbianas: a pesar de haber sido capaz de escapar de una construcción sexuadogenérica del cuerpo, ¿hasta qué punto la maternidad no lo va a devolver a la matriz del sistema, a través de la naturalización de la lactancia y con ella la naturalización del cuidado? “Yo le puedo amamantar hasta que se queda dormido cuando está inquieto y calmarlo cuando ha tenido una desafortunada aventura con la esquina de una mesa de café”, aduce orgulloso Trévor (De la entrevista de "Offbeat Families" <http://offbeatfamilies.com/2012/.../trans-dad-breastfeeds-baby>).

medio de estas relaciones, por las que son atravesadxs por la disciplina del discurso y las prácticas de poder, siendo los cuerpos el lugar donde se relacionan las prácticas sociales con la organización del poder. Por tanto, **las normas de género son un dispositivo que produce subjetividad**, es decir, **construye sujetxs sexogenerizadxs –hombre/mujer y normativizan**. Siguiendo a Butler, para que el género funcione en la matriz heterosexual –sistema heteropatriarcal– ha de haber coherencia en el **orden sexual**, entre el **sexo** – hombre y mujer– **género** –masculino y femenino– y la **sexualidad** –que deberá ser irremediamente heterosexual, porque los ideales de masculinidad y feminidad se configuran como heterosexuales. De ahí que lxs sujetxs serán inteligibles¹⁸² en el contexto heteronormativo o de la matriz heteropatriarcal, si no se salen de estas premisas. Esto es, sólo se pueden construir sujetxs sexogenerizadxs inteligibles siguiendo este orden, o dicho de otra manera, el dispositivo de sexualidad –que conlleva el género– pasa por los cuerpos construyendo dichxs sujetxs.

Intersección entre sexualidad y género

Cuando impartimos los talleres de sexualidad en Secundaria y Bachillerato, enseñamos al alumnado que el órgano sexual más importante con el que cuentan lxs humanxs es el cerebro, lo que suele ser una novedad –bastante decepcionante, por cierto, sobre todo para los chicos, que se ven obligados a dejar de lado las teorías que relacionan la potencia sexual con el tamaño de su pene. En este caso, el tamaño no importa, ni siquiera el del cerebro. Aunque para las generaciones más jóvenes este dato sea nuevo, son muchxs lxs teóricxs que llevan tiempo poniéndolo de manifiesto. Carol Vance (1989) afirma que el órgano sexual más importante está entre las orejas. Pero, ¿qué significa exactamente esto? Pues lxs jóvenes alcanzan a entender cosas como que es más fácil que lleguen a tener un orgasmo si se relajan y su mente se lo permite, por ejemplo. Sin embargo, va mucho más allá de lo meramente físico o lo mental. Lo que esta idea transmite, es que desde que nacemos se nos bombardea con información sobre qué tenemos que desear, cómo, a quién, desde qué parte del cuerpo, dónde, cuándo, etc., y todo eso, según seamos hombres o mujeres. Por eso mi alumnado no sabía que el cerebro era el órgano sexual más importante ni que la piel es el más extenso. Sin embargo, sí son archiconocidas las mieles de tener un gran pene; y es que la sociedad persigue que nos reproduzcamos y eso es lo que pretende conseguir con su discurso. No hay, al menos físicamente, nada que garantice que tener el pene más largo, más gordo o más grande vaya a proporcionarle más placer a cualquiera de las partes participantes, si fuera de placer de lo que estamos hablando. Y es que al final, no sabemos qué es lo que el tamaño nos proporciona. Supongo que más ensancha la virilidad del portador que otra cosa, y éste sí que es uno de los objetivos del sistema. Sea como fuere, favorecer la genitalidad ha tenido más éxito en la historia porque, como digo, la función básica de la sexualidad ha sido la reproducción y no el placer – al menos no el de las mujeres– y para ello sólo se necesitan los genitales.

A lo largo de la historia se ha considerado que todo lo relacionado con la sexualidad tenía una base biológica incontrolable (Fauto-Sterling, 2006) e incuestionable. Con la aparición

¹⁸² Butler denomina *cuerpos inteligentes*–cuerpos adecuados, posibles–, a aquellos que asumen las normas y se van construyendo según sus pautas. Son cuerpos o sujetos que son entendidos por la mayoría. Los *cuerpos abyectos* serán los que, contrariamente, no siguen estas normas –lxs no sujetos– y que sirven de límite para la formación de los cuerpos inteligentes, como lo que *no son*. Serán cuerpos *abyectos*, también denominadxs *monstruos*, las personas homosexuales, las transexuales, las personas obesas, las discapacitadas, mujeres infértiles, personas con malformaciones, las transgénero, etc.

de Foucault en el panorama teórico y su *Historia de la Sexualidad* (1998), se produce un cambio en relación a la sexualidad en Occidente. El filósofo plantea un enfoque construccionista por el que manifiesta que la sexualidad no es algo natural que la sociedad se empeñaba en reprimir, sino todo un proceso de construcción que se hace tangible cuando la burguesía llega al poder, para utilizarla en su beneficio, pues es manipulable desde instancias médicas, religiosas y políticas. Foucault afirma, entonces, que **la sexualidad es un instrumento fundamental a utilizar en las estrategias de las relaciones de poder con la intención de crear y controlar el sexo –especialmente a las mujeres–** por medio de lo que denomina *dispositivo de sexualidad* (Foucault, 1998), **un engranaje de discursos y prácticas provenientes de ciertas instituciones de poder** en Occidente: discursos –de poder/saber, de la “verdad”, en definitiva– médicos y psiquiátricos, de la iglesia católica, legales..., que se han ido gestando a lo largo de un periodo histórico determinado.

La base del dispositivo de la sexualidad se establecerá a partir de la construcción de un sujetx sexuadx (hombre/mujer). Y éste se construye por medio de la reiteración de la norma inscrita en el mismo cuerpo a lo largo de un proceso de performatividad, como he descrito. **La norma** establece dos sexos en función de la anatomía genital de los cuerpos, por lo que habrán de construirse dos tipos de cuerpos, cuerpos hombre y cuerpos mujer, que favorezcan una reproducción biológica. Cada cuerpo debe tener dicotómicamente **uno** de los dos sexos, y solo uno obligatoriamente –no vale un cuerpo con dos sexos (Fausto-Sterling, 2006). Se ha considerado la **complementariedad reproductiva de los sexos**¹⁸³ y se ha extrapolado a todas las áreas de las personas; lo que ha hecho que se naturalice una complementariedad que no es real, pero que hace que se imponga la heterosexualidad (Bourdieu, 2000). Por esto **el régimen será obligatoriamente heterosexual –lo que prima es la reproducción de la especie y la re-producción del sistema.** La heterosexualización del deseo produce conductas y prácticas reguladoras entre los individuos. Los cuerpos se ordenan complementaria y jerárquicamente en función de los sexos. Lo que predetermina socioculturalmente unas prácticas, una identidad y un deseo –cómo se han de comportar, sentir, y cuáles son sus funciones sociales. De modo que lo que venía provocado un biocuerpo determinado, se convierte en género, las prácticas, funciones, identidad, etc., serán diferentes en función de cada biocuerpo sexogenerizado y será más valoradas si son masculinas y menos si son femeninas. Como el sistema es heterosexual, el deseo se construye y se transmite de esta manera también, como asevera Lamas (1998), “esta implantación conlleva una generalización universal, –todxs somos biohombres y biomujeres heterosexuales, unidxs en parejas monógmas con el objetivo de la reproducción, para toda la vida” (1998:8); excluyendo cualquier otro deseo, cualquier otra práctica o cualquier sujetx que se salga de este precepto, pues al marcar la norma, se marcan los límites que, por otro lado, no tendrían sentido en una lógica reproductiva del sistema. Los sujetxs sexuados serán la base sobre la que se edifique el modelo.

El denominador común del control de afecto y placeres es, por tanto, la jerarquía sexual a partir de la cual se define lo moral, lo legal, lo bueno (y, todo lo contrario). Con él se perfila el mandato normativo, lo que es la norma aceptada, y hace tangibles a quienes se salen de ella, provocando que unas sexualidades sean más válidas a nivel social –los heterosexuales casados, para procrear–, que otras: las sexualidades disidentes o consideradas minoritarias, cualquiera que se salga de la “universal”, homogénea y

¹⁸³La primera identificación subjetiva que aprendemos es la sexual, “*soy una niña*”. Y después cómo nos relacionamos con lxs demás en función del sexo/género que, según la ideología de la complementariedad, y para una niña es la debilidad femenina, que se complementa con la fuerza y valentía masculina.

mayoritaria norma heterosexual. Así se distingue entre hetero/homo; relaciones procreativas/no procreativas; público/privado; en pareja/en solitario o grupo; misma generación/diferente generación; sexo vainilla/sadomaso, etc. Y de nuevo, la base de nuestro pensamiento, el binarismo jerarquizado y excluyente. Cuando se vive en una sociedad donde se acepta la heterosexualidad es obligatoria y se convierte en la norma, la sexualidad, el sexo o el género se subordinan al binarismo sexual, base ideológica de la **heteronormatividad**,

Para Vance (1989) la construcción de la sexualidad se centra en grandes formaciones sociales que la organizan: “economía política, la religión, el sistema educativo, el código penal, los sistemas de salud pública y de salud mental”, que interactúan además con las formas de vida privada: “matrimonio, familia, educación de los niños, el hogar, la intimidad” (1989:24). Weeks (1998) destaca cinco áreas en la organización social de la sexualidad: el parentesco y los sistemas familiares, la organización social y económica, la reglamentación social, intervenciones políticas, y el desarrollo de culturas de resistencia. Para Guash y Osborne (2003) la sexualidad es transversal, “se encuentra en la división social del trabajo, en el parentesco, en el lenguaje, en el ritual, etc.” (2003:5). En cualquiera de las definiciones encontramos los discursos de poder/saber, de los que habla Foucault, emanados de instituciones con autoridad para crear verdad y los Aparatos Ideológicos del Estado, antes descritos por Althusser, por los que circula la ideología dominante. No se da una relación unilateral de poder del opresor hacia el oprimido, sino que se genera a través de la articulación de los discursos y prácticas entrelazadas y se transmite multidireccionalmente en el marco de las relaciones. Estrategias de poder que se aglutinan alrededor de un discurso y sus prácticas para construir un modelo – masculino – que estipula placeres, afectos y deseos; y establece todo un estilo de convivencia y socialización, que de nuevo nos lleva a la heterosexualidad.

Este orden sexual es diferente según el tipo de organización socioeconómica –y política– desde el que se implante el dispositivo, como decía Weeks. En Occidente, donde el régimen socio económico es capitalista, se distribuyen deseos, placeres, afectos, convivencia, etc., en función de unas reglas capitalistas que favorecen la organización de la producción y para ello también se establece la re-producción social de una determinada manera. **Cada modo de producción conlleva así un orden sexual** (Llamas, 1998). el capitalismo ha elegido el modelo “correcto” y único de unidad familiar, el de consumo y el de reproducción biológica. Cuerpo y sexo se convierten, entonces, en algo fundamental para el régimen de la (hetero)sexualidad capitalista.

De la heterosexualidad obligatoriedad o heteronormatividad

“Serás heterosexual o no serás”
(Monique Wittig, 2006:52).

“Otro importante mecanismo para perpetuar la heterosexualidad obligatoria es el silenciamiento de la posibilidad lesbiana”
(Patricia Mateo, 2011:46)

“Utilizo la expresión matriz heterosexual a lo largo de todo el texto para designar la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. He partido de la idea de “contrato heterosexual” de Monique Wittig y, en

menor grado, de la idea de “heterosexualidad obligatoria” de Adrienne Rich para describir un modo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad” (Butler, 2007:292).

Si pienso en la heterosexualidad como opción sexual, para mí ésta es una entre otras. Pero no es de la opción sexual de lo que hablo en este caso. Hablo de la heterosexualidad como institución obligatoria (Rich, 1996), como régimen político (Wittig, 2006) o matriz de dominación (Butler, 2007), hablo de **heteronormatividad**. La que como “pensamiento dominante se niega a analizarse a sí misma” (Wittig, 2006:23). Se estudian las sexualidades disidentes (Fonseca y Quintero, 2009), los monstruos (Balza, 2013), las sexualidades transgresoras (Mérida, 2002), las minorías sexuales, pero casi nunca la heterosexualidad (Vidarte, 2007; Llamas, 1998). No se cuestiona lo “normal”, salvo que nos insten a hacerlo o que seamos *lo otro*. La heterosexualidad resulta tan cotidiana, tan “natural” que es como si su estudio no tuviera sentido; siempre resulta más atractivo, y parece más interesante, el análisis de lo diferente. Por eso, como institución, como régimen político tampoco se puede hablar de homosexualidad sin tener en cuenta el sistema que la genera y la repudia –y últimamente la engatusa para hacer de ella una copia *homohetero* a controlar. La heterosexualidad obligatoria o **heteronormatividad** es el lugar obligatorio donde constituir relaciones sociales y amorosas, y uno de los pilares del heteropatriarcado capitalista.

Recuerdo el momento en el que me di cuenta de que me estaba enamorando de una mujer por primera vez, “(l)as mujeres pueden elegir convertirse en fugitivas e intentar escapar de su clase o grupo (como hacen las lesbianas...)”, afirma Wittig (2006:15). Después de varios meses de convivencia con mis compañeras de piso, me enamoré de la única lesbiana que había. Cuando sólo eran ideas extraviadas en mi cabeza intentaba apartarlas, por sí, al no darles credibilidad, desaparecían. No lo hicieron. Más aún, el sentimiento se volvió persistente y, posteriormente, recíproco. Entonces recuerdo no dejar de pensar, “esto no puede pasar. Yo soy heterosexual. ¿Cómo me va a pasar, si estoy casada y tengo una hija?”. Tal y como estaba construido mi pensamiento, nunca hubiera podido imaginar que existieran otras opciones que no fueran las de casarme por amor con un hombre, y construir una vida –única y para siempre– alrededor de ese matrimonio. Mi máxima pretensión de rebeldía, transmitida por mi madre después de muchos años de escasez económica a causa de un marido/padre irresponsable, era la de tener un trabajo que me diera independencia de mi marido dentro de mi matrimonio. Así que, cuando me reconocí enamorada de Mariam, intenté borrar ese sentimiento, no por miedo a la discriminación, a la exclusión o porque las cosas fueran a cambiar a partir de entonces, al volverse más difíciles; ni siquiera por defraudar a nadie cercano. Extrañamente, sólo porque “yo no era así”; mi mente rechazaba una idea que era imposible. **Si no se es heterosexual, no se es**. Me llamó la atención darme cuenta de que Wittig teorizaba sobre lo que yo había sentido: vivía la angustia de no poder ser fuera de la heterosexualidad. Según ese planteamiento, lo que me estaba pasando no era posible. ¿Eso significaba que estaba viviendo un imposible? No. Significaba que era posible, pero nadie me había dicho nunca que lo fuera –de ahí que no **fuera libre** para poder elegir. Para mí la homosexualidad era un rasgo biológico de personas que han nacido así –pero desde la enfermedad, porque yo era biológicamente hetero, y pertenecía a la parte sana de la sociedad. En cualquier caso, no es que yo no quisiera ser homosexual, como no me importaba ser negra. Pero igual que no podía ser negra, no podía ser homosexual, porque ya era heterosexual. No sentía

miedo, simplemente estaba perpleja; estaba viviendo una de las consecuencias de la heterosexualidad obligatoria.

Hasta que conocí a Mariam, nunca había tenido contacto con una lesbiana, ni siquiera había visto una en persona; y, por supuesto, tampoco había sentido atracción por una mujer. Pienso que, el morbo que ella me producía tenía que ver con la probabilidad que se abría en mi mente de que esa chica pudiera fijarse en mí —como si por ser lesbiana le gustaran todas las mujeres. Mi cuerpo tendía a comportarse con ella con ademanes de coqueteo, los mismos que me hubieran salido normalmente, hasta entonces, con un chico que me atrajera. Sólo, que antes nunca habían aparecido con otra mujer. Puedo interpretar esto de dos maneras. Bien, simplemente, me fijé en ella como me podía haber fijado en otra mujer y, casualmente, resultó que la chica era lesbiana. O la opción que me parece la más acertada, **me sentí atraída por la lesbiana, no por la mujer**. Pienso que, **de no haber existido en mi mente la posibilidad de que ella reparara en mí, yo nunca hubiera detenido mi atención en ella**, y la opción al lesbianismo no se habría despertado. En mis esquemas de pensamiento heteronormativos había una limitación tan incorporada —“no puedes fijarte en las mujeres”— que el mecanismo de la atracción ni siquiera saltaba. No es que me fijara en una persona y, al ser una mujer, por esta limitación, me quitara el asunto de la cabeza. No. Es que la atracción no llegaba a producirse, porque las mujeres no eran sujetxs susceptibles de deseo para mí. Pero, la limitación desaparece al interpretar que aquella chica sí podía sentirse atraída por mí; entonces, mi deseo aparece. Me pregunto si esto ocurrió porque una lesbiana no es una mujer; o porque interpreto a las lesbianas como seres masculinos que se pueden fijar en mi que soy femenina. ¿Es posible que si las mujeres tuvieran abierta la puerta para poder fijarse en otras mujeres —es decir, si la heterosexualidad no fuera “obligatoria”—, su campo de atracción afectivo sexual estaría abierto tanto a chicos como a chicas? ¿En ese caso, al poder elegir, todas seríamos lesbianas o bisexuales? ¿Eso significa que las mujeres —como construcción de género al servicio de la heterosexualidad— desaparecerían? Tendría sentido, dado que es la institución heterosexual la que construye categorías de sujetos sexogenerizados en relaciones desiguales, es decir, heterosexuales. Esto es, **son las tecnologías de la sexualidad las que producen el sexo/género, y éste, al construirse, el que produce heterosexualidad**. Por eso, un biocuerpo de mujer que tiene que construirse obligatoriamente como mujer al hacerlo construye heterosexualidad. Y al construirse desde la heterosexualidad obligatoria se construye en la opresión. El sujeto es producido por tecnologías de poder, y deviene sujetx oprimidx. Por tanto, si renunciamos a pertenecer a la categoría de sexo, renunciamos, en principio, a la heteronormatividad, porque al no estar construidas como seres para ellos, las mujeres no tendrían un camino obligado como objeto sexual de deseo y posterior rol de madre/esposa. Al desaparecer el género, desaparecería la división homosexualidad/heterosexualidad.

Rich (1996) y Wittig (2006), arrojan luz a mis preguntas. Rich dice que la heterosexualidad como la maternidad han de ser estudiadas como **instituciones políticas obligatorias**, porque son fuentes de poder masculino. Quiero aclarar esta idea, porque me puedo imaginar a algunas personas recriminándome, “a mí nadie me ha obligado a ser heterosexual”. Por supuesto que no, “nadie nos puso un puñal en el pecho” para hacerlo. Aunque, como digo, lo cierto es que, cuando nos construimos en la heterosexualidad y no nos muestran más alternativa, difícilmente vamos a poder elegir entre dos, de ahí la obligatoriedad. Si el argumento es “yo sí sabía que existían más opciones, pero no las elegí”, mi respuesta es en la misma línea: si el pensamiento mayoritario se encarga de desprestigiar las otras opciones, ¿quién va a querer elegir “lo malo” pudiendo quedarse

con “lo bueno”? La obligatoriedad implica que, de la manera que sea, no haya otras opciones, motivo por el que la homosexualidad no estaba en mi imaginario como posibilidad. Y no estaba, no solo porque se hubiera invisibilizado –silenciando o denostando– cualquier opción que no sea heterosexual. Si no, además, porque, como decía, se nos ha dicho que la heterosexualidad era natural/biológica. El camuflaje de la heterosexualidad por la ciencia, la iglesia y la ley como **“hecho natural”**, ha favorecido que no sea cuestionada, a veces, ni siquiera reconocida. De ahí, la dificultad para encontrar su origen¹⁸⁴. De modo que, para adaptarnos y cumplir con las prescripciones de la naturaleza, hemos de cumplir bien con nuestra función en ella. Por eso pasamos toda la infancia aprehendiendo cómo debemos comportarnos de adultas para desenvolvernos en la heterosexualidad, y anhelamos que llegue el momento para mostrar que hemos aprendido a “ser” mujeres y a desempeñar bien nuestro papel en la heterosexualidad. Aunque todo se haga porque el heteropatriarcado necesita tenerlas dentro de un sistema sexual masculino para **asegurarse el derecho masculino de acceso físico, económico y emocional a las mujeres**.

Dirá Foucault (1980): “que no se pueda estar «fuera del poder» no quiere decir que se está de todas formas atrapado” (1980:170). Por eso, ante la pregunta que se hace Rich, ¿realmente las mujeres son libres para elegir la opción sexual y el estilo de vida que quieren? Yo estoy con Foucault y creo que no o, al menos, no, hasta ahora, porque la mayoría no sienten la opresión; al contrario, la desean y la buscan. De hecho, pasan la vida performando género para llegar a ser (hetero)mujeres perfectas. Salvo que a partir de que el lesbianismo exista como opción legal, se convierta en una alternativa posible – que por algo dice Ana que han aumentado las advenedizas, como mostraré más adelante– y desde el lesbianismo puedan ejercer la resistencia. Con todo, en la línea de esta investigación, esto tiene una objeción: que el sistema consiga que las lesbianas cada vez se acerquen más a la heteronormatividad, con lo cual, las mujeres tampoco estarían saliendo de la opresión.

Para solucionar el problema de la obligatoriedad de la heterosexualidad, Rich (1996) plantea la *existencia lesbiana*, “la presencia histórica de las lesbianas” (1996:13) como modelo de resistencia, y analiza la heterosexualidad desde esta postura liminar. De hecho, les hace un llamamiento a las feministas heterosexuales para que vayan más allá de la desigualdad de género, y como las feministas lesbianas, analicen también críticamente la heterosexualidad como medio de garantizar el derecho masculino de acceso a las mujeres. Les pide que luchen contra la norma y las implicaciones para la libertad de las mujeres, una libertad más real¹⁸⁵. Parece lógico que desde el feminismo heterosexual no se analice la heterosexualidad como institución, pues si desde este posicionamiento se sienten sujetos libres, ¿cómo reconocer que la heterosexualidad ha sido una imposición, siendo la heterosexualidad su sistema de vida? Ha sido más fácil pensar que la heterosexualidad es biológica y sobre la diferencia de los sexos construir la desigualdad. De ahí la frase de Simone de Beauvoir (1998), “no se nace mujer, se llega a serlo”; porque parte de la biología, y esa es la trampa. Pero, ni se nace mujer, ni se tiene que llegar a serlo, porque

¹⁸⁴ Ned Katz (2012) hace un recorrido histórico hasta llegar al nacimiento de la heterosexualidad y homosexualidad como términos utilizables y contrarios. Además de explicar que la heterosexualidad como régimen político lo había sido antes incluso de no tener palabra que lo nombrara.

¹⁸⁵ Mientras Adrienne Rich les pedía a las feministas heterosexuales que analizaran críticamente la heterosexualidad, Wittig afirma que las mujeres no creen que los hombres las dominen conscientemente–sin embargo, ellos sí son conscientes de la dominación que ejercen sobre ella. Por eso desde algunos feminismos en vez de deconstruir la heterosexualidad, lo que se hace es analizar la situación de opresión de las mujeres y luchar contra ella, lo que puede parecer un camino más largo.

llegar a serlo es llegar a ser un ser oprimido. La solución que propone Rich, es el “continuum lesbiano” que no supone que todas las mujeres se vuelvan lesbianas, pero sí la unión de todas las experiencias de mujeres identificadas con mujeres, la solidaridad de las mujeres contra la tiranía masculina¹⁸⁶.

Por tanto, la división de los sexos hombre-mujer lleva implícita una sexualidad heterosexual, necesaria para la construcción de la sociedad capitalista occidental a través de la división sexual del trabajo, con la carga de dominación y subordinación que conlleva para los hombres respecto de las mujeres.

El concepto **heteronormatividad** aparece por primera vez en un texto de Michael Warner, “*Miedo de un planeta queer*” (1991). Éste la entiende como la búsqueda de normalización de la heterosexualidad como el conjunto de las relaciones de poder por el que la sexualidad se normaliza en nuestra cultura, **las relaciones heterosexuales idealizadas se institucionalizan y se equiparan con lo que significa ser humano**. Hay que resaltar la intersección entre la heterosexualidad con otras estructuras de poder como el género, la raza o la nacionalidad, pues interseccionan.

Al unir heterosexualidad y patriarcado obtenemos un sistema sexo político de dominación (Poblete, 2014). Dicho sistema llega a todos los planos de dominación que se encuentran articulados entre sí. El **ámbito personal** –subjetivo–, que conlleva la construcción identitaria asociada al sexo/género, que es previa a nuestra existencia, en este sistema, determina también el deseo. El de las **relaciones sociales**, que serán heteronormativas, dados los cuerpos sexo/generizados y en la determinación del deseo. Por eso, **la reproducción del sistema pasa por instituciones como la familia**. Y también por **los distintos espacios donde se despliega**: el público –la calle y el trabajo, el privado –el hogar– y el íntimo –el cuerpo.

Tal como explica Foucault el funcionamiento de los dispositivos de poder, el heteropatriarcado no necesita la coerción de las instituciones para ejecutar su dominación. Lo hace generando flujos de subjetividad, de modo que **lxs propixs sujetxs sexuados son construidxs para desear la opresión sin ser conscientes de ello**, es decir, seremos nosotrxs quienes busquemos el mandato, busquemos la heteronorma –anhelar lo que tiene la mayoría establecida–, por eso los dispositivos de poder producen subjetividad y normativizan –véanse el género, el amor, la sexualidad, el sexo o el parentesco como dispositivos de poder. Esto es también un ejemplo de lo que Bourdieu (2001) denomina “poder simbólico”, ese poder invisible que solo se puede ejercer con la complicidad de quienes no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen. Y que aplicado al feminismo es lo que Alicia Puleo (2005) denomina “patriarcado de consentimiento”. Aquí ser una mujer siempre joven y bonita, se ha convertido en uno de los objetivos más anhelados por la mayoría de las mujeres, camuflado bajo la idea de la salud, estar cuidándose. Y es que, para el sistema heteropatriarcal el cuerpo es central como lugar de disciplinamiento de poder. Es en el cuerpo donde se instala y por donde circula el poder y a partir de él se controlan las prácticas asociadas, sobre todo las sexuales, y éstas van más allá del sexo por placer o procreación; incluyen formas de relacionarse, de moverse, de actuar, en definitiva. Estas prácticas crean cuerpos sexogenerizados que desarrollan la heteronormatividad, estableciéndose los cuerpos hombre/mujer como cuerpos políticos (Millet 1970; Wittig, 2006; Jeffreys, 1996), así se politiza lo sexual.

¹⁸⁶El continuum lesbiano le ha valido las críticas por parte de algunas lesbianas que consideraban que este concepto eliminaba la potencia del erotismo y el sexo entre mujeres en el lesbianismo.

Homonormatividad o el esperpento de la heterosexualidad

“El pensamiento homonormativo, asocia desde la hegemonía heterosexista, los comportamientos homosexuales a una clase social y a un estilo de vida determinados”
(Moreno y Pichardo, 2006:152).

La sociedad occidental se caracteriza por tener una estructura binaria de pensamiento, que divide la realidad sistemáticamente en dos opuestos. Esta estructura binaria rige nuestra forma de entender el mundo y, por tanto, nuestro pensamiento, que expresamos por medio del lenguaje. Es por esta división que decimos que somos hombres o mujeres, homosexuales o heterosexuales, nacionales o extranjeros; y es que la clasificación nos ayuda a ordenar, categorizar ideas, conceptos, proporcionándonos seguridad – clasificamos para poder pensar, comprender la realidad, dándole “a cada cosa su lugar”. Nos definimos, en función de nuestro opuesto, dada la exclusión del binomino, “yo soy algo, porque no soy otro algo”, soy una persona, porque no soy un animal; y soy una mujer, porque no soy un hombre; soy lesbiana, porque no soy heterosexual. Así construimos nuestros límites. Si soy uno, no puedo ser lo otro, aunque entonces, me esté perdiendo *lo otro* y todo lo que pudiera haber en medio –si me quedo con el blanco, me pierdo lo negro y gran escala de grises. Esta construcción favorece no solo el binarismo, sino también una jerarquía en la dicotomía, de modo que de cada par uno es superior y otro inferior.

Es por esta forma de pensamiento binario y dicotómico por la que, si existe la heterosexualidad, su opuesto es la homosexualidad, que en este contexto se convierte también en obligatoria, pues en esta dicotomía, o se es heterosexual u homosexual.

Lisa Duggan (2003) acuñó el término homonormatividad (2003:179) para referirse a una política neoliberal gay que no cuestiona las instituciones dominantes, como el matrimonio, la monogamia o la reproducción. Es la manera mediante la cual, el colectivo homosexual normaliza prácticas y estilos de vida establecidos por la heteronormatividad adaptándose a ellos. Estoy de acuerdo con Javier Maquieira (2016) que afirma que “la función reguladora se activa con la reproducción del mito del amor romántico como base del discurso e ideología heteronormativas de las relaciones de género a través de los valores de intimidad, monogamia, matrimonio, familia y parentesco” (2016:9), con el objetivo de mantener las relaciones de producción capitalistas. Por eso pienso que, el efecto de la homonormatividad se vuelve más acuciante a partir de legalizar el matrimonio homosexual y más adelante las Técnicas de Reproducción Asistida (TRA), lo que no significa que antes no estuviera, que siempre ha habido una parte de la homosexualidad que ha querido ser como la mayoría.

Por eso, Moreno y Pichardo (2006) señalan que la homonormatividad se ha construido como un esperpento de la heterosexualidad masculina. La cuestión es que heteronormatividad y homonormatividad no son dos caras de la misma moneda, como señalan estos autores. La heterosexualidad tiene un lugar de privilegio al ser quien legitima las relaciones sociales heteropatriarcales, donde heterosexualidad y masculinidad son las prerrogativas. De esta manera la homosexualidad queda como la desviación de la norma, que favorece que la heteronormatividad se convierta en la

realidad. Pero es, de hecho, la única desviación, pues al haber solo dos normatividades “únicas, verdaderas, esenciales, naturales e inmutables” (2006:151), aunque sean jerarquizadas, queda fuera cualquier circunstancia que no se adapte a la una o a la otra. Ya lo dice Amigot (2005): “será preciso no ignorar que cualquier proceso de transformación producirá nuevas exclusiones, nuevas formas de articulación de las relaciones de fuerza” (2005:115)

Así llegamos a lo que Rubin (1989) denomina *sistema jerárquico de valor sexual* (1989:136), por la que las sexualidades son más decentes cuanto más se acercan a la heteronorma. A saber, las personas enamoradas se unen en parejas eternas y forman unidades de convivencia constituidas por familias que son la unidad mínima de consumo y la base de la reproducción social. Unidades familiares respetables y decentes, ejemplo de ciudadanía —el modelo que marca la norma- y a las que va dirigida el capitalismo —eso sitúa a las parejas estables, monógamas de lesbianas en la cumbre de la pirámide.

La peculiaridad de la homonormatividad frente a la heteronormatividad, es que desde allí no se considera que todo el mundo es gay, sino que gays y lesbianas quieren ser heteronormativxs. La homonormatividad recompensa a las personas homosexuales que imitan la heteronormatividad.

Con todo, yo no voy a utilizar el concepto homonormatividad, aunque lo que haga constantemente sea describirla. Prefiero dejar patente, y por eso nombrarlo a lo largo del texto, que lo que hace una parte del colectivo homosexual es intentar asimilarse a la norma heterosexual, sin cuestionarla ni ser conscientes de las repercusiones.

Capitalismo o *Esa cosa escandalosa*¹⁸⁷

“Nuestra sociedad puede ser mejor comprendida si se reconoce que está organizada sobre bases tanto capitalistas como patriarcales”
(Heidi Hartmann, 1996)

“El término patriarcado es el utilizado por las feministas marxistas, que consideran que éste sistema de organización social va unido al sistema económico capitalista, y se erige desde la división genérica del trabajo, estableciendo la relación entre aquel y el capitalismo. Se basan para ello en los planteamientos de Engels (2006) que reconoce que “el factor decisivo de la historia es, a fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata” (1972:11).

Abordar el capitalismo, sabiendo que existen otros sistemas socioeconómicos, responde a que éste es en el que vivimos y mi intención es analizar cómo se relaciona con el patriarcado. Soy consciente de que el sistema sexo/género se reproduciría igualmente con otro tipo de régimen, tal vez, con otras claves, pero con un resultado semejante para el género, pues el objetivo en todos los casos es reproducir estructuras socioeconómicas masculinas dominantes. A pesar de eso, aquí y ahora capitalismo y heteropatriarcado se adaptan recíprocamente. Ambos comportan estructuras y relaciones que conllevan formas de desigualdad: en el capitalismo las clases sociales y las relaciones económicas; en el

¹⁸⁷ Así lo denomina Donna Haraway en su libro *Ciencia, ciborg y mujeres* (1995:347), y la economista feminista Amaia Orozco (2014) retoma el concepto.

patriarcado las clases familiares de género y edad y las relaciones familiares; las relaciones de clase sostienen las relaciones sociales y se retroalimentan mutuamente. Hartmann (1996) considera que el matrimonio heterosexual es la manera por medio de la cual los hombres pueden controlar tanto la sexualidad de las mujeres como su fuerza de trabajo. De hecho, en el matrimonio se da la crianza de lxs hijxs que, como dice la autora, es fundamental para el mantenimiento del patriarcado, pues en la familia aprendemos, por medio de las relaciones con la madre y el padre, la desigualdad de género. Pero es esta misma crianza la que genera fuerza de trabajo disciplinada para sacar adelante el capitalismo. No se puede olvidar la importancia de la coherencia heteronormativa del orden sexual en la relación capitalismo y patriarcado –sexo, género y orientación– y la construcción de sujetxs inteligibles que se realizan por medio de la ejecución de ese orden, y que se traduce en la materialización de sistemas socioeconómicos heteronormativos, la reproducción de la familia nuclear, independientemente de la sexualidad de sus miembros.

Mecánica del poder en el capitalismo

Como ya expuse, Foucault afirma que, con la llegada del capitalismo tras el feudalismo en la Edad Media, se continúa con el control de la tierra, sus productos y el dinero, pero por medio de otros mecanismos. Se utiliza una nueva tecnología de poder diferente que no necesita poder soberano, porque conlleva **la aceptación de lxs dominadxs** por medio de una red de responsabilidades y obligaciones que se fijan por medio de un contrato firmado libremente.

Se introdujo la disciplina en la escuela, la familia y otras instituciones sociales, como una forma de modelar conductas y comportamientos, tanto de lxs futurxs obrerxs como de lxs individuxs en la sociedad. Será en la disciplina donde encontremos la política de la verdad del sistema capitalista. Se trata de conseguir ejércitos de personas, como expresó también Althusser, con la mentalidad –y el cuerpo– moldeada, adiestrada, normativizada que sean potenciales trabajadores asalariadxs –ellxs mismxs se preparan para eso como objetivo vital, porque también es el objetivo social al que todo el mundo aspira, trabajar para poder vivir, para ser unx más dentro del sistema–, pero todo esto ocurre teniendo como base la familia heteronormativa, que es de donde salen lxs trabajadorxs. Así se llega a la biopolítica, fabricar hombres y mujeres sumisxs a la lógica del poder capitalista, y ¿quién se rebela ante el que va a ser el medio de vida? La opción es aprender la mejor manera de hacerlo bien.

Para este trabajo me voy a centrar en la pareja y en la familia heteronormativa. Y es que, es la familia el lugar donde el poder disciplinario empieza a hacer mella desde antes de nuestro nacimiento, para el objetivo capitalista de la producción y el patriarcal de la reproducción social.

El capitalismo es heteropatriarcal porque su manera de entender el mundo es jerárquica, dicotómica, excluyente –heteronormativa. El sistema heteropatriarcal y capitalista regula y organiza tanto recursos como trabajo. Y para su óptimo funcionamiento las relaciones de género son significativas, lo que conlleva **la exaltación del trabajo realizado en el mercado, y la invisibilización del trabajo que tradicionalmente ha correspondido a la reproducción, hogares** como instituciones económicas, trabajos no pagados, etc. La máxima expresión de este planteamiento es la división sexual del trabajo que con el capitalismo cristaliza en la familia nuclear. Afirma Hartmann (1996) que “la estricta

división del trabajo por sexos, invento social común a todas las sociedades conocidas, crea dos géneros muy distintos y una necesidad de que hombres y mujeres se unan por razones económicas. Esto contribuye a dirigir sus necesidades sexuales hacia la realización heterosexual” (1996:13).

Desarrollaré más adelante cómo la relación capitalismo/heteropatriarcado repercute en las relaciones lésbicas.

7.2.- *Análisis interpretativo*

“...independientemente de mi opción sexual, lamentablemente soy profundamente heterosexual”
(José María Valcuende del Río, 2016:127)

“...si tú te crees que por ser mujer y lesbiana estás luchando contra el patriarcado...vamos regular”
(Oihana).

Cuando comencé a reflexionar sobre las lesbianas y nuestra manera de construir las relaciones, una de las cosas que pensé, es que estaba hablando de género. Percibía situaciones sesgadas por género en las conductas y comportamientos de algunas parejas. Pensaba en roles, en masculinidad y feminidad. Sin embargo, siempre me volvía la misma duda recurrente, ¿cómo voy a hablar de género si me falta “el hombre”? Y las cosas dejaban de parecerme evidentes. Me preguntaba si tendría que crear yo un concepto nuevo de género “especial para las lesbianas” que me ayudase a explicar el complejo y “diferente” proceso que se daba en el seno de nuestras parejas. Después de darle muchas vueltas y cuando, hasta me hacía ilusión convertirme en la creadora de una nueva categoría de análisis, tuve una reunión con mi directora de tesis en la que le expuse todo el proceso de pensamiento y mis dudas. Ella sólo me hizo una pregunta, “¿no te parece que hablar de masculino y femenino es una concepción algo binaria?”. Una vez más no había reparado en mi esencialismo. Días más tarde, cayó en mis manos la tesis de Norma Mogrovejo, *Un amor que se atrevió a decir su nombre* (2000), que planteaba algo parecido a mi cuestionamiento, y cuyo razonamiento me proporcionaba pistas para seguir por ese camino:

“el género, definido desde la relación binaria varón-mujer ha sido inadecuado para explicar las dinámicas lésbicas cotidianas donde no hay “un otro”, contrariamente, hay una igual, otra mujer. Políticamente hablando “el otro” como construcción colectiva tanto para lesbianas, homosexuales y otros seres sexuales disidentes, sería la heterosexualidad obligatoria” (2000, 29-30).

Entonces, a partir de ahí la pregunta era, ¿no será más adecuado analizar cómo nos estamos relacionando las lesbianas con la heterosexualidad obligatoria? ¿Cómo nos comportamos –y por qué– en las instituciones heterosexuales y bajo sus normas? ¿Construimos heteronormatividad cuando actuamos en ellas, aunque no practiquemos la heterosexualidad? Es decir, ¿construimos género, aunque no haya un hombre en nuestras relaciones, dado que en nuestra interacción con el sistema la figura masculina simbólica es el propio sistema y sus instituciones? ¿Construimos género porque la dinámica de

nuestras relaciones insertas en esta matriz heterosexual nos hace comportarnos como si fuéramos heterosexuales reproduciendo heteronormatividad? ¿Forma parte del proceso que nosotras mismas hayamos sido construidas, de alguna manera¹⁸⁸, como sujetos sexogenerizados?

Pienso que, aunque las lesbianas rompemos en algo fundamental con la norma, y eso nos ha hecho vivir en los márgenes –esto es, al estar fuera podríamos no contribuir con la reproducción del sistema–, estos márgenes no dejan de ser los del sistema, por lo que tampoco dejamos de usar sus normas. A pesar de que para aquel, unirse formando parejas tiene un sentido procreador, que nosotras, en principio, no tenemos –ni de control de la mujer, ni de la re-producción, que serían objetivos fundamentales para hacerlo. ¿No obtenemos, al usar sus instituciones y sus normas, un comportamiento parecido al de las relaciones heteronormativas? ¿O acaso no lo es, porque las personas que conforman esa pareja son dos mujeres –si es que lo fueran? Posiblemente, el que seamos dos biocuerpos de mujer modificaría la forma pero no el fondo de la cuestión, porque independiente de nuestros cuerpos, al performar género en el contexto de instituciones heteropatriarcales construimos sexogénero –reforzamos posturas como sujetos “masculinos” y “femeninos”, aunque en principio no lo fuéramos o intentáramos escapar de ahí– reproduciendo relaciones heteronormativas, pues como decía Wittig (2006) **es la opresión la que construye sexo**. Esto empieza, por ejemplo, por no deconstruir el amor romántico como base para relacionarnos afectivo sexualmente, dado que es un dispositivo de poder heteropatriarcal que funciona organizando la vida desde un posicionamiento de género. Esta institución nos dice que para relacionarnos, nos tenemos que unir en parejas –la segunda institución más usada por las lesbianas después del amor–, y éstas han de estar formadas por dos personas que se complementen. Para la heterosexualidad obligatoria, la complementariedad se traduce en la figura del varón, más fuerte y “capacitado” –dice el discurso. Y la de la mujer, más “débil” y necesitada de protección –dice la otra parte del discurso– pero dispuesta a darlo todo por amor. En el caso de las lesbianas, parece que para formar nuestras parejas elegimos personas que, de alguna manera, también se complementen con nosotras. Y con las que al interactuar en espacios heteropatriarcales y bajo sus normas, performar género es más fácil.

Si pensamos el género como el poder que se ejerce de lo masculino sobre lo femenino, al implementar las normas heteropatriarcales capitalistas en sus espacios, creados para ser usados por individuos construidos por el propio sistema para comportarse como hombres o mujeres, hemos de pensar que, mientras que una parte de la pareja se posiciona como fuerte y autoritaria, la otra queda a disposición de ésta, siendo dependiente y pasiva; características que tienen bastante que ver con el imaginario de qué es ser hombre y mujer¹⁸⁹. No nos convertimos en hombres y mujeres, pero sí actuamos como lo harían ellos en su escenario –las parejas–, con su guion –el amor romántico–, y al hacerlo performamos género y sus situaciones de desigualdad. La relación de género está implícita en la relación heterosexual que es lo que nosotras implementamos –si no lo evitamos. De manera que por medio de las dinámicas que se llevan a cabo en el seno de estas relaciones, performamos género, construimos sujetos sexogenerizados y reproducimos el sistema heteronormativo.

¹⁸⁸ Digo “de alguna manera”, aunque desarrollaré esto más adelante, porque si el sistema dice que los sexos son dos, como los géneros, y nosotras no estamos ni en uno, ni en el otro, debe ser que no somos sujetos sexogenerizados.

¹⁸⁹ En todos los vínculos existe un ejercicio de fuerzas, eso no tiene que ver con la violencia. Para que se dé violencia, ha de darse el abuso del ejercicio de poder en beneficio de uno y detrimento del otro.

A continuación, me gustaría abordar algunos de los dispositivos heteronormativos que nos atraviesan, que facilitan que nosotras construyamos heterorrealidad a pesar de nuestro lesbianismo.

Me centraré en primer lugar en señalar cómo, a pesar de estar en los márgenes, las lesbianas tenemos **interiorizado el sexo como discurso heterocientífico más, y su pensamiento esencialista** en cuanto al binarismo de género, hasta el extremo de reproducirlo, en nuestra manera de hablar (pensar), como en nuestra forma de comportarnos. Un **discurso considerado poder-saber de la ciencia, al que se le presupone una verdad que no se cuestiona**. Y gracias al que terminamos imitando homogéneas relaciones heteronormativas a pesar de nuestra homosexualidad, y en muchos casos, incluso de nuestro feminismo.

En segundo lugar voy a analizar el **amor romántico** como constructo genérico; dispositivo de poder que contribuye a la construcción de sutejos sexogenerizados. Voy a revisar cómo su uso y, especialmente, la utilización por nuestra parte de la **pareja** como institución heteropatriarcal capitalista para relacionarnos afectivosexualmente, puede determinar el funcionamiento de nuestras relaciones, construyendo situaciones de poder generizado.

Más adelante me gustaría detenerme en analizar formas de organización social y figuras creadas por el **(hetero)capitalismo**, como la **división generizada del trabajo o el ama de casa** que, nos afectan también a las lesbianas en nuestras relaciones, pues al implementarlas construimos parejas heteronormativas.

Finalizo analizando dos de las instituciones del heteroparentesco que para mí son fundamentales en la construcción de relaciones generizadas entre nosotras: **el matrimonio y la maternidad**; porque son ellas, sobre todo la maternidad, como último bastión heteropatriarcal, las que nos devuelven a la heteronormatividad por la propia inercia de su cotidianidad y una vez que las madres se ven involucradas en ese papel.

El sexo como discurso heterocientífico, un dispositivo de poder que asumimos

“La organización social del sexo se basa en el género, la heterosexualidad obligatoria y la constricción de las mujeres”
(Gayle Rubin, 1986:58).

“Lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (hombre y mujer)”
(Monique Wittig, 2006: 43)

Entonces, ¿qué mente insensata que nace con un pene decidiría voluntariamente pasarse al sexo débil?
(Nahia)

“La categoría de sexo es la categoría que establece como natural la relación que está en la base de la sociedad (heterosexual) y a través de ella, la mitad de la población – las mujeres– es heterosexualizada (...) y sometida a una economía heterosexual”
(Wittig, 2006:26).

La construcción del discurso de los sexos. En un sistema como en el que vivimos, donde el discurso heterocientífico, como dispositivo de poder/saber, tiene status de verdad y, por tanto, determina la norma –en un contexto en el que las normas se dictan en/para/por un régimen político de heterosexualidad obligatoria (Rich, 1996; Wittig, 2006; Butler, 1990)–, cuando un bebé nace, será designadx con una etiqueta determinada por la genitalidad de su cuerpo, habiendo **solo dos** etiquetas. Por eso, según si éste viene con vulva o con pene, tendremos niñas o niños respectivamente –en principio, las diferencias anatómicas lo serán en función de los órganos reproductores.

La importancia de esta etiqueta no es baladí, “discurso, género y cuerpo son inseparables” (Torras, 2007:25). Es la propia tecnología social heteronormativa la que produce seres mediante la invocación performativa del sujeto como cuerpos sexuados, es decir, con actos perlocutivos, como la afirmación: “es niña”, por una institución médica en el momento del nacimiento (Butler, 1990). En función de sus genitales, **lxs médicxs nos ha in-formado que con el paso del tiempo devendrá hombre o mujer**, y sólo será uno u otro, de modo que si es niña nunca será niño y viceversa. Y les creemos porque son la autoridad, tienen los conocimientos científicos y aquí quien tiene el poder-saber tiene la incuestionable verdad. Estas performatividades de género son trozos de lenguaje cargados de poder, capaces de construir cuerpos sexuados, de reafirmar la heteronorma y delimitar también los cuerpos excluidos, los abyectos.

El cuerpo del recién nacidx se ha convertido con una sola frase en un cuerpo sexuado con sólo dos alternativas posibles –binarias, excluyentes, dicotómicas y jerarquizadas. El **enunciado no es descriptivo, sino normativo**, pues con él se **activa todo un proceso de construcción normativa**. Sin conocer la historia futura del bebé, podremos pronosticar un camino predeterminado de vida –por la repetición de discursos y prácticas normativizadoras y excluyentes que el sistema heterosexual establece para ese cuerpo sexuado– que será semejante para todas las personas que compartan el mismo cuerpo sexogenerizado, pues el género tiende a **homogeneizar sujetxs** estableciendo peculiaridades por cuestiones de raza, etnia, clase, etc. Esto nos lleva a una **presunción de heterosexualidad** que no lx va a abandonar en su recorrido vital. Y es que, la linealidad del orden sexual –*sexo-género-sexualidad* (Butler, 1990)– establece el orden (hetero)sexual, y favorece que, conocidos los genitales de un cuerpo –y si ninguna resistencia por su parte lo impide–, podamos “predecir” pensamientos, emociones, comportamientos e incluso gustos y preferencias, que van a tender a la heterosexualidad. Pues como afirma Rubin (1986): “el género no es solo una identificación con un sexo: además implica el deseo sexual hacia el otro sexo” (1986:60).

Ser interpretada como mujer. En el mundo ideal de la heterosexualidad obligatoria y las relaciones de género, cuando una niña nace, la forma de tratarla de quienes la rodean va a certificar que pertenece a este sexo/género. En esa concepción del género se da por hecho que ella, por ser niña, es delicada, débil, coqueta, bonita o indefensa –todo lo contrario será lo que corresponda a un niño/hombre. Lo que favorecerá, además, que a lo largo de su desarrollo y por *efecto Pigmalión*, ese cuerpo con vulva se relacione como un ser débil, delicado, introvertido, coqueto, bonito e indefenso y llegue a ser una mujer con esas características. Wittig (2006) hace una perspicaz apreciación en este sentido, “ellas son vistas como negras, por eso son negras; ellas son vistas como mujeres, por eso son mujeres. No obstante, antes de que sean vistas de esa manera, ellas tuvieron que ser hechas de esa manera” (2006:34). Si un grupo de niños blancos conocen a niños negros

o chinos, no van entender que ninguno sea inferior a otro si nadie les cuenta una historia previa de esclavitud, de desigualdad, subordinación e inferioridad. Por eso, antes de ser vista de una determinada manera, la mujer, como esclava, como subordinada, como inferior, tienen que haber sido construida así.

Símbolos y rituales repetidos a lo largo de la vida. Los pendientes suelen ser el primer símbolo distintivo para un cuerpo femenino¹⁹⁰ (Martín Casares, 2006: 41; 218). La ropa será un símbolo especial, adecuado a la delicadeza y belleza del ser que ha nacido, por eso la ropa se adecua a los comportamientos para los que se educa una niña, que serán diferentes a los de un niño. Si la niña se empeñara en mantener comportamientos no adecuados a lo que se espera de ella, entonces será reprobada por el sistema de castigo. Nahia me cuenta una anécdota de infancia en la que su madre, encargada de transmitirle el discurso heteronormativo y hacer de ella una mujer, intenta inculcarle una forma de comportamiento a través de la ropa; su hermana mayor, por medio de la vigilancia panóptica procura que la niña siga la norma, pero ella se rebela:

“...no recuerdo si estaba bajándome del árbol o bajándome de la tapia, se me enganchó el borde al bajarme del todo, y el vestido se rajó hasta arriba, y no quería subir a mi casa porque me iba a caer una muy grande. Pero la culpa no fue mía, porque yo no quería ponerme el vestido... Realmente la culpa no fue mía, porque yo llegaba del cole, o lo que sea, y me cambiaba con ropa más cómoda para jugar, y mi madre, que estaba hasta las narices de verme con el chándal, se empeñó en que no, en que me quedaba con el vestido, y yo lo que hice fue: “pues vale, me quedo con el vestido, pero hago lo de siempre, ¿vale?” La verdad es que me avisó: “te quedas con el vestido, no quiero que lo manches, no quiero...”. Y... pues me lo cargué y ya no quería subir. Y empezó a llamarme mi madre, y no subía, no subía, y estaba abajo en el portal y mi hermana salió: “ha dicho mamá que subas”, y mi hermana en vez de mediar, le dijo: “mamá, que dice que no sube porque se ha roto el vestido”. Y nada, mi madre me metió un broncón y me castigó sin salir. Pero es que yo con el vestido no podía hacer nada de lo que hacía habitualmente” (Nahia).

Pero no solo lxs adultxs heterosexuales tienen interiorizado el discurso. Cuando Lucía tenía tres o cuatro años, salimos a pasear mi madre, Rosa, Lucía y yo. De pronto la niña, con naturalidad, se metió las manos en los bolsillos del pantalón del chándal y siguió caminando delante de mí. No puedo decir qué pasó por mi mente, solo sé que le increpé de forma casi instintiva, “¡Lucía, sácate las manos de los bolsillos para andar!”. Mi madre, que no sabe nada de feminismo, de género, ni de sexualidad, pero que tenía muy reciente mi voluntario alejamiento del género –llevaba unos meses que había dejado de hacer lo que para ella era “arreglarme”, y estaba molesta conmigo por lo que interpretaba como “haber dejado de ser yo”–, me llamó la atención diciéndome: “¡déjala que ande como quiera, ¿por qué tiene que sacar las manos de los bolsillos, es que piensas que anda como un hombre?”. Mi inercia fue responderle, “sí”, hasta que me di cuenta de lo que estaba ocurriendo y me tuve que callar y, además, dejar de rectificar a mi hija.

Siguiendo con el discurso, los juguetes y juegos favorecerán el aprendizaje de las funciones que se espera que la niña desarrolle en su futuro adulto como mujer: el cuidado por medio del matrimonio y la maternidad, siendo rechazada cualquier conducta que no se adapte a eso. Así, Carmen A., señala como transgresión su manera de jugar: “De pequeña no cumplía casi nada de lo que se esperaba de una “niña”. Sí jugaba con otras

190Marilyn Strathern (Martín Cáceres, 2006) es una de las primeras antropólogas en estudiar los símbolos –por complementariedad y oposición– que surgen en el mundo generizado, y la fuerza de sus repercusiones.

niñas, pero mi papel era masculino, por ejemplo, si el juego era *las casitas*, yo era el padre”. Y Julia narra en primera persona el rechazo, esta vez de mano de sus iguales: ... “y lo típico que no juegas a las Barbies, y las niñas dicen: *no juega a las Barbies, no cuenta aquí nada*”.

Con todo, un tipo de juegos no adecuados a su género son permitidos hasta la adolescencia, momento en el que se entiende que la niña pasa a otra etapa vital de mayor madurez, y se acerca al momento definitivo de ser y comportarse como una mujer. Es entonces cuando debe centrarse en aprender a desarrollar las funciones sociales que por su sexo/género le corresponden, las de madre y esposa (Lagarde, 2005; Alfarache, 2000) –para eso antes hay que convertirse en objeto de deseo, de ahí que la sexualidad empiece a estar muy presente. Lxs adultxs marcan los límites en este momento, pues no seguir las normas puede conllevar que las niñas se desvíen de su camino. “¿No creéis que ya sois gordicas para jugar al balón y salir con la bici?”, me reprendían con doce o trece años. Charo cuenta cómo vivió esta experiencia con frustración: “el problema es que de más mayor tuve que dejarlo (el deporte), en el instituto las chicas no teníamos la misma oportunidad que los chicos en ese sentido...”. En este caso la prohibición se manifiesta de forma explícita, se elimina la posibilidad del deporte para las adolescentes del instituto.

Algunas de mis amigas vivieron esta época como un proceso difícil al que se resistían, porque, además de lxs adultxs, eran lxs propixs jóvenes lxs que llevaban a cabo el cambio, pareciera que por iniciativa propia. Charo cuenta: “en el pueblo mis amigas, conforme crecieron, empezaron a interesarse más por “qué se iban a poner y los chicos que había”. Irene pone de manifiesto con cierta tristeza la diferencia entre ellxs y ella: “mis compañeros cambiaron casi por completo física y mentalmente. Tenían otros intereses e inquietudes que, sin embargo, yo aún no tenía; no había cambiado tan rápido y tampoco veía la necesidad de hacerlo todavía y me quedé rezagada...llegué a estar sola...”. Ángela da cuenta de un proceso parecido al de Irene: “ellas dejaron de jugar al baloncesto, sin entender yo por qué preferían ir a ver los partidos de los chicos de clase (...) las chicas se peleaban por los chicos, toda su vida giraba en torno a ellos, así que dejé de salir con ellas (...) la gente empezó a tener novios, novias... a maquillarse ellas, a pasar las tardes de tiendas... Yo las pasaba leyendo, escuchando música y viendo películas”. En el caso de Ángela, concretamente que, además de un alejamiento del género, tenía claro ya en ese momento que se alejaba de la heterosexualidad, la relación con sus iguales también se desarrolló distinta, los chicos la trataban como una igual y con las chicas hubo cierto distanciamiento: “al estar fuera de las chicas “enrollables”, me trataban más como una consejera. Sin tener una relación de igualdad, me sentía más cómoda con ellos. Libres de la tensión sexual, las conversaciones giraban en torno a ellas, a veces, pero también sobre deporte, series, películas... El tema de conversación con las chicas era mucho más limitado”.

De esta manera, la heterosexualidad sigue un solo guion, y persiguen un objetivo: ser esposa y madre, que solo puede interpretar siendo (hetero)mujer. Estoy de acuerdo con Tudela (2012) en que **“la invención de “la mujer” como identidad de sexo es fundamental para el trazado heterosexual”**, dice Tudela (2012:14).

Así es, a grandes rasgos, como el sistema va guiando el cuerpo sexuado de un recién nacidx con vulva hasta llegar a convertirse, a través de las reglas del heterogénero, en un cuerpo heterosexual. Y también como hay quien opone resistencia. Aunque como afirma

Valcuende (2006), no hay evidencias de que por norma se nazca heterosexual, la verdad es que, **ningún padre/madre, cuando sus hijxs nacen, esperan gays o lesbianas** (Vidarte, 2005) y no educan a sus hijxs para ello; consciente o inconscientemente, esperan (hetero)niños y (hetero)niñas. Yo creo que la norma es una construcción y que sin ella, cada persona podría elegir a lo largo de su vida.

Sujeto sexuado mujer: funciones¹⁹¹

“Las mujeres han participado durante milenios en el proceso de su propia subordinación porque se las ha moldeado psicológicamente para que interioricen la idea de su propia inferioridad”
(Gerda Lerner, 1990:317)

“Las mujeres son (...) una categoría social, el producto de una relación económica de explotación y una construcción ideológica”
(Teresa de Lauretis, 1993:100)

Todo este engranaje tiene como fin la construcción como sujeto subjetivado mujer para su posterior control en el ejercicio de sus funciones dentro del sistema. El objetivo será constituir familias (heteronormativas) que se conviertan en la base que sustenta el sistema heteropatriarcal capitalista, para producir y re-producir. De ahí que, al construirmos como mujeres nos construyamos sujetos oprimidos, pero paradójicamente, deseemos serlo – este es el poder-deseo que manifestaba Foucault. Las mujeres se realizan como mujeres cuando performan género; se sienten más mujeres cuando más se acicalan y se decoran; y cuando mejor cumplen con su rol de madres y esposas. Aunque la mayoría de las veces, no son conscientes de la opresión, porque aprendieron que es su función, una obligación natural –dado su biocuerpo– hacerlo, y hacerlo bien –el sistema en el disciplinamiento nos enseñó que se premia a lxs mejores. Y por si hubiera algún margen de error, lo hacen por amor.

Una vez casada, con hijxs y dedicada al cuidado de su familia, ya tenemos una mujer “de verdad”. A partir de ahora habrá de ir repitiendo constantemente la propia construcción e irá esforzándose por hacerlo cada vez mejor; eso supone evaluar y competir con las demás. Las prácticas normativizadoras que constituyen al sujeto, necesitan repetirse para sobrevivir. **Las normas reguladoras materializan el sexo a través de la repetición forzada de esas normas.** La necesaria **reiteración a través del tiempo** muestra que la **materialización nunca es completa.** Así, dichas normas, que construyen género, actúan de manera *performativa*, para materializar el sexo del cuerpo y poder consolidar el mandato heterosexual (Butler, 2002:18). La filósofa se detiene a explicar la concepción del tiempo (2002:30), pues no se trata de un proceso temporal en sí mismo, consecutivo, por el que se van repitiendo normas; sino que con cada repetición se produce un **efecto de sedimentación**, y en el curso de esa reiteración se construye el sexo:

“...la construcción no es ni un sujeto ni un acto, sino un proceso de reiteración mediante el cual llegan a emerger los sujetos y los actos. No hay ningún poder que

¹⁹¹Aunque la función social por excelencia de la mujer es la maternidad, para cumplir con el objetivo de la reproducción social, incluyo la objetualización sexual y la figura de la esposa, porque son dos pasos fundamentales e inmediatamente anteriores a la maternidad y/o simultáneos en el proceso de construcción del sujeto.

actúe, sino una actuación reiterada que se hace poder¹⁹² en virtud de su persistencia e inevitabilidad” (Butler, 1993: 28).

Por tanto, será la repetición ritualizada de las normas la que produzca y estandarice los efectos del género y materialicen el sexo, concretamente cuerpos sexuados para cumplir con el mandato heterosexual. Queda lo *abyecto*, que no es construido por el discurso, y que supone los límites de “lo que es”, en este caso, la homosexualidad.

Al normalizar, homogeneizar, se considera válido un único estándar de mujer –al que hemos de parecernos– en función de su relación con el hombre –esto es, atractiva para él pero inferior a la vez–, que será socialmente obligatorio para “llegar a ser mujer” en esta sociedad. Por eso, ha sido difícil que las lesbianas nos sintiéramos identificadas con este modelo, somos lo abyecto. Ahora bien, el sistema es tan perverso que utiliza dicho estándar para que, incluso los hombres rechacen el modelo, y muchas lesbianas también, dado que, al no servir al hombre, nosotras escapamos a la opresión de mujer. Una amiga me contaba cómo había sido una tarde con las amigas heterosexuales de su pareja: “yo no sabía que una se podía pasar tres horas de reloj hablando de cremas, ¡María, cremas para la cara! ¿De verdad ese tema puede dar para tanto? Pues sí”. Y de nuevo terminé reafirmando su identidad lésbica como lo que no es, “¿Ves? Si es que, definitivamente, yo no soy una mujer”. Así, se ha creado, asignado y transmitido, una imagen de la mujer¹⁹³ como un ser simple, porque sus conversaciones y sus actuaciones han sido interpretadas así. Se trata de “desvalorizar los mensajes emitidos por las mujeres y los temas que tratan, pese a ser los socialmente asignados y tener importancia para mantener el funcionamiento de las relaciones personales”, dice Juliano (2001:33). Mientras están solteras o son más jóvenes –aunque estos temas están presentes en todas las edades– las conversaciones entre mujeres heteronormativas pueden girar en torno a la estética, y no solo porque estén centradas en encontrar o ser encontradas por el hombre con el que llegar a ejercer de esposas/madres, sino porque, como afirma Ricardo Llamas (1995): “la mujer “femenina” se acicala, se decora, se cubre, se descubre, se contonea, se insinúa, no para sí, sino para el otro” (1995:156). Nos¹⁹⁴ enseñan a construirnos en función de lxs demás, para que lxs demás nos miren, nos evalúen, nos den el visto bueno.

El modelo hegemónico tiene una segunda parte, un modelo homogeneizador de madre/esposa¹⁹⁵, que es el siguiente nivel para devenir mujer después de haber sido objeto de deseo. En este momento, los temas sobre estética/amor quedan relegados a un segundo plano –no eliminados, que el sistema heterocapitalista quiere mujeres bellas y jóvenes¹⁹⁶– y toman relevancia los relacionados con el cuidado. Por eso, generalmente, cuando varias

¹⁹²La negrita es mía para enfatizar lo que me parece es el quid de la cuestión.

¹⁹³ Uso la mujer en singular, porque es una imagen esencialista la que conlleva esta idea. En la realidad es imposible que el cien por cien de las mujeres que existen en el mundo tuvieran cabida ahí. Por lo tanto, su esencialidad hace que sea falsa.

¹⁹⁴ Unas veces uso la primera persona del plural “nosotras” para referirme a las mujeres y otras la tercera del plural “ellas”. Utilizo una u otra en función de que me sienta incluida en el grupo. En general, como lesbiana, me estoy planteando que escapo de esa categoría, como explicaré a continuación. Pero ahora estaba hablando de cómo el sistema intenta construirnos de una misma manera a todas las que tenemos un biocuerpo de mujer, y lo consiga o no –que conmigo lo logró, aunque después he podido casi deshacerme de toda la construcción– el intento de construcción es general para todas.

¹⁹⁵La película *Las esposas de Stepford* (1975), con un remake algo más cómico en *Las mujeres perfectas* (2004) refleja ese modelo homogéneo de mujer, que parece la imitación de ficción de lo que describe Betty Friedan en *la Mística de la feminidad* (1963).

¹⁹⁶Aunque son características que, gracias al consumo capitalista cada vez más exige a los hombres también. Pero ellos no se construyen a través de la belleza, de modo que este tema no ocupa la mayor parte de su pensamiento.

mujeres se juntan, en función del estadio en el que se encuentran en el proceso de construcción de su subjetividad, sus temas de conversación, en algún momento van a girar en torno a estos núcleos temáticos –independientemente del nivel cultural, la clase social, la profesión que ejerzan; me atrevería a decir que la nacionalidad o la religión. Y ahora podemos afirmar también que, independientemente de la opción sexual, pues desde que el matrimonio y la maternidad “están permitidos” entre las lesbianas, estas instituciones nos reconducen a la heteronormatividad, y los temas de conversación para una pareja de lesbianas que se encuentra en cualquiera de los dos procesos –matrimonio o maternidad– o en ambos, se centran ineludiblemente en ellos. Es cierto que, cualquier persona que se dedique al cuidado, ya sea hombre o mujer, va a tener como tema de conversación esta temática, por la dedicación que conlleva. La peculiaridad en el caso de las mujeres es que ellas se realizan como sujeto sexogenerizado en el desempeño de esas funciones. Por eso, Teresa del Valle (1993) hace un reconocimiento explícito de por qué las mujeres hablan principalmente de lxs demás, y da un paso más:

“...la mujer, al haber alcanzado el estadio del matrimonio y de la maternidad se puede considerar que ya ha cubierto los objetivos principales de su vida. Cuenta con ello que posee ya en ese momento: conocimientos, aspiraciones. Como una buena parte de sus aspiraciones están en función de las otras personas, el desarrollo propio depende de las necesidades de las otras personas... De ahí que muchas veces hablen de lo que hacen los demás, de lo que necesitan los otros...” (1993:12).

Sea como fuere, lo fundamental de la cuestión es que, la mujer esté continuamente construyéndose como (hetero)mujer. Al hablar de estos temas, están performando sexo/género a través del lenguaje, se están reafirmando a sí mismas y se construyen como sujeto sexuado. Al final, a fuerza de reiterar discurso y práctica discursiva, interiorizan el modelo en sus formas de pensar, sentir, hablar, comportarse, y lo materializan en sus cuerpos. Además, son las encargadas de transmitirlo también.

No puedo estar de acuerdo con la afirmación *la mujer es tonta* –como a mí misma me cuesta no calificarme cuando me recuerdo en ese lugar tiempo atrás– pero entiendo cómo y por qué se construye, y cómo se propaga este modelo. Lo que puede ocurrir es que ninguna de sus funciones sociales sean de interés para los hombres, pues no tienen que ver con sus atribuciones sociales ni con los intereses personales que los realizan. Ellos tienen en común, les prestan más interés y, por tanto, hablan, de cuestiones más relacionadas con el ámbito público, a través de los que construyen su virilidad. En cuanto a las lesbianas, hasta ahora, tampoco nos han interesado las funciones de las mujeres: ni nos construimos en función del hombre, ni para servirle, ni nuestra sexualidad está basada en la reproducción ni, por ende, nos hemos centrado demasiado en cuidar. De modo que hemos tenido otros intereses comunes, también más públicos, más personales y a nivel general, completamente desviados del objeto de deseo masculino, y mucho menos enfocados en los cuidados –entre otras cosas porque no teníamos hijxs. No obstante, como digo, ahora que nos permiten formar familias legales, “ciudadanas de primera”, las lesbianas también podemos realizarnos en el desempeño de estas funciones, como verdaderas sujetos heteronormativizados –debe ser que empezamos a convertirnos en sujetos sexogenerizados (sujetos oprimidos). Por eso pienso que, salvo que las lesbianas tengamos una conciencia transfeminista –que intersecciona género y sexualidad, y cuestiona la heterosexualidad como sistema–, cada vez estamos más abocadas a eso, y enlazándolo con el tema que me trae aquí, convertirnos en sujetos sexogenerizados mujer, construye heteronormatividad, lo que da lugar a relaciones de poder generizadas.

En cuanto a las lesbianas específicamente. El alejamiento de las lesbianas respecto de lo relevante para las mujeres, que tanto nos ha caracterizado, no significa que nosotras seamos hombres, ni siquiera que seamos como los hombres. Burgos (2013) lo deja claro, “si las lesbianas no son mujeres, tampoco son hombres” (2013:58). Y Charo es algo más explícita en cuanto a su experiencia:

“yo con los hombres heterosexuales tengo muy pocas cosas en común. (...) Que me ha costado tener que cumplir muchos años, para que me empiecen a escuchar en un plano de igualdad. Pues no había que argumentar nada... cuando un tío dice que el vaso está encima de la mesa porque es obvio ... Yo tengo que argumentarlo, ellos sólo con que lo digan, ya tienen la comprensión” (Charo).

La sociedad heteronormativa, de hecho, tiende a construirme como una mujer; así por el biocuerpo con el que nací, he sido leída y tratada como tal –lo que no significa que yo me sienta así, como explicaré. A pesar de eso, como sentimos atracción afectivo sexual por otras mujeres¹⁹⁷, la sociedad desde su pensamiento binarista y su orden (hetero)sexual, no nos interpreta como a mujeres, si no como a hombres.

Un día, yo aún estaba viviendo en el centro de acogida, una de las muchachas que convivían en ese momento conmigo fue a vestirse mientras charlábamos, y empezó a desnudarse delante de mí con normalidad, en lo que es la cotidiana convivencia entre mujeres: no hay recelo de mostrarse delante de las iguales. Yo no tenía reparos en que lo hiciera –no sexualizo esas situaciones. Sin embargo, el inconveniente no era yo, sino ella. Empecé a preguntarme cómo se sentiría si llegaba a enterarse de que era lesbiana y se había desnudado delante de mí. Estaba segura de que me iba a interpretar como a un hombre, e iba a pensar que yo la estaba sexualizando, o quizá que me estaba aprovechando de mi posición de camuflaje –presunción de heterosexualidad– para mirarla con ojos de deseo, que es lo que se esperaría de un hombre en esa situación; pero ni yo era un hombre, ni me comporto según el patrón de género de un hombre.

Esta misma experiencia la he tenido en situaciones más cotidianas de menor intimidad. A la hora de ceder el paso, por ejemplo. Yo cedo el paso a cualquier persona –antes no lo hacía, en el entendimiento de que era una “norma de buena educación”, aunque no era consciente de su sesgo de género: hombres a mujeres, jóvenes a ancianos, etc. Al principio de practicarlo, algunos hombres se quedaban algo extrañados de que una mujer les cediera el paso. Sin embargo, para quienes me conocían no era tan raro, porque yo era lesbiana y relacionaban lesbianismo con masculinidad o tenían la creencia de que, como me gustan las mujeres, debo ser algo así como un pseudo hombre, por lo que, no era tan raro que yo les cediera el paso. La heteronormatividad debe pensar que las feministas y el colectivo LGTBI somos unxs mal educadxs o nos estamos cargando las buenas costumbres. Con todo, al final de las situaciones, generalmente prevalecía mi biocuerpo de mujer, y ellos me dejaban pasar a mí.

S.V. cuenta una anécdota que, además, es muy frecuente entre nosotras, y que yo misma experimenté cuando mi marido se enteró de que estaba viviendo con una lesbiana: “recuerdo “novios” que advertían a mis amigas de que tuvieran cuidado conmigo... Ellas

¹⁹⁷ Pienso que si no somos hombres, nuestro objeto de deseo no son las mujeres. En principio, también sentimos atracción por un biocuerpo de mujer, pero no por la feminidad heteronormativa que lo acompaña. Como el género es encarnado, al construir feminidad las mujeres construyen un tipo de cuerpo determinado pensado para ser objeto de deseo del hombre y moldeado por el discurso científico para eso, por eso yo considero más complicado que nos gusten las mujeres o al menos si van acompañadas de esa feminidad de la que hablo.

me lo comentaban y yo creo que, incluso, se acercaban más para poner al chico de turno nervioso...Creo que curiosamente, me veían más como rival..., como que me concedían cierta “capacidad” ...”. La sociedad, desde el pensamiento binarista heteronormativo, a pesar de su cuerpo la interpretaba como a un chico, sin hacerse ningún tipo de cuestionamiento.

Esto, gracias al **modelo de heterosexualidad obligatoria y a su división sexual**, nos ocurre a menudo cuando estamos en pareja. En ocasiones “haremos de” hombre o de mujer en función de que la sociedad interprete quien de las dos tiende a su modelo de feminidad y quien al de masculinidad; o, simplemente, porque estemos en pareja: parece que al ser ésta una institución heteropatriarcal, ha de ser implementada por la heterosexualidad en el formato que sea. Hache se mostraba visiblemente molesta cuando trataba ese tema, y me contaba las cosas que le preguntaba la gente a modo de curiosidades: “*oye, ¿y en vuestra relación quién es el tío?* Pues teniendo en cuenta que ninguna de las dos tiene pene, creo que no hay...” (Hache). Esta respuesta me hace pensar que nosotras también tenemos tan incorporado el discurso heterocientífico, que damos por hecho que es la biología la que trae los sexos. Aunque al ser el sexogénero una construcción, se da que hay personas que teniendo pene se sienten lesbianas y están con otra lesbiana. También Lidia manifiesta una interiorización del discurso heterocientífico, y describe a su pareja como si la biología masculina que ella le atribuye, determinara las actividades que como supuesta mujer biológica que es, “debería” hacer, pero no realiza: “Reme tiene como..., a ver... un exceso de hormonas masculinas... para algunas cosas, (risas) y para la casa pues es así. O sea, ella, “si quieres lo haces y sino, pues ya está, ... se queda sin hacer” (Lidia). Lidia tiene naturalizado el modelo de género. Y sigue: “yo creo que... es que me tocan a mí..., porque cuando yo llegué el primer día... y debajo de esa cama, pues imagínate... Llevaba allí tres años o tal..., lo que había allí de bolas y de mierda...” (Lidia). Ésta es la manera de encajar su relación en el modelo heteronormativo: ella, que se siente mujer –“lesbiana me considero, pero es que me considero mujer también” (Lidia)– cumple con sus funciones de mujer, mientras su pareja, “más cerca de los hombres”, no se desenvuelve en el ámbito doméstico y cumple mejor con sus funciones sociales fuera de la casa.

Sin una deconstrucción del discurso heteronormativo, somos leídas como si una fuera la parte masculina de la pareja y la otra la femenina, dada la complementariedad que desde este discurso se le presupone a las parejas. Por eso, si no hay dos personas de distinto sexo, la manera más fácil de entender lo que ocurre en el caso de las lesbianas para quien no ha cuestionado el sistema, es utilizando los parámetros que marca ese discurso, es decir, antes de plantear una modificación del mismo –que la norma no se cuestiona–, se intenta amoldar la diferencia a la norma de la forma que sea. ¿Cómo? En este caso, usando las características que la sociedad atribuye a cada sexo/género, por eso, una hará de hombre y otra de mujer o una será la masculina y otra la femenina. Y esto se hace ya desde niñas, pues ya desde entonces tenemos el discurso interiorizado. Cuando mi hija dijo que se iba a pasar el fin de semana con su padre, mi sobrino de cinco años le preguntó con cuál papá se iba. A la respuesta evidente de la Lucía, “yo sólo tengo un padre”, el niño respondió con otra aún más evidente para él: “no, tú tienes un papá niño, y un papá niña”. Su respuesta nos sacó una sonrisa a todxs, por la aparente simpleza de un pequeño y su repentina manera de solucionar el conflicto. Con el papá niña se estaba refiriendo a Nahia, en el entendimiento de que, si yo era la madre, ella lo contrario. Nahia decide tomarse a broma cada vez que hablamos sobre estos temas, y cuenta las anécdotas que hemos vivido en este sentido:

“¿te acuerdas, al principio, cuando venía tu padre y me daba la mano como si yo fuera el hombre de la pareja? ¿O cuando Benito (el novio de mi madre) me invitó al bar de abajo a ver el fútbol tomándonos unas cervezas y terminé viendo el partido rodeada de tíos eufóricos que daban muchos gritos cada vez que había un amago de gol? Si ese hombre supiera que yo no interacciono con nadie cuando veo un partido... Supongo que me lo tengo que tomar como un halago, pero... Y cuando tu abuela vino de viaje cargada de regalos y nos dio: un “algo” de encaje (hace aspavientos con las manos, y desenaja la cara, para describir una prenda que por femenina no le agrada nada) para ti, y una camiseta de Spiderman para mí, ¡qué risa, por dios! (Nahia).

A mí, por mi parte, mi androginia feminizada o ser la madre de la niña, cualquiera de los dos motivos es válido desde el género, me ha favorecido muchas veces esta falsa identificación, que me ha hecho ser confundida con, o tratada como, la mujer de la pareja. Durante los años que ha durado nuestra relación, e incluso después, porque eso no ha cambiado, la madre de Nahia, y también sus tías, me han tratado como si yo desempeñara ese papel –y aunque lo hacía, ellas no lo sabían–; pero creo que en este caso, la androginia más masculina de Nahia que la mía, favoreció su dicotomía al colocarnos a cada una en un lugar. A ninguna se le ocurriría contarle a Nahia de cómo limpiar unos cristales con amoníaco y alcohol de quemar para que se evaporara rápido, ni qué hacerles a las habichuelas para que no se queden duras. Sin embargo, conmigo han hablado de ropa, hemos intercambiado recetas, me han dado trucos sobre la limpieza y su madre ha delegado expresamente en mí el cuidado de su hija. La cuestión es que, si bien yo no necesitaba realizarme como mujer, verme reconocida por ellas en ese papel, al contrario que a Nahia, a mí me hacía sentir bien, me reconfortaba ser partícipe de esa complicidad que se genera entre las mujeres en el traspaso de sabiduría de la mayor a la más joven, aunque en el proceso se refuerce la opresión. Supongo que yo me he asumido (hetero)mujer desde siempre, sin cuestionamientos, y ella no. De modo que, no se siente ni partícipe de eso y, de hecho, ni necesita ni quiere ser parte del grupo de mujeres de su familia; lo evita siempre que puede y delega esa función en mí, que sé cómo hacerla y la hago de buen grado. Por eso mi autoestima no solo sube cuando la madre de Nahia charla conmigo con más complicidad que con su hija, sino que rebosa, cuando al llegar a casa, pongo en práctica todos los trucos que ella me ha ido enseñado.

Lo paradójico de esta situación, es que ese reconocimiento como “la mujer”, podría haberse dado también en el lado de mi familia, pero no ocurrió así. Ellas conocen mi proceso de construcción como sujeto sexogenerizado; por eso siempre me han tratado como a una mujer, y desde que me casé y fui madre más, pues pasé a formar parte del grupo de mujeres de mi familia. Sin embargo, cuando me separé, lejos de mantenerme y que siguieran tratándome como a una más, dejé de ser miembro. No sé si por la separación, o porque estaba con una mujer, pero dejé de sentir que me trataban igual. Aunque no creo que sea por la separación, que mi madre está divorciada y nunca salió. También es posible que fuera yo misma la que se alejó, y ellas las que notaron mi ausencia; y es que yo estaba construyendo otra identidad, y si asumí la construcción binaria de la identidad desde un pensamiento heteronormativo, que pienso que lo hice, al rechazar ser como ellas –al huir de la feminidad–, debía ser *lo otro*, que en este caso para mí eran ellos. Por eso en ese tiempo, empecé a relacionarme más y de una manera diferente, de igual a igual, con los hombres de mi familia; me sentía más cómoda, y reconozco que en un plano de superioridad respecto de ellas, por haber dejado de lado los temas del cuidado y la belleza, y poder mantener una conversación cara a cara con ellos.

Esto ocurría tangiblemente en las Nochebuenas donde, como tradicionalmente en la mayoría de las familias heteronormativas de este país, en la mía, los hombres se colocan todos juntos en un lado de la habitación. Cuando yo llegaba, me colocaba sola –que el resto de las mujeres estaban enfrente–, bebiendo y charlando a su par. No actuaba así cuando estaba casada; entonces era mi marido quien se quedaba a compartir con ellos, y yo me ubicaba en el otro lado con ellas, a hablar “de nuestras cosas”: la niña recién nacida, la casa, el comienzo de la rutina marital..., todo eso en lo que podían ayudarme o de lo que yo podía aprender de ellas. Con todo, cuando empecé con Ramón, tanto mi hija como mi hermana, me dijeron “mira, ya vas a volver a formar parte del grupo de “las vidales”.

Haber devenido sujeto sexogenerizado mujer a lo largo de mi infancia y adolescencia, es algo que tengo tan interiorizado que favorece que al realizarme como mujer performando mi papel de esposa y madre, pongo en marcha el mecanismo por el que tiendo a construir relaciones de género desde mí, colocando a Nahia, independientemente de su opción sexual, en el lado del sujeto dominante en una lógica binaria de género –y ese papel es el del hombre en una relación heteronormativa. Y es que, aunque a lo largo de mi construcción me preparé para saber comportarme **con** un hombre como marido, al performar género en el contexto de una institución heteropatriarcal como es la pareja, pero poner como tal a una mujer en vez de a un hombre, yo a ella la he tratado como la sociedad dice que las madres/esposas tratan a un marido en las relaciones heteronormativas, y ella se ha convertido en mi marido. Y así todxs nos han leído y nos han tratado de la misma manera. Lo que ha ocurrido es que, en ocasiones, a ella le ha resultado fácil acomodarse a un rol que contaba con los privilegios –los cuidados, las atenciones, etc.–, si bien, como ella le decía un día a Charo, estar en ese lado siendo una mujer, no es nada fácil. Pero abordaré ese tema más adelante.

Sinceramente, en ciertos momentos llegué a pensar que, al final, no estábamos tan desviadas de la norma si nuestras familias nos podían tratar como a “un matrimonio normal” –cuando era consciente de este pensamiento que, además, es la primera vez que verbalizo, sentía mucha vergüenza. Sin embargo, la realidad es que, efectivamente, las partes de nuestras familias que nos conocían como pareja, nos trataban como a un matrimonio¹⁹⁸.

¹⁹⁸ En este contexto la familia extensa se ha vuelto partícipe involuntaria de la visibilidad y normalización lésbica, algo que desde la perspectiva integradora es muy positivo. ¿Cómo ha llegado a estar normalizada la homosexualidad en pueblos cuyas tradiciones y valores socio-religiosos están tan arraigados? ¿Por el trabajo que hemos hecho desde las asociaciones? ¿Por las manifestaciones? ¿Por haber aprobado una ley? No, o no del todo. Todo eso influye, por supuesto, puede ser la base, pero el peso más importante se lo llevan las familias. Se acepta la homosexualidad porque las familias se han hecho cómplices de sus hijxs y de sus hermanxs, de sus sobrinxs y de sus nietxs: “Los hijos unen en familia, se reestructura la familia otra vez. Yo lo agradezco, porque vuelvo a conectar con mis hermanas. Con mi padre no tengo solución, pero con mis hermanas sí. ...” (Ana). Posiblemente gays y lesbianas hayan tenido que aparecer en sus casas con el aval impoluto de la pareja monógama y estable¹⁹⁸, santa institución del heteropatriarcado, con la firma de la maternidad para corroborar que han salido de la perversión. Sea como fuere, la cuestión es que, una vez demostrada la limpieza del expediente –que una mujer esté con otra mujer no es tan malo si están formalmente casadas con todo lo que conlleva o tienen una pareja formal– la familia ya no esconde a su hija, como si fuera un deshonor, sino que presume de ella y de sus nietxs, y posiblemente hasta de su *¿*nuera, “yerna”? Es entonces cuando en el pueblo las hijas, hermanas, sobrinas o nietas de alguien dejan de ser *bolleras* para ser *lesbianas*, y ascienden en la jerarquía de la sexualidad. En estos casos, que cada vez son más, las familias de gays y lesbianas están contribuyendo inconscientemente a la lucha a favor de la homosexualidad y lo hacen desde dentro, la única manera de llegar a modificar algunas formas de pensamiento. En esta línea sería interesante ver si lo que se ha aceptado socialmente es el lesbianismo o a las lesbianas. Y si es a las lesbianas, a qué lesbianas. Una de mis amigas me contaba el enfado con su madre: “pues no va y me suelta cuando estaba a punto de irme: “parece que no me gusta mucho tu nueva novia, es como muy basta (eufemismo de masculina). Eva (refiriéndose a su ex pareja) era más bonita, más dulce, no sé, otra cosa”.

Yuderkis Espinosa (2007) afirma por esto que “las lesbianas no somos mujeres, pero tampoco podemos dejar de serlo”.

Mujer lesbiana como redundancia o como contradicción

“Para unas, la expresión “mujeres lesbianas” resulta una redundancia; para otras, sin embargo, una contradicción. (...) Algunas, entre las que me encuentro, estimamos que la expresión “mujeres lesbianas” es al mismo tiempo una redundancia y una contradicción” (Hernández Piñeiro, 2014:91).

De acuerdo con Burgos (2012), “mujer” remite por necesidad a un ser heterosexual y al mismo tiempo y en el mismo movimiento a un individuo sometido, subordinado, dependiente, secundario” (2012:4).

El pensamiento de género es, por tanto, a todas luces, paradójico para las lesbianas, pues construye heterosexualidad. De modo que, mientras que una mujer es un sujeto oprimido, heterosexual y al servicio de los hombres; las lesbianas somos homosexuales, por definición, lo abyecto, lo ininteligible, lo imposible, lo que no se puede entender en la matriz heterosexual –porque no tenemos relación con ellos– y, por tanto, en principio, sujetos libres que escapamos a su control. Monique Wittig (2006) afirma: “rechazar convertirse en heterosexual ha significado siempre negarse a convertirse en una mujer o en un hombre. Para una lesbiana esto va más lejos que el rechazo del papel de la mujer. Es el rechazo del poder económico, ideológico y político de un hombre” (Wittig, 2006:36).

Pareciera que no tiene ningún sentido, entonces, afirmar que una lesbiana es una mujer, pues estaríamos entrando en contradicción. Sin embargo, en el trabajo de campo, a lo largo de las entrevistas y en las conversaciones que hemos tenido sobre estos temas, las lesbianas con las que he conversado se autodesignaban mujeres. Con todo, lo único que sabemos acerca de **qué es una mujer** es, que se trata del modelo ideal propuesto por el sistema heteropatriarcal –al que nunca se puede llegar, sólo intentarlo constantemente. Pero este modelo es tan relativo como que varía en función del lugar geográfico en el que se nace o la clase social a la que se pertenece. Algunas de mis amigas, las que tenían más contacto con las ciencias y, por tanto, tenían el discurso más interiorizado, a la pregunta, “¿qué es una mujer?”, Bala afirmaba: “yo me siento mujer, creo que...porque tengo características físicas, genéticas, y fisiológicas, que me distinguen de otros seres humanos que tienen, así, unas características muy distintas (...)”. O Lidia que me explicaba molesta: “aquí hay dos sexos, el hombre y la mujer, el XX y el XY. Si nosotras no somos XX, ¿qué somos?”. De nuevo el discurso biologicista. Cuando, ante este tipo de afirmaciones, planteo preguntas como: “qué ocurre entonces con las personas intersexuales que tienen apariencia de mujer y cromosomas XY”, me encuentro con respuestas que me llevan a un callejón sin salida como las que me proporciona Lidia de nuevo:

“Lidia. Eso no tiene documentación ni nada, eso es una hipótesis que plantean y tal...Pero... bueno, los sexos intersexuales, que, ¿qué pasa con ellos? No es que nacen con los dos sexos, nacen con un sexo, digamos un gen cromosómico y otro que no corresponde con el gen fenotípico.

María. Sí, pero ¿y cómo se clasifican?

Lidia. Pues eso, eso es una cosa muy delicada... Me da pena... Es una pena, es un problema..."

Es posible que la pregunta "qué es una mujer", no la podamos responder, porque no hay una definición que determine "qué es". Sin embargo, si cambiamos la pregunta por, "**¿cómo se construye una mujer en el sistema en el que vivimos?**". Es decir, cómo debe comportarse, con quién, por qué, incluso qué podría caracterizar un cuerpo de mujer; al responderme: "esposa, madre y objeto de deseo de los hombres", entonces, sí voy a tener una idea de cómo es la mujer en este sistema. Pero mi inercia de respuesta va a ser: a través de relaciones de pareja heterosexuales, asumiendo una determinada identidad y desarrollando un papel que de ella se deriva. Sin embargo, esta respuesta no dice nada de las lesbianas; y es que, si el modelo es heterosexual, esto complica las cosas para nosotras, pues se produce, a mi forma de entender, una disonancia cognitiva. Entonces, aquí tengo que volver a la pregunta de Wittig, ¿somos las lesbianas mujeres?

Un día cualquiera en el que estaba pensando sobre estas cosas, les confesé a mis amigas que no estaba segura de ser una mujer, "como lesbiana, a veces, no me siento una mujer", les dije. Hernández Piñeiro (2014) hace un breve repaso histórico, por el que recuerda que, gracias a la sexología, a las lesbianas se nos consideró biológicas mujeres fallidas, incompletas. Por eso, cuando en los setenta las feministas lesbianas construyen políticamente una relación positiva entre mujeres y lesbianas, se considera como una gran conquista política, las lesbianas éramos mujeres, mujeres que amábamos a mujeres; es más, todas las mujeres podían elegir ser lesbianas –en algunos casos sólo desde la solidaridad entre mujeres, afirmaba Rich (1996). Sin embargo, yo me estaba posicionando desde otro punto de vista. De acuerdo con Wittig (2006), me siento diferente a las mujeres heterosexuales desde la consciencia de subordinación a la dominación masculina que muchas mujeres no tienen –muchas conocen la subordinación, pero trivializan su valor–; yo quiero escapar de esa subordinación. Aunque desde el feminismo las lesbianas luchamos por y con las mujeres, a veces, yo me siento tan lejos de muchas de ellas, que es como si no perteneciera a esa categoría¹⁹⁹. Como dije antes, son *lo otro* para mí. Y de eso va el artículo de Hernández Piñeiro y de eso va este apartado también, de problematizar ambos conceptos y pensar si ser lesbiana es lo mismo o no que ser mujer.

Y es que las lesbianas tenemos una doble asignación: desde una visión binarista del género deberíamos ser mujeres, dado nuestro biocuerpo, aunque, desde la sexualidad, no (Jeffreys, 1996; Viñuales, 2002). Sin embargo, cuando en nuestras conversaciones hablamos de *ellas*, no las interpretamos como *las otras* solo por la sexualidad, como afirma Bala: "una mujer lesbiana se diferencia de una mujer heterosexual... ¿en que se pone cachonda con una cosa distinta? (risas)" (Bala). Sino también desde el género, como afirma Charo desde una perspectiva relacional de género: "que estuvieran ellas juntas hablando de cocina y de trapos, y yo me quería ir... por lo menos ellos hablaban de otras cosas que no eran de marujeo" (Charo). Nos quejamos de ciertas actitudes que tienen, que no siempre llegamos a comprender y que han aprendido en el transcurso de sus vidas y en función de su relación con los hombres, que son diferentes a algunas nuestras, porque nosotras ni tenemos ni queremos esa vivencia relacional entre los sexos. Por eso, en nuestros análisis, en nuestras protestas, interseccionamos sexualidad y género: "...al prototipo de mujer heterosexual de donde yo me he criado, a ese es al que no me parezco

¹⁹⁹Elvira Burgos (2014) recuerda que el feminismo defiende visibilizar a las mujeres y a las lesbianas, aunque eso suponga problematizar ambos conceptos, pues problematizarlos no significa rechazar las categorías identitarias.

nada...”, declara Charo. Y es que las lesbianas no respondemos, en principio, a los objetivos de género del sistema heterosexual. Una noche salimos cuatro amigas, dos éramos lesbianas y dos heterosexuales. Una de las dos heterosexuales, preguntó si teníamos cacao para los labios. Antes de poder contestar negativamente, la otra chica hetero, le respondió: “cacao no, pero tengo gloss, ¿te sirve?”. A lo que ésta respondió de inmediato, casi sin pensar, “no, es que tengo los labios cortados”. Yo, estupefacta ante la escena porque no sabía de lo que estaban hablando, miré a mi amiga lesbiana que, con los ojos tan desencajados como yo, me preguntó, “¿qué es un gloss?”. A pesar de lo cómico, aprendimos que “gloss” es una manera de llamar al brillo de labios, y entendimos, que no sabíamos de lo que hablaban, porque nosotras habitamos los márgenes heterosexuales, no cumplimos con el objetivo de ser objeto de deseo masculino, y en los labios nos ponemos algo que nos hidrate, no que resalte nuestra belleza. Al día siguiente le conté a Antonio, a modo de anécdota, lo que nos había pasado. Cuando pronuncié la palabra “gloss”, dijo sonriendo con naturalidad, sin dejarme terminar, “eso es brillo de labios”. Lo sabía porque él y algunos de sus amigos lo utilizan habitualmente para el maquillaje cuando se travisten, en esa hiperfeminidad que caracteriza a una drag. A continuación, me explicó cómo usarlo. Gimeno (2005) afirma que las (hetero)mujeres y los gays son siempre los más preocupados por su apariencia –frente a lesbianas y (hetero)hombres–, porque son los primeros que están sometidos a la mirada masculina. Y es que las mujeres construyen su cuerpo desde una subjetividad ajena a su placer (en función del deseo del otro), por eso el cuerpo lesbiano está fuera del mercado heteropatriarcal, porque no se adapta a las prescripciones heterosexualizantes. Siempre cuento esta situación cuando quiero explicar que no soy una mujer.

Wittig (2006) desde su feminismo materialista y lesbiano explicó en su momento lo que yo intentaba expresarles a mis amigas. Ella argumentaba que los sexos son a la institución heteropatriarcal, lo que serían las clases sociales al marxismo: hombres y mujeres, dos clases sexuales diferentes, donde las mujeres pertenecen a la clase oprimida. Ellas tienen, en este contrato social la función de vivir al servicio de los hombres, en un sistema donde ellos logran más beneficios. Por eso, el sujeto mujer es un concepto que pertenece y tiene sentido sólo en el régimen político del heteropatriarcado (Suárez Briones, 2014). Sin embargo, las lesbianas no necesitamos hombres para vivir, por eso, en principio, escapamos de la clase “mujeres”.

En aquella conversación Carmen A. saltó, entre sorprendida e indignada, “entonces, si no soy una mujer, ¿qué soy, un hombre?”. Una pregunta lógica si entendemos la construcción de la identidad en contraposición a *lo otro*, y para ella, en ese momento ubicada en el discurso binarista de la heterociencia, *lo otro* no eran las mujeres heterosexuales sino los hombres. Yo recuerdo haber tenido una reacción parecida. Una mañana, cuando empezaba a coquetear con el feminismo, cogí las fotocopias de un texto que encontré perdido en la Asociación, escrito por alguien que se llamaba Monique Wittig –y que a mí me sonaba a feminista lesbiana “cañera”, pero de la que no sabía nada más. Lo leí porque se llamaba “La mente hetero” y lo había escrito una lesbiana. En algún lugar de aquel texto, casi al final, para que el efecto recencia no me permitiera olvidarlo, esa mujer dijo que las lesbianas no éramos mujeres. Increíble y molesta, terminé de leer las fotocopias, y con la última palabra, más rabiosa que enfadada, y sin cuestionarme que yo no solo no la hubiera entendido, sino que, además, necesitaría años para llegar a su nivel de profundización en mis análisis críticos, guardé los folios al fondo de un cajón y fui a contarle a Nahia las burradas que aquella lesbiana “cañera” decía.

Dadas las caras de algunas de mis amigas cuando les trasladé mi cuestionamiento sobre mi no identificación con las mujeres, intuyo que ellas estaban pensando de mí lo mismo que yo pensé de Wittig aquel día, “ya se le ha ido la pinza de tanto pensar; necesita terminar la tesis ya”. Y es que, creo que como yo entonces, ellas no se han detenido a hacer el análisis desde una perspectiva lesbiana, y cuando les planteo la opción de no serlo, algunas se sienten ofendidas, como si no tuviéramos bastante con ser excluidas por la sociedad, que vengo yo a excluirnos también.

“No, eres lesbiana”, le dije. “Pero yo he sido una mujer de toda la vida; me siento una mujer”, replicó Carmen A. “El problema es que el sistema construye a las mujeres de una manera que nada tienen que ver con nosotras”, le respondí. Creo que no me entendió. Aunque la explicación la tenemos en el lenguaje, la forma de pensar que transmitimos con las palabras y lo que construimos al hacerlo: género. Con siete años Manuel, el hijo pequeño de Ramón, decidió hacer ballet clásico. Cuando fue al colegio, orgulloso y feliz por su decisión, se lo contó a sus compañerxs. Entonces ocurrió lo que era de esperar, se rieron de él. Volvió de la escuela preguntándole a su padre, “¿por qué en el colegio nos dicen gays²⁰⁰ a lxs niños que queremos bailar?”. No se trataba de que les dijeran gays. Detrás de esa frase viene implícita otra, “eres gay porque haces cosas de niñas”. De hecho, fueron más crueles y le dijeron que si bailaba “se le iban a romper los huevos”. Bailar es una cosa de niñas, como tener novio es una cosa de niñas. Así que, si baila, también tendrá novio y, por lo tanto, no será un niño, será gay. Esa misma regla, la podemos aplicar a las chicas, “eres lesbiana porque haces cosas de niños” (como jugar al fútbol). Entonces, si hiciera cosas de niñas, no sería lesbiana. Por lo tanto, **no soy una niña, soy una lesbiana**.

Teresa de Lauretis (2014) hace una reflexión en esta línea, desde la frase de Simone de Beauvoir “no se nace mujer, se llega a serlo”. De Lauretis, pensando sobre la idea de Monique Wittig, “las lesbianas no somos mujeres”, dice que De Beauvoir al hacer su afirmación, pone el acento en la palabra *nacer*, queriendo decir que las mujeres se van construyendo en función de ciertos mandatos sociales –mandatos de género– que marcan cómo se tienen que ir haciendo para ser funcionales a lo que esta sociedad pide de ellas. Sin embargo, la interpretación que hizo de esa misma frase, tras leer la de Wittig, es que se puede poner el acento en *mujer*, de modo que el significado cambia si es interpretado teniendo en cuenta que vivimos en un sistema heteropatriarcal, y querría decir que **no se nace mujer (heterosexual), se deviene mujer (heterosexual)**. Porque este sistema, al construir mujeres, no construye lesbianas, sino heterosexuales; y De Beauvoir, con una mirada heterocentrada, no tuvo esto en cuenta. Pasar de la mujer heterosexual a la lesbiana conlleva abandonar un lugar conocido –el único, el de todas, el reconocido– y llegar a otro, en principio desconocido, un desplazamiento emocional, lingüístico y afectivo (De Lauretis, 2014; Trujillo, 2014), que supone reconceptualizar una forma de pensar, de hablar, de comportarse socialmente con lxs demás. Wittig lo expresa muy gráficamente en *El cuerpo lesbiano* (1977): “la follada lesbiana no será jamás el encuentro sexual entre dos mujeres” (1977:80). En este sentido, recuerdo –con mucha vergüenza– una mañana, aún era adolescente, que mientras me vestía delante de una amiga, contoneaba mi cuerpo sutilmente para presumir de mi figura y mi delgadez. Intentaba rivalizar con ella²⁰¹ porque

²⁰⁰Me resultó muy curiosa la manera de expresarlo, porque estoy segura de que lxs compañerxs no utilizaron la palabra “gay”, sino “mariquita” o “maricón”, pues su intención era insultarlo. Supongo que él ya habrá aprehendido que son insultos y, al menos, delante de su padre, no las utilizó. Esto ratifica la intencionalidad de estos ¿sustantivos o adjetivos? –no sabemos si están intentando calificar o nombrar.

²⁰¹Por mucho tiempo ha existido la creencia de que las mujeres no pueden tener relaciones de amistad reales. Las mujeres rivalizan entre sí para atraer la atención de los hombres (Cucó, 1995), para tener su reconocimiento, su amparo

yo cumplía mejor –a mi juicio– con los cánones de feminidad que marcaba el sistema para ser objeto de deseo de los hombres, “yo estaba más buena” o era lo que yo creía, y eso me colocaba por delante, en una competición iniciada en mi imaginación. Hay diferencias entre la persona que se contoneaba delante de su amiga para presumir, para competir, y la que ahora charla afanosamente con sus amigas. No charlamos para que cada una evalúe que cumple a la perfección con sus atribuciones sociales, ni controlar las de las demás. Nuestros temas de conversación nos realizan como personas sin sexo/género y nos posicionan en el mundo en un lugar neutral en este sentido. Hablamos de política, de literatura, de ética, de feminismo, de música, del trabajo, etc., pero nuestros temas de conversación no hablan de belleza o estética, de cuidados, del desarrollo de vida de lxs demás, etc. Y la diferencia es el lesbianismo y el feminismo. Mi mente no es la misma de entonces, como no lo es mi cuerpo. Ya no rivalizo con mis iguales, colaboramos para empoderarnos juntas. Soy consciente del papel subalterno que tenía antes en relación al poder masculino, como parte de la clase oprimida de la que forma parte la mujer en el sistema heteropatriarcal capitalista, y decido voluntariamente dejar de estar ahí y dejar de competir con las mujeres. Me desidentifiqué, y es para ello para lo que me he desplazado, dejando de formar parte del sistema heterosexual –a pesar de que la persona con la que comparto mi vida hoy tiene un biocuerpo de hombre. Todo eso lo hago desobedeciendo mi obligación de género desde la sexualidad y dirigiendo mi deseo a una persona que no es la que el orden sexual marca para mi sexo/género –a día de hoy, ni como mujer ni como hombre. Al dejar este sistema, abandono también las normas y prácticas que una mujer heterosexual tiene al servicio de los hombres, y lo hago desde la consciencia de la opresión de la mujer heterosexual.

También soy consciente del lugar marginal que ocupo ahora socialmente; cómo huir de un lado y llegar al otro me ha reconstruido. Dejé de sentirme participante en ese modelo; ahora tengo que analizar hasta qué punto puedo escapar de ahí. Pues soy también consciente de que no lo he logrado del todo, que el abandono no ha sido total, porque por mi cuerpo soy tratada como a una mujer, y porque el sistema me construyó como un ser oprimido, como tal me enseñó mis funciones y me cuestra llevarlas a cabo de otra manera, como mostraré. Valeria Flores (2004) expresa esto mismo:

“Como "fugitiva", en algunas circunstancias cabalgo como una lesbiana en los términos de Wittig, que está más allá de las categorías del sexo (mujer y hombre), escapando a la relación de servidumbre con el hombre, y, en otras, me pienso como una mujer lesbiana compartiendo con las otras mujeres las mismas opresiones, ya que no puedo dejar de ser leída por esta sociedad como mujer. Estos son los desplazamientos que hago por ahora, y son construcciones provisionarias que coexisten” (artículo online, 14 de agosto de 2004).

Esto se visibiliza en muchas situaciones de nuestra cotidianidad. Nuestras conversaciones en grupos mixtos –gays y lesbianas– no pocas veces giran en torno a nuestras diferencias en ese sentido. Ellos explican que no necesitan de rituales de cortejo para tener sexo con un chico que les guste, aunque no lo conozcan. Generalmente comparten códigos de reconocimiento, conectan con la mirada, se hacen alguna señal para verse en un espacio más privado, como el servicio de un local o el cuarto oscuro, y ahí se da el encuentro sexual (esto que ha sido criticado desde la heteronormatividad como la promiscuidad de los maricones). “No sería la primera vez que, al terminar el polvo, y comenzar una

(Alborch, 2002). Se trata de competir por alcanzar el reconocimiento social de alcanzar los estereotipos de ser mujer en su mundo.

conversación, le dijeras, “perdona, ¿te llamabas?”, afirma Javi, levantando la ceja izquierda, en el bosquejo de una mueca irónica, al describir el extremo de uno de sus encuentros sexuales, en el que ni siquiera sabía el nombre de la persona con la que había tenido sexo. A lo que una de las lesbianas que estábamos allí, responde, “yo necesito, al menos, hablar un poco con la chica, porque si la conversación no fluye..., no puedo”. Mientras, el resto nos reímos de nosotras mismas, sacando el coste económico y en tiempo que nos puede llevar tener un rollo, que ni siquiera tenga pretensiones más altas, “por lo menos un par de cafés a la semana durante varias semanas, para intimar, conocerse y después..., ya se verá”. De acuerdo con Ana Távora (2005) tenemos interiorizado “lo relacional como clave de la identidad femenina” (Távora, 2005:4). Entiendo que esta idea forma parte del discurso –que aprendemos desde niñas–, en la que se nos disuade de cualquier tendencia a priorizar lo sexual en nuestra manera de relacionarnos; nos enseñan que somos más amorosas y eso no solo es lo correcto, sino que es lo que se valora de nosotras. Por eso, la noche que una de mis amigas se acostó con una chica a la que había conocido aquella misma tarde, pasó dos días diciendo –de broma con un poso de verdad a su juicio–: “¿habéis visto que machote soy? Es la primera vez que me acuesto con una chica a la que no conocía y encima he disfrutado mucho en la cama!”.

La contraparte es la argumentación de Teresa De Lauretis en cuanto a la frase de Simone de Beauvoir, y utilizando palabras de Trujillo (2014): “una no nace mujer, ni tiene que llegar a serlo”; no al menos esa mujer que el sistema heteronormativo pinta; no esa mujer al servicio de la heteronormatividad –aunque si la mujer no es eso que manda y describe el sistema, entonces, ¿qué es? Porque, ¿la mujer no es esa categoría que se inventó el sistema para poder construirse por medio de su opresión?

Paola, en la conversación con la que empezaba esta disertación, consideraba que pensar que las lesbianas no éramos mujeres, era darle la razón al sistema. Y que la frase podía estar anticuada, pues a estas alturas de la historia, el concepto “mujer/es” es mucho más amplio, “a lo mejor, hay que decirle al sistema que las mujeres serán eso que él pretende, pero que hay otras mujeres y que las lesbianas también somos mujeres, otro tipo de mujeres”. Su afirmación coincide con la opinión del feminismo de los setenta que nos contaba Hernández Piñero (2014) . En esta línea, Guash (2000) también afirma que “ser lesbiana es una forma de ser mujer” (2000:13). Ana también señala su argumento en este sentido:

“lo que he sido es distintas mujeres a lo largo de mi vida desde que soy adulta, y van cambiando totalmente. La construcción de mujeres la he hecho desde los apoyos de las distintas otras cosas, cuando no era madre, no era mujer madre, era otro tipo de mujer, la mujer militante gblt, era otra cosa distinta, la mujer maestra... son distintas mujeres con distintas carencias, distintos logros...” (Ana).

Sin dejar de entender a Paola o a Ana, pienso que ser mujer o no también es una decisión a tomar relacionada, como decía al principio, con el posicionamiento desde el que se habla. Por eso, cuando les pregunto a personas transfeministas si se sienten mujer, ellas con otras bases teórico prácticas, responden desde la **elección del sexo/género como posicionamiento político**:

“Creo que siempre diría que soy mujer, porque me posiciona dentro del espectro que tenemos, me posiciona en un lado que me gusta más. Entiéndeme. Me posiciona, a ver cómo te explico..., socialmente, lo que..., lo que nos implica y contra lo que luchamos, prefiero posicionarme como mujer. Ahora, me dices... (¿eres una mujer?)

Y te digo, pues más o menos (con retintín). Políticamente, digamos que sí... Y, a veces, igual no, según. Según y hasta dónde me fuerces. Es muy contextual. Podría tener un cuerpo muy distinto al que tengo ahora ... y, probablemente, me posicionaría como mujer. Creo que..., y me lo he planteado muchas veces: “pero bueno, tú te podrías posicionar en otro lado?” Probablemente te diría, políticamente, me posicionaría como mujer. También te digo que tengo un género como bastante fluido, quiero decir, no me siento del todo identificada con un concepto de mujer..., según y con qué concepto de mujer. Según y con cual concepto hablemos, ¿no? Tampoco me siento identificada con un concepto de hombre. No, no, qué va” (Oihana).

Posicionarse políticamente como mujer supone asumir que hay una desigualdad estructural de este sexo/género respecto de uno masculino generado por el sistema heteronormativo, y luchar contra eso de alguna manera. En este caso, la afirmación tiene todo el sentido, dado que Oihana, a pesar de contar con un biocuerpo mujer, no se cierra en la etiqueta:

“¿con qué me sentiría más identificada? Con algo más diluido, con algo que no estuviese tan cerrado. A lo mejor con otra etiqueta. A lo mejor podría decirte que soy Gender queer, de género más fluido, que varía. Sí, podría utilizar esa etiqueta, o en algún momento dado podría utilizarla o podría decirte que, soy travesti, pero, eso debe de implicar de qué travistes, ¿no? Por eso me posiciono en que políticamente tengo una postura de mujer y un montón de adjetivos alrededor”. (Oihana)

A pesar de su biocuerpo de mujer y del intento de la sociedad de construirla como tal, ella trasciende los límites y las linealidades que impone el sistema. Ha deconstruido todas las categorías impuestas.

mariam pessah (2011) afirma, entendiendo el lesbianismo como *politiko*, “(l)esbiana no es adjetivo de mujer, es sustantiva y sustanciosa en sí misma”. Por eso, estoy de acuerdo con Oihana en que, lo que ocurre es que **no todas las lesbianas somos mujeres**, “yo creo que a día de hoy hay muchas lesbianas que son mujeres, y otras que no, y hay heteras que son menos mujeres que lesbianas mujeres” (Oihana).

El cuerpo de la mujer y el cuerpo de las lesbianas, ¿dos cuerpos diferentes?

Aunque a lo largo del texto vengo afirmando que las lesbianas y las mujeres tenemos en común es el biocuerpo, esto no es del todo cierto. El sujeto mujer es una construcción del heteropatriarcado para su beneficio, tal vez en lo que nosotras escapamos de esa construcción, no tengamos un cuerpo tan parecido.

El sexo/género es producido a través de las relaciones de poder, de ahí que Wittig (2006) afirmara que los sistemas de opresión crean sexos y no al revés. Las restricciones normativas constituyen al sujeto y construyen los cuerpos. El poder se construye en los cuerpos a la vez que los construye y los regula a través de la performatividad: “la repetición ritualizada de las normas, produce y estabiliza el género y también **materializa** el sexo” (Butler, 2002).

Por eso, cuando Butler en el prefacio de *Los cuerpos que importan* (1993), reflexiona sobre la materialidad, entiende que al hablar de cuerpos, termina yendo más allá de la materialidad misma, y distingue entre la **materia** del cuerpo –el contorno, los

movimientos, etc.– y la **materialidad**, es decir, cómo los cuerpos se reconducen como efecto del poder. De modo que la materia del cuerpo es inseparable de las normas que regulan el proceso de materialización y sus significados. Si la materialización se consigue, se le da inteligibilidad al cuerpo. Juliano (2011) comparte que el cuerpo se convierte en el centro donde se aplican las prácticas y estrategias de control social, pues “la estructura social se apoya en la permanencia corporal” (2011:35), es decir, en la construcción y mantenimiento de cuerpos inteligibles culturalmente, que son entendidos por la norma y por la mayoría de los sujetos normados, por ser parte de la norma. De esta forma se da una relación entre la construcción de cuerpos homogéneos, la creación de sujetos a partir de ellos, y la sociedad que les va dando forma. Dicha estabilidad corporal se lleva a cabo, de acuerdo al poder disciplinario de Foucault, a través del tiempo con maniobras como la biologización, la normalización, por medio del orden sexual establecido o la construcción de imaginarios estigmatizadores.

En todo este proceso, el sistema deja fuera todo lo que se salga de la norma, los cuerpos ininteligibles o abyectos. En la mayoría de las ocasiones, el cuerpo lesbiano es un cuerpo abyecto, por eso se construye como un cuerpo diferente al cuerpo sexogenerizado mujer. Y es que, la matriz heterosexual materializa cuerpos de mujer, los controla y los usa, pero no puede hacer lo mismo con los abyectos. Nuestro cuerpo lesbiano, desde el género, se construye diferente al cuerpo de mujer. Uno de los motivos es que las lesbianas no tenemos o, al menos, hasta ahora no hemos tenido, el grado de control genérico sobre el cuerpo que han sufrido tradicionalmente las mujeres heterosexuales por parte del sistema, en cuestiones como la maternidad. Otro motivo es que el deseo es una construcción heteropatriarcal capitalista, de modo que marca unas pautas corporales que no afectan al deseo lésbico; como decía Nahia, “yo no tonteaba con chicos y ellos no tonteaban mucho conmigo. Tampoco tonteaba con ellas. Así que, no me construí como objeto de deseo de nadie, ni de unos ni de otras...”. El deseo lésbico es menos normado que el deseo heterosexual porque está fuera de los cánones de género, de hecho, me atrevería a decir que deseamos cuerpos distintos. Y es que no hay para nosotras un sistema con intereses determinados que nos establezca un estándar del tipo de belleza que hemos de desear. Mientras, sí hay toda una *tecnología social heteronormativa* –conjunto de instituciones lingüísticas, médicas o domésticas que producen cuerpos-hombre y cuerpos-mujer– (Preciado, 2002: 24) cuerpos hetero que, al seguir determinados mandatos, llegan a convertirse en seres sexualmente deseables para el otro sexo. A partir de esa heterosexualidad se va construyendo heteronormatividad, cuyo objetivo último es la maternidad/reproducción, para re-reproducir el sistema. Por eso antes el heteropatriarcado no estaba interesado en que las lesbianas nos emparejáramos, pero sí lo estaba en que los cuerpos heterohombres y los cuerpos heteromujeres lo hicieran: para asegurarse núcleos familiares con hijxs –heterosexuales– que siguieran re-reproduciendo el sistema cada vez. Ahora que, las lesbianas somos *socialmente fértiles* –gracias a la reproducción asistida nos embarazamos y parimos y amamantamos, igual que cualquier mujer heterosexual, la maternidad nos devuelve al status de “mujeres” (heterosexuales)–, ya sí está interesado en que nos emparejemos, nos casemos y seamos grandes buenas madres. De esta manera sí se puede alterar la relación: lesbiana-cuerpo-sistema.

De hecho, si en algún momento me cercioré de que no quería ser una mujer, fue cuando me hice consciente del control que sufren los cuerpos de las mujeres. Si bien ya había vivido en otros momentos los efectos en el cuerpo de ser un objeto de deseo masculino, gracias a los mercados, la moda, etc., no había sido consciente del efecto del discurso

heterocientífico sobre el cuerpo de una mujer desde la maternidad, a pesar de mi propio embarazo.

Al principio de volver a practicar la heterosexualidad, y después de muchos años de haber mantenido relaciones lésbicas, decidí tomar anticonceptivos por miedo a un embarazo. El efecto de la píldora en mi cuerpo fue nefasto, y me hizo reflexionar lo extraño de la situación desde muchos puntos de vista. El malestar físico que yo, ignorante pero voluntariamente, me estaba infligiendo con la ingesta de hormonas, me hacía plantearme cómo el amor hacia una persona me había hecho saltarme mi sistema de valores, y me había llevado a hacer algo que me parecía un atentado contra mi cuerpo. Por otro, me resultaba extraño ver mi vida ubicada en un mundo lésbico, y sentirme *una lesbiana tomando anticonceptivos para evitar un embarazo*. En tercer lugar, extrapolando mi vivencia a otros casos, me planteaba que la mayoría de las mujeres heterosexuales en edad fértil sometían, de alguna manera, sus cuerpos voluntariamente a dosis diarias de hormonas, a pesar de los efectos que, en mayor o menor grado, provocarían a sus cuerpos²⁰². Esto me parecía todo un engranaje sexopolítico de control del cuerpo y la mente –siguiendo a Foucault al hablar de la disciplina y la biopolítica. A la píldora con sus efectos, Preciado (2008) la ha venido a denominar un “panóptico comestible²⁰³”:

“Se trata de un dispositivo ligero, portable, individualizado, afable, que permite modificar el comportamiento, temporalizar la acción, regular la actividad sexual, controlar el crecimiento de la población y diseñar la apariencia sexual (refeminizándola sintéticamente) de los cuerpos que se lo administran. La torre de vigilancia ha sido sustituida por los ojos de la consumidora dócil de la píldora (...) (2008:130).

Por otro lado, me preguntaba cómo era posible que la química de aquellas pastillitas, en principio inofensivas, y que tan sólo iban a impedir que yo me quedara embarazada, pudiera modificar mi físico y hasta el curso de mis pensamientos y mi estado psicológico. Desde que empecé a tomar los anticonceptivos noté un aumento desmesurado del tamaño de mi pecho –que, si bien, en otro momento de mi vida habría sido motivo de alegría para mí, ahora me estaba generando mucha contradicción– y sufría un estado pseudodepresivo caracterizado por un ir y venir de ideas derrotistas y tristes, además de una desgana generalizada en todos los aspectos de mi vida y exceso de cansancio. Paradójicamente, todo eso podía ser mejorado por una carga de otras medicinas alternativas (2008:132) –a saber, omeprazol, paracetamol, vitaminas, antidepresivos, etc., prescritas por otro facultativx más, esta vez de cabecera– que contrarrestaban estos efectos. ¡Me sentía drogada! **¿Eso es ser una mujer, o así se construyen las (hetero) mujeres?** Mujeres con baja libido, hipermedicadas, cansadas, pasivas, enfermas... ¡y tetonas! Me reafirmaba en que yo no soy una mujer. Y es que las (hetero)mujeres, gracias a su sexualidad y por medio de sus cuerpos, se han convertido en un territorio pasivo a expensas de la sexualidad masculina, que siempre está en revisión y vigilancia. Preciado (2008) subraya que las actuales tecnologías de control están tan perfeccionadas que toman forma de cuerpo, **se vuelven cuerpo, hasta devenir subjetividad** (2008:67) –por algo los anticonceptivos me volvían una persona triste y desgana.

202 El estrógeno y la progesterona, la base de la píldora anticonceptiva, son actualmente la sustancia más fabricada por la industria farmacéutica mundial, siendo las moléculas más utilizadas en toda la historia de la medicina, y además, y aplicadas exclusivamente sobre el cuerpo de las mujeres –a principios del siglo XXI (Preciado, 2008:126).

203 En la sociedad farmacopornográfica –aquella en la que las tecnologías blandas, se diluyen en el cuerpo y se convierten en cuerpo, para controlarlo desde dentro–, el panóptico es el cuerpo mismo.

Por eso, finalmente, de todo, lo que más me aliviaba era pensar que las lesbianas, al menos hasta ahora, no estábamos sometidas a tanta tortura. Y me di cuenta de que efectivamente: el cuerpo lésbico era un cuerpo construido o usado de forma diferente al cuerpo de la mujer. El lésbico no es un cuerpo sexogenerizado es un cuerpo más libre, y es por eso que nos relacionamos de forma diferente con nuestros cuerpos –entendiendo la libertad desde la perspectiva de que, al habitar en los márgenes, el sistema nos controla menos – cuanto más entremos en él, más controlados estarán nuestros cuerpos. Al heteropatriarcado no le importan los cuerpos abyectos.

Pero este planteamiento me lleva a la misma cuestión con la que empecé este apartado: si una mujer es un sujeto construido en su propia opresión, un sujeto libre ya no sería una mujer. Para obtener un sujeto libre, debe ser un sujetx no sexogenerizado, es decir, hay que romper las categorías sexuales. Para eso hay que salir de la heteronormatividad. Al pensar sobre esto la inercia de mi mente es llevarme a decir, “por eso hay que ser lesbiana”. Sin embargo, vuelvo al planteamiento del binarismo y me pregunto, ¿lo otro de la heterosexualidad es siempre la homosexualidad? Y la respuesta es NO. Si salgo del binarismo del pensamiento heteronormado, *lo otro* de la heterosexualidad puede ser la *no heterosexualidad*, y la *no homosexualidad*²⁰⁴. Entonces, ¿no podría ser el feminismo estar fuera de la heterosexualidad? Esto no significa que todos los feminismos lo estén – tampoco lo están todas las lesbianas aunque no sean mujeres, como señalaba Oihana. Creo que nos alejamos del constructo sujeto sexogenerizado mujer cuanto más nos acercamos a determinados feminismos. Una consciencia feminista que entienda a la mujer como una clase sexual político-económica construida por el poder hegemónico, como es el transfeminismo, va a intentar que no se construyan más sujetos oprimidos, va a querer dinamitar esa construcción, va a querer que escapemos de ahí, como pretende Wittig. Pero entonces, desaparecería lo que conocemos como “mujer”, la esencia de lo que es la mujer, pues **los rasgos que la definen son los rasgos que la oprimen y sus estrategias de resistencia**. Y es que la existencia de las mujeres es paradójica, dirá Teresa de Lauretis (1993).

Hay otras consciencias feministas que luchan por defender a las mujeres –como clase– del sistema que las oprime. Pero entonces, no desaparece el sujeto oprimido, ese que al construirse construye opresión. De modo que, con esta estrategia, no desaparece la opresión, y si la opresión permanece, seguirán construyéndose sujetos sexogenerizados hombre/mujer, con ellos posiblemente heteronormatividad, y el proceso seguirá constituyéndose *ad infinitum*.

¿Se podría concienciar de que **las mujeres son por (existen en)** la opresión –conciencia de clase– e intentar **buscar la manera de que puedan ser fuera de la opresión**, construyéndose como sujetos no sexogenerizados? Wittig (2006) piensa que “sólo más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre) puede encontrarse una nueva y subjetiva definición de la persona y del sujeto para toda la humanidad, y que el surgimiento de sujetos individuales exige destruir primero las categorías de sexo” (2006:41). De acuerdo con Wittig, parece que esto solo se pueda hacer, destruyendo la heterosexualidad como institución. Y llegando a un punto común con Teresa de Lauretis (1993), “propongo un punto de vista o una posición discursiva excéntrica fuera del monopolio del poder/saber heterosexual masculino” (1993:7); para ello lo ideal sería una construcción como **sujetos excéntricos**.

²⁰⁴ Hablo de instituciones políticas no de opciones sexuales.

Otros aspectos del discurso que también tenemos asumidos. ¿Entre lesbianas innatas o por elección²⁰⁵?

Cuando en NOS funcionaba el grupo de jóvenes, generalmente siempre abordábamos la pregunta “¿lxs homosexuales nacen o se hacen?” No se trataba de una temática programada; más bien se preguntaba a lxs miembrxs del grupo sobre qué les apetecía hablar, y cada año sin excepción –y aunque cambiaran lxs integrantes–, siempre surgía el mismo tema como inquietud. Y es que para quien se encontraba en un momento de transición aceptando una identidad nueva, era importante entender por qué la sociedad lx excluía. No ha sido hasta más tarde que me he dado cuenta de que las conclusiones a las que llegábamos, eran el resultado de hacer nuestros unos análisis que partían de un discurso heterocentrado que ya teníamos interiorizado, donde es la norma quien estudia lo desviado –en este caso la heterosexualidad estudia la homosexualidad, y lo hace con la prepotencia de ser la mayoría, lo correcto. Tener aprehendidas estas creencias explica la necesidad de entender nuestra situación en el mundo, nosotrxs como homosexuales en un mundo hetero, donde la norma no se detiene a analizar cuándo empezó, cómo fue su socialización o qué tienen en común entre ellxs.

Como dije en su momento, estas teorías basadas en el discurso biológico de los sexos señalan dos tipos de lesbianas. Las “**invertidas congénitas**”, tribadas, mujeres más masculinas, virilizadas, patológicas o enfermas y muy activas sexualmente –con un clítoris mayor, pues no se concibe sexo sin pene–, como las denominó Kraft-Ebing, eran las verdaderas lesbianas. Esta imagen ha perdurado hasta nuestros días, condicionando la vida de muchas lesbianas de mediana edad en la actualidad, por la imagen que tanto ellas como sus familias mantienen de la homosexualidad femenina. Oihana refresca el tópico:

“Yo pienso que toda la masculinidad de las mujeres se asocia históricamente a las lesbianas, no recuerdo algo que no esté asociado a las lesbianas que no sea masculino; y creo que es porque la gente en su cabeza hace el par: una bollera masculina, una bollera femenina. La lesbiana bollera es la masculina, la otra está engañada (risas)” (Oihana).

Y las denominadas “**pseudolesbianas**”, “Invertidas adquiridas”, a decir de Kraft- Ebing. Eran más femeninas y su degradación no era hereditaria sino moral, perversa. De las que se creía que podrían haber sido heterosexuales de no haber caído en manos de las primeras, y pasar desapercibidas entre las mujeres “normales” (Llamas, 1998; Suárez, 2010). Es por esto, que una característica de esta ola de teorizaciones fue la de considerar los **juegos de roles como parte de las relaciones entre lesbianas**: así “Carpenter sigue esta tradición cuando manifiesta que la mujer muy masculina, amante de las armas de caza, “por lo general” ama “a los especímenes más bien suaves y femeninos de su propio sexo” (Jeffreys, 1996:31). De hecho, se llega a avisar a las mujeres “sanas” sobre la posibilidad de caer en manos de una de estas invertidas masculinas. De esta manera se crea una identidad sexual en función de la masculinidad hegemónica, y el lesbianismo no dejaba

²⁰⁵ En este apartado, una vez, más tengo que agradecer a mi directora su insistencia para que me alejara del discurso, “te propongo no clasificar a tus amigas como innatas”, me decía uno de sus comentarios. Yo me reía ante la sugerencia, incluso se la comenté a ellas, pero detrás de la risa y, hasta que comprendí lo que me estaba diciendo, le respondía mentalmente: “¿pero es que no lo ves, Carmen?! ¡¡Todas se han construido igual!!!”. A veces, tengo el discurso tan arraigado, que me cuesta mucho ver las cosas de otra manera. Me costó entender que una clasificación que reconozco casi desde que entré en NOS –esto es como decir “desde mis inicios”– y que, además, estaba respaldada por la CIENCIA, no fuera más que otra construcción del heteropatriarcado. Pero lo peor es que no era capaz de mirar en otras direcciones.

de ser otra manera de heterosexualidad por analogía. “Se sentaron las bases para considerar los juegos de roles butch/femme como algo intrínseco a la relación lesbiana”(Jeffreys, 1996: 32). De aquí parte la clasificación en cuanto al concepto de lesbianismo que hay en el imaginario social y que llega a la actualidad.

Si bien esta clasificación no fue aceptada por todas, sí sirvió para sentar las bases del discurso heterocientífico, y construir un imaginario que sería interiorizado mayoritariamente, espejo en el que las lesbianas nos miraríamos en adelante. Así, gracias a aportaciones como la del médico/sexólogo Magnus Hirschfeld, que manifiesta que no se pueden dar relaciones entre lo que él denomina dos “mujeres-hombre”, o dos “mujeres-mujer”, las lesbianas incorporamos creencias como la complementariedad en las parejas aplicada incluso a las relaciones de mujeres:

“Yo creo que es por carácter... se van dando las cosas así, por caracteres supongo, no lo sé. Por formas de ser, por miedo, por ausencias, por historias de la infancia. Y **No se juntan en pareja dos personas con el mismo carácter.** En la vida; eso es otra cosa que he aprendido yo con los años, no se juntan. Eso tiene que ver con la supervivencia de la especie, no se juntan. En todas las parejas hay uno de una manera y otro de otra, sea gay, lesbiana o heterosexual. Y hay el que no es capaz de tomarse su espacio y el que lo coge, se lo toma con responsabilidad y sin remordimientos de conciencia. Y eso sí, se asemeja a las relaciones heterosexuales, pues tú sabes que tradicionalmente el que no tiene ningún complejo para cogerse su espacio y su tiempo es el hombre” (Ana).

En otros casos, muchas lesbianas han construido su identidad en negativo, creyendo que son seres invertidos –creencia base de la lesbofobia interiorizada–, incluso cuando las feministas lesbianas consiguieron devolvernos una imagen positiva de nosotras mismas, como explicaba Hernández Piñeiro (2013).

Actualmente, y basada en este mismo discurso –“invertidas congénitas y pseudoinvertidas”–, Alfarache (2003), ubicada en la Antropología feminista, señala otras dos categorías, menos negativas y ofensivas, pero que responden a la misma clasificación. Habla de un primer grupo al que denomina “**primarias**” o “**innatas**”, y explica que son aquellas que notan una diferencia con respecto a las mujeres de su entorno, dado un alejamiento de género durante la infancia. Según Alfarache, las innatas se separan de la heterosexualidad a lo largo de la adolescencia donde comienzan a tener experiencias homoeróticas, y prácticamente ninguna hetero, o a lo sumo alguna para comprobar y descartar que no les gustan los hombres.

En cuanto a la segunda categoría, las lesbianas por **elección**, parece que la percepción de diferencia en este caso ocurre en la edad adulta. Esta vez el cuestionamiento no es tanto desde el alejamiento de género, como desde la **deconstrucción de la heterosexualidad** que, al haber sido vivida como algo único, nunca ha sido cuestionada. Ahora, esta situación genera un conflicto al replantearse la identidad heterosexual, y plantearse construir una identidad lésbica, poniéndolas en la encrucijada, dado el pensamiento binarista que caracteriza este sistema, ¿heterosexualidad u homosexualidad?

La relevancia de estas categorías es que las tenemos tan arraigadas que, sin darnos cuenta de que forman parte de un discurso heterocientífico que tiene la costumbre de hacerlo depender todo de la biología y, además, de clasificar, categorizar, jerarquizar las cosas, como tan bien describió Foucault, las asumíamos sin cuestionarlas. Así, no pocas veces,

tras un somero repaso por nuestro pasado, hemos hecho un proceso de revisión y reinterpretación de los hechos vividos desde la infancia, que bien encajados nos daban los indicios que necesitábamos para probar que, efectivamente, éramos lesbianas desde siempre, “lo nuestro es genético”. O no, y una relación heterosexual o una feminidad sospechosa nos ubica en otro sitio –con todo, involuntariamente siempre andamos buscando señales en nuestro pasado que nos expliquen el por qué. Así lo narra Maite: “aunque luego echas la vista atrás y ves ciertos indicios, que ya no sabes si te los estás inventando o eran reales...” (Maite).

Es esta interiorización la que realmente me interesa de la clasificación. Al llegar a NOS yo asumí el discurso sin cuestionarlo, y siempre me he pensado lesbiana por elección, – dada mi construcción como mujer, viniendo de la heterosexualidad y de un matrimonio con descendencia, nada menos. Y si yo era lesbiana por elección, otras lo eran innatas, por supuesto. Y no solo porque yo las clasificara así, que no pocas veces he escuchado a algunas decir que no podrían tener relaciones con tíos porque era lesbiana de “pura raza”.

Algunas de mis amigas también construyen sus narraciones desde la interiorización esencial del binarismo de género asentado sobre la categorización biológica de los dos sexos hombre/mujer. Así, para Ana es la biología la que determina su lesbianismo:

“Yo creo que **eso ha estado siempre conmigo**, por eso pienso que estoy tan lejos de los hombres, porque yo siento un feeling intelectual y afectivo con las mujeres grandísimo, siempre (...) En la adolescencia, que yo sentí que tenía algo muy grande por dar, pero mucho, mucho, y no era sexo, que también, pero no era solo eso, era un mundo entero, de confianzas, de compartir, de lugares comunes, una complicidad que yo nunca he sentido con chicos, y que sin embargo con mujeres siempre he sentido que estaban mucho más cerca.” (Ana).

Aunque más adelante afirme:

“Y cuando me dicen que yo soy una intransigente yo les contesto, *¿es que tú me ves dentro de cinco años casada con un hombre?* Pues ya está. **Porque no me doy ni la oportunidad**, porque no me llaman la atención. Con el poco tiempo que tengo para ir al cine, voy a reparar en los hombres...”.

Ana tiene interiorizado un discurso biologicista que la hace pensar, de primeras que ser lesbiana es lo que le impide relacionarse con hombres. Aunque más adelante reconozca que no se da la oportunidad de relacionarse con ellos, lo que le quita valor al discurso primero.

Por otro lado, en la reconstrucción que algunas de mis amigas hacen de su infancia y adolescencia veo la interiorización del binarismo de género y desde ese punto de vista, la interpretación de que su construcción como sujetos se hace alejada de lo que como biocuerpos de mujer les correspondería. Así, Carmen A. cuenta: “de pequeña no cumplía casi nada de lo que se esperaba de una “niña”. Sí jugaba con otras niñas, pero mi papel, sin plantearse, era masculino, por ejemplo, si el juego era *las casitas*, yo era el padre”.

Charo también señala esta diferencia:

“...**me arriesgaba a hacer ciertas “cosas” que no eran muy bien vistas entre las chicas: jugar al fútbol** siempre que podía con mi primo (con mis amigas no podía,

no les gustaba). Me encantaban todos los deportes, sobre todo el balonmano, pero éste se permitía porque lo hacíamos en el colegio (...) Otras chicas aprendían costura y eso. Generalmente me gustaban las mismas cosas que a mis amigas, aunque el deporte mucho más que a ellas”.

Irene:

“Recuerdo ser una niña muy activa (...) jugaba y me relacionaba con los niños²⁰⁶ de mi clase y me iba con ellos a jugar al fútbol en los recreos y en educación física cuando nos dejaban, si no pues jugábamos niñas y niños al “pilla-pilla”, el “escondite”, “policía y ladrón”, las “cuatro esquinas” y muy raramente jugaba con las niñas a la comba o el elástico porque me aburrían bastante. Pero lo que más me gustaba era jugar al fútbol. He jugado mucho con mis hermanos (...) aunque, en general, yo siempre era el aventurero, tipo Indiana Jones; el héroe al estilo de El Zorro, el pirata; y mi hermana a la que tenía que rescatar en la mayoría de ocasiones. Jamás hice ni me vestí de princesa o mujer en las historias que nos inventábamos; no me sentía yo en esos roles”.

Hache es incluso más contundente:

“Yo odio los vestidos, para empezar, **odio todo lo que sea de mentalidad femenina súper guapa...** (con retintín), diadema, vestido, falda, blusa... Me tenían que obligar a los tres años a ponerme un vestido, con eso te lo digo todo, porque no me gusta...”.

Oihana describe la diferencia como un logro, dado que no recibe la negativa de su familia:

“Mi padre nunca me ha cortado jugar al fútbol, **hacer cosas de chico**, estudiar algo, apuntarme a algún deporte, mis padres venían a ver mis partidos de fútbol... Me siento bien diciendo... “a mis padres les parecía bien que jugase al fútbol”. Desde que... tengo diez años mi madre ya nunca me insistió con los vestidos...”

Paola hace una matización como la de Oihana:

“No sé si uno puede elegir escoger los gustos, pero en mi caso no lo he elegido, sencillamente fue algo que descubrí de mí (...) Si bien es cierto que, **algunos de mis gustos no concordarían con los que le imponen a las 'niñas'**, en ningún momento me sentí criticada o 'corregida' por ninguno de los de mi entorno”.

En estas narraciones se pone de manifiesto la asunción de un discurso esencial de género, basado en los biocuerpos de los sexos hombre/mujer. Quedan reflejadas cuáles son las funciones que les corresponden a unos y a otras –que según el discurso están asignadas según los cuerpos. El planteamiento general de mis amigas –y el que yo también he hecho siempre cuando las he escuchado–, es que sus gustos, preferencias y actividades son diferentes respecto de la mayoría de las niñas, y se parecen a las de los niños. Pero con esta forma de interpretar la realidad, desde el discurso que tenemos interiorizado, precisamente le estamos dando veracidad a ese discurso –a la heteronorma–, que está basado en la biología pero es una construcción. ¿Acaso hay algún rasgo biológico que predisponga a los chicos a hacer deporte en general y al fútbol en particular, o ser un aventurero y salvar siempre a la dama en apuros? ¿U otro rasgo que haga que las chicas

²⁰⁶ Utiliza niños como masculino, no como masculino genérico. Hago la matización porque a mí me indujo a error y salí de él, cuando más adelante habla de lo que no hace con las niñas.

tengan mayor destreza con la costura? ¿No son éstas actividades susceptibles de ser realizadas por cualquier persona independientemente de su cuerpo? Lo que ha ocurrido es que ellas se han cuestionado antes de cuestionar la norma, de modo que, dados los cimientos de sus creencias, el resultado para su propio discurso es que ellas, de nuevo, vuelven a ser “las desviadas” de la norma; aunque no lo interpreten como algo negativo. Es más, al contrario pues, dado el pensamiento binarista de género, si en este sistema una mujer se aleja de la norma, se aleja de la feminidad y se acerca a la masculinidad. Pero como por este mismo pensamiento, la feminidad está denostada, estar en la masculinidad las coloca en un lugar de superioridad. De hecho, me pregunto: ¿si en el juego de Carmen A. su papel era el masculino –de padre–, qué papel le tocaba a la otra persona que jugaba con ella? O en el caso de Irene, ¿si ella era el aventurero que salva a su hermana, qué papel desempeña su herman y qué imagen queda de ella? Dada la complementariedad que marca el discurso para los pares, la parte femenina, la que necesita protección, porque como decía Magnus Hirschfeld, dos mujeres hombre, no se pueden unir. Y de nuevo volvemos a tener la heterosexualidad entre las lesbianas.

Se entiende que han reconstruido su historia, interpretando un alejamiento de género en su socialización, que les explicaría que ese hacer cosas de niños, las convierte en sujetos *no femeninos*²⁰⁷, susceptibles, posteriormente de seguir haciendo cosas que hacen los hombres, como enamorarse de una mujer, tal y como explicaba antes. Su forma de narrar lo que hace es ajustar, en la medida de lo posible, la linealidad del orden (hetero)sexual a la realidad lésbica para que de alguna manera sea comprensible –es una forma de volvernos inteligibles. Es decir, al romper con el orden sexo/género, la manera de que las cosas sigan teniendo algún sentido, es que mantengan, al menos, el orden género/sexualidad.

Y para seguir con el discurso heterocientífico, no es extraño escuchar voces que afirmen que el desajuste sexo/género es un problema biológico de las lesbianas innatas, de ahí la

²⁰⁷ Voy a distinguir en este contexto la *masculinidad* de la *no feminidad*, porque entiendo que lo masculino hace referencia a actitudes, gustos, preferencias y comportamientos que la sociedad encarna en cuerpos biológicos de hombre. Mientras que para mí lo *no femenino* pueden ser esas actitudes, preferencias y comportamientos que la sociedad encarna en cuerpos de hombre, pero que en nuestros casos están encarnados en biocuerpos de mujer; subvirtiendo con ello, las acciones determinadas para las mujeres, en una sociedad heteropatriarcal, al realizarlas de manera diferente a como se esperaría que lo hiciera una (hetero)mujer; pero también las propias de la masculinidad, que no se comportan de la misma manera en cuerpos de sexos diferentes. Teresa de Lauretis (1993) habla de un sujeto en resistencia como un sujeto agente en positivo yendo más allá de lo femenino inalcanzable y su opuesto masculino, sino como: “una desidentificación con la feminidad que no necesariamente termina siendo una identificación con la masculinidad, sino que se transforma en una forma de subjetividad femenina que supera la definición fálica” (1993:77). En el concepto se incluye la socialización femenina que irremediamente han recibido esos biocuerpos de mujer y el grado de resistencia que individualmente hayan puesto cada una. De ahí que haya personas *no femeninas* muy visibles, posiblemente muy cerca de lo que se conoce como *butch* o *camioneras*, y otras mucho menos visibles, porque sean más *afeminadas*. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre la masculinidad y la no feminidad? Que las personas con biocuerpo de mujer que asumen comportamientos que la sociedad ha atribuido a los hombres, no tienen como finalidad realizarse como hombres –ni tampoco realizarse como la sociedad dice que lo hace una mujer. No hay virilidad en sus comportamientos, entendida como competitividad entre machos. Lo que se interpreta como masculinidad no tiene los mismos efectos en un biocuerpo de mujer que en uno de hombre. Las personas *no femeninas* sienten deseo por biocuerpos de hombres, de mujeres, otras personas no femeninas, lesbianas, etc. Así, mi hermana, que para mí es un sujeto *no femenino*, tiene marido, mientras muchas de mis amigas, también *sujetos no femeninos* sienten deseo por otras mujeres. Con esto quiero decir, que la *no feminidad* no es necesariamente lésbica, porque estoy hablando de construcción de género, no de orientación del deseo. Por eso Irene dice, “puede que me gustara porque era un chico diferente a los demás”. Da igual el cuerpo, lo que a ella no le atrae es la virilidad heteronormativa. Y es que, si los *sujetos no femeninos* se habían alejado del género, y eso supone que no existe linealidad entre sexo/género/sexualidad, al no construirse como niñas heterosexuales, fuera de una lógica binarista, tendría sentido pensar que su orientación del deseo fuera indistinta hacia cualquier sexo o al menos no hacia uno u otro predeterminadamente. O lo que es igual, ¿por qué un cuerpo de mujer alejado de las marcas de género ha de ser lesbiana por ser interpretado como “masculino”? Por la asunción que tenemos del discurso heteronormativo.

insistencia de la ciencia en buscar orígenes genéticos a la homosexualidad. Sin olvidar que, si el origen del lesbianismo es biológico, interpretado como una enfermedad o una desviación de la norma, antes hay que curar la enfermedad o arreglar la desviación, por supuesto, que cuestionar el sistema.

En cualquier caso, el problema con esta clasificación no es si notamos una diferencia antes o después, o si el lesbianismo es biológico o innato. El problema es que esta clasificación, como la mayoría de las que salen del discurso heteronormativo, genera jerarquización y exclusión, creando un *nosotras* – las biológicas, las de verdad– frente a un *ellas* –las que son menos verdaderas–, donde las primeras, las innatas, se colocan por encima de las segundas.

La jerarquía no es habitualmente expresada, aunque sí suele ser sentida, **asumiendo que las primarias son lesbianas “de verdad”, “al cien por cien”, “de raza” o “con pedigrí”;** lo que deja en segundo lugar a las que eligen participar del lesbianismo. Ana da muestra de ello: “...esto nos lleva al tema de **las advenedizas**, que de eso no hemos hablado mucho, pero últimamente... la de lesbianas que están saliendo, que han sido heterosexuales hasta antes de ayer. **“Advenedizas”** las llamo yo, que Isa se enfada, “pero, por qué eres tan intransigente...” (Ana).

Vivimos una división en el grupo de género de la Asociación a causa de esta jerarquía. Hubo un gran revuelo cuando una de las participantes afirmó que, aunque su pareja se sentía lesbiana desde siempre, ella había decidido practicar el lesbianismo a partir de su acercamiento al feminismo. Por eso se consideraba lesbiana política. Se sentía más cómoda compartiendo su vida con otra mujer, en cuyo contexto “las relaciones son más igualitarias²⁰⁸”, dijo. Sin entrar en las motivaciones de por qué ella quiso vivir el lesbianismo, lo cierto es que se creó una situación de tensión. Las lesbianas que siempre se habían pensado lesbianas, muchas se autodenominaban **“lesbianas puras”**, le recriminaban a esta pareja que lo que decían no era posible. Jeffreys (1996) lo describe, “se acusó a las lesbianas políticas de no ser “lesbianas de verdad”, ya que se habían acercado a las mujeres por motivos políticos y no por un proyecto vital” (1996: 123).

Pienso, no obstante, que hay un trasfondo más para esta jerarquía; otra consecuencia del discurso, esta vez es por la interiorización del mismo que tiene la sociedad, y la exclusión a quien se aleja de la norma. Sin embargo, al analizar las situaciones, a mi entender, la clasificación, de nuevo, se vuelve relativa. Por un lado, veo las dificultades, los conflictos vividos por las lesbianas consideradas *primarias*, experiencias de discriminación que sufren desde muy jóvenes, como narra Julia:

“...sufrió mucho acoso escolar durante años... Por los compañeros de clase y de mayores. Y vaya, estaba prácticamente sola. Y siempre están los típicos, ... que siempre se metían conmigo, me decían marimacho, y me llamaban bollera como un insulto (...). Me decían bollera porque siempre iba con pantalones..., los del

²⁰⁸ No voy a olvidar nunca –porque tuvimos conversación sobre eso por mucho tiempo– que el tema se extrapoló a las relaciones sexuales, y alguien le preguntó, con un poco de mofa, si cuando ellas se acostaban, se tumbaban una al lado de la otra y simplemente se miraban con cariño. Recuerdo vivir con tensión esas sesiones del grupo de género. A partir de ahí surgió el debate sobre los roles sexuales, los juguetes y cómo nos comportábamos con nuestras parejas, o si era posible realmente que nuestras relaciones fueran igualitarias. En ese momento yo me planteé, “creo que mi relación con Nahia es igualitaria, pero nuestras prácticas sexuales no son como las describen ellas. ¿Será que no es tan igualitaria como pienso?”. No era tan igualitaria como me hubiera gustado, pero nada tenía que ver con las prácticas sexuales.

uniforme, las chicas siempre llevaban falda, pero nunca me ha gustado la falda... Me acuerdo de ser muy pequeña, y decir a mis padres que se estaban metiendo conmigo, y que me dejaban sola, porque yo quería jugar al fútbol, y ellos no querían (se ríe). Y las niñas pues, tampoco querían porque no jugaba a las muñecas. Y me decían, “bueno, eso... es normal”. Pero me llevaron a un psicólogo.... Y me dijo que... tenía depresión con doce años”.

Estas situaciones comunes las hacen compartir coyunturas, unas características que las llevan a construir una identidad en función de eso. Se trata de unas características diferentes a quienes llegan al lesbianismo en la edad adulta, y que les puede provocar una sensación de injusticia frente a quienes vienen a “su mundo”, habiéndose evitado ese mal trago. Ana lo describe bien:

“...que tú y yo nos hemos tenido que partir la cara muchas veces, desde los quince años, y a éstas se les ha venido hecho. Es complicado, pero es así. Es muy fácil ahora, no “muy”, pero más fácil sí es. Pero, además, que tú dices, “¿esa?”. Pero bueno, qué rollo, si ya somos mayoría, si esto no tiene ninguna gracia, esto era antes cuando éramos “exóticas”. Por un tiempo, con el Zapaterismo los homosexuales fuimos “de protección oficial”, hay que protegerlos, hay que darles su ley... para entrar en la normatividad. Y ahora de pronto, hemos dejado de ser de protección oficial, hemos pasado a la norma. No es cierto, realmente es generalizar mucho, aún no estamos en la norma, sino a mucha gente le iría mejor. Pero sí, mucha gente está aprovechando esa supuesta norma para hacer lo que quiera. Y que, al final, yo las alabo, pues muy bien, pues ya está, pero que, “hija de puta, haber estado cuando tenías que estar”. Entonces no me vengas a mí con las historias de es que, “no, yo es que me puedo enamorar de la persona...”. (Ana).

La jerarquía llega a darse incluso en las relaciones de pareja, con el consecuente posicionamiento de poder para quien se siente “más arraigada en el puesto”. Elena me cuenta una situación en este sentido:

“Yo no soy feminista desde que nací, es más creo que conocí y aprendí de los diferentes feminismos muy tarde, con treinta y pico. Pero creo que en mi proceso de deconstrucción he crecido rápido y sobre todo siendo consciente y libre de todo lo que he conseguido con la ayuda y apoyo de otras feministas y lesbianas. Ella siempre me reprochaba que **yo era menos feminista y menos lesbiana, como si estos dos aspectos fueran una cuestión de “limpieza de sangre”**. Que ella saliera del armario a los 14 y yo a los treinta y cuatro hacía que yo fuera menos lesbiana...” (Elena).

Sin embargo, comparando esta situación con mi propia percepción, puedo ver la ambigüedad y lo absurdo de la situación. Hasta que yo deconstruí el discurso heterocientífico –y, como he mostrado, lo hice mucho después de llegar al lesbianismo–, siempre he dado por hecho que la mayoría de mis amigas eran lesbianas innatas, de las de verdad –sujetos menos femeninos que yo; con una socialización tan parecida que no es que compartieran experiencias, es que las expresan hasta con las mismas palabras; y prácticamente ninguna relaciones heterosexuales previas. Mientras, yo, que vengo de una construcción como sujeto mujer más que absoluta –y de ahí mi feminidad, mi matrimonio heterosexual y mi maternidad adolescente–, me he considerado siempre una lesbiana por elección que se movía en el límite con la bisexualidad. Pues bien, en mi imaginario, Elena era una lesbiana pura en relación a mí, aunque ella hubiera salido del armario más tarde que yo; porque eso es interesante, ¿cuándo se entiende “edad adulta” para las lesbianas por elección en esta categorización? Porque yo, habiendo tenido mi primer encuentro lésbico con veintiún años, lo tuve antes que algunas que manifiestan haber tenido una

socialización alejada del género. En cualquier caso, mi percepción era que Elena, al rechazar conscientemente muchas marcas de género que yo había asumido de buen grado a lo largo de mi socialización, estaba más cerca de ser un sujeto no femenino que yo, lo que la ratificaba como lesbiana de más calidad. Es cierto que un día me recuerdo pensando, “pero si Elena empezó a salir con su primera novia cuando yo ya había cortado hasta con la segunda, cómo es posible que ella sea innata, si yo empecé a mantener relaciones lésbicas antes? Por otro lado, también es verdad que pensaba que ella estaba más cerca de la feminidad que otras lesbianas que conocía, en cuanto a otros aspectos como los cuidados, lo que le quitaba calidad lésbica, aunque solo un poco, porque su alejamiento de género siempre la ponía por encima de mí. Esto no es más que otra prueba de que todo es relativo, en función del posicionamiento de quien habla, de su autoconcepto, etc., y que el discurso heterocientífico, es eso, un discurso construido en base a una ideología de género.

El argumento es el mismo que para la explicación de Ana. Este “que tú y yo nos hemos tenido que partir la cara muchas veces, desde los quince años, y a éstas se les ha venido hecho”, es lo que ha provocado que yo sea considerada una más y no una advenediza para ella. Estar en primera línea de batalla desde mi principio, ha demostrado mi lealtad para con el grupo. Por eso Ana se refiere a mí en esos términos, aunque olvida que yo no he luchado desde los quince –y aquí me pregunto de nuevo ¿cuándo se termina la adolescencia y empieza la adultez?–, y obvia la relación con el padre de Lucía²⁰⁹, que queda redimida por mi lucha posterior, pero que en otros momentos fue una gran mancha en mi expediente de lesbiana; nunca podría ser una lesbiana de verdad, porque había tenido una relación estable con un hombre; eso, además, podría ser indicio de que tuviera otras. Y no es que la edad o la relación heterosexual sean argumentos importantes, pero sí son los que esgrime para delimitar la diferencia entre unas y otras. Mientras yo me estaba pensando lesbiana por elección, ella me ha ascendido al nivel de lesbiana innata por mi alto grado de implicación en la lucha LGTBI, omitiendo esos pequeños detalles que en otros casos marcan la diferencia –entre otras cosas, porque yo con quince años me estaba maquillando, encajándome en mi falda de tubo y colocándome unos tacones para que mi novio me paseara de la mano por mi pueblo. No es que no estuviera luchando por el lesbianismo, es que ni se me pasaba por la cabeza esa opción.

Esta relatividad pone para mí en entredicho la veracidad del discurso y me demuestra que hay un fluir de situaciones y que cada una llegamos al lesbianismo como y cuando llegamos.

También existe la jerarquía masculinidad/feminidad entre las lesbianas. Se viene dando desde el alejamiento de los códigos de género que manifiestan las lesbianas primarias y que no perciben en las de elección; aunque yo pienso que es más general, por cierto rechazo generalizado hacia el modelo heteronormativo de feminidad; una feminidad que, como dice Alfarache, a veces, resulta “sospechosa” entre las lesbianas. Así lo verbaliza Hache:

²⁰⁹ La clasificación dicotómica y excluyente del heterodiscurso, deja fuera a cualquiera que no sea heterosexual o, a lo sumo, y por debajo, homosexualidad. Éste es, de hecho, uno de los motivos por los que las bisexuales han estado discriminadas durante mucho tiempo entre las propias lesbianas, quedándose en segundo o tercer lugar en la jerarquía. Tener una relación heterosexual anterior era como una mancha en el expediente lesbiano de la persona, sobre todo si la relación estuvo consolidada en el tiempo.

“... hay lesbianas que las dos son súper femeninas y dices... me choca, pero... pues porque choca ver a una chica súper femenina y que diga, “no, es que soy lesbiana”. Porque todo el mundo tiene como asumido que una lesbiana es la marimacho, con las camisas de leñador, que le falta el hacha y...” (Hache).

Jeffreys (1996) expone que la teoría feminista ya argumentó en su momento la invención de la feminidad por los hombres “como proyección de las fantasías masculinas sobre las mujeres” (1996:122) y el sometimiento de las mujeres a la feminidad, y cómo muchas **lesbianas ven la feminidad como una limitación a su libertad**, por eso abandonan voluntariamente estas normas y las rechazan. Ana cuenta su experiencia en este contexto: “...hubo un momento en que la pluma²¹⁰ era la norma para nosotras en contra del sistema”. Pero también afirma:

“No disfruté de mi cuerpo entonces. A mí me encanta mirarme las piernas, ponerme una falda... además eso se decía y se dice, ahora se lleva lo Butch, ahora se lleva lo Femme... ¿Sabes que sería lo ideal? Que se lleve lo que a cada uno le guste, ve como te dé a ti la gana. Durante un tiempo no fui como me dio la gana por ser “lgtbnormativista”. Pues eso es tan malo como lo contrario. Yo he recuperado parte de mi feminidad. Porque me gusta ver a las chicas atractivas. Lo mismo que me gusta verme atractiva. Porque si quisiera estar con un hombre, estaría con un hombre, no estaría con una mujer. Porque me encanta..., no tanto el tema del maquillaje, ni tampoco los tacones, no te voy a decir que me encanta ver a una mujer en tacones, pero me encanta ver una chica en bikini en la playa, me parece que estéticamente están guapísimas, que antes o no me fijaba o no me permitía fijarme” (Ana).

Joan Nestlé (1988), una lesbiana feminista que reivindica la feminidad de las lesbianas que la elijan, afirma algo parecido:

“Si yo me vestía con las prendas aceptadas por el movimiento –robustos zapatos, monos, camisa de trabajo y bolso mochila– entonces confiaban en mí, pero esa no era siempre la forma en que yo me sentía más fuerte. Si me pongo esas ropas porque me da miedo la opinión de mi propia gente, me estoy comportando como una clase diferente de traidora, solo que esta vez a mi propio sentido del estilo personal como fem, desde el momento en que este estilo representa lo que yo he escogido hacer con mi ser mujer. No puedo esconderlo, ni cambiarlo por otra cosa sin perder mi fuerza” (1988:25).

Desde fuera del feminismo e incluso desde algunos sectores del feminismo lesbiano, se tiene una visión errada, diría, en relación a la actuación de estas lesbianas. Por eso, a algunas feministas lesbianas le resulta sorprendente “que en la actualidad el concepto de feminidad vuelva a aparecer en la comunidad lesbiana como una nueva y revolucionaria posibilidad erótica” (Jeffreys, 1996:122).

Sin embargo, elegir esta feminidad lleva toda una argumentación teórico-ideológica detrás. Dice Joan Nestlé (1988), en este sentido:

²¹⁰ La pluma en la homosexualidad se manifiesta con un acercamiento a la feminidad para los gays, o como un acercamiento a la masculinidad para las lesbianas, o así es interpretado. Lo que no significa que todxs tengamos pluma en el mismo grado, entre otras cosas, porque hay quien con la pluma puede jugar en función del contexto y el interés de la persona. Mientras que otrxs no pueden disimular su pluma, que va en gestos, formas de andar, etc. Yo soy de las que pueden jugar con la pluma y lo hago, por reivindicación política o la utilizo para adaptarme al entorno o si quiero activar el gaydar de alguien.

“a menudo se ve una fem como una lesbiana que actúa como una mujer heterosexual y que no es una feminista, una lectura terriblemente equivocada de una autopresentación que convierte el lenguaje de un deseo liberado en un silencio colaboracionista. Toda conversación erótica entre dos mujeres deja de ser escuchada y su preterición no se debe, esta vez, a los hombres, sino a otras mujeres, muchas de las cuales se hacen las sordas en nombre del feminismo lesbiano” (Nestlé, 1988:26).

A continuación nos ilustra la teoría con una anécdota personal, muy enriquecedora, a mi forma de ver:

“Estábamos (Deb, su pareja butch y ella) dirigiéndonos a unas cincuenta trabajadoras de sanidad, cuatro de las cuales se habían identificado como lesbianas. Yo vestía con traje largo... que hacía que mi cuerpo se sintiera bien y a gusto y botas negras que me hacían sentir poderosa. Deb vestía pantalones, camisa, chaleco y chaqueta de cuero. Mantuve una discusión de dos horas lidiando con las honestas expresiones homofóbicas de las mujeres (...) Una de las mujeres heterosexuales comentó cuánto más fácil le resultaba hablar conmigo que con Deb. “Me parezco más a ti”, dijo señalándome. Ella también vestía un traje largo y botas. En este contexto, mi apariencia, que era realmente el fruto de una comunicación erótica entre Deb y yo, estaba siendo transformada en una línea divisoria entre las dos. Caminé hacia Deb, la rodeé con mis brazos y hundí su cabeza en mi pecho. “Sí”, dije, “pero sólo las dos en conjunto hacemos que todo esté perfectamente claro (1988:28)”.

Las Kafems, un grupo de lesbianas transfeministas femeninas que surgió en Barcelona para explorar su experiencia desde la feminidad, denunciaban la exclusión que habían sentido en el transfeminismo –que también aquí circula la creencia que relaciona “feminidad=persona simple²¹¹”, a pesar de que ellas están respaldadas con una base teórica que argumenta por qué eligen la feminidad y cómo la usan.

Una tarde yo le confesaba a Oihana que llevaba meses pensando que me apetecía vestir más femenina; que tenía ganas de ponerme tacones y pintarme, pero sentía que no podía porque era como traicionar el lesbianismo –yo misma estaba haciendo la relación lesbiana=masculinidad. Le preguntaba cómo iba a tener ese tipo de feminidad siendo cara visible de NOS, ¿y si era leída como heterosexual, llegaba una chica nueva a la Asociación y no estaba cómoda porque no se sentía identificada con el espacio debido a mi estética? Ella me respondió que mi feminidad no iba a ser la heteronormativa porque yo ya había hecho una deconstrucción de género, no me arreglaba así para atraer a un hombre, era una opción libremente elegida por mí. Si había trabajado con mi identidad, y aceptado quién era y cómo, entonces, podía jugar con el género, “ya puedes ponerte los tacones y hasta lo que te salga del higo, que está muy bien” (Oihana).

Después de esa conversación, me sentí mejor. Aunque nunca he dejado de tener una relación paradójica con la feminidad porque, cuando la he utilizado y he sentido esa

²¹¹ Ya expliqué más arriba a qué se debe dicha creencia, que viene acompañada de otra idea, la de que como las lesbianas innatas se construyeron lejos del género, lo que incluye amor y deseo, mientras las demás niñas y adolescentes estaban acicalándose para los otros, aprendiendo para darse a lxs demás, las innatas estaban leyendo, estudiando, formándose, por eso están más formadas, tienen más pensamiento crítico. Esto tiene un lado cierto, pero no está relacionado con la clasificación en innatas o por elección, sino más bien con nuestro alejamiento del género, unas antes otras después, al desmontar la heterosexualidad como forma de vida.

fuerza que describe Nestlé, la he mirado sospechosamente, ¿por qué me siento tan poderosa así? ¿No tendrá que ver con que no he podido eliminar toda la carga de género que llevo inscrita, y aún estoy midiéndola en relación a mi capacidad de atraer la mirada de los hombres? Dado que posteriormente me he reconocido poderosa marcando tanto mi feminidad como mi *no feminidad*, he comprendido que, lo que me hace sentir así es ser consciente de que puedo generar deseo; y no tanto hacia quién. No obstante, en los últimos meses reconozco que le he quitado valor al poder que puedo ejercer con la feminidad; no me gusta la idea de ser un objeto de deseo para un hombre.

En una conversación reciente en la que, precisamente, charlábamos sobre la complementariedad de las parejas lésbicas –que nosotras tenemos incorporada–, y la creencia de que una *no femenina* se iba a fijar en una femenina. Yo le decía a Nahia que a las lesbianas no les gustan las mujeres –a las que yo por norma les presuponia feminidad heteronormativa–, a lo que ella, con una larga lista de parejas hetero a cuestas, me respondía: “unmmmm, eso tenemos que verlo, porque yo no sé si estoy de acuerdo contigo. Miranos a ti y a mí –hacía referencia a que ella es más andrógina que yo, y ella se fijó en mí; mientras a mí me gustan las chicas menos femeninas–; es que depende de cómo lo estés mirando. Tú lo miras desde tu perspectiva femenina”. Eso me ofendió, pensando que me decía que yo tenía esa feminidad que estaba criticando. Y le respondí molesta: “¡eh, pero que yo ya no soy femenina!”. Entonces saltó Charo: “¿ah, no? Y los vestiditos hetero del verano?”. Me defendí diciendo que yo ya había deconstruido mi feminidad heteronormativa y que lo que ellas estaban viendo es que me reapropiaba de ella para subvertirla. Y esto es lo que está ocurriendo con muchas lesbianas, y es el caso de Ana también, nos hemos reapropiado de la feminidad y la utilizamos. Pero esa reapropiación, a mi forma de ver, sólo es válida cuando se hace desde una concienciación feminista. Es decir, si es consciente y justificada, como en el caso de las Kafems. He pensado mucho en esto, y me planteo con la portada de la revista *Nosotras que nos queremos tanto* (1988), “¿existe una sexualidad feminista?” –aunque después de leer el artículo de Raquel Osborne en la misma revista, surge una pregunta más, “¿pero desde qué feminismo?”

Si no, sólo puedo pensar que es una manera de integrarnos en el sistema sin cuestionamiento. Y es que a la feminidad del modelo heteronormativo en una lesbiana, sin dicho cuestionamiento previo, me cuesta encontrarle sentido, pues si entiendo la feminidad como un rasgo de la norma para cumplir unos objetivos del sistema, ¿dónde cabe ahí la lesbiana que intenta escapar de ese sistema?

En cuanto a mi trayectoria por los géneros, yo también me alejé de la feminidad heteronormativa después de un tiempo de deconstrucción de la heterosexualidad como institución. Mi estética cambió cuando empecé a relacionarme con lesbianas. Cada vez estaba menos cómoda cuando utilizaba la ropa que tenía de mi vida anterior; me sentía un bicho raro entre las demás. Así fue como mis faldas largas entubadas y mis tacones empezaban a pasar más tiempo en el armario que fuera, hasta que un día salieron para no volver a entrar. No habían dejado de gustarme, pero era como si ya no tuvieran sentido, como si estuvieran descontextualizados; y posiblemente lo estaban. Mi nuevo entorno bailaba, jugaba al fútbolín, paseaba, etc., pero no pasaban toda la noche sentadas o de pie en la barra de un bar mirando a, o besándose con, su pareja de turno sin moverse; de modo que, mi ropa era muy poco funcional. Llevar tacones para jugar al fútbolín no es demasiado cómodo; vestir con ropa ceñida no te deja moverte más que de determinadas formas que sirven para atraer las miradas de hombres –porque ninguna de las lesbianas

que estaban allí me hubieran mirado yendo así vestida o moviéndome de esa manera. Además, sentía que desentonaba; no porque ellas no se arreglaran, sino porque lo hacían de otra manera, priorizaban en la comodidad. No he conocido a ninguna lesbiana –lo que no significa que no las haya– que, al arreglarse, ni en cualquier otro momento, intentara realzar el pecho, las curvas, disimular la barriga o las arrugas. Finalmente fui adquiriendo una estética cada vez más andrógina. No me di cuenta en ese momento, lo hice más tarde, pero aquel cambio supuso otro realmente importante para mí. Y es que yo también dejé de prestarle atención al tamaño de mi pecho; de darle importancia al estado de mi belleza pero, sobre todo, dejé de estar obsesionada con mi peso –aunque nunca lo perdí de vista, era mucho más laxa conmigo misma en este sentido.

Así, mi acercamiento a la *no feminidad* fue proporcional a mi rechazo a la heterofeminidad que, por otra parte, se consolidaba cuanto más me sentía parte del grupo. Nunca he pensado que mi lesbianismo fuera innato –aunque como he dicho, no elegí enamorarme de una mujer. Sin embargo, sí he sentido recelo e incluso rechazo cuando me he encontrado con una persona que dice que es lesbiana y regenta la heterofeminidad, como contaba antes –me ha tenido que demostrar dos veces su lesbianismo. No estoy orgullosa, pero soy consciente de que he asumido un discurso que favorece lo masculino –la *no feminidad* en un cuerpo lésbico– y rechaza lo femenino. De hecho yo también consideré la heterofeminidad como un rasgo que denotaba simpleza, a pesar de lo que mi propia feminidad hubiera podido decir de mí en otro momento; o con la prepotencia actual de saber que uso la feminidad a mi antojo después de haber pasado por el filtro feminista de resignificarla.

Justifico esta denostación de la feminidad, con mi propio proceso de construcción como sujeto sexogenerizado. Haber pasado toda mi infancia y adolescencia centrada en los chicos, en el amor, en mi estética para gustarles, etc., me hizo convertirme en experta en temas de belleza y estética, y aprendí a desarrollar a los perfección mis papeles como buena madre y mejor esposa. De modo que me hice experta en ellas; pero descuidé aspectos como mi crecimiento intelectual. Recuerdo, con pesar, las clases de filosofía de tercero de BUP. A la profesora le dio –o surgió del rumbo del curso, no lo sé, y tampoco me importaba– por preguntarnos si creíamos que éramos libres. Yo estaba tan enfadada porque perdíamos las clases debatiendo “esa tontería”. Al final, un chico y una chica sostenían el debate con ella, mientras yo, e intuyo que otrxs como yo– desconectaba pensando que podía estar con mi novio en la cafetería o estudiando para algún examen que fuera importante de verdad –ésta es la prueba de que la escuela puede pasar por una sin que una pase por la escuela. Poco después, absurdamente pensé que tener una diplomatura siendo buena estudiante, me convertía en alguien más culto. Supongo que lo era en relación a algunas de las personas que me habían rodeado antes, pero la realidad es que no me aportó demasiado a nivel intelectual. Un tiempo después de llegar al lesbianismo me di cuenta de mi gran equivocación. Ahí me di cuenta de que me costaba integrarme. Un día me percaté de que no era capaz de hablar sin decir refranes –puede parecer una nimiedad, pero es muy importante. Hacerme consciente de eso me pareció fantástico al principio –es una gran habilidad tener uno o dos refranes para cada situación; y, de hecho, me gusta mucho. Sin embargo, yo utilizaba refranes porque no tenía vocabulario suficiente para expresar las cosas que quería decir, no podía pensar si no conocía las palabras y, por tanto, tampoco podía hablar. Ya lo decía el filósofo Ludwig Wittgenstein: “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”. En ocasiones pasaba conversaciones enteras callada sin poder intervenir. Por ende, me costaba entender la profundidad de los planteamientos. Mi timidez me camufló, pero la realidad es que, a

pesar de ella, no habría tenido qué decir. Y no es que se hablara de un tema concreto especialmente complicado y/o que yo desconociera; eran muchos los tratados y en diferentes grupos. Pero mi vida había estado centrada en otras cosas –era muy buena anfitriona; mi casa siempre ha sido acogedora; a mis amigas les gusta como cocino, etc.– y había descuidado unas áreas de conocimiento en las que, ni siquiera había reparado o había desdeñado conscientemente –por difíciles, por desinterés, por...–. Entonces, me esforcé mucho por ponerme al día y aprender. Puse atención en las conversaciones; leí; escribí, escuché mucha música, me aficioné a las noticias y a los debates políticos..., y mejoré. Con todo, tuve que **aprender a pensar**, para después poder aprender a hablar. Poco a poco, con práctica y gracias a muchas conversaciones con mis amigas –Nahia tuvo mucha paciencia conmigo en eso²¹²–, el proceso de aprendizaje fue mejorando. No he terminado, no creo que lo haga nunca porque mis inquietudes por aprender se multiplicaron y ahora no cesan, pero ya sí puedo participar y proponer yo los temas –aunque todavía me falle la timidez. Lo anecdótico de esta historia, es que a la chica del instituto que entonces debatía con la profesora de filosofía sobre la libertad, me la encontré años más tarde en la Asociación, y eso fue uno de los motivos por los que decidí que necesitaba cambiar.

Cuando miro hacia atrás, y me comparo con la que soy hoy, me molesto con la otra, y culpo a la heteronormatividad de haber hecho de mí eso que tanto me costó rehacer. Es por eso por lo que tiendo a construir un argumento a favor de la *no feminidad* y la coloco sobre la feminidad heteronormativa con rabia.

En cualquier caso y, a pesar de toda nuestra transgresión como lesbianas, ya he mostrado que nosotras también tenemos el discurso heteronormativo como referencia. Desarrollamos nuestro pensamiento de forma binaria, en términos de masculino y femenino. Y así conseguimos esencializar el género, posarlo en una base de biología y naturalizarlo. Por eso, mi primer impulso al leer las narraciones de mis amigas, ha sido pensar que las historias narradas, y en las que la mayoría coinciden, describen comportamientos masculinos que al repetirse en muchas a la vez, significa que son así biológicamente, una desviación de la norma biológica. Tardé mucho en poder deconstruirlo y verlo de otra manera.

²¹² Reproduzco una de tantas conversaciones en ese sentido: “Cariño, yo quiero aprender a pensar. ¿me ayudas?”. “Si no supieras pensar, no estaríamos hablando”. “¡Tú me entiendes! Quiero poder participar de las conversaciones”. “Pero no participas, no porque no sepas pensar, si no porque tienes la autoestima muy baja y te pone nerviosa intervenir” –yo me enfadaba mucho con ese argumento, porque no me estaba creyendo; y, aunque sé que llevaba razón en lo de la autoestima –y fue algo en lo que trabajé más adelante–, después de haber empezado a “cultivarme”, yo creía que aún me faltaba desarrollar la habilidad de pensar críticamente. “No es eso –le respondía molesta–, que yo tengo la teoría, pero no sé expresar una opinión”. Después de mucho tiempo insistiéndole, me propuso un par de técnicas. Un día me dio un folio en blanco y me dijo: “tienes un minuto para escribir todo lo que se te ocurra de la palabra *aguja*”. Me bloqueé y no logré escribir nada pero, al menos, sentí que me tomaba en serio. Otro día, me propuso: “hazte preguntas, intenta hacerte las preguntas, para conseguir las respuestas, *qué diría ella; por qué...*”. Pero no solo fue Nahia. Aurora me regaló un juego de mesa llamado “Cum Laudem”, para expertxs en lingüística, lengua y vocabulario, que no solo me ayudó a fomentar mi vocabulario, sino también mi autoestima. Y lo demás lo hizo la intervención en las conversaciones que, por fin llegó. Creo que tenemos mucha suerte, cuando los temas de conversación surgen de preguntas como la que me hacía Ángela una noche de cubatas: “¿y qué estás leyendo ahora?”; cuando se dan en contextos como la reunión para ver el Debate de la Nación o las elecciones –que siempre las vemos en familia–; o un escrupuloso cuidado a la hora de comunicarnos, que ha favorecido que nos acostumbremos a escucharnos, respetar turnos de palabra, discutir sin levantar la voz y respetando la opinión de las demás, no monopolizando las conversaciones, y aceptando la posibilidad de validez de todos los argumentos hasta que se demuestre lo contrario.

El amor romántico y la pareja como complementariedad: otro discurso heteronormativo con el que construimos relaciones de poder generizadas

“El amor romántico es un instrumento de control social al servicio del capitalismo”
(Coral Herrera, 2013)

“Permanecer o no en eso que llamamos amor y que no sabemos a ciencia cierta qué es, que a veces intuimos, que a veces inventamos, que a veces experimentamos... Si es que se permanece” (Mari Luz Esteban, 2011:133).

Durante un tiempo, Antonia pasó meses pregonando que el amor no existía. Lo dijo, de hecho, hasta que se enamoró. Y lo mantuvo a pesar de las críticas de las demás, que habíamos sentido el amor o lo estábamos sintiendo. Pensábamos que hablaba así porque estaba sufriendo un proceso de duelo por la ruptura de su última relación amorosa, motivo por el que no prestamos atención a sus extravagancias en ese sentido, que más nos parecían quejas por despecho que otra cosa. Sin embargo, cuando se recuperó de la pérdida y el tema volvió a surgir, ya no motivado por reproches viscerales, sino en contextos como el análisis de una película, un libro, alguna relación de pareja, etc., entonces sí pensamos que sus reivindicaciones pudieran tener razón e intentamos darles forma. ¿Es verdad que el amor no existe? Y si no existe, ¿qué es esto que sentimos y que nos lleva, incluso, a determinar nuestra forma de vida? ¿Lo que sentimos por nuestros amigos es amor también? Y si lo es, ¿por qué les exigimos más a nuestras parejas que a nuestros amigos? ¿Existen, tal vez, diferentes formas de amar o amores de primera y amores de segunda? ¿Qué diferencia, entonces, una relación de amistad de una de pareja? ¿Qué es una pareja? ¿Por qué vivimos en pareja y no con nuestros amigos? ¿Quiénes son más importantes, nuestros amigos o nuestra pareja? ¿Por qué la mayoría solo tienen una pareja y muchos amigos y no al revés? ¿Podríamos tener más de una pareja o sólo estamos preparados para amar de unx en unx? Y en ese caso, ¿qué unx, un hombre, una mujer, otra cosa? ¿Por qué las lesbianas nos enamoramos de mujeres? ¿O acaso no lo hacemos? ¿Amamos las mujeres igual o de forma diferente que los hombres, y que las mujeres?

Es en el amor romántico y pasional de pareja en el que me voy a centrar en este apartado, porque como cualquier discurso heteronormativo, es el que las lesbianas tenemos interiorizado –salvo que lo hayamos deconstruido– y, por tanto, el que habitualmente usamos todos –y, aunque ella aún no lo sabía y tampoco sabía cómo explicarlo, era a eso a lo que se refería Antonia con que el amor no existía, a que no era real, se lo habían inventado.

En una sociedad asentada sobre la familia como unidad básica, asentada a su vez sobre el contrato matrimonial, asentado sobre la pareja romántica que se asienta en el amor romántico, el sistema heteropatriarcal debe definir muy bien cada uno de esos presupuestos para garantizarse un buen cimiento sobre el que erigir su imperio. **En este contexto el amor romántico es un dispositivo de poder, un régimen de verdad** –que interrelaciona con otros dispositivos como la sexualidad, el género, el parentesco, etc.–, utilizado por la sociedad disciplinaria de Foucault, como “mecanismo de control de masas, cuando se limita al mundo del romanticismo idealizado, heterocentrado y heterosexista” (Herrera, 2013: 8). Este discurso ha sido denominado *Pensamiento amoroso* por Mari Luz Esteban (2011), para quien el amor va más allá de vínculos amorosos o sexuales, más allá de la pareja, aunque lo hemos colocado como centro de nuestra cultura. Esteban (2011) define el pensamiento amoroso como:

“...una determinada ideología cultural, **una forma particular de entender y practicar el amor** (...) Una configuración simbólica y práctica que influye directamente en la producción de símbolos, representaciones, normas y leyes, y orienta la conformación de las identidades sociales y genéricas, los procesos de socialización y las acciones individuales, sociales e institucionales (...) Es así el caldo de cultivo, la matriz, en la que se constituye en la Edad Moderna un orden social desigual. De género, clase, etnia, sexualidad...” (2011:47).

El discurso amoroso se convierte en dispositivo de poder en una sociedad heteropatriarcal porque genera un orden social desigual, el de género²¹³. Construido sobre las emociones, su relevancia es tal, que determina la vida de las personas, lo que corresponde a hombres y a mujeres. Se encarna en lxs individuuxs, construyendo sujetxs generizados que posteriormente lo pondrán en marcha en sus relaciones amorosas. De esta manera se consigue un orden social hegemónico que siguiendo el orden (hetero)sexual, determina a quién se debe amar, cómo, cuándo, dónde o por qué, y rechazando cualquier otra opción que no entre dentro de los cánones preestablecidos por el discurso.

La sociedad occidental construye un **modelo de amor**²¹⁴ que enfatiza el sentimiento hacia la pareja, posicionándolo por delante del que se genera en otros tipos de relaciones, como las materno filiales o las de amistad. Se podría hacer un paralelismo con la jerarquización sexual de Rubin (1989), aplicada ahora a las relaciones amorosas (Esteban, 2011). Esta estructuración cumple un objetivo como **perpetuadora del orden establecido**.

Es necesario poner de manifiesto dos aspectos. Por un lado que, a pesar de lo hegemónico y dominante del modelo, éste resulta ser limitado que la realidad individual suele ser diversa (Esteban, 2010; Gidenns, 2000). Y, por otro que, aunque en occidente haya un discurso hegemónico y dominante, el hecho amoroso es universal y se da en todas las civilizaciones. No sabemos cómo podría resultar una sociedad en la que las relaciones no estuvieran basadas en la pareja, sino que se propiciaran redes de convivencia y cuidados, por ejemplo, dependiendo de relaciones de amistad, como se ha planteado ya desde algunos sectores del movimiento feminista y queer (Esteban, 2011; Herrera, 2013).

La articulación del pensamiento amoroso, la ideología romántica

“Fijado el modelo, todo alejamiento de él resulta culpable: monogamia, procreación, fidelidad y cohabitación, proporcionan sus puntos cardinales”
(Michel Onfray, 2002:33).

“Que hay mucha lagarta por el mundo, y me quieren quitar a mi mujer”²¹⁵”

²¹³Para Jónasdóttir (1993) la organización social resultante del amor es la causante del patriarcado moderno. El patriarcado, como sistema matrimonial, se basa en la explotación del poder productivo del amor.

²¹⁴ Entendiendo el amor, según Esteban (2010:230), como “un repertorio de ideas, valores, capacidades y actos encarnados, que combinados e implementados de maneras diversas, darían lugar a procesos de interacción...”. La antropóloga completa la definición en su entrevista de marzo de 2012 a *Pikara Magazine*, donde afirma que: “... que cuenta con cuatro variables: la **idealización** y el **erotismo** de la otra persona, y el **deseo de perdurabilidad** y de **intimidad**”. Aquí además alerta porque, aunque afirma que estas cuatro variables se pueden dar en cualquier relación amorosa con combinaciones e intensidades diferentes, sería interesante que pudiéramos los distintos tipos de amor a un mismo nivel, y se preocupa, por la amistad, por ejemplo.

²¹⁵ La frase la dijo una lesbiana en el contexto de una conversación informal. No doy su nombre porque no me dio permiso para hacerlo, además de que, salvo en ese caso puntual, no ha participado más en la investigación. No obstante, para entender el comentario, contextualizaré a la persona y la situación. Ella tenía cuarenta años en ese momento de esa conversación. Había mantenido una relación estable durante más de diez años con su pareja, y ahora comenzaba otra. Para ella el lesbianismo es una característica importante. En ocasiones ha militado en algún colectivo, aunque su

Dice el discurso que la pareja será la formada por un hombre y una mujer sin otra combinación posible –ni en número de personas ni en sexos, ni en tipología de cuerpos. De la misma clase socio económica, mismo nivel formativo; un estilo de belleza física parecida. Han de ser jóvenes, pero, ante todo, tendrán una edad semejante; a ser posible, el hombre algo mayor que la mujer y también algo más alto, que para eso es el que protege. Ninguno sufrirá una discapacidad, y si la tienen, serán lxs dos –porque las personas discapacitadas sólo se pueden enamorar entre ellas, igual que las personas de una determinada etnia o nacionalidad. Si estas características no se dan, la pareja en cuestión será señalada y estigmatizada socialmente.

Además, se construyen con personas, no solo **diferentes**, sino también **desiguales**, para **complementarse**. Por eso, según el modelo, la mujer acudirá en busca de la protección de el hombre, y éste la protegerá amorosamente. Así ella aprenderá que necesita al hombre para poder vivir, y él que es el más poderoso. Este par, única forma posible de unión, se establecerá legalmente en un matrimonio, conviviendo en una relación fundada en el amor y el deseo sexual. Ambos se darán incuestionablemente a la vez y durante toda la vida. Su objetivo es crear felices familias –porque solo se presupone la felicidad en este marco²¹⁶ construido desde ese amor sincero y apasionado– con hijxs en común, que nacen en el seno de esta unión afectivo sexual²¹⁷.

Y aún hay más, dice el discurso que el amor romántico de pareja es un amor **universal**, que todo el mundo siente alguna vez en su vida. **Sublime**, que todo lo puede, “juntxs podremos luchar contra cualquier cosa”. **Irrracional**, “perdí la cabeza”; de ahí que se tienda a idealizar a la persona amada, sobredimensionando sus virtudes y obviando sus defectos. El amor romántico es **desinteresado**, no quiere nada a cambio; por eso lxs amantes harán cualquier cosa el unx por el otrx. Una de las narraciones acerca del amor es la de que no existe amor **sin sufrimiento**. El amor será más fuerte, cuantas más dificultades y desventuras tengan lxs amantes para estar juntxs; el punto extremo de este amor es la muerte de lxs protagonistas (un tópico en la literatura, por cierto, muestras son *Romeo y Julieta*; *Tristán e Isolda*, etc.). Los deseos y fantasías hay que vivirlos con la pareja, si es a la que realmente se ama, porque ésta es exclusiva e inintercambiable; de ahí la creencia de que es imposible enamorarse de dos personas a la vez y su consecuencia inmediata, la construcción de una relación monógama. Además, este amor considera a la persona amada como una posesión –**mi** novia, **mi** marido– y, como tal, no se comparte, por eso no existen las infidelidades. Y los celos, lejos de ser una muestra de esa posesividad, son interpretados como señales de verdadero amor (Bosch y cols, 2007). El amor verdadero se da una sola vez en la vida, en la que aparece “*el príncipe azul*” – intuyo que no se inventaron “la princesa azul” o “rosa”, porque no había un singular para el caso de los hombres. Esta construcción ha dicho que la mujer puede tener un solo amor en su vida. Pero es menos rígida para ellos, y les permite más opciones. Por eso hay quienes pasan

tendencia es la de salir de la militancia cuando tiene pareja estable, con la que termina haciendo una vida bastante heteronormativa, al igual que lo es su discurso, a pesar de su siempre manifiesto feminismo.

²¹⁶Es de todxs conocida la amarga figura de lxs solterxs como seres infelices. El ejemplo de soltería por excelencia a lo largo de la historia han sido lxs homosexuales. La imposibilidad legal de casarnos, y la idea de que solo las personas heterosexuales pueden tener hijxs, nos ha encasillado en la soltería –lo que no significa que no tuviéramos pareja.

²¹⁷Hasta principios de los ochenta en España, si alguna persona tenía hijxs fuera de su relación marital, el niñx en cuestión era considerado bastardx, y contaba con menos derechos que lxs hijxs nacidxs dentro del matrimonio. Vemos como el discurso del derecho, de la ciencia, el de la sexualidad y el amoroso se incardinan para construir un discurso de género que sostenga el heteropatriarcado capitalista.

grandes periodos de tiempo buscando a ese alguien especial, que será la media naranja que lxs complete, y que habrá de llegar en la juventud de la persona para no irse, pues es un amor eterno, que durará hasta la muerte de lxs amantes; y hay quien dice, que incluso *más allá*.

El amor también construye sujetxs sexogenerizadxs

“El amor más, quizá, que la gestación de los hijos, es el baluarte de la opresión de las mujeres”
(Shulamit Firestone, 1976)

“Mientras nosotras amábamos, los hombres gobernaban. Tal vez no se trate de que el amor en sí sea malo, sino de la manera en que se empleó para engatusar a la mujer y hacerla dependiente, en todos los sentidos. Entre seres libres es otra cosa”.
(Kate Millet, 1984).

“Mujeres y hombres como **tipos de personas opuestas, complementarias, jerarquizadas**, a través de la repetición de actos y discursos que son siempre encarnados, in-corporados y reproducidos” (Esteban, 2011:49).

El pensamiento amoroso al penetrar en el cuerpo de lxs individuxs, contribuye a la creación de una sociedad generizada. Se trata de un proceso que suele prolongarse a lo largo de toda la vida –si una reflexión crítica (feminista) por parte de la persona, especialmente por parte de las mujeres, no lo evita y, aun así, es muy complicado salir de él–, habiendo momentos de especial intensidad, como la adolescencia o la primera juventud (Esteban, 2011).

Igual que en el momento del nacimiento se espera un niño o una niña y nadie piensa en una lesbiana o un gay, el discurso del amor también contribuye a crear hombres y mujeres heterosexuales. Todxs hemos escuchado a un adultx preguntarle a una niña, “¿tienes novio?” Me puedo imaginar la cara de unxs padres heteronormativxs ante la respuesta de una hija que responda, “sí, Marta es mi novia”. No lo esperan porque la heterosexualidad es la norma y la homosexualidad, en principio, no cabe –si bien es cierto que esto está cambiando.

El amor como dispositivo de poder tendrá especificaciones para hombres y para mujeres con el objetivo de estructurar la sociedad de manera que el sistema se reproduzca y se mantenga. Intenta conseguir la subordinación y control de las mujeres (Esteban y Távora, 2008), pues el modelo de amor romántico se ha utilizado para construir sujetxs sexo generizadxs, que después constituirán familias, a las que se llega por amor y de él se sustentan, respaldado por el contrato del matrimonio. En ese contexto se necesita que la mujer sea un ser sumiso. Y es que educarnos en el amor ha sido una manera de mantenernos alienadas. Ya lo dijo Millet (1984): “el amor ha sido el opio de las mujeres, como la religión el de las masas”. Esta educación era, de hecho, la forma de que los hombres pudieran expandirse en el ámbito público (Firestone, 1976). Una forma de que no pensáramos, ni tomáramos decisiones relevantes, como las relativas a la política, por si nuestras decisiones les quitaran sus privilegios.

Aunque el discurso es conocido por todxs, ha sido tradicionalmente monopolio de las mujeres. Y es que, amor e identidad de género femenina son dos hechos implícitamente unidos, e interiorizamos y performamos el discurso amoroso desde niñas. Va guiando

nuestra construcción como sujetos –nos inculca deseos, ilusiones, gustos y preferencias, movimientos, comportamientos, etc.– hasta conseguir que, a fuerza de performarlo, nos convirtamos en lo que la sociedad entiende por mujeres. Así que se nos educa para ser más emocionales, como para ser miradas y despertar el deseo de la otra persona desde la feminidad (Ana Távora, 2005).

Construidas como **seres emocionales**, la maternidad es nuestro destino por excelencia. “Se nos dice que tenemos la maternidad como futuro, por eso creemos que –por esencia– somos las que sabemos amar” (Pissano, 2004:96). Y con ella destinamos todo nuestro amor y dedicación a nuestros hijos. “La mística de la maternidad”, lo denominará Esteban (2011:62), donde amor, maternidad, identidad y género se unen. Y es que al final, somos especialistas en proporcionar cuidado afectuoso a cualquiera que tengamos cerca.

El poder ha usado el amor para construir sujetos mujer que posteriormente pudiera controlar cómodamente. Así es como las mujeres han aprendido que necesitan del amor para vivir y también han aprendido a colocarlo en el centro de nuestra realidad; el amor es considerado socialmente un elemento estructural de las mujeres (Firestone, 1969; Sanz, 1995; Lagarde, 2001; Esteban, 2011; Herrera, 2011). Primero el amor pasional, luego el maternal que conlleva los cuidados, y favorece un amor extrapolable a todo ser susceptible de ser cuidado. Y, parece normal que buscar aquello que lleva la realización personal, bienestar y la felicidad. El problema es que en el amor romántico esta creencia está, cuanto menos, idealizada. “El amor nos mantiene entretenidas soñando con finales felices”, señala Herrera.

Mi construcción como sujeto sexogenerizado mujer desde el amor

*“No son los individuos los que tienen la experiencia,
sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia”*
(J.W.Scott, 1992)

Durante mi infancia soñé con ser la princesa de los cuentos que me contaban antes de irme a dormir. Esa chica prácticamente perfecta que tiene un príncipe que la acompaña, la cuida y la salva cuando está en alguna situación delicada. Con los años, según los cuentos se iban convirtiendo en cosas de la infancia, pensé que la princesa había caído en el olvido mientras yo me transformaba en una persona adaptada a la sociedad del momento. Pero en mi mente se había mantenido el ideal de mujer princesa que, por otro lado, encajaba con las normas que me habían inculcado desde siempre, a saber, responsabilidad, obediencia, educación y buenos modales, respeto, servilismo, amabilidad, dulzura, delicadeza y algo de mojigatería. Esas características llevan aparejadas otras, como inseguridad, exigencia y perfeccionismo, miedo excesivo a la autoridad, necesidad de control, baja autoestima, etc. Como afirma Távora (2005) las mujeres construyen la feminidad como seres para ser mirados. Descubren el deseo del otro sólo por su cuerpo y sin necesidad de sentir deseo también. Este ser percibidas, miradas, puede colocarlas en un estado de inseguridad corporal, pues la identidad empieza a construirse por la apariencia, por lo que el otro ve de ellas. Así me convertí en una persona débil, que se sentía encantada y halagada cuando un hombre la cuidaba y la protegía o la salvaba de algún infortunio. El mismo proceso sufrió la imagen del príncipe. Tenía la idea del chico, como la de un muchacho guapo, educado, simpático, amable,

inteligente, más fuerte que yo, que iba a estar pendiente de mí, a ser respetuoso conmigo y con lxs demás, etc. Esas ideas estaban tan enraizadas en mi imaginario que yo me comportaba como la princesa, y **me sentía enamorada de la figura ideal de aquel príncipe que vivía en mi cabeza; ya sólo tenía que encarnarla en alguien.** Y aunque no tenía cuerpo, no importaba porque yo lo amaba igual, me desgarraba por ese ser, vivía anhelando su llegada y sufría por eso.

Y desde luego, no era una ficción, que ese muchacho era el protagonista de las películas y telenovelas que veía. Pasaba horas viendo novelas y hablando con mis amigas de los niños que nos gustaban, que solían ser mayores que nosotras, para que pudieran encajar en la imagen que teníamos, porque los de nuestra edad aún eran demasiado infantiles y no cubrían las expectativas. Fantaseábamos con ellos. Hasta cambiábamos nuestras formas de vestir cuando intuíamos que los viéramos, para que se pudieran fijar en nosotras. Dice Mari Luz Esteban (2011) que el pensamiento amoroso conlleva performar una serie de *actos y discursos*, que pueden ser individuales (por medio de la lectura, por ejemplo) o colectivos (a través de conversaciones con las amigas, fiestas, etc.), que son siempre encarnados y relacionales.

Aprendí el amor como una relación pasional, ardiente e intensa pero dolorosa, en la que un príncipe que roza la perfección, adora a su princesa, perfecta también –que ya me estaba encargando yo de eso– por la que haría cualquier cosa, igual que ella por él. Con catorce años conocí a mi primer y único novio –es normal que fuera tan pronto, llevaba varios años suspirando por el amor de mi vida; solo encontré porque iba buscando. Sin embargo, salvo porque en ese momento era un chico guapo y mayor que yo, no tenía ninguna de las características de mi príncipe. Aun así, recuerdo pensar que, aunque no era exactamente lo que yo estaba esperando, lo que ocurría es que aún no lo conocía bien.

En el tiempo de conocernos, dejó de estudiar, lo que suponía un borrón en mi dibujo personal del ser amado, pues mi príncipe tenía que ser más inteligente y culto que yo o, al menos, igual. Pensé que, con la fuerza de mi amor, iba a conseguir que estudiara –y lo logré durante un año, pero lo dejó, “yo no necesito aprender a escribir mejor para arreglar motores”, me soltó una bofetada de realidad poco romántica. No pasaba nada, me conformé, porque era mayor que yo, era fuerte, me hacía sentir segura y, aunque no estudiara, trabajaba, “no todo el mundo puede estudiar y el trabajo siempre es necesario”, me autoengañaba. Entonces me di cuenta de que había errores gramaticales en su forma de expresarse que me avergonzaban delante de mi familia, y comencé a corregirlo. Esas situaciones no me hacían sentir muy cómoda –no porque no sea correcto intentar cambiar a alguien para adaptarlo a una, que no lo es–, sino porque no lograba encajar la imagen ideal que yo había creado, con la de mi novio real. Con todo, seguía enamorada de mi ideal encarnado, y eso era lo único que importaba. Cuando sentía que me faltaba algo, escuchaba canciones románticas que me evocaban lo mal que podía pasarlo si él no estaba; me desgarraban y, así, recordaba lo mucho que lo amaba. Por lo demás, era muy simpático, aunque no me hacía sentir demasiado especial. Una vez le pregunté si pensaba que yo era bonita, y me respondió que del montón. Para quitarle importancia al hecho de que yo no le pareciera especial, puse el acento en que no todas las mujeres podían ser espectaculares, yo era una más, así que me esforzaría más por lograr más cotas de belleza. Otra vez me dijo que no me pusiera una pulsera en el tobillo, que parecía un elefante porque tenía los tobillos muy anchos – no, no tenía demasiadas habilidades, ni era muy sutil. Ese tipo de anécdotas eran distorsiones en relación a mi idea de príncipe, él habría tenido más cuidado para no hacerme daño. Aun así, yo seguía amándolo fervorosamente

y no cuestioné ese amor. Es cierto que ante alguna de esas inesperadas respuestas tuve indicios de desilusión, pero solo pensar en quedarme sola, anulaba cualquier atisbo de nada. Y lo de sola era real, pues desde que empezara a salir con él descuidé las relaciones con mis amigas. Lo que hacía era esforzarme más para que las cosas funcionaran con él. Estéticamente, siempre estaba arreglada, vestida, peinada y pintada para él y disponible si me necesitaba. Me adapté a las costumbres de su familia, con la que pasaba mucho tiempo; así, me comportaba cada vez más como una esposa/novia que como una adolescente. Aunque esta adaptación tuvo resistencias por mi parte, que venían desde la clase, había aspectos de las mujeres de su familia para las que yo no estaba educada. Al principio para agradar a mi novio me adaptaba. Así conseguimos una relación formal por la que yo era la cuñada de alguien y la nuera de otrxs alguienes con solo dieciséis años. Y él se movía por mi casa como si fuera la suya, tratando a mi madre como si hubiera heredado el estatus de suegra. Con diecisiete todxs me trataban como si fuera una mujer casada –sin olvidar que las mujeres pasan de niñas a mujeres (adultas) al casarse o si implementan la figura de esposa, aún sin matrimonio. Así se cumplieron sus intenciones, verbalizadas por él mismo, tener una novia joven “a la que moldear” para que fuera como a él le gustaban las mujeres, y yo me sentía orgullosa de haber sido la elegida para eso.

A pesar de haber sufrido una gran decepción en cuanto al amor encarnado en esa persona, cuando llegué al lesbianismo, yo no modifiqué un ápice ninguna de esas creencias. De modo que era “una mujer”, tal y como me había construido, enamorada de una lesbiana a la que trataba como si fuera un príncipe azul, con la que me comportaba como su princesa y a la que cuidaba como una madre. Con parejas posteriores me seguí comportando así, si bien, nuestro acercamiento al feminismo, el de ellas antes que el mío, hizo que reclamaran un cambio en ese sentido. Siempre he pensado que mis primeras relaciones e incluso el principio de la convivencia con Nahia fallaban mucho por esta forma de comportarme por mi parte.

Subjetivación²¹⁸ de las mujeres, amor y cuidados

“El amor, más quizá que los hijos, es el baluarte de la opresión de las mujeres en la actualidad”
(Shulamit Firestone, 1976)

Fruto de un amor apasionado nacerá el bien máspreciado para una mujer, dice el sistema, sus hijxs. A lxs que ella cuidará y dedicará tiempo y atención, y amará a costa de ella misma. A partir de ahí, el ejercicio del amor y el cuidado se harán extrapolables a cualquier ámbito de su vida. Lxs dependientes, que lo necesitan y lxs adultxs independientes que, gracias al amor, se han acostumbrado a necesitarlo (Carrasco, 2001:5). **El ejercicio del amor convertido en cuidados y atención se vuelve un estilo de vida.** El amor como estilo de vida o un estilo de vida que se convierte en amor. Y es a partir del ejercicio de estas relaciones afectivas, donde el género es una acción para las mujeres (Esteban, 2011). Las mujeres performamos amor a través de relaciones jerárquicas y a la vez, performamos género (Butler, 1993).

²¹⁸El concepto de subjetividad es definido por Almudena Hernando (Esteban y Távora, 2008), como “el modo en que las mujeres internalizamos, actuamos y reproducimos un conjunto de valores y actitudes a través de las cuales nosotras mismas contribuimos a perpetuar esta situación de desigualdad respecto a los hombres” (2008:62)

Por eso, a través del amor la mujer llegará a realizarse como tal: ser más mujer, cuanto más se cumpla el rol de esposa y cuanto más se acerque a su rol de madre. Cuanto más desarrollados estén estos roles, más integrada estará la mujer socialmente. De ahí, que haya mujeres que al no haber encontrado el amor, hayan vivido una existencia de frustración personal o se hayan sentido incompletas; además de haber sido punto de mira de la sociedad panóptica encargada de hacer cumplir la norma, ya que, al quedarse solteras, no sólo pierden la opción de vivir el amor (Pissano, 2004), sino que no cumplen con esas dos funciones que se esperan de ellas, casarse y tener hijos.

Por otro lado, el sistema decide que seamos nosotras las encargadas de liderar este discurso, y que parezca que son nuestros propios sentimientos los responsables de convertirnos en seres subordinados. Para ello nos ha hecho creer que estos sentimientos son naturales gracias a nuestro cuerpo, es decir, son características desprendidas de nuestra capacidad biológica para reproducirnos –con todo el proceso de menstruaciones y ovulaciones mensuales durante gran parte de nuestra vida, por ejemplo. A partir de ahí, se justifican todos nuestros comportamientos, como si, lejos de ser aprendidos y aprehendidos, fueran innatos (Fisher, 1994; Punset, 2007); y de ser innatos, como si no se pudieran controlar. Porque como todo lo considerado un hecho natural/biológico, nada se puede hacer por evitarlo. De modo que, al final, el sistema consigue que creamos que nuestras hormonas son las responsables de nuestro ser aparentemente emocional y más débil. Esto nos vuelve incompletas, vulnerables, dependientes y necesitadas de protección.

Desde el momento en el que las relaciones amorosas se enmarcan en una sociedad patriarcal, asentadas sobre el pensamiento binario (Bourdieu, 2000:20; Herrera, 2011) y construyen identidades genéricas, podemos presuponer que se están estableciendo relaciones de dependencia y poder. Así, las mujeres, que hemos asumido el discurso del amor e interiorizado la ideología que conlleva, proporcionamos amor sin pedir nada a cambio²¹⁹. Y dar amor se traduce en hechos cotidianos tangibles, como hacer la comida –que es considerado por algunas, como un verdadero gesto de amor; hasta algo tan aparentemente insignificante, como mantener las relaciones familiares extensas²²⁰. Este *dar amor* de forma altruista, supone un desequilibrio para nosotras porque lo que comienza realizándose por amor, se vuelve un hecho cotidiano primero; evidente y obligatorio después, esto es, exigible, por lo que detrás de una obligación, siempre suele haber alguien reclamando su derecho, “¿aún no está la comida hecha? ¿Pero es que no me vas a llevar a clase?”.

La otra cara de la moneda estrechamente unida al capitalismo, es que las cosas que se hacen por amor, no se remuneran. Y esto sí es una pérdida tangible de capacidad para quien invierte importantes cantidades de tiempo y esfuerzo por amor. Un tiempo que de no haberse usado bajo la bandera del amor, es decir, de haberlo hecho un/a profesional del mercado, hubiera podido traducirse en dinero, seguridad social, vacaciones, reconocimiento social –porque las cosas que tradicionalmente han hecho las mujeres por amor, son “las cosas que se hacen solas”, y que sólo se reconocen cuando no están hechas. Fuera de las relaciones de pareja o familia, el tiempo invertido se cambia por dinero, por

²¹⁹Jónasdóttir (1993) considera que, en la relación amorosa, materializada en el matrimonio, la mujer invierte más que el hombre. Al no recibir nada a cambio, y no estar retribuida, se produce un desequilibrio en la relación.

²²⁰Esto es bastante más relevante de lo que a primera vista pudiera parecer, pues conlleva un tiempo diario o semanal, que casi siempre pasa desapercibido, y que la mujer no se está dedicando a sí misma, sino que lo está invirtiendo en crear lazos y reforzar redes.

carreras profesionales de prestigio, por relaciones sociales, por prestaciones de desempleo, de jubilación, etc.

El sistema hetero-patriarcal, como buen comercial capitalista nos vende su producto: *amor-maternidad-familia*. Nos lo envuelve como un bien deseable –una vez más se activa el deseo, como explicó Foucault– y nos dice que si seguimos los pasos del discurso llegaremos a ser las madres perfectas, para que optemos por él voluntariamente²²¹. Cuando comienza un periodo maternal –en décadas anteriores de forma generalizada, hoy cada vez menos, aunque aún ocurre con demasiada frecuencia– las mujeres optamos entre dos opciones, trabajo o cuidado²²², como si eligiéramos entre el binomio amor-razón. **Muchas veces hemos terminado eligiendo cuidado** –todo por amor– o trabajo a media jornada. Parece que olvidáramos que, ante esta opción, económicamente siempre perdemos. Aunque Firestone (1976) nos recuerda que, “la incesante dependencia económica en la que se encuentran imposibilita la situación de un amor sano entre iguales”(1976:174). Si el matrimonio se rompiera, no sólo perdemos poder adquisitivo. Además, no tendremos la experiencia laboral por el tiempo que hemos dedicado al cuidado de la familia, nadie nos va a reconocer eso, con las repercusiones que conlleva cuando intentemos insertarnos en el mercado de nuevo²²³. Ni la autonomía social – relaciones sociales que se dejan de forjar al no tener un trabajo fuera de casa. Lo más perverso de todo, es que la responsabilidad de la situación recae sobre nosotras por haberelegido dedicarnos al cuidado. O, ¿tal vez, no fuimos nosotras y el sistema nos incitó?

El caso extremo lo encontramos en aquellas mujeres que viviendo la violencia, y teniendo todas las opciones para salir de ella, no lo hacen porque entienden que se casaron por amor, y aunque ya no lo sintieran, algo que es difícil de reconocer porque suele estar confundido con la obligación de cuidar, antes preferirían vivir con la resignación que cambiarlo por la culpa²²⁴. “Esto es mío ya para toda la vida”, escuchaba decir a una mujer que rondaba los sesenta años, y que sufría violencia psicológica por parte de su marido. Por otro lado, y completamente relacionado con el amor, está el miedo. Távora (2005) afirma que no es solo la afectividad desde donde se mantiene la subordinación, sino también el miedo. Miedo al cambio; a aprender a ser otra mujer; a ese proceso; a hacerlo sola, lo que denomina “miedo al propio proceso de individualización”. Y me parece muy

²²¹ Esta descripción puede hacer pensar a alguien que lo estoy vendiendo como si las mujeres fuéramos tontas o unas víctimas. Nada más lejos. Es decir, cualquier consumidor/a del sistema capitalista haría lo mismo, intentar adquirir aquello que es deseable y le proporciona felicidad, otra cosa es que nos demos cuenta de la estrategia de poder utilizada.

²²² Podríamos analizar si es porque lo deseamos sinceramente (cuidar del niñx); porque hemos aprendido que tenemos que desearlo y por eso lo decidimos; o porque, si no hacemos lo que se supone que tenemos que desear, entonces aparece la culpa (Távora, 2005), y ya hablé de la culpa anteriormente.

²²³ Volvemos al mercado con el currículum desactualizado; con una edad en la que para el mercado ya no somos rentables, pues hay promociones de gente joven hiper formada, que acaban de salir y se están incorporando también. El resultado suele ser que terminamos realizando labores de cuidado o de limpieza, independientemente de nuestra formación, para el mercado con bajos salarios en el mejor de los casos, en muchos otros, en economía sumergida con inestabilidad, sin acceso a demasiadas cotizaciones a la Seguridad Social y falta de tiempo de dicha cotización a la hora de la jubilación. Lo que se traduce en un descenso en la escala social, etc. Todo ello como posibles causas de feminización de la pobreza, y con más repercusiones en cuanto a la a nivel de salud (Távora y Esteban, 2008:61; Mabel Burin, 2010), como descenso del autoconcepto, autoestima y seguridad y la aparición de las subsiguientes enfermedades psicológicas como la depresión, TAG, fobia social, fibromialgia, etc.

²²⁴ Se casaron por amor con unas condiciones –eternidad, fidelidad, compromiso, etc., que dicen que ese mismo amor no les permite romper la relación ahora, aunque las cosas hayan cambiado. Porque tienen unas funciones y unas obligaciones derivadas del contrato fruto de ese amor y de la relación que adquirieron con él, que no pueden abandonar. Porque han construido la idea de que sus maridos son seres dependientes, y sin ellas no podrían salir adelante. Porque están tan acostumbradas a su vida, y a la situación en la que viven, que son dependientes de ella, y aun teniendo todos los recursos para ser seres independientes, el miedo las paraliza para tomar ninguna decisión diferente.

interesante, el miedo a descubrir los propios deseos de sumisión.

Lo interesante de esto para mí, es que las lesbianas como personas con biocuerpo de mujer que se han socializado en una sociedad heteropatriarcal, tenemos, en mayor o menor medida, este discurso interiorizado también. De modo que, a través del amor y los cuidados nos subjetivamos como sujetos mujeres.

El amor entre lesbianas

“El sentido de mi vida me lo da una pareja, me lo da el amor”
(Lidia)

“El amor homo/lésbico sexual debería ser uno de los espacios privilegiados para poder desconstruir la dinámica patriarcal del odio/amor, porque la construcción de parejas no está signada por la reproducción, ni por los lazos sagrados con que ella se constituye en el patriarcado” (Margarita Pisano, 1995:50).

Kate Millet (1984) en una entrevista, realizada por Lidia Falcón, expresaba: “mientras nosotras amábamos, los hombres gobernaban. Tal vez no se trate de que el amor en sí sea malo, sino de la manera en que se empleó para engatusar a la mujer y hacerla dependiente, en todos los sentidos. Entre seres libres es otra cosa” (artículo online, 21 de mayo de 1984). Me pregunto si las lesbianas podríamos ser consideradas libres porque en nuestras vidas no hay hombres o porque, precisamente eso nos deja en los márgenes del sistema, tanto como para decidir el tipo de amor y/o de relaciones que deseamos tener/construir. ¿Habremos conseguido escapar de los influjos del amor romántico?

Giddens (2000) dice que las mujeres están protagonizando una transformación de la intimidad –y con ella de las relaciones de género y la sexualidad– tal, que el amor se está viendo afectado también –y todo lo que le acompañaba, el matrimonio, la familia, y el parentesco. Ya no se da amor romántico, lo que predomina es lo que él denomina un “amor confluyente”, que define como:

“amor contingente, activo, y que choca con “el para siempre y solo y único” del amor romántico ... La igualdad en el amor confluyente es a través de un dar y recibir emocional, desarrollándose el amor hasta el grado en que cada uno esté preparado para contar preocupaciones y necesidades hacia el otro. En cuanto al sexo: en el confluyente la incorporación del “ars erótica” en el núcleo conyugal, logra la meta de la realización de un placer sexual recíproco. ... Desaparece el concepto de mujeres respetables y no respetables. Este amor no es monógamo, se negocia la exclusividad, pero ante todo las relaciones continúan, porque las partes obtienen los beneficios suficientes como para continuarla. Se ha extendido al amor homosexual y se ha desarrollado una adaptación de los papeles de las relaciones de feminidad/masculinidad; presupone un modelo de relación pura por la razón de que un hecho básico del mismo es conocer los rasgos del otro” (2000:39).

Y define más adelante las “relaciones puras” como: “... una relación de igualdad sexual y emocional, que se establece por iniciativa propia... y que se prosigue sólo en la medida en que se juzga por ambas partes que esta asociación produce la suficiente satisfacción para cada individuo” (2000:60). Según el sociólogo las relaciones lésbicas usan de este tipo de amor confluyente, porque no tienen referentes, y se basan en la negociación

continua. Aunque estoy convencida de que la no existencia de un compromiso por contrato matrimonial, y vivir en la clandestinidad de los márgenes nos ha hecho configurar nuestras relaciones de una manera menos rígida que las heteronormativas, no termino de estar totalmente de acuerdo con su opinión de amor confluyente entre nosotras. A pesar de que el sistema heteropatriarcal capitalista no construya sujetxs lesbianxs –o gays– sino mujeres –y hombres–, las lesbianas, aunque algunas le presten una atención con menor intensidad, a excepción del sexo de la persona amada/deseada, aprendemos del discurso heteronormativo todo lo relacionado con el amor y los cuidados –nos subjetivamos con él, de hecho. S.V. cuenta: “a los 18 tuve mi primera relación homosexual “real”, por real digo de “piel con piel”, más allá de mi fantasía, y creo que sí que pensaba en vivir juntas, no en el matrimonio como tal, claro, pero sí en formalizar una relación “al uso””.

La pareja lésbica

Lo que viene ocurriendo es que nosotras también utilizamos la pareja romántica, una de las instituciones más poderosas con las que cuenta el heteropatriarcado para reproducirse, y cuya base ideológica es el amor como lo he descrito anteriormente; y lo hacemos, aunque no lleguemos al matrimonio. Así que, con un discurso heterorromántico aprehendido y utilizando, sin cuestionarlas, las instituciones que el sistema nos ofrece, no es extraño que cuando amamos, performemos género. Lo que significa que, al performar género, somos susceptibles de construir relaciones de poder generizadas. Por eso considero necesario partir del análisis de la relación misma de pareja, para estudiar cómo surgen las diferentes situaciones de poder en función de las estrategias de fuerza que ejercen las partes dadas unas circunstancias concretas.

La pareja ha sido la base sobre la que el heteropatriarcado asienta sus planes de matrimonio, familia y reproducción. Para Israel Sánchez (2015) la relación *gámica* es la relación de pareja que se configura en y por el sistema heteropatriarcal capitalista, donde el “gamos” es “la unión o casamiento sobreentendido, inspirado en el matrimonio objetivo y formal. El sexo es el sacramento del “gamos” (2015:61), pues éste queda sellado con el sexo a modo de contrato.

Todas las lesbianas que he conocido a lo largo de mi vida han practicado el amor uniéndose en parejas de dos en dos y si no lo han hecho, anhelaban hacerlo. Cuando empecé la tesis pasé mucho tiempo observando parejas heterosexuales y homosexuales. Me preguntaba si las nuestras se construían como relaciones de género, de modo que solo se me ocurrió comparar parejas de lesbianas con parejas heterosexuales, presuponiendo que las heterosexuales eran heteronormativas y las lésbicas igualitarias. Una vez más, mi pensamiento binarista me llevó al continuo malo-bueno, donde nosotras quedábamos por encima; ser lesbiana era lo mejor. Podía haberme preguntado, **por qué las lesbianas nos uníamos en relaciones de a dos.** Pero no lo hice. Ahora entiendo que ese modelo está pensado para la heterosexualidad; que es un espacio donde el amor es la base de la familia; la reproducción es obligatoria; y con el que los hombres se han asegurado el control de las mujeres, de su descendencia y sus propiedades –de ahí que las relaciones sean monógamas, diádicas y estables. Sin embargo, cuando las lesbianas pensamos en unirnos por amor, no lo hacemos pensando que en algún momento vamos a tener hijxs. Y aún, de querer tenerlos, no lo hacemos por una obligación de maternidad, como la que ha perseguido a las mujeres heterosexuales a lo largo de la historia. Y tampoco tenemos una forma coital de reproducción que pueda llevar a dudar del linaje del niñx. Entonces, ¿por

qué, nos unimos, casi exclusivamente, en parejas diádicas, obviando otras alternativas para amar, donde la única transgresión por nuestra parte, es que la persona amada sea de nuestro sexo? Porque así es como funcionan las cosas. Porque tenemos tan interiorizado el modelo heteronormativo de amor romántico que lo imitamos absurdamente, sin cuestionarnos que no estaba pensado para nosotras, o en un intento inconsciente de querer ser como la mayoría.

Así, vivir dentro de la matriz heterosexual, hace que la mayoría no nos planteemos un modelo diferente de amor –¿por qué íbamos a hacerlo, si la norma no se cuestiona? El caso es que nosotras, unas más unas menos, tenemos aprehendido este modelo desde el lado más femenino. Hay un chiste muy conocido en el ambiente que hace referencia a esto: “¿qué es lo primero que hacen dos lesbianas cuando se hacen pareja?”. “Las maletas, para irse a vivir juntas”. Cada vez que alguien ha hecho mención al chiste –y no han sido pocas veces, que a los gays les encanta meterse con nosotras por eso–, nos defendemos dando toda la explicación económica de género, que las mujeres siempre tenemos menos recursos que los hombres, pues no es lo mismo una pareja de gays que una de lesbianas. Sin embargo, la insistencia en la cohabitación da indicios de una tendencia a la afectividad, los cuidados, a la dependencia amorosa, una creencia en cuanto a la eternidad del amor en las relaciones, etc. De hecho, cuenta Lidia que ellas tenían recursos para mantener dos pisos alquilados, pero solo vivían en uno. Aun pudiendo pagar dos espacios en los que la relación de pareja lo sería sin convivencia, prefirieron mantenerse juntas.

Cuando Rosa y yo empezamos nuestra relación, durante unos meses vivimos en su piso. En cuanto yo pude, alquilé un pequeño estudio para Lucía y para mí. Nos mudamos, pero, lo hicimos las tres, porque Rosa casi nunca pisaba su piso. Al final, dado que teníamos dos pisos alquilados, pero utilizábamos solo uno, decidimos dejar el mío, ahorrar ese dinero y volver al suyo que era más grande. Bala, por su parte, me cuenta la misma experiencia: “estuvimos así... unos meses, ella tenía su piso y yo el mío..., pero ella se quedaba en el mío, o yo me quedaba en el suyo, y el curso siguiente, en junio, se vino al mío a vivir...” (Bala).

Pienso que la no cohabitación daría pie a un espacio físico de intimidad que favorecería practicar otro tipo de relaciones más allá de la monogamia, como las parejas abiertas o las poliamorosas, que cohabitando pueden resultar muy complicadas y/o ser motivo de conflictos. Sobre todo, teniendo en cuenta, como nos recuerdan Moreno y Pichardo (2006) que la monogamia continuada maximiza la cópula y, por tanto, las probabilidades de fecundación. Pero, si nuestra manera de procrear no es por medio del coito, ¿cuál es la función de la monogamia en nuestras relaciones? En cualquier caso, la monogamia también es asumida desde el discurso amoroso como una cuestión de género para nosotras. Bala me contaba una de sus experiencias:

“Él me dijo que le gustaba, y yo le dije que yo estaba con mi amiga, y me dijo, “pero ..., ¿sólo amiga, o algo más?” Y yo le dije... “con mi amiga y algo más”. Y él puso una sonrisita como... Y yo pensé, “claro, esto a él le da el morbo de dos chicas que tienen algo entre ellas, ¿no?”. Y me pareció muy divertido que le diera tanto morbo.... Y pensé, “ah, pues si a él le parece bien, y a ella le parece bien, podemos aprovechar y nos vamos los tres”. Les pareció bien que nos fuéramos los tres (...) Y nos fuimos, pero fue un fracaso. Por fin yo me sentía súper cómoda, había dado con alguien con quien poder hacer un trío bien, de buen rollo, sin implicación emocional, y ahora resulta que fue un fracaso. Él era un negado para el sexo (...) Bueno, nos reímos los tres mucho, fue divertido. Así empecé con ella. Luego ella un día habló

conmigo, **me dijo que no quería estas cosas, que ella quería tener una relación unipersonal, sólo conmigo** y que yo podía hacer lo que quisiera, pero que prefería que sólo estuviera con ella. Y yo dije, “buffff, yo ahora no estoy para esto”, y se lo dije que, en ese momento de mi vida, no estaba yo para... **pero... dije, “voy a intentarlo”** (Bala).

El discurso amoroso parece hacer mella de nuevo. Bala era muy transgresora mientras no tenía pareja, pero al empezar una relación estable, cambia de actitud, y cede a las peticiones de su pareja a pesar de ella misma. Por el amor de la pareja transigimos, incluso hasta volvernos a la norma. Ella misma lo explica más adelante:

“cuando...en la otra persona había algo que a mí me gustaba muchísimo y que, de alguna forma, quería conservar, quería eso en mi vida, inconscientemente, quizá, **he sentido que eso tenía un coste**, ¿no? Y a lo mejor, he estado dispuesta, por lo menos durante un tiempo, a intentarlo: “este es el camino que tengo que tomar si quiero mantener esto...”. No he cambiado mis valores, pero sí he relativizado un poco las exigencias”.

Dice Mogrovejo (2006) **que el movimiento lésbico no ha sido capaz de cuestionar la monogamia**. Cuenta que la base del movimiento son las parejas de lesbianas, porque cuando nos enamoramos volcamos la fuerza de nuestro amor en un proyecto común y, si formamos parte del movimiento, unimos nuestras fuerzas para sacarlo adelante. Y es cierto. He vivido esta situación en varias ocasiones. Cuando conocí a Rosa, yo formaba parte de NOS y ella empezó a frecuentarla conmigo. Nos volcamos en la Asociación; ella terminó siendo presidenta y yo llevando buena parte del trabajo con la gente. Ambas éramos líderes de alguna manera y tirábamos de lo demás. Lo mismo ocurrió cuando Nahia y yo empezamos. Y durante un tiempo, además, en el contexto de nuestra relación abierta, la tercera –en discordia– llegó a formar parte muy activa de NOS mientras estuvimos juntas; de hecho, se convirtió en secretaria e hicimos equipo. También afirma Mogrovejo que, con la misma fuerza que al formarse, cuando las parejas se rompen, los grupos se tambalean y sufren las consecuencias. Y, efectivamente, algo parecido nos ocurrió a nosotras. Concluye la feminista diciendo que, si aprendiéramos a relacionarnos de otras maneras, cuestionando valores como el apego, la propiedad privada o la posesión, también el movimiento se vería beneficiado.

Javier Sáez²²⁵ se sorprende de que en una jornada porno punk feminista, organizada por Beatriz Preciado, se dé lo que interpreta como exaltación del amor, la pareja y el matrimonio, en el sentido de que participantes y asistentes, hablaron de sus relaciones:

“Me pregunto si la retórica del amor no es sino otro discurso y otra práctica más que hemos adoptado desde el régimen heterosexual. En todo caso, es un discurso totalmente inofensivo y domesticado, algo que no molesta en absoluto al sistema patriarcal y homófobo. Por el contrario, los bollos, las maricas e incluso los trans son mucho mejor digeridos y aceptados cuando tienen pareja (“qué chicos más sanos, ya no son promiscuos”) y sobre todo cuando proclaman “su amor” (“fíjate qué majos, se quieren; son como nosotros”)” (Javier Sáez).

²²⁵Sáez escribe en su blog, <http://www.hartza.com/amorhetero.htm>, la entrada “el amor es heterosexual”, y a partir de ahí se va dando una discusión, a favor y en contra, por medio de respuestas de otrxs activistas como Preciado y Despentes, Sejo Carrascosa o Marcelo Soto.

Supongo que Sáez no esperaba ese tipo de temáticas en un espacio semejante. Yo, que siempre he vivido en relaciones de pareja heterorrománticas, creo que me habría preguntado lo mismo:

“Como decía Foucault, lo que molesta al poder no son las relaciones homosexuales, sino la amistad. Es decir, la posibilidad de crear redes de amigos, apoyos, afectos, solidaridades, difíciles de localizar, que escapan al control social y que van más allá del modelo binario individualista o liberal: “pareja- amor- matrimonio”. Mi impresión es que el amor sigue siendo el último bastión que nadie se atreve a franquear, a cuestionar” (Javier Sáez).

Preciado y Despentés se defienden en tono visiblemente molesto, ya que ellas se dedican a deconstruir las instituciones de heteropatriarcado patriarcal. Por eso le explican la necesidad de las mujeres de utilizar la pareja y el amor para obtener beneficios, en un sistema en el que ser mujer supone estar por debajo en cualquier jerarquía. “Formar una pareja y mantenerse en ella, aparece, pues, como la principal garantía de una estabilidad mínima para la gran mayoría de las mujeres del mundo”, afirma Falquet (2006:59). Es como si, al final, ellas afirman estar usando al sistema y no al revés. Las pareja feminista queer retaba a Sáez a quedarse con la interpretación de que ellas estaban hablando de otro tipo de amor, y le muestran la transgresión en sus actuaciones:

“las bodas de Annie y Beth son performances colectivas, en las que participan cientos de personas, pero no como en las bodas tradicionales, sino creando una comunidad de afecto y de apoyo colectivo con la que precisamente podemos contar en momentos difíciles” (Preciado).

No sé si Sáez compartió su respuesta. Lo que sí creo es que lleva razón en el sentido de que el amor, como la maternidad, son los últimos bastiones heteronormativos, difíciles de romper y parece tan inofensivo que se cuele en cualquier parte. Aunque también ellas llevan razón en que, unirse en pareja y pasar por las instituciones del sistema, hace que las cosas sean más fáciles para las lesbianas dada nuestra situación en esta sociedad. Coral Herrera (2014) da pistas acerca del porqué de tanta facilidad a la hora de utilizar las parejas. Y es que al heteropatriarcado le conviene, para que todxs optemos por esta opción, como de hecho hacemos, y reproduzcamos el propio sistema sin salirnos de sus términos; por eso nos lo pone tan fácil:

“Éste como buena institución heteropatriarcal y capitalista tiende siempre a priorizar la relación de dos en dos, “el capitalismo nos quiere aislados, de dos en dos, en niditos de amor en los que permanecemos muy ocupados sosteniendo inútiles luchas de poder, tratando de adaptar los mitos del romanticismo patriarcal a la realidad sin mucho éxito” (Entrada de blog, 8 de octubre de 2014).

Sea como fuere, el resumen es que las lesbianas (feministas y queer también) influidas por el género, en mayor o menor medida, a la hora de construirnos como sujetos, utilizamos las instituciones del amor heterorromántico, “mi novia y yo”; “mi mujer y yo”, después. Y lo practicamos porque es lo que conocemos, lo que impera y la opción más fácil, o al menos, la que nos da un poco de tregua después de tanta lucha. Así nos volvemos inteligibles, somos aceptadas y nos podemos beneficiar de los privilegios de sus instituciones. Otra cosa es que al constituirnos consigamos incorporarles un halo de transgresión que haga a estas relaciones salir de la heteronormatividad. Si eso pasa, podremos preguntarnos si tiene que ver con la desviación del lesbianismo o viene de la mano del feminismo. Sea como fuere, a mí aún me queda la duda de si no estaremos

predicando contra la heteronormatividad, y la inercia del uso de sus instituciones nos aboque a ella irremediablemente, por mucha transgresión que nuestro lesbianismo y feminismo o transfeminismo le quiera incorporar a la cotidianidad de nuestras parejas.

La complementariedad en las parejas

“He estado pensando mucho..., y he descubierto algo de mí que creo que no me gusta; me atraen las chicas que interpreto más débiles que yo. Me doy cuenta de que me siento bien cuando puedo protegerlas...” (Relato anónimo).

La interiorización del discurso amoroso heterorromántico nos dice, como he dejado de manifiesto a lo largo del texto, que las parejas se construyen como complementarias. Según esto, las parejas de lesbianas también han de complementarse una a otra, en función del mismo pensamiento binarista fuerte/débil, masculino/femenino, hombre/mujer... Y si no hay hombre/mujer porque son dos mujeres, no importa, porque el binarismo de la complementariedad amorosa se puede conseguir igualmente manteniendo los pares fuerte/débil, masculino/femenino, etc. Aunque unas tengamos más interiorizado el discurso que otras, será nuestra posición en las circunstancias concretas las que nos hará performar heteronormatividad en mayor o menor grado, colocándonos a cada una en una posición de superioridad o inferioridad

Mi construcción como mujer se consolidó especialmente en lo referente al amor, por eso he amado a mis parejas sobre mí misma. Además, sin saber que lo hacía, me doy cuenta de que he elegido a la mayoría de mis parejas teniendo en cuenta la complementariedad que el amor romántico presupone a las relaciones. De modo que, viniendo de una construcción tan apegada al género, siempre me han atraído lesbianas con las que me complementaba –no porque biológicamente yo fuera así y necesitara de la otra persona para completarme, sino porque aprehendí un discurso que me dijo que esas eran las normas para que las parejas funcionaran y yo, sin planteamientos, y por inercia construí mi deseo de esa manera. Así, si yo era tímida, ellas eran extrovertidas, por eso, si yo trabajaba en el colectivo en la sombra movilizándolo recursos, la capacidad de liderazgo de ellas las colocaba como caras visibles y reconocibles; si yo tenía una estética femenina o con una sutil androginia, ellas tendían a una androginia masculinizada²²⁶; la mayoría de las veces me han atraído las lesbianas que he interpretado fuertes, independientes, seguras de sí mismas, porque yo era todo lo contrario, y necesitaba sentirme protegida. He asumido un papel servil por amor en mis relaciones que me ha colocado en un lugar dependiente, tanto emocional como económicamente, por las decisiones tomadas en consecuencia, que ha posicionado a las otras partes de mis parejas –evidentemente, casi siempre construidas en la *no feminidad*– en un lugar de superioridad o de mayores privilegios.

Salvo cuando conocí a Antonia, cuya construcción como sujeto *no femenino* estaba, a mi juicio, más cerca del sujeto mujer que el resto de las lesbianas con las que había estado, y no me refiero a la estética. El desequilibrio en esta relación tuvo una base en su concepción romántica del amor y en su manera de ponerlo en práctica conmigo. Ella me

²²⁶ Pero esto siempre guardando un equilibrio. Una vez tuve una pareja que yo interpretaba como “muy masculina”. Recuerdo con mucha vergüenza hablar una noche con mi tía después de que la relación se hubiera terminado, y decirle, “es que tenía muchos gestos en los que me recordaba a mi padre, y para eso estoy con un hombre”. Diré en mi favor que acababa de aterrizar en el lesbianismo y tenía la homofobia interiorizada a flor de piel. En la actualidad, que he superado la homofobia interiorizada, ya no tengo ese prejuicio.

amaba de forma incondicional y mucho más que yo a ella, era indiscutible. Lo que la colocó en una situación de dependencia emocional en nuestra relación, que la hizo sufrir mucho en ese sentido –muchas veces esperó más de lo que yo le daba y si sutilmente lo verbalizó alguna vez, no fue capaz de imponerse y terminar una situación que a ella le hacía tener carencias afectivas. En otros espacios, como las tareas de casa, en los que mi construcción como mujer me incitaban a participar por mí misma para desarrollar la función que tenía aprehendida, no se daba esa desigualdad, pues como digo, a pesar de yo interpretarla como un sujeto *no femenino*, estaba más cerca de la feminidad en ese aspecto. Pero hubo contextos en los que nuestras distintas construcciones como sujeto manifestaron posicionamientos de género que visibilizaban desequilibrios de género.

Buena parte de los años que ha durado la relación con Antonia han coincidido con mi tiempo de trabajo en Teleasistencia. El desempeño del puesto nos ponía a Zapatito –el Citroën Saxo que me llevaba y me traía– y a mí, en carretera a diario. Así recorriamos juntxs dos mil kilómetros a la semana. El esfuerzo del coche era evidente y más, dados los años que tenía, rondando la quincena en ese momento, motivo por el que había que llevarlo a revisión a menudo. Eso era un problema para mí. Los talleres mecánicos me provocan alergia. Allí me hago “así” de pequeñita. Me pongo nerviosa y me baja la autoestima. Parezco idiota delante del mecánico de turno –tanta carrera y tanto doctorado para no saber hablar con un hombre que va vestido con un mono azul y manchado con aceite de motor –y eso que a veces sentía que él estaba más asustado de hablar conmigo que yo de hablar con él; el nuestro, concretamente, era una persona muy tímida. Cada unx con sus miedos. El caso es que, el del motor es un mundo desconocido para mí, y el de los talleres un espacio lejano y que yo tengo relacionado con los hombres. Un lugar al que siempre he ido de paso y/o a esperar. Esperar a que mi padre consultara una duda en relación al coche; a que mi marido recogiera una pieza; a que mi hermano... Un lugar en el que yo veía cómo los hombres se hablaban entre ellos con un lenguaje, y de cosas que solo ellos entienden, y en el que, cuando se han dirigido a mí, ha sido en tono paternalista como la mujer, hija o hermana de..., “¿te gusta éste?”. La otra opción es que, sin estar allí, solo por pasar por delante, me increparan como a un objeto sexual, dado mi cuerpo de mujer. Sea como fuere, estar allí me resulta muy desagradable –siempre que voy a un taller siento frío, lo veo todo de color gris y me hace sentir vulnerable. Entiendo que mi actitud reforzara la idea generalizada de la mujer tonta en el taller, pero creo que tiene una explicación de género bastante evidente, no sabía de lo que me estaba hablando, e intuía que él sabía que yo no lo sabía. Sea como fuere, llevar a Zapatito al taller era una evitación constante –ya he hablado de mis problemas con la evitación. Lo mismo me ocurría con la ITV y con el momento de ir a lavar el coche. Lo que ocurre es que, excepto en el último caso, dejar pasar los días de revisión, resultaba, a todas luces, inadmisibles, dadas las circunstancias. De modo que, cada vez que había que ir al taller, Antonia lo gestionaba todo, aunque después fuéramos juntas –o, para ser justas, yo fuera con ella. Eso me reconfortaba mucho, me hacía sentir alivio y estarle muy agradecida. Lo relacionado con los coches no era un hobby para ella tampoco, siempre hay mejores cosas que hacer. Pero no haber tenido pareja constantemente, la llevó a aprender a hacerlo casi todo sola, y eso la había convertido en alguien muy independiente. De modo que esas situaciones no eran aversivas para ella, y se defendía con soltura en el trato con los

mecánicos; les hablaba de igual a igual y yo la admiraba por eso²²⁷. Ella me protegía²²⁸ muchísimo en ese aspecto y me hacía sentir que todo estaba bien. El día que Antonia se compró su coche yo fui con ella al concesionario. Pero no iba para protegerla, como la sentía a ella cuando venía conmigo al taller. Yo solo iba para acompañarla, para ayudarla a elegir un modelo u otro, y poco más. Ella estaba segura de lo que hacía y así se comportaba. Interpreto una relación de género en esta situación que viene provocada por mi construcción como mujer; por la construcción de Antonia como sujeto *no femenino* y por cómo cada una, desde su construcción, interactúa con la organización social heteropatriarcal que decide que el de los coches sea un mundo para la masculinidad, completamente ajeno a la feminidad. Hay algo más, cayendo en los tópicos del amor romántico y, a pesar de que yo nunca nombrara la relación con Antonia como de pareja, la realidad es que, en muchas cosas nos comportamos como si lo fuéramos, y le daba a la relación, en contra de todas las normas de deconstrucción del amor romántico, prioridad sobre las de otras amigas. Por eso no se me ocurrió pedirle a Charo que viniera conmigo. Charo es Charo para mí; mi familia elegida, uno de mis referentes, uno de mis pilares y, además, una de las personas que conozco a la que más le gustan los coches y mejor se desenvuelve en ese mundo. Pero no quería molestarla constantemente con eso. Así que, se lo pedí a la persona con la que compartía más intimidad en ese momento. A pesar de que entonces convivía con Nahia y nuestra relación dentro de casa era como la una pareja, pero fuera, era Antonia la que hacía las veces de pareja; y es que, de nuevo, a las parejas se les exigen más cosas que a lxs amigxs; posiblemente, porque en el contexto amoroso, Antonia iba a estar dispuesta a dedicarme su tiempo, como yo se lo dedicaba a ella en otros espacios, por pragmatismo, por cercanía.

Por eso, cuando Antonia tenía que comprar ropa, yo la acompañaba. Como su papel en el taller, el mío en las tiendas era para protegerla. A mí el mundo de la moda nunca se me ha dado bien. Odio ir a comprar, pero no siento el rechazo y la inseguridad que sentía ella. Por eso me convertí en su *personal shopper* -así me llamaba-, porque renovar el vestuario dejaba de ser una pesadilla y era fluido, incluso divertido, cuando íbamos juntas –que no cuando yo iba con ella. Como a mí, no se le ocurrió decírselo a otra persona y, como ir al taller, se convirtió en una dinámica habitual de protección por mi parte en nuestra relación. Entiendo que ser dos “mujeres” hace que la protección, como requisito del amor romántico, fruto del establecimiento de una relación de complementariedad, desequilibrada en sí misma, haga que unas veces lo provea una y en otras la otra. Lo curioso del tema, en este caso es analizar cuáles son las debilidades de cada una, que detecto en función de nuestras construcciones genéricas, yo construida como sujeto mujer no me desenvuelvo en un taller mecánico. Ella más cerca de un sujeto *no femenino*, no se desenvuelve en tiendas de ropa. Ambos, espacios simbólicamente organizados por género para que cada sexo género se desarrolle en ellos, performándolo.

²²⁷Ese hablarles de igual a igual, sin aspavientos o tonterías por no saber, ni intentos de coqueteo por ser un hombre el interlocutor, es lo que puede hacer ver el comportamiento de una lesbiana como el de un hombre; pero no tiene que ver con su lesbianismo, sino con una construcción como sujeto en ese espacio diferente a la mía.

²²⁸De acuerdo con Ana, me doy cuenta de que he buscado en mis parejas a una persona que me proteja, que me ayude a no sentir inseguridad e incertidumbre, esa que me caracteriza –no porque sea un rasgo de personalidad innato, estoy segura de haberme construido como un ser débil en el proceso de devenir mujer. Este es el ejemplo de cómo, mi subjetivación femenina y mi concepción heterorromántica del amor, me llevan a construir una relación genérica en el espacio de una pareja, aun cuando ni siquiera yo le había concedido el beneficio de clasificar así esta relación. Ahora bien, apoyadas en nuestras respectivas construcciones, más o menos generizadas, ambas disminuimos nuestros malestares personales –mis miedos a los espacios de hombres y su inhibición en los típicamente de mujeres. Así, seguimos performando género tanto a nivel individual como de pareja.

Estas situaciones me parecen un buen ejemplo para mostrar cómo el poder funciona según la explicación de Foucault, es completamente situacional. En cada caso una de las dos es la figura de poder. Y es que, como afirma Cusick (en Corinne P. Hayden, 2007) en una relación de lesbianas, ninguna está formada para ser una figura de poder, aunque todas pueden ejercerlo, de este modo el poder fluye en ambas direcciones. No obstante, lo que me gustaría visibilizar en este trabajo es que, a pesar de que ninguna esté construida para ejercer el poder, hemos sido construidas como seres sexogenerizados, en mayor o menor medida, y utilizamos las instituciones heterosexuales y nos desenvolvemos en y con sus normas de modo que, tiene sentido que al performar género, construyamos relaciones de poder generizadas y ejerzamos poder en función de los papeles o las funciones que vayamos desarrollando en el seno de esa relación. Eso, sin tener en cuenta que, además, cada una tenga su propia personalidad que favorezca un comportamiento más o menos fuerte, pero no es aquí donde yo me quiero detener.

Con Nahia pasaba algo parecido. Ella no quería ir a comprar ni ropa ni zapatos, lo odiaba; prefería ir con la ropa vieja que salir a comprar. “Pequeña, por favor, si sales ¿me puedes comprar un pantalón y una o dos camisas para el trabajo?”. Yo controlaba su talla, los colores que le gustaban y el estilo que prefería para el trabajo y el que se ponía para salir. Así que, durante la mayor parte de nuestra relación ella no ha pisado una tienda ni de ropa ni de zapatos. Aunque detecto una diferencia entre ambas situaciones. En el caso de Antonia yo le proporcionaba protección en una situación en la que se sentía débil y la vulnerabilidad venía de su construcción no femenina. Eran las sujeciones de nuestras construcciones de género las que estaban funcionando. Sin embargo, la petición de Nahia no es tanto una necesidad de protección, como una combinación de la construcción como sujetos de cada una, acentuada gracias al reparto tradicional desigual y en función de la maternidad que hicimos de nuestras tareas de vida, como mostraré más adelante. Por eso para mí, ir a comprarle ropa era una de mis funciones como esposa/ama de casa –incluso cuando la relación de pareja ya no existía-; una, de hecho, de las que hacía con mayor dedicación, ¡era tan feliz cuando salía a comprarle ropa! Igual que cuando cocinaba para ella o pasaba una mañana arreglándole el dormitorio. Pero es que, en esta relación, había un desequilibrio emocional por mi parte. No porque ella me quisiera menos, sino porque yo la amaba desde el amor romántico, y hubiera hecho cualquier cosa por ella.

Dinámicas del amor romántico en parejas lésbicas

A continuación traigo diferentes situaciones en las que se muestra que nuestras relaciones no se abstraen de la idea de amor romántico porque, aunque no le prestáramos demasiada atención al discurso durante nuestra socialización o lo deconstruyamos después, es muy difícil no recibir ninguna influencia heteroamorosa, pues lo impregna todo, desde la forma de pensar –sentir y actuar– de quienes nos rodean, hasta en las películas, los libros, los anuncios televisivos, las canciones, etc.

La que sigue es una experiencia amorosa propia resultado de mi concepción romántica del amor y su implementación a pesar de mi lesbianismo. Posiblemente sus consecuencias fueron de las primeras en hacerme cuestionar el discurso que tenía aprehendido:

Una prueba de amor...

La relación con Mariam duró un año aproximadamente. Después de unos meses de duelo; de reubicarme de nuevo en el mundo; de reajustar mi identidad, comprobando si me seguían gustando las mujeres o volvía al mundo heterosexual, apareció Rosa. Aquella chica materializaba todo lo que me gustaba en una persona. Además, adoraba a mi hija, que pronto se encariñó con ella. El 24 de junio íbamos a cumplir un mes juntas y yo, que estaba extasiada de enamoramiento, decidí celebrarlo de la mejor manera que conocía, demostrándole mi amor públicamente. Desde muy pequeña sabía que el amor –de pareja– era un asunto muy importante, el más importante, porque te arrasa; te demuele; te da vida o te la quita; te duele –cuanto más profundo el dolor, más verdadero el amor. Y desde luego, se demuestra. En el instituto los chicos les mandaban flores a sus novias a clase el día de los enamoradxs o por sus aniversarios, y a mí eso, que mi novio no me hizo nunca porque no era especialmente detallista conmigo, me encantaba, aunque ya había dejado de ser una espinita clavada. Había visto mil programas en los que novios, maridos, esposas o novias preparaban sofisticadas sorpresas a sus respectivas parejas; películas en las que las tramas eran montajes de verdadero amor. Hasta mi padre tuvo problemas para asistir a mi boda porque ese día precisamente se rodaba el programa de televisión al que había escrito, y del que lo habían seleccionado, para encontrar pareja. El amor lo era todo para mí y aquella chica, que encarnaba todo ese amor, había conseguido que fuera absolutamente feliz, ahora tenía que demostrárselo.

La Sal había programado actividades para la noche de San Juan. Iban a hacer una quemada con lectura de hechizo incluido. Se me ocurrió adelantarme, llevar un ramo de rosas rojas, dárselo a las camareras para que lo escondieran y que, tras la quemada, ellas llamaran a Rosa al escenario y se lo entregaran. Ocurrió así, tal cual, paso a paso. Tan solo falló una cosa, la cara de mi novia cuando su nombre sonó por los altavoces. Nunca podré olvidar cómo me clavaba la mirada mientras le daban el ramo y manifestaba una alegría fingida que más parecía perplejidad y vergüenza, pero que se disimulaba por la sorpresa –desagradable para ella. Tampoco voy a olvidar el estado de incredulidad en el que yo me sumí al comprender que, lo que para mí era una gran demostración de amor, resultó poco menos que una humillación pública para ella. La noche, que yo dibujaba feliz y apasionada, se tornó una pesadilla tras la pelea que nos acompañó todo el camino de vuelta a casa. Ella no hacía más que preguntarme cómo se me había ocurrido hacerle algo así. Y yo, no lograba comprender por qué se había enfadado tanto, pero, sobre todo, por qué no estaba emocionada por mi demostración, ¿por qué no había caído rendida de amor a mis pies? Por un momento pensé que, tal vez, no había sido adecuado llevando tan poco tiempo juntas. Aunque no, no era eso. Una de las veces que me repitió, “qué vergüenza”, mi respuesta, casi inmediata, fue pedirle perdón por haberla hecho subir allí, y aliviársela explicándole que no había motivo para que sintiera vergüenza con lo extrovertida que ella era. Parece que la que no se estaba enterando de nada era yo. Rosa no estaba molesta por haber subido al escenario. Estaba muy enfadada porque yo le hubiera llevado flores –rosas, y rojas, además– a un bar, y hubiera desarrollado mi prueba de amor ¡en público! Estaba molesta por mi concepción del amor y mi manera rancia, comprendo ahora, de demostrárselo. Pero lo único que mi conocimiento alcanzó a entender en ese momento, es que ya no le iba a regalar más flores –y no lo hice, de hecho, nunca a nadie más–, aunque no se tratara de eso. Tardé mucho en poder ponerme en su lugar. Pero, sobre todo, tarde un tiempo más en entender por qué la demostración la había humillado tanto. Desde entonces había escondido ese episodio como uno de los capítulos negros de mi vida; y es que fue tan desagradable que lo olvidé y no volví a recordarlo hasta hace poco en forma de anécdota de la que ahora puedo reírme. Cada vez que hoy una pareja o un rollo me manda mensajes rimbombantes o me hace demostraciones de

amor especialmente pomposas, me saltan todas las alarmas, alerta heteronormativa, y como le pasó a Rosa entonces, más me enfadan que me halagan, porque interpreto que esa persona tiene la concepción heteropatriarcal de amor romántico de la que yo, ahora sí, huyo a todas luces; aunque no hice mi deconstrucción tras aquel suceso, sino muchos años después, cuando mi concepción del amor me bamboleó, me arrastró y casi consigue acabar conmigo –y con mi pareja– por celosa, posesiva, irracional, pegajosa...

Yo me construí en el discurso heterorromántico y me constituí como un sujeto sexogenerizado mujer. Aprendí el amor para implementarlo en una relación heterosexual, y al empezar a tener relaciones lésbicas, lo mantuve, porque no sabía hacerlo de otra manera; pero, además, tenía la creencia de que ésta era la mejor forma de comportarme, me esforzaba en desarrollar así mi relación de pareja. Pero la situación que generé, gracias a mi forma de entender las cosas, me colocó en una situación de inferioridad respecto de mi pareja, que se vio con la autoridad de regañarme y recriminarme lo que había hecho.

Ésta es la reproducción de una conversación real entre Nahia y yo, en la que mi forma de entender el amor me hace tener conductas que vuelven a colocarme en una situación de inferioridad:

M. ¿Me quieres?.

N. Claro que te quiero.

M. Pero..., ¿estás segura?.

N. ¿Si estoy segura de que te quiero? Sí, lo mismo que las quince veces anteriores (con un tono de reproche, aunque sin enfado). ¿Qué te pasa que no haces más que preguntarme eso?

M. Nada, sólo quería asegurarme de que me seguías queriendo.

N. ¿Y, por qué iba a dejar de quererte desde ayer, que me lo preguntaste otras tantas?

M. Es que te noto un poco rara... y me preocupo....

N. Y, ¿solo se te ocurre pensar que no te quiero?

M. Unmmmm,... es que pensaba que te pasaba algo conmigo....

N. Pues no, ya sabes que estoy estresada con el trabajo, y cuando me estreso, no hablo mucho. Pero, vamos, que si puedes dejar de preguntarme todo el tiempo lo mismo, te lo agradezco, que ahora sí estoy empezando a rallarme con eso (algo más molesta que al principio).

En esta situación, mi inseguridad, mi dependencia emocional y el miedo a la pérdida, me hacían tener conductas de reaseguramiento, preguntándole constantemente a mi pareja si me quería, para bajar la ansiedad que me provocaba la incertidumbre por la interpretación de que un cambio de actitud por su parte, fuera indicios de una futura ruptura: “ya no me quiere y por eso está más fría conmigo”, pensaba yo siempre. Mi actitud la ponía a ella en una posición involuntaria de superioridad; y es que, después de que le hubiera insistido con la misma pregunta muchas veces, terminaba por detectar mi inseguridad, que denotaba dependencia emocional –cargada de pensamientos disfuncionales, gracias a los que creía que: “a pesar de mi hija, Nahia era lo más importante que tenía”; “que no podría vivir si ella no estaba conmigo”; “que yo era mejor cuando íbamos juntas, porque con ella me sentía más segura”, etc. Que yo fuera dependiente e insegura no le gustaba en absoluto. Así terminaba enfadándose, y la fuerza que le proporcionaba dominar la situación la llevaba a la amenaza final: “estoy empezando a rallarme con eso”. La cuestión es que, esa respuesta, como cualquiera que se dé desde un lugar de superioridad, no

lograba que yo cambiara mi forma de pensar, sino que me asustaba más, aunque lo visibilizara menos, pues el miedo a la pérdida tenía ya una motivación real. Al final, todo se volvía un círculo vicioso.

Aunque terminé deconstruyendo el discurso en la medida en la que me ha sido posible, en el proceso seguí performando género. Ésta fue una de mis experiencias en las que mi dependencia amorosa me llevaba a hacer **concesiones por amor**:

Dos de las cosas que más me gustaban hacer cuando estaba con Nahia eran pasear y pasar tiempo con ella. Me encanta pasear. Con el tiempo he descubierto que es algo vital para mí. Igual que entonces pasar tiempo con Nahia. Sin embargo, para ella pasear es más bien algo desagradable, “¿andar sin que tener que ir a ninguna parte, para qué?”. O, “¿Y si cogemos un taxi?”, me rompía la ilusión si alguna vez tenía la oportunidad de ir a algún sitio dando un paseo con ella. Durante un tiempo intenté negociar el paseo juntas, hasta que me di cuenta de que tenía la batalla perdida. Entonces me convencí de que había otras muchas cosas que hacer si me quedaba.

Con todo, Nahia nunca me prohibió pasear, ni siquiera me instó a que no lo hiciera. Al contrario, me animaba a salir, sola y/o con otras personas, de hecho. Lo que ocurrió es que minimicé mi gusto por pasear y di prioridad a mi gusto por estar con ella en casa. Con el tiempo, la antepuse tanto a mí, que ya no necesitaba pasear, siempre prefería quedarme. Ella no podía valorar como un homenaje por mi parte el que yo me quedara, porque no sabía que lo fuera, yo simplemente no iba a pasear. Y, desde luego, no le expliqué los motivos por los que no lo hacía. De haberlos sabido no me hubiera permitido quedarme, y eso me hubiera generado una situación de malestar peor, porque no podía hacer lo que “de verdad me apetecía”, que era, a fin de cuentas, estar con ella en cualquier contexto; aunque adorara pasear, tampoco quería hacerlo sin ella. Estoy segura de que le va a generar malestar saber que me quedaba por ella, porque estaba haciendo un sacrificio que no me había pedido. Un sacrificio que de primeras yo no vivía como tal, lo hubiera pasado mucho peor si me hubiera obligado a irme a la calle “sola” –aunque hubiera sido con otra/s persona/s, si ella no estaba, yo me sentía sola. Ella no me obligaba a quedarme, fue mi dependencia amorosa²²⁹ la que me convirtió en un ser sumiso, dependiente afectivamente. ¿Nahia estaba ejerciendo poder sobre mí? Mi concepción del amor adquirido en mi proceso de construcción como mujer, hizo que yo me pusiera en una situación de desigualdad y desplegara mis estrategias de resistencia de esa manera, hasta el punto de ser feliz en mi opresión – incluso busqué estrategias y terminé acompañándola un trozo del trayecto al trabajo, a veces, con la excusa de sacar a la perra; aunque en realidad, yo lo único que quería era pasear con ella. Hoy reviso mis comportamientos desde una posición diferente, y me siento avergonzada, al pensar que invadía su espacio de intimidad casi a la fuerza.

Al empezar la relación con Nahia, mientras yo aún tenía interiorizada una construcción romántica del amor, ella venía con una visión saludable del mismo. Cuando deconstruimos el discurso descubrimos una manera de amar que nos hace más libres, tanto a nosotras como a nuestras parejas, y nos hace crecer. Delimitamos nuestros espacios y nuestros tiempos, aunque los tengamos también con nuestra pareja; construimos parejas por amor, no por necesidad; entendemos que el amor es efímero y puede terminar, lo que no significa dejar de tener a esa/s persona/s en nuestra vida; que

²²⁹ Iba a decir que fue mi decisión, pero ¿con qué libertad había elegido yo quedarme? No era libre en esa relación, era dependiente emocionalmente.

lxs amigxs pueden ser tan importantes como la pareja; los celos no tienen cabida, porque si una persona está contigo es porque libremente elige hacerlo, etc. Sin embargo, llegar hasta ahí no es fácil. Para mí fue muy doloroso, y lo recuerdo como un proceso largo y amargo. Yo no podía entender por qué a veces²³⁰ Nahia salía con sus amigas –amigas que no compartíamos– y no me decía que fuera con ella. En ocasiones me invitaba a ir, pero yo decidía no acompañarla, porque no tenía demasiada relación con sus amigas. Pero si, entonces, ella volvía de madrugada, yo me molestaba mucho –y no era falta de confianza, que eso sí lo había superado, y nunca pensé que pudiera “poniéndome los cuernos”–, solo pensaba que prefería estar con sus amigas a estar conmigo. Tampoco entendía cómo podía salir con ellas en un día libre, en vez de que nos quedáramos juntas y tuviéramos un rato para nosotras, después de llevar toda la semana trabajando, sabiendo que yo me esforzaba tanto en casa para que ella estuviera bien y fuera feliz. No entendía por qué no quería pasar todo el tiempo conmigo, como yo quería estar siempre con ella. Había días en los que no quedaba con sus amigas, si no con alguna que teníamos en común; entonces, yo no entendía, si era amiga de las dos, por qué quedaba ella, por qué no quedábamos todas. En ocasiones me molestaba cuando tenía una amistad estrecha con alguien, con quien yo percibía mucha complicidad, y hablaba con ella cosas que no hablaba conmigo. Y otras veces, hasta me extrañaba que pasara mucho tiempo en su cuarto –es una característica suya, adora su espacio y su tiempo con ella misma–, pero yo no comprendía por qué prefería estar sola a estar conmigo.

Es cierto que todas estas situaciones son ejemplos del principio de nuestra relación; que después yo fui deconstruyendo el discurso y las cosas mejoraron. Pero me avergüenza reconocerme en esos comportamientos. Sobre todo porque no eran pensamientos que pasaran por mi mente y se quedaran ahí. Se los verbalizaba. Pero no lo hacía en situación de igualdad, es decir, si a mí hoy algo me molesta, en el momento nos sentamos se lo planteo y lo solucionamos –aprehender a mantener una comunicación eficiente ha sido uno de los réditos y de los méritos de esta relación. Pero, entonces, la inhibición provocada por un miedo atroz a la discusión con ella, derivada del miedo a su respuesta y una posible ruptura, me hacían evitar el conflicto en cualquier contexto. Intuía que decirle algo en ese sentido iba a suponer una discusión, y no me sentía capacitada para enfrentarme a ella –muy pocas veces me he enfrentado a mis parejas antes de deconstruir el discurso amoroso–; y es que la interpretaba más fuerte, más inteligente y con más recursos que yo, y para no poder defenderme, mejor lo dejaba. Implícito a esto iba el pensamiento consiguiente, si yo discutía exponiéndole mis motivos, que intuía que no le iban a gustar, interpretaba que existían probabilidades de que quisiera dejar la relación, y yo no quería perderla por nada en el mundo. Así que, me callaba. La consecuencia, como en cualquier conducta inhibida, es que me aguantaba el malestar y lo acumulaba con otros, hasta que, cuando tenía un cúmulo de malestares que no podía ni soportar ni sabía gestionar, entonces se los soltaba todos de golpe, cuando menos lo esperaba o sin venir a cuento a su entender. Ésta no era una conversación relajada y distendida; más bien estaba llena de reproches por mi parte y chantajes emocionales –por muchos años fui la reina del chantaje emocional –lo que va acompañado de asumir el papel de víctima en todas las circunstancias. Le echaba en cara que no me propusiera salir con sus amigas, sabiendo que yo siempre la hubiera invitado a venir con las mías –si hubiera mantenido el vínculo con las mías, que se debilitó, porque había interpretado que con ella no necesitaba a nadie más. Le recriminaba que cuando salía con sus amigas llegaba muy tarde, sin haber tenido en cuenta que yo me quedaba sola en casa, cuando yo siempre hubiera vuelto pronto para

²³⁰ Estas situaciones ocurrieron muy esporádicamente, no era una norma. Lo que ocurría es que para mí eran tan desagradables como constantes puedan parecer al narrarlas.

estar con ella, por supuesto o, simplemente, no me hubiera ido. Además, es probable que ante esa acusación, Nahia me hubiera incitado a salir y volver cuando quisiera, pues a ella le gustaba mucho quedarse sola en casa; pero yo eso lo hubiera interpretado como una gran ofensa personal y falta de empatía por su parte. Y así podía tener muchísimos otros reproches.

A fuerza de que ella no cediera a mis peticiones, si no que me argumentara su forma de actuar y, además, lo hiciera de forma absolutamente normalizada, fue como conseguí aprender a deconstruir el amor romántico. No sin oponer resistencia, pues cada uno de esos hechos atentaba contra los cimientos de mis creencias, iban en contra de todo lo que me habían enseñado desde muy pequeña y que yo había asumido de buen grado. Recuerdo una vez en la que ella hacía un experto en psicología clínica y estaba practicando cómo hacer discusiones socráticas. Me pidió ayuda, para lo que yo debía hacer de paciente y ella de profesional. Yo debía tener un pensamiento disfuncional –elegido por ella a propósito, porque sabía que lo tenía–: “si mi pareja se va, yo no puedo vivir”, que debíamos desmontar por medio de dicha discusión. Lo intentamos en dos ocasiones; nunca pudimos terminar porque a mitad del ejercicio yo empezaba a sentir ira, me enfadaba con las creencias que salían y con ella por darles credibilidad, y antes de dejarlo, le preguntaba cosas como “¿pero es que, de verdad piensas que las relaciones no pueden ser para siempre?”. Estaba absolutamente convencida de que si ella se iba yo me iba a morir de pena.

Una de las últimas partes que deconstruí del amor romántico, y a la que me resistí con todas mis fuerzas, fue a seguir siendo amigas después de que la relación se hubiera terminado porque ella se enamorara de otra persona, pero también esa la superé, como desarrollaré en el último capítulo.

Gracias a lo que entonces interpreté como desplantes, hoy soy una persona más libre; más segura de mí misma, que ya no necesita a mi pareja en todos mis espacios para resguardarme en ella; más feliz, porque tengo mis propixs amigxs y lxs he puesto en valor, independientemente de mis parejas; soy más independiente, porque casi nunca necesito a mi pareja para hacer las cosas; y capaz de: respetar los espacios y los tiempos; entender que el amor no es eterno; que lxs amigxs no solo son importantes, sino necesarixs y que no tienen por qué ser compartidxs con la pareja; que lxs miembrxs de una pareja tienen vidas diferentes que pueden o no compartir con su pareja y, además, además, una vida en común; y lo más importante, que nada de eso significa amar menos o poco, al contrario, así el amor se multiplica. De la otra manera, se ahoga.

La experiencia de Bala en este sentido, corrobora lo que digo:

“... Yo no tenía ganas de tener una relación estable, y con una sola persona, y, además, asumiendo ciertas responsabilidades de pareja; y ella quería llevar una vida como muy estable. Le molestaba que no fuera a comer todos los días a casa y no avisara. Esto es razonable, pero no era algo que me fluyera en ese momento, **era algo que me imponía** (...) yo necesitaba una estabilidad emocional, pero me daba igual la hora de la comida. Y para ella **había que comer a una hora, y había que comer juntas...**, eso era para mí una tontería. Yo decía, “tú tienes tu horario, yo tengo el mío...”, cada una tenía su horario, y, a veces, coincidíamos y, a veces, no... En fin..., que tenía que estar como muy pendiente de ella y de sus horarios. Y yo era un poco más pajarillo... aunque estuviera libre, no tuviera nada que hacer, me gustaba estar a mi aire..., no mirando el reloj porque a lo mejor ella me estaba esperando, ¿no? Ya

nos veríamos luego por la noche. Necesitaba como más espacio. Y..., a veces, salíamos cada una por su lado, pero ella prefería que saliéramos juntas siempre (...) Aquí está el truco **era muy posesiva**. Entonces eran este tipo de cosas, que a mí me hacían estar... uff, **sintiéndome un poco..... Poco libre**, me hacían sentir poco libre. Y eso se me hace... (...) cuando ya me llevan con la correa corta, ahí ya me estoy alejando sin querer” (Bala).

Por eso ahora tengo que decir que, menos mal que no cedió, porque de haberlo hecho, yo no habría aprendido nada y, la relación no habría evolucionado o, posiblemente, habría terminado –de hecho, tuvimos momentos de crisis profundas por estas cosas–, pues ella se hubiera sentido asfixiada como reacción que ahora entiendo lógica a mi tendencia posesiva. De hecho, pienso mucho que, si en vez de dar con una persona feminista, que tenía el amor romántico deconstruido, me hubiera encontrado con alguien con las mismas creencias que yo, al ponerla en esa situación de poder –pues yo, en ese momento, le estaba dando a Nahia todo el poder sobre mí–, habríamos creado una relación completamente asfixiante, y/o una relación de poder se podía haber convertido en una relación de violencia, como años antes me había ocurrido con mi marido. Y es que, el papel en el guion que yo representaba, era el que el amor romántico había escrito para las mujeres en una relación de pareja, de modo que ponía a la otra en la situación de superioridad que el mismo guion concede a la parte masculina.

Con todo, una vez deconstruido el discurso heterorromántico, y superadas estas situaciones, me quedaron enquistados los aprendizajes relacionados con las funciones de la madre/esposa, como explicaré más adelante. Estos con ella no desaparecieron ni siquiera una vez que la relación se terminó.

Otra de las maneras de que se generen situaciones de poder en las relaciones y aún dentro del contexto amoroso es cuando el sentimiento empieza a deteriorarse por alguna de las partes, y una empieza a dar más que la otra. Una de mis amigas me cuenta el desequilibrio que percibe con ese desgaste de la relación, y en el que ella reconoce haber dado más –quien da más es quien percibe el desequilibrio–, con las consecuencias que conlleva, pero que permanece al mantenerse la convivencia:

“Yo creo que lo peor de la relación es que ha habido un momento en que ha dejado de ser equilibrada. Al principio había mucho equilibrio “de toma y daca”. “De tú necesitas, yo te doy, yo necesito, tú me das”. Yo creo que hay un momento en que la balanza cambia. Y creo que eso puede ser parte de los problemas que hayamos tenido después. Cuando echo la vista atrás es lo que veo. El por qué, pues no lo sé. Lo que sí sé es que hay un momento en que deja de ser equilibrada, ¿no? Entiendo, por ejemplo, que el proyecto que tenemos ahora tiene que ver con ella, pero no conmigo²³¹. Entonces, el paso natural es que..., cuando acabe ese proyecto, se acabó todo. Yo doy más y eso me deja un poco vacía. Y es que el desequilibrio está en todo. Yo me siento un poco madre porque, es el proyecto común; son las tareas de la casa; que yo la apoyo más que ella a mí en su ámbito personal, laboral, etc. (...) Aunque, creo que el desequilibrio total se dio cuando la relación acabó. Porque creo que, en general, siempre hay alguien que tira, por ejemplo, de las tareas domésticas; siempre hay alguien que se responsabiliza un poco más, pero yo no lo sentía tan desequilibrado, y ahora sí; ahora es... si yo no me preocupo, no se hacen las cosas. A mí me toca los huevos cuando veo que, si no lo hago yo, no lo hace nadie. Y que,

²³¹Ellas dieron por terminada su relación, aunque continuaron conviviendo.

a lo largo de los años, ha sido cada vez más. Ya es una cuestión de acumulación de cargas” (Anónimo).

La historia que muestro a continuación es la de Pepa y Elena. En ella Elena narra cómo, al enamorarse, se coloca en una posición de inferioridad respecto de su pareja. Si bien no ha sido consciente de ello hasta que, una vez terminada la relación, ha hecho una reinterpretación de los comportamientos de ambas, dados sus propios malestares en el transcurso de la misma, que ella en el momento minimizaba y justificaba constantemente.

Feministas las dos, fueron pareja durante un par de años. Un tiempo después de que Pepa terminara la relación con Elena, ésta me contaba que Pepa había vuelto a casa a recoger sus cosas. Dado que ambas dejaban el piso en el que habían convivido durante la relación, decidieron participar la una de la mudanza de la otra, procurando una ruptura lo más amable posible, para ser coherentes con su ideología. Elena, que no esperaba el fin de aquella pareja, se encontraba en pleno proceso de duelo. La tarde que Pepa volvió para hacer la mudanza, abrió el frigorífico e increpó a Elena, “¿es que tú no comes? El frigorífico está vacío, podías haber hecho algo de compra”. El malestar del que se quejaba Elena no tiene que ver con la falta de empatía de Pepa, que no supo ponerse en su lugar haciéndose cargo de la tristeza que tenía tras la ruptura, que cada una gestiona como puede, teniendo en cuenta, por supuesto, que la situación no es fácil para ninguna de las dos partes. Más se quejaba por el desequilibrio que se crea cuando el amor se termina unilateralmente por parte de la otra persona. La forma de recriminar de Pepa a Elena que no hubiera hecho la compra, fue interpretada por ésta como una manifestación de poder sobre ella, que en ese momento se encontraba en una situación de vulnerabilidad.

En cualquier caso, esta situación fue un desencadenante más para que Elena repasara el tiempo en el que había convivido con Pepa. En ocasiones, no somos capaces de detectar las cosas en el presente, sobre todo cuando son dolorosas y percibimos que la relación con la persona amada nos está generando malestar. Generalmente, en ese momento nos autoengañamos o justificamos actitudes y comportamientos. Después, necesitamos de la distancia que nos otorga el tiempo para reconstruir los acontecimientos con cierta perspectiva. Por eso, a veces, no somos conscientes de las situaciones de poder, –aunque podamos intuirlos y sea el miedo el que nos paraliza–, hasta que el desamor se hace patente o una vez que se dan las rupturas. En este caso, Elena interpretó el desequilibrio amoroso antes de que la relación se terminara, aunque no fuera capaz de reconocerlo o hacer algo para detener la situación hasta que se rompió.

En ocasiones ocurre, ya lo decía al explicar el amor romántico, que una de las partes tiene una imagen distorsionada de su pareja. El exceso de sentimiento amoroso romántico favorece la pérdida de perspectiva y contribuye a la construcción de una imagen ideal e irreal de la persona amada. Ese “exceso de amor” la hace quedar en una situación de dependencia y vulnerabilidad respecto de la otra parte; y entonces dan comienzo las concesiones excesivas, las conductas inhibidas, continuas justificaciones de las actuaciones de la otra, etc. De no haber sido capaz de detectar esto, es de lo que se lamenta Elena. Jackson (1993) lo describe así: “invertir más tiempo en el amor y ofrecer más afecto del que se recibe ubica a las mujeres en una posición de vulnerabilidad susceptibles de ser explotadas y violentadas por los hombres” (en García Fernández, 2017:27); el único matiz, es que aquí no hay hombres. Personalmente, lo que yo sí detecto la concepción romántica del amor por parte de Elena –algo muy interesante teniendo en

cuenta su feminismo²³², pues en la teoría el amor para ella es un dispositivo de poder que tiene completamente deconstruido. Me atrevería a decir que, el hecho de que Elena se ubicara en una situación de inferioridad, colocaba a Pepa en un lugar de superioridad sobre su pareja.

Ésta es la narración del análisis que Elena hace de algunas situaciones que se dieron en su relación con Pepa, una vez que ésta ha terminado:

“...es sutil, pero te vas dando cuenta conforme pasa el tiempo. Lo primero que observo es que quiere conocer con ansiedad a mis amistades. Lo hace tirando de contactos en FB y teléfono, y congrega a algunas de ellas en mi primer cumpleaños con ella en Granada. Yo en el fondo no entendía muy bien por qué había gente que no tenía que estar y otra, que sí tenía que estar, no estaba. Pero **la disculpé**, porque no tiene que ser fácil reunir a personas que no conoces mucho en un lugar que no es el propio²³³. La emoción de la sorpresa de cumpleaños hizo que yo no prestara atención a la jugada. Pero (...) **mis amigas fueron poco a poco desapareciendo**. Por mi dejadez innata y por la incomodidad que representaba tener a alguien al lado que las valoraba tan poco. Y, yo no entendía... porque en mi conocimiento de sus amistades siempre estuvo la voluntad de creer que, si eran amigas de ella, serían “buena gente²³⁴”. Fue tan incómodo que su visión de mis amistades fuera tan negativa, tan “hijxs del patriarcado”, y que ella no se diera cuenta de que lxs suyxs también lo eran²³⁵...”

Con la familia pasó tres cuartos de lo mismo, aunque con más dolor para mí. No soportaba a nadie de mi familia, así, dicho explícitamente. Me repetía una y otra vez que, **si venían a casa a verme, o se iban ellxs a un hotel o se iba ella²³⁶**. Fue tan duro el enfrentamiento, que **una de las condiciones que imponía** para la próxima mudanza, es que mi familia no pisara la que sería “nuestra” casa; ahí yo ya me negué. Más adelante te contaré cuál fue su segunda condición... (...) Finalmente, que no supiera entender la enfermedad de mi padre²³⁷ creo que es de las peores experiencias a la que he tenido que enfrentarme. **Yo era capaz de entender las fallas de su familia, pero ella no sólo no las entendió, sino que “echó más leña al fuego”.**

²³² Nagore García (2017) hace su tesis *Difracciones amorosas: deseo, poder y resistencia en las narrativas de mujeres feministas*, y aborda, precisamente, las vivencias amorosas de mujeres feministas.

²³³ Fuera del relato Elena me cuenta que Pepa verbalizaba especial rechazo por alguna de sus amigas con quien ella había tenido relaciones afectivo sexuales antes de conocerse; esas personas no estuvieron invitadas a la fiesta. De la misma manera que un malinterpretado acercamiento de Elena a ellas fue motivo de discusiones entre ellas —el acercamiento fue una mala interpretación de Pepa, pero sí generó una situación de tensión. En este contexto, Elena manifiesta no entender los celos, y de una manera tan visceral, en una persona que, no solo se nombra feminista, sino que hace gala de ello.

²³⁴ Terminar dejando de lado a lxs amigxs propixs y saliendo con lxs de la pareja es una situación habitual que pone de manifiesto la situación de desigualdad dentro de la relación. En este caso, además, se visibilizan las estrategias de poder también, lo que denominaríamos micromachismos.

²³⁵ Por medio de esos micromachismos Elena describe las sutilezas del poder dentro del marco del enamoramiento. No fue capaz de detectar las críticas a sus amistades por parte de su pareja. Pero, además, intuyo que, una concepción romántica del amor por su parte hizo que idealizara a Pepa. Lo que pudo venir acompañado, además, de la interpretación desproporcionada que Elena hacía de la reputación de su pareja como feminista de renombre, y que la posicionaba a ella en una situación de inferioridad respecto de la otra. Si su novia, “famosa” feminista decía que sus amigxs eran unxs hijxs del patriarcado, tal vez, llevara razón. Y si no la llevaba, tampoco iba a entrar en conflicto con ella por eso. Si el amor romántico puede crear una idealización de la pareja —más allá de la admiración, incluso—, la idealización puede hacer que el amor crezca también, amando de forma enfermiza.

²³⁶ En este caso el chantaje como ejercicio de poder no es ni siquiera disimulado. Se visibiliza que el poder, como decía Foucault, se genera en todas las instancias y en todos los niveles, sin que se libre siquiera, la que considero la más igualitaria de todas, el feminismo.

²³⁷ Nota de Elena: “Mi padre tiene una enfermedad neurodegenerativa que apareció precozmente para sorpresa de todxs en mi familia”.

Un día, recuerdo que me dijo, “yo no voy a hacer la comida, porque no soy tu chacha”. Vamos, que no pensaba tener la comida hecha para cuando llegara de trabajar. Yo me sentía cansada y pensé, “bueno si cuando estoy sola la hago para mí a las 15.15 cuando llego del insti, pues ahora no cambiará mucho”. Pues sí cambió. Porque al llegar **la comida la hacía ella, pues tenía que ser como ella quisiera, a su modo. Y, a mí me quedaron como especialidad las ensaladas y las tapas o el picoteo.** Yo me decía, “**pero si la va a hacer de todas maneras, ¿por qué no la hace media hora antes?** ¿De verdad necesita una pinche de cocina para cortar la verdura (para dos)?” Cosas así que **me iban entristeciendo cada vez más**²³⁸.

Ella **nunca hizo suya la casa en la que vivíamos en ningún sentido. Se sentía celosa de las personas con las que había compartido antes allí. Tanto que ni limpiaba.** Y lo peor, **no le gustaba que yo me organizara y limpiara.** Así que, **yo aprovechaba cuando ella se iba para hacer limpieza a fondo.** En mi cabeza siempre había **una disculpa** y un aprendizaje por mi parte, como pensar que **no pasa nada si** la casa estaba más desordenada de lo que a mí me gustaba. Creía que en todo mi tiempo sola había adquirido una serie de hábitos y costumbres que se pueden romper y construir de otra manera; pero nunca hubo otra manera. Al final, simplemente hacía las cosas como buenamente podía y siempre intentando no molestarla.

Por las mañanas **yo me levantaba un ratito antes para preparar un zumo de naranja** todos los días, **todos los días durante dos años para llevárselo a la cama.** Al principio, ella lo preparaba los fines de semana, pero creo que le duró el empeño poquito tiempo (no recuerdo, dos o tres meses), siempre había una excusa (levantarnos tarde, levantarnos con resaca o no levantarnos), daba igual.

Perdí porque en casa solamente planchaba yo, porque me encargaba de las tareas sin pedir nunca nada; porque fuera de casa buscaba continuamente restaurantes y eventos culturales para agradarla, olvidando lo que a mí me gustaba; perdí porque comencé a sentir que mi cuerpo cada vez estaba más triste y por eso y por otras muchas cosas, sentía que me empequeñecía.

Ella tiene tres másters, y en su último, me sorprendió porque no sabía citar la bibliografía, ella lo achacaba a que era algo muy sistemático y muy aburrido. A mí me gustaba y prácticamente se la confeccioné. Pensaba... “es muy inteligente pero muy dispersa” –la excusé–, y le eché una mano con el TFM y con otras cosas. A mí me extrañaba que alguien con tanto recorrido académico no tuviera la suficiente agilidad y/o capacidad, porque incluso se sirvió de mis citas bibliográficas. Yo le decía que, aunque las copiara, que se leyera los libros porque iba a aprender mucho más, pero nunca tenía tiempo. Es importante saber esto, porque llegó un momento que dijo en público, amigas son testigas de ello, que **si yo no acababa la tesis no saldría más conmigo.** Eso hiere, duele y es terriblemente clasista.

Imponer el momento para mantener relaciones sexuales. He puesto “imponer”, y mantengo el significado del verbo. Aunque es cierto que esto ocurrió en los últimos seis meses de la relación (el valor temporal es aproximado), es quizá, el aspecto que más me costó, el que vi a la primera y el que nunca entendí. (...). En algún momento

²³⁸ Las consecuencias de las relaciones de poder son los malestares de, al menos, una de las partes. Bien sea, porque se siente menos feliz. Bien, como en el caso de Nahia y mío, porque terminamos con grandes repercusiones en nuestra salud, ella con depresión y estrés y yo con la pérdida de mis habilidades y depresión. Aurora siente el malestar de la carga porque los detalles se vuelven normas, pero nunca son detalles hacia ella por la otra parte. Y Ana o Lidia sienten el malestar de la carga desigual de las tareas de casa.

he hablado de las condiciones que ella quería imponer para seguir juntas, me referí a ello con el tema de la familia. Bien, esta era **la segunda condición: no tener sexo**. A lo cual **yo me negué**²³⁹, pero intento analizarlo y creo que va más allá del daño que quiso provocar; ella sabía dónde yo no cedería, sabía que yo no mantendría una relación sólo afectiva, que también necesito la sexual y supongo que también ella la necesita. Pero imponer esa condición para que yo me negara, significa algo así como **“esta relación se rompe porque tú quieres, porque no eres capaz de seguir luchando”**. Lo que pasaba es que yo ya había luchado demasiado...

Reconocerte feminista lesbiana y darte cuenta de que has caído en la trampa del amor romántico edulcorado del patriarcado más voraz es duro. Pero más duro es ver como ella se dedica a ir por diferentes contextos aportando la información falsa de que podemos construirnos como lesbianas libres y ajenas a la sociedad heteronormativa en la que hemos crecido –eso, y que la autoridad de lesbiana reconocida públicamente le proporcione la legitimidad necesaria para que lxs demás la crean²⁴⁰.

Lo que deduzco de las situaciones expuestas es que, como afirma Mogrovejo (2006b), seguir avanzando en la ruptura de las relaciones tradicionales solo es posible por medio de la reflexión teórica y política. Aun así, habremos de hacerlo insistentemente y con constancia, porque salir del género en la inercia amorosa no es fácil ni siquiera para las feministas.

Termino el apartado con un relato que refleja la cotidianidad de una pareja, en la que una de las partes interpreta desequilibrio amoroso; su dificultad para plantear una negociación que modifique el reparto de tareas en los términos que compensen, a su juicio, la propia situación; el debate interno que genera en el proceso de hacer la propuesta y las concesiones que hace al final:

Lentejas²⁴¹ ...

A pesar de estar levantada y trajinando en la cocina desde hace rato, aún no termina de amanecer. Por la ventana no se cuele ni una pizca de claridad y el dormitorio permanece completamente en penumbra. Carolina entraría en el cuarto a tientas, si fuera necesario, pero no lo es, está tan acostumbrada a recorrer a oscuras el paseo de la cocina a su dormitorio, que no necesita ni presionar el interruptor. Conoce el camino, por eso cada mañana lo repite con un vaso de zumo de naranja recién exprimido hasta el borde. “Cariño, bébete esto”, susurra con voz dulce a la oscuridad, de donde surge una sombra en movimiento. De pie, siempre desde el mismo lado de la cama, estira el brazo para dejar el vaso en las manos de Sara, quien, haciendo esfuerzos por mantener el equilibrio, se incorpora torpemente y lo coge tras varios manotazos al aire. Con los ojos cerrados bebe el líquido casi sin respirar y le devuelve a Laia el vaso vacío. “Muchas gracias, cariño, estaba muy bueno. Tengo tanta suerte de tenerte”. Acto seguido se derrumba en la almohada de nuevo y con un movimiento rutinario se tapa hasta el cuello. “Dame un besito antes de irte”. Carolina se acerca, le da un beso en los labios y se retira con el vaso sucio de vuelta al fregadero. “¿Estás enfadada conmigo?”, escucha antes de abandonar el dormitorio. “No, por qué. Duérmete anda”. Finalmente, Carolina sale de la habitación y entra en la cocina de nuevo. Deja

²³⁹ Dado que en todo ejercicio de poder hay resistencia, cuando para Elena el ejercicio de poder se hace tangible, es cuando empieza a ejercer la resistencia de forma consciente también.

²⁴⁰ Esto es lo que yo reconozco en este contexto como la parte del dispositivo de saber/poder, verdad/poder.

²⁴¹ Este cuento fue el ejercicio de un taller de escritura realizado en la escuela de escritoras *Helvéticas. Jugando y conectando realidades entre mujeres* (2009), al comienzo de mi proceso de investigación para el DEA. El taller *Escribo, luego soy. Ficción autobiográfica* tenía como objetivo llegar a profundizar en el conocimiento personal a través de la reflexión autobiográfica y por medio de relatos. El cuento es el reflejo de la cotidianidad, las rutinas de la protagonista, que era yo misma. Mis pensamientos, sentimientos y conductas en consecuencia o sin ella, para el núcleo familiar.

el vaso sobre un montón de platos acumulados de la cena de anoche. Suspira. Recoge en dos puñados lo que queda de las seis naranjas que acaba de exprimir –dos vasos, uno para Eva y otro para Sara–, y los tira en el cubo de la basura. “No, no estoy enfadada. No tengo motivos, porque no me ha hecho nada”. Piensa molesta, mientras vuelca el Fairy en el estropajo y empieza a fregar aceleradamente. “Todas las mañanas lo mismo, esta montaña de trastos sucios; la ropa acumulada desde hace días; en el salón todo por medio; y para qué hablar del cuarto de baño que, lleva una semana y media sin limpiar. Pero yo no lo pienso limpiar, cuando nos coma la mierda, alguien se dará cuenta en esta casa de que las cosas no se hacen solas”. Abre el armario de la cocina y coloca los platos limpios en el mueble. Enjuaga la bayeta naranja, que previamente había metido en agua caliente con amoníaco, y seca la encimera. “Es que parece que aquí no vive nadie más que yo. No se les ocurre coger una escoba. A ver si es que las pelusas son invisibles para todas menos para mí. Estoy cansada. Yo también necesito que alguien me mime. No pido grandes cosas, ni quiero regalos; es tan sencillo: simplemente tienen que colaborar, cumplir su parte del horario en las tareas para que yo pueda desliarme un poco”. Escurre la bayeta de nuevo y seca la hornilla. Abre el frigorífico y se queda absorta mirándolo como quien observa un cuadro abstracto. “Por lo menos podían decirme qué quieren de comida. Lo peor de cocinar es pensar qué guisar; lo demás es fácil, siempre los mismos ingredientes, uno más, uno menos”. Al fin se agacha, abre el cajón de las verduras y saca lo que necesita. “Pues les voy a hacer lentejas, y si no les gustan, que se fastidien. Ya estoy harta. Y encima me dicen que soy una histérica de la limpieza, pero, ¿cómo se atreven?”. Echa el agua en la olla y la cierra a presión. “No, si sí que hacen. La una pone una lavadora, y como yo no la tienda, ahí se queda muerta de risa. Después la ropa se estropea, y la culpa la tiene la calidad de Zara. O peor aún, la tiende y tres semanas más tarde aún sigue en la cuerda, tiosa la pobre. Ni el mejor suavizante puede con eso, por muy concentrado que sea. Si es que los milagros no existen. Y la niña, ¿qué? Le toca bajar la basura, y hasta el reciclado lo tengo que *separar yo*”. Enchufa la plancha y organiza el montón de ropa. “Total, de lo que va a servir que la planche, ahora se va a pasar los próximos cuatro días mirándonos con ojos saltones, muy abiertos, desesperada, haciéndonos señas, a ver si alguien se compadece y la coloca en su sitio. Pues eso no me toca a mí, así que, esa adolescente ya se puede ir espabilando, que para dos cosas que tiene que hacer, ... Ha decidido ser psicóloga. Se creerá que se va a encontrar a un tonto o a una tonta que le ponga la comida por delante. Si al menos estudiara... No pienso doblar esos calcetines; esa es su obligación”. Coge un montón de ropa recién planchada y lo coloca en el mueble del pasillo. Al girarse tropieza con unos zapatos de Sara que la hacen perder el equilibrio y casi tirar la ropa. “Mierda. ¿No ves, cómo es que no? Éste no es sitio de dejar los zapatos, ni las zapatillas, ni nada”. Recoge los zapatos con mala gana y los lleva al dormitorio de Sara, donde los lanza con desgana. “Y dice que tiene la habitación desordenada. Pues todo lo que me encuentre por medio se lo pienso dejar ahí. Entre la una y la otra, esta casa parece un campo de batalla. Pero espérate, deja los dormitorios y coge el salón. Lo único que pasa, es que son unas descuidadas y les da igual todo. Después la una, mira, “¿cómo va al instituto de punta en blanco! Y para la otra el trabajo es lo primero. Si fuera tan seria en casa como en el trabajo, otro gallo nos cantaríamos. Pero esto se va a acabar. De hoy no pasa que las junte a las dos y mantenga una conversación con ellas. Esto no puede seguir así, no puedo más. A la hora de la comida, sí, ese va a ser el momento”. Coge el cenicero del salón lleno de colillas hasta arriba, y vuelve a resoplar. “Y les voy a decir que los turnos de la casa hay que cumplirlos, que cada una tiene sus responsabilidades que yo trabajar, estudiar, y llevar la casa sola no puedo. Que somos una familia, y podríamos ser un equipo”. Se le saltan las lágrimas. De repente algo vibra en su bolsillo, es el móvil. Un mensaje de Sara llamándola desde el otro lado del pasillo. “¿Hola?”. Deja la escoba apoyada en la pared, parpadea un par de veces para disimular los ojos cristalinos, y vuelve a su dormitorio, donde la luz del día ha dejado paso a un poco de claridad, y su novia está arropada dentro de la cama de matrimonio. “¿Dónde estabas, cariño, que no me has despertado?”. Se oye remolona una voz que asoma de entre las sábanas. Carolina se acerca desde el mismo lado de la cama que ocupó hace un par de horas, y le da un beso. “Estaba distraída haciendo cosas en la casa, y se me ha pasado el tiempo. No he mirado el reloj siquiera, perdona. Te he traído la estufa, para que tengas esto calentito, y no te cueste levantarte. ¿Has dormido bien esta noche?”. “Uy!! Gracias por la estufa. No he dormido nada. Estaba inquieta y ahora parece que me han dado una paliza, me duele todo el cuerpo. Además, la niña me despertó a las seis con el calentador. La voy a matar un día” –

sentencia Sara con falso tono de enfado. “Ya, yo me he levantado para decirle que cortara el agua. No entiendo cómo puede tardar tanto en ducharse. Debe ser la adolescente más limpia del instituto” –le contesta Carolina, que después de escuchar a Sara decir que no había dormido, se siente culpable por lo que había pensado un rato atrás. “¿Te traigo un café, a ver si te espabilas?”. “¿Te da tiempo?”. “Sí, entro a las nueve y media, aún me queda un rato”. “Oye, ¿has visto mis zapatos?”. “En tu habitación...”

Al medio día Carolina vuelve del trabajo la primera. Pone la comida al fuego, despeja la mesa de la cocina y coloca los platos, los cubiertos y los vasos. Sara se retrasa, y al final aparece cinco minutos antes que Eva, quien abre la puerta, canta un “¡hola!” generalizado en la entrada, deja los libros en su habitación y se acerca a la cocina. “Oh, ¡no!! Otra vez en la cocina... ¿Mamá, no podemos comer hoy en el salón?”. “Ya os dije la semana pasada que no estoy dispuesta a tener el salón todo el día patas arriba. Así que comemos aquí, y de camino te evitas quitar la mesa”. “¿Qué bien huele, ¿qué hay para comer, cariño?” –Sara se levanta emocionada a mirar la olla, y cambia la cara cuando descubre el potaje. “Lentejas” –responde Carolina con una sonrisa irónica. Esta vez ha ganado la batalla. “Noooo. Mamá, tú nos quieres matar. ¿Es que no podías hacer otra cosa hoy? Yo me esperaba pasta o patatas fritas y huevos. Empezar la semana con lentejas..., qué rollo”. “No te he visto coger una patata para pelarla esta mañana. Lo siento, esto es lo que hay, “si las quieres las tomas, y sino,...” pues ya sabes, te las comes igualmente”. “Tú mucho protestar, pero a ver qué haces esta noche de cena” –le increpa Sara a la niña. “¡Eh, no!! A mí no me toca, hoy no es jueves. Mamá, mira Sara. A mí no me toca la cena, le toca a ella”. “A mí no me cuentes rollos, que yo hoy salgo a las diez”. “Sí, claro”. La niña engurruñe el ceño, y comienza a soplarle de mala gana a la primera cucharada del potaje. “¿Te han dado las notas del examen?” –le pregunta Sara con voz sarcástica, esperando una respuesta que ya conoce. “No. No hemos tenido Sociales hoy” –contesta Eva molesta aún.

La conversación va pasando, si la mañana ha sido mala; que la gente en la oficina está cada vez peor; el profesor que le tiene manía y les ha puesto un castigo... Entre tanto, Sara no encuentra el hueco, con tantos acontecimientos importantes, para plantear un nuevo intento de toma de responsabilidades en casa y, cuando en un pequeño silencio casi se lanza a hablar, siente que el corazón se le acelera, como quien ha hecho algo malo y teme una reprimenda. “Bueno, tampoco es para tanto”, piensa. La verdad es que me gusta verlas así, hay tan buen ambiente en esta mesa, para qué enturbiar el momento. Por otro lado, es que yo empiezo a pensar, a rumiar..., una cosa me lleva a otra, me voy calentando, y ya no hay quien me pare. Soy un poco exagerada. Si me llega a escuchar alguien... Y lo que pasa es que ellas ya no tienen más tiempo, si en realidad..., para qué vamos a mentirnos, la que está más desocupada de las tres soy yo, que al fin y al cabo tengo más flexibilidad en el horario del trabajo. Y estos ratitos para ellas son los únicos de relax que les quedan entre actividad y actividad. No, no voy a decirles nada.”

...

A pesar de estar levantada y trajinando en la cocina desde hace rato, aún no termina de amanecer... Carolina entraría en el cuarto a tientas, si fuera necesario, pero no lo es.... está tan acostumbrada a recorrer a oscuras el paseo de la cocina a su dormitorio... por eso cada mañana lo repite con un vaso de zumo de naranja recién exprimido hasta los bordes. “Cariño, bébete esto...”.

(María)

El desequilibrio amoroso es uno de los motivos para que se construyan relaciones de poder en las parejas. Quien tiene dependencia emocional, quien tiene dependencia económica, tiende a ceder más. Por amor, o por otros motivos, como el miedo a la pérdida, se evita el conflicto y la confrontación. Por eso la negociación como mostraré, no siempre es una herramienta válida en este contexto, no se puede negociar en situación de desigualdad.

La unión del amor y el capitalismo: la división generizada del trabajo y las amas de casa en las relaciones lésbicas

Al igual que en el contexto del amor romántico las dinámicas en las parejas favorece que en las relaciones de lesbianas se den relaciones de poder, la mecánica del capitalismo está articulada para que, en la relación entre familias y empresas, y tiempos de trabajo, ocio y cuidado; trabajo y consumo; etc., al vivir, las parejas performen género; es decir, las lesbianas en pareja – en la organización de nuestra vida doméstica, de nuestro hogares– también construimos heteronormatividad. En palabras de Nagore García (2017) “ideología y espacio privado quedan conectados a través de la división sexual del trabajo, justificada siempre por el amor. Esto lleva a las feministas de la segunda ola a poner su atención en las relaciones de dominación en el interior de la pareja y la familia” (2017:27).

La división generizada del trabajo

“...un mecanismo para constituir un estado de dependencia recíproca entre los sexos”
(Lévi-Strauss en Gayle Rubin, 1986:58).

Los géneros responden en el capitalismo a **la división sexo/genérica patriarcal**, es decir, **el capitalismo le exige al hombre en el mercado para sobrevivir las mismas características que el patriarcado**. Tradicionalmente, la división generizada del trabajo ha separado la sociedad en dos esferas. La pública, regentada por los hombres, y caracterizada por centrarse en lo social, lo político, económico, poder, prestigio, individualidad, etc. Está relacionada con la satisfacción de la parte más objetiva de las necesidades humanas, las biológicas, obtención de casa, alimentación, vestido, etc. (Murillo, 1996; Carrasco, 2001); satisfacción que se lleva a cabo a través del dinero obtenido en este mismo ámbito público, que es lo que le proporciona superioridad a dicha esfera, y a quienes se ubican en ella. Frente a *las* (porque se atribuye a las mujeres) que se sitúan en la esfera doméstica²⁴², que están centradas en la satisfacción de lo que Carrasco (2001) denomina “**la parte más subjetiva de las necesidades humanas**” (2001:5), y que son los afectos, el cuidado, la seguridad, la creación de lazos humanos y relaciones, etc. Carecen de valoración social, por no tener ningún tipo de intercambio en el mercado, lo que se traduciría en ausencia de valor económico. Paradójicamente, estas actividades, **son las encargadas del sostenimiento de la vida humana**, porque “son tareas tendientes a prestar apoyo a las personas dependientes por motivos de edad o salud, pero también a la mayoría de los varones adultos (independientes), con tareas que comprenden servicios personales, ... necesarios para el bienestar de las personas.” (2001: 5). Estas actividades se caracterizan, además, porque desaparecen en el desarrollo de la vida humana, se terminan con el proceso –como si nunca hubiesen existido, aunque se repitan cada día– y eso hace que se minimice aún más su valor, y el de las elaboró, como si no hubiera hecho nada. Por eso se repiten día tras día.

A pesar de que el sistema ha dividido unas funciones para los hombres, y ha dejado claramente otras para las mujeres, favoreciendo la división generizada del trabajo y con ella la construcción de familias heteronormativas, en algunas parejas de lesbianas también

²⁴² Murillo expone en *El mito de la vida privada* la importancia de no confundir esfera privada (ese espacio que toda persona debería tener como suyo propio de intimidad) con esfera doméstica (donde se realizan las tareas domésticas). De hecho, Izquierdo (1998) aclara que al hablar de “doméstico”, no podemos hacer la relación con un lugar físico, la casa, que es lo común. Pues no todas las actividades que desempeña el ama de casa se realizan dentro del hogar ni se llevan a cabo por lazos de parentesco.

se asumen estas funciones y se implementa la división generizada del trabajo, como el desempeño del papel del ama de casa, generalmente asociado con el de madre y esposa. Pienso que desarrollar unos papeles u otros estará en función del grado de construcción como sujeto mujer o del grado de construcción como sujeto *no femenino*, y del posicionamiento que cada una tenga en las situaciones concretas que vendrá determinado por otras circunstancias como: la ideología político religiosa, y muy relacionado con esto, el nivel socioeconómico o la clase social; la percepción que cada una tenga de sí misma y de su pareja –aunque ésta puede venir matizada por el amor, como hemos visto–, la nacionalidad de las partes; la cultura del país, etc. A continuación, expongo varios ejemplos en los que queda patente esta separación de esferas. Se trata de dos situaciones diferentes, que tienen en común la asunción del discurso del discurso binarista de género. En ambas intersecciona la clase, la nacionalidad, la cultura del país de procedencia, la ideología religiosa y política, etc. Coinciden dos parejas formadas por una persona española y otra latinoamericana, todas con gran apego a los roles de género; en ambos casos se tratan de parejas que en otro contexto sería denominadas butch/femme.

El primer caso es el de Susana. Ella, a pesar de ser lesbiana, está construida como sujeto mujer, por eso desborda feminidad. Es latinoamericana. Sus primeros años aquí fueron igual de difíciles que para cualquier persona inmigrante que no tiene trabajo, ni recursos, ni redes, ni amigxs. Su actual pareja, Rosana, es una mujer española de clase socioeconómica alta, de ideología conservadora y católico-practicante. El apego a las marcas de género según van consolidando la relación es extremo, no sólo estéticamente, sino también en cuanto a asunción de roles. Hasta el punto de que una vez casadas, mientras esperan la llegada de lxs hijxs, los planes son que Susana deje el trabajo, los estudios, y ella ha interpretado que, incluso, las amistades, que la dedicación a los cuidados le va a requerir toda su atención. No puedo dejar de recordar la creencia heteropatriarcal que considera que las mujeres casadas no establecen verdaderas relaciones de amistad porque están absorbidas por sus responsabilidades familiares (Cucó, 1995). En cualquier caso, las amistades ya se han visto drásticamente mermadas en los últimos años por un progresivo encerramiento por parte de Susana en su relación y una mayor dedicación a la familia extensa de Rosana –ella no tiene familia en España. Destaca para mí cómo el (hetero)género se mimetiza con la sexualidad, la nacionalidad y la clase, incluso la ideología religiosa pues, además, son practicantes cristianas. Y en este caso, además, me llaman la atención ciertas incoherencias. Por ejemplo, cómo la feminidad extrema de Susana y su devoción cristiana logran superar los obstáculos ideológicos que tenía Rosana en cuanto a la *inmigración*. La esposa tiene unos evidentes rasgos étnicos, piel mulata y pelo disimuladamente rizado por técnicas de peinado; sin embargo, es muy guapa y eso, al final, es lo que cuenta. En cuanto a la *pobreza* también, pues cuando Susana llegó a España se encontraba en una situación paupérrima, y aunque logró salir adelante con mucho esfuerzo, su nivel económico estaba muy por debajo del nivel de Rosanna, que de no haber sentido atracción por ella, no formaría parte de su red de amistades si quiera. Y, finalmente, el *desempleo*. Rosanna es extremadamente crítica con las personas desempleadas, a las que entiende como parásitos sociales. Aunque, paradójicamente, apoya que su mujer no esté empleada porque no lo necesita, con su sueldo pueden vivir bien. Posiblemente en su ideario cuando piensa en desempleados como parásitos sociales, sólo lo hace refiriéndose a hombres, “que son los que tienen verdadera obligación de trabajar.

De esta manera es como la homosexualidad se antepone, además, a la ideología cristiana, al encajar la relación dentro de un patrón vital heteronormativo. Al poner en marcha la

relación, Susana siguiendo los patrones de una construcción como sujeto mujer y Rosanna una construcción como sujeto *no femenino*, muy alejada de la feminidad, han implementado los papeles que la sociedad heteropatriarcal establece tradicionalmente para cada uno de los sexos.

En cuanto al segundo ejemplo, una noche a la salida de NOS, la chica latinoamericana, Petra, nos expresaba angustia por su situación de desempleo. Dada su apariencia física extrema como sujeto *no femenino*, creía –asumía, de hecho–, que era ella la que tenía la obligación de mantener a Moira, su pareja española. La hiperfeminidad de Moira hacía pensar a Petra que a su pareja “como mujer”, no le corresponde trabajar, porque –con su feminidad– no se merecía eso. Intentar explicarle que pensar así no sólo era un error, sino una situación injusta y desequilibrada para ambas, no modificó en ella ninguna estructura de pensamiento.

En ambos casos destaca desde el género, para una de las partes, la feminidad como algo virtuoso que es necesario cuidar, regalándole el lugar del ámbito privado como un halago, quien “sólo” tiene que dedicarse a eso, quitándole cualquier otra carga. Mientras la responsabilidad fuerte del mantenimiento familiar es para quien tiene el rol masculino. En ese cuidado femenino entran regalos y agasajos que ensalzan a la mujer. Puedo entender que tanto el cuidado como el ensalzamiento se darán mientras que la esposa femenina cumpla con devoción con sus tareas como madre/esposa/objeto, algo que, por otro lado, no parece un problema, pues en los perfiles descritos la construcción de género está tan aprehendida desde siempre, que ellas son para ese lugar.

Otras situaciones dan cuenta de esta división:

Nahia y yo tomamos la decisión consciente y meditada –o eso creíamos entonces– de dividirnos las tareas. Y hacerlo tenía para nosotras entonces una explicación. Después de mucho tiempo compaginando trabajo y estudio, y dándonos cuenta de que la hostelería – como profesión precarizada o, al menos, así lo estaba en Granada en ese momento–, cada vez nos exigía más, nos reportaba menos, un día decidimos que necesitábamos dejarla. Y es que, lejos de avanzar, nos habíamos estancado y aun trabajando las dos, solo lográbamos subsistir. Dice Falquet (2006) a este respecto:

“La precarización y el empobrecimiento de la gran mayoría de las mujeres y lesbianas en el mundo son de las primeras consecuencias del avance del neoliberalismo que va reforzando las desigualdades en el mercado internacional de trabajo según criterios de sexo, clase, raza y nacionalidad” (Falquet, 2006:58).

Esa decisión suponía arriesgarnos a juntar todos nuestros ahorros y vivir durante un año de una beca Ícaro que le concedieron a ella –con compromiso de contratación posterior, por eso nos arriesgamos–, con un préstamo que pedimos al banco y la prestación por alimentos de Lucía, cuando llegaba. En ese proceso, en el que Nahia aún compatibilizó prácticas en empresa con la hostelería a media jornada durante un tiempo, fue cuando decidimos que yo, que era la madre biológica de la niña, me encargara de los cuidados de la casa y la familia y estudiaba las oposiciones de Secundaria –que salían ese año–, y ella se haría cargo del grosor del sustento económico de la familia. Sigue Falquet (2006):

“La mayoría de la población mundial está siendo precarizada, drásticamente empobrecida... Se preocupa sobre todo por su sobrevivencia diaria. Para ello elabora diversas clases de arreglos “económico-sexuales”, diferentes formas de arreglos de

pareja o familiares donde se intercambian sexualidad, afectos, trabajo doméstico, “protección”, cuidados y dinero” (2006:58).

Mantuvimos estos arreglos incluso cuando la relación se terminó, al igual que hicieran otras de nuestras amigas, porque ninguna podíamos mantenernos solas. Continúa Falquet (2006) en la línea de lo que exponía en el apartado del amor en lo relacionado con las parejas:

“¿Tenemos que aceptar que el Estado nos obligue a entrar en uniones duraderas y monogámicas? El endurecimiento de las lógicas económicas también empuja a las mujeres “solas” a formar pareja. Para pagar la renta y las facturas cada vez más caras a medida que se privatizan los servicios, para compensar los bajos sueldos y el desempleo, es matemático: entre dos se dividen mejor los gastos. A medida que las redes sociales familiares o comunitarias más extensas están siendo destruidas, todas nos vemos empujadas hacia la familia neonuclear” (2006:60).

La idea era que, cuando yo terminara y encontrara trabajo, ella pudiera dejar el suyo, o descargarse para seguir formándose y avanzar en su carrera profesional también. Lo que ocurrió es que, en el proceso, yo *hiper desarrollé* las herramientas que para desenvolverme en el hogar me habían enseñado mis abuelas y las demás mujeres de mi entorno, más las que había absorbido por otros medios:

De mi abuela Manmen aprendí que “donde comen cinco, comen seis, siete y lxs que hagan falta” porque, “si es menester, se fríe otra sartén grande de patatas y unos huevos”. Eso con los años yo lo implementé a otras comidas y a cualquier hora del día o de la noche. Así, desde que entré en el lesbianismo, mi casa, como la suya, siempre ha estado llena de gente. Que la madre es la última que se sienta a la mesa, ha sido la otra gran lección que, por aprendizaje vicario, adquirí de ella. Manmen se levantaba de la mesa para ir a la cocina muchísimas veces a lo largo de una comida, porque estaba pendiente de que todo estuviera perfecto; por eso, su sitio siempre estaba cerca de la puerta. Que cuando se sirve, la madre es la última en llenar su plato, por si falta, que no se note, se justifica con que, “es que ya no tengo ni hambre, que llevo todo el día en la cocina guisando”, o “uy, calla, calla, si después viene otro plato, y a mí con éste ya me está sobrando”. Con frases del estilo aprehendí, y puse en marcha en mi cotidianidad, que cada cosa tiene que salir bien, y para eso, las madres lo sacrifican todo, lección que corroboraba la imagen sublime pero sacrificada que sobre las madres, con la Niña María como referente, nos transmitían las monjas en el colegio. Manmen también me enseñó cómo tenía que comportarme con un hombre: las sutilezas –decir algo, queriendo decir otra cosa; el engatusamiento –querer algo y saber qué hacer para conseguirlo– o cómo hacerle sentir especial: ella le llevó el desayuno a la cama a su marido durante todo el tiempo que duró su segundo matrimonio, y yo copié esa costumbre en algunas de mis relaciones –aunque mis parejas no fueran hombres. De mi abuela Mamaína adquirí la costumbre y la importancia de hacer bien la compra. Siendo aún pequeña, me encantaba salir con ella por las mañanas. Los sábados *íbamos a la plaza* (de abastos) a por el pescado y la carne; y los miércoles subía al mercado a por la verdura. Siempre muy temprano para que no nos pillara el calor y que, cuando llegáramos, no se hubieran llevado todo lo que merecía la pena. Cuando me vine a estudiar a Granada me enseñó a *comprar para unx*, comparando precios entre supermercados. Comparo precios desde entonces, y he pasado años dedicando los sábados por la mañana o por la tarde –en función de mi disponibilidad– a hacer la compra, paseándome por varios supermercados, fruterías y pescaderías del barrio, hasta conseguir lo mejor y lo más barato para la semana. Sus enseñanzas han contribuido a que la vida de mi familia, casi siempre con escasos recursos, fuera mucho mejor, y es que las mujeres saben que de poco hay que sacar mucho –por eso no se puede externalizar. A Mamaína se le daba muy bien dirigir una familia de mujeres –solo tuvo un hijo de seis. Las tenía a todas organizadas en casa –los hombres no hacían nada dentro, que ya trabajaban fuera. Después de comer se arreglaba la cocina y se fregaba el suelo. Los sábados “*se hacía sábado*”, limpieza general. Mi madre trasladó esas costumbres a mi casa,

y nos organizó igual. Y yo lo intenté con mi hija también, aunque soy de esas madres que quisieron quitarle a sus hijxs algunas obligaciones domésticas para que se centraran en estudiar. Con todo, el aprendizaje vicario y muchísimas protestas de mi parte por exceso de trabajo en casa, supongo, han hecho que, a deshoras, con desgana, sin demasiado orden, etc., mi hija, al final, aprendiera a ser limpia, ordenada y tuviera gusto por una alimentación saludable. De Mamáina también aprendí la importancia de la costura –no la técnica, que no se me da demasiado bien coser– reforzada, una vez más, por las labores del colegio y, posteriormente, por el interés de mi madre por que aprendiera: “si no quieres zurcir, ¿qué vas a hacer, tirar los calcetines de tu marido cuando tengan un agujero; tendrás que coserlos, ¿no?” –hablaba la presunción de heterosexualidad. “Los calcetines de mi marido” parecían ser el motivo más importante para que aprendiera a coser. Sin embargo, a *zurcir*, finalmente, me enseñó mi suegra. Aunque nunca llegué a zurcir los calcetines de mi marido, sí lo hice con las camisas de mi novia, de mi hija, a las que, al final, les he repetido lo que las mujeres de mi vida nos decían a sus maridos y sus hijxs: “*anda, dame que te lo cosa, que, si te pasa algo, encima, la que queda mal soy yo*”. Y es que, en mi imaginario aún reside la idea de que es la madre/esposa, independientemente de que sea hombre o mujer, la que vela porque las cosas del cuidado anden *en condiciones* en la casa. A veces, he zurcido incluso la ropa de mis amigas, que han llegado horrorizadas por un siete extraviado en una manga o en la espalda de sus camisas o camisetas. Cosas como esa, que siempre tenga comida para cualquiera que llegue o que ande repartiendo tupper entre quien lo necesite en el momento, me han valido ser *la madre* del grupo. Y es que, el sujetx sexuadx mujer es construidx con las características necesarias para que practique el cuidado, no importa con quién. Aunque el fin último planificado por el sistema sea, que ese cuidado vaya destinado por amor a la reproducción de lxs hijxs y por amor romántico se haga extensible al marido/pareja; gracias al amor/bondad/empatía, los cuidados pueden ir dirigidos a cualquier ser susceptible de necesitarlos. El ejercicio del cuidado y servilismo favorece, así, que la mujer llegue a ser madre de amigxs, hermanxs, padres y madres mayores y desde luego marido/pareja (Lagarde, 2005).

Así se justificaba que invirtiera mi tiempo en cocinar –y en limpiar, lavar, planchar, comprar..., etc.– cualquier cosa que intuyera que hacía sentir bien o le podía sentar bien a mi familia, aun cuando ellas no se dieran cuenta: a la niña porque era pequeña y había que cuidarla; verla limpia, alimentada, saludable y feliz me reconfortaba. A Nahia porque quería que estuviera cómoda y feliz en casa, a gusto con la niña y conmigo. Mi forma de demostrarle mi amor era cuidándola.

Si habíamos dividido las tareas, ¿cómo no me iba a esmerar en hacer bien la parte que me tocaba? Si no lo hacía, ¿cómo pagaba yo que ella trabajara y trajera la mayor parte del sustento? Es cierto que casi nunca fue todo, pero siempre fue el mayor porcentaje. Yo estaba intentando desarrollar lo que en mi imaginario interpretaba como una “división equitativa de las tareas” en función del valor que le atribuía al dinero y del poco valor que le estaba otorgando a mi trabajo en casa. Desde aquí no interpretaba “*estar estudiando*” como una inversión para el futuro. Lo único que veía es que en el presente no hacíamos una aportación económica en iguales proporciones, y eso me hacía sentir en desventaja y dependiente; de modo que procuraba compensar perfeccionando mi rol de madre/esposa. Mi argumento, de nuevo, tenía un sesgo de género, pues yo le estaba dando al trabajo doméstico el mismo valor que le da el heteropatriarcado. Y es que mi construcción como mujer tenía un pensamiento heteronormativizado que ni el feminismo logró que eliminara²⁴³. A continuación reproduzco una situación real en este sentido:

Guardar la ausencia

²⁴³Lo que sí hizo el feminismo fue hacerme sentir incómoda con la situación, a pesar de mi construcción subjetivizada y me llevó a problematizarla.

Cuando tenía diecisiete años y salía con el padre de Lucía, no pocas veces él se quedaba trabajando los sábados por la tarde. Esas tardes/noches yo me quedaba en casa y no salía con mis amigas; de hecho, casi no tenía amigas, así que, sin él difícilmente podía salir. No estaba bien visto que una mujer saliera sin su pareja. “Es que tú no le tienes que guardar la ausencia”, me reprochaba mi madre siempre. Me llevé este esquema de pensamiento conmigo a otras relaciones hasta que deconstruí el amor romántico. Entre tanto, tenía la creencia absoluta de que ésta era la manera más correcta de actuar, si realmente quería a mi pareja, y en este ejemplo, además, hay que sumar otro factor que es la culpa:

Nahia. ¿Has quedado con las niñas esta tarde?

María. No, ¿por qué?

Nahia. Porque es viernes.

María. Ya, pero..., no puedo.

Nahia. ¿Por qué?

María. Porque me parece injusto.

Nahia. ¿Te parece injusto quedar con las niñas el viernes?

María. No. Me parece injusto irme a la calle estando tú trabajando hasta las diez de la noche.

Nahia. ¿En serio, María? ¿Me estás diciendo que no sales porque yo me voy a trabajar?

María. No porque tú te vas a trabajar. Si yo tuviera trabajo, y tuviera un horario que me permitiera salir el viernes, saldría. Pero no tengo trabajo y me parece injusto irme yo, cuando tú estás trabajando para mantener la casa.

Nahia. ¿Y lo que tú haces todo el día en casa, eso no es trabajar? Porque te recuerdo que te levantas tres horas antes que yo para hacer cosas aquí y, además, estudias. Lo que pasa es que todo lo haces antes; yo no trabajo más horas, es que tengo una mierda de horarios.

María. Ya..., pero no es lo mismo...

Nahia. ¿Insinúas que tu trabajo vale menos que el mío porque lo haces en casa y no te lo paga nadie? Eres feminista, revisa qué dice el feminismo de eso, María.

Tenía interiorizada la creencia heteronormativa de que las mujeres no pueden salir sin sus maridos. En primer lugar, porque como ser débil e impoluto, debe salir siempre custodiada y protegida por él. En segundo lugar, porque las parejas salen juntas. Y en tercer lugar, porque era injusto que ella saliera mientras él trabajaba. Si bien esta forma de pensar es arcaica y la gente va modificándola, la realidad es que, siempre quedan posos en nuestro imaginario que son muy difíciles de eliminar y que saltan como resortes, como me pasaba a mí con Nahia. Aunque la nuestra fuera una relación lésbica y nosotras feministas, no importaba, la fuerza de la disciplina de género hizo conmigo un trabajo de modelado excelente. Reconozco la activación de esta creencia por medio de la culpa que sentía por no estar trabajando y, además, estar de fiesta mientras ella lo hacía. En heteronormatividad la culpa se habría activado con la vigilancia panóptica de mis iguales juzgando la injusticia de mi forma de actuar. Mi suerte es que mi entorno lésbico y feminista había roto con la mayoría de esos esquemas que a mí me costaba tanto deconstruir, de modo que a nadie a mi alrededor se le ocurría juzgar si salía o no. Como tampoco hubiera juzgado yo a nadie por eso. Yo era la que más me juzgaba. Ésta es de esas situaciones en las que la culpa activa la autovigilancia panóptica para una misma.

Sea como fuere, sólo revalorizaba mi trabajo en casa cuando estaba agotada, enfadada por el desequilibrio y porque no me daba tiempo para la que se suponía, era mi responsabilidad, estudiar. Encima, en ocasiones, Nahia me reñía precisamente por eso, porque hacía la comida, pasaba el día limpiando, etc., y descuidaba las oposiciones. Yo no podía entender cómo era posible que me riñera, si estaba haciendo que la cotidianidad

funcionara. Entonces, indignada, me dedicaba a ponerle precio a mis tareas en casa, para autodemostarme que lo que hacía era importante.

Haberme colocado en mi rol de género e implementarlo con toda la carga emocional que llevaba, no me permitía entender su argumento, que no estaba formulado desde el género. Al contrario. Mientras yo pensaba que ella no estaba valorando mi trabajo, ella pretendía llamarme la atención sobre el hecho de que si no sacaba adelante mi parte en la decisión tomada, estudiar, nada iba a cambiar en nuestra vida, como, de hecho, ocurrió.

Sin embargo, no estaba viendo el peso de las tareas domésticas y del cuidado. Además, todo el mundo se acostumbra a ser cuidadx, no porque no lo agradeciera, que lo hacía constantemente, sino porque entró en la inercia genérica de dejarse cuidar después de un día duro de trabajo, y le faltaba la iniciativa para participar en las tareas de casa, aunque fuera con cosas pequeñas. Así es como yo pienso que la coloqué en un rol heteronormativamente masculino cuando ella, construida como sujeto *no femenino*, no había estado ubicada en esa masculinidad, y no reparaba en cosas como que si un domingo no trabajaba podía poner una lavadora, planchar o barrer. Simplemente esas cosas no estaban en su imaginario, porque ella ponía el acento en otras que había aprendido que eran más importantes. Agradecía el bienestar de la casa por la limpieza, pero creo que no era consciente de la necesidad de que esa parte estuviera cubierta.

En contextos en los que el malestar me sobrepasaba, es cuando decidía repartir, para compensar lo que infería como un desequilibrio, aunque yo me quedara con la mayor carga de trabajo. Juliano (2006) da una matización a lo que digo, en la línea de la explicación que daba en el apartado del amor:

“La negociación parece la salida más sensata, pero el problema es que los roles sociales normalmente no se negocian salvo en situaciones de conflicto, por lo que las parejas lésbicas²⁴⁴ (en realidad cualquier relación innovadora) sólo negocia cuando ya ha tropezado con la piedra, es decir cuando ha estallado el desacuerdo” (Juliano, 2006:4).

María Martín, en un taller de deconstrucción del amor romántico, nos explicaba que su manera de igualar relaciones era **negociando los papeles de cada parte** al empezar la convivencia para cuestionar los roles de género. Aunque, le veo inconvenientes a la propuesta. Creo que sería intentar imponer la razón a la emoción, en un contento en el que la emoción está desbocada. Es decir, ¿quién en los inicios de la convivencia, detendría la inercia amorosa para establecer algo así como un reparto de tareas? Mi experiencia y mi observación me dicen que empezamos las relaciones cargadas de amor y deseo, buenas intenciones, y presuponiendo el buen hacer de la otra parte. Y, en este contexto, una de las cuestiones a tener en cuenta es que cuando amamos, sobre todo al principio, tenemos predisposición hacia la otra persona; derrochamos disponibilidad, cedemos en situaciones de conflicto; etc., y eso se acrecienta si hay una parte más involucrada emocionalmente, que la otra. Así se generan unas expectativas que se vuelven costumbres difíciles de modificar con el tiempo.

²⁴⁴ El feminismo lesbiano, gracias a la creencia desprendida de la asunción del binarismo esencialista de género, que considera que donde hay dos mujeres se dan relaciones igualitarias, ha pensado que las lesbianas construimos nuestras parejas sin modelos o dinamitando los establecidos (Jeffreys, 1996). Esto favorece que las partes en una relación lésbica bajen la guardia y no esperen nunca vivir situaciones de poder. Parece olvidarse que lo que es igual en nuestro caso solo es el cuerpo de la persona de la que nos enamoramos.

No conozco parejas de lesbianas que se hayan sentado a negociar cómo va a ser su convivencia en el momento de iniciarla. Es posible que, si las mujeres heterosexuales lo hacen, sea porque intuyen que la desigualdad es una opción previsible y que las lesbianas, por esa creencia de relaciones igualitarias, ni nos planteamos. En cualquier caso, de hacerse, no podemos olvidar que para que una negociación sea útil, uno de los requisitos básicos es la igualdad de sus participantes. Y a mí me resulta difícil pensar que las partes de una pareja lésbica se encuentren en una situación de igualdad cuando la relación está ubicada en un contexto amoroso romántico, que señalo como un dispositivo de poder dentro del sistema heteropatriarcal y capitalista, y que establece que las parejas han de ser binarias, diferentes, desiguales y complementarias. De darse una relación no igualitaria, será la parte ubicada en una posición de inferioridad la que más perciba el desequilibrio o antes lo haga, ¿realmente iba a ser esta parte quien propusiera la negociación? ¿Y de hacerlo, bajo qué condiciones?

Para que se dé una negociación, ha de haber una situación de igualdad entre las partes que no se daba en este caso. En primer lugar, por mi forma romántica de amarla, que se traducía en algo enfermizo. Habría hecho cualquier cosa por ella porque la quería sobremanera, pero también para que no se fuera, pues tenía miedo a la pérdida y eso me colocaba en una situación de dependencia emocional respecto de ella, que me dificultaba una negociación igualitaria, pues siempre hacía concesiones, para evitar el conflicto. Mi comportamiento con ella, como expliqué, era inhibido y no era capaz de expresar mi malestar completamente, por eso cuando lo hacía, era desproporcionado, había estallado.

En segundo lugar, y precisamente por esto, la negociación no era realista, pues si la estaba proponiendo tras un arrebatado de ira, en cuanto el enfado se iba, el resultado de la negociación no dejaba de estar vigente, pero sí dejaba de ser importante y yo volvía a asumir su parte del trato, “pobre, si después de diez horas trabajando, es normal...”, pensaba. Y actuaba en consecuencia, “espérate, cariño, que yo voy, no te muevas, porfa”.

El agravante de esto es que la inhibición no me permitía, ni siquiera a pesar del enfado, expresar sinceramente lo que pensaba y sentía, de modo que la negociación era un fraude, en el sentido de que, muchas veces pretendía ser una llamada de atención, para ver si se daba cuenta de mi malestar y salía de ella, por iniciativa propia, recuperar alguna tarea, no para que aliviara mi carga, sino, al final, para que aliviara mi desilusión –si ella colaboraba, yo sentía que lo hacía para apoyarme y esa empatía la interpretaba como una prueba de amor hacia mí, me estaba cuidando porque me amaba, era mi interpretación. Además, ocurría que cuando se me pasaba el efecto de la explosión, y yo asumía la parte de los resultados de mis reivindicaciones, lo hacía sobre los de Nahia, pero no sobre los de Lucía, porque yo, como madre, educadora, que me interpretaba en una situación de superioridad sobre mi hija, consideraba que eran su obligación y tenía que hacerlos –al final, todo era una relación de poder continuo. Esto provocaba una gran ira por parte de mi hija, que no le encontraba coherencia a la situación y percibía la desigualdad, tanto para ella como para mí, “es que no es justo, mamá, porque tú estás haciendo la parte de Nahia”, solía quejarse, sobre todo cuando le regañaba si sus tareas de casa no estaban hechas. Esto, no solo ponía sobre la mesa mi sobrecarga de nuevo, sino que, además, deterioraba la relación de Lucía con ambas.

Para intentar arreglarlo, le decía que Nahia trabajaba muchas horas, que lo tuviera en cuenta. Pero ella no estaba obnubilada de amor y, más racional que yo, argumentaba que

ella también estaba cansada porque estudiaba, que todas hacíamos algo, yo también. Y ahí, dado que mi malestar se acrecentaba, para salir del atolladero, acudía al peor de los argumentos, “pero es que, es con su trabajo con lo que salimos adelante, ¿sabes?”. Con esa frase le había quitado de un plumazo todo el valor a cualquier actividad de casa que no estuviera remunerada y, de camino, también a mi aportación económica que, aunque fuera menor, contribuía a que saliéramos adelante. Con ello me había colocado a mí y a la niña, tangiblemente por debajo de Nahia, pues daba a entender que lo que nosotras hacíamos, tenía menos valor que lo que ella hacía.

Además, le estaba transmitiendo todos mis esquemas disfuncionales a mi hija, y le mostraba que, por el motivo que fuera, y que ella no entendía, Nahia era más importante. Así después aparece el eslogan antifeminista, “es que las mujeres son más machistas que los hombres”, y eso que, tristemente, en este caso ni siquiera hay hombres. Entonces aparecía la culpa, la que yo sentía por todo. Porque Nahia trabajara tantas horas fuera. Por no ser capaz de darle valor a mis tareas en casa y pedirle asertivamente que colaborara con ellas. Por no estar estudiando y cumpliendo mi parte del trato. Y por gestionarlo todo tan mal, que conseguía que la relación de mi hija con sus madres se hiciera insostenible. Esta culpa también forma parte de la subjetivación femenina.

Así que, por lo pronto, no conseguí que el reparto de tareas se hiciera de forma igualitaria. Y más allá de eso, lo que ocurrió es que, durante un tiempo vivimos situaciones de conflicto muy tensas en casa, muchas de las cuales, Nahia no vivió porque yo, siguiendo las lecciones de mi abuel, “tú siempre intenta quitar, nunca poner”, no dejé que se enterara de la realidad y la camuflé como pude para evitar el conflicto. La cuestión es que, cuando ella veía que Lucía no colaboraba como yo había establecido, le regañaba a ella por no haberlo hecho y a mí me recriminaba mi falta de autoridad para con mi hija²⁴⁵. Y ahí era cuando Lucía, una adolescente sin pelos en la lengua y sobrada de reivindicaciones de igualdad, se enfrentaba con Nahia diciéndole que, si tenía que trabajar, ella tenía mucho que estudiar. De esta manera es como yo terminaba también haciendo también las cosas de Lucía. Era “una pescadilla que se muerde la cola”, cuando ya estaba agotada, me daba cuenta de que no cumplía con mis responsabilidades con mi estudio y empezaba a rumiar que las cosas eran desequilibradas, un día explotaba y... todo volvía a empezar. Así que, el ciclo dependía de mi capacidad de aguante y de evitar el conflicto a toda costa. Así, intentaba hacerlas tareas sin que ninguna de las dos se enterara de que las hacía. Al igual que la mediación, mediaba individualmente con cada una, porque temía que, si se

²⁴⁵Yo estaba muy orgullosa de haberle dado a mi hija una educación alejada del género. Hoy me doy cuenta de que lo he hecho bien solo a medias. Y es que, **al intentar educarla alejada de la marca de género, hemos denostado las tareas que sociohistóricamente han estado atribuidas a las mujeres.** Quisimos que entendiera que las labores de una casa no correspondían a la mujer *per se*, mientras el hombre no hacía nada. La idea era que, cuando iba a casa de su abuela y su padre, fuera capaz de detectar y combatir el machismo que allí se respira, que era mucho. Pero vivíamos en una familia lésbica, donde no había hombres, aunque sí una división generizada de las funciones que no supimos detectar precisamente porque no había hombres. Yo esperaba que mi hija se comportara de una determinada manera por ser una niña, sin darme cuenta de que la había educado para que denostara cualquier cosa que pudiera esperar en ese sentido. A Nahia la conocía, sabía que como sujeto *no femenino* no podía esperar que realizara ciertas cosas en casa, a veces porque les prestaba tan poca atención, que ni era consciente de que estaban sin hacer. Pero sí que esperaba que el amor que sentía por mí la hicieran estar un poco más pendiente para descargarme, como yo hacía con ella cuando podía ayudarla con cosas del trabajo. He fallado al olvidar inculcarle a mi hija que las que han sido tradicionalmente las tareas de las mujeres, aunque hayan estado menos valoradas, son las tareas más necesarias, porque cubren eficientemente las necesidades básicas de una persona. No he sabido transmitirle que la igualdad no consistía en que todxs trabajaran y las cosas que tradicionalmente han hecho las mujeres se quedaran sin hacer, o lo que es peor, que tuvieran tan poco valor, que pudieran comprarse fuera. Y he fallado en no saber enseñar a Nahia a desenvolverse sola, he cuidado de una *independiente*, y la he vuelto dependiente de mí, hasta el punto de que, cuando hemos dejado de convivir, yo no dejo de estar pendiente de su alimentación, del estado de su ropa, el piso, etc, y sigo cuidándola.

juntaban en una discusión de aquella índole, no podríamos sobrevivir como familia; como, de hecho, ocurrió una vez.

Esta situación favoreció que me especializara tanto en las labores de cuidado y las tareas domésticas, que me volví “la reina de mi casa” –a veces, llegar a la perfección de las cosas que hacía y superarme a mí misma, me hacía sentir muy bien, era la única manera de realizarme que me quedaba. Me desenvolvía en el ámbito del cuidado como nadie que conociera con la edad que tenía –entre 27 y 35 años. Lamentablemente, a la vez, perdí las habilidades que había ido adquiriendo en la esfera pública durante los años anteriores, tanto en la asociación, como trabajando o estudiando. Y es que, compaginar una casa a esos niveles de exigencia con estudiar oposiciones, por ejemplo, no es muy factible. Nunca llegué a sacar la oposición, aun cuando se suponía que tenía dedicación absoluta –y es que no era real, claro. El tiempo en el que estaba estudiando fue tiempo que ni me reciclé ni trabajé. A lo sumo, cuidé a alguna persona mayor de vez en cuando para calmar la ansiedad de estar ingresando menos a la economía de la casa. Así fui saliendo del mercado laboral con la autoestima mermada y las habilidades profesionales como personales perdidas. Había pasado tantas horas sola, intentando sacar tiempo para estudiar un temario de oposiciones con el que nunca me ponía, y gestionando las tareas de cuidado, que no podía relacionarme con gente más allá de mis amigxs –y, a ser posible, no todxs a la vez. Sentía vergüenza si me preguntaban “*qué era*”, así que, empecé a dejar de acudir a sitios donde hubiera mucha gente, sobre todo si era desconocida, para que no me preguntaran. Dejé de contestar al teléfono, por miedo a tener que mantener una conversación larga y no saber hacerlo, y cuando peor estaba, ya tampoco quería salir a la calle. Rosa Montero (1988) describe una situación similar en uno de sus personajes femeninos, un ama de casa en la época de la Transición, en el contexto de una relación heterosexual:

“Después me acostumbré. Me acostumbré a ir quemando días, esperando la noche reventada de cansancio y de rutina. Sabes, pasé tanto tiempo sin salir de casa –solo a la compra y los sábados al cine, conducida por tu padre– que llegó un momento en el que me sentía incapaz de afrontar el mundo exterior. Me perdía entre autobuses, metros y calles desconocidas. Ir sola a la Puerta del Sol, me daba mucho miedo. Tú eres tonta, me decía tu padre, al verme tan inútil. Y en efecto, yo estaba cada día más tonta, más perdida” (1988: 201).

La diferencia entre ambas situaciones, y ahí es donde estuvo mi suerte, es que yo no estaba casada con un hombre que me agasajara con un “tú eres tonta” a la primera de cambio. Fue mi subjetivación, el desempeño de mi rol de mujer, lo que generó no solo mi malestar, sino también el del resto. Yo vivía con una lesbiana feminista que, viendo cómo ponía en marcha y actuaba mi construcción sexogenerizada de mujer, y ésta me iba constriñendo por momentos, intentaba –en ocasiones, casi me obligaba–, a que hiciera cosas para contrarrestar los efectos de mi desempeño y otras que me empoderaran. Así, en medio de mi vorágine personal de la que ella veía sólo los indicios, me asignaba tareas como las de llamar por teléfono si había que hacer encargos, para que me diera cuenta de que podía hacerlo. Y ésta es la gran diferencia respecto de las parejas heteronormativas. Aunque el valor a esta diferencia, no se la da el que Nahia fuera lesbiana, sino que era feminista. Los lugares en los que nos colocó a cada una mi construcción como sujeto mujer nos hicieron entrar en una relación poder generizada –aunque esto nunca se convirtió en una relación de violencia de género.

En lo demás, ambas nos acostumbramos a desempeñar un rol distinto. El caso es que,

aunque su trabajo tenía dedicación absoluta, también lo es que tenía relaciones sociales, sueldo, vacaciones, descansos de fines de semana y/o como mínimo reconocimiento social. El mío, que también tenía dedicación absoluta, no contaba con relaciones sociales, ni sueldo, ni vacaciones, ni descansos ni reconocimiento social, o para que tuviera algún tipo de reconocimiento debía tener una realización perfecta o estar sin hacer. Desde pequeña he escuchado a mi abuela Manmen relatar las retahílas de cosas que le daba tiempo a hacer a lo largo de una mañana. A veces, nos quejábamos, “pero, ¿por qué nos cuenta siempre todo lo que ha hecho y lo rápido que lo hace, lo eficiente que es?”. Era demasiado pequeña y me faltaba conocimiento y visión crítica aún para entender que le estaba imprimiendo valor a su trabajo que, al fin y al cabo, era lo que mejor sabía hacer y lo hacía para que nosotrxs estuviéramos bien; sólo nos estaba pidiendo feed back y reconocimiento de alguna clase. La diferencia entre mi abuela y yo, es que para su generación dedicarse a ser mujer era lo que había que hacer. Las volvía sujetxs inteligibles socialmente, de modo que, cuanto mejor lo hacían más y mejores mujeres. Sin embargo, para mi generación, y en un entorno lésbico menos aún, las mujeres de mi edad, sobre todo si tenían una carrera y vivían en una ciudad, se tenían que dedicar a trabajar – posiblemente también a realizar las tareas de casa..., aunque esa es otra historia.

Dice Juliano (2006): “el “qué dirán” es la manifestación interiorizada de las expectativas que creemos que los demás tienen sobre nosotras. No dependen de lo que las otras personas piensen en la realidad, depende de lo que nosotras pensamos que piensan” (Juliano, 2006:1). Y es que, los roles de género conllevan la expectativa social de cómo se supone que deberíamos comportarnos por género. Pero identificarme con una mujer, en un contexto donde posiblemente era la única, hacía que yo misma me autoexcluyera.

El mundo del trabajo, una institución heteropatriarcal donde las haya, se alineó con nuestro reparto de tareas. Los horarios laborales de Nahia no le permitían conciliar absolutamente nada. A eso se sumó que ella, a pesar de su construcción como sujeto no femenino, también tiene influencia social como mujer. Así, su concepción del cuidado se extrapolaba a dos ámbitos diferentes. Por un lado, a sus clientes, y por otro a cómo asumía la carga de ser ella quien proveía la casa económicamente. En el trabajo, su preocupación por la clientela, la creencia de que no podía fallarles, la hizo ser muy exigente con ella misma, de modo que, les tenía dedicación absoluta. En cuanto a nuestro reparto de tareas, le había tocado la parte que conlleva el sustento económico, algo que ella sentía como una gran responsabilidad a sus espaldas, la obligación de mantener a una niña pequeña con la que se había comprometido, para que no sintiera carencias materiales. Recordemos que cubrir esa obligación no la realizaba como ni como mujer, ni como hombre, ni como lesbiana –y para colmo, ni siquiera era su hija, ella terminó asumiéndola, queriéndola como tal. Eso de nuevo, la hizo sobreesforzarse en su trabajo: sintió que necesitaba convertirse en una persona imprescindible en la empresa, para tener la certidumbre de que no se iba a quedar sin empleo e iba a poder responder eficazmente a su parte del trato. La situación la absorbió durante años y le produjo estrés laboral, que la susceptible del abuso laboral que sufrió y que derivó a la larga en tener que dejar el trabajo y una consecuente y profunda depresión.

Ahora bien, insisto en que las cosas se hicieron así por la construcción como sujeto de cada una. Porque de haber sido al revés, si yo hubiera trabajado y ella se hubiera quedado en casa, yo, efectivamente me habría cargado también con tareas domésticas, no porque ella no las hiciera, sino porque no me hubiera gustado su manera de hacerlas, entre otras cosas porque voy con la idea preconcebida de que, al ser un sujeto *no femenino*, no las iba a hacer bien, aunque se empeñara. E aquí un ejemplo, (reproduzco una situación real):

Mientras que Nahia está poniendo potaje para comer, yo me siento con ella en la cocina. “¿Qué hago?”. “Nada, gracias, que para una comida que me sé, ya la hago yo. Siéntate y charlamos mientras termino, ¿quieres?”. En el transcurso de la conversación no puedo dejar de observar el proceso de elaboración del potaje. La interrumpo una vez, “si partes los ajos más pequeños, después no nos los encontramos”. Me mira, no dice nada, sigue partiendo los ajos, y continuamos hablando. Yo que soy incapaz de desconectar de lo que hace, tres minutos más tarde le vuelvo a increpar, “¿le vas a echar tomate al potaje? Si el de habichuelas no lleva tomate”. Ella respira, esboza una sonrisa hipócrita y me dice conteniendo una contestación desagradable, “¿quién está haciendo la comida?”. “Tú”. “Pues entonces, déjame hacerla como yo quiera”. “Vale, si yo te dejo; es que creía que habías confundido la receta...”. Continuamos hablando sin que le pueda quitar ojo a lo que está haciendo. Cuando se dispone a echar el agua, se me escapa un “ainsssssss”, y ella, ya visiblemente molesta, me dice, “mira, si no me vas a dejar hacer las cosas a mi manera, prefiero que no te quedes; eso, o lo haces tú, porque así es imposible, me has interrumpido tres veces. Después dices que no hacemos nada en casa, pero si cada vez que lo intentamos nos rectificas para que lo hagamos a tu manera, pues se nos quitan las ganas. Déjanos aprender y equivocarnos”. “Pero no te enfades, que ya no te digo nada más, es que como después me dices que la comida te sale como si fuera sopa..., es porque le echas mucha agua²⁴⁶...”.

La *no feminidad* tiene grados, y esta situación no se habría dado en una convivencia con Antonia, por ejemplo, pues a pesar de su construcción como sujeto *no femenino*, ella está más cerca de la feminidad que Nahia y, desde ahí, tiene muy asumido el desempeño de las obligaciones del sujeto mujer. Esto significa que el mayor o menor tiempo que hemos compartido convivencia, el desempeño de las tareas de casa, por ejemplo, era más equitativo y a ninguna nos constreñía. También lo es que convivíamos poco tiempo seguido, de modo que no puedo saber cómo nos habríamos comportado en una situación más estable, sobre todo si tengo en cuenta que la mayor parte del tiempo en que estuvimos juntas trabajábamos las dos. En cualquier caso, lo cierto es que, tanto la construcción como sujeto de Antonia como la mía, hicieron que en esta relación mi posicionamiento como esposa/ama de casa fuera diferente, y la relación se igualara más en ese sentido. Por otro lado, estoy segura de que la intensidad amorosa fue mayor por parte de Antonia que por la mía, y eso me colocaba en una posición de superioridad respecto de ella.

Pero volviendo a la relación con Nahia, la situación se agravó cuando la relación se rompió, y gracias a nuestro meticuloso y brillante acuerdo en el reparto de tareas, al no tener independencia económica, no pudimos disolver la convivencia. Dice a este respecto Teresa del Valle (2002): “la independencia económica es central para el desarrollo de un proyecto vital autónomo, para la decisión de tener o no tener descendencia, de iniciar separaciones en caso de desavenencia con la pareja; es básica a su vez, para el ejercicio del poder” (Del Valle, 2002).

La insistente idea de mi madre de que tenía que tener trabajo y dinero para no depender de un hombre, yo la completé con la de que en las relaciones lésbicas habían de ser

²⁴⁶Esta situación es muy recurrente en matrimonios heterosexuales en los que las mujeres tienen un alto grado de apego a la construcción genérica. Cuando los maridos intentan colaborar en las tareas de casa, la mujer, educada para los cuidados, con altos niveles de exigencia para que la perfección haga que su trabajo sea reconocido, y ella sea una “mejor mujer”, cuando otra persona intenta hacer las tareas que se supone que “son suyas”, involuntariamente, las boicotea, aunque constantemente esté reclamando colaboración.

igualitarias – yo no podía depender de mi pareja porque era lesbiana²⁴⁷ –, por eso, no tener trabajo o sentir dependencia económica, se volvió una obsesión para mí. Pero no solo en la relación con Nahia, que en la relación con Antonia uno de los problemas que me paralizaban para planificar cosas juntas era, precisamente, el no poder hacer el mismo aporte económico que ella, y eso que, en ese momento sí estaba trabajando. Sin embargo, me sentía en situación de inferioridad y me provocaba muchísima vergüenza, aunque Antonia, considerara que el dinero estaba ahí para gastarlo y había decidido que lo hiciéramos juntas. Y Nahia, por su parte, entendiera que entre los suyos y los míos, en casa había unos ingresos que era lo que había para la familia, pues aunque tampoco nos consideráramos pareja en ese momento, no dejábamos de ser una unidad familiar. En cualquier caso, a la dependencia económica le añadía el sentimiento de culpa²⁴⁸ por estar quitándole a ella opciones de vida independiente –porque cuando una relación se rompe, al menos quien la rompió, posiblemente, desee comenzar una nueva vida.

Lidia narra su experiencia con Manoli en esta línea, visibilizando el otro lado de la misma situación, relatando cómo es la persona que siente la dependencia, la que coloca a cada una en una posición en la relación: quien tiene el dinero es interpretada por la persona dependiente como la persona que puede ejercer el poder, en la toma de decisiones, por ejemplo. Sin embargo, el ejercicio de fuerzas también lo hace ella, al negarse a hacer cosas porque siente que no puede:

“Cuando yo conozco a Manoli, ella está en paro, y no tiene ayuda, le quedaba no sé si un mes de una ayuda, o sea, no tenía ningún ingreso. Entonces, claro, eso era un hándicap para ella a la hora de estar conmigo. Y yo le hice ver, “a ver, me da igual, de verdad, **si tú estás conmigo, estamos bien, a gusto**, y tal, pues lo que haya que gastar, yo lo gasto igualmente, o sea, que para mí no era ningún problema, pero para ella era un problema horroroso. Un problema horroroso que yo creo que fue lo que hizo que, en gran parte, nosotras no llegásemos a nada. Porque yo es que estaba aburrida con el tema del dinero y de..., “ahora a esto no vamos, a esto no tal...”. Digo yo, “esto no, lo siento, yo trabajo mucho, y yo ahora no me voy a quedar en mi casa metida... y si salgo por ahí, no me voy a pedir..., no sé, un bocadillo. Pues no. Me voy a la playa y me gusta comerme... pues lo que me dé la gana, lo que pueda, y lo que me dé la gana”. Y entonces, eso sí que hizo mucho daño a la relación. Que no sé si hubiésemos llegado a algo más, pero desde luego que no hubo posibilidad de llegar a nada por mi parte por eso, porque eso era un agobio de... todo el día con lo mismo. Y, además, la sensación que me daba a mí, de que **yo era efectivamente la que tenía que tomar las decisiones, como que fuese yo la que mandaba**, y yo decía que eso, no... Que eso no... no está en mí. No, porque que yo aporte el dinero, ¿soy yo la que digo dónde vamos; cuándo vamos...? No. Yo apporto el dinero porque en este momento la circunstancia es así y ya está, pero no... A mí eso no me condiciona, ni cuando yo he estado en el otro lado me ha condicionado, para nada (...) Entonces, por eso quizá no... a Manoli se lo decía mil veces, digo, “a ver...yo como he estado en tu situación, pues, no le veo yo tanto problema, vamos²⁴⁹...” (Lidia).

²⁴⁷ Cuando, estando ya con Ramón, se terminó mi último contrato de trabajo y me quedé desempleada, no sentí la ansiedad por no estar trabajando, porque tenía interiorizada la idea heterocapitalista de que los maridos mantienen a la familia.

²⁴⁸ Entiendo que los sentimientos de miedo, vergüenza y culpa van asociados a mi construcción como mujer y se hacen patentes en el desarrollo de mis relaciones y por extensión a lo largo de todo el texto.

²⁴⁹ La relación de fuerzas me parece en esta situación muy evidente por parte de las dos. Ni Lidia considera que tenga una situación de poder por tener dinero, ni quiere esa situación en la que Manoli la pone al no decidir nunca porque no se encuentra en igualdad de condiciones. Sin embargo, Manoli no puede ponerse en la situación de igualdad que le pide su pareja, porque su percepción no es esa, siente el malestar de la dependencia económica.

Por eso, me parecen fundamentales varios aspectos a la hora de que se lleguen a construir o se puedan evitar las relaciones generizadas. En primer lugar, la independencia económica. Por otro lado, la convivencia que genera rutinas. Y finalmente, la construcción sexogenerizada de cada una y la ejecución de dicha construcción en el marco de una relación afectivo sexual –dadas las concesiones que se dan en el marco amoroso– con convivencia.

La externalización de las tareas domésticas y de cuidado²⁵⁰

Actualmente no está clara la unión autosuficiencia y masculinidad, como lo ha sido en otros momentos, porque en un intento equivocado, para mi gusto, de igualar erróneamente a las mujeres con los hombres, les hemos transmitido a nuestras hijas **la desvalorización por los cuidados y la exaltación por el mercado**, en cuanto a lo económico –tal vez, no era lo que queríamos decirles, pero sí lo que les hemos dicho, ellas han entendido y han llevado a la práctica. La lógica es, a todas luces comprensible, pero equivocada: hemos intentado que no fueran mujeres dependientes económicamente de los hombres a los que amaban. Pero en la explicación, algunas madres feministas o con la buena intención de lograr la igualdad para sus hijas, hemos olvidado darles a los cuidados el valor que merecen. Y es que, a estas alturas del cuento, ¿quién objetivamente iba a querer enseñarle a una hija que tiene que trabajar sola en una casa todo el día, haciendo cosas para que lxs demás sientan bienestar y puedan hacer su vida, sin que nadie le pague nada, casi con seguridad, sin que se lo agradezcan, y sin contar ni con el tiempo ni los recursos para hacer su propia vida también? Conscientemente nadie. Por eso, conscientemente también, las hemos educado para que no se preocupen por la cotidianidad; para que se centren en estudiar para poder trabajar y ser autosuficientes. E inconscientemente en muchos casos hemos creado personas inútiles y, en ocasiones, egoístas o poco empáticas. Porque no nos hemos dado cuenta del engaño del sistema y es que, quien es autosuficiente económicamente es porque tiene a alguien que lx mantiene de otras maneras por detrás y pocas veces son conscientes de eso. Y aunque existe la opción de comprar en los mercadxs todo lo que unx no sabe hacer o no ha tenido tiempo de aprender a gestionar –coladas, comidas, etc., pensar eso, será no mirar el deplorable estado en el que se encuentra el sistema económico y lo que nos ofrece el mercado laboral: los sueldos medios no llegan para externalizar todo lo que cuesta la cotidianidad en el mercado porque, aunque las madres y amas de casa no hayan cobrado su trabajo, el mercado sí lo hace. Y el problema no es que sea caro, que ya sabemos que las cosas de las mujeres no suelen cotizarse alto, el problema es que es mucho. Silvida Federici (2012) lleva razón cuando dice que **hemos identificado la emancipación de las mujeres con el acceso al trabajo asalariado**, aunque éste nunca ha liberado a nadie. Los hombres eran explotados por el capital, ahora las mujeres también.

²⁵⁰ Orozco y López Gil explican en el libro *Desigualdades a flor de piel* (2011) que el término **trabajo doméstico o reproductivo** fue utilizado por el feminismo de la segunda ola en los setenta. Pero en la actualidad, al poner el acento en los cuidados de las personas, en las dimensiones afectivas, relacionales y subjetivas que conllevan –y su gestión de trámites, que tampoco es poca-, se está utilizando el término **trabajo de los cuidados** -yo he mantenido “trabajo doméstico y de cuidados”, porque no quiero olvidar de dónde viene y cuál es su historia. El término cuidado implica las necesidades de las personas en todo momento. Las autoras explican la necesidad de desgranar el concepto para utilizarlo con toda su potencia, porque la cuestión es, que el modelo de cuidados que ha imperado en occidente se encuentra en crisis, *la crisis de los cuidados* (Carrasco, 2014; Orozco, 2011;2014).

La externalización de las tareas es una manera de visibilizar el valor que para la mirada masculina han tenido las tareas que se realizan en la esfera doméstica, y que han sido atribuidas a las amas de casa. Han sido tan poco importantes que, el mercado las valora poco y las paga baratas, y la mirada masculina cree que se pueden dejar sin hacer o comprarlas en el mercado, porque, además, son muy accesibles. La cuestión es que esta mirada masculina y la contraparte “femenina” en una lógica binaria, se dan asiduamente en las parejas de lesbianas, como expongo a continuación:

Susana tenía un trabajo temporal a tiempo parcial en un restaurante por las tardes. Rosanna dirigía su propio negocio. Estaban aún empezando la convivencia, y una mañana cualquiera en la que Rosanna había ido a trabajar, Susana se quedó recogiendo las cosas de casa y planchando. Cuando su mujer volvió, le increpó que no se le ocurriera volver a “perder el tiempo” en planchar, ya meterían a alguien para que lo hiciera y que ella se pudiera dedicar a otras cosas más importantes. (Situación real).

Lidia cuenta con más detalles una situación parecida:

“La gestión de las tareas con Reme muy fácil: **yo hacía todo** (risas). Reme tiene como..., a ver... un exceso de hormonas masculinas²⁵¹... para algunas cosas, (más risas) y para la casa pues es así. O sea, ella, “**si quieres lo haces y sino, pues ya está, ... se queda sin hacer**”. Ella trabaja de lunes a viernes por las mañanas, entonces, claro, cuando llega come, una siestecita, y ya luego pues..., se ducha, se pone de sport y a la calle. Llega el fin de semana, y digo, “pues, ..., ahora vamos a limpiar...”, “¿cómo??? ¿Que ahora, en el fin de semana que descanso, después de toda la semana, yo me voy a poner a limpiar?!”. Bueno y, entonces, la verdad que... es hasta gracioso, porque teníamos alguna trifulca con respecto a ese tema, porque..., luego, claro, yo me cansaba de que... me cansaba... Había veces que es que ya... digo, joder, pufff... haz algo, tú también. E iba **aguantando, aguantando y un día ya explotaba**: “porque esto...!!!”. Y ella cogía y se ponía a hacer las cosas. **Hacía cuatro cosas, cuatro días, y al quinto día estaba otra vez igual**. La comida la hacía yo, la compra la hacía yo, lavar, las lavadoras las ponía yo, planchar, planchaba yo...limpiar, limpiaba yo... **Y cuando yo empiezo a trabajar, igualmente...**, entonces, yo, claro, venía fundida de una guardia y me tenía que poner a hacer todas las cosas, y ahí fue cuando protesté, digo, “**mira, vamos a meter a una chica y ya está, se soluciona el problema**, metemos a una chica...”. “Ay, no, no, no, una chica no, ¿y nuestra intimidad, ¿qué?”. “¿Cómo que nuestra intimidad?” “Claro, porque ahora esta tía se entera...” (es una persona muy conservadora, como su familia, y estaba en el armario). “¿Se entera de qué...?” Digo, “a ver, esta chica, tendrá que venir a limpiar y ya está, pero no a abrir los cajones... y si los abre, pues..., no te preocupes que ya estaré yo al loro, y se va a la calle, pero yo no voy a estar trabajando y venir a seguir con esto, es que no...”. Y bueno pues ya, a base de... Pero de primeras, “que no, que no”. Y así estuvimos. Y luego ya llegó un momento en que ya me cansé. Teníamos un ático que yo no sé si tenía siete habitaciones, tenía tres terrazas; tenía un salón que puede ser como... no sé, el salón puede ser como esta casa, la cocina, el salón el cuarto, sí. Y precioso, un ático precioso. Pero claro, para limpiar eso... y es que yo, lo tengo que tener limpio, que esa es otra cosa que, a mí me molesta que no esté limpio, no estoy a gusto; a ella le da exactamente igual, pero a mí no, entonces... y ahí ya, metimos a una muchacha; encantadora. No miró ningún cajón, tonterías. Limpiaba de maravilla. Y pues mira, eso liberó mucho. Reme dijo, “Ay, pues, la verdad, es que la teníamos que haber metido antes”. Claro, nos

²⁵¹ Las protestas no son porque ella considere que en una relación lésbica las cosas deben ser más igualitarias. Más bien se queja como lo haría el modelo de mujer heteronormativa en una pareja en la que su marido/novio no colabora en las tareas de casa.

hubiésemos ahorrado alguna pelea y digo, yo me hubiese ahorrado muchísimo trabajo. Y ya está, a mí siempre me pasa, más o menos igual. A lo mejor algún día me toca alguna que sea más apañada, y se me... pero creo que no, que es que me tocan a mí un poco... **a mí me dicen que es que yo soy una maniática**²⁵². Bueno, pues admito..., sí, yo soy una maniática, pero tú eres una..., un desastre, ya está, por no decir otra palabra, porque... Cuando llegué al apartamento donde vivía Reme, un apartamentito y tal, ...claro, si yo soy una maniática, perdona, tú eres una guarra. Entonces, yo así no... y ella vivía así y tenía unos torreones de ropa que llegaban hasta... según iba... pun, pun, pun, iba allí acumulando de semana en semana. Y luego ya un día que se le daba o se quedaba ya sin la ropa... bueno..., luego espérate, cogía lo metía todo en cuatro maletas y se lo llevaba a su madre para que se lo lavara. Yo decía, “se te tiene que caer la cara de vergüenza, o yo qué sé... porque vamos, una tía hecha y derecha independiente y que tenga que llevarle a su madre la ropa...”, pero claro, ahora ya llegué yo, y ya no tenía que llevársela. Ya le llevaba algo para disimular, para que no sospechara...” (Lidia).

Y Lola se lamenta:

“...pero eso lo tenemos verbalizado, yo lo tengo hablado con ella, pero que ella no tiene problema en decir “pues sí, **es que no me da la gana de hacerlo**”. **Mientras podamos pagar a alguien, que lo haga la chica**. Y si no, “**ah, yo me pongo las camisas así**”; “no me planches los vaqueros”, aunque ella tampoco los plancha, ¿eh?!” (Lola).

Para Orozco y Lafuentem (2013) el sistema heteropatriarcal no actúa solo en sujetxs concretxs, sino en estructuras. Encaja lo masculino con las estructuras de mercado y producción, y lo femenino con las esferas cotidianas y de reproducción, permitiendo y propiciando **que lo femenino esté al servicio de lo masculino, tal cual establece el pensamiento binarista de género**. Explican estas economistas que el problema es la idea de autosuficiencia vinculada con la masculinidad a nivel emocional *de sí para sí*, como para la integración a un mercado laboral. Pero, sospechosamente, siempre se olvida que para que se dé esta autosuficiencia debe haber una construcción de la *feminidad de sí para lxs demás*, por medio de la realización de trabajos que los otros ni quieren para ellos ni valoran. Estos últimos trabajos se deben hacer de forma invisible, porque hacerlos de otra manera visibilizaría que la autosuficiencia de *los otros* no es tal, porque en realidad **las esferas están interconectadas por medio de cuidados no remunerados y precario empleo doméstico**. Se habla de ética reaccionaria del cuidado, porque los **sujetxs leídxs como dependientes** en una lógica androcéntrica y dicotómica (las amas de casa), cuidan de que la vida no se hunda, y lo hacen: cuidando el bienestar ajeno en detrimento del propio; cuidando a quienes están en el núcleo de pertenencia o pueden pagarlo; y de puertas para adentro, para ocultar conflictos sociales que no generen conflictos políticos; me estoy refiriendo al trabajo del cuidado. Así, **el heteropatriarcado es imprescindible para mantener en pie el capitalismo y a su sujeto masculino autosuficiente**.

El trabajo de cuidado por amor. Las amas de casa

Dedico un espacio a la figura del ama de casa, que lleva implícita las funciones de esposa y madre, como fundamentales para el heteropatriarcado capitalista, pues considero que es

²⁵²De nuevo se repite que, para lxs demás, la persona que se encarga de las tareas de casa es una maniática, exigente. Cuando es mucho más coherente pensar que su construcción se acerca a la del sujeto mujer.

la pieza que activa el engranaje de la maquinaria del sistema, a pesar de ser la menos valorada –pues es una de las funciones que conforma la subjetividad de las mujeres. Pero, sobre todo, por dos motivos que guardan más relación con la investigación. Porque a nivel personal esta figura es fundamental en mi subjetividad –a pesar de que yo como lesbiana y como feminista que deconstruye el sistema heteropatriarcal intento escapar de esta categoría– y ha determinado, tanto mi comportamiento en el seno de mis relaciones, como el de mis parejas, la mayoría de las veces, favoreciendo que se generen relaciones de género. Y, por otro lado, porque no solo yo implemento al ama de casa en mis relaciones, sino que muchas otras lesbianas lo hacen. Por eso, he visto la necesidad de analizar una figura que está diseñada para la heterosexualidad y mostrar cómo sus características se dan en las lesbianas cuando éstas se ubican en el contexto de una unidad familiar.

La novedad que ofreció el capitalismo en todo el proceso socioeconómico fue **la figura del ama de casa**, que se viene gestando desde el siglo XVIII. Izquierdo (1998) explica que en el siglo XIX el matrimonio aún no se usaba demasiado, al menos, entre las clases sociales más bajas, porque hasta entonces sólo había servido para que ascendiera la posición económica del marido con la dote de la mujer; pero no existía la idea de unidad familiar como proyecto. Se da un atisbo de reorganización familiar, definiéndose las estructuras espaciales de público/ privado, cuando los médicos empiezan a proporcionar a las mujeres/madres conocimientos de salud doméstica, y eso supone autoridad, como educadoras y ayudantes (del médico) en sus casas. Al inventar las tareas domésticas y la figura del ama de casa –en una sociedad en la que abundaba la pobreza, lxs hijxs terminaban en los hospicios, los maridos pasaban el tiempo en las tascas, etc.–, se proporciona un orden social que incluye higiene, alimentación, cuidado, etc., y control del hombre, que sale del bar porque la mujer “lo premia” si cumple con sus obligaciones como marido y padre. Así, ajustándose a la descripción foucaultiana de sociedad disciplinaria, se modifican los sistemas de control y **se pasa del castigo social a la vigilancia del marido por parte de la esposa y el aprendizaje por recompensa**. De esta manera el matrimonio empieza a hacerse habitual y deseable, se desea de obtener lo que tenía la burguesía: una casa con una esposa que la custodiara. De camino las mujeres se libraban de los abusos de todo tipo que estaban sufriendo en las fábricas. Así se mejoraron las condiciones de vida, contribuyó al cambio socio económico y se dio una estrecha relación entre capitalismo y patriarcado. Además, al tener familia, lxs hijxs ya suponen reproducción de la fuerza de trabajo. Parece lógico que, durante un tiempo, se instalara en el imaginario social la idea del ama de casa como destino natural de las mujeres, que se ha mantenido durante años.

Hartmann (1996) y Lerner (1990), por su parte, explican la relación entre **los salarios y el ama de casa** a finales del siglo XIX, principios del XX. Los empresarios se dieron cuenta de que las condiciones de los trabajadores que tenía un ama de casa, eran mejores, en general –por la mejora de los maridos y la salubridad de hijxs que habían sido cuidadxs e instruidxs–, que aquellos cuyas mujeres también trabajaban en la fábrica. Así, los hombres prefirieron trabajar en el mercado y cobrar un salario más grande, “*salario familiar*” (Hartmann, 1996:17), con el que se pagarían los servicios que realiza la mujer en la casa, en vez de reivindicar dos salarios iguales, el de ellos y el de ellas. **De esta manera la mujer trabajaba tanto para el patriarcado como para el capitalismo**. Hartmann dice que, si no hubiera sido por el patriarcado, toda la clase obrera unida podía haber acabado con el capitalismo, pero de esta manera, una parte de la clase, los obreros, se benefician del trabajo de la otra, las mujeres, aprovechándose del trabajo que hacen en el hogar. Yo, además, veo un paralelismo entre el desarrollo del capitalismo en general

gracias a la mano de obra “barata” de la mujer y la acumulación de riqueza, y desarrollo de un país, como ocurrió en EEUU, al contar con la mano de obra gratuita de los esclavos. Y ya no solo por el paralelismo con la mano de obra, sino también por el paralelismo entre la relación de subordinación del esclavo con el amo, y la de la mujer con el marido²⁵³; la diferencia es el amor como parte fundamental del poder simbólico de Bourdieu: las mujeres hacen por amor, lo que los esclavos hacían por la fuerza. Ésta es otra de las perversiones del sistema, que une amor a funcionalidad, y ambos forman parte de la subjetividad del sujetx mujer, de modo que, al construirse como sujetx aprende a desear llegar a ser esposa para ejercer el cuidado –las labores del ama de casa– por amor –éste es otro ejemplo del poder deseo de Foucault. Es fácil desarrollar un país si no hay que pagar ni los salarios ni los seguros de la mitad de lxs trabajadorxs, aunque el salario familiar fuera más grande que el que cobrarán los hombres antes. Aunque no solo ocurrió con las mujeres, que el pacto entre caballeros y la jerarquía que caracteriza al patriarcado favoreció que unos hombres cobrarán más, frente a otros que eran considerados inferiores y cobraban menos; igual, por supuesto, que las mujeres que no se hubieran dedicado a sus hogares. Ahora bien, el marido/trabajador es el que accede al dinero directamente y, por tanto, el que lo gestiona. La mujer queda a expensas de esa gestión, de modo que deja de ser independiente, como lo hubiera sido si recibe el salario de la fábrica que, aunque fuera menos, era suyo. De modo que se convierten en seres dependientes económicamente de sus maridos, y con ellas sus descendientes. Esto coloca a madres e hijxs en una situación de vulnerabilidad a expensas de quien gestiona el dinero. Esta situación ha facilitado el mantenimiento de muchas otras de violencia de género. La descompesación completa se termina de poner de manifiesto en que él se beneficia directamente de los cuidados de la mujer. No obstante, la desigualdad que en este contexto se invisibiliza enfatizando los vínculos afectivos, todo es por amor en el matrimonio y en las demás relaciones de parentesco, por los que se supone se mantiene la relación familiar.

Así las mujeres se construyen como sujetxs oprimidxs al servicio del heteropatriarcado capitalista. El salario familiar se ha mantenido, aun cuando las amas de casa se reincorporan al mercado, de ahí que ellos cobrarán más que ellas. No obstante, el salario de ellas al ser menor que el de los maridos –un complemento, dadas las jornadas a tiempo parcial, reducciones de jornada, bajas por maternidad, etc.–, favorece el mantenimiento de las unidades familiares y la división sexual del trabajo. Lo que podría hacer pensar que ellos siguen cobrando el salario familiar que remunera la actividad de las ahora llamadas “superwoman”, con sus dobles y triples jornadas.

Con todo, “históricamente los sistemas socioeconómicos han dependido de la esfera doméstica” (Carrasco, 2001:6), pues los hogares (y a su cargo las mujeres) han sido los encargados de mantener la estructura familiar que les permite asegurar la oferta de mano de obra, como explicaba arriba. De esta manera, los capitalistas obtendrían su beneficio, y los hombres su salario, que invertirían en la unidad familiar de nuevo, cuya mujer volvería a empezar el proceso de reproducción social. Y “la producción pasa de las familias a las empresas capitalistas y los trabajadores domésticos varones se convierten en obreros (Pateman, 1995:164). Estas funciones de reproducción asignadas, que no *opciones personales*, enfatiza Murillo (1996:8), que no proporcionan realización profesional –aunque sí personal, porque afianzan la identidad generizada y suponen “su obligación *natural* como mujer” y como madre-esposa–, no es que no estén retribuidas, es que, muchas veces, ni siquiera son valoradas o agradecidas porque son invisibles,

²⁵³ Pateman en su libro *Contrato sexual* (1995) desarrolla más la relación entre esclavos y esposas/amas de casa.

acaban produciendo lo que Jonasdóttir (1993) definía como **alienación amorosa**. Pues, si las mujeres las aceptan como obligatorias dentro de su contrato matrimonial y las realizan, es por amor, su recompensa es, que con su aportación mantienen a las personas a las que quieren.

Un día en el yo me lamentaba porque tenía la sensación de que nunca iba a trabajar, Nahia intentaba aliviarme diciendo: “a ver cuándo te das cuenta de que tú trabajas todo el día, lo que pasa es que no tienes un jefe que te pague. Pero si no fuera porque pasas todo el día pendiente de nosotras dentro de casa, nosotras no podríamos hacer lo que hacemos fuera”.

Una pregunta bastante lógica a continuación sería, ¿qué ocurre cuando se termina el amor en este contexto? Durante años ha ocurrido que el amor era eterno, con todas las consecuencias de resignación que eso conlleva. De modo que, a la situación de dependencia económica hay que sumar la de alienación.

Lo que se ha descrito hasta aquí responde a un modelo de familia tradicional, que encaja con el modelo fordista industrial (Carrasco, 2001). Aunque pueda parecer que este modelo está superado, no es así. Posiblemente para una parte de la sociedad occidental más moderna, las características sean menos abruptas, pero no ocurre en otras zonas menos desarrolladas; zonas rurales; familias que tienen la ideología de género más arraigada; personas con menos acceso a la in/formación, etc. O en momentos de crisis como el que hemos vivido, donde se han escuchado voces desde instancias políticas en las que se animaba a que las mujeres volvieran a sus casas, dado el aumento del desempleo –como si estuviéramos ocupando un lugar que no nos corresponde que es legítimo de los hombres. En cualquier caso, ese modelo convive, como afirma Federici (2012), con otro en el cual las mujeres no son solo amas de casa. Se han incorporado al mundo laboral. Con la globalización el nivel de vida se ha incrementado, de manera que con un solo sueldo –aunque sea el del varón– es difícil el sostenimiento económico de la vida de una familia. De modo que las mujeres son productoras y reproductoras al mismo tiempo. Por otro lado, aunque las mujeres se hayan incorporado al mundo laboral, antes estrictamente masculino, los hombres no han aumentado en igual medida su participación en el hogar. Se trata de un fenómeno que parece lógico, nosotras accedemos a un mundo de prestigio de autoestima condicionada y de dinero, pero ellos entrarían a participar en un mundo que es visto como engorroso, poco valorado, no retribuido que, para sorpresa de quien no lo conoce, nunca se termina (Murillo, 1996) y conlleva muchísimo esfuerzo. Además, un buen trabajo de la heteronorma, hace que muchos hombres sigan pensando que éste no es su ámbito, porque se trata de actividades “naturalmente” de mujeres. Por eso, el pensamiento masculino generalizado ha sido, a veces es, que las del hogar son cosas de mujeres, y si ellas “han decidido emplearse”, deberán acarrear con las consecuencias. En este contexto, las mujeres estamos viviendo lo que se denomina “la doble presencia/ausencia” (Carrasco, 2001:10), o triple. Y buscamos todo tipo de estrategias que nos permitan mantenernos en el mercado laboral, porque nos conviene profesionalmente, y porque sabemos que en casa es necesaria nuestra contribución económicamente hablando–, sin descuidar el hogar, ni sus actividades de creación y mantenimiento. Esto supone que, **si antes las actividades de “las amas de casa” estaban invisibilizadas, ahora lo están sus actividades y ellas mismas también**, porque no existen como figura, aunque sus funciones sigan realizándose, –siguen siendo actividades necesarias para que el sistema capitalista funcione. Si el engranaje sigue marchando, es a costa del tiempo de descanso laboral/tiempo de ocio de las (súper)mujeres, (Carrasco,

2001) que ahora lo dedican a trabajar en el hogar en las mismas condiciones que antes, y con las consecuencias evidentes para ellas: reducción de las horas de sueño, mayor estrés, disminución de la calidad de vida, en definitiva. Existen algunas posibilidades de mejora de esta situación, y es la de **externalizar** ciertos servicios del hogar, como el cuidado infantil por medio de guarderías. Sin embargo, para ello se depende, o bien de un Estado de Bienestar que pueda hacerse cargo, y no siempre es el caso. O de unos ingresos lo suficientemente altos como para comprar estos servicios en el mercado. Y aquí es donde el género y la clase –...y la nacionalidad, la raza y la etnia– vuelven a interseccionar, e incluimos en la ecuación variables como inmigración, cadenas de cuidados, etc.

A pesar de que el desempeño de las funciones del ama de casa, se crearon para las (hetero)mujeres en el contexto del matrimonio heterosexual, las lesbianas también las llevamos a cabo en el contexto de nuestras parejas y familias. Y lo hacemos muchas veces sin darnos cuenta de que performando este papel nos construimos como mujeres y cuanto más cerca de este rol, más performamos género, aun siendo lesbianas.

Subjetivación del sujeto mujer en las parejas de lesbianas a través de la interiorización del discurso heteronormativo capitalista

A continuación mostraré con más detalle la figura del ama de casa/madre como eje estructurador de la subjetividad de género²⁵⁴ en nuestras relaciones de pareja, en cuyo desempeño se va configurando la idea de mujer, tanto a nivel individual como social, siendo éste, a mi entender, uno de los motivos ideológicos más arraigados para que el heteropatriarcado capitalista no se modifique más rápidamente; y es que, creencias como la culpa, la responsabilidad, la obligación, la autoexigencia, realización personal, etc., que completan la idea de mujer/madre dificultan que una “mujer” abandone este rol, aun cuando ella misma, o incluso lxs demás, la consideran más cercana a los márgenes del sistema que a la heteronorma. Por eso, las experiencias que voy a mostrar están contextualizadas en el seno de parejas lésbicas, en las que se puede ver cómo experiencias que tanto el capitalismo como el patriarcado inventaron para la heterosexualidad, se dan a través de dispositivos como el parentesco y el amor también entre lesbianas, generando consecuentes relaciones de género.

“En su sitio...”

Era NocheVieja y nos juntábamos en casa a cenar. Como anfitrionas, Nahia y yo pensamos hacer un juego con lxs invitadxs. Escribimos una nota a cada persona diciéndole algo bonito para terminar el año con buen sabor de boca. Lo divertido de la situación era que cada quien tenía que encontrar su nota, previamente escondida, siguiendo una serie de pistas. Yo escribí la de Nahia y la escondí. Cuando le tocó su turno, su pista decía, *“en su sitio, cariño, en su sitio”*. Dudé por un momento que la encontrara. Sin embargo, sin titubear, se levantó y, decidida, se acercó al sofá, miró debajo, y... allí estaba su nota. Quienes se sentaban en la mesa, que nos conocían, se reían de la situación nada extrañadxs, porque sabían que si Nahia había encontrado aquel papel a la primera, es porque, día tras día, yo le llamaba la atención diciéndole que siempre se dejaba los

²⁵⁴ Mi argumentación no quiere decir, como alguien me criticó el otro día, que no haya mujeres que no decidan “libremente” dedicarse al cuidado de sus familias y sus hogares (aquí podría abrir un debate sobre la realidad de dicha “libertad”). Sin embargo, no voy a entrar en las decisiones de cada quien, por qué se toman o cómo se toman.

zapatos en medio y me los tenía que recoger de debajo del sofá cuando iba a barrer, como si ese fuera su sitio.

La situación de género, en la línea de lo que vengo describiendo, está relacionada con mi rol de ama de casa y madre-cuidadora de todxs. Como yo me encargaba de las tareas, también conocía los desórdenes. Nuestra complicidad en este sentido es por la asunción del lugar que cada una tenía en la relación, que vista desde el binarismo de género, la ubica a ella en el lugar de la masculinidad que ya he descrito cómo funciona en el ámbito heteronormativo del hogar.

De la comida, los cuidados y otras cosas de mujeres.

Esta mañana, mientras hacía berenjenas rellenas –y antes ya había cocinado pastel de verdura y un bizcocho–, repasaba mi tesis mentalmente –tal vez esto también forme parte de lo que María Jesús Izquierdo denomina: “multifuncionalidad del ama de casa” (1998:279). Recordaba el refrán de mi abuela, “a los hombres se les conquista por el estómago”. Ese dicho popular se me instaló como un virus informático, casi imposible de eliminar de mi disco duro, porque traía información adjunta imperceptible, que no tardó en propagarse por mi sistema operativo, empapándolo todo. Así aprendí que es a un “hombre” a quien iba dirigido mi amor y mi deseo sin alternativa posible; tampoco me había planteado otras cosas. Para conquistarlo –que quedarme soltera no era una opción– y mantenerlo, tenía que desarrollar una estrategia que nunca fallaba y que, dada la amplia experticia de las mujeres sobre los hombres, era, sin lugar a dudas, la comida; motivo por el cual yo debía ser una gran cocinera. Eso, a decir del refrán de mi abuela, significaba que la cocina era cometido mío en mi futura familia. Una buena comida no solo me iba a servir para enganchar a mi marido, sino para engatusarlo en caso de que hubiera algún problema o necesitara conseguir algo. Yo aún no lo sabía, pero me estaba explicando cómo funciona el poder en la relación y cómo podía yo contrarrestarlo. Así llegué a ser una buena cocinera y conseguí hacerlo “con gusto”.

A pesar del refrán me sentía bien porque mi intención con la comida no era ahora ganarme a Ramón, ni sorprenderle o recompensarle por todo un día de trabajo fuera de casa. Por fin, veinte años más tarde, he podido eliminar casi todo el virus de mi construcción de género. Sin embargo, no hace tanto que esta parte de la limpieza empezó a dar resultados, pues mientras que conviví con Nahia –y sólo hace dos años que ya no lo hacemos–, hacer su comida favorita, era para mí una obsesión. Perfeccionar la receta, para que “tuviera más alimento” –diría mi madre–, porque “tiene que estar bien comida, para poder sobrevivir con tanto trabajo”. O que la sintiera contenta, o reconfortada, cuando llegaba de la calle y veía el plato humeante en la mesa, eran cosas que me hacían sentir feliz. Y ella también lo estaba, “qué bien comemos en casa, qué suerte tengo” –repetía a menudo.

El caso es que, pensando en eso, me he dado cuenta de que mis abuelas, con sus refranes y sus consejos, como las demás mujeres de mi vida, me **estaban armando con herramientas y estrategias de resistencia**. Las mujeres más mayores socializan/colaboran en la construcción de las más jóvenes; y éstas a su vez, en un ejercicio de reciprocidad y de transmisión de conocimiento y saberes, socializan a las que vienen detrás. Al construirnos como sujeto mujer nos construimos en la opresión, porque es el aprendizaje de nuestra función en el sistema heteropatriarcal –las mujeres cuidan, sirven, dan hijxs, proporcionan placer, etc. Pero, previsoras ante un destino bastante

certero, las mujeres también se construyen como seres resistentes²⁵⁵. Se dotan con estrategias de resistencia frente *al otro*; estrategias conocidas por las más veteranas que advierten a las más jóvenes y las ayudan a convertirse en sujetos agentes; una *agencia subliminal*, la llamaría yo, frente al supuesto enemigo. Ellas me estaban armando. Me estaban convirtiendo en luchadora, a su manera, en una guerra tácita en la que sabían que yo jugaba en desventaja. Lo hicieron para que pudiera sobrevivir en el contexto de una relación matrimonial hostil, donde el marido era el enemigo. Una mañana fui de compras con mi madre, mi tía y mi abuela, y se me hizo tarde. Nos entretuvimos tomándonos una cerveza. Ellas, precavidas por la experiencia que les proporcionaban los años, habían preparado la comida antes de salir, “para cuando llegaran los hombres”, decía Mamaína siempre. Menos mi madre, que estaba separada, “tú como no tienes hombre al que ponerle la comida, eso que te llevas”. Yo no me “había dejado nada puesto²⁵⁶”. Por eso, mientras ellas se tomaban la cerveza tranquilamente, yo me ponía cada vez más nerviosa. Tenía mucha prisa, el mediodía se acercaba, mi marido llegaba de trabajar y yo no tenía comida, ¿qué le iba a decir? Al expresar mi malestar, ellas soltaron un aluvión de consejos sobre la manera de hacer un potaje de habichuelas para que no solo se cocinara antes, sino que, además, superara las expectativas de él. La situación termina con mi madre en la cocina de mi casa ayudándome a hacer ese potaje y yéndose rápido para que, cuando mi marido volviera, el mérito fuera mío y subiera en el escalafón de la buena esposa. Aquella mañana se fortalecieron y se estrecharon los lazos con mi grupo de mujeres. Es la unión de cuando hay un enemigo común, pero en este caso, ¿realmente había enemigo? ¿Era mi marido el enemigo o acaso lo eran todos los hombres? ¿No se suponía que hombres y mujeres se casan porque se quieren, por qué iba el marido a ser el enemigo de la mujer? Sea como fuere, ellas se comportaban como si estuvieran uniendo fuerzas para luchar contra algo. Nadie hablaba de buenos y malos, pero me enseñaban a hacer las cosas de una manera para que todo fueran bien en casa. Era como si se tratara de tener al enemigo contento y comportándome como se espera de una mujer madre/esposa, se mantiene de tu lado; todas

²⁵⁵ Mi abuela me decía: “una tiene que hacer lo que haya que hacer” para que las cosas funcionen bien en casa. Así, me enseñó a engatusar a mi marido para que las cosas me fueran más propicias. Una tarde estábamos sentadas en el salón de su casa. Yo llevaba casi un año casada, y estaba enfadada por la influencia de mi suegra en su hijo. No voy a olvidar esa conversación, porque aquello sí fue un discurso, que empezó diciendo, “quien se casa con la flor, se casa con los petalicos que hay alrededor”. Y continuó, “tú tienes que ser más lista”. “Y, ¿cómo se hace eso?”, le preguntaba yo ingenua. “Tienes que ganártelo... **Que piense que es cosa suya, pero que, en realidad, seas tú la que mueva los hilos**”. Aquella conversación me dejó sorprendida porque era la primera vez que me hablaba tan claro: “engatúsalo, sé zalamera, como tú sabes, y te lo llevas a tu terreno”. Tampoco era la primera vez que detectaba lo que Manmen me estaba diciendo en otros matrimonios. A partir de observar y escuchar a las mujeres, entendí que una de las maneras de “convencer” a los maridos, era utilizando el poder del sexo como estrategia; si por algo existe un refrán que dice, “tiran más dos tetas que dos carretas”. Sea como fuere, se trata de estrategias archiconocidas e históricas. Tenemos muestras en la literatura y el teatro desde la Grecia Clásica, con *Lisístrata* (411 a.c.) de Aristófanes, como en el cine, otras como, *La fuente de las mujeres* (2011). Algunas feministas lesbianas (Ochy Curiel, 2013) afirman que las mujeres intercambian sexo por lo que no tienen, comida, techo, etc., lo que objetualiza la sexualidad dentro del matrimonio. Una vez que se ha convertido en un instrumento, no es difícil que con ella se busque conseguir otras cosas.

²⁵⁶ Como en cualquier construcción identitaria, no sólo se comparten experiencias, apoyos o símbolos, hay toda una jerga, expresiones y vocabulario que sólo usan las mujeres, la parte discursiva de los *saberes diferenciados*, como explicaba antes. Y otra muestra de la afirmación de Butler (1990) de que el lenguaje legitima y excluye (Butler, 1990: 46-52). Cuando era más joven, antes incluso de tener contacto con el feminismo y haberme hecho algún tipo de planteamiento en este sentido, al ver en mi familia a los grupos de hombres por un lado y a los de mujeres por otro, me daba cuenta de que en las conversaciones de unos y otras estaban usando palabras que no intercambiarían nunca. Concretamente me fijé en “toca” –paño de cocina– y “chasis”. Uno ubicado en el ámbito de la cocina. El otro común en las conversaciones entre hombres, que andaban todo el día observando, arreglando o comprando coches. Pero no solo son experiencias, símbolos o lenguaje. Teresa del Valle (1991) hace todo un estudio sobre los espacios y los tiempos en esos espacios –presencias y ausencias– y las actividades que en ellos se realizan, y que están muy relacionados con el vocabulario que usamos unas y otros, en función del género. Yo he seguido usando esos lenguajes en mi cotidianidad. Ahora mi uso con Ramón, y cuando me dice: “pásame la toca”, no puedo evitar dársela esbozando una sonrisa de satisfacción.

las mujeres lo saben y se apoyan en eso.

La cuestión es que, yo dejé de estar casada con un hombre hace muchos años. Sin embargo, mi esquema de pensamiento no identificó el cambio. Más bien substituyó “matrimonio” por “pareja”, algo que, por otro lado, no tiene demasiadas diferencias, y usó, indistintamente, “novia” o “marido”. ¿Por qué mi mente no detectaba las diferencias? ¿Acaso son la misma figura? No, pero conforman la misma institución, son parte del contrato heterosexual, y los papeles y las normas en ambos casos están preestablecidos, de modo que su ejecución es igual para ambos, independientemente de quien ocupe el papel. Por eso, ellas, entonces, me dieron las armas, pero muchas de ellas siguen haciéndolo ahora también, porque el proceso nunca termina. Por eso, cuando estoy en una relación lésbica, en cuanto las mujeres me interpretan como “la mujer de la pareja”, entonces se dirigen a mí para darme un montón de estrategias que mejoran las maneras de hacer las *labores de mi sexo* –aun siendo lesbiana– para que alivien “mi carga” de esposa, haciendo que sea más ágil y que mejore los resultados de cara a las personas a las que cuido. ¿Esto es que las lesbianas sí son mujeres? O, ¿será que las mujeres lo son – independientemente del sexo y de la orientación-, siempre que ocupen ese rol en la institución de la pareja?

Así, seguí utilizando con mi novia algunas de las herramientas que me enseñaron para mi marido. Aunque no sacaba todas las estrategias de resistencia, y creo que esto es importante, pues no lo hacía, porque **no detectaba situaciones hostiles en ese contexto** –que nos creemos que las de las mujeres son relaciones igualitarias, y ahí empezamos a bajar la guardia, dice Juliano (2006). Y es que, yo nunca hubiera pensado que en una relación lésbica tuviera que preocuparme por el poder, sobre todo si el amor era lo que unía esa relación. Aunque ya lo dijo Preciado (2014): **“las parejas formadas desde la resistencia de género también sucumben a los instrumentos de la biopolítica hegemónica”** (Entrada de blog, agosto de 2014).

Sea como fuere, las enseñanzas de mi abuela iban dirigidas a un hombre/marido. No contaron con que “el marido” pudiera ser una novia. Y Nahia no era un hombre, de ahí que, a pesar de reconocer y agradecer cada una de las comidas que le hacía, como no estaba educada para que le sirvieran y tener a alguien que se encargara sólo de cuidarla, me pedía que no le cocinara y dedicara el tiempo a cosas útiles para mí: “te empeñas en demostrarme lo que me quieres preparándome la comida y, yo te lo agradezco, pero así no siento que tú me quieras más. Dedicar ese tiempo a cosas para ti”. El problema es que yo cocinaba porque había aprendido que cuidarla era una de mis funciones, por amor me salía hacerlo. Pero ella no interpretaba mi aprendizaje como una muestra de amor. Y yo, con mi pensamiento heteronormativo y mi dependencia amorosa a cuestas, solo podía interpretar sus palabras como la evidencia de que no valoraba lo que hacía –porque era un *sujeto no femenino*–, ni mi amor, y/o que ella no sentía lo mismo por mí. Y desde luego, su manera de demostrarme lo que sentía por mí, tampoco se parecía a la mía. Se acordaba de traerme tabaco si salía a la calle; pedía comida china para cenar; y nunca me dejaba salir sin dinero, pero en su imaginario jamás estaba recoger la ropa, hacer la compra o acordarse de que había que hacer la comida –simplemente porque ni se le pasaba por la mente que esas cosas hubiera que hacerlas, y mucho menos que fueran una muestra de amor. De modo que, como yo había aprendido que la forma de demostrar el amor era a través de los cuidados, no me sentía tan querida como si me hubiera cuidado como yo las cuidaba a ellas –la niña entraba ya dentro del pack “cuidados por amor”–, tal vez, “echándome” una mano en casa.

Lo que pasó casi siempre es que las herramientas de mis abuelas no me sirvieron. Mis parejas lesbianas querían a la persona de la que se habían enamorado, pero ésta casi siempre desaparecía en el trayecto de la relación, en pro de la madre/esposa, que aparecía cuando estaba en pareja casi inmediatamente; al amar performaba género y me convertía en otra persona, en una mujer. Y cuanto más enamorada estaba, antes aparecía la mujer, tomaba las riendas de la cocina, de la casa y empezaba a organizar el cuidado y a la vez la cotidianidad. El choque se da aquí entre el bienestar que a mí me reportaba gestionar amorosamente todo ese cuidado –que me realizaba como mujer al hacerlo, a través de las funciones madre/esposa– y el rechazo que esta figura suponía para mis parejas. La cuestión es que, al final, la costumbre se va volviendo norma, y a todxs nos agasaja que nos cuiden. Ellas aprendieron a dejarse cuidar y yo perfeccioné mi papel de cuidadora. Así, todas nos acostumbamos a que cada vez más desapareciera la persona, la lesbiana, y María se convirtiera en la mujer/madre/esposa. Pero, ¿quién prefiere estar con una madre, en vez de con su pareja? Pienso que esto favoreció, junto con otras cuestiones, que las relaciones fueran perdiendo la parte del deseo y el amor de pareja se desapareciera para convertirse en otro tipo de amor. Al final, las parejas siempre se rompieron.

Algunas de mis amigas me han descrito situaciones muy parecidas, cuyos finales fueron los mismos. Gracia me cuenta que uno de los motivos que más crispó su relación cuando estaba con Mariví, una relación que duró casi diez años, fue “su manía de asumir ciertas tareas de casa” –se quejaba con efecto retardado al contarme la historia. Gracia salía cada mañana a trabajar, pero Mariví, que trabajaba en casa, *se empeñaba* –en palabras de Gracia– en limpiar y tener la comida hecha para cuando ella llegaba. Gracia, que no es una persona que cocine habitualmente y que trabaja en la función pública, le insistía en que por ella no la hiciera, que podían comer fuera o comprarla comida hecha. La respuesta de Mariví es que esa era su manera de demostrarle que la quería. Sin embargo, Gracia me decía, “pero es que yo no quería que me demostrara que me quería haciéndome la comida; no quería que hiciera la comida, no quería que hiciera nada”. Entre tanto, Mariví sufría la decepción por el menosprecio de su esfuerzo y su comida.

Estos ejemplos muestran cómo performando género cada una en nuestro lugar en el desarrollo de nuestras relaciones construye heteronormatividad, además de un gran malestar para ambas partes. Se trata de la articulación del ejercicio del poder, pues de ser, la de género una relación igualitaria, no sentiríamos malestar por el desequilibrio, más bien lo estaríamos interpretando como un simple reparto de tareas. Por eso, cuando escucho a algunas feministas lesbianas afirmar que en nuestras relaciones nosotras solo nos repartimos las tareas en función de nuestros gustos y preferencias, pienso que olvidan los malestares, y al olvidarlos es donde no están teniendo en cuenta las relaciones de poder generizado. Aunque estos malestares no tengan, en principio, nada que ver con la violencia, que ya he repetido varias veces que poder y violencia no son la misma cosa.

Pienso que poca transgresión conlleva ser lesbianas relegadas a los márgenes por saltarnos la norma, si lejos de escapar del pensamiento heteropatriarcal, lo incorporamos a nuestras prácticas de vida; si utilizamos sus instituciones que nos devuelven al centro del sistema. El capitalismo pone al heteropatriarcado a su servicio para que vivir en familia se convierta en el mayor de nuestros deseos, siendo para ello necesario pasar por la pareja y el amor romántico. Por eso, a veces, por más que intentemos salirnos de la heteronorma, la llevamos tan implícita, que no hacemos más que reproducirla.

La manera de luchar contra esto es desde la conciencia feminista: modificando nuestras formas de hacer, dejando de utilizar las instituciones que el heteropatriarcado nos ofrece o si lo hacemos, subvertirlas; crear otras formas de relacionarnos, otras redes de apoyo, “otras maneras de amar” (Helen Torres, 2013:244). Ya lo dice Jules Falquet (2006) “Imaginar y vivir una vida diferente, más allá de la pareja, aunque ésta sea lésbica” (2006:77). bengala magnafranse (2013) señala que, desde la máxima feminista “lo personal es político”, “hemos de actuar responsablemente a la hora de construir nuestras relaciones amorosas, siendo conscientes de la herencia heteropatriarcal que recibimos y colaborando, desmontarla, creando alianzas y empoderándonos, tanto a nivel individual como colectivo” (2013:253). Y es que, estoy de acuerdo con Vasallo (2013), en que establecer las relaciones de otra manera es un asunto político que empieza por pensar nuestras relaciones amorosas como redes de cooperación, intentando desechar la monogamia y la heterosexualidad como elementos obligatorios y únicos. En la misma línea, Coral Herrera (2013) **hace su apuesta de superación del amor** romántico por medio de un cambio político como estrategia para atacar al sistema, rompiendo con el amor en pareja, y lanzándonos a un amor colectivo:

“Los medios jamás promueven el amor colectivo, pues éste podría destruir el patriarcado y capitalismo juntos. Las redes de solidaridad podrían acabar con las desigualdades y las jerarquías, con el individualismo consumista y los miedos colectivos a lxs otrxs (...) Por ello es que se prefiere que nos juntemos de dos en dos: es más fácil controlar a dos metidos en su hogar, que a grupos de gente que va y viene” (2013: 7).

Abordaré en el último capítulo qué hacemos las lesbianas a este respecto. Pues, si bien es cierto que estamos insertas en la heteronorma y tendemos a reproducirla, también lo es que vivir en los márgenes nos ha hecho desarrollar estrategias de vida alternativas.

El parentesco como dispositivo de poder: alianza y filiación (matrimonio y maternidad)

“La omnipresencia de las representaciones del amor se relaciona con su institucionalización en el matrimonio y la vida familiar y cómo éste ha sido un tema central para el mantenimiento de la monogamia heterosexual y el matrimonio patriarcal” (García, 2017:57).

Hasta ahora he tratado varias categorías de análisis –sexo/género, sexualidad y amor. A continuación, me detengo en el parentesco, en el entendimiento de que todas las categorías se comportan interseccionando unas con otras (Kath Weston, 2003). Así, junto con el sistema sexo/género, el parentesco, supone un control a la sexualidad, el amor y la reproducción, también para nosotras.

Como explica Anne Cadoret (2012), por medio del parentesco las personas se inscriben y son colocadas en un lugar u otro dentro de una red de relaciones que combinan naturaleza y cultura, donde reciben un nombre, una clasificación y en relación a ésta, se determina quién es pariente y quién no, y se les presuponen unas funciones concretas. El sistema de parentesco occidental está basado, de nuevo, en la unidad de la pareja – hombre/mujer– que serán el padre y la madre, progenitores –autores de la gestación de lxs hijx– y que ejercerán las funciones parentales de “guardia, custodia, crianza y prohibición de incesto” (2012:41); de sus descendientes biológicxs, quienes, de igual

manera, recrearán sus propias unidades independientes después. De ahí que el parentesco se estructure siguiendo la linealidad sexo/género/sexualidad. Por tanto, en este sistema, la sexualidad, con la que se lleva a cabo la reproducción, se basa en el contacto genital de dos sexos contrarios pero complementarios. Lo que significa que en el parentesco se une sexualidad y reproducción. La diferencia biológica que proporciona la sexualidad está en la base de las relaciones filiales componente fundamental del parentesco (Pichardo Galán, 2009). Así, **el parentesco es eminentemente biológico, heterosexual**, de ahí que Kath Weston (2003) afirme que “las relaciones heterosexuales llevan a la persona a una relación duradera a través de los lazos de parentesco”(2000:57) y está basado en relaciones de edad y género, pues a través de éstas se les puede dar nombre a cada relación y saber el lugar simbólico que ocupa cada quien en la estructura en el tejido de relaciones filiales. Por la relación de parentesco sabemos que tiene más poder un abuelo que un padre; un padre que una madre, y más una madre que un hijx, pero un hijo más que una hija²⁵⁷.

El parentesco es una construcción cultural que forma parte del proceso histórico social, y estructura las sociedades en función de datos biológicos, la reproducción biológica y social; de modo que explica la cultura por medio de la biología y una serie de pactos y contratos sociales. De ahí que la familia haya sido presentada como algo natural, cuando es una construcción social. Y la sexualidad, como impulso hacia el coito heterosexual, es la base del parentesco. Hemos visto, **aprehendido** y vivido el coito heterosexual como la máxima expresión de amor entre dos personas. Y como fruto de ese amor, han nacido lxs hijxs. En este contexto el contrato del matrimonio será la unión que materialice socialmente el acto biológico del coito, sirva para legitimar ese amor; da poder al vínculo social que se ha establecido entre esas dos personas y enmarcará el vínculo biológico de las relaciones filiales que se desprenderán de ahí. Por tanto, la institución social del matrimonio heterosexual refrenda el amor y la sexualidad. Podemos decir, entonces que, parentesco y género se constituyen mutuamente, porque ambas categorías se basan en los mismos parámetros biológicos (Collier y Yanagisaco, 1987). No me parece baladí dicha intersección entre ambas categorías, pues si repasamos todo lo dicho hasta aquí, supone la base de una organización social de los cuidados, la de las familias heteronormativas. **Habrà que ver cómo afecta la incorporación de un parentesco gay/lésbico, no solo al parentesco en sí mismo, sino a dicha organización también, teniendo en cuenta que las relaciones tanto de parentesco como de género son relaciones de poder, y las relaciones lésbicas son consideradas por algunxs como igualitarias por carecer de la relación genérica.**

El parentesco se ve modificado gracias a factores sociales y económicos, legislaciones, etc., sufriendo transformaciones en función de los cambios que se van dando en la sociedad. El divorcio, las migraciones, la incorporación de la mujer al mercado o las nuevas tecnologías para la reproducción, entre otras, que favorecen el surgimiento de otros modelos de familia, como las monoparentales o las homoparentalidades –que, al separar reproducción de sexualidad, modifican las bases tradicionales del parentesco, eliminando aspectos fundamentales para la creación de vínculos, como la heterosexualidad. Y es que, gays y lesbianas éramos excluidxs del parentesco por nuestras prácticas sexuales no reproductivas. Que en la actualidad podamos construir familias

²⁵⁷El parentesco evoluciona históricamente, esto ha hecho que, en sociedades más igualitarias, la figura de los hijxs sea bastante equivalente a la de las hijas –si bien este tipo de características están más arraigadas según las clases sociales, etnias, incluso zonas urbanas o rurales.

biológicas²⁵⁸, ha hecho que las familias homosexuales también sean objeto de estudio del parentesco.

En el apartado siguiente voy a desarrollar con más detalle cómo se manifiesta el parentesco en instituciones como las maternidades lésbicas, sobre todo las derivadas de las Técnicas de Reproducción Asistida, donde la biología se introduce en las relaciones lésbicas, y la situación se vuelve contradictoria, dado que el parentesco tiene sus bases en la heterosexualidad –en el sexo y en el género. Mientras que las familias elegidas habían creado un nuevo tipo de parentesco que rompe con la sexualidad y el género, las TRA introducen la biología entre las lesbianas, pero lo hace más allá del coito heterosexual.

Pienso que si en algunas de nosotras el discurso heteronormativo ha calado tanto como para haber sido construidas como sujetos sexogenerizados, como mujeres –que la construcción como sujeto no femenino tiene grados– tenemos en nuestra *configuración personal* los cuidados maternales o conyugales, independientemente de nuestra opción sexual. En esa construcción, a lo largo de la vida hemos aprendido que maternidad y matrimonio organizan y conforman los modos de vida femeninos independientemente de la edad, la clase social, ideología política o religiosa. Eso explicaría que sin otrxs referentes, nos unamos en familias y reproduzcamos heteronormatividad.

Nuestra sexualidad no normativa no parece servirnos de reclamo para que dejemos de comportarnos como el sistema impone que han de ser las cosas para las (hetero)mujeres, y si bien pudiera parecer que construimos relaciones de pareja diferentes, también parece que la institución de la maternidad, cuando va unida al matrimonio, no nos deja escapar de nuestra construcción de sexo/género. Maite se refiere a la maternidad haciendo referencia a un único modelo:

“pero **eso les pasará a todas las madres...** Te agotas mucho, es como si siempre estuvieras tirando de una cuerda, hacia el lado de “hacer las cosas bien”, y llega un momento en el que dices, mira, a la porra, y... luego eso es peor, porque tampoco te puedes ir dejando, porque tienes que estar ahí al pie del cañón, **ese es el verdadero sacrificio de la maternidad**, creo yo, que no puedes mandarlo todo a tomar por saco” (Maite, 40).

Según la heteronorma, como mujeres deberemos ser madres y esposas, y cuando mejor madre y esposa se es, más (hetero)mujer. ¿Es, entonces, posible que, a pesar de no ser heterosexuales y pertenecer a los márgenes del sistema, el sistema –como red de relaciones de poder que siempre se adapta a las circunstancias– consiga que, de una manera u otra, formemos parte de su matriz heterosexual? ¿O es más probable que al incorporarnos nosotrxs a sus instituciones todo el sistema se vea vulnerado y modificado? Por último, ¿Qué tiene que pasar para que las lesbianas no sigamos la norma heteropatriarcal, y al relacionarnos no construyamos heterorrealidad?

Las maternidades lésbicas dejan al descubierto tanto la importancia del género como del poder dentro de las relaciones de parentesco. Al ser matrimonios configurados por dos mujeres, rompen con el orden genérico del hombre sobre la mujer en el que están basadas las relaciones de parentesco. Sin embargo, hay una polémica: una parte del feminismo,

²⁵⁸Weston (2003) aboga por un parentesco gay lésbico a través de familias creadas o por elección de amigxs y amantes que cuestionan la biología y el matrimonio como bases del parentesco heterosexual. En el último apartado de la tesis abordo esta forma de parentesco como posible solución a las relaciones de poder generizadas en nuestras maneras de relacionarnos.

como la derivada de las consideraciones de Adrienne Rich, opinan que al ser dos mujeres, dos personas iguales genéricamente, que pertenecen a la misma clase oprimida, las relaciones que se generan entre nosotras son más igualitarias; además, en el contexto de la maternidad serían dos madres atendiendo a sus hijxs. Desde otras secciones del feminismo, se considera que no somos sujetos sexogenerizados, aunque vivimos acatando normas de un sistema heteropatriarcal y ejecutándolas en sus instituciones, por eso se da poder generizado en nuestra manera de relacionarnos. Intentaré abordar todo esto a continuación.

La boda

Pavor era lo que sentía al pensar en decirle a su padre que su novio se llamaba Alicia. Con quien era él, no lo iba a aceptar nunca. Pero..., y qué podía hacer si ya habían planeado que se casaban en junio. No iba a celebrar su boda sin decírselo. No podría soportar las consecuencias. Además, era su hija pequeña, había heredado su empresa y contaba con él para todo; bueno, para casi todo. Necesitaba armarse de valor y hablar antes de que se enterara por otrxs; su familia era demasiado conocida para guardar el secreto. De todas maneras, que una está casada, no es algo que se pueda mantener oculto siempre. Y para colmo, estaban pensando tener un hijx, y eso sí que no se esconde.

...

Se lo dijo en una sobremesa –whisky en mano. Se había armado de valor y estaba preparada para el chaparrón. Aun así, había avisado a su madre por si las cosas se salían de tiesto. Ella siempre era una excelente mediadora y, si bien es cierto que le hubiera gustado que su hija se casara con un buen hombre cristiano de su posición, hacía tiempo que con solo mirarla se había convencido de que eso no ocurriría jamás. Teresa le recordaba más a su tío Luis que a cualquier mujer –de dentro o de fuera de su familia. Lxs dos tenían el mismo don de dirección. Eran serixs, durxs, firmes y austerxs en sus decisiones y más en lo referente a sus negocios; pero, sobre todo, tenían la misma complexión corporal y los mismos andares. No estaba, por eso, demasiado preocupada por la reacción de su marido ante la noticia. Imaginaba que, como ella, él tampoco era ciego y tenía dos dedos de frente para saber que su hija más parecía un hijo. Lo que sí estaba rumiando era el tema de la boda. Una cosa es asumir que tu hija es de la acera de enfrente que, al fin y al cabo, nada se puede hacer (cada unx con la intimidad de su alcoba); pero otra bien distinta, es lo de airear la intimidad casándose, ¡y con Alicia....! Ella ya lo había asumido, llevaba años tratando a la venezolana, y si es verdad que los de allí no le gustaban demasiado, la chica parecía diferente, era más alta, muy guapa, eso hay que reconocerlo, y siempre la acompañaba a misa. Pero..., con la de rubias y blanquitas que se ven en las telenovelas, ¿es que su hija tuvo que fijarse en la más “morena” para dificultar las cosas de cara al padre? Darle vueltas a eso la tenía un poco alterada y no la dejaba dormir en las últimas noches.

...

Se lo soltó con el quinto trago y así, como quien no quiere la cosa, “Papa, me caso con Alicia”. El hombre no tardó en reaccionar –a pesar de que era de movimientos lentos–, llevaba años esperando una noticia semejante, aunque no pensó que su hija se atreviera a casarse y menos con una... de la parte de abajo del mundo. Menos mal que la chica estaba buena, y eso minimizaba de dónde viniera. En cualquier caso, no entendía por qué nadie se lo había dicho antes. Era evidente; hacía tiempo que iban juntas a todos sitios. Pensarían que era tonto, encima. Estaba seguro de que su hija era la comidilla de la empresa –gracias a dios, la había educado para que tuviera mano firme y pudiera medirse con cualquiera. “¿Lo sabe tú madre?”, le preguntó lacónico y sin mirarla de frente. Le preocupaba lo que ella pudiera pensar –a las mujeres les cuesta el qué dirán– aunque imaginaba que tampoco era ciega y ya se habría hecho a la idea de que su hija menor con un vestido –da igual si blanco o negro– camino del altar, iba a ser como un santo con un par de pistolas. “Está bien –se adelantó a la respuesta de su hija–, pero haces una boda en

condiciones. Si van a hablar, que hablen con motivo. ¿Tenéis fecha? Pues reserva salones en el hotel San Benedicto y avisa a la familia; mi hija la pequeña se casa y tiene que ser sonado, que esto es solo una vez en la vida”.

...

Y fue sonado. Al banquete acudieron quinientas personas, con lista de boda, tres platos y barra libre. La novia llevaba un vestido marfil de encaje, y tiró el ramo, entre risas, a todas las mujeres casaderas que había en el hotel. La otra novia, la hija de su madre y de su padre, que tampoco estaba ciega, optó por un traje de chaqueta y pantalón del mismo color que el vestido de su esposa. Si lxs niñxs vinieron, eso aún no lo sabemos.

(María)

El relato que abre el apartado del matrimonio es una manera de visibilizar cómo nuestras relaciones se heteronormativizan desde la legalización de las situaciones que tienen el poder para sacarnos de los márgenes y convertirnos en “normales”. En este caso concretamente al utilizar los cauces más normativos con los que cuenta el sistema, para entrar de lleno y “por todo lo alto”. El de “La boda” no es más que un ejemplo –basado en una situación real– de cómo se pueden ir desarrollando los acontecimientos, hasta llegar a convertirnos en un matrimonio (hetero)normal. Lo único específico en la situación descrita es que interaccionan las categorías género, sexualidad, nacionalidad y clase. Pero hay otros ejemplos en los que sin que se dé la clase o la nacionalidad, el proceso será igual de normativizado. Vero lo expresa en una frase: **“lo celebramos muy por todo lo alto, en la Hermita de los Tres Juanes, allí en Granada. Y luego nació la niña”** (Vero). Así, anhela Lidia una boda al uso –que en ese momento piensa que no va a poder tener nunca porque no tiene pareja:

“Me casaría guapísima vestida de novia, con eso te lo digo. Yo creo que sí, porque me pondría morenita, me pondría un recogido chulo y, hija mía, me pintaría, me maquillaría un poquito, digo, yo tendría que estar guapa, coño, vestida de novia, es que no... no sé por qué, vamos” (Lidia).

Ana, por ejemplo, para que su hija pudiera serlo legalmente tanto de Isa como de ella, también se vio obligada a casarse, pero con su tradición activista e ideología feminista cuenta una experiencia completamente diferente: “fue la antiboda, si no queríamos casarnos. Fue en vaqueros y en camiseta, y otra cosa, que yo lo venía diciendo, “después de quince años, me casaré embarazada” Jajajaja, Y con unas amigas, un par de testigos y después nos fuimos a cenar las cuatro”.

- Matrimonio como institucionalización de la ideología del amor romántico

“Por lo menos, permítanme desmentir que la base del matrimonio es el amor; no es más que un contrato sexo-económico bajo las prerrogativas de la ley heterosexual rubricado por el Estado”
(Valeria Flores, 2010)

“El matrimonio es fundamentalmente un contrato, y un contrato no está vinculado necesariamente con eso que denominamos amor (por el contrario, la experiencia nos dice que no suele ser bueno mezclar el amor con los negocios)” (José María Valcuende, 2006:133).

Abordar el matrimonio homosexual, se justifica, en la misma línea que el amor romántico o la pareja, como antesala de la constitución de la familia que el sistema nos impone para devolvernos al cauce de la norma por medio de sus propias reglas. Pues si las lesbianas ya constituíamos familias, éstas solo serán inteligibles después de haber pasado el filtro de la hetero institución matrimonial. Así, el heteropatriarcado capitalista nos vende y nos facilita el camino para que deseemos sus instituciones, tal y como cuenta Vero:

“Porque se presentó el momento en que se podía hacer y dijimos, por qué no. Por si acaso lo quitan, vamos a casarnos. Por una... seguridad no te voy a decir, porque seguridad no te da nada, eso es absurdo utilizar esa palabra. Es que lo decidimos...”
(Vero).

La cuestión es que, una vez más, utilizar instituciones heteronormativas nos hace seguir sus reglas de funcionamiento, y para implementarlas nos comportamos como lo harían las personas para quienes están creadas, la heterosexualidad al servicio capitalista. En la dinámica del matrimonio nos construimos como sujetos sexogenerizados –al afianzarse los papeles masculino/femenino– performando género y, a partir de ahí, es más probable que nuestras relaciones también se construyan como relaciones de poder generizadas.

Para poder que pudiéramos utilizar ciertas instituciones del sistema, éste nos tiene que dar permiso. Por eso, que se aprobara la ley de matrimonio homosexual suponía, en palabras de Rodríguez Zapatero, proporcionar los derechos para que lxs homosexuales **podieran incorporar orden en sus vidas** (Pascal y Sainz, 2005). Estamos de acuerdo en que no tener los mismos derechos que la mayoría, vivir en los márgenes, nos convierte para muchas cosas, como ya he expresado, en ciudadanxs de segunda; aún más, nos aleja de los derechos humanos (Gimeno, 2008). Sin embargo, a pesar de la buena voluntad que le atribuyo al presidente, puedo decir que no existe desorden ni en nuestra forma de convivencia sin matrimonio ni en el área de las diversidades afectivo sexuales en general, por muy en los márgenes que estemos. Entiendo con Foucault, que el desorden al que se refiere, es todo aquello que esta fuera de la norma –en los márgenes donde están los monstruos y se dan las perversiones que el sistema no entiende y ve desordenados. Desde esa perspectiva “el matrimonio se construye como la solución a los problemas de gays y lesbianas”, dirá Platero (2005:118).

Fueron acalorados los debates que se dieron y que, de alguna manera, aún hoy se siguen generando en España y en otras partes del mundo, y que han rondado la dicotomía “**a favor o en contra**” del matrimonio. Mientras el movimiento institucional buscaba la integración total y por igual en la sociedad mayoritaria, pues queríamos dejar de ser diferentes sin mayores cuestionamientos²⁵⁹. La sección más cercana a lo queer y a ciertas áreas feministas, pretendían luchar por adquirir los derechos de cualquier ciudadanx de a pie, sin tener, para ello que mimetizarnos con el sistema, pasar por el aro de usar sus instituciones o, al menos, no teniendo que asumir el matrimonio, que entendíamos era asimilarnos al “orden” heteronormativo y desaparecer en él.

Butler (2006) lo explica en términos de inteligibilidad. El matrimonio nos convierte en sujetxs inteligibles –llegamos a ser sujetxs inteligibles al performar familias, y no solo inteligibles, más allá incluso, en la línea de los argumentos de Rubin (1989), al performar

²⁵⁹ Arditi y Hequembourg (1999) señalan que este debate pone de relieve la paradoja que supone ser agente, cuando se reconoce el carácter construido de la subjetividad.

familias, nos volvemos decentes²⁶⁰. Así que, de un lado, la pregunta básica era, ¿quién puede ser inteligible? En el ámbito público, los argumentos fueron muy pobres, como aciertan a explicar, entre otrxs²⁶¹, Pascal y Sainz (2005):

“el debate sobre el matrimonio en España, lejos de producir un intercambio y reflexión sobre el calado de estas medidas, ha consistido en una discusión centrada en responder a las resistencias de los sectores más conservadores (PP e Iglesia)” (2005: 104).

La pregunta era, ¿quiero ser inteligible o seguir siendo ininteligible²⁶²? Butler (1993) explica que para delimitar lo inteligible, hay que tener un campo de exclusión de ininteligibilidad, esto es, hay que delimitar las características de lo que es matrimonio, quién accede y cómo; estableciendo lo que no puede serlo, quién no accede y por qué no. El matrimonio, como institución heteronormativa, cumple con uno de los rasgos del orden de género, naturaliza la heterosexualidad para normalizarla. De modo que, para acceder al matrimonio, y que la sexualidad se vuelva legible, lxs dos únicos integrantes de la pareja que basarían el contrato socio/sexual han de ser hombres/mujeres heterosexuales. La trampa aquí es que **solo se puede acceder a la ciudadanía por medio del matrimonio, lo que dejaba a las minorías sexuales como no ciudadanxs**. Si gays y lesbianas decidiéramos acceder al matrimonio en los términos de heterosexualidad, dejaríamos fuera de la ciudadanía otras minorías sexuales que se alejan de la heteronormatividad más aún de lo que puede hacerlo la homosexualidad –el poliamor, la transexualida, etc.

Nosotras, buena parte de las feministas lesbianas que campábamos en NOS en esos momentos, no pensábamos casarnos. Nuestra noción de matrimonio nos decía que era una institución conservadora y normalizadora. Un ejemplo de nuestra forma de pensar es el argumento de Aurora, a pesar de que ella solo acudiera a la Asociación en contadas ocasiones:

“Es que no me casaría, porque me parece que el matrimonio heterosexual es seguir respondiendo al modelo de la iglesia católica, entonces..., es una cuestión más ideológica que otra cosa. La sociedad te empuja a eso porque es lo que luego te facilita determinada situación legal, por ejemplo. Pero, no me gusta el modelo, me parece que es un modelo continuista de lo que nos ha impuesto la iglesia católica, apostólica y romana, pero no sé si en la sociedad en la que vivimos me voy a sentir obligada y voy a estar abocada a eso” (Aurora).

Sin embargo, y a pesar de eso, como muchxs otrxs activistas a nivel nacional, y dado que desde la FELGTB se decidió abogar por conseguir el matrimonio, luchamos para lograr ese avance –que celebramos, por supuesto, porque éramos conscientes de que, pedir otra

²⁶⁰Me contaba Elena, precisamente a partir de leer este apartado que, en una de las ciudades donde había residido recientemente, le sorprendió que había encontrado muchas madres lesbianas, y se manifestaba molesta porque las percibía como en un escalón por encima del resto de las lesbianas que no estaban en familia.

²⁶¹Lamas (2005) hace una comparación entre los debates generados en Francia en el momento de un cambio de legislación allí, y lo que ocurrió en España. La antropóloga afirma que en Francia se generó un verdadero debate público intelectual, sobre lo que suponía mantener a una parte de la población sin acceso a la igualdad (para quién son los derechos, quién decide quién sí y quién no, y por qué...) que, en España, sin dar opción a otros cuestionamientos, no fue más que a favor o en contra del matrimonio.

²⁶²Vélez-Pelligrini (2008; 2011) hace todo un recorrido entre asimilacionismo y diferencialistas y aborda el debate normativización y contranormativismo. Habla del desencuentro entre la sección más asimilacionista del colectivo, que abogaba por el matrimonio y un acercamiento del colectivo a la heteronorma, y la diferencialista que quería un reconocimiento civil, y alejarse de la norma heteropatriarcal. A partir de 1997 las asociaciones que conformábamos la FELGTB pasamos de reivindicar el derecho a las parejas de hecho, a pedir el matrimonio (Pichardo Galán, 2009).

cosa en la sociedad en la que estamos suponía quedar en segundo lugar respecto de la mayoría heterosexual. Oihana expone los motivos por los que seguíamos:

“Podría encontrar excusas o necesidades para casarme, tipo que vayan a deportar a alguien a quien quiero mucho, y diga, me caso contigo, tío que... o tía, que, que,... que pueda estar aquí. Circunstancias así. A casarme me llevarían esas circunstancias, como de necesidad legal por algo..., y lo ocultaría... (risas). Yo creo que simplemente era un derecho legal que hacía falta y ya está. ¿Para que seamos iguales legalmente, por lo menos?” (Oihana).

Antes del matrimonio tuvimos otras opciones, como la de constituirnos como parejas de hecho. Explica Calvo (2005b) que la diferencia fundamental entre ley de parejas de hecho y uniones civiles está en la universalidad. Mientras que las primeras son accesibles tanto para heterosexuales como homosexuales, las uniones civiles sólo están pensadas para las personas homosexuales por su cercanía al matrimonio civil en cuanto a efectos; aunque, no suponen una equiparación entre ambos. Butler (2006) se pregunta también por este tipo de contratos, ¿por qué determinados derechos han de estar circunscritos al estado civil? Vero responde con su experiencia, que va en la línea de la argumentación que Preciado y Despentés le daban sobre el amor y la pareja a Javier Sáez:

“por ejemplo, a nosotras, puede parecerles una tontería a muchas personas, pero como yo, tengo X enfermedad, pues si estás casada, a ella se le facilitan una serie de cosas. Hay gente que dice, ¡ah, pero eso no es tan importante!, pero para nosotras sí lo era. Por ejemplo, le dan cinco días para estar conmigo; entonces, a mí me ingresan siempre una o dos veces al año, y ese tiempo puede estar conmigo. Lo hicimos por ese tipo de cosas” (Vero).

Parece que otras fórmulas que no eran suficientes para alcanzar la igualdad formal. Desde los sectores más conservadores de la sociedad se nos intentó convencer de que eran equivalentes al matrimonio, que solo cambiaba el nombre. Así lo explica Gimeno (2008):

“si a algo se lo nombra de distinta manera es con algún propósito, en este caso el de seguir considerando al matrimonio heterosexual superior al homosexual, con toda la carga simbólica que eso supone: considerar que la heterosexualidad es superior a la homosexualidad, por ejemplo” (Entrada en blog, 30 de noviembre de 2008).

Y así ocurrió, de hecho. En España muchas leyes regionales de parejas de hecho rechazaron equiparar “uniones no casadas” con matrimonio (Calvo, 2005b). Gimeno, narrando el proceso acontecido, explica que, por eso, tras muchas leyes autonómicas de parejas de hecho, y cuando la sociedad parecía concienciada de la necesidad de una igualdad real, se consideró que era el momento de pedirlo, dado que, desde la Revolución Francesa, no existe otra manera de conseguir el completo acceso a la ciudadanía. Se buscaba conseguir la igualdad formal y la libertad como vía para alcanzar los derechos humanos. De ahí que Lamas (2005) afirme que el debate social en España se circunscribiera a la igualdad y la libertad, sin más planteamientos. Estos planteamientos se estaban haciendo en el seno de los colectivos –dentro del movimiento institucional LGTB– saliendo la petición del matrimonio como acceso a la ciudadanía como una única postura posible, después de todo un debate en este sentido, como cuenta Gimeno (2008):

“Para un movimiento social que proviene y bebe de fuentes ideológicas de izquierdas fue difícil asumir como objetivo fundamental la reivindicación de una institución que se consideraba conservadora, a muchos les costó verse reivindicando una

institución denostada por heterosexista, burguesa, opresiva... Fue necesario cambiar la manera de pensar y de explicar la institución matrimonial. Desligarla de la iglesia, de los ritos tradicionales, de las celebraciones familiares, **para verla como lo que es: como un contrato ante el estado: una cuestión de ciudadanía**” (Entrada de blog, 30 de noviembre de 2008).

Acierta Platero (2005) cuando señala que, “el Estado establece los términos de la ciudadanía que se expresa como heterosexualidad, matrimonio, reproducción, étnica caucásica, ausencia de discapacidad, ...” (2005:105-106). Y manifiesta que en aquella petición se obvió la argumentación que desde el feminismo se había dado sobre el matrimonio, explicando qué significa esta institución para las mujeres –dado que era un privilegio para los hombres–, “el matrimonio forma parte de las instituciones que mantienen a las mujeres y a las lesbianas en el rol tradicional de género, sin transformar ni cambiar el orden social establecido heterosexista y lesbóforo” (2005: 119). La idea era que las lesbianas no accedieran al matrimonio sin saber lo que suponía para ellas como mujeres.

Yo no puedo dejar de pensar que, a día de hoy, éste no es un contrato cualquiera, pues está construido y asentado sobre un sistema que lo utiliza como la base que constituye el modelo sobre el que se erige todo el heteropatriarcado. Y es que, como afirma Valeria Flores (2010) seguir el modelo no solo supone entrar en el sistema en condiciones de igualdad respecto de la heterosexualidad, supone comulgar con una serie de valores también, que tal vez nos afecten en el seno de nuestras relaciones:

“Los discursos y las formas de representación hegemónicas van conformando el modelo de gay o lesbiana ideales, que suponen también unas cualidades morales: que tenga pareja (señal de felicidad y de amor), que no sea del ambiente (promiscuo), que sea moderado (hay que ser presentable, liberal), que sea limpio, que sea normal (nada de prácticas raras como el sadomasoquismo). De este modo, las identidades van conformando su propio campo de exclusiones, clausurando la reinención cotidiana del uso de los cuerpos, la subversión que encierra el romper los papeles asignados y el poder disfrutar de todo tipo de prácticas. La tendencia a tratar las identidades sexuales y de género como elementos fijos refuerza las divisiones binarias (hombres- mujeres; heterosexuales-homosexuales), que regulan los deseos, las prácticas sexuales y las relaciones sociales en general” (documento online, julio de 2010).

Herrera (2013) da un argumento más allá y es el relacionado con la parte capitalista del sistema:

“Las ventajas para el sistema capitalista y democrático son obvias: si todo el mundo copia el modelo de familia nuclear tradicional, el fin último del amor romántico, tendremos organizaciones familiares de pocos miembros, con poder adquisitivo para poder consumir desenfrenadamente” (2013:14).

Desde el heteropatriarcado capitalista, el matrimonio como la consecuente familia en la que deriva, **se convierten en deseo mayoritario**, dado que se interpreta que es el camino para conseguir la felicidad. El problema, a mi juicio, es que si asumimos este matrimonio y nos constituimos en las familias que se espera que seamos –eternas, monógamas, cohabitantes, basadas en el amor romántico, focalizadas en la reproducción, etc.-, perdemos la esencia alternativa que podría tener un colectivo que tuvo la capacidad de deconstruir la sexualidad y escapar de ella, y que durante no poco tiempo ha hecho

explícitas otras formas de relacionarnos (Guasch, 2002; Weston, 2003; Viñuelas, 2000). Este contrato, viene con los límites heteronormativos predefinidos, los que establece el sistema para pensar, desear, hablar... y con unas normas de funcionamiento para sus miembros. Por eso, no tiene en cuenta otro tipo de relaciones, a saber, abiertas, tríos, poliamor, relaciones no estables, sin convivencia, familia con base en la amistad más allá de los lazos biológicos que conforman el parentesco, etc. Formas de relación que no están legitimadas por el Estado²⁶³. Martín Leña (Vilariño, 2015) señala: “la aprobación de la Ley dejó la lucha de las personas poliamorosas o las relaciones abiertas en segundo plano, como lo raro y fuera de la moral; si nos sentamos a legislar debería permitirse que se unan tres personas o las que tengan a bien” (artículo online, 11 de julio de 2015).

Afirma Guasch (2002) que la falta de imaginación impidió que formas de parentesco homosexual, que ya funcionaban de facto a modo de comunidades –de redes de intercambios y de afectos– más igualitarias y horizontales, u otras formas de familias homosexuales, fueran reconocidas legalmente como parentesco gay. De hecho, Juliano (2006) reseña las conclusiones de la trobada de lesbianes de Catalunya en 2005:

“La aprobación de una ley que reconoce el matrimonio de parejas del mismo sexo puede ser vista como un éxito en la medida que favorece la no discriminación por la opción sexual de las personas. Pero al mismo tiempo es una derrota porque contribuye a reducir la pluralidad de relaciones posibles para supeditarlas a la racionalidad de la pareja heterosexual, casada, tradicional (...) Consideramos que es necesario buscar alternativas y no centrarnos solamente en este tipo de unión (la que tiene por modelo la pareja heterosexual). Es necesario reivindicar otro tipo de familias y relaciones” (documento online, 26 de abril de 2006).

Sea como fuere, la cuestión es que el matrimonio se impuso, nos legalizamos como familias después de casarnos y asumimos sus normas. Pero viviendo en un sistema heteropatriarcal capitalista las suyas son normas de género. Si utilizamos las instituciones del sistema y usamos sus normas para construir nuestras relaciones, ¿estas relaciones no serán relaciones generizadas? No obstante, de nuevo, supongo que, más allá de la opción sexual de las parejas, incluso más allá de la institución misma, las transformaciones en cuanto a la construcción generizada de las mismas, van a venir de la mano de la conciencia crítica de cada una de las partes que las compongan, por medio de un pensamiento y una práctica feminista, por ejemplo. De otro modo, como he dicho en otra ocasión, será cuestión de quitar al hombre de la ecuación de la mujer, poner a otra mujer y mantener un funcionamiento heteronormativo.

²⁶³La sociedad aún no está preparada para otra manera de organización social. En 2005 el partido sueco Iniciativa Feminista planteó la aprobación de una Ley de cohabitación con la que sustituir el matrimonio por uniones donde el sexo y el número de los contrayentes no fueran determinantes; siendo posibles desde las uniones homosexuales, heterosexuales, hasta la poligamia, en cualquier combinación. No tuvo prácticamente ningún respaldo en las urnas.

- Maternidad(es) lesbianas: lesbomaternidades²⁶⁴ (después de matrimonio)

“Incluso cuando alguien sabe que soy lesbiana, mi maternidad me hace parecer normal”
(testimonio en Corinne Hayden, 2007: 638).

“...es cuestión de hacer las cosas diferentes. ¿Qué es una madre? Yo creo que una madre es una cosa social tan bestia, que es como el último..., como el último reducto... Si hay algo construido en este mundo, es la maternidad. Yo creo que es más difícil de deconstruir el concepto de madre que el concepto de mujer, el concepto de lesbiana, el concepto de... que todos los demás juntos. Es muy bestia el concepto de madre” (Oihana).

La construcción social de la maternidad supone la generación de una serie de mandatos relativos al ejercicio de la misma, encarnados en los sujetos y en las instituciones, reproducidos en los discursos, las imágenes y las representaciones que producen un complejo imaginario maternal basado en una idea esencialista respecto a la práctica de la maternidad (Schwarz, 2008:194).

Incluir un apartado relativo a las maternidades lésbicas no responde exactamente a un interés especial por abordar la lesbomaternidad que, por otro lado, ya está siendo estudiada en España por investigadorxs²⁶⁵ como Imaz (2007; 2015; 2016), Mujika (2007; 2010), Pichardo Galán (2009), Donoso, (2013), Álvarez-Bernardo (2015), Falguera (2016) o Trujillo (2014; 2016). Sin embargo, dado que me planteo si es posible que las relaciones de lesbianas se construyan como relaciones de género, me pareció que asomarme a la experiencia de las familias lesbomaternales y su cotidianidad, podría ser un espacio adecuado para observar qué ocurre en estos contextos, pues la maternidad es, como afirmaba Oihana, unos de los últimos bastiones del heteropatriarcado. Y más ahora que con las técnicas de reproducción asistida (TRA) y la institucionalización del matrimonio civil entre personas del mismo sexo, intuía que desde la maternidad es más probable que se visibilice una construcción genérica –si es que la hay.

No voy a hablar en este apartado en primera persona del plural, o lo haré solo en ocasiones, porque como expliqué en el apartado de metodología, no me he sentido especialmente *dentro* en esta parte del trabajo de campo a pesar de mi maternidad. Por lo tanto, no me considero parte de un *nosotras* aquí, o no siempre, pues en ocasiones veo un *yo* que estudia y un *ellas* que es estudiado por mí. Esto ha ocurrido en contra de todo pronóstico por mi parte, pues mi intención era, a todas luces, seguir las mismas pautas

²⁶⁴ Al usar la palabra “lesbomaternidad” visibilizo una realidad más exacta dentro del parentesco y más allá de la heterosexualidad. Con ella especifico el vínculo con el que una madre lesbiana o dos madres –aunque una de las dos no se identifique como tal- procuran actividades de cuidado a sus hijxs. Entenderé lesbomaternidad siempre que haya una pareja de dos mujeres con hijxs. En España, salvo a la investigadora Elizabete Imaz (2016), que lo defiende expresamente, no he encontrado a nadie más que haga uso del mismo. Sin embargo, creo que usarlo es una manera de incorporar otras realidades al parentesco por medio de las palabras y, de camino, ir transformándolo.

²⁶⁵ Intuyo diferentes perspectivas, posiblemente distintas intenciones también, en unas investigaciones y otras. Mientras algunas muestran la lesbomaternidad: surgimiento, evolución, características, transformaciones sociales que conlleva, etc., entiendo que como la necesidad de estudiar un fenómeno que es un avance social, un paso adelante y una conquista para un colectivo de personas que tenían cercenados uno de los derechos más básicos, la capacidad de cualquier persona a tener una familia reconocida legalmente. En otras veo una intención más allá, un análisis y una crítica desde la mirada no heteronormativa, un aviso para que no nos durmamos y terminemos cayendo en los brazos de la comodidad de la norma, olvidando sus trampas, y que aún quedan otrxs que siguen ahí fuera.

que para el resto de la investigación, dado que compartía con estas mujeres la experiencia de la maternidad dentro del colectivo lésbico. Por eso creo que es posible que haya sido su percepción la que no me ha permitido formar parte del grupo de iguales en este caso, “como no tienes un moco como yo todo el día pegado; valorarías más tus momentos contigo misma, valorarías como yo, hasta los momentos en los que estoy planchando sola, vamos²⁶⁶” (Ana). Que mi maternidad se produjera como fruto de un matrimonio heterosexual anterior, puede ser uno de los motivos que favoreciera este distanciamiento, pues supone unas características distintas respecto de la reproducción asistida, método utilizado en el caso de la mayoría de las participantes²⁶⁷. Otro motivo podría ser que mi maternidad –pensando que ser madre se hace especialmente patente cuando lxs niñxs son aún pequeñxs– estaba en su punto álgido cuando ellas ni siquiera se planteaban la opción de tener descendencia; en ese momento todas éramos muy jóvenes. La cuestión es que la manera en que accedimos a la maternidad y el momento en que cada una lo hizo, tanto el personal como el histórico, favoreció que, a pesar de denominarse maternidad y desarrollarse en un mundo lésbico, ambas experiencias resulten completamente diferentes. Pudiendo ocurrir, como así es de hecho, que de ahí deriven varios supuestos distintos para analizar. He de tener en cuenta que las madres que eligieron las TRA en la última década se encuentran actualmente centradas en su vida familiar y alejadas del activismo y del ambiente. Tal vez alejadas de un activismo LGTBI institucional, porque, algunas de ellas, a veces se reúnen con otras familias homoparentales. Ocurre que sus intereses se especifican en los que perciben como otro tipo de posibles exclusiones:

“muchas veces hacen de terapia de autoayuda... porque tenemos miedos... cada día que nos montamos en el coche con nuestros hijos, y tenemos que demostrarle a la sociedad que somos diferentes padres y madres, crea miedos y conflictos y si los hablas, los compartes y te sientes mejor” (Ana).

Pero, además, ellas mismas consideran que con su irremediable visibilidad (Falguera, 2013b) hacen otro tipo de activismo a diario:

“me di cuenta de que yo podía seguir haciendo militancia de otra manera, y efectivamente desde que soy madre, hago mucha más militancia que hacía antes en una manifestación al año. Sí, que tú puedes salir en una manifestación o en los medios de comunicación una vez al año, y hasta tres y hasta cinco, y eso llega menos, que lo que yo estoy haciendo desde que soy madre. Desde las clases de preparación al parto, rodeada de parejas heterosexuales, a mi vecindario a... y todo normalizado, y yo a eso le doy mucho valor. (...)Tú sabes que tienes que estar fuera del armario, si no, ni lo intentes porque estás creando un tarado” (Ana).

Quiero con esto decir que tenemos menos espacios en común. Las lesbianas que participamos en la investigación cuyas maternidades vienen de relaciones heterosexuales

²⁶⁶Parece que a Ana se le olvidó que, independientemente de que sean madres lesbianas o hetero, cuando se tienen hijxs, la mitad del tiempo lxs tienen pegadxs detrás de ti, y ese ha sido mi caso también, dada mi maternidad ¿ambivalente?, con el agravante de que, aunque mi hija tiene ya veintidós años no parece tener ninguna intención de que esto cambie a corto plazo. En mi experiencia, tener una hija ha sido tener una sombra pegada a mí constantemente.

²⁶⁷En la investigación, además de mí, participa otra madre cuya maternidad es fruto de relaciones heterosexuales previas, y otras que acudieron a las TRA; en estos casos lxs niñxs tienen menos de 10 años. De hecho, las TRA han sido el método más utilizado en la última década para tener descendencia por parte de las mujeres lesbianas (Donoso, 2002; Mujika, 2010). Según Imaz (2016), tres de cada cuatro de las maternidades lesbianas que se inician por proyecto común lo hacen a través de inseminación por donante anónimo (el donante no puede ser conocido en España, porque legalmente no está permitido el intercambio de gametos de persona conocida para la inseminación artificial, salvo en el caso de que sea el cónyuge quien los done al otrx cónyuge).

como yo, tuvimos a nuestros hijxs antes, y en este momento que ya hemos abandonado la crianza, nos volvemos a encontrar en los espacios de activismo o reivindicación política y feminista, como pasa con Che.

Una tercera idea más allá de la maternidad, que explique este distanciamiento, es que exista una manera más positivista de entender la investigación por su parte, y al ser yo leída como investigadora –supuestamente ajena al tema y a lxs sujetxs de estudio–, me traten más como a una profesional que como a la amiga o la conocida.

Sea como fuere, por unos motivos u otros, el caso es que he sentido distancia, como una barrera que en algún momento incluso me planteé que pudiera estar poniendo yo misma y no tuviera que ver con ellas, dado que mi experiencia de maternidad quedaba lejana –en cuanto a la mayor independencia que mi hija tiene de mí aun conviviendo juntas. Con todo, hay aspectos de la lesbomaternidad que han sido característicos e incluso cruciales, en el desarrollo de mi experiencia vital, y que considero relevantes para poder llegar a entender cómo se establecen las relaciones dentro de este espacio, por lo que me remitiré a ellos cuando sea necesario.

Quienes llegaron a la maternidad por TRA, se centraron en narrar su experiencia maternal. El lesbianismo había pasado a un segundo lugar y la maternidad se había convertido en algo central, como explicara Imaz (2015), un hito en sus vidas que articulaba toda la narración de su memoria. Era como si la identidad maternal se hubiera superpuesto a una identificación lésbica, si es que en algún momento la tuvieron. Me pregunto, ¿qué prevalece para las madres lesbianas, la opción sexual o la identidad materna, o lo que es lo mismo, ¿las mujeres lesbianas priorizan entre la identidad lesbiana, la identidad maternal o no existe choque de identidades? Romans (Herrera, 2005) afirma que la maternidad puede hacer invisible la identidad lésbica. Así lo afirma Trujillo (2014) también: “los dilemas y conflictos identitarios y vitales entre ser lesbiana (no mujer, o mujer no «natural» y, por tanto, no madre) y querer ser madre (y conseguirlo) se traducen, en muchas ocasiones, en el eclipsamiento de la identidad lesbiana, o su paso a un segundo plano” (2014:172).

Por su parte, Ana afirma: “(La importancia del lesbianismo en mi vida es) cada vez menos. Antes lo era más. Antes lo era más y ahora es un aspecto más, pero no es tan importante. Porque antes militaba políticamente en ese tema, pero desde que yo lo público lo he aplicado a lo privado solo, es un aspecto más (Ana).

Entiendo que la maternidad, irremediabilmente, modifica nuestra vida también. Y, a veces, llega con tanta fuerza, ha sido tan deseada y tan buscada, está tan impuesta socialmente, determina tantas cosas y ocupa tanto tiempo, que es posible que como vivencia personal y como norma social no se imponga solo al lesbianismo, sino a la vida misma.

Sin embargo, hace quince o veinte años, cuando yo vivía el momento álgido de mi maternidad entre 1998 y 2005²⁶⁸, las cosas eran de otra manera. Nos encontrábamos en pleno auge de reivindicación y lucha por nuestros derechos a constituirnos como parejas de hecho o al matrimonio –dependiendo del momento–, a ser vistxs como iguales, en definitiva, definiendo identidades y demostrando que éramos “normales”. La maternidad

²⁶⁸Puedo afirmar con rotundidad que de ser madre no se termina nunca, pero sí hay momentos de mayor intensidad, y la infancia de lxs niñxs, como decía antes, es uno de ellos; la adolescencia es otro –terrible.

de las lesbianas no era un punto en la agenda del movimiento feminista lesbiano, y del homosexual menos, si bien nos movilizábamos por casos puntuales de madres a las que se les retiraba la custodia por su opción sexual²⁶⁹, como explica Mujika (2010). Aunque creo que esto era más una lucha contra la homofobia y el sexismo, que a favor de nuestra maternidad. A lo largo de ese periodo, les explicamos a los poderes fácticos, sobre todo a la Iglesia, que usaba el argumento del bienestar de lxs menores para desprestigiarnos como potenciales familias –como si no lo fuéramos ya–, que nuestras capacidades corporales como mujeres nada tenían que ver con nuestras opciones sexuales, y que como personas con biocuerpo de mujer paríamos y teníamos hijxs de hecho²⁷⁰. Poco a poco estas movilizaciones fueron adquiriendo importancia como reclamo por nuestro derecho a ser reconocidas como madres e hijxs normales y legales a través del matrimonio.

Con la aprobación del matrimonio homosexual, la regulación de las TRA, y el reconocimiento social que conllevan estos avances legislativos y de la ciencia respectivamente –tecnologías de la procreación²⁷¹, lo llama Imaz, 2016– se le ha dado un giro a la vida de las lesbianas. Ahora lesbianismo y maternidad son compatibles pública y legalmente; y en muchos casos deseables. Tanto si seguimos la lógica del amor romántico en la sociedad capitalista heteropatriarcal, teniendo la posibilidad de llevar a culmen nuestro proyecto amoroso: ser una pareja reconocida e integrada socialmente y con hijxs legales de ambas. Como si seguimos la lógica de la lucha contra el sistema heterosexista, que termina llevándome al mismo punto: después de años de reivindicaciones, hemos conseguido superar las barreras que nos han impuesto social y legalmente, y ahora podemos vivir integradx en la sociedad como cualquier otra familia heterosexual. En cualquiera de los dos casos, parece un deseo hecho realidad.

Y yo me vuelvo a preguntar, ¿estaremos siguiendo los pasos que nos marca el mismo capitalismo heteropatriarcal que nos desprecia? Pienso que esto nos lleva sólo al camino que él quiere que sigamos, la normatividad como forma de utilizarnos para su beneficio. Por supuesto, sino ¿por qué nos iba a permitir entrar y participar cuando vulneramos una de las reglas básicas del orden sexual, la heterosexualidad, y otro de los preceptos fundamentales de la sexualidad, el sexo reproductor? Estoy con Trujillo (2014) en que se han normalizado las parejas –formadas por dos personas– estables en matrimonio monógamo, que están en la cima de la jerarquía sexual, con lo que ello conlleva, como afirma Rubin (1989): “los individuos cuya conducta figura en lo alto de esta jerarquía se ven recompensados con el reconocimiento de la salud mental, legalidad, movilidad física y social, apoyo institucional y beneficios materiales” (1989:137), olvidándose, de nuevo, de todo lo que queda fuera de la norma. ¿Eso significa que nosotras, cuyas características entrarían en la parte más respetable de la jerarquía sexual, hemos dejado de ser seres

²⁶⁹ Cuando mi familia se enteró de que era lesbiana, insistían en que no hiciera manifestaciones públicas de afecto con mi pareja por la calle, por miedo a que mi opción sexual llegara hasta mi ex marido y lo utilizara para quitarme la custodia de mi hija. Si bien mi ex marido ya sabía que yo era lesbiana, no tenía ninguna intención de asumir la responsabilidad y el gasto que conlleva el cuidado y crianza de una niña. Su manera de atentar contra mí en ese sentido, fue poniendo en marcha una campaña de desprestigio en el pueblo, al que yo nunca quise volver. Lo que él no podía imaginar es que, mientras hacía eso, yo establecía relación en Granada con los gays y las lesbianas (y sus amigxs hetero) de Baza y alrededores. De modo que, por muy buena que fuera su campaña, de poco le sirvió. Tampoco quedé indemne, y es un pueblo, la comidilla de mi lesbianismo duró vigente lo que tardó en saltar el siguiente cotilleo.

²⁷⁰ Otra cosa es que históricamente se haya escondido o camuflado las mil maneras en las que hemos vivido la homosexualidad las mujeres. Mujika (2010) hace referencia a esto, explicando que si la historia de las lesbianas en general y concretamente en España es casi inexistente, cualquier dato relativo a la maternidad es absolutamente invisible hasta hace algo más de una década en que empieza a hacerse explícito.

²⁷¹ Hace referencia a las nuevas tecnologías de laboratorio que manipulan material genético para la procreación y toda la legislación que se ha creado alrededor del matrimonio, la filiación, etc.

abyectos? En esta línea iban mis dudas al decidir abordar este tema, ¿nos vuelve la maternidad al redil de la norma? ¿Hace la maternidad que nos construyamos mujeres, sobre todo si tenemos en cuenta que el camino marcado por la heteronorma para las mujeres era casarse y tener hijxs? Además, ahora para las lesbianas el matrimonio es obligatorio si quieren que lxs niñxs sean hijxs de las dos. ¿Al ser mujeres, esta identidad, eminentemente heteronormativa consigue que construyamos familias que vuelven a la norma? ¿O el hecho de que seamos lesbianas modifica tanto las condiciones de la familia que construye familias no normativas? ¿Hace nuestro lesbianismo que la práctica de la maternidad sea diferente a la de una mujer? Dado que se están construyendo familias con características diferentes a las heterosexuales, aparecen figuras que en ellas no existen, pero que en las nuestras sí, ¿qué funciones tienen esas figuras? ¿Cómo se nombran si no existen en el sistema heteronormativo? ¿Cómo se relacionan las diferentes figuras que conviven en el espacio de estas familias?

En cuanto a mí...

En el año 1998 ya me identificaba como lesbiana y estaba luchando por mi identidadlésbica, no por mi maternidad. El lesbianismo estaba excluido socialmente y yo consideraba una injusticia que alguien tuviera menos derechos que otro alguien simplemente por enamorarse de una persona de su mismo sexo. Por eso volqué ahí todos mis esfuerzos, sin centrarme demasiado en la maternidad o, al menos, no de primeras. Era madre por una relación heterosexual anterior. Para la heterosexualidad tener hijxs es relativamente fácil, en situación normal no tiene demasiado mérito quedarse embarazada y no suele acarrear costo –de primeras. De hecho, mi hija era producto de un embarazo adolescente que cambió mi vida, cerrándome puertas, quitándome oportunidades e impidiendo que viviera experiencias propias de mi edad que yo anhelaba. Si bien la niña no era responsable de eso, por supuesto, durante un tiempo mantuve con ella una relación de amor-odio que, aunque con los años superé, en ese momento no me permitía hacer de la maternidad el objetivo de mi lucha. Así que, salvo que me uniera en pareja, a todos los efectos, la niña tenía una madre y un padre²⁷². Cuando, efectivamente, tuve pareja, nuestra vida fue tan igual a una familia heterosexual cualquiera, que nuestra lucha en ese sentido tuvo uno de sus vértices en visibilizar nuestra cotidianidad como ejemplo de normalidad²⁷³, y, ¿qué había para la sociedad heterosexual más normal que una familia con hijxs? Simplemente servimos de ejemplo, como parte de nuestra lucha, por la que éramos lesbianas visibles. El producto de esta normalidad fue nuestra hija, que estaba perfectamente sana, era una niña absolutamente normal y tenía más problemas con que su padre y su familia biológica insultaran a su madre siempre que tenían oportunidad, que con tener dos madres que la querían y la cuidaban.

Por otro lado, es cierto que yo estaba sola, en el sentido de que en la asociación no había más madres, y la única pareja que conocí en el trayecto y que vivía la misma situación que yo, fue la de Beatriz Gimeno y Boti Rodríguez (aunque nuestra relación no venía dada por compartir la experiencia de la maternidad, sino porque todas participábamos en el área de políticaslésbicas de la FELG). Tal vez, si hubiera encontrado más madres

²⁷²Éste es un ejemplo de cuándo el lesbianismo solo figura cuando se tiene pareja, si no se tiene pareja en este caso, para la sociedad yo sería una madre divorciada y cabeza de familia de una familia monoparental. La presunción de heterosexualidad hace el resto.

²⁷³Con el mismo objetivo participamos en el primer estudio sobre hijxs de padres homosexuales que se hizo desde Andalucía, de mano de la doctora en psicología M^a del Mar González (2002), que vino a concluir que lxs hijxs de lesbianas y gays eran niñxs normales –algo que nosotras ya sabíamos.

lesbianas dentro del colectivo, mi lucha habría virado hacia ese camino. Aunque, a veces, pienso que no hubiera sido muy probable, porque era muy joven y la maternidad más me pesaba que me aportaba, sobre todo desde que llegué al mundo lésbico, donde ser madre me convertía en un bicho raro por partida doble, por mi juventud y por la maternidad en sí misma. A lo largo de los años que estuve en NOS sí supe de alguna otra pareja de lesbianas con hijxs en Granada, pero no tuve contacto con ellas porque, al no ser la maternidad una prioridad en mi vida, y no ser el activismo político LGTB una prioridad en la suya –y no lo era, porque no estaban en la única asociación LGTB que había en la provincia–, pensé, tal vez algo extremista, que no teníamos demasiado en común. Mi familia entonces era mi *familia elegida* –igual que ahora– formada de mi pareja, mis amigxs, mi hija, por supuesto, y mi madre y mis hermanxs (porque yo los coloqué ahí, como explicaré). Es cierto que en ocasiones me habría gustado que mi hija hubiera tenido la oportunidad de conocer niñxs con una familia como la suya, y haber tenido referentes para afrontar determinadas situaciones, como la de visibilizar su realidad con sus iguales del colegio. Sin embargo, no los necesitó y vivió una infancia completamente normalizada. Posiblemente le ayudó la existencia de un padre –al que solo veía una vez cada quince días–, pero cuya figura estaba, aunque fuera simbólicamente. En cualquier caso, ella gestionó las cosas de una manera muy inteligente. En los años de infancia fue/fuimos visibles en el colegio y no hubo problema. Todxs sabían que en casa vivíamos las tres y que de la niña nos hacíamos cargo una u otra indistintamente. Fue en los primeros años de instituto cuando Lucía se metió en el armario ocultando su realidad familiar. Nahia, mis amigxs y yo hablamos mucho sobre eso, porque era realmente interesante, cómo nosotras habíamos elegido visibilizarnos y hacer del activismo nuestra forma de vida, y ella, que no era lesbiana, había decidido esconderse. Entendimos que tenía que ver con su proceso vital, que la pre adolescencia no es buena para nadie, y sentirse aceptadx dentro del grupo siempre es necesario. Salió del armario en los últimos años de instituto cuando empezó a tener amigxs que entendían y vivían públicamente su homosexualidad, utilizando la salida del armario como una estrategia de integración también para buscar puntos de conexión con sus iguales.

Lo que su realidad como hija de madres lesbianas tuvo de positivo, fue la aceptación y el respeto hacia la diversidad afectivo sexual de sus amigxs que, aunque heterosexual, para ella no era extraña, sino que formaba parte de la cotidianidad. Es que, si lxs niñxs aprenden a ver las cosas con “normalidad”, las normalizan; esto lo saben todas las madres, y así lo ponen de manifiesto las que participan en la investigación:

“Ha dicho, “¿por qué yo no tengo papá”? Y tiene dos años. Y le hemos dicho, porque tú tienes dos mamás. Hay muchas familias, algunas tienen dos mamás, dos papás, o que pueden tener una mamá sola, un papá solo y le explicábamos más o menos, todas las cosas, y se quedaba así mirándonos y me dice, “pues ya está, mi muñeca, no me acuerdo como se llama, ahora va a tener tres papás, porque lo digo yo”. Y ahora ya tiene una muñeca con tres papás” (Maite).

“Me acuerdo un día, que llega el padre de él, diciendo que no entendía cómo se había aprobado lo de... el matrimonio gay..., que era un tema semántico, matrimonio era por el derecho romano. Y dijo Lorena, tenía Lorena diez años, pero ¿cómo puedes decir tantas tonterías? Si en el Realejo se han casado las mujeres desde que yo era chica. Y, ¿sabes lo que era? Pues que en el Realejo era donde llegaba la carroza y siempre se hacía como un teatrillo de... ¿Tú no

has estado nunca? Pues el día de la celebración gay que salía en la Gran Vía la carrocica..., lo que se hace ahora en Madrid, se hacía aquí. Siempre acababa en el Realejo. Entonces ella pensaba que eso era verdad, “pues si en el Realejo se ha casado un montón de gente ya, qué tontería” (Che²⁷⁴).

Separación de sexualidad y procreación

“Distinguir la reproducción de la sexualidad es el primer paso para desechar la idea de que la sexualidad humana requiere complementariedad”.
(Marta Lamas, 2013: 64)

En el sistema heteropatriarcal ha existido **presunción de maternidad** para las mujeres en edad de procrear, “...la idea de ser madre era un mandato social para las mujeres” (Mujika, 2010:7). Por eso la sociedad ha excluido a aquellas que no lo son o previsiblemente no lo iban a ser, como refleja la obra literaria *Yerma* (Federico García Lorca, 1998), cuya protagonista vive un desahucio personal y social a causa de la esterilidad. O la tradicional figura de la *solterona*, estigmatizada socialmente porque como mujer se entendía que debería estar casada y no estarlo conllevaba no ser madre. Ambos casos están fuera de la relación heterosexual y, por tanto, alejadas de la maternidad. Así lo plantean Quiroz y Salinas en su tesis *Maternidad en familias lesboparentales* (2013) al afirmar que la opción de no ser madre no está permitida porque constituiría el fin social de la mujer. Y, de hecho, no son pocos los casos de mujeres heterosexuales que tras casarse y no tener hijxs por diferentes motivos, se han sentido increpadas por un entorno que las presionaba, como era el caso de Eli, al cuestionarlas por los hijxs que no llegaban. El acento hay que ponerlo aquí en la heterosexualidad como base del parentesco. Pues en el caso de las lesbianas, el problema no es que nosotras no pudiéramos ser madres. Lo que nos ocurría es que no queríamos una relación heterosexual, porque parir siempre hemos podido parir. De hecho, es paradójico, pues si el problema real hubiera sido que las lesbianas no tienen hijxs, según los argumentos heteronormativos, una pareja como nosotras, lejos de ser discriminadas, podríamos haber sido alabadas, pues éramos dos “mujeres” desempeñando la función que la sociedad prescribe para nosotras, ¿qué mejor cuidado para unx hijx que el de dos madres? Pero la realidad es que no hablamos de maternidad sino de sexualidad y género. Ese rol no cuenta si no media un hombre o, en su defecto, el Estado y el Capital haciendo de hombre.

Sea como fuere, a las lesbianas no se nos ha presupuesto la maternidad. Y es que cuestionamos la unidad *sexualidad-procreación*, que históricamente las personas heterosexuales dan por hecha²⁷⁵. **Optamos por la procreación fuera del dormitorio y la**

²⁷⁴En el momento de hacer la entrevista con Che, la maternidad tampoco fue un punto en común entre nosotras, pues su lucha se centra más en el feminismo que en el lesbianismo. Más nos unía el compromiso político feminista y lésbico de izquierdas. Si bien, lo más interesante de su aportación es su experiencia construyendo otros modelos de familias no heteronormativas, pues sus hijxs son fruto de varias relaciones heterosexuales sin proyecto amoroso o de convivencia tradicional. Actualmente está casada con Nieves, con quien convive, pero debido a su trabajo y a que su esposa no quería ser madre, sus hijxs mayores y su hija pequeña viven en la que haya sido la casa familiar durante toda la vida, a la que Che va cada día para hacerles seguimiento; siendo “la abuela”, la madre del padre de unx de lxs hijxs, quien realmente vive con ellxs y se encarga de su cuidado.

²⁷⁵Daniel Borrillo (2011) recuerda que dicha separación ya se dio en la década de los sesenta del siglo pasado con la incorporación de los métodos anticonceptivos. De manera que, si la reproducción no es necesariamente el objetivo de

sexualidad con placer²⁷⁶. Con este divorcio, apunta Donoso (2003), se saca, además, la reproducción del ámbito heterosexual. En cualquier caso, la maternidad no ha sido obligatoria para nosotras, a pesar de tener biocuerpos de mujeres fértiles, al menos mientras no nos hemos casado. Y es que, aunque rompamos el binomio sexualidad procreación, con el matrimonio se da una vuelta, simbólica, si cabe, de la sexualidad por amor para la procreación, solo pueden tener hijxs conjuntos dentro del matrimonio. Porque el sistema heteropatriarcal nunca pierde, menos frente a lo que entiende como dos mujeres y, menos aún, si se trata de reconocer y permitir la capacidad procreadora de las lesbianas. Para ello impone sus reglas y controla el proceso. Por eso nos permite la maternidad, si previamente pasamos por las instituciones heteronormativas, el matrimonio –que lleva implícitas las figuras de la pareja (dos personas), la monogamia, la fidelidad, la estabilidad, la convivencia, etc.–y las tecnologías de la procreación, las TRA:

“Había que casarse, por el tema de... Fíjate, nos casamos por si acaso nos divorciábamos o por si moríamos alguna de las dos; es que la niña tiene que tener una cobertura legal. Y todos somos muy buenos por las buenas, pero por las malas, no sabíamos cómo podíamos ser. Y queríamos darle esa cobertura legal. De hecho, hicimos testamento -que yo no quería porque me da mucho yu yu-, no por el tema del dinero, sino de la patria potestad, porque sabíamos que queríamos que estuviera con mi hermana la mayor, no queremos que esté con nadie más. Testamos, porque eso no lo puedes hacer si no testas antes los bienes, digamos. Entonces, testas los bienes, y nombras un albacea y una persona que tenga la patria potestad hasta que tenga 18 años (Ana).

Por eso, no se permite el nacimiento de un hijx en el seno de una pareja de lesbianas si no están previamente casadas. Como no se permite o, mejor dicho, se dificulta mucho, la filiación de ambas si el embarazo no se ha gestado en una clínica por medio de TRA²⁷⁷. De hecho, no ha sido hasta la aprobación del matrimonio homosexual que no se reconocen estos vínculos como “familias”; aun cuando lesbianas con hijxs siempre ha habido, pero si “el hombre” no pone nada de forma tangible, entonces no cuentan. Con la nueva fórmula, la maternidad se da dentro de la alcoba matrimonial, aunque sea en una clínica de reproducción asistida –lesgislada por el Estado– que haga las veces de varón. El sistema ha conseguido que entremos en sus cauces, incluso siendo feministas y activistas LGTBI.

Mi cuestionamiento en este sentido es, ¿por qué sería si no, necesario casarse si tras el nacimiento, la madre biológica tiene que dar su consentimiento para que la no biológica sea también legalmente madre del hijx? Podría otorgarse este consentimiento sin el matrimonio, es decir, podría la madre biológica dar su consentimiento sin estar casada. ¿Para qué necesitamos casarnos si, en realidad, biológicamente lxs niñxs nunca van a ser de las dos? Ni siquiera a través del método ROPA²⁷⁸ serían consideradxs de las dos, aun

la sexualidad, permitiéndose la sexualidad sin reproducción para las personas heterosexuales, entonces, la sexualidad de las personas homosexuales ya no es un tabú, *antinatura* porque no se practica con dicho fin. Por esta vía, la homosexualidad debería haber perdido su estigma en ese momento; sin embargo, no lo hizo.

²⁷⁶Recordar que para la mujer la reproducción ha sido un fin al que se llega a través de la sexualidad dentro del matrimonio heterosexual. Eso supone sexo para tener hijxs, en la mayoría de los casos sin placer.

²⁷⁷Según yo lo veo, aquí el sistema, por medio de las TRA, sustituye al hombre y se asegura de que no se pueda hacer nada si no es siguiendo sus cauces y controlando el proceso.

²⁷⁸ROPA: Recepción de óvulos de la pareja. Es una variable de la fecundación in vitro. También denominado “doble maternidad”. El método consiste en extraer y fecundar los óvulos de una de las madres e implantar el embrión en el útero de la pareja.

cuando el ADN del hijx es, paradójicamente, de la madre no biológica (Falguera, 2016). ¿Hay alguna relación con que tradicionalmente la religión y la ley hayan dicho que la reproducción (y el sexo que la conlleva) tengan que estar dentro del matrimonio para que sea legítima? Aunque de ser así, eso tiene más que ver con las prácticas sexuales y el control de la natalidad dentro y fuera del matrimonio heterosexual, algo que entre nosotras no tendría sentido, dado que no se van a dar embarazos extramatrimoniales y para la madre no biológica lxs niñxs nunca van a ser biológicxs. ¿Es la fórmula “casarse y tener hijxs dentro del matrimonio” una extraña manera de redimir a las lesbianas por serlo? Daniel Borrillo (2011) dice:

“El pensamiento ortodoxo tiende a calcar la filiación de la reproducción. Así, la procreación artificial se funda en una mentira para hacer creer que la causa de la filiación es el acto sexual de los padres cuando en realidad se trata de un procedimiento completamente artificial que inclusive puede hacer entrar en juego a un tercero (dador de esperma, por ejemplo) que desaparecerá en beneficio del cónyuge de la madre” (2011:44).

Ahora, además, hay que ver si la maternidad nos devuelve también a la heteronormatividad.

Pero si por algo tiene que caracterizarse la maternidad en las lesbianas, es porque supone la **manifestación de apropiación**. Nos apropiamos de nuestro cuerpo y de nuestra capacidad de reproducción. Aunque no dejo de pensar que casarnos para poder tener un hijx de las dos es como pedirle permiso al sistema para ser madres. O lo que es igual, que con la aprobación del matrimonio el sistema nos diera el beneplácito, como el consentimiento de un padre. Pero obviando eso, somos nosotras las que decidimos qué hacer con nuestro cuerpo, cómo, cuándo, con quién y dónde. En nosotras la reproducción no solo no es obligatoria, es que ni siquiera se espera, al considerarnos, aún en buena parte del mundo, no aptas para la maternidad; por eso, al elegirla, subvertiríamos el sistema.

En el acto de la maternidad lésbica hay tres condiciones que confluyen y que han estado invisibilizadas por el heteropatriarcado capitalista. La **opción sexual** que no determina la maternidad de nadie pero que el caso de la lesbomaternidad por medio de las TRA, el lesbianismo saca a la maternidad del lugar en el que el sistema la había ubicado obligatoriamente, la heterosexualidad. Un **cuerpo de mujer** con capacidad reproductiva, detalle que el sistema heteropatriarcal ha pasado por alto históricamente al empeñarse en que no podíamos tener hijxs, cuando de hecho los estábamos teniendo. Y, finalmente, la **decisión reflexiva y consciente de querer tener un hijx**. Silvia Donoso (2013) explica que lo que tiene de novedosa la familia lesboparental –para mí lesbomaternal- no es la maternidad lésbica en sí misma, pues las lesbianas ya éramos madres antes como producto de relaciones heterosexuales previas, sino **la toma de decisión que conlleva tener un hijx** en nuestro caso, **esa toma de decisión que separa sexualidad de procreación**, y que no es tan simple como decidir tenerlo o no. Por eso, esta toma de decisiones llama la atención por la diferencia que supone con la heterosexualidad, donde al presumirse la maternidad, lxs hijxs vienen por imposición del sistema, que es tan sutil como cumplir con los requisitos, aunque cada vez sea más frecuente que las mujeres heterosexuales pasen un proceso de toma de decisiones en torno a la maternidad.

Cuando Ramón y yo empezamos una relación estable, no tardó en saltarnos la chispa: “podemos tener un hijx juntxs”. A partir de ahí empecé a cotejar el mundo lésbico y el

heterosexual. He pasado los últimos veinte años de mi vida en relaciones lésbicas estables y, sin embargo, apenas varias veces nos hemos planteado tener hijxs como expresión de nuestro amor. ¿Acaso quería menos a mis parejas mujeres que al hombre con el que estaba ahora? En absoluto. Es simplemente que en ambos casos las implicaciones son diferentes. No podía dejar de pensar, con un poco de resentimiento, lo relativamente fácil que puede llegar a ser para lxs heterosexuales tener hijxs. Las cosas fáciles, a menudo, pierden valor –no quiero decir con esto que no los quieran o los cuiden bien, nada más lejos. Lo que quiero decir es que, para nosotras el proceso hasta llegar al embarazo sería largo, costoso, alguna vez frustrante –y las cosas que cuestan más esfuerzo tienden a valorarse más. En cualquier caso, la verdad es que nosotras contábamos con pocos recursos económicos, para un desembolso previo tan grande. La vez que más en serio me lo planteé fue cuando tenía treinta y cuatro años. Jorge y yo pensamos que si aprobaba las oposiciones -lo que me daría suficiencia económica para mantener al niñx-, empezáramos el proceso, y gestionaríamos la manera de incluir a Nahia para que fuera una figura legal también. Decidimos que la patria potestad sería compartida, aunque viviría con nosotras la mayoría del tiempo, sin que hubiera problemas porque se fuera con él o todxs pasáramos tiempo juntxs todxs. Saqué la interinidad, pero no aprobé, y el proyecto quedó en agua de borrajas. Jorge insistía en que él ya era funcionario y el dinero no era problema, pero yo tengo demasiado inculcada la frase de mi madre, “trabaja para que no tengas que depender de nadie”, y ya había tenido una niña y la estábamos criando con pocos recursos, no podía arriesgarme.

Las lesbianas **decidimos y definimos** la maternidad, porque no es para nosotras un hecho obligatorio. Aunque, como desde que entramos a formar parte del sistema, éste nos devuelve a la norma, desde que nos casamos, la presunción de maternidad obligatoria también se ciñe sobre nosotras. Así Maite me contaba,

“alguna gente te preguntaba, “¿y no vas a tener un segundo? Pues vaya, eso no está bien, una hija única”. Me tocaba las narices, porque... yo qué sé, si no encarta o no te ves tú con apetencia, por qué te tienen que obligar, porque dos es la cifra perfecta, ¡¡qué obsesión!! Y luego, por ejemplo, aquí en Baza que la gente tiene... como que no tienen un hijo, que tienen más, ... yo no sé por qué. ...y yo ya he cumplido cuarenta. Y no es tanto la edad, es... Son pequeñas tonterías como, por ejemplo, hay una parte de libertad que te resistes a perder, también en mi caso la parte relacionada con mi carrera literaria, que últimamente me obsesiona mucho, porque... sí, si no escribo, me empiezo a poner mal, me pongo triste, y claro, en esta época, me tengo que buscar miles de apaños... no estoy diciendo que la maternidad... que sí, en parte sí, la maternidad te quita mucho tiempo, pero... también el trabajo. Yo qué sé, o un poco de todo, y al final estás súper **estresado**²⁷⁹ y no te das ni cuenta. Yo no me doy cuenta de que voy corriendo a los sitios, jajaja” (Maite).

En cualquier caso, no es algo inevitable, como el caso de un embarazo adolescente no deseado, siempre es voluntario. Por eso no hay casos de embarazos no deseados entre lesbianas. A este respecto, Ana cuenta divertida su experiencia, “fue la antiboda, si no queríamos casarnos (...) y otra cosa, que yo lo venía diciendo, “después de quince años, me casaré embarazada” (Ana).

Ana y Vero me explicaban someramente cómo fueron sus procesos de toma de decisiones en cuanto a la maternidad:

²⁷⁹ Este es uno de los ejemplos que señalaba en el apartado de metodología, cuando decía que me había encontrado con lesbianas que hablaban en masculino genérico.

“tú no te levantas de un día para otro y dices, “venga, mañana madre”. Eso sí sería el resultado de un capricho. Yo creo que son necesidades que se van notando. Hoy un detalle, mañana otro, vacíos que dices, “creo que eso se podría cubrir con esto”, pero sin engañarme, ¿eh?! También es cierto, en todas las parejas no hay el mismo nivel de implicación y ganas de tener el hijo. En mi caso, yo tenía claro que podía vivir sin hijos, Isa no. (...) y de hecho ella tenía muchas más ganas, y empezó el proceso. El proceso fue físicamente, médicamente, fatal con ella desde el primer día. Por eso siguió Ana. Pero una cosa que también le dije, “yo no voy a estar tan preparada, porque yo no siento la necesidad. Cuando yo flaqueo, porque yo flaqueo todos los días, porque de hecho me pasa, tú tienes que estar ahí, tú tienes que coger las riendas” (Ana).

“yo estaba obsesionada, quería a toda costa tener hijos. Yo le decía a Maite, yo tendría la casa llena de niños. Me encantan. Y ella es más reticente, le gustan, pero no es como yo, esa pasión que yo le pongo a los niños. Entonces dijo, vamos a tener uno. Entonces, claro, se decidió que la tuviese ella, porque yo no puedo (...). Para que tú veas las cosas de la vida, a mí que me hubiera encantado, no puedo. Y yo muchas veces le decía, y “¿por qué no vamos a por el segundo?”. Y me dice, “claro, como tú no las tienes... (se ríe), que la tengo yo. No, no, no. Con una hay bastante” (Vero).

Ahora bien, ¿qué hay que definir en las maternidades lésbicas? Silvia Donoso (2003) afirma que “lo distintivo de las familias lesboparentales radica en los acuerdos procreativos que son establecidos” (2003:184), a saber, ¿en qué momento se planifica la maternidad? ¿Por qué método: TRA –con donante anónimo o conocido– encuentro físico con un hombre, coparentalidad, ¿etc.? ¿Quién llevará a cabo la gestación y el parto, y en base a qué? ¿Se va a compartir la lactancia? ¿Cómo va a ser la crianza? ¿Cómo nos vamos a hacer llamar?

Biologización²⁸⁰, TRA y las familias de verdad

“La pregunta que surge es cómo se puede entender la inclinación por los medios de acceso a la maternidad que implican usos de tecnologías médicas de reproducción, complejas, físicamente penosas y a menudo económicamente costosas, en un contexto que dice no atribuir importancia a los aspectos biológicos de la reproducción y en el que el vínculo materno filial se basa (...) en el deseo y en la intención, el querer ser madre como intención” (Elixabete Imaz, 2016: 413).

Tradicionalmente identificarse como lesbiana ha significado no ser madre (Schwarz, 2008; Mujika, 2010) –“esterilidad social”, lo llama Falguera (2013). Las lesbianas pasaban por el “proceso reflexivo dilemático” (Libson, 2012:292) de optar entre vivir su opción sexual o tener hijxs. De ahí que Silvia Donoso (2003) hable de contradicción en términos físicos y sociales cuando afirma que socialmente, “las mujeres lesbianas, como mujeres, deberían tener hijos, en tanto que ser madres representa una especie de conformidad con las expectativas de género, como lesbianas, deberían renunciar a ellos” (2003:183).

²⁸⁰Imaz (2106) se plantea que el elemento genético que parecía ser algo secundario para las lesbianas frente a lo que había sido relevante para nosotras, la posibilidad de poder decidir la persona amada, se vuelve prioritario con la aparición de las TRA. De modo que lo biológico vuelve a ser central para crear parentesco en un contexto donde la biología era secundaria, pues los vínculos se constituían por la convivencia, el cuidado y la cotidianidad.

El heteropatriarcado capitalista ha pretendido excluirnos por medio de la patologización, el insulto y el menosprecio de su discurso lesbóforo, intentando hacernos creer que – por carecer de hombres en nuestras vidas–, a pesar de contar con un biocuerpo de mujer, éramos estériles (Mujika, 2010; Falguera, 2016)) e incapaces para la maternidad, por supuesto. La cuestión es que a fuerza de que el poder repita siempre el mismo argumento, al final terminamos creyéndolo, y así es como durante años la lesbiana ha percibido contradicción entre su deseo afectivo sexual y la maternidad. Hemos asumido, que si elegíamos mantener relaciones lésbicas renunciábamos a tener hijxs. A pesar de eso, las lesbianas sabemos que no es la opción sexual la que nos permite o nos limita la maternidad, sino nuestros cuerpos. Tenemos biocuerpos de mujer que nos permiten parir; y es que **la fertilidad no viene determinada por la opción sexual**. Por eso las relaciones heterosexuales no son señal de fertilidad. Por eso nosotras hemos tenido hijxs y hemos ejercido de madres desde siempre, optando por sacar adelante familias no legitimadas, lo que algunxs han denominado familias elegidas.

Sin embargo, la aparición de las tecnologías de la procreación ha hecho que en la actualidad la situación para las lesbianas se modifique. Ahora la maternidad está de moda entre nosotras. **Últimamente no hay pareja, incluso lesbiana soltera con una relativa estabilidad socioeconómica que rondando los cuarenta no se planteen lanzarse a tener hijxs.** En el último año he seguido de cerca al menos cinco proyectos nuevos, por los que ahora varias parejas de mujeres disfrutan de su bebé; viven emocionadas el proceso reflexivo de la decisión de tener un niñx; el del embarazo propiamente dicho a la espera del deseado nacimiento; o, sin llegar a buen término, ven frustrada la fecundación. La cuestión es que, cada vez más, la maternidad entre nosotras es algo tangible. Creo que he tenido tan cerca estos proyectos, porque mi generación y yo estamos precisamente en lo que llamaría la “edad de fecundidad lésbica”, finales de los treinta, principios de los cuarenta. Pero, además, por el **homobaby boom**, un efecto llamada por el que el deseo de maternidad se acrecienta al existir la posibilidad, algo parecido a estar en una relación hetero, y porque otras lesbianas también lo hagan. Es como la aparición en escena de una especie de instinto maternal lésbico. Durante años he visto cómo las mujeres heterosexuales iban siguiendo los pasos preestablecidos según llegaba el momento biológico de cohorte generacional que marcaba el sistema. Con la aparición de las TRA y la facilidad del acceso a la maternidad, no puedo dejar de pensar que las lesbianas seguimos el mismo camino. Percibo cierta tendencia a la biologización en los proyectos de las maternidades lésbicas (Trujillo, 2014; Imaz, 2016). En esta línea, Hayden (2007) se pregunta si este progreso en la biología está negando el avance que habían conseguido las familias elegidas en las lesbianas. Es como si la importancia no recayera tanto en el hecho de formar una familia como en que la familia esté legitimada o, tal vez, en ¿ser una familia “de verdad”? Me planteo que el **deseo de ser madres sea más importante que ser madres**. El deseo por llegar a ser como la norma, y ahí vuelvo de nuevo a la idea de la homosexualidad intentando parecerse a la heterosexualidad, querer ser como la mayoría, querer ser normales. Si madres hemos sido siempre, ¿por qué ahora, que la homosexualidad goza de buena salud socialmente hablando, es decir, la integración es mayor, no hacemos uso de esos métodos alternativos, apaños y estrategias entre nosotrxs y no dejar así, que sea la norma del heteropatriarcado la que nos dirija?

En esta línea, mi preocupación por la biologización viene del intento de visibilizar cómo el poder que produce “verdad” –por medio de la ciencia (las TRA) y el derecho (su legalización)- pretende hacernos entrar en la heteronorma y controlarnos, como al resto

de las mujeres, a través de los dispositivos de saber-poder del Estado. Cediel, autora de *El libro de la reproducción asistida para lesbianas y solteras* (2016) afirma que se aplican tratamientos de fertilidad a mujeres que ya son fértiles. Así ellas pagan el coste y el Estado se beneficia dado el envejecimiento de la población. Y, de hecho, las patologizan y las tratan sin estar enfermas. Ana me cuenta que lo que les ocurrió a ellas:

“El proceso fue físicamente, médicamente, fatal con ella, pero desde el primer día. Yo..., llegó una noche que al verla..., porque las hormonas la destrozaron psíquicamente, le dije: “mira, ... yo te agradezco muchísimo lo que has hecho tú por mí en mi vida, yo no sé cuánto tiempo vamos a estar juntas ni me interesa, pero voy a intentar quedarme embarazada. Lo hago porque quiero, ¿eh?! (...) El proceso, fue eso, acercarnos a la clínica, decirle a la ginecóloga que era yo la que tomaba las riendas del tema ahora, pero que como yo no quería pasar por lo que estaba pasando ella, tenía clarísimo que no iba a manipular mi cuerpo con hormonas. Será porque no tenía tanto deseo de ser madre, no deseo..., necesidad. Yo no manipulo mi cuerpo con hormonas, si me quedo..., sino, no... Entonces, te ponen una inyección, cogí mi coche, hice la cena y me fui a trabajar al día siguiente. Y de ahí a... quince días después... (Ana).

Y Bala me da su opinión desde su formación científica,

Pues yo creo que... lo de la inseminación artificial...y todas estas cosas, están muy bien, y son grandes avances de la ciencia, pero a mí, quizá sea por formación..., los tratamientos de fertilización, por ejemplo, me parecen tratamientos muy agresivos, porque es como un choque hormonal muy grande...y a lo mejor mis ovarios van a funcionar bien, y no necesitan que me sobreestimen la producción de nada, y me pongan de hormonas hasta arriba, con todo el desequilibrio metabólico que eso conlleva. Así que, si yo puedo tener hijos sin ninguna ayuda de un tratamiento externo, pues lo voy a intentar, porque para qué le voy a dar a mi cuerpo esas palizas, que a lo mejor no hace falta. Y es que cuando tú vas a una clínica de fertilidad y dices, “soy madre soltera y quiero una inseminación”, como cuesta mucho dinero, para tener éxito asegurado ya te están inflando a todo este tratamiento, y me parece... bueno, es una cuestión ya más empresarial que otra cosa (...) Si todo está guay, intentaría obtener esos espermatozoides de una forma más mundana (risas). No sé si llegado el momento, si llegara, si optaría por tener sexo con alguien, con algún hombre, hombres, que son los que tienen los espermatozoides, hombres en el sentido de, de... (Bala).

Aunque existe otra opción. Ana la cuenta, “muchas veces habíamos hablado, hace unos años, de éstas que pedían un kit, en EEUU, que ya se hace en España también, que pedían un kit y una inseminaba a la otra y aquello era como una locura” (Ana). Si bien ellas no la utilizaron porque consideraron que “aquello era lo mismo, pero en una clínica con medidas de limpieza, jajaja” (Ana). Cuenta Raquel Cediel que la inseminación casera es denostada por el lobby de clínicas de reproducción, porque éste es un proceso más barato. Pero no solo las clínicas de reproducción se oponen. El Estado, siguiendo con mi argumento del control, también pone trabas para registrar a lxs hijxs nacidxs por este tipo de inseminación. Cuenta Emilia Arias (2017) el caso de dos madres que tuvieron problemas en este sentido:

“En febrero, Brenda y María José, un matrimonio de mujeres, reclamó que su tercer hijo también fuera reconocido como hijo de ambas después de que un juez de Denia les pidiera pruebas de que había sido concebido por técnicas de reproducción

asistida, algo que no se pide a las parejas heterosexuales. Un funcionario les llegó a decir: “¿Y si habéis engañado a un hombre?” (artículo online, 1 de junio de 2017).

Platero (2014) expone otro caso, un matrimonio de mujeres que decide formar una familia no normativa, teniendo un hijx con un padre genético, es decir, el donante era un amigo íntimo de ambas que iba a seguir formando parte de sus vidas como hasta ahora. Hasta que el amigo decide utilizar sus derechos como padre biológico. La justicia lo reconoce, invalidando incluso el poder que el matrimonio concede a la madre no biológica, que de repente, desaparece del escenario, pues para la heteronormatividad sólo hay un padre y una madre biológicas. Platero hace un llamamiento para que este tipo de situaciones no queden como casos aislados, que no lo son.

Tengo sentimientos encontrados, porque veo una cierta pérdida de transgresión por nuestra parte al habernos dejado replegar por el sistema, y entiendo que no hacerlo supone una pérdida de privilegios y/o beneficios, seguir siendo seres ininteligibles, un volver a quedarse en segundo lugar o fuera, respecto de la norma y seguir estando discriminadas (Trujillo, 2013), a fin de cuentas, las mismas justificaciones que teníamos para no abandonar la pareja o inventarnos algo alternativo. Aunque, es cierto que existe, la probabilidad de encontrar un punto de equilibrio en el que la tensión de fuerzas que, como afirma Foucault, es en lo que se traduce el poder, no haga que en esta relación siempre gane el mismo. Supongo que el equilibrio está en las estrategias de resistencia que, como hemos visto, las lesbianas utilizamos para poder salir airoso de las mil trampas que nos pone el sistema constantemente.

Edad de fertilidad lésbica

La edad –la más baja- es una de las cuestiones que tienen en cuenta las lesbianas a la hora de decidir quién de las dos se queda embarazada, a pesar de que la juventud no es un rasgo que caracterice a las madres lesbianas. Falguera (2016) explica que las TRA han favorecido la opción de una nueva maternidad para más de cuarenta. Así lo manifestaba Ana también:

“realmente las características de las familias homoparentales –gays y lesbianas– son muy diferentes al resto. Suelen ser personas de una determinada edad, rondando los cuarenta, con una historia importante de deconstrucción social a cuestas y unas características socioeconómicas determinadas” (Ana).

Aunque éste es un argumento un tanto etnocéntrico, pues no funciona si nos vamos a otras culturas como la latinoamericana. Mari Luz ha pasado mucho tiempo pensando que quería tener un hijx. Mientras que estuvo viviendo en España, las condiciones económicas no se lo permitieron, de modo que no pudo quedarse embarazada aquí. Después volvió a Colombia. Cuando le preguntaba hace unos días por qué no tenía el niñx ahora, me decía que por cuestiones de edad no era posible. Mari Luz tiene treinta y ocho años, pero la sociedad de su país entiende que la maternidad biológica es para mujeres más jóvenes. Me resultaba muy curioso, porque en España la incorporación de la mujer al trabajo aumentó la edad media de la maternidad, pero lo hizo aún más la incorporación de las lesbianas a la maternidad legal. En el caso de mujeres como Mari Luz la situación les hace vivir un sentimiento de inutilidad biológica. Y es más perverso aun, cuando sabes que se les permite, y es más aceptado socialmente, tener un hijx por adopción.

Volviendo a España, se trata de lesbianas que han ido viendo cómo se abrían puertas a nivel legal cuando estaban llegando a una edad que empezaba a limitar la establecida para la procreación heteronormativa, que les permitía abandonar el conflicto *lesbianismo maternidad* en el límite de la cuarentena, y se han lanzado a por ella de lleno. También Maite cuenta lo mismo:

“yo como tardo mucho en madurar las cosas, pues llegó un momento..., al principio no lo veía claro, cuando estaba más jovencilla. Pero llegó un momento en que sí lo vi claro. Y no sé muy bien por qué. Coincidió con una época en la que yo en mi trabajo estaba ya más segura, acababa de sacarme la plaza y entonces, pues... no sé muy bien por qué... Creo que más que el trabajo o la... yo creo que tiene mucho peso que las dos personas quieran. Porque si no, no te queda el recurso de cómo hacían las mujeres antes, “no, ha sido un accidente”. (...) entonces, claro, porque si estás tú solo, creo que te cuesta más, y luego he descubierto por qué, es mucho trabajo, no tienes quién te releve, y madre mía, es mortal también. Y mira que antiguamente los tenían como churros. Qué huevos tenían que tener esas mujeres también (Maite).

No sabemos cuando ya no exista el efecto novedad de los cambios a todos los niveles, las nuevas generaciones tendrán tan incorporada la maternidad en las parejas de lesbianas, que **se lo planteen mucho antes**, como el resto de las mujeres. Si esto ocurre, sistema heteropatriarcal habrá conseguido incorporar definitivamente la obligatoriedad de la maternidad en el cuerpo de la lesbiana, y cuando la lesbiana llegue a una edad fértil o simplemente esté en pareja estable, saltará la pregunta social de rigor, “¿pensáis tener hijxs?”, exactamente igual que a cualquier pareja heterosexual.

Inventando nuevas maternidades. La madre biológica y la madre no biológica²⁸¹

“Yo tengo una sombra (la niña) desde que me levanto hasta que me acuesto al lado. Y me ahogo, me ahogo muchas veces, es muy dura la maternidad, muchas veces se me hace muy cuesta arriba...”
(Ana).

“... nos está tocando hacer un papel nuevo, al menos en nuestro entorno, en nuestro país, en nuestra ciudad, que no se ha dado hasta ahora, pero a grandes rasgos, en el día a día sí. En el día a día yo hago lo mismo que cualquier madre, el mismo. Después hay matices en los que no, en los que yo me tengo que estar inventando como madre, por ejemplo, en mis relaciones sociales con la gente de alrededor, constantemente”
(Ana).

Las familias heterosexuales y heteronormativas suelen tener claro cómo comportarse a la llegada de un hijx. Pero esa creencia generizada viene del hecho de ser un hombre y una mujer y la creencia no real, de que la maternidad es más vivida por las mujeres que tienen un apego especial por el hijx y sus cuidadxs, solo por haberlos parido. Eso hace que los padres no se impliquen de la misma manera que la madre.

Cuando las mujeres lesbianas decidimos tener hijxs, estamos introduciendo nuevos

²⁸¹ Soy consciente de que al especificar el rango de maternidades por biología, dejo fuera la maternidad por adopción, a la que por circunstancias no me ha sido posible acceder.

parámetros en las relaciones sociofamiliares, al separar sexo y procreación y construir nuevos lazos de parentesco social (Falguera, 2016). El **proceso de toma de decisiones** hasta llegar a la maternidad y la posterior crianza, suele ser tomado en pareja. Ambas mujeres llegan al acuerdo de convertirse en madres juntas, y eligen en función de aspectos como el trabajo, la edad, etc., si adoptan o tienen un hijo biológico. En ese último caso, quién de las dos va a ser la madre gestante –la biológica– y quién no; quién es el donante, qué proceso seguir; en qué momento hacerlo, etc. Como dije, con la actual legislación española, el hecho de estar casadas crea la filiación inmediata de la madre no biológica con el hijx sin necesidad de adopción. A pesar de ello, este papel ha de construirse por completo. Libson (2012) plantea que el debate entre madres gestantes y no gestantes o *afines* se genera en términos de la importancia que se le preste a la biología a la hora de definir la maternidad como vivencia. “Otra cosa es lo que se desarrolla una vez que te quedas embarazada, que son unos sentimientos fortísimos, que yo no he sentido nunca hasta estar embarazada” (Ana). Cuanto más se tienda a una ideología biologicista, más se atribuye a la madre gestante en las narraciones de estas parejas la condición de ser “más madre”. Oihana, me contaba el caso de una pareja de chicas que conocía:

“...los parió una de las dos. Y, la gente siempre se pregunta, “¿y de quién son?” Y me da una rabia terrible. Pues de las dos, ¿de quién van a ser?! ¿Sabes? Es como..., la curiosidad esa de... ¿de quién son?, ¿quién los ha parido? El problema es... unmmm, desde fuera, la gente” (Oihana).

La madre no biológica

“La existencia de un segundo padre femenino (...) no es una sustituta del padre varón, ni es tampoco un padre neutral en cuanto al género; es, sin lugar a dudas, otra madre”
(Corine P. Hayden: 2007:627)

Desde que se empieza a visibilizar la maternidad entre mujeres –a partir de los 90 del siglo pasado, aproximadamente, a día de hoy no hay una palabra que designe a la figura de la madre que no pare, más allá de la “madre no biológica” o “madre no gestante”. Ambos conceptos giran en torno a la biología, con lo que esto conlleva en una sociedad en la que nos enseñaron a razonar con un pensamiento dicotómico en el que lo que es *uno* no es lo *otro*; donde lo *uno*, entendido como lo real, lo verdadero, siempre es superior a lo *otro*. ¿En qué lugar queda la madre no biológica en este imaginario? Por debajo de la madre biológica, como no puede ser de otra manera. Dice Hayden (2007):

“Tener hijos a través de la fecundación con semen del donante introduce automáticamente su propia asimetría en la relación entre las madres lesbianas y el hijo. La madre de parto tiene una relación inmediatamente convalidada y reconocible con su hijo. Mientras que su pareja queda excluida por partida doble del ámbito del parentesco. Su marginalidad se expresa en la escasez de términos establecidos para el papel de la “co-madre”, término mucho menos positivo (...) ella es la “madre no biológica”, “la madre que no lo es de parto”, la otra madre” (2007:632).

En el marco del, a mi juicio, mal llamado “matrimonio igualitario”, es la madre biológica la que “consiente” a la esposa para que sea madre del futurx hijx –en este caso, es más perverso aún si han utilizado el método ROPA para la gestación, pues será la madre que

pare la que tenga que dar ese consentimiento, cuando el niñx tiene los genes de la otra – separación entre biología y genética.

Entonces, ¿cuál es el papel de la madre no biológica, sobre todo en los primeros meses de vida del bebé en los que todo es nuevo y es cuando se van demarcando patrones de conducta de la una y la otra, en un contexto en el que existe una gran vinculación física – por la lactancia, por ejemplo- entre la madre biológica y el niñx? Hay que redefinir el puesto y cargarlo de capacidades, habilidades, responsabilidades, limitaciones, derechos, etc. Con la figura de la madre no biológica las mujeres lesbianas estamos construyendo conceptos nuevos de maternidad, porque el papel que ella ocupa aquí, en el caso de la familia heterosexual pertenece al hombre que constituye la figura paterna y es biológica. Aunque, en las parejas lésbicas la madre no biológica no sustituye el papel del padre, éste simplemente no existe; pero sí se crea una figura distinta que tampoco es la de una amiga o una tía. Imaz (2006) añade que la inexistencia de figura paterna en estos casos es elegida y buscada en el proyecto que se hace de familia. Ambas se sienten madres por igual, y comparten el rol independientemente de la biología²⁸². (Donoso, 2003). En cualquier caso, este proceso, explica Donoso (2003), no siempre es fácil, porque **el papel de madre no biológica o no-adoptiva** debe construirse y negociarse constantemente, “las tareas que nos dividimos cada una para la niña, para hacer con ella, es simplemente porque salen de nosotras” (Vero).

Falguera (2013) afirma que la de la madre no biológica es una figura que se encuentra en entredicho por la falta del vínculo biológico. Sea como fuere, es interesante analizar cómo se llena de contenido, ¿cómo se nombran si no existen en el sistema heteronormativo? ¿cómo se relacionan las diferentes figuras que conviven en el espacio de estas familias?

“Yo no sé... No sé por qué. Es distinto. Se asemeja al papel tradicional del hombre en nuestras familias tradicionales, pero no es igual tampoco, pero no sé si la relación que la niña tiene conmigo es muy especial, está muy apegada, y eso hace... Yo entiendo, como dice Isa a veces, que redunda en ella y en su estado de ánimo, “esta niña a mí no me quiere” ... Y sufro mucho por Isa, porque le da muchos desplantes, muchos. Y el caso es que después, otras veces cuando yo no estoy, la acuesta ella, le da de cenar ella, y... se levanta por la mañana “mami, te quiero mucho”; pero es volver a verme a mí en su círculo...” (Ana).

“(E)s por la personalidad, creo yo. Porque yo, por ejemplo, que tenga menos paciencia para algunas cosas, y entonces Bego me releve o lo haga. Y entonces es más bien por la personalidad y tu historia pasada. Es más bien tu forma de ser, en el fondo. Y también como sea ella” (Maite).

Pero también habrá que llenar de contenido el papel de la madre biológica. Y es que, al sustituir el sexo de uno de los progenitores –en los únicos referentes que tenían: las familias heterosexuales– necesariamente las variables de la relación cambian y, por tanto, el papel de la madre biológica también. Pero las características que tradicionalmente se le atribuyen a este rol materno son individuales –al considerarlas innatas parece que “son tuyas por derecho propio”: “madre no hay más que una”, dice el dicho popular. De hecho,

²⁸² Sería interesante leer una investigación en la que se analizara qué está ocurriendo cuando estas parejas se separan. Porque en el caso de Maite y Vero, que se separaron varios años después de nuestras entrevistas, la guarda y custodia de la niña la tiene la madre biológica. Aunque en este caso influyen motivos de salud que son una excepción, ¿qué ocurre en otros casos?

la mayoría de madres heterosexuales cargan con mayor peso como cuidadoras y proveedoras de afecto que sus parejas. Imaz (2007) apunta:

“Así, a pesar de la insistencia en negar que la ausencia o existencia de lazos biológicos establezcan diferencias respecto a la implicación y al sentimiento maternal de las dos mujeres, lo cierto es que la propia organización social de la maternidad se dirige a que, al igual que pasa en las parejas heterosexuales, la mujer embarazada asuma el mayor peso de la crianza al menos en los primeros meses de vida.” (Imaz, 2007: 405).

Por eso, en el proceso de toma de decisiones, y dado que no hay modelos referentes previos, algunas lesbianas deciden conscientemente pactar, como indica Ana que le pidió hacer a Isa cuando se ofreció a seguir con el proceso de fecundación. Otra cosa es que la propia inercia de la crianza, pero sobre todo la construcción como sujeto de cada una favorezca que el papel de madre biológica vuelva a la norma, que es lo que siente Ana:

“Y otra cosa, pactos previos, yo necesito mi espacio, yo necesito mi tiempo, y, aun así, después han pasado un montón de cosas personales a raíz de la maternidad que para qué vamos a hablar (...) Eso era premisa incluso para quedarme embarazada, mi espacio y mi tiempo es premisa, es que, si no, no lo hago, aun así, a mí me fue muy duro, porque los primeros nueve meses me fueron muy duros. Los primeros nueve meses me fueron muy duros, porque claro, es una dependencia total de la madre biológica, mientras estás dándole el pecho, para mí eso fue horrible, que te daban la enhorabuena, “la enhorabuena de qué” (...) Sí, porque es dependencia física, mientras la tienes que estar cambiando para todo, y mientras le sujetas la cabeza...” (Ana)

Sin embargo, cuando le digo que la dependencia es relativa, que la madre no biológica también puede participar ahí, me responde:

“Pero no se hacía al cincuenta por ciento en este caso, no para nada. Primero por culpa mía, por como soy yo, porque soy controladora al máximo en todo, y a mi hija la controlaba yo, “no lo estás haciendo bien...” y eso claro, minó a la pareja y me minó a mí. A la larga me he dado cuenta de que, además de que lo hice fatal, es que yo me estaba ahogando... No, no se lleva igual, no lo llevan igual. Pero tampoco me atrevo a decir el por qué. Yo creo que son caracteres, a lo mejor si yo no fuera tan controladora, a lo mejor yo no le habría quitado su parte de la maternidad que se la he quitado, y ahora está recuperando. Si aquí la culpa es mía, yo no se la voy a echar a ella para nada. Toda la culpa es mía” (Ana).

Lesbomaternidad, ¿una maternidad no normativa?

“El cuerpo de las mujeres ha sido disciplinado para ser maternal”
(Gracia Trujillo, 2016:62)

Las lesbianas tradicionalmente hemos estado en los márgenes, por eso hemos tenido muchos menos hijxs que las mujeres heterosexuales y cuando los hemos tenido no hemos sido consideradas familias. Ahora bien, ¿qué ocurre con las lesbianas que han entrado en los cauces del sistema? ¿Igualmente han de cumplir con las atribuciones que se les

suponen a las mujeres madre/esposas heteronormativas al servicio del hombre, aunque no haya hombre ni estemos en una familia heterosexual?

Lewin (Imaz, 2006) afirma que una lesbiana al reclamar el derecho a ser madre, repudia los convencionalismos de género que **definen madre y lesbiana como identidades incompatibles**. La primera natural, propia de la mujer, organizada en torno al altruismo, la segunda antinatural y organizada en torno al egocentrismo. No obstante, vivir como madre lesbiana, significa crear otras opciones y estas oposiciones reescriben la oposición entre madre y lesbiana. De llevar razón Lewin, ¿existe una manera *otra* de ser madre y lesbiana, cuando, a pesar de ser lesbianas nos han programado como mujeres y, por tanto, para ser madres como ellas? ¿O nos realiza la maternidad como mujeres, logrando con ello el sistema su objetivo? ¿Es posible que al incorporar alteraciones en la norma formateáramos esa programación para diseñar otra? A través de la maternidad en el sistema de parentesco occidental –tradicionalmente heterosexual– se ha reservado a las mujeres el espacio de lo privado –cuidado y crianza de lxs hijxs–, ¿qué ocurre en las parejas de lesbianas? ¿El hecho de que las parejas de lesbianas pasen a crear lazos “legítimos” de parentesco puede hacer que estas familias se comporten como familias tradicionales? ¿Supondría esto que terminarían siendo absorbidas por el sistema en una especie de mimetización, que las llevaría a la invisibilización (Trujillo, 2014; Imaz, 2016)? ¿Podría dicha asimilación favorecer que la rutina de vida, influida por otros factores como el amor, o el propio sistema capitalista heteropatriarcal, como hemos visto, propicien relaciones de género en el seno de estas parejas? En esta línea, ¿qué influencia tiene la maternidad? Imaz (2016) recuerda que, con la incorporación de las familias homosexuales, la institución familiar ha sufrido una transformación, como la apertura a unos límites que ya de por sí eran flexibles –la familia está en constante evolución. Ahora bien, ¿eso significa que estemos hablando de maternidades no normativas? ¿Hasta qué punto este tipo de familia implica una transformación en la concepción de la maternidad? Álvarez y Romo (2015) afirman que **la maternidad no normativa cuestiona el discurso patriarcal**. Yo me pregunto, ¿cuándo podemos decir que la maternidad es no normativa? Ellas afirman que son *no normativas* porque a través de las TRA, las parejas separan reproducción de sexualidad, y esto da lugar a un parentesco no biológico. Pero ya vimos arriba que Borrillo (2011) nos recordaba que dicha separación ya había considerado también para las parejas heterosexuales con la aparición de los anticonceptivos. En cualquier caso, ¿dicha separación sería suficiente para decir que son no normativas? Es decir, ¿que no haya un hombre en la familia y que lxs hijxs hayan nacido de las TRA, creando otro tipo de parentesco es ya suficiente para que podamos hablar de *maternidades no normativas*? ¿Qué pasa con la cotidianidad? ¿Cómo construyen estas lesbianas la maternidad para decir que son no normativas? ¿Construyen las lesbianas una vivencia de maternidad diferente al único modelo que conocemos y que es exclusivo para las mujeres y, por eso, solo pensado para la heterosexualidad?

Donoso (2003) insiste respecto a la construcción de un nuevo tipo de maternidad por las lesbianas, que “...*en su forma ideal, la maternidad se desdobra y se comparte*” (2003:184). Yo estoy de acuerdo en que la inercia al forjar un proyecto juntas sea esa. Pero he tenido oportunidad de encontrarme situaciones que, tras entrar en la rutina que marca la cotidianidad del sistema –horarios, prescripciones y normas, presiones sociales, etc.– dejan de ser tan ideales. Ana me cuenta:

“A la hora de hacer la comida por semanas. La compra por semanas. Básicamente... pero hay aspectos que solo los hago yo. Eso me mosquea y me carga. Porque, además, la respuesta a eso es “no, no, si no quieres hacerlo ya se lo decimos a la

chica que nos ayuda en casa”, pero ella no lo hace. Pero eso venía de antes, eso no es nuevo, lo que pasa es que con un niño se multiplica la tarea, se ensucia mucho más, se lava mucha más ropa. Pero antes no me cargaba... sí me cargaba (sonríe), sí me cargaba, pero menos” (Ana).

Así la maternidad devuelve a las lesbianas a la heteronormatividad, las vuelve “mujeres”. También Cadoret (2012) afirma que la maternidad las re-introduce en la feminidad normativa y las re-convierte en mujeres “normales”, cumpliendo con el rol de género signado para las mujeres.

Oihana lo tiene claro en este sentido, tiene que ver con la heteronormatividad de la pareja: “si tú tienes una... pares una cría y tú tienes un rol heteronormativo en la que tú eres la madre y sólo tú, pues va a haber los mismos problemas o no que una persona que tenga pareja chico que sea heteronormativa. Va a depender siempre de la normatividad de la pareja” (Oihana).

En cualquier caso, Badinter (2011) afirma que, “la maternidad agrava la desigualdad en el seno de la pareja”(2011: 27). Y Ana está de acuerdo, pero poniendo el acento en “agravar”. Dice que en las parejas de lesbianas se construyen relaciones de género, y que la maternidad los **agudiza**:

“se construyen relaciones de género en las parejas de chicas, pero para eso no hay que ser madre (...) (La maternidad) favorece totalmente, en tanto en cuanto, tú creas una situación de dependencia de un ser, que necesita responsabilidades, ¿quién toma esas responsabilidades? ¿De qué manera y en qué medida se toman? Pero lo que yo te estoy intentando decir, que eso lo he oído de parejas con hijos, es que no tiene que ver con que tú seas la madre biológica, sino con la forma de ser de la persona, y cómo ha sido esa pareja hasta entonces. Quiero decir, que si Isa hubiera sido la que se queda embarazada habría sido igual el resultado, ella se toma su espacio y su tiempo y yo no me lo hubiera tomado. No tiene nada que ver el tema... tiene que ver más con las personas, con el rol de pareja que con el rol de maternidad. Desde mi punto de vista y de lo que veo alrededor, porque conozco chicas que es la biológica la que se toma su espacio perfectamente, y se lo toma, de hecho, y a la otra le cuesta más. Porque piense que, como no lo he tenido yo... Porque como piense que... soy una madre abnegada... que esto son comeduras de coco mías, que como yo soy la madre biológica, sí que me adapto al rol de... como es mía, como es biológica... tiene que ir conmigo hasta el cuarto de baño... Fíjate, que se pueden dar las explicaciones desde los dos puntos de vista. Para que no piense que, como no la tuve yo, soy la que estoy aquí dando el callo. No tiene que ser con ser la madre biológica o no, tiene que ver con la persona, y con cómo han sido los roles de pareja hasta que tú eres madre, y ya está” (Ana).

La narración de Ana atribuye al carácter el comportamiento de una y otra, dos caracteres diferentes. Argumenta que las dos están socializadas como mujeres y por eso no se explica, más que por diferencia de caracteres, la distinta, y según ella, algo desigual manera de enfrentar las cuestiones relativas a la casa o al cuidado de la niña. Estoy de acuerdo con Ana en que por nuestros biocuerpos la sociedad ha intentado socializarnos como mujeres, pero no todas las lesbianas nos hemos construido como mujeres, o estamos socializadas con la misma intensidad en ese sexo/género. El por qué unas prestamos atención a unos aspectos en la socialización y otras a otros, posiblemente, sí tenga que ver con caracteres o con rasgos de personalidad, pero nuestra construcción resultante no es solo a qué le prestamos atención, también depende del medio en el que nos

desenvolvemos cada una, la ideología de nuestrxs referentes, nuestro posicionamiento en las relaciones, etc. Más allá de eso, la cuestión es que Ana tiene una construcción más cercana al sujeto mujer, a la feminidad, de lo que la tiene Isa, que se acerca más a la *no feminidad*. Y eso sí respondería, como afirmaba ella, a que las parejas se conforman por personas “con caracteres distintos”.

Eso explica su sentimiento de culpabilidad o la idea de que es ella la que genera una situación de dependencia con la niña por haberla tenido. Y cuyas responsabilidades asume ella, porque Isa está más acostumbrada, en función de su construcción como sujeto no femenino, más independiente. Yo creo que **la construcción del sujeto mujer es tan potente** que, con que una de las partes se acerque más a ella que la otra, puede marcar la dinámica de la relación, que es lo que pasa aquí, o lo que me ha pasado a mí en mis relaciones, como explicaré.

Por otro lado, creo, además, que en general, la maternidad también favorece que el núcleo familiar al completo vuelva a la heteronormatividad. Por eso, Cadoret (2003) e Imaz (2006) afirman que gays y lesbianas, al fin y al cabo, reivindican ser padres como las demás. Ana nos cuenta su ejemplo:

“Mira qué nos pasa esta navidad. Mira cómo mi pensamiento va cambiando. Yo he hecho nochebuenas de todo tipo, sola, acompañada, con “lo peor” de cada familia (...) Pero la normativa, en familia, yo creo que desde que soy adolescente no la he hecho (...) Pero la niña va escuchando cosas, la unidad de la navidad en el colegio, y sabe que en navidad se juntan las familias. Yo me he planteado esta navidad las cosas de otra manera. Y así se lo planteé a Isa. ¿Quiénes somos nosotras para quitarle a nuestra hija la oportunidad de ver una navidad heteronormativa en familia? Nosotras hemos hecho durante veinticinco años lo que nos ha dado la gana... Pues esta navidad va a ser la normativa, un día en casa con mi familia, y otro con la familia política²⁸³. Porque yo no soy nadie para quitarle esa oportunidad a ella. Si después ella quiere vivir eso en el futuro que lo haga. De hecho, mis navidades fueron normativas todas, y después fíjate si he tenido otras. Claro, yo eso, si Ana no está, no me lo hubiera planteado. Hubiera seguido siendo la misma navidad alternativa de siempre. A lo mejor es una excusa para relajarme yo y entrar dentro del marco, porque el pulpo que te decía, siempre nos está tentando, el patriarcado te está tentando y tiene distintas formas para tentarte, ... Bueno, dentro de eso también tendré mis márgenes, ya veré yo qué cena quiero hacer, cómo me lo monto (...) lo que no quiero es que dentro de veinte años me lo eche en cara: “si esto estuvo muy bien, me llevaste a las manifestaciones, pero nunca tuve una nochebuena” (Ana).

Vero y Ana también se manifiestan en la misma línea:

“cuando nació estuvieron en el hospital, a verla, lo típico. Y cuando vamos, súper contentos. **El sábado se queda con unos abuelos y el domingo con otros.** En la comida, en la cena. “Que me dejéis a la niña, que tal...” Y nada más que comprándole regalos. Están..., vamos” (Vero).

²⁸³Falguera (2016) afirma que con la maternidad las lesbianas suelen acercarse a la familia de origen, señalando incluso, que si son lxs abuelxs quienes no reconocen a lxs nietxs, por no provenir del parto de su hija, por ejemplo, es raro que, una vez que ven a lxs niñxs, no los integren como unx más en la familia.

“si pasamos dos fines de semana sin ir, ya está llamando, cuándo venís, cuándo venís. Lo que pasa es que mis padres son ya más mayores y no aguantan muchas horas con la niña, que la niña tiene mucho trabajo. Cuando nos vamos de viaje siempre se la dejamos a la madre de Bego, que ha conectado muy bien con ella...” (Ana)

Trujillo (2016) acude al trabajo de Connell para señalar:

“que la familia es esencialmente una “fábrica de heterosexualidad”, que sirve para satisfacer “la necesidad del capital de trabajo y la necesidad del Estado para la subordinación”. Matrimonio y familia son, según el autor, productos y agentes de un régimen heterosexual cuyo objetivo principal es la represión del deseo homosexual” (2016:65)

Por eso, el lesbianismo *per se* no construye necesariamente una maternidad no normativa. Si al ejercer la maternidad, desde un sujeto generizado y dentro del matrimonio, la familia y ubicadas en el sistema heteropatriarcal capitalista, bajo sus normas, lo lógico, es que no construyamos maternidades no normativas. Sin embargo, creo si las madres son lesbianas –pues el lesbianismo introduce modificaciones a la institución– y feministas –que introduce la consciencia de deconstruir el sistema y hacer las cosas diferentes para que la realidad se transforme–, entonces sí existen opciones de construir maternidades fuera de la norma. Con todo, el feminismo no siempre consigue que seamos capaces de alejarnos por completo de nuestra construcción generizada, como demuestra el desarrollo de mi papel como madre/esposa dentro de mi familia. Ana cuenta su experiencia como madre, lesbiana y feminista:

“Una persona que no es feminista, no sé cómo es madre. Ser madre feminista es muy difícil, muy duro. Para mí es mucho más cómodo ser madre no feminista, ... y cuando me he dado mil veces contra la misma pared, entonces digo “Mira, haz lo que te dé la gana”, ponte los tacones, porque mi hija tiene que tener los tacones puestos desde por la mañana hasta por la noche. Pero, ¿de dónde ha salido esto con las dos madres que tiene...? “Y que te van a destrozar los pies de por vida, pero tú quieres ponerte los tacones, ponte los tacones”. Pero me canso, me canso, me canso, cuando tú llevas un rato detrás de otro, un día detrás de otro... Por eso es más duro ser madre feminista que no serlo. Es que como feminista te está tocando luchar contra todo un sistema, y ahora estás intentando sacar a tu hija del pulpo del sistema que se la está llevando (...) ella se encabezona, porque le gustan mucho más los estereotipos que ve en la literatura infantil, en la tele, en... El pulpo del sistema la está atrapando desde pequeña, y yo intento apartarla de sus tentáculos, pero... Isa se toma eso fatal, mucho peor que yo. Es más intolerante en ese sentido. Ella se está frustrando mucho..., le encantan los animales, el medio... y a Ana le dan asco los animales, no le podemos poner un chándal, ni siquiera unos vaqueros. Es que esta mañana se los he puesto a la fuerza y ya que se está dando cuenta delante del espejo: “son unos vaqueros, yo no quiero vaqueros que son de chico...” (Ana).

Imaz (2016c) considera que un marco de nuevas parentalidades para desbancar la familia nuclear tradicional, tal y como la conocemos, solo se puede generar en un contexto de transformación de las relaciones de género, de pareja, subjetividades de género y orientación sexual. Así, transformar, flexibilizar, ampliar los modelos hegemónicos de maternidad –y paternidad– supondrían experiencias nuevas, diferentes que darían lugar a otros modelos de familia. Del mismo modo que, nuevos modelos de maternidad – paternidad– supondrían la erosión de la maternidad hegemónica.

Maternidades por reconfiguración familiar, *esas también hubo que inventarlas*²⁸⁴...

Las familias construidas a partir de una o varias mujeres con hijos de matrimonios heterosexuales anteriores también negocian el tipo de relación que van a tener, sobre todo de cara al papel de la “madre no biológica”. Y es que, que una de las madres tenga un hijx, no significa que lx aporte a la relación sin más planteamientos. Aquí también se abre un espacio de toma de decisiones a la hora de gestionar el comienzo de esa situación, porque los resultados son distintos en función de las decisiones tomadas. ¿Cómo tiene esa mujer que asumir la responsabilidad de unx niñx que ni han pedido, ni imaginado, seguramente? ¿Qué tipo de implicación tener con ellx? Y en función de eso, ¿qué papel ejerce en su vida, dado que ya tiene madre y padre y, sin embargo, convive con el niñx como si fuera una madre, donde ya tiene a su madre? Y el niñx, ¿cómo encaja a la nueva pareja de su madre? ¿El resultado de esa vida juntas es una familia lesbomaternal? ¿En esa relación que estábamos creando, podíamos mantener una sexualidad no normativa, es decir, podríamos mantener una relación abierta, por ejemplo? Ésta ha sido nuestra experiencia.

Rosa asumió inmediatamente a Lucía como hija no biológica, eligió ser su madre y así se comportó durante los tres años y medio que convivimos juntas, enfrentándose incluso a mi familia extensa para reivindicar la autoridad materna que nosotras le habíamos concedido, que ella había tomado y que, por tanto, tenía ante ciertas decisiones en relación a su educación. Mi hija aprehendió que Rosa era su “madre no biológica”²⁸⁵, en un intento por mi parte de que la niña no viera diferencia entre ella y yo. Efectivamente era un intento, porque yo era su madre y eso no era posible cambiarlo. Lucía se comportaba conmigo como mi hija –evidentemente la relación se había forjado así desde que naciera tres años antes–, pero con Rosa tuvo que construir su relación. Lo hicieron primero desde el juego, el cariño, más adelante desde la educación y, finalmente, también asumiendo la autoridad que ella le imponía. Y en este punto es donde había dos autoridades diferentes. La mía más laxa. Y la suya que, a pesar de estar mezclada con mucho amor, era más severa. Como la intervención del padre en la vida de la niña era nimia, dentro de los límites de la no biología y con la potestad que le proporcionaban su crianza y educación, Rosa asumió un mando autoritario que yo no le daba a Lucía, y que respaldé siempre, en pro de su buena educación y el buen funcionamiento de la convivencia. Ahí se estableció una asimetría simbólica que, después, aunque de otras maneras se establecería también con Nahia y que yo no puedo dejar de achacar a mi construcción como madre, siempre he tenido menos autoridad que ellas para con la educación de la niña.

En los casi cuatro años que vivimos juntas reprodujimos la vida en nuestras familias de origen (Pichardo Galán, 2009). Imitábamos lo que conocíamos, puliendo lo que considerábamos imperfectos y quedándonos con lo mejor, siempre que pudiera ser beneficioso para la niña. Y aquella organización proporcionaba orden y estabilidad en nuestras vidas. Trabajábamos y estudiábamos, de modo que hacíamos limpieza los sábados, “hacíamos sábado” –como se hacía en mi casa y en casa de mi abuela toda la vida. La comida siempre estaba puesta en la mesa cuando la niña llegaba del colegio;

²⁸⁴Hayden (2007) explica que no se pueden analizar este tipo de familias de forma en los mismos términos que las familias constituidas a partir de las TRA, porque las nociones de biología son diferentes. En el primer caso se descentraliza la biología en el segundo la biología es un modo de crear parentesco más allá de la heterosexualidad.

²⁸⁵Dice Imaz (2016) que desde los 90 se reivindicaba la figura de la madre no biológica, aunque no conllevara la adscripción legal y social de la mujer como madre. Sin embargo, no es la biología la que proporcionaba invisibilidad, sino la falta de derechos legales, por eso en alguna ocasión optaron por llamarlas “*madres no jurídicas*”.

también había horario de merienda y de cena, como menú preestablecido por semanas. Llevábamos exhaustivamente contralado el proceso de lavado de la ropa para que siempre tuviera ropa limpia y adecuada; teníamos rutinas de compras semanales y una dieta saludable²⁸⁶. Construimos lo más parecido a “un hogar” en el que la vida venía marcada por los horarios del trabajo y el colegio de la niña. Éramos muy exigentes con sus rutinas educacionales y nos organizábamos para estar coordinadas en este sentido. Rosa se encargaba del ocio y con él de la formación: la enseñaba a leer, a escribir –la niña tenía solo tres años-, a cantar, la llevaba al parque. Pero, además, le marcaba las normas. Mi relación con mi hija se estableció más desde el cuidado de las necesidades básicas. Yo me encargaba de gestionar las rutinas de la casa para que todo estuviera a punto cuando fuera necesario –la ropa y la comida, fundamentalmente. Y es que, yo era mucho menos cariñosa que Rosa y siempre me han gustado muy poco las cuestiones relacionadas con lxs niñxs pequeñxs²⁸⁷. Además, construimos espacios comunes para hacer cosas juntas -ver películas, jugar, ir al colegio, salir a pasear y otras específicamente de casa, como hacer la compra-, aunque después cada una tuviera su tiempo y su espacio propio.

Entiendo que formábamos una familia, aunque no hubiera un matrimonio legal, ni una hija biológica de ambas. Si bien mi rol de madre/esposa estaba muy desarrollado y tenía muy claro cómo se tenían que hacer las cosas para que la cotidianidad de la casa funcionara “adecuadamente²⁸⁸”, –por eso imitábamos lo mejor de nuestras vidas en familia–, había una parte importante de esta forma de vivir, que tenía más que ver con demostrarle al sistema y a nosotras mismas que, a pesar de nuestra juventud –22 y 20 años- y nuestro lesbianismo, podíamos ser “normales”, buenas madres y con una hija cuya educación rozara la perfección. En ese momento no nos planteábamos nada en cuanto a relaciones de poder, género o reparto de tareas si quiera. Afirma Pichardo Galán (2009) que:

“ante la falta de referentes únicos, reproducen los ideales previos de la familia e implican la aparición de circunstancias que derivan en una transformación más profunda (...) partiendo desde los márgenes de la familia, se establecen relaciones de alianza en las que la pareja y el amor centrarán la organización de la cotidianidad” (2009:23).

En cuanto a la relación con Nahia, la comenzamos con la firme convicción por su parte de no querer ser madre de la niña²⁸⁹. Era una responsabilidad muy grande, que ni había

²⁸⁶Queríamos hacerlo tan bien que, en ese momento en que la dieta saludable tampoco estaba de moda (años 1999-2002), nosotras nos esmerábamos en que la niña tuviera una alimentación equilibrada, de modo que fuimos muy estrictas con ella. No comía *chuches* salvo los fines de semana, y para las meriendas del colegio le poníamos fruta del tiempo o un bocadillo pequeño, mientras lxs demás niñxs en ese momento aún llevaban bollería a diario. Aquello marcó a Lucía durante años; protestaba muchísimo porque las zanahorias del recreo la habían hecho ganarse el calificativo de “conejo” entre sus compañerxs.

²⁸⁷Siempre he dicho que si mi hija aprendió a dar abrazos y a decir “te quiero” fue porque Rosa la enseñó. En mi familia de origen, aunque nos queremos mucho, el afecto físico no ha sido una práctica muy habitual. De hecho, hasta que conocí a Rosa yo pensaba que “te quiero” era una frase que sólo se le decía a la pareja, y quienes las utilizaban en otros contextos, eran los americanos en sus películas. Siempre he creído que la globalización ha hecho que lo primero que importáramos fue esa manifestación de cariño que antes no era nada habitual aquí.

²⁸⁸Con ello no quiero decir que Rosa tuviera un rol masculino. Creo que ella tenía una socialización no femenina, bastante cerca de la del sujeto mujer en algunos casos, pero no estaba construida como yo. En su socialización ella había prestado atención a otras cuestiones nada relacionadas con el amor o la estética, pero sí centradas en la cultura, el conocimiento y el arte.

²⁸⁹En Nahia también detecto una socialización no femenina estaba más alejada que Rosa de la construcción como sujeto mujer. Para ella lo más importante fueron el deporte y la lectura –y a fomentarlos dedicaba largas cantidades de su tiempo. Así, entre sus planes no estaban ni tener hijxs, ni ninguna de las funciones que se le presuponen a una mujer.

pedido ni quería asumir a la edad de 22 años. Y tampoco sabía lo que podía durar nuestra relación, siendo realistas, cómo comprometerse con ella, “¿y si creo un lazo con la niña, la relación se rompe, me voy y la dejo tirada? ¿Cómo encaja ella ese abandono?”, era toda su preocupación. Esto supuso para mí no pocas contradicciones. Llevaba años acostumbrada a que la casa era un espacio de convivencia, donde las adultas gestionaban a la niña. Y, de repente, mi relación de pareja iba por un lado independiente de mi relación con mi hija. O mi hija y yo, por un lado, como algo externos a mi relación de pareja, aunque todo se diera en el mismo espacio de convivencia. Dos estamentos de los que yo era el cincuenta por ciento en cada uno. Mi pareja y mi hija competían por mi tiempo, mi espacio y mi amor (Ortiz²⁹⁰, 2004), y yo no sabía si era justa en el reparto, con la culpabilidad que eso me generaba, sobre todo si quien perdía era la niña, pues con esa pérdida se hacía patente el incumplimiento de una regla fundamental del “manual de la buena madre” –vigente también para las lesbianas, si en ese momento hubieran tenido hijxs-, “lxs hijxs son lo primero”. Una concepción del amor romántico *in extremis* y la asunción de una maternidad heteronormativa, hicieron que a veces repartiera tanto tiempo y afecto que no quedaba demasiado para mí y eso no había ni amor de madre ni de pareja que lo supliera.

No obstante, lo establecimos así y durante los primeros años esta condición estuvo presente y muy clara hasta para la niña, que sin saber del acuerdo mantenía cierta distancia con mi pareja²⁹¹. A partir de entonces continué sola la labor de su cuidado –labor que se fue ampliando: cuidando a una y a la otra –de alguna manera me convertí en la madre de ambas (Carrasco, 2001)–, en un intento porque la competencia entre ellas no se hiciera patente y terminara con la convivencia. Me centré en la gestión de la rutina cotidiana, comidas, ropa, limpieza –porque podía extrapolarla a las dos–, y asumí solo parte de lo que antes hacía Rosa en relación a la niña –dejamos los juegos educativos y salíamos menos al parque (odio los parques infantiles). Por circunstancias, como que Nahia trabajaba mucho o que yo sentía la responsabilidad como madre, hice completamente mío lo que antes Rosa y yo hiciéramos juntas en relación a la casa, como la compra semanal o el mantenimiento del piso. Por otro lado, las reglas y los horarios tanto de trabajos como

²⁹⁰Adriana Ortiz (2004) cuenta que cuando fue a las primeras asociaciones de madres lesbianas en México para aclarar dudas sobre su deseo de ser madre, escuchó muchas experiencias de competencia entre las parejas y lxs hijxs.

²⁹¹Tal vez, porque al no ver por parte de Nahia la implicación que antes tenía Rosa con ella, respondía también con cierta distancia. O por miedo –a su manera– a establecer un vínculo con mi pareja que después pudiera desaparecer, como había pasado con Rosa –ésta es la única pareja con la que no he tenido contacto después de la relación. Podría ser interesante abordar cómo se están dando las rupturas con la aparición del matrimonio y las TRA. Hasta donde yo conozco nuestra realidad, si bien es cierto que las lesbianas nos emparejamos fácilmente, las circunstancias han hecho que en nuestras vidas tradicionalmente no haya habido demasiadx niñxs con quienes gestionar los resultados de las rupturas de pareja. Por ejemplo, un día hablando con S.V. sobre la relación prácticamente inexistente con lxs hijxs de una pareja anterior, le preguntaba si no había sido posible mantener de alguna manera el contacto con ellxs. Ella me decía, algo en lo que yo no había deparado, que Nahia y Lucía tienen tan buena relación porque Nahia y yo tenemos muy buena relación. Si nosotras nos hubiéramos distanciado, como ocurrió con Rosa, posiblemente, ellas también lo habrían hecho. Los planteamientos en ese sentido son, ¿al casarnos las relaciones se vuelven “para toda la vida”, o son solo los vínculos filiales? ¿Se construyen parejas más duraderas por el compromiso que conlleva la figura matrimonio e hijxs? ¿Se “va a aguantar” por lxs hijxs? ¿Esto no es una vuelta a la heteronormatividad? En mi caso, la relación con Mariam se rompió. Después llegó Rosa, pero entre medias tuve otras relaciones efímeras y menos serias. Y tras la relación con Nahia hubo más, claro. Si cada vez que tenemos una pareja nos casamos, en un intento por dar estabilidad y fundamento a nuestras relaciones, ¿cómo gestionan esto lxs niñxs, o no es fundamental para su desarrollo evolutivo? ¿En realidad el matrimonio no es tan importante y solo lo practicamos para tener hijxs, y si nos separamos ya no nos volvemos a casar? En ese caso, ¿las siguientes relaciones son menos válidas por no conllevar contrato matrimonial o por no conllevar hijxs? La ruptura de la relación con Rosa supuso una pérdida y una desestructuración vital para Lucía, que la niña no vivió ni siquiera con la separación de su padre, a pesar del cambio radical de vida; supongo que por el grado de implicación que tenían una con ella y su desaparición definitiva de nuestras vidas. Sea como fuere, desde entonces y hasta bastante después de la llegada de Nahia, también mi hija distinguió mis relaciones de pareja de su vínculo afectivo con ellas.

del colegio seguían organizando nuestra vida, proporcionándonos como antes, cierta estabilidad vital.

Durante cuatro años trabajamos las dos, pero los horarios de hostelería, en turnos que apenas coinciden con el tiempo de colegio o lectivo de lxs niñxs, nos hacían buscar a alguien que se quedara con Lucía. Pero queríamos ser coherentes con nuestra forma de pensar y justas con la persona que trabajaba para nosotras, pagándole por el tiempo que efectivamente trabajaba, y eso era más del tiempo que trabajaba yo -ella llegaba antes de nosotras irnos y se iba después de que llegáramos. Mi sueldo no cubría su sueldo, porque esa persona coherentemente cobraba más que yo. Así terminamos decidiendo que yo, que era la madre, dejara el trabajo y me quedara cuidando a la niña y de la casa y formándome a la vez. Ella se haría cargo del mantenimiento económico de la familia. No nos dimos cuenta de que con esa decisión no solo marcábamos roles, sino que comenzábamos un periodo de dependencia económica para mí. Aunque yo no dejaba de aportar ingresos en casa tampoco, lo que ganaba de pequeños contratos, trabajos puntuales o la prestación por alimentos de la niña

Lo curioso de esto fue que, como normalmente eran aportaciones que no procedían de una actividad laboral con contrato –talleres, cuidado a dependientes, etc.– o no de un uso o constante, como la prestación de la niña, no eran interpretados por ninguna de las dos como una aportación igualitaria. Hasta que un día mi malestar me hizo contabilizar mis aportaciones y me di cuenta de que en ocasiones no había tanta diferencia entre la suya y la mía. No me había dado cuenta de yo mantenía la idea de esa diferencia para que psicológicamente se justificara, y de alguna manera tuviera sentido, mi mayor dedicación a las tareas de cuidado y del hogar que, a mí en ocasiones me parecía desproporcionada. Y es que, el hecho de que ella trabajara y yo no, por la diferencia de ingresos, es lo hacía que yo me sintiera culpable por no trabajar fuera a su ritmo, llegando un momento en el que hasta me parecía injusto salir con mis amigas si Nahia seguía en el trabajo.

Más allá del dinero, con el tiempo aprendí que el desarrollo de capacidades en el desempeño del puesto de trabajo, la subida de autoestima, salir de ámbito privado o la cotización a la Seguridad Social, son recompensas lo suficientemente importantes como para justificar que debía haberme quedado trabajando. El mantenimiento de esta decisión a largo plazo afianzó aún más mi papel de madre y esposa.

Con los años, y casi sin darse cuenta, la determinación primera de Nahia de no querer ser madre fue variando. A medida que la niña crecía, cada vez se implicaba más en decisiones relativas a su educación, a su formación y a su crianza. Y ponía puntos de autoridad, como en el caso de Rosa, los que a mí no me salían²⁹². Teniendo en cuenta, además, que desde los seis años se había hecho cargo de su sostenimiento como si fuera su responsabilidad.

²⁹²Siempre he sido muy laxa imponiéndole autoridad a mi hija. Primero porque pensé que como madre adolescente nos llevábamos tan poco tiempo que podíamos ser “como amigas”. Más adelante las circunstancias nos fueron tan adversas en ocasiones, que hice de la niña mi apoyo emocional; como antes, un error. Y, finalmente, la forma de educar de mi padre me había parecido tan autoritaria en ocasiones, que decidí que yo podía educar a mi hija con un método más democrático. Pero lxs niñxs necesitan una autoridad que yo no le estaba proporcionando. Al fueron Rosa o Nahia quienes se la dieron porque delegué sobre ellas; creo que, sin que ninguna fuéramos demasiado conscientes, y porque ellas eran el lugar donde yo me apoyaba cuando no podía. Esto pudo ser injusto para ellas en ocasiones, pues las ponía en un lugar de desventaja respecto de mí. Si yo le regañaba no dejaba de ser su madre y la relación se compondría, pero si ellas lo hacían, su imagen ante la niña se podía deteriorar, sobre todo la de Nahia, de la que Lucía no tenía la idea de que fuera “su madre no biológica”, sino la novia de su madre. En cualquier caso, mi delegación de autoridad sobre ellas nos había colocado, en una lógica binarista, a una como la madre y a las otras en una figura de pseudo padre, que ya iba acompañada de otras cosas como el reparto de tareas en casa.

Ante el cambio, la niña también cambió, y con ella la relación entre ambas, convirtiéndose en algo así como la relación entre un padre y un hijx, pero con la certeza de que ella no es un *él*, y como mujeres, hay una complicidad que las une más –Lucía habló con Nahia sobre problemas sexuales y personales antes que conmigo, por ejemplo. Como afirma Donoso (2012), esto no significa que Nahia haya reemplazado la figura parental preexistente de la niña, pues si no tenía intención de ser su madre, mucho menos su padre. No es su padre, ni su madre, ni su tía, ni su amiga. No existe esa figura en la línea de parentesco heteronormativa que describa su papel. Su relación se ha forjado creando otra figura que, al final, es muy similar a la que se estaba construyendo con Rosa, una que no tiene palabra con la que nombrarse –“madre no biológica”, ha vuelto a utilizar Lucía el concepto después de casi quince años, y “mi hija” la llama Nahia a ella. La cuestión es que ahora ambas reivindican la figura de la otra en su vida, se llame como se llame, y a día de hoy, una tiene una hija y la otra, a todos los efectos dos madres, aunque cada una ejerza ese papel de una manera distinta, la responsabilidad del sostenimiento material sigue siendo una obsesión para Nahia, y yo soy el apoyo de la niña ante cualquier dificultad, por pequeña que parezca. Personalmente, es bonito ver cómo *la niña* –que ya no lo es tanto²⁹³–, evidentemente, no se parece físicamente a Nahia, pero, sí tiene muchísimos rasgos suyos, como el humor.

Supongo que durante algún tiempo no ha sido una relación lesbomaternal, pues si Nahia no se definía como madre y Lucía no se reconocía como hija, no se daban los términos para ello. Nuestra toma de decisiones consistió en si creábamos la familia o no, aunque, al final, las dos veces se constituyera de una manera u otra. Ésta es para mí la evidencia de que más allá del matrimonio o los lazos formales de parentesco que proporcionen la biología o el derecho, el amor y los cuidados funcionan como vínculo (Falguera, 2013; Imaz, 2016).

Pienso que las dos veces hemos construido relaciones generizadas resultando en familias heteronormativas. En la relación con Rosa, por la obsesión de demostrar que éramos una familia normal y que la niña podía llegar a ser incluso mejor que otrx hijx criadx en una familia heterosexual, por eso nos esforzamos en imitar a nuestras propias familias y nos obcecamos en una educación exigente para la niña. Y en ambos casos, pero sobre todo en la relación con Nahia, mi construcción como mujer (madre/esposa/ama de casa) performando género, determinó mi papel dentro de la relación y de mi pareja como una especie de padre/hombre.

En síntesis, a nivel general, el sistema heteropatriarcal capitalista nos va a permitir la procreación sólo porque espera obtener algo a cambio. Antes de la maternidad legal, nosotras interpretábamos el lesbianismo como un mundo que no necesitaba hombres, ni el sistema que ellos habían diseñado para vivir. Pero desde que podemos utilizar las TRA, han conseguido que anhelemos la maternidad y, por medio de ella, nos está utilizando para explotarnos como al resto de las madres heterosexuales. Seguimos sin necesitar hombres, pero ahora es el sistema quien se convierte en la parte del poder masculino - tradicionalmente “del hombre”- para proporcionarnos a “las mujeres” las herramientas que le faltan para poder reproducirse. Con la legislación del matrimonio y las TRA, la maternidad en pareja entra de lleno en el mundo de la heterosexualidad obligatoria, de nuevo el sistema interpreta “mujeres” casadas desempeñando su función de cuidados a sus hijxs y servilismo al sistema. Por eso, ahora ya, incluso, estamos dentro del circuito

²⁹³Lucía tiene ahora la misma edad que tenía Nahia cuando empezó su relación con nosotras, 22 años.

de la medicalización ginecológica –revisiones y control de los cuerpos. De hecho, podemos reproducirnos siempre que lo hagamos por medio de su tecnología de procreación. El detalle a tener en cuenta es que, como biocuerpos de mujer, nosotras podemos procrear, siempre hemos tenido la capacidad, sin embargo, sus dispositivos de poder heteronormativos no nos permiten hacerlo sin asegurarse que ellos controlan el proceso y el resultado que ayude a conseguir sus fines.

Mi papel de madre biológica, en nuestro caso, terminó ajustándose mucho al que se ha dado bajo una lógica binaria y esencialista en las familias heteronormativas en nuestra sociedad heterosexual, convirtiendo, en consecuencia, a mi pareja en una suerte de padre con sexo de mujer. En el caso de las familias por medio de TRA, la figura de las madres es completamente nueva. Por un lado, porque el embarazo y el parto *per se* no garantizan el apego de la madre gestante a la figura de la maternidad heteronormativa. Este apego viene de la mano de la cercanía a la feminidad en la construcción como sujeto sexogenerizado. Por otro, porque en el caso de la madre no biológica se ha de crear el vínculo sin que existan rasgos biológicos asociados a ellas, con el añadido de que ya hay una madre biológica en la misma familia. Por tanto, no se puede perder de vista la construcción como sujeto sexogenerizado de esta madre. Hay que tener en cuenta, entonces, que el mayor apego a la construcción del sujeto mujer va a favorecer, en cualquier caso, la constitución de una familia heteronormativa, recordando que estamos utilizando las instituciones heteropatriarcales de la pareja y el matrimonio para el desempeño de nuestra maternidad.

No obstante, estoy casi segura de que, como afirmaba Ana, si con la maternidad se agudizó y se hizo patente el desempeño de un posicionamiento de género y la subsiguiente construcción como familia heteronormativa, de no haber existido Lucía, mi concepción romántica del amor, gracias a mi construcción como sujeto mujer, con mi dependencia emocional, miedo a la pérdida y consecuente exceso de concesiones, entre otras cosas, habrían favorecido igualmente dicha construcción. Al final, como decía Oihana, todo depende de lo heteronormativa que sea la pareja, y dicha heteronormatividad viene muy marcada por el grado de subjetividad de cada una de las partes.

Por eso considero que es fundamental el poder de la conciencia feminista en la deconstrucción de instituciones como el amor o la maternidad, para enfrentarnos al poder del heteropatriarcado capitalista. Aunque ni siquiera ésta nos da garantías de salir de su cauce, si no abandonamos otras instituciones como la pareja y el matrimonio o subvertimos éstas y buscamos maneras alternativas de relacionarnos.

8.- NUESTRA CONTESTACIÓN A LOS DISPOSITIVOS HETERONORMATIVOS, OTRAS MANERAS DE RELACIONARNOS

“El amor romántico puede subvertir el orden patriarcal, cuando se desvía del modelo de pareja ideal”
(Coral Herrera. Vol 2, 2013:12).

“Lo transgresor probablemente sea defender una cosa como la que tú estás diciendo, ... el rollo de que una pareja no tenga que ser como las de ahora, que esto no... Un modelo de pareja diferente al modelo de pareja monolítico que tenemos hoy en día. Eso es la transgresión de hoy, y entonces, por eso me gustaba a mí lo que decíais vosotros en Plurales, porque era, más que todo, ir contra el heteropatriarcado. Y con eso, ¿qué estás defendiendo? Estás defendiendo un nuevo tipo de relaciones entre las personas. ¿Te parece poco transgresor? A mí me lo parece. Y eso hace falta hoy en día. O ¿no? A mí me parece que mucho; que lo tenéis complicado, ¡como el copón!! Porque al final vosotros estáis defendiendo una cosa que está en la intimidad de las personas, en la forma en la que una persona organiza su propia vida, vosotrxs les estáis diciendo a la gente: “tú tienes unos sueños, pero estás equivocado, porque tú te quieres casar de blanco y que te echen arroz, y... tener muchos hijos y dejar el trabajo para cuidarlos y que tu marido tenga un amante y tú te cabrees”. Estáis defendiendo una cosa..., pero eso va dentro de la intimidad de las personas, que aún hay niñas que nacen queriendo ser princesas...²⁹⁴” (Jorge).

Pareja y amor romántico van de la mano en el sistema en el que vivimos. Por eso Israel Sánchez (2015) afirma que, si el amor sobrevive a la crítica del modelo del heteropatriarcado capitalista, entonces, el “gamos” está salvado. Intuyo que esto es algo que nos ha ocurrido a muchas lesbianas y también a las feministas, por más que deconstruimos el sistema, no terminamos de deconstruir totalmente el amor, cuando seguimos relacionándonos en pareja heterorrromoántica –como si ese muro fuera infranqueable. Lo que al final favorece que nos dejemos arrastrar por sus normas que están prediseñadas para que no quede más remedio que seguir los cauces que marcan. Aunque, a las lesbianas debería parecer nos, cuanto menos extraño, como decía, vivir en pareja, ya que ésta, no solo se asienta sobre el pensamiento amoroso y la heterosexualidad obligatoria, con lo que conlleva, entre otras cosas, no ser homosexual.

La agamia²⁹⁵ (Sánchez, 2015) me parece una propuesta interesante para superar la pareja romántica. Es un modelo opuesto al sistema monogámico heteronormativo o sus alternativas. Rechaza la finalidad reproductiva centrada en la actividad sexual de la pareja basada en el amor. Considera que las relaciones son dinámicas y se pueden analizar de forma coyuntural. No tiene modelos, evita el estereotipo de relación amorosa. Pero, sobre todo, le quita al sexo toda la carga que le pone el sistema, el sexo es sexo, sin mayores connotaciones; nos podemos relacionar sin sexo, sin que por eso nuestras relaciones dejen de ser transcendentales, o hacerlo con sexo, y que nuestras relaciones no tengan que ser

²⁹⁴ En una conversación informal con Jorge, salió el tema de conversación de la normatividad en nuestras relaciones. Estos son los argumentos que él esgrimía a favor de luchar por visibilizar como opción otras formas de relacionarnos.

²⁹⁵ Para profundizar más sobre el tema, en la página <http://www.agamia.es/es/agamia> desarrolla toda la teoría.

amorosas necesariamente. De esta manera se consigue **el libre crecimiento de las relaciones sociales del individuo sin que estén coartadas por la pareja**. La vida socio afectiva del individuo se convierte en un entramado que va creciendo constituyendo lazos intensos con el entorno. Algo como lo que propone Vasallo (2013) sin que lo denomine agamia:

“el amor ni empieza ni acaba obligatoriamente en el dúo, sino que puede tener otras formas; crear, en lugar de estructuras cerradas, “policulas”, “núcleos afectivos”, como propone la (h)artivista marian pessah, que se puedan relacionar entre ellos, que se alimenten, que compartan espacios físicos y/o emocionales. Crear rizomas, campos de patatas interconectadas entre sí, con lugares de unión y zonas de tránsito, con núcleos acentrados y solidarios. El amor, en esta imagen, no es la patata: una patata por sí sola no es más que un pobre tubérculo. El amor, nuestra vida amorosa, afectiva, sexual es todo el campo, todas las relaciones que establecemos los unos con las otras, y las relaciones de todos ellos con todos los demás. Un sistema de alimentaciones multidireccionales y constantes, de cuidados compartidos, una red o, como apunta el activista David M., un sistema de amores de código abierto, como Linux: sin propiedad, sin forma final y preestablecida, sino en constante transformación gracias a las aportaciones de la comunidad que lo compone” (artículo online, 22 de marzo de 2013).

Sánchez establece una serie de presupuestos que deberían darse para acabar con el *gamos*. **Romper con el amor** como subsistema ideológico que sirve al heteropatriarcado. **Recuperar la razón** y dejarnos guiar por ella, frente a la emoción. **Abolir el sexo/género**, terminando con las categorías hombre/mujer, masculino/femenino. **Sustituir a la familia por la agrupación libre** pues, como explica, se ha determinado la familia como justificación de estructura necesaria para la reproducción y crianza, pero padres o tutorxs pueden ser cualquiera que decida cubrir las necesidades de lxs menores.

De primeras, la agamia parece una tarea de envergadura casi inabarcable, siendo tantos los muros que hay que romper. Sin embargo, observo y analizo las relaciones que me rodean y, a pesar de reproducir la heteronorma por medio de las parejas y sus relaciones de poder genérico, me doy cuenta de que las lesbianas también desarrollamos muchas estrategias de transgresión como consecuencia de vivir en los márgenes, que combinamos con la cotidianidad de las relaciones en pareja y que, al menos, mientras no estemos completamente insertas en el sistema, nos permite vivir situaciones alternativas con tintes parecidos a la propuesta de la agamia. Lo único que me planteo, casi con cierta molestia, es que en algunos casos hemos vivido el proceso sin darnos cuenta de la transgresión, y no porque **buscáramos conscientemente deconstruir la realidad** de nuestras relaciones. Es más, hemos sufrido mucho en ocasiones, y en otras ha sido muy difícil; de ahí la frase de Mónica²⁹⁶: “quien no ha tenido un bollodrama en su vida no conoce todas las experiencias del mundo les”. Aunque eso es algo que advierte Israel Sánchez (2015), es más fácil seguir al *gamos* que intentar rechazarlo. A continuación presento una serie de situaciones, conversaciones y opiniones en las que se pone de manifiesto esa tendencia a salir de la norma; aunque, a veces, sea sutil, otras veces pase desapercibida, y muchas quede invisibilizada.

²⁹⁶Mónica es una chica que hace un comentario en Facebook a un artículo de MiraLes. Me gustó el comentario porque en esa frase me lleva de la mano de un fogonazo por una parte de nuestro mundo, y explica bastante bien lo que viene a continuación. No me parecía lícito copiarla sin haberle dicho nada. Como no la conocía, le mandé un mensaje privado, le pedí disculpas por la intromisión, y permiso para citarla. Me respondió concediéndomelo, ofreciéndome, su colaboración y dándome, además, licencia para poner su nombre. Aprovecho el espacio para darle las gracias por querer participar.

En mi caso, uno de los pasos más trascendentales que tuve que dar para deconstruir el amor romántico, mucho antes de entender que una pareja podía ser algo diferente a lo que había aprendido, fue llegar a asumir que el amor no es eterno. Pocas cosas lo son, pero el amor, que tanto ha presumido de ir incluso más allá de la vida, dura lo que dura. De modo que, una vida puede estar plagada de relaciones eternas que se terminaron en algún momento –y eso entre las lesbianas es casi un hecho. No pocas veces, después de escuchar a un chico hetero jactarse de haber estado con no se sabe cuántas mujeres, lo miraba con indiferencia, y me aguantaba las ganas de soltarle que yo había estado con más que él; pero no necesitaba ni tener el recuento al día, ni airearlo por ahí, ni sentirme más orgullosa de mí en función de un número o competir con nadie. La estabilidad de mi construcción sexogenérica no se pone en juego en función de eso, sin embargo, creo que la suya sí. Aunque la cuestión no es esa ahora, sino que nuestra forma de vida nos ha llevado a tener varias relaciones a lo largo de nuestro trayecto vital, porque como digo, no existía el compromiso matrimonial ni una maternidad que nos obligara a mantenernos con una persona para siempre. Además, como durante mucho tiempo la visibilidad con nuestras familias tampoco ha sido la norma, sino todo lo contrario, se evitaba así el compromiso que se establece con la familia extensa en las relaciones estables. De modo que, cuando se agotaba, la relación se terminaba. Ahora bien, como expondré más adelante, se rompía pareja, pero no pocas veces el vínculo se mantiene más allá de la pareja y de la amistad.

En cualquier caso, no fue fácil para mí asumir esa temporalidad. Discutía este tema con Jorge tras mi ruptura con Rosa, y cuando afligida yo le decía, “pensaba que esa relación iba a ser para siempre”, él me respondía con el pragmatismo que le caracteriza –y que yo siempre he achacado a que era hombre–: “todo es eterno mientras dura, el amor también”. En mi ingenuidad heterorromántica nunca había escuchado algo así, y la frase me retorció, porque además del dolor que me produjo, me hizo sentir impotente; me rebelaba ante esa idea, sin embargo, no pude rechistarle, llevaba razón. Con el tiempo, he mantenido muchas otras conversaciones sobre este tema. La que sigue fue con Antonia una tarde, aunque ya habíamos avanzado en este sentido.

Amor eterno mientras dura

...

Antonia. ¿Te quedarías con los seis primeros meses de todas las relaciones?

María. Posiblemente.

Antonia. ¿Ves? ¿Y con los seis últimos?

María. Noooo (risas), coño, a nadie le gusta pasarlo mal. ¡¡Sí son los últimos seis meses, puede ser una pesadilla!!!

Antonia. Porque hemos construido nuestra relación como siempre, para que sea eterna para toda la vida, etc., etc.

María. Pero, ¡¿cómo empiezas a construir algo planteándote que se va a terminar?!

Antonia. Pues siendo realistas o es que ¿una mujer (se refiere a una lesbiana) de treinta y cinco no ha tenido como mínimo tres o cuatro parejas? Si no parejas, relaciones.

María. Sí, pero cuando empiezas un proyecto lo haces pensando que va a durar; porque si empiezas pensando que va a terminar..., a lo mejor no lo empiezas.

Antonia. ¿Por qué no pensamos que también puede ser bonito que termine? De hecho, muchas veces es bonito que termine, porque después la persona se ha reconstruido de otra manera, ha habido otro tipo de oportunidades, otro tipo de conocimientos...

María. Yo eso lo puedo ver con el paso del tiempo, pero no cuando estoy... Si miro hacia atrás algunas de mis relaciones pienso, “joder, menos mal”; pero “menos mal” porque las estoy evaluando con perspectiva y me doy cuenta de que no estaban bien. Antonia. Esa evaluación la hemos hecho todas. Y si ha tenido un par de relaciones, sabe que esto empieza y se acaba, porque ya no construimos como nuestros padres...

María. Estoy de acuerdo, pero si tengo que empezar una relación pensando que se va a terminar me acojono viva.

Antonia. Pero, ¿por qué te acojonas? Como sabes que se va a acabar, la vives con toda la intensidad posible hasta que se acabe. Ninguna de las dos, y aquí sí que es verdad que ninguna, sabe cuándo va a ser. Sería súper bonito si aprendiéramos a construir así, “...cariño, como llevamos un mes juntas, estoy encantada de estar contigo, voy a crecer, vamos a construir, vamos a follar todo lo que quieras y más, pero si esto se acaba, se acabó”. Y somos conscientes tú y yo.

María. Ya. Vale. Esto está muy bien en el mundo de “En Teoría”, que es a donde nos vamos a ir a vivir nosotras..., pero en el de “La Realidad”, donde vive la mayoría de la gente, las cosas son de otra cosa. En el momento de comprar un coche, irse a vivir juntas o de, “tengo un trabajo a doscientos kilómetros, ¿qué hacemos? ¿Tú te quedas en tu casa y yo en la mía, o como lo solucionamos?”

Antonia. Mientras estéis juntas, vivís juntas. ¿Por qué nos tenemos que ir a vivir juntas? Ya hay muchas personas que viven cada una en su piso. Eso de “nos conocemos, nos queremos, somos pareja, nos vamos a vivir juntas”, se está acabando. Cada vez hay más personas que mantienen sus pisos, sus individualidades, compartiendo y teniendo encuentros en común todo el tiempo que les es posible, pero ya está.

María. Aja... Y cuando llegan los niñxs, ¿una semana tú, una semana yo? Porque, hay una cosa, y es que a las lesbianas les ha dado por tener niñxs..., entonces, ¿tenemos dos carritos, dos cunas, dos sets de bebés en dos sitios distintos? Pues no, Antonia, que la maternidad te devuelve de lleno a la norma.

Antonia. Cuando tienes niñxs hay que gestionarlo de otra manera.

Antonia. Conforme yo lo veo ahora mismo, en enero estamos juntas y alquilamos un piso en la playa para el verano, si en mayo nos hemos separado, pues ya lo gestionaremos. Aquí el único problema que veo son lxs niñxs, que las casas, coches y esas tonterías, ... son lo de menos.

Lo siguiente fue cuestionar las parejas heterorrománticas, que no todo es lo que parece, dice Ana:

“...una cosa que me ha enseñado la vida es que parejas puede haber miles. Tú puedes tener una conexión especialísima con una persona sin ser una pareja convencional. Hay quien tiene sexo por sexo, ¡pues eso es una pareja! Hay amores platónicos, porque los hay. Hay amores intelectuales. Hay parejas convencionales, de convivencia... lo que a cada uno le parezca...” (Ana).

Bala me ha contado algunas de sus experiencias:

“Si estaba con una persona, a mí no me importaba estar con otra, ahí... no me importaba solapar relaciones..., y no me importaba llevar vidas múltiples, una vida para cada uno, y que los demás no lo supieran. Tener como vidas paralelas. A mí todo esto no me importaba, yo era más egoísta y a mí no... no pensaba que esto

podiera ser del interés del otro o de los otros, fueran tíos o tías (...) Pues si salíamos de marcha, a lo mejor yo conocía a alguien que me hacía tilín, pero, sólo por tontear ese rato, porque te ríes, porque lo pasas bien, porque sientes que le gustas a alguien, y a todo el mundo le gusta sentir que ha ligado una noche, si es que tampoco tiene nada más... a veces, a mí me gusta sentirme libre de tontear o de hacer lo que quiera... y eso no significa que yo tenga menos implicación emocional con mi pareja si la tengo. Significa que ese día, en ese momento, me apetece otra cosa..., no necesariamente tener sexo pero, a lo mejor, igual que te tomas un café con otro, te enrollas con otro, o no, una copa, o no, da igual, yo lo veo igual,... (Bala).

Además, hemos aprendido a pensar que tener pareja es estar con una persona. Eso implica construir un imaginario en el que nuestras relaciones afectivo sexuales son monógamas. Pero la pareja monógama es la base de la unidad familiar heteronormativa –con todo lo que conlleva. Además, aunque después usáramos coletillas alternativas como “abiertas”, para manifestar que tenemos relaciones no monógamas, el matiz que esto le introduce al término es que, la relación, la verdadera y legítima, es la formada por dos personas, y como excepción, podemos mantener sexo fuera de nuestras relaciones, o lo que sea que nos indica el calificativo que añadamos. En una sobremesa, mantuvimos una conversación a partir de que yo hubiera leído en un texto la expresión “pareja de tríos”. Pensaba que si hablábamos de “pareja” hacíamos referencia solo a dos personas, y que si buscábamos la acepción *pareja* en el diccionario así aparecería. Pero una vez más caí en la trampa de mi pensamiento heteronormativo. Ésta fue parte de aquella conversación²⁹⁷, que mis amigas me dejaron grabar, para reproducirla posteriormente:

María. ...Pareja no solamente es un par. Un par es la tercera acepción.

Antonia. Y ¿cuál es la segunda?

María. Hay tres... Si miramos pareja y lo entendemos como par, es porque el sistema nos ha dicho que son dos y hemos construido una relación de pareja monógama y heterosexual.

Antonia. Yo no he dicho monógama.

María. Pero has entendido dos, y una pareja no es un par.

Charo. Ah, ¿no? ¿Qué es?

María. Una relación. ¡Busca la RAE! (le pedía a Antonia que lo buscara).

Yolanda. Yo todo eso de “*cada oveja con su pareja*”, toda la vida de dios, he entendido dos.

María. Con su igual... Pero analiza las connotaciones que tiene esa expresión.

Yolanda. Es que pareja no tiene nada que ver con fidelidad, con no sé qué..., pareja es que dos personas se unen.

María. Dos personas, pero yo el otro día leí una frase que decía: “*una pareja de tríos*”. Y pensé, “*pero ¿una pareja de tríos? ¿Una pareja no son dos?*” Pues no. Tenemos instalado en la cabeza que pareja son dos y no son dos.

Yolanda. **Un par son dos.**

María. Sí, un par son dos, **pero una pareja no tiene por qué ser dos.** ¿Cuáles son las acepciones de pareja?

Charo. Entonces, una pareja qué es, ¿una relación de personas?

²⁹⁷Reproduzco trozos de las conversaciones, para mostrar no solo cómo son los espacios en los que vamos construyendo conocimiento, si no, para dejar constancia de que este tipo de temáticas son, efectivamente, frecuentes entre nosotras; y que ha sido, efectivamente, gracias a la inquietud que nos une, a nuestra forma de comunicarnos, que nos empoderamos juntas.

Antonia. Según la RAE (ya lo había encontrado), es un conjunto de personas, animales o cosas.

Charo. ¿Conjunto?

María. Exactamente. Es solo la tercera acepción la que dice que una pareja son dos personas. Y esa, precisamente esa, que es la última, es la que nosotrxs tenemos aprehendida, porque nos la han vendido para decirnos que nos unimos solamente dos personas en una relación monógama y a ser posible heterosexual.

Antonia. Claro, porque se dice “relación de pareja”

Yolanda. ¿Puede ser una relación de tres personas...? Pero una pareja yo pienso que tiene que tener una relación especial, un proyecto común...

Carmen. Que hay sexo por medio

Charo. Las parejas se asimilan entonces a relación..., no al número de personas.

María. Exactamente. ¿Y si no hay sexo?

Yolanda. Pues también puede ser una pareja.

Carmen. Serán entonces amigas

Yolanda. Pues no, ¿por qué no puede ser una pareja? Vamos a ver, tú cuando preguntas, ¿son pareja?...

Nahia. ¿Qué preguntas: “*Tienen una relación afectivo sexual*”? Eso es lo que estás preguntando.

Carmen. Exactamente.

María. Pero pueden considerarse pareja sin practicar sexo. Todas conocemos o hemos vivido situaciones así, y la falta de sexo no ha hecho que no se hablara de pareja.

En esta línea Bala me decía un día, “una pareja... es tener tal grado de implicación, que te hace ir por la vida con ese par. Pero que una pareja puede ser más de una persona, y se da la circunstancia, y todos pueden. Entonces ya no sería un par, serían esas personas...” (Bala).

Una manera de vivir las relaciones, más allá de la monógama relación gámica, ha sido abriendo nuestras parejas. Las parejas abiertas tienen muy mala prensa, porque “todo el mundo sabe” que cuando las relaciones se abren entran los problemas. Así lo manifestaba María José cuando hablaba de la situación por la que pasaba una conocida, “esta niña lo está pasando muy mal con las relaciones abiertas”. Claro, es lo que tiene, que siempre lo pasa peor una que otra²⁹⁸. Y puede ser un problema..., cuando tú decides relación abierta, puede ser un problema...” (María José). Verónica Fulco afirma en el libro *Desobedientes* (2009) que el problema de las relaciones cerradas es su obligatoriedad, pero **pensar que la relación abierta es siempre mejor puede resultar tan normativo como la monogamia**. La obligatoriedad de la monogamia ha hecho que se piensen las relaciones abiertas como una evolución o una señal de mentalidad progresista. Por eso, supongo que no habrá sido coincidencia que, las personas con las que he hablado y que me han contado sobre la apertura de sus relaciones, han sido feministas. María José afirma que durante un tiempo, entre las feministas más jóvenes del Realejo y las más involucradas en los movimientos sociales, se hizo muy común abrir las parejas, aunque a ella esta moda repentina le resultaba sospechosa, “... no me vas a gustar tú más si tienes una relación abierta, “hay que ver, qué mujer más guay, es más, del 15M” –dice irónica. “Bueno, yo no creo que tener una relación abierta suponga que tu forma de pensar es más

²⁹⁸ Se da por supuesto ese desequilibrio en las relaciones amorosas, sobre todo al final, como decía, por el que una parte da más que la otra, en donde la parte que da más, siempre queda esperando recibir más también, y generalmente es la que más sufre.

evolucionada. (...) ¿Por qué hay que decirlo públicamente? ¿Y a mí qué me importa? Y eso es otra cosa, que la gente que lo hace lo dice mucho... que es un poco, como que hay que demostrar...” (María José).

Mi experiencia personal y mi observación, me hacen pensar que es difícil que las dos personas decidan abrir la relación a la vez. Mi experiencia en este sentido fue más un intento de subsanar, por medio de esa práctica, algo que dentro de la pareja no iba bien, una carencia, por ejemplo. Cuando Nahia y yo decidimos abrir nuestra pareja, llevábamos un tiempo debatiendo con nuestras amigas el concepto de fidelidad. “Somos infieles por naturaleza”, afirmábamos –en ese momento no nos detuvimos a analizar que lo somos porque la fidelidad es una construcción del amor romántico, muy conveniente para la monogamia, la propiedad privada y la eternidad del mismo. Nuestro argumentario era que una relación nos tenía que hacer libres. Que una decidía volver a casa libremente cada día, aun sabiendo que fuera había podía haber otras personas, pero lo que teníamos dentro valía más la pena. Que una sola persona no nos lo puede aportar todo, y aspectos como el morbo o el sexo, se pueden desgastar con el tiempo y pierden efectividad con la misma persona, aunque se la ame mucho. Sin embargo, se pueden dar con otra gente, retomando un efecto revulsivo de novedad. Aunque eso se puede hacer solo aceptando, como afirma Sánchez (2015), que el sexo tiene un valor relativo, para nada el que el sistema le ha dado. Y que los celos son parte fundamental de la construcción del dispositivo. De esos debates nuestra relación resultó abierta. Es graciosa la situación, porque con el tiempo hemos descubierto malinterpretaciones en la comunicación. Yo siempre he creído que se abriría porque Nahia lo necesitaba, aunque no llegara a practicarla nunca. De hecho, creo poder recordarla afirmando rotundamente que su relación tenía que estar abierta o no podría tenerla. Eso me hizo sentir la obligación de pasar por el aro de abrirla. Establecimos algo como un contrato verbal, en el que ella pidió enterarse de lo que pasara y yo decidí que no quería saber nada. Sin embargo, Nahia dice que las cosas no ocurrieron así. Que yo tenía una relación más que especial con alguna de mis amigas, y que pensaba que era yo quien quería abrir la relación. No puedo estar de acuerdo porque, siento que yo asumí esa decisión porque no quería perderla y hubiera hecho lo que fuera porque eso no pasara – las concesiones del desequilibrio amoroso en la relación. Además, era demasiado mojigata como para plantarme tener una relación abierta, si ni siquiera contemplaba su existencia antes de aquellas conversaciones. La situación se me quedaba grande. Con todo, teníamos algunos problemas y, con más rabia que otra cosa, decidí hacer uso de esa “su decisión” y yo sí la practiqué. Lo que ocurrió es que tuvimos más problemas añadidos, otros que sumamos a los que teníamos. La relación abierta no era una relación paralela²⁹⁹, y parece que yo no supe delimitar eso, de modo que se nos complicaron mucho las cosas; los sentimientos se mezclaron; la tercera persona se entrometió –o yo le di permiso de alguna manera para que lo hiciera. Definitivamente, mi experiencia no fue muy buena.

Bala me cuenta su forma de ver las cosas, desde el planteamiento de que para ella no es una moda, ni siquiera una deconstrucción del amor romántico, pues no se socializó asumiendo el pensamiento heterorromántico. De modo que no tuvo que deconstruirlo; simplemente para ella la no monogamia es una manera coherente de vivir:

“Claro, pero yo tenía mi compromiso de honestidad, y yo también le dije, si no quieres que te cuente algo, dímelo. Y dijo, no, no, yo quiero saberlo todo, y dije, muy bien, yo te lo sigo contando. (...) A estas alturas yo ya sé que puedo empezar una

²⁹⁹ Una relación paralela es aquella relación afectivo sexual que se mantiene a la vez que se mantiene la que ya

relación y estar solamente con esa persona. Aunque, emocionalmente sólo quiera estar con esa persona, puede que, en cualquier momento, quiera estar con otra, o que quiera estar con varias a la vez. Como me puede pasar cualquiera de las cosas, y sé que me va a pasar, porque me va a pasar... Quizá en un año no, pero puede ser en un día, en un año, o en cinco... no sé en cuanto tiempo, ni por qué razón... Entonces, yo intento no generar problemas a la otra persona y tampoco generármelos yo, porque para mí también es un problema estar de mal rollo con alguien. O tener una situación tensa o sentirme culpable... **por cosas que, además, considero que no me debería sentir culpable.** Yo creo que si a mí, teniendo una relación con alguien, me gusta alguien, no tiene nada de malo. Y si estoy físicamente o emocionalmente con esa persona, tampoco tiene nada de malo, tenga o no tenga pareja. Y si es un tío o una tía tampoco tiene nada de malo. Y como yo creo que eso es así, pero eso no coincide con lo que piensa todo el mundo, intento armonizarlo lo mejor que se me ocurre de esta forma. Porque luego te encuentras que hay gente maravillosa, de la que te gustan un millón de cosas, con la que tú estarías mucho tiempo o toda la vida, (luego con el tiempo lo ves de otra manera, pero en el momento tú estás segura de que podrías estar toda la vida, eso crees) y de repente, esta persona no soporta algún detalle así. Y si yo..., no sé..., lo puedo resistir todo menos la tentación... Si de repente ... por algo así, esa persona tan maravillosa no es capaz de avanzar, de seguir adelante o construyendo cosas contigo, uff, es una putada. Pero también es una putada que yo tenga que anular todo eso de mí. Entonces yo no seguiría siendo yo..., y me estaría engañando a mí misma; a mí misma a lo mejor no, pero me estaría prohibiendo un montón de cosas que..., yo quiero” (Bala).

Por su parte, Aurora, tampoco socializada en el amor romántico, me cuenta su experiencia de pareja, y plantea la no monogamia como un rasgo más de la situación que empezaba con otra persona:

“Pues yo creo que fue fruto de muchas conversaciones, de cómo veíamos la una y la otra la vida o por lo menos así lo recuerdo, ¿eh? Y surgió. Tampoco fue en plan..., vamos a firmar un contrato, ¿no? Aquí cada una se puede ir con quien quiera cuando quiera. Una relación un poco... informal. La sinceridad era lo primero que estaba encima de la mesa. Si a ti te gusta alguien, eso tiene que estar encima de la mesa. Era lo único que estaba determinado. En realidad, sólo pasó una vez. Yo me acuerdo que cuando se lio con Inma..., “¿Y qué tal?”. “Pues bien”. “Pues ya está”. Además, yo estaba en Barcelona, así que tampoco fue... Me llamó, me dijo que se había liado con Inma. Me lo contó con mucho miedo, dándome muchas explicaciones. “Bah! No pasa nada”. Y es que no pasa nada..., echas un polvo y no tiene más transcendencia (Aurora).

Las amigas

“Todas deberíamos tener derecho a cuidar una amiga”
Thais Morales (en Isabel Franc, 2008)

¿Quién no ha participado en lo que podríamos llamar una BAD (Brigadas de Ayuda Desinteresada) o, si se prefiere, una BAS (Brigadas de Acción Solidaria), organizada para colaborar en la mudanza de una amiga, ¿en la pintura de una casa o en la limpieza de un jardín? (Isabel Franc, artículo online, 17 de enero de 2008)

Hubo un momento en el que, independientemente de la opción sexual, la amistad empezó a parecerme una opción muy interesante para solucionar situaciones sociales que ya empiezan a ser problemáticas en la cotidianidad, como la soledad –muchas veces competencia asumida por las parejas– o las situaciones de poder en las relaciones. Mi intención en este caso era buscar otra manera de relacionarnos más allá de la pareja.

En la misma línea que yo, Sánchez (2015) ve en las amistades una opción de relación agámica. Afirma que en las relaciones de amistad no necesitamos negociar, porque son relaciones libres –fuera del marco de las normas del amor heterorromántico– que se construyen en torno a valores coincidentes con los nuestros. Si nos unimos con personas que tienen los mismos valores que los nuestros, el acuerdo no es necesario, de modo que “cada coincidencia teórica abre la puerta a una nueva posibilidad práctica” (2015:83).

Por su parte, Falquet (2006) propone seguir pensando en alternativas más colectivas que transformen la lógica individualista. Y en esta línea, señala Butler (2006):

“...que la tarea final sea rehacer la organización social de la amistad, de los aspectos sexuales y de la comunidad, para producir formas sociales y alianzas que no estén centradas en el Estado, porque dado su peso histórico, el matrimonio se convierte en opción solo cuando se extiende como norma” (Butler, 2006: 159)

Fue reveladora –además de muy divertida, a pesar de la seriedad del asunto– la propuesta de legalización de las relaciones de amistad de Isabel Franc (2008):

“y cuántas... ¡cuántas veces hemos soñado y comentado ese proyecto idílico de una casa para mujeres con espacios individuales y comunes! Esa especie de comuna reciclada está, no solo en la mente de muchas sino en proyectos concretos. Invadir un pueblo, comprar una casa rural entre varias o hacerse con un edificio entero en la ciudad, son iniciativas que se están estudiando más allá de la fantasía de una noche de borrachera. Es un plan que me he atrevido a denominar Proyecto UTM mediante el cual, se solicita a las autoridades que nos dejen Un Trozo de Mundo a unas cuantas y ya nos lo montaremos” (artículo online, 17 de enero de 2008)

El vello se me erizaba de la emoción, porque si esto no era sólo una fantasía puntual –de tardes de café y cubatas con mis amigas– sino un sentir expresado y escrito por otras lesbianas también, así que, empezaba a ser más real de lo que yo creía. Pero había más. Ella lo planteaba, como lo hacemos nosotras:

“se trataría de crear nuestro propio PACS³⁰⁰ o de discutir, al menos, sobre esa posibilidad. Una posibilidad olvidada en tanto que los esfuerzos se han volcado en conseguir la ley de matrimonio. Una vez obtenida, adquiridos los derechos, relajadas las madres y visibilizado el tema del que se habla con toda naturalidad en los medios informativos ¿no sería el momento de reconocer las uniones no matrimoniales? Y no me estoy refiriendo a la fórmula “pareja de hecho”, sino a relaciones, precisamente, no centradas en la pareja como modelo único y exclusivo, copia del patrón heterosexual, y que tiene una implicación sexual. Relaciones basadas en la amistad, en la solidaridad o en cualquier otro vínculo afectivo. ¿A quién dejarán su casa, su coche, sus libros las sin pareja que no desean ese modelo y cada vez tienen menos familia: por abajo porque no han querido y por arriba porque se van marchando? El pacto civil sería otra opción sino “la otra opción”, para no solo establecer derechos y deber sino para mostrar/reivindicar socialmente que ese otro tipo de uniones existe. Hagámonos y respondamos con sinceridad a esta pregunta ¿entre el matrimonio y el PACS qué elegiría?” (artículo online, 17 de enero de 2008).

Otro aspecto que me hizo pensar que la amistad tiene más relevancia de la que yo previamente había pensado dedicarle, fue Jofepa Cucó. En su libro *La amistad* (1995) expone cómo hace unos cuarenta años la antropología se centraba en el parentesco como institución formal, considerando “suplementarias o paralelas” (1995:19) las relaciones de amistad. Esto tenía que ver con las dos maneras que tenemos de entender la vida, por medio de la razón o de los sentimientos, una vez más el pensamiento binarista. En las sociedades occidentales se ha primado la razón, y se han considerado las relaciones de amistad como algo “sin historia”, que queda en el vínculo individual e íntimo creado voluntariamente entre dos personas. La antropóloga afirma que alrededor de la década de los 60, la antropología empieza a prestarle atención a las relaciones informales en las sociedades complejas y ahí es donde se encuentran las de amistad. Además, con el apoyo teórico de los estudios de género, se reubica el sentimiento y esa parte más informal de las relaciones, dándoles más valor del que tenían. Será entonces cuando se descubre que las personas utilizan las amistades para solucionar problemas de la cotidianidad e incluso como estrategia para enfrentarse a las instituciones formales.

Las relaciones de amistad son fundamentales para mí, aunque, durante un tiempo no fue así. Cuando tenía quince años, al comenzar mi primera relación de pareja, mi novio me eclipsó, me enamoré, y como si no necesitara nada más en la vida, olvidé a mis amigxs – en ese momento, más amigas que amigos y muchxs de ellxs compañerxs. En la época de colegio siempre andaba con una pandilla de niñas, aunque había una con la que compartía confidencias y pasaba más tiempo que con las demás, era *mi mejor amiga*. Esa figura es conocida por casi todas las niñas. Nuestra mejor amiga es una persona relevante en nuestra vida, sobre todo a determinadas edades. Como lo es ser la mejor amiga de alguien, tú sabes que eres especial para ella y ella lo es para ti. Con esa niña se genera un vínculo de complicidad, confianza, intimidad, amor, celos, posesión, envidia y miedo a la pérdida; tal es la profundidad de la relación. S.V. habla de su mejor amiga en el contexto amoroso, y afirma, “el amor siempre ha sido muy importante. En mi infancia no recuerdo haberme cuestionado estos temas, pero sí sentir especial vinculación con “la amiga especial de turno”. Nuria fue mi mejor amiga desde los nueve años o los diez, y durante ocho o nueve años más. Pasábamos muchísimo tiempo juntas, y lo que más hacíamos era charlar, hablábamos era de niños, de los niños que nos gustaban y de los niños de la clase: estábamos en un colegio de monjas y solo había cinco niños en nuestra clase, así que, más fantaseábamos que otra cosa, pero en eso, en fantasear y soñar se basaba nuestra relación

³⁰⁰Pacto Civil de Solidaridad. Sería, junto con el matrimonio civil una de las dos formas de unión civil en Francia.

también. Nuria fue mi mejor amiga hasta el instituto y nuestra amistad se mantuvo incluso en la facultad. Sin embargo, la intensidad de la relación disminuyó cuando empecé a tener novio –conocí al padre de mi hija con catorce años. A él no le gustaba tanta confianza. Pensaba que ella me quitaba tiempo de estar con él; que cuando ella estaba, nosotrxs perdíamos intimidad. Dice Cucó (1995) que las relaciones de amistad de las mujeres han sido percibidas socialmente como perturbadoras de las relaciones de familia. Y es que, la sexualidad, como dispositivo de poder, establece sus límites tanto para hombres como para mujeres, y el de las amigas no puede extenderse más allá de la amistad y los hombres no pueden ser más que potenciales relaciones sexo afectivas. Pero, de nuevo, ésta no es más que una estrategia del sistema para que todo nos lleve a la obligatoriedad de la heteronormatividad. A fuerza de hacerme comentarios en ese sentido, consiguió que solo quedara con ella cuando no quedaba con él, y empezara a salir sólo con él, sus amigos y las novias de sus amigos. Aunque eso fue al principio, porqu más adelante salíamos solxs. Así fuimos encerrándonos en su casa y con su familia. Entre tanto, Nuria fue pasando a un segundo plano, y cuando nos veíamos yo solo le contaba las cosas que me pasaban con él. No obstante, cuando, en los últimos años de instituto, mi relación de pareja sufrió altibajos, entonces la relación con Nuria y con otrxs amigxs y compañerxs de clase se reestableció.

Durante mi adolescencia, mi madre me advirtió, no pocas veces, de la relación que mantenía con Nuria. Decía que podía ser malinterpretada y que la gente pensara que éramos “*otra cosa*”³⁰¹. Previamente para disuadirme, antes de tener que llegar a verbalizar el motivo, apeló a mi miedo a la soledad, y me dijo que, si sólo tenía esa “mejor amiga” y se iba, me quedaría sola –no siempre utilizó el mismo argumento con mi novio. En ese momento no se me había pasado por la cabeza tener una relación con una mujer, y creo que esa fue la primera vez que escuché hablar de ese tema; aunque fuera sutilmente, mi madre me lo mostró. En cualquier caso, mientras fuimos amigas, nadie nos dijo nunca. Pero cuando se desveló que había dejado a mi marido por una mujer, la gente, sobre todo la familia de mi marido, que parece que también reinterpreta el pasado, como hacemos nosotras para reconstruir nuestro pasado lésbico, consideró que la estrecha relación que yo mantenía con Nuria tenía que haber sido un indicio temprano de mi desviación.

En el instituto me relacionaba con amigxs, pero solo durante las horas de clase, a lo sumo, quedaba con ellxs para estudiar de vez en cuando. Por eso en ese tiempo no tuve un grupo de amigxs como tal, ni hice las cosas que se hacen con esa edad. Cuando llegué a la facultad no mantenía prácticamente ninguna relación con nadie de mi edad, así que, tuve que empezar desde el principio; sin embargo, no llegué a sentirme sola, porque ahí estaba mi novio.

Empecé a vivir, a disfrutar y a valorar lo que eran lxs amigxs, cuando entré en contacto con el mundo LGTBI. Aquí las relaciones de pareja eran muy importantes, hay quienes se plantean incluso, que no se es lesbiana si no se está en pareja, “lo de que seas lesbiana o hetero es relativo, es que solo se sabe si tienes pareja...”, me afirmaba Charo, algo con

³⁰¹ Decir la palabra “lesbiana” era como decir la palabra prohibida; así, si no se nombraba, no existía. Al abordar este tema me doy cuenta de que la vigilancia y el control social cercena activamente las posibilidades de que las relaciones de intimidad entre amigas se fragüen. En mi caso, mi madre y mi novio sin ningún reparo, y soy consciente de que hubo otrxs adultxs también. Una vez más los dispositivos de poder estás orquestados para dinamitar las uniones entre mujeres, porque realmente son una amenaza al sistema. No creo que las lesbianas mantengamos las relaciones que mantenemos con nuestras amigas con una intención consciente de transgredir las normas, pero sí que creo que el resultado es bastante más subversivo de lo que pensamos, y eso se pone de manifiesto en cómo construimos nuestras redes de amistad–familias elegidas.

lo que no termino de estar de acuerdo. Sin embargo, a diferencia de en la heteronormatividad, a la vez que las parejas están lxs amigxs y, especialmente, entre nosotras, las amigas. Dice Gloria Careaga (2004):

“definirse como lesbiana es una cuestión de vital importancia que implica la organización de un entramado de redes sociales con un alto contenido emocional, formado por las similares y un particular estilo de vida basado en la ocultación o en la visibilidad (...) El hecho de encontrar grupos y espacios de lesbianas puede resolver muchas dificultades sociales, recuperan su expresividad y se sienten capaces de hacer amigas, de flirtear y ser amante, y entrar a formar parte de las redes de apoyo³⁰²” (2004:2-3).

También ocurre que nuestra manera de relacionarnos, muy influida por el género en el sujeto mujer, favorece que la mayoría de nuestras relaciones amorosas, al menos antes de que empezaran las redes sociales, hayan nacido de relaciones de amistad. “Una pareja (lésbica) es como tener tu mejor amiga, pero siempre”, afirma segura Hache. Mi relación con Nuria no fue una relación lésbica, pero otras sí nacieron así. Charo me contaba su primera experiencia:

“...Con mi mejor amiga de la adolescencia. No me acuerdo cuantos, pero más de veinte. En ese momento no me planteaba que me gustaban las mujeres, sino que empecé a sentir una cosa especial por esa amiga. Y fue a raíz de que ella me dijo que estaba enamorada de mí. Nosotras éramos tres amigas inseparables. La otra ya lo sabía, sabía que la otra entendía, pero ella no se había atrevido a decírmelo a mí. Pues porque no hablábamos de ese tema. No es que lo viéramos mal, porque éramos gente así muy progre, ¿no? Pero... Yo no tenía nada con nadie, no sé, no se me había pasado por la cabeza, yo creo. A partir de ahí empezó a cambiar la relación, yo empecé a verla de otra forma, y ya me gustaba cuando se acercaba, porque además íbamos siempre juntas, nos decían Zipi y Zape. Además, ella rubia y yo morena, jajaja. No sé, se pegaba, estábamos en nuestros líos, que entonces estábamos en el pueblo organizándolo todo, haciendo actividades y demás... No sé, a lo mejor estábamos organizando algo, ya se había sentado todo el mundo, no había sillas, quedaba una silla, yo me sentaba y ella se sentaba en mis pies, delante en el suelo. Jugábamos mucho, nos divertíamos muchísimo en la piscina, nos peleábamos, hacíamos luchas, yo qué sé. Pero bueno, ahí fue un acercamiento y... hasta que un día... ya no me acuerdo, hace tantísimos años, que... un día creo que me dio el primer beso en una huerta, de noche, un verano. La verdad es que fue tierno, me gustó mucho. Porque ya, además, si antes era natural, que te acercaras, te tocaras y tal, ahora cuando te tocabas, mirabas a ver si alguien te estaba mirando, por si alguien ya lo había sospechado antes, ¿no? (...) Yo estaba en Granada estudiando, y ella se vino también a Granada, yo vivía en casa de una tía, una tía viuda de estas típicas que acoge estudiantes, con sus dos hijas que también estudiaban. Y pues mi tía le cogió también mucho aprecio. Venía mucho, y a veces se quedaba a dormir en la cama de al lado en la habitación, y alguna vez se cambió de cama, con un acojone de “venga, vete ya, vaya que se despierte alguien”. Pero era más tierno y más inocente que otra cosa.... era muy ingenuo” (Charo).

También Bala me contó algunas de sus experiencias de infancia y adolescencia:

³⁰² Aunque yo creo que esto más describe la realidad de otro momento en el que estábamos menos aceptadas e integradas social y legalmente. No me gustaría ser malinterpretada. Creo que la integración social es muy positiva para cualquiera. Sin embargo, pienso que, para que nos beneficie a nosotras y no al heteropatriarcado capitalista, hay que hacerla siempre que seamos conscientes de dónde entramos, y bajo un serio trabajo de deconstrucción del sistema.

“Como una inflexión en la amistad que..., había algo que yo notaba que era distinto, pero no le sabía poner nombre, ni sabía identificar. Cuando yo ya empecé a pensar que... mi amistad con María Isabel no era exactamente igual que la que tenía con otras, ¿no? Cuando estaba con ella jugando, ummmm, de repente me di cuenta de que sentía una cosilla como más ¡guay! Entonces, durante mucho tiempo estuve pensando que simplemente eso tenía que ser lo que llamaban “mejor amiga” (risas). Lo que pasa es que ya de mayor y mirando para atrás... he interpretado que aquello que yo sentía y aquello que me... pasaba, es que me hacía tilín... ummmm. Si hubiéramos tenido quince años, a lo mejor, me hubiera intentado enrollar con ella (...) Y ahí fue donde empezó todo ese planteamiento, pero no le sabía poner nombre (...) Yo intentaba agradarla, a ella le gustaba Benji y Oliver, (risas) y a mí el fútbol no me interesaba y los dibujitos manga estos, menos todavía, pero yo era capaz de tragarme aquel pestiño, sólo porque al día siguiente en el recreo, iba a tener tema de conversación con ella sobre el capítulo en cuestión de los dibujitos de la tarde anterior.”

“... yo misma me sentía mal, porque claro, teníamos la confianza que tienen dos amigas, cualesquiera de..., pues yo voy a tu casa..., te estás cambiando de ropa, y ahora nos vamos por ahí, o tú a la mía, no sé..., que no tienes vergüenza, no sé, en quitarte el sujetador, la ropa..., y como yo una vez había fantaseado con decirle algo (...) pues ya empecé a fijarme en su cuerpo, a ver, no me quedaba mirando como un policía, pero... ya me..., la miraba, la empecé a mirar, como mujer, (...) Pero toda esta investigación..., si ella me pillaba..., ¿cómo se la iba a explicar? Esto era algo como muy secreto para mí, muy oculto. Pero era también como muy prohibido, porque era un terreno ahí..., pantanoso, que yo no... Y tampoco había salido nunca ahí un tema de conversación... sobre la homosexualidad..., o sobre algo”..

“Entonces, empecé a notar que ella me miraba de una forma especial, me trataba de una forma especial, que no me habían tratado así antes mis amigas. Ya no era que yo la veía a ella con esa... cosilla que no sabía explicar, sino que ella me trataba a mí con algo que yo no sabía explicar, que el resto de amigas que yo había tenido antes en toda mi vida, no me habían tratado... eran como matices..., la forma de sentarse a mi lado cuando nos sentábamos en un tranco de un portal, a charlar, ella se sentaba, y había algo especial en su expresión corporal. No era cosa mía, era ella que me soltaba ahí frasecitas..., como cuando un tío tontea contigo. Y ella cada vez era más descarada, porque como no..., no me daba por aludida, cada día pues me soltaba o “qué guapa estás hoy” o “ah, qué bien te queda esta camisa, o este no sé qué o... lo que llevara, ¿no? O..., “justo ahora que me has llamado estaba pensando en ti”, o no sé, unos detalles, que me los decía también con un tono, que a lo mejor te lo dice cualquier amiga, pero no te parece así, pero ella me lo decía con un tono especial, y yo ya empecé a pensar, que no eran imaginaciones mías (...)” (Bala).

Es la confianza, la complicidad y la intimidad de las relaciones de amistad las que favorecen el paso de una cosa a otra. Julia está de acuerdo con esta idea: “yo pienso que una relación sigue siendo una amistad. Si no hay amistad, no puede haber relación” (Julia).

Más límites difusos, entre la amistad y el amor

“Tú puedes follar con alguien y no ser pareja, pero seguro, para mí, por lo menos, que también te puedes tirar a una amiga o a un amigo que te dé por ahí”
(Oihana).

“Algunas mantienen relaciones con amigas, negándose a definir las como amantes o parejas, otras, pasan de amigas a amantes o parejas y posteriormente otra vez a amigas, y las hay, también, quienes experimentan deseos eróticos hacia alguna amiga, sin nunca manifestárselo”
(Gloria Careaga, 2004:6)

Nuestras relaciones de amistad pueden llegar a ser tan intensas que, a veces, saltamos el límite de la amistad para colocarnos en otros estadios, y no siempre llegan a consolidarse en una pareja –es aquí donde yo ubico mi relación con Jorge. Entre nosotrxs los límites se difuminan. Por eso, a veces he visto cómo una conversación estimulante con unx amigx me llevaba al éxtasis, casi al punto de sentir placer físico o la, idealización, que no pasaría ninguna prueba de certificación posterior, cuando en casa, sola, me he detenido seriamente a plantearme, “¿qué te pasa con ella/con él? ¿Qué es lo que estás sintiendo?” En realidad, no pasaba nada, que sentía éxtasis, admiración, algo parecido al enamoramiento, ese *enganche intelectual* del que habla Ana:

“Depende de cómo sea esa amistad. Yo he tenido muchas amigas y amigos y no he tenido pareja con ellos eso está claro, y tú lo sabes mejor que nadie, que hay ciertas amistades que son...yo a eso lo llamo **enganche intelectual**, no lo llamo de otra manera, **encuentro de lugares comunes**... **No tiene que ver con la fidelidad**. Tiene que ver, con **la complicidad** y con **el agradecimiento** y con el **saberse dar y crecer juntos**. Pero creo que eso es igual entre hetero que homos. Yo, por ejemplo, no me lo planteo (la diferencia entre amor y amistad). Lo que los años te enseñan es que las cosas habrá que vivirlas como vengan y resolverlas como mejor vengan y puedas hacerlo, y ya está. Esa diferencia, efectivamente, yo la veo, y la siento, cada vez menos también... Sí, porque las mujeres estamos educadas para la complicidad, para la comprensión. Yo creo que el quid de la cuestión es ese, que estamos educadas para comprender, para cuidar... **es muy difícil encontrar los límites cuando te están cuidando al cien por cien**. Y si encima es guapa y encima viste bien, pues es que tienes todas las papeletas de caer en las redes” (Ana).

Cuando le pregunté a Oihana por qué pensaba que se daban estas situaciones entre nosotras, respondió:

“Uy, voy a decir una cosa muy chunga, (risas) pues porque creo que pese a todo tendemos a ser amigas. Tendemos a darle tanta importancia a la parte afectiva... Y, sí, claro, es una cuestión de género, con lo que implica esto” (Oihana).

El hijo de una amiga, heterosexual sin pareja, le manifestaba un día a su madre que estaba preocupado porque él no quería quedarse soltero como ella y todas sus amigas. Nosotras no estábamos solteras, pero más allá de que él no viera las parejas, por la presunción de heterosexualidad, es que, realmente, no se detectan, porque nuestras fronteras están diluidas, somos tanto amigas, hermanas, parejas, compañeras, muchas veces todo a la vez, y en otras las relaciones afectivo sexuales se disuelven en relaciones de amistad y viceversa, y los afectos mutan, se mezclan. Las Kafems (2015) también describen, a su manera, lo que digo:

“O, tal vez, a algunas de nosotras nos gusta relacionarnos con nuestras “amigas” y hacer cosas que tú nunca llamarías follar pero que implican muchísima más intimidad (y por ello muchísimo más valor) que todas las cosas que se supone forman parte de la encumbrada promiscuidad queer” (Kafems, 2015:18).

La propiedad privada “es mi...” no es monolítica, sino, más bien fluida, y estamos constantemente aprendiendo a gestionar las posesividades –lo que no fácil ni está exento de dolor– porque cambiamos de posición a menudo, ya eres pareja, que eres amiga, que

eres cómplice, amante, proveedora o receptora de afectos, de cuidados, de recursos, de saberes o de haceres, según las circunstancias. Creo que estas muestras de cómo interaccionamos entre nosotras dan muchas pistas de por qué, no sólo nuestra forma de relacionarnos, sino nuestro estilo de vida es diferente. Nuestras relaciones de amistad rompen con los roles de género establecidos por la sexualidad heteronormativa y:

“ponen en cuestión tanto el concepto de amistad –pensado como excluyente sexualmente entre personas de un mismo sexo– así como la política de géneros que piensa a los hombres como seres incapaces de mantener relaciones íntimas con otros hombres y a las mujeres como seres primariamente emocionales antes que sexuales” (Viñuales, 2000: 128).

Y en esta línea viene nuestra habilidad para incorporar a nuestras ex dentro de la cotidianidad de nuestra vida. En esta conversación Antonia y yo charlamos sobre eso:

María. Imagínate que al romperse la pareja alguna de las dos se queda en paro, que no es muy difícil como están las cosas; tenemos varios ejemplos cerca. Pues no se pueden separar. Una porque no sobrevive y la otra porque, ¿cómo deja tirada a quien ha sido su pareja? Lo que veo, lo que estoy viendo en todos los casos afines que nos rodean, es que la situación se convierte en “otra cosa”.

Antonia. Pero, ¿ya no es una pareja?

María. Pues no lo sé, porque cuando dos personas conviven juntas, duermen juntas, mantienen la cotidianidad anterior, y lo único que no hacen juntas es follar..., no lo sé.

Antonia. Para mí no es una pareja.

María. Creo que para ellas estrictamente tampoco, pero... no lo sé. No sé cómo se denomina eso, aunque, por otro lado, me planteo, y qué.

Antonia. “Y qué”, ¿si no follas?

María. Y qué, si no es una pareja

Antonia. En una relación de pareja... lo sexual es parte importante.

María. Ya. Pero la verdad es que hay dos personas conviviendo juntas con un mismo planteamiento de vida, que hacen planes juntas, hacen todo juntas, lo único que no hacen es follar.

Antonia. Pues eso no se llama relación de pareja, se llama putada (risas) ¿Podemos ser más crueles nosotras con nosotras mismas?

María. Vale. Pero, ¿esa situación es menos válida que otra relación de pareja establecida por “la norma”? ¿O que una pareja que, por los motivos que sean, no mantiene relaciones sexuales dentro, pero lo hacen fuera con otras personas?

Antonia. Para mí sí.

María. Depende del valor que le des al sexo, supongo.

Antonia. Al sexo y a la pareja sexual que tenga. Que no solo al sexo por el sexo, que el sexo no es solamente acostarse. Que el sexo es llegar, y desear llegar, y abrazar a la persona, y estar aquí, y mirarte, y entenderte, y decirte con la mirada veinte mil cosas, y...

María. Pero es que eso, esa gente lo mantiene de antes, de cuando se denominaban pareja, porque la complicidad, la comunicación, la confianza, ... se mantienen. Aquí lo único que cambia es que no follan y que no se denominan pareja.

Antonia. Vale, ¿qué dificulta que esa relación no se rompa del todo, lo económico?

María. Es que hay afectos también.

Antonia. Pero esos afectos se pueden cubrir por otros lados.

María. Evidentemente, claro que sí, pero no se trata de tapar descubiertos, si no, de no invalidar los afectos que ya existen, por haberle cambiado la etiqueta a la relación.

Antonia. Para mí es más importante el plano económico que el afectivo.

María. Ya, pero... yo creo que están retroalimentándose. Se pueden mantener juntas para sacar el proyecto económico adelante, por la base afectiva que tienen.

Antonia. Pero si tienes una base económica, tarde o temprano, conocerás a otros afectos.

María. Sí. Pienso que la base es la económica, pero la otra apoya.

Antonia. Apoya, porque no hay economía. O la otra opción, y es que no hemos entendido que dejar de ser pareja no significa que tengas que estar peleándote con esa persona eternamente. Eso es otra cosa que nadie entiende. Si quieres a la persona, con el paso del tiempo, cuando pase el dolor, puedes seguir queriendo a la persona. Y tampoco entendemos que es un querer diferente al resto.

Viñuales (2000) expone el enfrentamiento entre quien piensa que la amistad no puede ser una continuidad del enamoramiento y quien afirma que las lesbianas mantienen a las ex amantes como amigas y que carecen de una clara línea de distinción entre amigas y amantes. Mientras que para Beatriz Gimeno (2009) las personas GLBT hemos inventado nuevas formas de relación que contribuyen a enriquecer las opciones posibles. Oihana, por su parte, está segura de que entre nosotras esto es habitual, “yo creo que en nuestro mundo se generan relaciones o vínculos..., que igual no se generan en una heteronormatividad...muchas parejas lésbicas, gays creo que menos, creo que hay muchas parejas lésbicas que cuando rompen son amigas (...) Tendemos a darle tanta importancia a la parte afectiva... Con lo que implica esto” (Oihana). Así, incorporamos en nuestras vidas a quienes fueron nuestras parejas como una figuras a las que no sabemos darle nombre, porque en la heteronormatividad esta situación no es la más frecuente y al estar fuera de las ramas del parentesco no ha sido definida. La cuestión es que con esta forma de actuar nuestros tejidos afectivos se enriquecen –no sin dificultades, que modificar los cánones de la norma es siempre complicado–, y suponen diferencias importantes en nuestra forma de vida respecto de la heteronormativa. Nahia lo describe de esta manera:

“Cuando la relación ya se ha roto –**no, diluido**–, y después de unos años de convivencia, lo que resta es mucho cariño, **un querer mucho a esa persona, que ya no es amarla. Las relaciones pueden transformarse en otra cosa, no tienen por qué romperse. ¿Por qué no quedarse con lo mejor de nuestras parejas, en vez de ir perdiendo gente por el camino?** ¿De verdad estamos tan sobradxs de personas que podemos permitirnos el lujo de perder aquellas que han sido fundamentales en nuestros recorridos vitales y con quienes ya no podemos vivir porque ese sentimiento –querer frente amar, lo definen– simplemente se terminó? **¿Por qué no plantearnos que las cosas no son blancas o negras, y en vez de movernos en los extremos del pensamiento dicotómico “todo o nada”, nos movemos en la riqueza de los grises?** Sufriríamos menos, porque mantendríamos otro tipo de relación con gente que ha sido prioritaria, y no estaríamos obligadxs a vivir eternos años de abulia en relaciones que ya claudicaron. Y, además, podríamos rehacer nuestras vidas con otras personas o en soledad. **El resultado de un proceso, nada fácil, porque no lo es, pero en el que al final todo suma**” (Nahia).

Aurora narra su experiencia en ese sentido, e incluso, va más allá y decide darle nombre: “una relación de pareja no romántica”:

“Le decía, “pero sal y que te dé el aire, mira el mundo”. Que conozca a alguien, que se folle unas cuantas; que viva. El otro día me decía, “pero..., ¿tú no tienes miedo de que yo conozca a alguien

y me olvide de ti?” Digo, “estoy dispuesta a asumir ese riesgo si va a ser bueno para ti, estoy dispuesta a asumir ese riesgo”. (...), lo que le estaba planteando es, “tú me quieres como persona, no me quieres como mujer”. Nosotras nos queremos, pero no nos amamos, **“una relación de pareja no romántica”**. Sí, es algo continuo, no algo discreto, tienes puntos intermedios – querer en un extremo, amar en otro...– Y, además, muchos. Entonces, yo creo que entre esos dos puntos está lo que tenemos nosotras, ¿no? No sé a qué extremo está más pegado, pero creo que no está ni en un extremo, ni en otro. Pero, **no somos compañeras de piso, porque los compañeros de piso no suelen tener un proyecto en común a cierto plazo**. Esto es muy complicado, las matemáticas son mucho más fáciles, hazme una pregunta más sencilla, María. (...) Mis amigos del trabajo saben..., que ella viene, cuando nos juntamos, como vienen los maridos de otras, ¿no? Saben que vive conmigo, que es una persona importante en mi vida... Además, piensan en sus cánones de pareja..., y yo no los he querido sacar de la duda porque me parece... que es generar más confusión. Sí, somos pareja, ya está... entonces, **dar explicaciones de la situación es generar confusión que no iban a entender. Igual que ellas cuentan algo que ha pasado con su marido, yo puedo contar algo que ha pasado con ella. Igual que yo les pregunto por sus maridos, ellas me preguntan por ella**. O sea, que es como muy natural, muy fluido” (Aurora).

Me llama la atención este testimonio porque da muestra de que en nuestro contexto el lesbianismo se integra bien mientras pasa por relación heteronormativa –en pareja estable, monógama, con convivencia de larga duración, etc. Sin embargo, se invisibilizan nuestras prácticas más subversivas, con las que podrían existir indicios de transgresión que nos sacaran de la franja normativa que las pudiera tachar de no decentes.

Sea como fuere, a esos límites difusos que yo no sé cómo nombrar y que Aurora llama “relaciones de pareja no romántica”, Rocío Carballo (2013) –que escribe, en la revista digital *Mirales*³⁰³ uno de los pocos artículos que he podido encontrar en los que se aborden estos temas abiertamente– afirma que no podemos buscarles a este tipo de relaciones el nombre en la RAE porque no existe como concepto, y justifica así la necesidad de hablar sobre ello y sacarlo a la luz. Esta psicóloga denomina “lesbianas consorte” a las personas que mantienen este tipo de relaciones, y a la situación lo nombra “amor compañero”:

“...normalmente es un tipo de relación que se da en **ex parejas que aún viven juntas**, duermen juntas, caminan juntas. También en las **amigas con derecho a roce** que pasan de sólo tener sexo a mezclarlo con intimidad, compañía, abrazos... este término también se podría aplicar a **parejas que ya no tienen sexo**. Que sin darse cuenta han mutado a otra cosa. ¿A amigas? No exactamente” (...) tal vez tienen sexo entre ellas, o no. Tal vez tienen amantes puntuales aparte. **Duermen juntas. Se abrazan. Se cuidan. Son la primera persona a la que llaman ante cualquier acontecimiento vivido**. Se ven prácticamente todos los días. Hablan mucho por teléfono. Los planes con los amigos respectivos incluyen a la otra. Están dentro de ambas familias. **Su amor es platónico. Subliminal**³⁰⁴” (Rocío Carballo, 5 de abril de 2013).

³⁰³Una vez escuché a alguien de la academia criticar que se incluyeran en una tesis artículos de revistas como *Pikara Magazine* –y entiendo que otras como *Mirales* también. No soy yo de seguir demasiado la norma, pero sí me gustaría justificar mi utilización tanto de estas revistas como de algunos blogs. Y es que, estoy hablando de diversidades afectivo sexuales, y como ya dije en la metodología pocas escribimos dentro de los circuitos normativos. Y, aunque ahora hay muchísimo escrito sobre estas temáticas, para acceder a lo más reciente, para saber por dónde van nuestros pasos, la única forma de hacerlo es por estos medios, que están completamente actualizados y en los que, por otra parte, escriben activistas, pensadoras y personas de a pie.

³⁰⁴Unos años después de que Rocío Carballo escribiera este artículo, en febrero de 2017, y aprovechando que el heterocapitalismo celebraba el día de los enamorados, Coral Herrera (2017) escribió un artículo para la revista electrónica *Pikara Magazine*, “Que viva el amor compañero y el compañerismo amoroso” en el que habla de un amor compañero, que podría ser válido para explicar no sólo nuestra manera de relacionarnos, a pesar de los malos ratos que pasamos hasta llegar a entendernos, sino también para explicar la esencia de lo que es para mí la familia elegida: “Somos cada vez más las personas que creemos que otras formas de desearse y amarse son posibles... El capitalismo

Alfarache (2000), se empeña en denominarlo “fuertes relaciones de amistad” (2000:169). Yo aún no decido cómo nombralas.

Siempre le pregunto a Paola qué tal van las cosas con Mari Luz, sobre todo cuando ha vuelto de un viaje a Colombia, donde ésta reside. Ellas vivieron juntas durante diez años y después de ese tiempo, de una manera u otra, necesitaban un cambio. Hablaron de ver a otras personas, negociaron cómo hacerlo y siguieron juntas. Al poco tiempo anunciaron que no eran pareja. Quienes las rodeábamos vivimos la decisión con tristeza y un poco de vértigo, cuando las parejas se rompen, lxs amigxs también sufren las consecuencias. Sin embargo, más allá del anuncio, nosotras no percibimos tal cambio. Paola y Mari Luz seguían viviendo juntas porque no podían sobrevivir solas y, separarse era imposible. Tampoco contaban con familia cerca. Pero, el motivo principal es que se querían. Su complicidad era grandísima, se conocían mucho, se comunicaban a la perfección y se cuidaban la una a la otra. Continuaban llamándose con apelativos cariñosos, “¡Maaaaa!”. “Espera, ahora le digo “al monstruo” que se ponga”. Pasaban la mayoría de su tiempo juntas y dormían juntas como siempre. Además, mantenían un proyecto de vida en común. A veces, alguien preguntaba, “pero, ¿están juntas o no?”, aunque la respuesta a eso era lo de menos. ¿Qué importaba el nombre categórico que tuviera su relación? En algún momento una volvió a su país donde encontró trabajo, y la otra se quedó porque tenía trabajo aquí. Con todo, la relación se mantuvo de esa manera. Posiblemente cada una viviera sus propias experiencias y eso formaba parte de su intimidad, pero lo demás no había cambiado; la persona de referencia para Mari Luz era Paola y la de Paola, Mari Luz. Más adelante ambas consiguieron trabajo en su país y volvieron a vivir juntas en casa de la familia de Mari Luz, con el mismo estatus de pareja –que allí no hicieron el anuncio³⁰⁵. Entre tanto, se compraron un coche. Un par de años después, Paola volvió a Granada y Mari Luz siguió trabajando en su país. Sin embargo, eso suponía, al menos, cuatro años sin contacto cotidiano, más allá de las tecnologías de la comunicación. Entonces hubo una crisis importante; la vida las presionaba. Según avanzan los años, la norma establece formalizarse, asentarse, y para eso hay que tener claro el lugar de cada una. El problema es que ellas necesitaban cosas diferentes para vivir. Paola es una ciudadana del mundo y Mari Luz quiere echar raíces. Con un tiempo reducido de estancia en España –pues pasado el tiempo reglamentario tiene que volver a Colombia–, Paola sólo se atreve a tener relaciones esporádicas con otras personas. Mientras, Mari Luz “ya ha conocido alguna gatica por allá”, aunque, en realidad, eso es parte de su intimidad y no modifica la relación con Paola. Por eso, cuando se juntan por vacaciones, conviven, como hacían antes de irse, en casa de la familia de Mari Luz, y lo seguirán haciendo hasta que les entreguen el piso que han comprado juntas. La edad, la falta de trabajo estable, etc., son algunos de los motivos por los que Mari Luz, que deseaba tener un hijx, no se

patriarcal nos quiere celosos, monógamos, posesivos, amargados, miedosos, con complejos e inseguridades, y sumergidos en las guerras románticas... somos cada vez más los que estamos apostándole al amor solidario, y al amor compañero: un amor en el que cabemos todas y todos... una nueva filosofía del amor que no sea jerárquico ni se base en el concepto de propiedad privada... Se trata de disfrutar, de acompañarse, de pasarlo bien, de darse calorcito humano, de reírse mucho, de conversar rico, de compartir placeres, de crecer juntos, de cuidarse mutuamente. No importa si es monógamo o poliamoroso, que permanezca estable o vaya cambiando...lo importante es que la relación esté llena de amor del bueno. El amor compañero está basado en la honestidad y la coherencia, dos de sus pilares fundamentales. Por eso se parece mucho a la amistad...” (artículo online, 14 de febrero de 2017).

³⁰⁵Cuando una familia sabe que unx de sus miembrxs es homosexual, lo aceptan mucho mejor si tiene pareja -la institución heteropatriarcal que hace que la gente “entre en vereda”, porque es estable, monógama y de larga duración. ¿Cómo explicarle a esta familia tradicional que sin ser pareja siguen viviendo juntas y durmiendo juntas en la casa de lxs padres de alguna de las dos? Como en el caso de Aurora, es más fácil no dar explicaciones.

queda embarazada³⁰⁶. Y, aunque le hubiera gustado hacer ese camino con Paola, las circunstancias de “la pareja” la han disuadido. Por eso, cuando, a la vuelta, le pregunto a Paola qué tal van las cosas con Mari Luz, ella mira a ninguna parte, suspira y me dice, “bien, supongo... Yo qué sé, esto no hay quien lo entienda, María”. Yo sé que ella lo entiende, por supuesto, llevamos muchos años haciendo trabajo de deconstrucción de entidades heteropatriarcales y, mal que bien, eso tiene sus resultados. Otra cosa es que, como dice Israel Sánchez (2015) el sistema encauce la vida sexosentimental con tal rigidez que oculta las alternativas, y el amor romántico se convierte en la única opción. Ahora, que lo entienda no significa que sea fácil, ir contracorriente nunca lo es.

Por otro lado, la otra persona q acompaña a Mari Luz ahora, no entiende demasiado la relación con Paola y no le gusta. Las nuevas parejas de las personas que viven este tipo de situaciones no siempre las aceptan. En ocasiones, las hemos visto retirarse, si no soportaban la situación. Pero en otros casos, la nueva pareja se ha incorporado al grupo y la relación anterior se ha mantenido adaptándose a los cambios. En este contexto es muy importante el buen hacer de todo el mundo, la gestión de las emociones por todas las partes –celos, sentimiento de propiedad, dejar de ser la persona especial o compartir especialidad como tiempo y espacio, etc.– la capacidad de negociación, etc.

Entre tanto, Paola se pregunta qué va a pasar a su vuelta. Ocurra lo que ocurra, no va a cambiar ni el amor ni la complicidad que sienten entre ellas, por lo que, llamándose amigas, familia o como quieran, podrán seguir caminando juntas que, al final es de lo que se trata, de no perder gente a la que se quiere por una ruptura. Gloria Careaga (2004) habla de esto:

“Una amplia mayoría de lesbianas mantiene a las ex amantes como amigas. Incluso en muchas ocasiones no establecen diferencias definidas entre amigas y amantes ya que consideran que una relación de amistad puede tener dimensiones ambivalentes debido a que los límites entre amistad y enamoramiento, sobre todo entre mujeres, no siempre están bien definidos. De hecho, entre las lesbianas mayores de cuarenta años, sus mejores amigas, las que permanecen desde hace tiempo en sus vidas, y de las que esperan y dan por supuesto ayuda y solidaridad, son aquellas con las que habían mantenido una relación de pareja. De hecho, ocupan un lugar determinante en el sistema de relaciones afectivas. Una posible explicación podríamos encontrarla en la importancia que tiene, entre mujeres, el mundo de las emociones. Por ejemplo, muchas mujeres alcanzan primero la intimidad para, posteriormente, desarrollar la sexualidad y cuando la sexualidad finaliza, la intimidad puede estar aún ahí. Por otra parte, entre lesbianas, existe una larga tradición de relaciones íntimas y afectivas con mujeres que nunca llegan a constituirse en pareja, de modo que la separación de lo emocional de lo erótico no se realiza tan fácilmente³⁰⁷” (2004:4).

Mi relación con Nahia siguió una trayectoria parecida a la de Paola y Mari Luz. Pero, cuando la primera persona con la que Nahia mantenía otra relación afectivo sexual después de la nuestra no pudo soportar nuestra convivencia, nuestra manera de relacionarnos ni nuestra complicidad, entonces Nahia rompió esa relación. Me he sentido culpable por eso durante mucho tiempo; me consta que estaba muy enamorada de ella.

³⁰⁶ Aunque Mari Luz aún está en la treintena, en su país la sociedad no perdona los tiempos, y las madres biológicas lo son jóvenes o no lo son.

³⁰⁷ Intuyo que es una cuestión generacional. Creo que la integración social que favorecido la modificación legal, modifica nuestra realidad, en la línea de lo que vengo diciendo a lo largo del texto. La idea que me persigue es la de pérdida de transgresión por medio de asimilación con la norma.

Pero no deja de decir que no era discutible, “si no podemos seguir como pareja porque hay circunstancias que no nos permiten vivir así, entonces será como familia o como algo que no tiene nombre. Pero si algo hemos aprendido de nuestra vida, y de las que nos rodean, es que, que las relaciones se terminan cuando la pareja se rompe es una falsa del heteropatriarcado y su amor romántico; si alguien no puede soportar nuestra relación, entonces tendrá que irse”, decía. Pasado el tiempo, un día en el que estábamos solas, riéndonos mucho, me preguntó, “¿tú crees que nos equivocamos al romper la relación?”. “No –le respondí. Nos habíamos agotado como pareja, sin embargo, hemos crecido mucho así”. Yo la quiero mucho, y muchas veces deseé que no se hubiera terminado. Y me consta que, si ella no lo hubiera hecho, yo me hubiera mantenido ahí *ad infinitum*, a pesar de mis malestares que, eran muchos, como momentos de felicidad también –igual que para ella. Pero la solución no era mantenerse juntas. Entiendo que hay cosas necesarias para que las relaciones guarden un equilibrio y sus miembros no sientan un continuo malestar soportado en un amor irracional que hace que todo se vuelva mentira. Me parece más coherente, cambiar el estatus de la relación, buscar el bienestar individual con otras personas o solas, y mantener lo mejor de lo que nos unía a la otra persona. Eso sí es para mí **una negociación ganar-ganar**, a la que efectivamente sólo se puede llegar cuando las dos personas se encuentran ya en el mismo nivel. Sin embargo, el proceso no fue tan fácil como lo cuento, porque para eso, es necesario hacer una deconstrucción del amor romántico muy grande que yo, en el momento en el que todo ocurrió, no había hecho:

Después de nuestra ruptura, Nahia me pidió mil veces no perder nuestro vínculo, más allá de la pareja. Insistía en que la niña y yo éramos todo lo que tenía. Pero mi concepción del amor aun era muy heteronormativa, y no podía dejar de pensar que me estaba vacilando cuando me decía que me quería, ¿de qué manera? ¿En qué lugar quedaba yo? ¿Iba a pasar de ser su pareja a ser ¡su amiga!? Era degradante e indignante para mí. ¿Y, además, estaba utilizando el argumento de mi hija para lavar su conciencia? Mi primer impulso fue decirle que no quería verla más. Sin embargo, la convivencia, que por falta de medios no pudimos romper, o al menos, no inmediatamente, y su insistencia en no perdernos, hizo que al final yo cediera. Durante meses hablamos muchísimo. Pusimos sobre la mesa miedos, incertidumbres, todo tipo de sentimientos, ... y siempre desde el respeto, a pesar del dolor –hicimos alarde de comunicación. Eso fue moldeando la relación y afianzándola también, de otra manera. Por eso, al poco tiempo venía a casa a comer o a cenar, a pesar de que durante unos meses ella vivió en otro sitio. Alguna vez, incluso, se quedaba a dormir. Pero necesitaba tener el otro piso, porque tenía una pareja y no la iba a llevar a mi casa³⁰⁸.

Con el tiempo, por problemas económicos, de nuevo, volvió a casa, y nuestra relación se terminó de moldear como “otra cosa”. En esa “otra cosa” dormíamos juntas, manteníamos los apelativos cariñosos para nombrarnos, nos saludábamos con un beso en la boca, manteníamos costumbres en las tareas de casa –nos mantuvimos en nuestros papeles respectivos, etc.–, de modo que, quien no conocía lo que había pasado, creía que éramos pareja. Lo siguiente fue aprender a gestionar momentos de convivencia sin que hubiera nadie en nuestras vidas o con alguien; momentos sin convivencia, con alguien o sin

³⁰⁸Años después, ambas hemos llevado a casa a nuestras respectivas relaciones y hemos convivido juntas ocasionalmente. Esto tampoco ha sido fácil para ninguna, porque la casa era el espacio de nuestra familia, donde cada una tenía sus roles, sus lugares, sus tiempos, nuestras manías y nuestras costumbres, a pesar de no ser pareja. En ese espacio se generaban las dinámicas de nuestra relación, del tipo que fuera y como madres de Lucía. La llegada de agentes externos era, en ocasiones, difícil de gestionar. Las nuevas parejas o rollos pretendían tener su cota de especialidad, y en ese espacio era complicado de obtener.

alguien. Y desde luego, gestionar a la otra/s persona/s cuando aparece/n por cualquiera de las dos partes: aceptar que están, y que forman parte de nuestra vida ya; comprender que la relación entre nosotras transforma las circunstancias y que las circunstancias van a hacer que nosotras nos amoldemos a ellas también.

Años después de aquello, un día me di cuenta de que cuando quería nombrarla, no podía hacerlo. La figura que representa en mi vida no tiene nombre. No encontraba la palabra que denominara su papel. Y es que nos lo hemos inventado. Por supuesto, si no está dentro de la norma del heteroparentesco o de las reglas que éste ha creado, no existe. “Lo que no se nombra, no existe”, dice el feminismo. Ella no es mi amiga. Ni mi pareja. Ni tampoco mi expareja. Sus funciones en mi vida y las mías en la suya exceden de las establecidas para esas figuras. Al igual que el sentimiento que se desprende de la relación. No estamos enamoradas, pero nuestra forma de vivirnos y de querernos es más grande que un amor romántico –y creo que ese es uno de los grandes secretos del sistema, no permitirle ver a la gente que hay otros amores más grandes que el amor romántico. También es mayor que el amor de una amiga. Y es diferente al amor maternal o al de hermanas. La construcción de estos viene determinada por lazos biológicos y tienen una connotación de obligatoriedad extraña, asumida por todo el mundo, que en nuestro caso no se da.

Otro día ella intentaba explicarme lo que yo era en su vida. Su descripción se parecía bastante a cómo yo he explicado lo que ella es para mí. Concluimos que debía ser algo así como lo que sienten los matrimonios después de cuarenta o cincuenta años juntos. Pero nosotras no somos un matrimonio, ni siquiera una pareja. Lo que fuimos, la gente lo define como “ex pareja”. Pero nuestra vida rebasa las demarcaciones de ese concepto. Convivimos o no. Proyectamos en común, muchas veces. Planificamos en plural con nuestras parejas respectivas o sin parejas. Estamos inmersas una en la vida de la otra. Tras muchas equivocaciones, a estas alturas tomamos las decisiones de manera pausada, muy despacio, teniéndonos en cuenta. Nos cuidamos mutuamente, siendo la una un pilar fundamental en la vida de la de la otra. Tal vez, está relacionado con la convivencia de muchos años; que nos conocemos mucho, muchísimo y eso nos hace tener mucha complicidad. Yo siento que he crecido con ella y ella conmigo. Hemos aprendido y madurado juntas. No sé si la vida de todas las personas es tan dura como la percepción que tengo de la nuestra, pero vivir a veces nos ha costado tanto trabajo que, si eso no nos separó, nos ha unido para siempre. El nuestro es un amor recíproco. Ella me sostiene de unas maneras, y yo a ella de otras. Pero, ¿cómo nombrarlo? “Somos una familia”, me decía un día. Una palabra a la que hemos moldeado los presupuestos para adaptarla a nuestro significado. Sin embargo, yo sigo sin poder nombrarla a ella, ni ella a mí, aunque durante un tiempo en la pantalla de su móvil se leía “*es ella*”, cuando yo la llamaba. Éste sí que es un amor que no tiene nombre, y no el lésbico, simplemente por estar en los márgenes.

Bala me contaba su experiencia con Laura, su anterior pareja, en estos mismos términos, cuando empezó su relación con Aurora:

“...obviamente con Aurora ya estábamos teniendo una relación como que..., como saliendo. Algo teníamos ahí, aunque no tuviera nombre. Y la gente nos preguntaba, “¿entonces estáis juntas?”. “No. No estábamos juntas”. Pero estábamos ya haciendo todas estas cosas..., y a la vez seguí viviendo con Laura, y durmiendo con ella, excepto algunos días que ya me quedaba en casa de Aurora, y cuando dormía en mi casa dormía con Laura. Esto Laura no lo terminaba de llevar, pero de alguna forma,

entendió que era lo que había. Porque Laura no quería que yo estuviera con Aurora. Y puso normas, no quería saber, y como te puedes imaginar, yo correspondí... aunque hubiera preferido ir contándoselo, para ponerla en sobre aviso... “estoy menos implicada contigo...”, al menos para que... Y, al final, Laura fue aceptando que yo... y yo fui hablando con ella... Y con Auro, al final, aceptamos que sí teníamos algo. Y yo seguí viviendo con Laura todo el tiempo, hasta que se fue del piso un par de años después, pero yo ya llevaba todo ese tiempo con Auro. Algunas veces dormía con Auro en su casa, y tuve una vida un poco dividida entre una casa y la otra. El primer año completo yo vivía con Laura, y compartía toda mi vida diaria con ella, y no con Aurora. A Aurora la veía en la calle, la veía ocasionalmente, y alguna noche puntual me podía quedar en su casa. Ya mi relación con Laura era sólo de amistad y compañera de piso, y la relación sentimental terminó de terminar. Yo hubiera seguido durmiendo con ella. Pero ella un día dijo que ya no quería dormir conmigo. A mí me gustaba mucho dormir con ella porque durante muchos años habíamos dormido juntas, y era como muy especial, una cosa que compartíamos, aunque no tuviéramos sexo, era una cosa independiente. No es algo que haga con mis amigas habitualmente. Pero había estado durmiendo con Laura años pasara lo que pasara, y a mí no me parecía natural, de repente, no dormir con una persona con la que no has estado durmiendo cada día (...) Es que no es lo mismo no tener sexo de un día para otro, que de un día para otro no dormir, yo no podía tener sexo con Laura, aunque durmiera con ella, no me salía. Aunque fue la misma persona con la que había tenido sexo muchísimas veces. Pero sí podía seguir durmiendo con ella. Mi relación con Laura se podía haber interpretado como una relación de pareja perfectamente. No es amor, es sentir un vínculo especial, emocional... claro, es como amoroso, ¿no? Va en la línea del amor, pero el amor es un poco amplio, puede ser una amistad muy profunda. Dentro del elenco de amores, pues sí, está ahí dentro. Pero ya catalogarlo es más complicado” (Bala).

Matilde Albarracín (2008) en su artículo “Libreras y tebeos: las voces de las lesbianas mayores” recoge, entre otros, un testimonio en esta línea, que me hace ver que esta forma de vivir no es un invento de nuestra generación porque sea más moderna, ni una especialidad de mi grupo de amigas; no somos una excepción. Simplemente se trata de subvertir el heteropatriarcado y vivir con nuestras normas y no con las que desde ese sistema se nos impone, aunque no puedo dejar de pensar que tiene que ver con que no existiera el matrimonio para nosotras:

“Fueron pareja durante ocho años, y han sido compañeras de vida más de cincuenta y seis” (...) Galli cambió de vida, ya no salía, se dedicaba a trabajar y a ejercer de madre, aunque la relación de pareja con Tina se había roto (...) Tina ha mantenido una relación paralela con Ana como amantes y compañeras de actividades durante casi cuarenta años (...) “Nunca hemos tenido una convivencia, solo estábamos juntas algún fin de semana y por vacaciones (...) Decidí continuar viviendo con Galli porque tenemos el piso comprado a medias y lo más importante es que ella siempre se ha ocupado de mi hijo, que la quiere casi más que a mí” (2008).

Después de mi relación con Nahia tuve una con Antonia que duró casi tres años. Como describe la narración de Tina, no convivíamos –yo convivía con Nahia– pero pasábamos juntas mucho tiempo, y planificábamos juntas fines de semana y vacaciones. Ese tiempo fue un espacio de sanación, de recuperación de un proceso de duelo, de risas, pero también un periodo muy amargo, porque esa relación empezó como un rollo y yo no pude nombrarla nunca como pareja, algo que Antonia sentía profundamente, y que me planteé como ejercicio de poder por mi parte, aunque nunca se lo dije. Yo no quería el compromiso firmado de la monogamia y la estabilidad que me exigía esa figura, y sentía

más libertad sin ponerle nombre. Puedo entender que esa etiqueta visibilizaba el estatus de una relación, estatus que yo no le di. De hecho, para nuestras familias pasábamos como amigas, aunque tengo la certeza de que por ambos lados sabían que la amistad era un disfraz. Sin embargo, si este sistema acepta el lesbianismo es dentro de sus normas, y la pareja es una de ellas, como he dicho, si no, no existe. Antonia se convirtió y sigue siéndolo, junto con Nahia, en un pilar fundamental en mi vida; son dos de mis grandes referentes. Y, aunque con ninguna tengo una pareja, a ellas me une la confianza, la intimidad, la complicidad, la comunicación y la certeza de que siempre van estar para mí, estén donde estén, como yo para ellas.

Mis amigas y yo hemos pasado mucho tiempo hablando, poniendo en común las distintas situaciones, los miedos que de ellas se derivan y hemos buscado posibles estrategias de afrontamiento de nuestras propias realidades. Al final, por unos motivos u otros, ninguna hemos dejado nuestras relaciones y las hemos vuelto “amor compañero³⁰⁹”, como lo llama Carballo.

Como decía arriba, es más fácil romper una relación de pareja para siempre, con todo lo que conlleva, que sentarse a la mesa con la que fue la pareja –y su actual pareja ahora– y afrontar que hay otra persona que ocupa la mayoría de su tiempo y de su mente. Pero sin terminar de romper las relaciones, muchas veces las podemos transformar, fortalecer los vínculos y ampliar los círculos.

De hecho, algunas de mis mejores amigas han sido *las ex*³¹⁰ de mis parejas anteriores. Andrea fue la chica con la que Mariam salió justo después de cortar conmigo –o antes, no lo supe a ciencia cierta en su momento y no se lo voy a preguntar hoy. No fue un proceso fácil, desde luego, mentiría si dijera lo contrario; porque, además, aún éramos compañeras de piso y mi concepción de amor romántico era absoluta en ese momento. Me dolía verlas entrar juntas por la puerta del piso; verlas hacer cosas juntas, pero creo que, sobre todo, me dolía lo que interpretaba como indiferencia por parte de Mariam hacia mí –con lo especial que me había hecho sentir en otro momento. La cuestión es que yo la seguía queriendo muchísimo, y por eso prefería verla y compartir con ella, aunque fuera estando con su nueva pareja. Lo que ocurrió es que Andrea resultó ser una muchacha preciosa –“por dentro y por fuera”, como diría Jeanette. Nos hicimos buenas amigas, independientemente, incluso, de nuestra relación con Mariam. Fue ella la que me presentó a Rosa. Cuando su relación de pareja terminó, ellas siguieron siendo amigas, y yo lo fui de las dos también. Y aunque el transcurso de la vida nos ha mandado a sitios diferentes, aún sé por dónde anda cada una. Por eso puedo decir que la mayoría de las veces salimos reforzadas y que, al menos en nuestro caso, es gracias al proceso de aprendizaje que hemos llevado a cabo en la gestión de afectos, hasta demostrarnos que el amor es amor y tiene muchas formas, todas igualmente válidas y no tendrían por qué estar jerarquizadas en función de si son de pareja, de amistad, maternal/paternal, de hermanxs, etc.

Ahora bien, no es fácil. Platero (2014) señala que las relaciones íntimas que mantenemos las lesbianas con personas como amantes, amistades, ex, compañeras de todo tipo, conforman una serie de vínculos para los que no tenemos nombre. Son nuestras maneras de resistir a los problemas. Nos permiten crear hogares y tener descendencia, recibir

³⁰⁹ Carmen y Charo también mantienen una fuerte y larga relación después de haber sido pareja durante unos años. Y cada una por su parte mantiene también otras relaciones, más o menos intensas, con quienes fueran parejas o vínculos afectivo sexuales en otros momentos.

³¹⁰ Utilizo ese término, porque de otra manera, no sé cómo nombrarlas.

cuidados, etc., pero también son lugares de conflicto invisible e invisibilizado. Lo que tiene de positiva la idea de romper normas en cuanto a las formas de relacionarse, lo tiene de difícil. Pero tiene sentido, ya que estamos haciendo algo que rompe absolutamente con las reglas del sistema y para lo que no tenemos referentes, no porque no los haya, sino porque, como he dicho, no han sido ni visibles ni accesibles. Es un proceso largo y doloroso del que, ciertamente, casi no se habla. Platero (2014) afirma que la lgtbfobia interna nos impide mostrar que tenemos problemas entre nosotrxs, por si lxs demás utilizan estos argumentos con propósitos conservadores y/o nos señalan como sujetos problemáticos –por este mismo motivo durante años nadie se atrevía a confesar que en nuestras relaciones había desequilibrios. Rocio Carballo (2013) intenta explicar cómo funciona la situación:

“La lesbiana A tendrá que asumir cómo se siente sin culpabilizar ni responsabilizar a su ex consorte, así como valorar lo que todavía la une a ella. La C tendrá que tener paciencia, y **no intentar cambiar a la fuerza la relación de B con A porque no conseguirá más que alejarse de B**. El secreto está en que sea cual sea el lugar en el que nos encontremos: A, B o C, aceptar que la realidad está en constante cambio. Y cada cambio implica una pérdida, una renuncia y también un espacio y un tiempo nuevo para nuevas oportunidades, personas y experiencias³¹¹” (Rocío Carballo, 2013).

Así describe Luisa³¹² algunos de sus miedos al respecto:

“Si Lourdes conoce a otra persona, yo creo que me voy a sentir muy rara (risas), porque... ella me cuida tanto, está tan pendiente de mí..., que también yo estoy acostumbrada a eso, y también eso me gusta. Y... a mí me daría pánico pensar que eso me lo va a quitar a mí para dárselo a otra persona. A mí no me importa que se lo dé a otra persona, pero que a mí no me quite “lo mío”, ¿no? A mí no me importa lo que tenga con otra persona, lo que ella comparta con otra; sí me importa que vaya a dejar de compartir conmigo y que yo quiera seguir compartiendo con ella” (Luisa).

No sé si alguna de nosotras se planteó ocultar los momentos difíciles por los que hemos ido pasado. Aunque, es cierto, que desde fuera son percibidas en muchas ocasiones, como situaciones caóticas –los bollodramas lésbicos, que dice Mónica– por la simpleza que conlleva la facilidad del “todo o nada”. Y es que, como vengo diciendo, es más fácil terminar una relación definitivamente que gestionar las emociones que surgen en el proceso para transformarla en otra cosa. En mi caso, después de un tiempo de lo que externamente puede parecer caos, mi sobrino de diez años le preguntaría a mi hermana si yo estaba con Nahia o con Antonia, pues dada la cercanía que mostraba con ambas y la cercanía que las dos tenían con mi familia, no podía discernir con cuál de las dos tenía una relación de pareja. Mi hermana, que de sobra sabe cómo funcionamos y que, además, está habituada a relacionarse con mis amigas sin saber cuándo son parejas, ex parejas,

³¹¹ Al empezar mi relación con Ramón, tuvimos problemas porque no podía entender cómo nos relacionábamos Nahia y yo; de Antonia ni le hablaba; y le costaba cierto acercamiento con otras de mis amigas. Por más que le insistiera en que él era mi pareja, le costó ver que la relación con Nahia, por ejemplo, más sumaba que era un impedimento a la nuestra. Y aunque parece que ha entendido nuestra manera de proceder, ha tardado un tiempo en asumir que entre nosotrxs –gays y lesbianas– los límites se difuminan, y que el contacto físico –un beso en los labios al saludarnos; salir en bragas delante de tu ex pareja, por ejemplo– no tienen las connotaciones que puede encontrar él, acostumbrado a la heteronormatividad.

³¹² Los nombres en este caso están modificados porque las partes me pidieron expresamente no visibilizarlas.

amantes o amigas, y en este punto de la historia ya no se extraña, le dijo al niño, “no lo sé, pero tampoco importa”.

Muchas veces se asume que la relación se terminó porque se acabó el amor por una de las partes. Es posible, por supuesto, “el roce hace el cariño, y también las rozaduras”, decía Gracia. Pero, ¿qué tiene que pasar para que dos personas que han compartido espacio, tiempo, intimidad, sueños, alegrías, tristezas, complicidades, experiencias y crecido juntas, de repente, dejen de quererse? ¿Qué ocurre con todo eso, desaparece de forma fulminante?; ¿lo anulamos de nuestra mente, del recuerdo para que no nos duela? ¿Por qué, si la relación se termina, hay que matar el sentimiento, porque al sistema heteronormativo no le conviene que difuminemos límites por si sus preciadas familias se desvirtúan? El amor no llega como un chispazo –aunque las películas se empeñen en hacérselo creer– ni se va de golpe, de la noche a la mañana. Nos pareció que se terminaba la pareja, pero los sentimientos se mantenían, a lo sumo se transformaban, pero no se habían acabado. Como dice Viñuales (2000) “para la mayoría de ellas, cuando la sexualidad desaparece, la intimidad todavía sigue ahí” (2000:125). Por eso y, dado que hemos vivido performando el amor en pareja, cuando las condiciones de posibilidad para que éste se produzca cambian, entonces hemos de aprender a gestionar –además de los cambios en la situación– las emociones que surgen a su paso, hasta que el amor termina de acomodarse. Éste es el planteamiento de Herrera (2014) en su artículo “Rupturas amorosas, separaciones cariñosas”, independientemente de la opción sexual:

“no sabemos querernos bien, y tampoco sabemos separarnos bien, porque no sabemos gestionar las emociones ni tenemos las herramientas que nos permitan acabar una relación con el mismo amor con el que la empezamos... Cuando llega el momento de la ruptura los amantes se convierten, la mayor parte de las veces, en auténticos monstruos... Y es que el desamor se vive como la gran traición, y a los o las traidoras hay que castigarlas bajo el lema de que en el amor vale todo (...) Pero si aprendemos a separarnos, a conectar con la otra persona con el mismo amor con el que empezamos la relación, a dialogar asertiva y sinceramente, a comunicarnos con transparencia pero tratando de no hacer daño a la otra persona... podríamos vivir la ruptura como una oportunidad para reformular la relación, y convertirla en otra cosa, por ejemplo, amistad. Las separaciones cariñosas no son una utopía: hay muchas parejas que si logran separarse con mucha comunicación y cuidándose mucho mutuamente. No son los casos más comunes, pero haberlos hay los. ...es posible... decir adiós dejando a un lado el rencor, los miedos, los reproches y los egoísmos: sólo hay que ser generoso/a, y aprender a amar no sólo la libertad propia, sino también la libertad de las personas a las que amamos...”

A veces, esta transformación ha supuesto que el amor, contra todo pronóstico, creciera. En el mejor de los casos, el amor de ahora se desbordó; excede al amor romántico. Es más puro porque no está desvirtuado por recriminaciones, exigencias o miedos. Viñuales (2000) poniendo el acento en la intersección del género con la sexualidad, afirma: “ellas cuestionan la política de géneros: (...) cuando, a partir de la atracción erótica o tras mantener relaciones sexuales, son capaces de establecer relaciones íntimas con otras mujeres” (2000:128).

Por eso, entiendo que, aunque nos afectan las normas del sistema en el que estamos insertas, encontrar los puntos de fuga a sus estructuras nos sirve para subvertirlas. Y lo hacemos, yo creo que lo hacemos, lo que ocurre es que no lo contamos y queda silenciado, o nos quedamos con que todo es un caos. Por eso para mí es fundamental contar cómo gestionamos nuestras vidas para romper con el heteroparentesco.

La amistad lésbica como espacio de empoderamiento

“Todas sabemos que la mayoría de las amigas de una lesbiana, son otras lesbianas”
Beatriz Gimeno, 2005:314

“(L)as amistades de infancia y adolescencia con el tiempo son sustituidas por una red compuesta en su mayoría por otras lesbianas independientemente de su posicionamiento público o no, porque con ellas pueden compartir experiencias que de otra manera no podría, conformando un vínculo de complicidad más que de aceptación, decisivo cuando la identidad sexual es importante en la vida de las personas³¹³. Compartir la identidad sexual deviene entonces en principio organizador en la elección de las amistades” (Gloria Careaga, 2004:5).

Foucault se plantea que la homosexualidad no debería constituirse como una identidad en torno a una práctica sexual, sino que **se debe entender en función del tipo de relaciones que se pueden llegar a establecer desde aquí**. “Servirse de su propia sexualidad para acceder a una multiplicidad de relaciones. Y es sin duda ésta, la verdadera razón por lo que la homosexualidad no es una forma de deseo, sino algo deseable” (Foucault, 2004). Afirma que se ha construido una imagen sexual de la homosexualidad (promiscua, por ejemplo) para evitar conferirle afecto, pues el afecto conlleva una serie de características –amistad, compañerismo, camaradería, etc.- que podrían devenir en alianzas que supusieran conductas inesperadas. El problema no es el sexo fuera de la norma, sino **los afectos fuera de la norma**, pues pueden construir formas de relación no institucionales –aquellas que el sistema no puede controlar. Considera que ser gay debe ser definir y desarrollar un modo de vida, y no por las cualidades personales de lxs homosexuales, sino por su posición socialmente estratégica:

“La homosexualidad es una oportunidad histórica de abrir de nuevo virtualidades relacionales y afectivas, no tanto por las cualidades intrínsecas del homosexual, sino porque la posición de éste, de algún modo "oblicua", y las líneas diagonales que puede trazar en el tejido social, permiten la aparición de estas virtualidades” (documento online, 29 de junio de 2004).

Por lo tanto, propone que la homosexualidad dé un paso más allá de reivindicar sus derechos, e invente una forma de ser, que supere los encuentros sexuales o la unión amorosa de identidades. Plantea **un estilo de vida homosexual**. Porque nuestra sexualidad elegida, nuestras elecciones sexuales, nos tienen que servir para crear una nueva vida cultural al amparo de nuestras elecciones sexuales.

Sin embargo, el filósofo sólo se refiere a las relaciones entre varones. Es decir, donde las trampas del lenguaje sexista nos han hecho pensar que al utilizar el neutro universal para hablar de homosexualidad, se refiere a gays y lesbianas, en este caso no es así; Foucault usa homosexual refiriéndose sólo a los hombres. No piensa que estas relaciones se den de la misma manera entre las mujeres lesbianas. Argumenta que la relación de amistad entre los hombres siempre ha estado prohibida, y esa es la fuerza transgresora de la

³¹³Creo que esta matización es importante y tangible, al menos, en la interpretación que hago de mi realidad. Yo conozco a Aurora y a Bala desde hace más tiempo que al resto de mis amigas actuales, alrededor de dieciséis años. Nos unen muchas cosas, como en ocasiones nos hemos distanciado. Sin embargo, no participan por igual de la convivencia que mantengo con el resto de mis amigas, a pesar de ser amigas también; y creo que no lo hacen porque su no identidad hace que ellas no tengan esa necesidad.

amistad entre los hombres. Mientras que la posición aislada, subordinada al hombre, que ha tenido la mujer a lo largo de la historia, la ha puesto en un lugar privilegiado para construir relaciones sociales entre ellas, sin que éstas hayan sido consideradas relaciones lésbicas. Estoy de acuerdo con lo que dice, en el sentido de que, es cierto que en la historia de las mujeres encontramos evidencias de relaciones de hermandad entre mujeres sin que necesariamente sean consideradas relaciones amorosas. Sin embargo, también es verdad, que los vínculos afectivos sexuales entre mujeres han existido siempre, muchos de ellos gestados en el seno de estas relaciones de hermandad, de amistad, véase las amistades románticas (Lilliam Faderman, 1981); lo que hemos hecho ha sido ir amoldándonos a las circunstancias para sobrevivir. Si ya lo decía Rich (1996), cuando hablaba del continuo lesbiano. Qué más potente que la sororidad, empatía y la fuerza de un grupo de mujeres unidas por la amistad y el deseo, para romper el muro –y los esquemas– del heteropatriarcado capitalista. No hablo de mujeres que se junten para lidiar entre ellas por un hombre, sino de un grupo de lesbianas que luchan contra el heteropatriarcado.

Cuando les dije a mis amigas que no me sentía una mujer, intentaba transmitir que no lo hacía porque no me identificaba con las mujeres que construye este sistema. Pero había más. Quería decirles es que, aunque una lesbiana no sea feminista, para poder entender lo que le ocurre, su diferencia, en relación a la mayoría heterosexual, ha tenido que llevar a cabo un proceso de **deconstrucción de la sexualidad** tal y como la conocía. Y ese es el primer paso de un proceso que conlleva un desplazamiento, en el sentido de que se pasa a formar parte de otra cosa. **Ya no se es parte de la mayoría, pues estamos transgrediendo la norma al vivir sin relacionarnos con hombres.** Según va pasando el tiempo y una conoce esa *otra cosa* a la que ha llegado, ese lugar donde hay más iguales que, como una, han hecho el mismo camino o uno parecido, para reconocernos tenemos que buscar estrategias –reconocimiento de códigos, formas de movernos, mirarnos, incluso utilizar un lenguaje propio, desconocido para quien no está dentro; poner nuestras normas. **La cuestión es que, a ese lugar que no está en ninguna parte y que solo se crea cuando hay varias lesbianas juntas, es más difícil que entre el heteropatriarcado** –aunque no imposible, como ya dije, nuestra construcción no deja de tener influencias sexogenéricas, y eso lleva implícito, consciente o inconscientemente, el uso de las heteronormas, incluso siendo feministas. Con todo, el espacio que se crea entre dos lesbianas puede ser uno de los más alejados de la heteronorma. De ahí el comentario de Charo, el día que alguien dijo que iba a venir una amiga heterosexual: “está bien, no vamos a echar a nadie, pero es que entonces no podemos ser nosotras mismas”. Y no podemos, porque las conversaciones se tienen que adaptar a una temática y a un lenguaje que ella entienda, porque nuestra manera de pensar, interpretar algunas cosas, de entenderla, de vivirlas, sobre todo las relacionadas con la sexualidad, son diferentes.

Una práctica normalizada entre nosotrxs desde que entré en la Asociación –que, si bien, no se da con todo el mundo, sí es muy frecuente con la gente más cercana–, es saludarnos con un beso en la boca. Ese beso no está sexualizado, no es una expresión de deseo, más bien es una manera cariñosa de saludarse, sin más. Cuando empecé con Ramón, él no llevaba bien ese saludo. Se molestaba cuando saludaba así a mis amigxs. Tuvo que pasar un tiempo hasta que lo comprendió. Y es que, el dispositivo de la (hetero)sexualidad nos ha dicho “dónde, cómo, cuándo y con quién” se ha de hacer sexo, y la boca es una zona erógena por excelencia para la heteronormatividad; a las mujeres no se las besa en la boca, si eres una mujer; y a los hombres que no son “mi pareja”, si soy una mujer tampoco los beso. Por eso, ese acto de libertad, de rebelión, de expresión alternativa, o como queramos denominarlo, solo se puede dar fuera de la heteronorma. Y por eso, voy a volver

a sugerirlo, pienso que nosotras no somos mujeres.

En esta línea va lo que pretendo explicar. Como cuando dos lesbianas tienen sexo, la vivencia de esos cuerpos, que no están usando códigos de heterogénero para interpretarse, crea un espacio en el que al heteropatriarcado le cuesta entrar. En ese espacio las dos usamos el mismo lenguaje con las mismas claves, nuestra concepción de los cuerpos es igual, como nuestra concepción del deseo o la manera de lograr placer; nosotras creamos las prácticas. Aunque la institución heterosexual se empeñe en revivir por medio de películas porno o anuncios sugerentes lo que pasa entre dos lesbianas cuando tienen sexo, su imaginación no les permite llegar a construir lo que ocurre en ese espacio, y aunque lo intenten, lo que les sale son dos mujeres –heterosexuales, porque están construidas bajo las marcas de género para ser deseadas por ellos– practicando lo que para ellos es sexo; nunca dos lesbianas teniendo sexo.

Son estas complicidades a escondidas del heteropatriarcado, como susurros a la espalda, las que nos ponen en esa situación estratégica de la que habla Foucault, y las que me hacen pensar en la potencia de las relaciones de amistad entre lesbianas, con muchos conflictos internos también, pero como lugares de empoderamiento que el sistema no puede controlar. Las mujeres están lo suficientemente oprimidas dentro del sistema heterosexual como para apartarnos de él y elegir los márgenes de la homosexualidad. Por eso “el lesbianismo como estilo de vida sigue teniendo algo que ofrecer a las mujeres, porque el patriarcado sigue existiendo, y seguirá teniéndolo, siempre que la heterosexualidad siga siendo una de las herramientas del patriarcado...” (Gimeno, 2005: 27). Y por eso, nuestra amistad es un lugar para escapar de la heteronormatividad, para crear otro tipo de relaciones, redes de afectos, de cuidados, de recursos, otro tipo de parentesco con el que arañar el sistema.

Viñuales (2000) y Weston (2003) coinciden en señalar que para las lesbianas sus relaciones de amistad son muy importantes, viviéndolas con más intensidad que las mujeres heterosexuales. Creo que se trata de una intersección entre el género y la sexualidad. La mayoría de nuestras relaciones o las más importantes son con otras lesbianas. Yo comparto esa afirmación. Bidy Martin (1994) lo explica:

“El sentido de seguridad y protección que les proporciona estar con el grupo propio no se explica por referencia a identidades esenciales o a conexiones naturales, sino que se describe de manera muy concreta en términos de historias, (...). En compañía de otras lesbianas con historias semejantes es posible vivir en los lenguajes, las formas sociales de interacción y humor, los olores, sabores e imágenes de esas zonas de la infancia y la adolescencia que se llevan dentro. Lo que se vuelve crucial es saber distinguir entre los placeres del hogar y la forja de un colectivo político” (1994:364).

Al salir de la heterosexualidad obligatoria convivimos en pareja, supongo que por costumbre, inercia o imitación. Pero en nuestro mundo las relaciones de amistad y las de pareja se pueden gestionar de otra manera, como ya he dicho. Si una noche surge que todas durmamos en casa de alguna, no tenemos un marido receloso que se mosquee, se extraña o sospecha, porque no vamos a dormir a casa y que nos vuelque el refranero popular, “*quien se casa a su casa*”, que esa regla no está en nuestro imaginario, al menos, no lo estaba antes del matrimonio. Dice Coscollera (2015) a este respecto que “la heterosexualidad junto con el pensamiento amoroso invisibiliza, condena y puede llenar de sufrimiento la vida de las mujeres, de las lesbianas, de las personas transgénero,

transexuales y tantas otras identidades (...) Y, por otro lado, mina la posibilidad de la construcción de lazos entre mujeres, de alianzas de monstruos, de su poder y agencia colectivos” (2015:157).

Aunque, tal vez, esto no tenga que ver con una forma diferente de vivir las relaciones de pareja por ser lesbianas, como con una deconstrucción de amor romántico –gracias al feminismo una vez más– y nuestra relación como amigas con cierta trayectoria ya. Lo que sí es cierto es que, posiblemente mi novia forme parte del mismo grupo de amigas, y no es que no se extrañe o se mosquee porque yo vaya a dormir con mis amigas, sino que lo más probable, es que ella esté participando de lo mismo. Cuando salimos en parejas, lo que une al grupo –más allá de que seamos lesbianas o mujeres– no es que somos parejas, sino que vamos varias amigas juntas. Hay una diferencia entre ir: dos, dos y dos, a ir seis. El total de la suma es el mismo, pero la comunicación no fluye igual en ambos casos, porque varía la distribución. En las parejas la comunicación se da entre ellas, con menos interacción con el resto; simplemente por facilidad en la disposición de los cuerpos en el espacio. Cuando los cuerpos deambulan libremente, se combinan con otros, las interacciones fluyen más y mejor que cuando dos cuerpos caminan unidos físicamente. Pocas veces la manera de relacionarnos entre nosotras es sólo con nuestra pareja, porque entonces no nos estamos comunicando con el resto. Javier Sáez desde el feminismo queer afirma:

“para mí el amor se basa en la insolidaridad. Me vinculo a una persona, de forma individual, y abandono el resto. La pareja. Dos individuos. Fin del vínculo social. La locura temporal que supone el sentimiento amoroso nos aísla del resto, o en todo caso convierte a la pareja en la prioridad: primero salvo a mi marido, luego ya veremos” (Javier Sáez, “El amor es heterosexual”).

Un día dos parejas heterosexuales, una de lesbianas y varias lesbianas sin pareja en ese momento, salimos juntas de copas. Aquella fue una situación incómoda. Cuando llegamos al bar, lxs heterosexuales ocuparon el espacio disponiéndose cada unx a hablar con su pareja. Ni siquiera interaccionaron entre ellxs que, tal vez, hubiera explicado la situación. Aunque intuyo que las amigas eran ellas; los chicos no se conocían. De haberse conocido, ellos hubieran hablado juntos y ellas lo hubieran hecho entre ellas. La interrelación nunca fue a cuatro, y mucho menos con nosotras. Mientras nosotras hablábamos en grupo. No volvimos a salir con ellxs.

Más reciente en el tiempo, salimos de un bar en el que estábamos Ramón y yo, con Tabi, Paola y una pareja heterosexual heteronormativa. En el camino de vuelta, Ramón, Tabi, Paola y yo íbamos hablando unxs con otrxs, pero la pareja hetero sólo hablaba entre ellxs; no interaccionaban con nosotrxs. A lo sumo intercambiaron frases sueltas, pero por disposición, era muy difícil que siguieran nuestra conversación; aunque, además, intuyo dada la actitud, que no les interesaba demasiado, ni tenían interés en que nosotrxs participáramos en la suya. Y ese es el otro problema, que para la heteronorma las cosas de la pareja son más importantes que las del grupo; el amor romántico es más importante que la de amistad. Algo que suele ser frecuente, dice Coral Herrera (2014 b), en parejas heteronormativas basadas en este tipo de amor. Oihana también da un alegato en este sentido:

“la gente construye muchas cosas con su pareja y para los amigos deja determinadas otras. Yo suelo construir muchas cosas con los amigos y muchas cosas con la pareja, y algunas..., se cruzan. Es otra forma de construir amistades. **Hay que darle más**

importancia (a la amistad) porque si no, no vamos a cambiar nunca las relaciones de pareja³¹⁴; mientras no cambiemos las relaciones de amistad, no vamos a poder cambiar las relaciones de pareja y el funcionamiento de la familia nuclear, imposible. Porque **tú al final necesitas una afectividad, alguien que te acompañe al médico, ¿vale? Y mientras eso lo siga haciendo sólo y exclusivamente tu pareja, no vamos a poder romper con esa idea de pareja nuclear.** Yo creo que es importante que las amistades se diversifiquen; no tiene que ser “amiga casta”, (risas) –hay que tener una amiga casta en la vida, que es maravilloso-, pero a lo mejor otras fórmulas son ese tipo de relaciones que se establecen a través también de otros intereses, sexuales... Como otro medio cualquiera, sinceramente, no creo que el sexo vincule tanto. La afectividad es lo que vincula. (...)Se le exige más a una pareja, porque tenemos mucho morro (risas). Porque viene de la familia nuclear, porque se supone que los amigos son una cosa que está... yo creo que eso lo tienes incorporado: “los amigos no son tan importantes, no tenemos que cuidarlos tanto ni te van a estar toda la vida...”. En fin, gilipolleces, pero lo tenemos tan incorporado, ... entonces, nos sentimos con derecho ... de exigirle a la pareja; tu pareja es como tu hermano, le puedes pedir lo que quieras, es tu familia, ¿no? (con retintín) Pues no. Al final entra ahí. La familia muy mal entendida, porque a tu hermano tampoco le deberíamos poder pedir lo que quieras. La familia está así construida, y supongo que entra dentro de la heteronormatividad, como se construye eso” (Oihana).

Bala me cuenta cómo las exigencias de Laura pareja le suponían a ella un sobreesfuerzo que no le gustaba:

“...eran cosas de convivencia, porque vivíamos juntas, pero, no son las cosas de convivencia exclusivamente, eran cosas de convivencia porque éramos pareja. Porque a otros compañeros de piso, que también hemos vivido con otros compañeros de piso, no les exigía esos detalles, era a mí por ser su pareja. No eran, “frega el salón cuando te toque fregarlo, como a cualquier compañero de piso”. No, era..., no sé... pues, “¿cómo que has quedado para tomarte unas cañas y no me has dicho nada?”. “Pues porque me ibas a decir que no, porque mañana tienes un examen”. Bueno, pero me lo tendrías que haber dicho, ¿no? Eran cosas como muy así. Y a lo mejor otro compañero de piso se iba a tomarse unas cañas sin proponerle nada, como otras veces lo proponía, pero a ella no le sentaba mal, porque no era su pareja. Entonces yo notaba que... **eran unas exigencias, por ser pareja.** No porque estuviéramos viviendo juntas. Entonces yo había intentado satisfacer todas esas... todos esos requerimientos, porque pensaba que para ella era importante en su concepto de pareja..., era muy importante, en el mío no lo eran tanto, pero entendía que para ella sí lo eran. **Y yo me sentía muy desgastada ya de tener que esforzarme en cosas que no me salían espontáneamente siempre.** Que no eran grandes cosas, pero si ibas sumando muchísimos pequeños detallitos, que tú tienes que cumplir y no van con tu naturaleza, con tu inercia diaria, al final, tantos pequeñitos se hacen..., no sé, muy pesados (...), ya cumplir con todas, siempre todo el rato... se empezaba a poner complicado. Yo ya estaba un poco cansada con eso” (Bala).

³¹⁴ Ésta es la base de lo que se viene a denominar la Anarquía Relacional (AR). La AR es un paso por encima de las relaciones de poliamor. Mientras que en cualquiera de sus modalidades (jerárquicas o no jerárquicas), en el poliamor las relaciones de amistad siempre quedan en un nivel más bajo que las relaciones de pareja, independientemente del escalafón en el que se encuentren cada una de éstas, en la AR no existe diferencia en la forma de relacionarse, “no diferencia de forma jerárquica a alguien con quien se relacione de manera romántica de alguien con quien se relacione de manera no romántica. No existe un número finito de posibilidades de relación”(Miguel Ayuso, 2015: 130-131). El objetivo es descentrar la pareja como lugar privilegiado, de modo que crianza, convivencia, economía, etc., no dependen de un vínculo afectivo/sexual. La anarquía relacional fue una propuesta de la activista sueca Andie Nordgren en 2006, sacando un Manifiesto sobre la Anarquía Relacional, que actualmente tiene nueve puntos.

Si algo he aprendido en todos estos años, es que **mis amigas son parte de mi vida y no un suplemento a la relación de pareja de turno que tenga**; ellas y mis relaciones de pareja están al mismo nivel. Para mí, mi familia son mis amigas, mi pareja y mi hija; mi casa ha sido por años, la casa de todas. No hemos seguido las normas impuestas por el sistema en cuanto a convivencia. Un día le explicaba a Ramón cómo entendía yo las cosas. Necesitaba hacerlo porque no podía volver a tener una vida de aislamiento matrimonial, como tuve con veinte años; o volver a la pareja heterorromántica, entendiendo que él no tenía por qué compartirlo. Pero si no congeniábamos en eso, nuestra relación no podría sobrevivir. La cuestión es que Ramón, en un intento por demostrarme que compartía lo que le decía, me contó que durante un tiempo su pareja y sus amigas quedaban una vez a la semana, los miércoles, creo, para cenar juntas, charlar y así no perder el contacto, aunque estuvieran cada una en pareja. Entonces me di cuenta de que no me había entendido. Mis amigas no son un rato puntual a la semana, concertado y organizado previamente, para encajarlas con calzador y ajustarlas a mi ritmo de vida de pareja, estudio o trabajo y, demás obligaciones familiares. No. Ellas están siempre, porque son conmigo. Mis planes diarios son con ellas, aunque, a veces, solo nos veamos los fines de semana o cada dos semanas por circunstancias; pero si no estuvieran, me sentiría sola aun estando en pareja. Mi pareja, como una más, estará incluida en esos planes, porque las haremos juntas, pero todas, no solo él y yo, o ella y yo para las demás. Por eso no será una cena una vez a la semana, o lo será, pero dentro del resto de la vida. Yo no voy a ir al médico solo con mi pareja porque se sobreentiende que será a él o a ella a quien le toca cuidarme. A mí me cuidan mis amigas, y mi pareja es una de ellas; aunque es cierto que, por cercanía, pero sobre todo por convivencia, mi pareja está más presente, pero su figura no tiene la exclusividad. Y yo cuido de mis amigas, entre las que está también mi pareja. Puedo ir al médico con mi pareja y/o con mis amigas; igual que a una exposición. Hacer la mudanza juntas, organizar unas vacaciones –aunque no venga mi pareja³¹⁵- o pasar el día de resaca tiradas todas en el sofá, después de una noche de juerga, con o sin mi pareja.

El aislamiento de la pareja es uno de los motivos por los que yo he sentido que las relaciones con mis amigas lesbianas me empoderan. Supongo que también tiene que ver con que el feminismo es una vía común entre quienes me rodean. Pero, desde luego, de lo que no me cabe duda, es de que desde 1998, momento en que empecé a relacionarme con lesbianas, me fui empoderando hasta convertirme en alguien más segura, más independiente, más inteligente, más respetuosa, más asertiva, con más habilidades en la comunicación, etc. Y es que, relacionarte por igual con un montón de personas, que tienen inquietudes más allá del amor, la estética o los cuidados; donde todo el mundo aporta por igual, escucha y es escuchada, donde se te anima a pensar para participar, es más enriquecedor que relacionarse sólo con una persona y siempre con la misma. Por eso, lo que a mí me empoderó, subió mi autoestima y me hizo ser yo sola, y no una parte de nadie –después de mucho trabajo, eso es innegable–, fue mi red de amigas lesbianas y feministas. Compartir con ellas me genera un estado de bienestar y estabilidad emocional, difícilmente superable por otras cosas. Por eso, siempre las necesito cerca, insuflan aire en mi vida en general y en mi mente en particular.

³¹⁵Cuando estaba casada, en casa de la familia de mi marido se criticaba mucho a una familia cercana, porque planificaban sus vacaciones por separado. Más allá de que pueda entrar a valorar, con quién se quedaban las niñas y demás cuestiones de género, que allí tampoco se verían mal, la crítica de base iba dirigida al hecho de que un matrimonio hiciera esos planes por separado, *eso ni era un matrimonio ni nada, dónde se ha visto que el marido se vaya de fiesta sin su mujer, y ya, para qué pensar que sea ella la que se vaya sin él... tantas modernuras no llevan a nada bueno.*

Esto no significa que seamos la panacea, como he dicho, cada quien tiene un nivel de exigencias, de expectativas, una manera de entender el mundo y de hacer las cosas, cada una tiene su opinión y expresa sus deseos, que no tienen que congeniar con los de las demás. Entre nosotras también hay desavenencias, malos entendidos, discusiones y, por supuesto, y se dan situaciones de poder, como en cualquier relación, con todo lo igualitarias que puedan ser las relaciones de amistad. A veces, nos apetece estar solas o no siempre compartimos todo con todo el grupo, depende de las necesidades de cada una y de las circunstancias. Sea como fuere, las cosas son muy flexibles; y cuando la rigidez nos envuelve, hemos aprendido a utilizar bien la comunicación, la confianza, la empatía y la sinceridad. Aun así, hay amistades que entraron y otras que también salieron.

Las familias elegidas³¹⁶, ¿una forma específica de parentesco?

“De las periferias vienen las manadas”
(Itziar Ziga, 2009)

*“Las familias que elegimos introdujeron algo novedoso
en las relaciones de parentesco en Estados Unidos,
al agrupar a los amigos, los amantes y los niños dentro de un mismo ámbito cultural”*
Kath Weston (2003:184)

“El parentesco es mucho más que una relación física o biológica: el parentesco es una relación social (...) es posible afirmar la existencia de un tipo de parentesco gay. Si la familia es diversa y el parentesco es social, resulta que en las redes sociales gay y homosexual, es posible hallar sistemas de relaciones sociales calcados de lo que hoy es familia (...). La familia, que fue una unidad productiva, socializadora y asistencial, se ha convertido en unidad de consumo que cede gran parte de su función socializadora y asistencial al Estado (si bien mantiene su tarea cuidadora en tiempo de crisis). Idéntico tipo de relaciones sociales se encuentran en el universo gay. En él hay redes sociales que funcionan como unidades de consumo, que socializan, dan asistencia emocional, y ofrecen apoyo en situaciones de crisis. (...) formados por grupos de iguales que intercambian reconocimiento, afecto y reciprocidad. Es un sistema de parentesco que podría convertirse en contractual y político si el Estado legislara al respecto: permisos laborales para cuidar a los pares, pensiones en caso de fallecimiento de amigos, políticas fiscales que fomenten residencias compartidas, etc. Sin embargo, el Estado (jaleado por los militantes gays), insiste en ofrecer el matrimonio (o el sucedáneo de las parejas de hecho) como la única forma de dar

³¹⁶Elijo el concepto de *familia elegida* propuesto por Weston (2000) para mostrar una red de vínculos afectivos, materiales, sexuales, en ocasiones. Es una red de amistades estrechas, de hecho, esa es su base –separo el apartado de las amistades de éste, para enfatizar el rasgo de parentesco no normativo aquí. Platero (2014) las define como, “formas de convivencia y solidaridad necesarias para sortear las imposibilidades que sortea una sociedad regida por normas heteronormativas” (2014:106). En otros momentos y/o en otros lugares estas redes son los cimientos de comunidades alternativas de vida, tal y como lo explica Falquet (2006) “en vez de una sociedad compuesta de islotes de parejas encerrados sobre sí mismos, y a menudo opuestos entre ellos por intereses egoístas divergentes, podríamos soñar con un entramado social diferente que permita poner en común mejor nuestros recursos materiales, afectivos y sexuales. (...) la “mejor” solución para las lesbianas prófugas del sistema (hetero)patriarcal no es agruparse de dos en dos, sino en la mayor cantidad posible. Si la pareja puede hacer la fuerza, una unión más amplia es matemáticamente superior” (2006:72). Es cierto, como también expone Falquet, que ese tipo de comunidades encontrarían en núcleos eurocéntricos y urbanos el rechazo de la sociedad y, por otro, las resistencias de nuestra propia socialización. No obstante, como expondré, creo que se pueden establecer fórmulas para desarrollarlas, utilizando las herramientas que el propio sistema nos proporciona, pero creo que solo serían bien vistas para una edad, la tercera, en la que modificar la forma de vida tradicional, supone es quitarle problemas al Estado.

estructura política al parentesco de *communitas gay*” (Guasch, 2002:2).

Careaga (2004) afirma que las lesbianas han puesto en entredicho la incondicionalidad de la familia, porque durante mucho tiempo se perdió para nosotras, pero la encontramos en las amistades:

“Yo tengo claro que yo voy a ser un apoyo de Bala siempre, de una manera o de otra. Es verdad, que no tiene redes familiares convencionales, pero tiene una red de amigos en realidad fuertes. Tiene grandes amigos, ahí me refiero, por ejemplo, a vosotras, ¿no? Si yo me voy a Bruselas³¹⁷, estoy segura que vais a estar al pie del cañón” (Aurora).

Weston (2003) –la primera en poner de manifiesto otro tipo de relaciones que lxs homosexuales hemos entendido como de parentesco, aunque no estén legalmente reconocidas– afirma que lxs homosexuales de San Francisco a finales de la década de los 80 sentían que sus relaciones de amistad eran más fuertes que las que mantenían lxs heterosexuales. “Se consideraba el parentesco como una extensión de la amistad, en lugar de (...) subordinar la amistad a los vínculos biogenéticos” (2003:162). Estaba hablando de las *familias elegidas*. Y, de hecho, ante la falta de consenso entre lesbianas al definir qué se entiende por amante, amiga y relación de pareja, y haciendo referencia a este aspecto sexual de la amistad, Viñuales (2000) afirma que las relaciones de amistad homosexuales son una forma de familia. Y lo han sido, sobre todo cuando las familias biológicas han puesto en cuestión la condición sexual de gays y lesbianas, porque las familias elegidas se erigían como aprovisionadoras de afectos. “Según Donoso (2002), en el parentesco homosexual es el grupo de pares el que sanciona, legitima y guarda memoria de las alianzas. Es el grupo de pares el que socializa y ofrece asistencia en caso de necesidad, desgracia o infortunio. (Schwarz, 2008:209).

Trujillo (2014) recuerda que la familia no es una institución estática, sino una categoría cultural, flexible que tendría que ser más un desafío que un instrumento de asimilación, “parece urgente que conversemos acerca de las maternidades (y paternidades), de otras formas de organización de los afectos y los cuidados (nuestras «familias elegidas»), y que sigamos defendiendo que todas merecen el mismo respeto y reconocimiento, y que son igualmente legítimas” (2014: 178).

Entre mis amigas la percepción es parecida, si bien, algunas, como Aurora, no están de acuerdo con utilizar el nombre *familias* para denominarlo:

“pero es que... me parece que es volver a... al modelo...religioso... ¿Por qué “familia”? Es que me parece que darle un término tan retrógrado a un concepto... que puede ser tan transgresor... Me rechina mucho. No me gusta el término, el concepto me parece muy bien. El ser humano vive en sociedad y tiene que buscar apoyos. Tiene que buscar una red de apoyos y de pilares” (Aurora).

La familia elegida es para nosotras una red de apoyos emocionales y materiales, asentadas en la amistad, la solidaridad, la empatía, la complicidad y la articulación de mecanismos de actuación conjunta, de afrontamiento de situaciones de dificultad social, familiar,

³¹⁷Cuando Aurora hace ese comentario ellas ya habían anunciado hacía muchos meses que dejaban de considerarse estrictamente una pareja romántica. Con todo, han seguido conviviendo intermitentemente –en función de las necesidades laborales de una y otra-, aún lo hacen, de hecho, e independientemente de que una u otra tengan relaciones afectivas/sexuales. Estas terceras personas se han incluido a nuestro grupo de iguales a veces, y han pasado a formar parte también de la gente con la que convivimos con mayor o menor asiduidad.

laboral y/o económicas, y otras heteronormas del sistema. Su punto más interesante es que no se basan en la biología, y no se articula alrededor de la pareja, o éste no es el único vínculo que nos une, como mostraba antes. De esta manera se crea una especie de cultura gay que está por encima de la individualidad. Que no sea biológica conlleva una característica más, que es la temporalidad. Nuestros vínculos son situados, es decir, aunque algunos perduran por mucho tiempo, también hay personas que entran y otras que salen, como dije; de modo que nuestra familia elegida no mantiene la misma foto.

A lo largo de los años, el piso de Emperatriz siempre ha estado lleno de gente. Recuerdo los días que siguieron al 11 M. Todas con ideología de izquierdas; alguna, oriunda del País Vasco, especialmente afectada por la situación; cuatro de ellas, además, compañeras de trabajo; dos parejas; alguna enferma o convaleciente... Vivimos estos días en comunidad, donde el salón era el centro neurálgico del campamento. Después vinieron mundiales de fútbol; roscones de reyes³¹⁸, cumpleaños, reuniones de urgencia de NOS, etc. “Tú casa parece la casa del pueblo, siempre hay un montón de gente”, ha proferido mi hermana cada vez que ha venido a Granada. Quien llegaba de viaje; quienes venían a reencontrarse con quien llegaba de viaje y ya se quedaban; las que venían de visita; las que pasaban un momento; quienes atravesaban una mala racha; las que venían a comer; las que pasaban a tomar café; las de los cubatas de los fines de semana hasta las tantas de la madrugada; las que aparecían después del trabajo; las que se quedaban a cenar o a dormir. Como fuera, todas venían a la casa, y se comportaban como si estuvieran *en casa*, y lo estaban. Y esta gente es la misma con la que después salimos; vamos de viaje -no tanto como quisiéramos-; compartimos activismo; durante épocas hemos compartido centro de trabajo; solucionamos problemas o arreglamos el mundo. Con ellas hemos vivido, crecido, madurado; también discutimos, si es necesario –así también crecemos-; y a ellas y entre nosotras, también nos hemos amado. Recuerdo el día en que Mari Luz nos reunió *en familia* para que la ayudáramos a tomar una decisión que podía ser éticamente reprochable. Su jefe, un hombre mayor y de buena posición de Granada, le había ofrecido casarse con él, con lo que eso conllevaba, nacionalidad, pensión de viudedad en su momento, etc., a cambio de una serie de cuidados hasta la fecha de su muerte. Juntas la apoyamos en la decisión que pensamos más adecuada. El salón de Emperatriz durante años ha sido y, aún sigue siéndolo –si bien nos repartimos y ahora tenemos más, como el de Charo y, a veces, el de Carmen–, el salón de reuniones de nuestra familia elegida.

“Los vínculos de amistad, de afectos, sexuales, no quedan constreñidos al ámbito de la familia normativa. Los derechos de las personas que transitan esas nuevas formas de alianza no pueden dejar de ser reconocidos” (Elvira Burgos, 2008: 336).

La mayoría de las personas que componen y ha compuesto mi familia elegida son mujeres lesbianas o bisexuales. De modo que, es la opción sexual la que organiza la elección de relaciones sociales (Schwarz, 2008; Careaga, 2004). Aunque después, cada una de nosotras seamos diferentes a las otras; lo que compartimos son experiencias, códigos, formas de pensar, emociones, etc. Y es con *ellas* con quienes he compartido más espacios de intimidad.

³¹⁸Hace unos años, copié de mi abuela Manmen la tradición de comprar el roscón de reyes cada cinco de enero. Desde entonces es una tradición para nosotras, y cuando se acerca la fecha, alguna pregunta, “*María, ¿este año qué pasa con el roscón?*”.

¿Y, quiénes son *ellas*? Pues he de matizar que, a pesar de lo dicho, concretamente en nuestro caso, no cualquier lesbiana llega a formar parte de nuestra familia elegida³¹⁹. Creo que compartimos la idea de rechazar la heteronormatividad, aunque nos una la opción sexual. Tampoco estoy tan de acuerdo con Viñuales (2000), cuando afirma que nos relacionamos con mujeres de similar edad; en mi familia elegida hay personas desde los veintiocho a las sesenta largos –si bien es posible que se trate sólo de mi experiencia, pues pasar tanto tiempo en la asociación y en grupos feministas, me ha hecho relacionarme con gente de todas las edades. Por otro lado, en contra de lo que cuenta la antropóloga, “cuando pregunté por la composición de la red de amistades...nunca explicitaban que las ex amantes formasen parte de esa red...” (2000:123). Yo tengo que decir que mis parejas, mis amantes, mis ex parejas, mis ex amantes, las parejas y/o las amantes de mis ex parejas, mis amigas, en definitiva, forman mi familia elegida y, aunque es cierto que no es un dato que demos a la primera de cambio, creo que ninguna tiene reparo en manifestarlo. De hecho, a estas alturas de nuestra vida, es un orgullo reconocer que somos capaces de relacionarnos así entre nosotras.

La crisis económica también nos ha servido para vivirnos de forma candente como familia elegida. Si bien la relación de apoyo y ayuda mutua era una experiencia habitual entre nosotras, el vínculo se ha visto reforzado en los peores momentos. Cuanto más crítica y cruda ha sido la crisis para nosotras, más estrechos han sido los lazos de unión, creando verdaderas redes de cuidado y sustento material y psicológico, unas veces volcadas en unas, otras veces en otras, según quiénes íbamos teniendo trabajo/ingresos o quiénes quedábamos en desempleo, y a la vez se rompían, se constituían o se reconstituían nuestras parejas en el seno de esta familia. No puedo afirmar si esto se da en todos los círculos de lesbianas por igual. Reconozco aquí un grupo de al menos entre siete y trece personas, incluida mi hija, por el que durante los últimos diez años ha habido –hay, porque aún funciona– un apoyo material en todos los sentidos, y un apoyo emocional y de servicios absoluto. Hasta el punto de reconocer que en algunos casos nos hemos podido mantener dignamente, y sin tener que recurrir a nuestras familias biológicas, salvo en momentos extremos, porque esta red ha funcionado. Es cierto que ser personas formadas, responsables y con unos hábitos de vida saludables, ha favorecido que fuera de este círculo no se percibiera el estado de precariedad en el que hemos podido llegar a encontrarnos. Por eso, una de las prácticas que para mí es más importante, además de cómo nos comunicamos y cómo gestionamos las emociones, es cómo gestionamos los recursos materiales. Quienes están mejor económicamente en el momento, pagan o ponen más en proporción, para que todas podamos hacer cosas juntas, independientemente de la capacidad adquisitiva del resto, “esto es lo que tenemos para hoy –ha dicho Nahia un montón de veces, enseñando un billete antes de que tres o cuatro de nosotras saliéramos a la calle– cuando se acabe, nos vamos”. Y esa dinámica o alguna semejante se da siempre que alguien se encuentra en una situación de vulnerabilidad económica.

Pero, no son solo ellas son mi familia elegida. Antonio, Jorge y Ramón también son parte de mi familia elegida.

³¹⁹Aunque este sea el concepto, aunque sintamos la pertenencia a esta red de relaciones, no nos autodenominamos “familia elegida”. Este término se popularizó tras la publicación del libro de Kate Weston, pero no es habitual escucharlo en la cotidianidad. Simplemente, como afirma Platero (2014), para muchas personas, “las relaciones íntimas que mantenemos con personas como amantes, amistades, ex, compañeras de todo tipo, conforman una serie de vínculos para los que no tenemos nombre” (2014:106).

En cuanto a Lucía, una niña que nació de un matrimonio heteronormativo, que ha pasado por varias relaciones de pareja de su madre, y que se ha criado, definitivamente, en un hogar lésbico, aunque ahora conviva con Ramón y conmigo, afirmaba el otro día, “yo no tengo padre, tengo a mi madre y a Nahia que es mi otra madre; y tengo a Ramón, y un portaesperma que me ayudó a llegar aquí”. No me alegra que mi hija no reconozca a su padre como tal. Pero me alegra que después de toda una infancia de calamidades y muchos despropósitos por su parte, su madurez la lleve a reconocer a quienes son las personas que se han encargado de darle su educación, cuidado, mantenimiento crianza y afectos, más allá de los lazos de sanguinidad, consanguinidad, parentesco hasta el primer, segundo o tercer grado de filiación. También ella se ha beneficiado de su familia elegida. Durante años ha tenido profesorsxs de lengua y literatura, matemáticas o química con quienes comentar dudas y en quien apoyarse en momentos críticos como la selectividad; a quienes después devolvía el favor con cosas que podía hacer ella, como cuidar de sus mascotas cuando salían de viaje. Pero, sobre todo, ha crecido rodeada de toda esa gente joven, con formas de pensar alternativas que la han cuidado y querido como si fuera “una sobrina³²⁰”, aportándole diversidad en todos los sentidos³²¹. Estos vínculos familiares han favorecido que Lucía se haya convertido en una mujer sociable, con la mentalidad abierta, la autoestima alta, y muy resolutiva. Y estoy segura de es consecuencia de haber vivido donde y con quien lo ha hecho. Ella no recibió educación cristiana, así se evitó tener la cabeza llena de temores y construcciones mentales que yo considero absurdos³²². Ha recibido in-formación sobre sexualidad y género desde que tenía uso de razón, porque venía con nosotras a los talleres de NOS. No ha aprendido una construcción romántica del amor, sabe que las relaciones no son eternas, porque ha vivido mi proceso vital en pareja, sin ella, o con varias personas a la vez, con las que ella se ha relacionado; por eso ahora no se asusta de nada y gestiona a la perfección sus relaciones –sean cuantas sean las personas–, al principio pero también al final. Ella mantiene su propia comunicación con lxs miembrxs de esta familia y, de hecho, tira de su agenda si lxs necesita, igual que ellxs la llaman a ella. Últimamente se puso en la tarea de buscar a Rosa por las redes, hasta que la encontró. Rosa desapareció de nuestras vidas tras una desavenencia conmigo algo después de haber terminado nuestra relación afectivo sexual, cuando ya solo éramos amigas. Lucía se molestó mucho con ella. Pensaba que nuestras cosas no tenían por qué haberle afectado, y si ellas tenían una relación madre e hija, de la forma que fuera, para romperla se lo tenía que haber dicho antes. Aquello ocurrió cuando la niña tenía siete años aproximadamente. Cuando se le pasó el enfado, se dedicó a buscarla –lo ha hecho con veintiuno. Conociendo a mi hija y dado el mundo en el que se ha educado, si Rosa hubiera respondido de otra manera, con más receptividad, tal vez la habría incorporado a la red de contactos de su familia elegida –que ella ha ampliado posteriormente con su propio grupo de amigxs–, en vez de dejarla en su red de amigxs de Instagram, como ha hecho. Pero supongo que en eso consiste la elección de este tipo de familias, sin decidirlo tampoco estás dentro, porque como su nombre indica, no es obligatorio.

Con todo, Viñuales (2000) y posteriormente Platero (2014) señalan que, en España, para la mayoría de gays y lesbianas, a nivel simbólico, la familia es la biológica, “en el Estado

³²⁰ Así se refiere a ella Aurora en la facultad –espacio que actualmente comparten, una como alumna y la otra como profesora– a falta de una palabra mejor con la que poder nombrar un vínculo que está fuera de las reglas del parentesco.

³²¹ Me siento muy orgullosa de que mi hija no haya crecido apegada a la falda de su madre, o de su madre y su padre, ni siquiera solo de sus madres, porque ha contado con muchos referentes de quienes ha recibido un flujo de estimulación constante que la ha enriquecido en su proceso madurativo.

³²² Posiblemente éste era el temor de la Iglesia cuando se rebelaba con el foro de la familia en 2004 y 2005 en contra de las familias homosexuales, estaría previendo que íbamos a educar a nuestrxs hijxs fuera de sus doctrinas. Aunque esto ya lo hacíamos antes de casarnos.

español la mayoría de gays y lesbianas piensan que familia solo hay una, y esta es biológica” (2014:106). Lo demás son personas importantes que conforman otras redes, con un estatus menor, por lo que la idea de *familias de elección* no funciona como lo plantea Kath Weston. Yo diría que depende de los casos, las circunstancias y la época. En el mío, en el nuestro, la familia elegida está compuesta por muchas personas que tienen su familia biológica lejos; o no tienen una relación muy buena o muy estrecha con ella; no están fuera del armario con sus familias biológicas; su familia biológica no es demasiado importante para ellxs o está en otro plano; y en otrxs casos, como el de Nahia y el mío, por ejemplo, la compartimos. Esto es, que hay una parte de nuestra familia biológica cuya relación ha evolucionado y la hemos elevado al rango de familia elegida³²³, más concretamente, lxs incorporamos a nuestra familia elegida. De modo que, siempre que es posible se dan encuentros en los que podemos compartir espacio y experiencia, mi pareja, mi ex pareja, mi madre, mis hermanxs, *las niñas*, mi hija, la hermana de Nahia y su sobrino, por ejemplo; y que eso no sea una situación anecdótica, sino algo corriente, donde todxs podemos ser nosotrxs mismxs. Si bien es cierto que, no todas las personas que yo incluyo en mi familia elegida denominarían así al *grupo*, como lo llaman a veces.

En cuanto a mi familia biológica, con los años, mis hermanxs, mi madre y yo terminamos haciéndonos una piña y nos volvimos un grupo muy fuerte. Un día me di cuenta de que habían sido nuestras experiencias vitales –situaciones de vulnerabilidad mantenidas en el tiempo– las que habían fortalecido nuestros vínculos. Solo se necesita tener un enemigo común para hacer una alianza. Hemos vivido en los márgenes –en otros que no son los afectivos sexuales pero que sí tienen mucho que ver con el género y el parentesco– desde que mis hermanxs y yo éramos pequeñxs y durante bastante tiempo después. Pero es que, el sistema heteronormativo capitalista no necesita demasiadas excusas para lanzarte fuera. Mi padre no respondía a los cánones que como hombre/padre se le exigían. Por eso se divorciaron. Y como cada vez que se desobedece un mandato del sistema, éste carga contra el/la infractor, pues las consecuencias las pagamos lxs mismxs de siempre, “las mujeres y lxs niñxs, primero”. Por eso, hoy pienso que, si ellxs son parte fundamental de mi vida, no tiene que ver con que llevemos la misma sangre y nos parezcamos mucho o poco en el físico o en el carácter. Somos parte de la misma familia, porque compartimos unas vivencias que nos permitieron elegirnos para serlo, de una manera parecida como ocurrió con la opción sexual y el resto de mi familia elegida.

No obstante, y siguiendo con la idea de Platero y Viñuales, creo que en España la idea de pareja está muy arraigada entre las lesbianas; una idea heteronormativa de pareja, tal y como la describe el amor romántico, que sirve a la individualidad del consumismo capitalista como unidad familiar. Esto se está acentuando desde que se aprobó el matrimonio y eso hace que nos volquemos en nuestras unidades familiarosas y dejemos de lado otro tipo de relaciones. Con todo, considero que hay personas³²⁴, muchas desencantadas con la familia biológica, que están favoreciendo que la familia elegida se erija cada vez más. En esta línea, Platero (2014) hace un llamamiento a “repensar colectivamente cómo

³²³Para mí es más importante la familia elegida que la biológica. Entiendo que con la segunda me unen lazos de sangre, pero, en ocasiones, es lo único que nos une. Sin embargo, a la familia elegida, como su nombre indica, la elijo yo y/o ellxs a mí y si lo hacemos es por algo, dure lo que dure la relación.

³²⁴No solamente las personas homosexuales tienen sus propias familias elegidas. Hay quien tiene vínculos alternativos adyacentes o independientes de la familia biológica. Para mis tíxs que pertenecen a *lxs Quicos*, su comunidad es su familia elegida, más importante, en ocasiones, que la biológica.

deseamos construir nuestras amistades, redes y organizaciones que, por otra parte, nos son tan necesarias como propias” (2014:112).

¿Ha llegado final de las familias elegidas?

*“A lo mejor la familia elegida muta.
A lo mejor va mutando, no es que siempre sea la misma, sino que va mutando”
(Oihana).*

“(La familia elegida) desapareció, entre otras cosas por la maternidad. Nuestras redes sociales desaparecieron, y eso te lo cuenta cualquier pareja que tiene hijos. Se acabó, das a luz y se acabó. Porque tener un hijo implica responsabilidades; y la gente...no, no, ahí si dejo la responsabilidad a la gente, no a mí. Yo tengo que volcarme en una responsabilidad ahora, y ellos no están dispuestos a llevar mi ritmo de vida. No, no la tengo. Durante un tiempo me pesó, ahora o me he convencido o no lo necesito. (Las redes) las tenemos con gente del trabajo, amigas que te quedan de antes, pero muy pocas, y gente del vecindario, y las nuevas familias que hacemos por vernos; gente que conoces de Granada, ahora Lola y Eva que acaban de tener una parejilla de mellizos (...). (los echa de menos) Pero no por el hecho de ser gays o lesbianas, sino por el hecho de ser las personas que eran y que ya no están. No siento esa necesidad de un ambiente. Ya no necesito esa identificación, te tienes que identificar y ya no... eso es en la adolescencia, y una vez ya que te identificas como, o te estás construyendo asentadamente como lesbiana, como mujer, no necesitas unos referentes que te apoyen. De todas formas, siempre está bien rodearse de los tuyos. Porque te sientes libre. Porque a mí me gusta de vez en cuando decir esas borderías de “tiro el dinero con mujeres antes de dártelo a ti...”, son tonterías que al final no vas a hacer, y eso lo hago sólo con ellas, no lo hago con las compañeras, del trabajo, con las que salgo...” (Ana).

Con todo, ahora que la sociedad nos ha integrado como iguales, es como si los vínculos entre nosotras se hicieran más endebles. Oigo demasiadas veces la palabra soledad a mi alrededor. A veces pienso que estamos cometiendo el error de permitir que las heteronormas capitalistas nos mimeticen con la mayoría y nos convenzan de que la individualidad y la compañía de la pareja y lxs hijxs en un mercado consumista son la panacea. Supongo que esta integración social desvanece la necesidad de pertenencia a un grupo de iguales con las que compartíamos experiencias de discriminación, o de vivencias propias y diferentes a la mayoría, que dejaron de ser las características más importantes que teníamos por las que unirnos. O tal vez, han cambiado las reglas. Hay personas que asumieron la familia como institución y eligen esa manera de relación. Y en ese contexto, en un momento donde el lesbianismo ya no es más que una característica más, nustrxs iguales pueden ser heterosexuales a lxs que nos unimos por otras circunstancias que tengamos en común y a las que ahora les demos más relevancia en nuestras vidas.

La identidad maternal supera la identidad lésbica la mayoría de las veces. Lo que favorece que nos centremos en nuestra familia biológica, pero también que se abone el campo de cultivo para que el sistema nos guíe en el camino de convertirnos en familias heteronormativas. El capitalismo y el heteropatriarcado se unen para eso vendiéndonos la panacea: menús familiares, tamaño familiar, viajes familiares; viviendas unifamiliares;

descuento familia; tarjeta club familia; bono familiar, celebraciones de cumpleaños con compañerxs de lxs hijxs, excursiones del colegio, grupos de What's App de lxs compañerxs de clase del niñxs, etc. Queda así, mucho menos tiempo para las amistades o las familias elegidas. Además, hay que tener en cuenta de nuevo la reconciliación con la familia biológica, que se da a partir del nacimiento de lxs hijxs. Las parejas de lesbianas que antes mantenían poco contacto con sus familias biológicas han vuelto a integrarse en ellas, ahora son parte de la familia. Y, de hecho, no podemos olvidar que la distancia con ellas o la exclusión familiar, como la laboral –la social y la económica, en definitiva– fueron algunos de los motivos que nos llevaron a constituir familias elegidas. Sea como fuere, el estilo de vida comunitario que lleva aparejada la familia elegida, se pierde en pro del matrimonio y la unidad (e ideología) familiar. Posiblemente sea esta **percepción de integración e igualdad social** la que ha colaborado para que desaparezca el sentimiento identitario –no la identidad como algo esencialista, sino más bien como la pertenencia a un grupo con el que se comparten experiencias comunes, sentimientos, etc.– por el que ser lesbiana es solo otra característica más en nuestras vidas y que nos hace no necesitar una comunidad, un colectivo del que ser parte, al menos no desde la opción sexual. A partir de ahí, la familia elegida deja de tener sentido. A lo sumo, ahora la comunidad se hace por los mismos motivos que se hacía antes, pero desde otros lugares, como explica Ana sus reuniones con otras familias homosexuales:

“con familias homoparentales, sí. Por ese construimos día a día, y nos viene muy bien cuando hablamos, porque nos relacionamos muchísimos. Además de que nos viene muy bien como referentes, a ellos para jugar con los hijos de otros gays y lesbianas, nos ayudamos los unos a los otros. Muchas veces hacen de terapia de autoayuda... porque tenemos miedos... cada día que nos montamos en el coche con nuestros hijos, y tenemos que demostrarles a la sociedad que somos diferentes padres y madres, crea miedos y conflictos y si los hablas, los compartes y te sientes mejor” (Ana).

Y parece que esto es lo que está ocurriendo en las generaciones más jóvenes. Ellxs tampoco sienten la necesidad de unirse a otrxs homosexuales. “Eso es de frikies”, imitaba irritado Víctor, el vocal del grupo de jóvenes del Colectivo Plurales, la respuesta que le habían dado sus compañerxs gays de carrera al preguntarles por qué no asistían a las reuniones del Colectivo. Lxs jóvenes gays y lesbianas buscan puntos de identificación en otros aspectos que tengan en común, pero ya no es la opción sexual, como ocurría antes, porque piensen que la discriminación ha desaparecido o porque ni siquiera llegaron a conocerla. Posiblemente, una persona con quince años, que llega a clase donde hay personas hetero, homosexuales y bisex, no necesita encontrar la complicidad en la mirada de nadie, las señales en la ropa o leer entrelíneas, para buscar el apoyo de un par. Ese camino ya lo tienen hecho:

“... y que ligan de esa manera, como lo hacen los heteros, como se ha hecho siempre, sin necesidad de esconderse, incluso haciendo cómplices a sus amigos heteros de “Me gusta ese”. “Ah, pues yo te lo presento...”. La división era antes, cuando no iban al botellódromo juntos. Cuando unos se iban a los bares de ambiente y otros al resto de sitios. (Jorge)”.

Durante algún tiempo me pregunté con Viñuales (2000) si la amistad merma con la edad, porque cambian los intereses vitales, se relajan los ritmos, etc., y esto fuera lo que le estaba ocurriendo a nuestra generación. Oihana está de acuerdo con esa idea:

“Yo creo que con la edad vamos perdiendo comunidad. Como de los veinte a los treinta, las personas somos como muy sociables, o nos socializamos mucho. Y no sé qué pasa de los treinta a los cuarenta, que creo que perdemos esa socialización, o sea, a mí me da la sensación de que aminoramos un poco el ritmo....Sí, yo creo que sí, si pasa, y claro, con esta edad la gente como que tiende a... ya ha encontrado su parejita, ¿no? Igual no, pero que sí, sí lo creo María, no sé lo que pasa. ¿Será la edad a la que estamos llegando? Y me da la sensación ..., porque yo en la facultad conozco gente más joven y sí se relacionan así. (Oihana).

Como si de repente nos hubiéramos hecho adultas priorizando en las cotidianidades del trabajo, la pareja, el cuidado de lxs hijxs si lxs tenemos, lxs mayores, etc., y olvidando el tiempo, los recursos, los afectos y las experiencias que antes repartíamos con nuestras familias elegidas, puesto de manifiesto en un estilo de vida diferente.

Todo lo dicho me hace pensar que los resultados de las investigaciones de Alfarache en el México de la década de los noventa, como de Viñuales en España, pero en la misma década, están contextualizados en un momento determinado de la historia, en el que las características sociales de discriminación del colectivo requerían que gays y lesbianas crearan sus propias redes de apoyos y afectos para sobrevivir. De hecho, Michel Warner (en Ardití y Hequembourg, 1999) afirmaba que las relaciones de parentesco gay nacieron en los ochenta gracias a los vínculos que se generaron para superar la crisis del sida en EEUU. Que nosotras aún tengamos la sensación de familia elegida, pienso que tiene mucho que ver con nuestra cohorte generacional –una media de cuarenta–, con nuestra vivencia asociativa; y un esfuerzo constante, por qué no decirlo, para mantenernos unidas – que, a veces, no es fácil, que ahora lxs mayores empiezan a depender de nosotrxs y lxs cuidadxs nos devuelven a la heteronorma de nuevo, que para eso somos “mujeres” y muchas de nosotras “solteras”.

9. RESUMEN Y REFLEXIONES FINALES A MODO DE CONCLUSIONES

Dada la naturaleza de esta investigación, sería paradójico extraer unas conclusiones cerradas, pues mi intención desde el principio no ha sido responder a una hipótesis de partida. Más bien quería utilizar la oportunidad que me otorgaba la tribuna de una tesis y, de camino, pasar el micrófono a mis iguales para hablar, y que fuéramos nosotras en primera persona quienes mostráramos una pequeña porción de eso que ha venido a llamarse “el mundo lésbico”, y cuyo silenciamiento ha llevado a algunxs a imaginar, de una manera bastante peculiar, lo que somos y cómo vivimos. Dice Bidy Martin (1994) que: “...el contar, escribir y leer historias autobiográficas está ligado a la percepción de la importancia de oponerse a la representación que han convertido a la homosexualidad en invisible, perversa, aberrante o marginal... La autobiografía constituye una “descolonización (crítica) del yo” en la comunidad lésbica” (1994: 344-5).

No pretendo, al volcar aquí nuestras experiencias, sacar un arquetipo de lesbiana; cada quien tiene su propia vida y su manera de vivirla, más allá de la opción sexual. Pero me parecía que podía ser interesante mostrar la realidad de un grupo de personas que comparten, de alguna manera, el alejamiento de la opción afectivo sexual mayoritaria. Me gustaría dejar constancia de que existimos, y que un día alguien pueda leernos y sentirse reconocida en nuestras vivencias. Más allá de que para nosotras nuestra vida no deje de ser la cotidianidad del día a día; de la cotidianidad de las pequeñas cosas se pueden obtener grandes conocimientos, si nos detenemos a mirarla bien. En esta línea sigue Martin (1994): “sucesos o sentimientos considerados insignificantes, toman significado en las historias de las lesbianas, se convierten en signos que deben ser releídos a partir de estrategias interpretativas diferentes” (1994:344-5).

No obstante, tampoco estaba en mi intención redimir a nadie. Que limpiar la mancha que la heterociencia dejó caer sobre nosotras, para explicar que no somos raras, ni enfermas, ni desviadas, o demostrar que somos “normales”, porque “soy tu amigo; la cajera de tu banco; soy tu abogado; tu carnicero...”, como rezaba uno de los trípticos de NOS, formó parte de otras épocas de mi vida. Y aunque me sentí bien mientras lo hacía, ya no quería volver a ello. Hubiera preferido aquí escribir, para gritarle al mundo, que somos diferentes; que no nos parecemos a la norma; que, desde los márgenes, hemos roto con los convencionalismos del heteropatriarcado capitalista y que nosotras, que no somos ni hombres ni mujeres, estamos por encima de todo eso. Pero tampoco puedo hacerlo, porque esa afirmación no responde a nuestras vivencias.

De hecho, llegué hasta aquí porque detecté un malestar relacionado con la normatividad de mi propia cotidianidad. La cuestión es que yo quería sumergirme en él para entenderlo, porque me costaba comprender por qué en una relación que yo interpretaba tan igualitaria como quería pensar la mía con mi pareja, a veces, también sentía desigualdades; un desequilibrio que me hacía ubicarme en la parte más deprimida del par, cuando sabía que nos amábamos profundamente. Sin embargo, si había desigualdad, había poder. ¿Era la nuestra una relación de poder? Por otro lado, veía en algunas situaciones paralelismos con otras parejas heterosexuales, ¿qué tenían en común? ¿Era la nuestra una relación de género?

Dice Teresa de Lauretis (1993) que la aparición de los discursos feministas sobre racismo, heterosexismo, antisemitismo, etc., de las mujeres negras y chicanas, de las lesbianas, las judías, etc., visibiliza la presencia de relaciones de poder entre mujeres; unas relaciones

que no se pueden analizar desde el concepto de género, y que se han de estudiar interseccionando esta categoría con otras como la etnia, la clase, la raza, la opción sexual, etc., dando prioridad a unas o a otras en función de la situación; ésta es, de hecho, una base teórica de la teoría queer.

Y me parece válido para analizar las relaciones de poder entre las mujeres en general. Sin embargo, yo he utilizado el género como categoría de análisis, para estudiar las relaciones afectivo sexuales que “las mujeres³²⁵” tenemos entre nosotras. Lo he hecho usando una noción de género relacional y situacional –que responde a los parámetros del poder según Foucault–, en la que la desigualdad se fragua en el desarrollo de la relación. Por eso ha sido muy útil observar desde el extrañamiento nuestras propias situaciones de cotidianidad, porque ha sido nuestra experiencia la que hemos desentrañado para lograr intentar entender cómo actuamos y por qué.

He podido usar el concepto relacional de género como categoría de análisis, porque va más allá de las consideraciones del sexo biológico y del pensamiento binarista; más bien se basa en el ejercicio de superioridad que ejerce la masculinidad sobre la femineidad en el desempeño de sus relaciones.

A pesar de nuestra posición excéntrica, en nosotras también se encarna la heteronormatividad. Las lesbianas, dados nuestros biocuerpos, nos hemos construido como sujetos disciplinados, en mayor o menor medida, por el heteropatriarcado capitalista, cuya organización social viene dada por la ideología de género; un sistema que nos ha tratado como piezas de su engranaje, aunque nosotras hayamos resistido y hayamos intentado escapar de él, consciente o inconscientemente, de alguna manera. Nos hemos creído, por eso, la mayoría de sus discursos de poder, y no solo eso, sino que los hemos llevado a la práctica. Por eso, para relacionarnos afectivo sexualmente, utilizamos las instituciones que nos ofrece el sistema. Dichas instituciones se rigen por las normas de funcionamiento que éste marca. Así, posiblemente de forma habitual, performamos género aun cuando no nos demos cuenta de ello, cuando elegimos para nuestra manera de amar el amor romántico; cuando escogemos la pareja y el matrimonio, como la forma que le damos a nuestro amor y la manera de vivirlo; cuando desarrollamos nuestra cotidianidad, intentando no salirnos de la norma, a pesar de nuestro lesbianismo.

Es más, con los avances legales que hemos conseguido en nuestro país desde el año 2005, el matrimonio y la maternidad se hacen legales para nosotras también, devolviéndonos a la heteronorma. Con estas instituciones en el marco de un capitalismo, que necesita las unidades familiares para mantenerse y crecer, el sistema se convierte en la parte masculina de las parejas lésbicas –la heterosexualidad obligatoria como *el otro*–, y nosotras conseguimos la inteligibilidad heterosexual, podemos ser interpretadas como ellxs sin ser ellxs.

Estas normas tienen como objetivo específico crear heterosexualidad para que al reproducirse las familias, se re-produzca también el propio sistema, pero lo haga en sus términos y para su beneficio. Lo que ocurre es que, si las lesbianas que, paradójicamente

³²⁵ Entrecomillo mujeres, porque pienso que al unirnos entre nosotras dejamos de serlo, pero no tengo una palabra que defina lo que somos antes de ser lesbianas si no es mujeres. Y, porque hay mujeres que, a pesar de mantener relaciones lésbicas no se sienten identificadas con la categoría lesbiana, al menos en el paso de ser mujeres que practican el lesbianismo.

huimos de la heterosexualidad, utilizamos estas instituciones con sus reglas de funcionamiento, lo lógico es que, simplemente al vivir, al relacionarnos entre nosotras, la inercia de la cotidianidad nos lleve a actuar como lo harían las personas para las que están prediseñadas, hombres y mujeres que se construyen cuanto más practican la opresión, cuanto más performan el género. De ahí que, si tenemos interiorizados ciertos discursos, como el amoroso, en la cotidianidad de nuestras relaciones en pareja, es posible que nosotras también tendamos a performar género, lo que supone comportarnos como lo harían/convertirnos en hombres y mujeres performando género, construyendo relaciones de poder. Y, como afirma Foucault, aunque el poder *per se* no existe, se trata de situaciones estratégicas en las que se ejerce una fuerza que –produce o restringe– en un campo de posibilidades y que regula las prácticas al desarrollarlas.

A lo largo de la investigación me ha asaltado de forma recurrente la duda acerca de nuestra libertad. Teóricamente las lesbianas escapamos de la opresión de las mujeres al terminar las relación de subordinación con los hombres. Pero no dejo de hacerme consciente de que performo género en mis relaciones lésbicas, ¿cómo un ser aparentemente libre puede seguir anclado a las cadenas del género? Pensé que la conciencia feminista era la solución. Pero me doy cuenta de que, fue precisamente tener conocimiento sobre género y conciencia de opresión lo que me hizo darme cuenta de no era tan libre como yo pensaba. Por eso me cuesta tanto afirmar, definitivamente, que no soy una mujer, porque cuando pienso que he escapado a las garras del sistema, me sorprendo diciendo cosas como: “Lucía no **me** ha recogido los platos de la cocina” y vuelvo a la decepción de la inercia de la heteronorma, que siempre me pilla por sorpresa. No queda más que lograr salir definitivamente del engranaje del sistema, porque como afirmaba Wittig (2006) sólo fuera de la heterosexualidad conseguiremos la libertad. Y creo que esto solo se puede conseguir desde el posicionamiento de los sujetxs excéntricos (1993) de Teresa de Lauretis, donde yo misma me construyo como sujeto en resistencia. Donde mi experiencia es el resultado de una serie de luchas y negociaciones entre las presiones externas del sistema y mis propias resistencias internas, pero siempre intentado escapar de la opresión heterosexual que supone la categoría sexo género, y de sus instituciones.

Por esto último me parece fundamental nuestra manera de construir relaciones de amistad, porque solo tejiendo redes solidarias de afecto y recursos, y partiendo de la consciencia de opresión, es como vamos a poder hacer frente a la fuerza, no solo de las instituciones heteropatriarcales –de las que nos desmarcamos casi por completo si abandonamos una forma romántica de entender el amor, por ejemplo–, sino también a la del capitalismo, al que no le gustan ni los grupos ni las comunidades –que las parejas y las familias son más fácilmente manipulables. Es por esto por lo que me gustaría que mis amigas no olvidaran –aunque me consta que lo saben–, que a pesar de nuestras cotidianidades, querernos, cuidarnos, y mantenernos firmemente unidas, más allá de placer y el disfrute de hacer cosas juntas– es una de las pocas maneras eficaces que nosotras, desde la consciencia de opresión, tenemos de ganarle la batalla a este sistema.

Me gustaría terminar deteniéndome un momento en la violencia ¿de género? entre las lesbianas, pues he tenido algún intento velado de preguntarme sobre ese tema en varias ocasiones, por esa relación que se hace entre poder y violencia. Sin embargo, tengo que decir que, aunque lo que a mí me llevara a terminar investigando sobre el poder en nuestras parejas fueran los interrogantes en cuanto a la violencia de género, la realidad es que, no es ésta objeto de mi investigación, y no puedo, por tanto, responder más que lo

que ya he escrito aquí. Como dijo Foucault, y anteriormente ya dejé reflejado, un desequilibrio de poder no implica necesariamente violencia (). Desde una perspectiva relacional del género, construimos relaciones de poder generizadas en un contexto heteronormativo, donde, como argumentaba Mogrovejo (2000), para nosotras *el otro* es la heterosexualidad obligatoria; y para la violencia que se genera en este tipo de relaciones ya se tomó un nombre: “violencia intragénero”. Ahora bien, si las lesbianas performamos género al vivir en pareja, podría pensar que, de haberla, el tipo de violencia que se generaría en ese espacio, debe ser semejante a la de género en una pareja heterosexual – de darse una situación de violencia en ese contexto. Aunque, por otro lado, si tengo en cuenta que en las lesbianas no hablo de masculinidad sino de *no feminidad* –pues la masculinidad no se comporta igual en un biocuerpo de mujer que en uno de hombre–, entonces tendré que pensar que las consecuencias de la violencia no son las mismas en una relación lésbica, dado que según la definición que establece la ley para este tipo de casos, hablaríamos de la violencia estructural que ejerce el hombre sobre la mujer, solo por el hecho de serlo. Independientemente de que yo esté más o menos de acuerdo con esa manera de entender las cosas, supongo que se ha decidido que en el contexto social y legal de la heterosexualidad actual, es decir que, tal y como están las cosas hoy, no queda más remedio que utilizar un concepto de género basado en la biología de los cuerpos, y con esta definición, evidentemente, nosotras nos quedamos fuera, porque al no haber hombre en nuestras relaciones, “no somos susceptibles de sufrirla”.

10.- BIBLIOGRAFÍA

Abud-Lughod, Lila (2012). “Escribir contra cultura”. *Andamios, Revista de Investigación social* vol. 9, num., 19 pp: 129-157, UAM, México.

Abad Gonzáles, Luisa y Flores Martos, Juan Antonio (dirts.) (2010). *Emociones y sentimientos. Enfoques interdisciplinarios. La construcción sociocultural del amor*. Ed. Universidad de la Mancha.

Abundes-Corona, Rodolfo Arturo y Coron Vázquez, Teresa (2014). “Neuropsiquiatría y Creatividad: La noche estrellada de Van Gogh”. *Gaceta médica de México* vol. 150, núm. 4: 362-366.

Acevedo, María José (2007). Los abordajes autobiográficos en la investigación/intervención y formación en Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

Aguilar, Pilar (2017). “Dulcificar el patriarcado llamándolo “heteropatriarcado”? *El Plurarl.com Periódico Digital Progresista*.
Disponibile en: <http://www.tribunafeminista.org/2017/06/dulcificar-el-patriarcado-llamandolo-heteropatriarcado/>

Albarracín, Matilde (2008). “Libreras y tebeos: las voces de lesbianas mayores. En Raquel Platero (coord.) *Lesbianas. Discursos y representaciones*:191-212. Barcelona: Ed. Melusina.

Alcázar-Campos, Ana (2010). “*La Cuba de verdad*”. *Construcción de alteridades y turismo en la contemporaneidad*. Sarrebruck: Ed. Académica Española.

_____ (2014). “Siendo una más”. Trabajo de campo e intimidad”. *Revista de Estudios Sociales, Monográfico: Sexualidades e interseccionalidad en América Latina, el Caribe y su diáspora*, Vol. 49: 60-71.

Alcázar, Ana; Gregorio, Carmen (2014). “Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados. Cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos”. *Gazeta de Antropología*, vol. 3 núm. 30.

Alconero, Ana Rosa (2010). “Alerta ante los síntomas previos al infarto de miocardio en la mujer”. *Nuberos Científica*, vol.1 núm. 1: 50-54. Fundación de Enfermería de Cantabria.

Aldarte (2010). “Ver, Evaluar y Actuar. La violencia en las relaciones lésbicas y homosexuales”. Bilbao: Ed. Aldarte, Asociación de Estudios y Centro de Documentación por las libertades sexuales.

Alexander, M. Jacqui y Talpade Mohanty, Chandra (2004). “Genealogías, legados, movimientos”. En *VVAA Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras: 137-183*. Madrid: Traficantes de sueños.

Alfarache, Ángela G. (2000). "Mujeres Lesbianas y la antropología feminista de género". *Revista Omnia* vol. 17-18, núm 41. México: Universidad de México.

_____ (2003) *Identidades lésbicas y cultura feminista*. Una investigación antropológica. México: Plaza & Valdés.

Álvarez Veinguer, Aurora y Dietz, Gunther (2014). "Etnografía colaborativa: coordinadas desde un proyecto en curso". *Actas XVIII Congreso de Antropología. Antropología y Descolonialidad*: 3447-3471. Tarragona: FAAEE y Universidad Rovira i Virgili.

Althusser, Louis (2005). *Sobre la reproducción*. España: Ed. Akal.

Álvarez, Aurora; Gregorio, Carmen; y Rodríguez, Ana (2008). "Estrategias de "apaño" frente a la fragmentación de nuestros tiempos, espacios y trabajos". *I Congreso Internacional de Género, Trabajo y Economía Informal*. Elche, Alicante: Universidad Miguel Hernández.

Álvarez, Gloria y Romo, Nuria (2015). "Yo también quiero ser madre: Acceso a la maternidad en familias no heteronormativas". *Comunitania. Revista internacional de Trabajo Social y Ciencias Sociales* núm.10: 83-96

_____ (2016). *Etnografía de las relaciones de parentesco encabezadas por las del mismo sexo*. Tesis doctoral no publicada. Universidad de Granada

Alventosa del Río, Josefina (2008). *Discriminación por orientación sexual e identidad de género en el derecho español*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Ammann, Gretel (2000). *Escritos*. Barcelona: Ed. Associació de Dones per a la Celebració deis 20 Anys de les Primeres Jornades Catalanes de la Dona.

Amigot, Patricia; Pujal, Margot (2009). "Una lectura de género como dispositivo de poder". *Sociología* 24 (70): 115-152.

Amigot, Patricia (2005). *Relaciones de poder, espacios subjetivos y prácticas de libertad: análisis genealógico de un proceso de transformación de género*. Tesis doctoral no publicada. Facultad de Psicología. UAB.

Amorós, Celia (2005). "Dimensiones del poder en la teoría feminista". *Revista Internacional de Filosofía política* núm. 25: 11-34.

Arditi, Jorge y Hequembourg, Amy (1999). "Modificaciones parciales: discurso de resistencia de lesbianas y gays en Estados Unidos". *Política y Sociedad*: 61-72. Bufalo: States University of New York.

Arenas Dolz, Francisco (ed.) (2014). *Ética de la amistad*. Valencia: Universidad de Valencia.

Arendt, Hanna (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Ed. Lumen.

Aria, Emilia L. (2017). "Madres sin pedir permiso. Lesbianas y autogestión reproductiva". *Online Pikara Magazine*.

Online magazine: <http://www.pikaramagazine.com/2017/06/autogestion-reproductiva-lesbianas/>

Arias Dominguez, Emilia L. (2017). "Madres sin pedir permiso. Lesbianas y autogestión reproductiva". *Online Pikara Magazine*.

Disponibile en: <http://www.pikaramagazine.com/2017/06/autogestion-reproductiva-lesbianas/>

Arribas Lozano, Alberto (2011). "Contradicción, Contingencia y Deseo. Micropolítica de (mi) investigación". *XII Congreso de Antropología. Lugares Tiempos Memorias. La antropología Ibérica en el Siglo XXI*: 787-791. Universidad de León.

_____ (2015). "Antropología colaborativa y movimientos sociales". *Ankulegi . Revista de Antropología* núm. 29: 59-73.

Asch, Salomón (1951) "Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgment". En H. Guetzkow (ed.) *Groups, leadership and men*. Pittsburgh, PA: Carnegie Press.

Asociación Americana de Psiquiatría (2014). *Guía de Consulta de los Criterios diagnósticos del DSMV*, Whashington DC.

Ayuso, Miguel (2015). *Anarquía Relacional*. En VVAA, *(h)amor*: 126-137. Madrid: Ed. Continta me tienes.

Bakare-Yusuf, Bibi (2003). "Yoruba's don't do gender: a critical review of Oyeronke Oyewumi's *The invention of women an African Sense o Western Gender Discourses*". *African Identities (Gamma)*, vol. 1, núm. 1: 121-142.

Ballarín, P. (2001). *La educación de las mujeres en la España contemporánea (siglos XIX-XX)*. Madrid: Ed. Síntesis Educación.

Balza, Isabel (2009). "Ciudadanía y nuevas identidades de género: sobre biopolítica y teoría *queer*". *Presente, pasado y futuro de la democracia*: 231-238.

_____ (2013). "Tras los monstruos de la biopolítica". *Dilemata*, año 5, núm. 12: 27-46.

Barceló Tous, María Inmaculada (2013). "Un camino hacia la maternidad postpatriarcal". *AIBR* vol.11 (1): 131-152.

Bartra, Eli (2002). "Reflexiones sobre una metodología feminista". En Eli Bartra (comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*: 141-158. México: UAM.

Bauman, Zygmunt (2002). *Modernidad líquida*. SL Fondo de Cultura.

_____ (2005). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México DF: Fondo de cultura económica.

Beck, Aaron T.; Rush, John A.; Shaw, Brian F.; Emery, Gary (2005). *Terapia cognitiva en depresión*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Beck, Ulrich y Beck Gernsheim, Elisabeth (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de relación amorosa*. Barcelona: Ed. Paidós.

Belbel, María José (2014). “La vida tan corta, la tarea tan ardua de aprender”. En Beatriz Suárez (ed.) *Feminismos Lesbianos y Queer*: 47-60. Madrid: Ed. Plaza y Valdés.

Bella, Amparo (2014). “Pensamiento de bruja para principiantes”. En Beatriz Suárez (coord.), *Feminismos lesbianos y queer. Representación, visibilidad y políticas*: 61-69. Madrid: Ed. Plaza y Valdés.

Belli, Gioconda (2010). *El país de las mujeres*. Barcelona: La otra orilla.

Bellver Sáez, Pilar (2001). “La infancia como pretexto: autobiografía, etnografía y autoetnografía en Hoyt Street de Mary Helen Ponce”. *Estudios Ingleses de la Universidad Complutense*, 9: 253-271.

bengala y magnafranse (2013). “Las relaciones afectivas como proceso creativo revolucionario”. En Miriam Solá y Elena Urko, *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*: 251-166. Navarra: Ed. Txalaparta.

Berbel, María José (2014). “La vida tan corta/La tarea tan ardua de aprender”. En Beatriz Suárez (coord.), *Feminismos lesbianos y queer. Representación, visibilidad y políticas*: 47-60. Madrid: Ed. Plaza y Valdés.

Bernal Olarte, Angélica (2013). “Sujeto y poder: una propuesta de análisis”. *Ciencias Políticas* núm. 16: 168-189.

Betemps, Carolina; Fernández, June (2011). “El transfeminismo callejero de Medeak”. *Diagonal*.

Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/movimientos/transfeminismo-callejero-medeak.html>

Betemps, Carolina; Fernández, June (2011). “Medeak: el feminismo clásico tiende a hablar de “las otras” pero sin ellas”. *Pikara online magazine*.

Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2011/12/medeak-el-feminismo-clasico-tiende-a-hablar-de-las-otras-pero-sin-ellas/>

Blanco, Mercedes (2012a). “¿Autobiografía o autoetnografía?”. *Desacatos* núm. 28: 169-178. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.

_____ (2012b). “Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimiento”. *Andamios*. Revista de Investigación Social, vol. 9, núm. 19: 49-74.

Blasquez, Norma; Flores, Fátima; Ríos, Maribel (Coord.) (2012). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representación social*. México: UNAM.

Bolívar, Antonio y Domingo, Jesús (2006). "La investigación biográfica y narrativa en Iberoamérica: Campos de desarrollo y estado actual". *Revista Forum: Qualitative Social Research* vol 7 núm. 4 art. 12.

Bosch Fiol, Esperanza y cols. (2007). *Del mito del amor romántico a la violencia contra las mujeres en la pareja*. Madrid: Ministerio de Igualdad.

Bosque, Ignacio (2012). "Sexismo lingüístico y visibilidad de la mujer". Disponible en: <http://www.rae.es/sites/default/files>

Boswell, John (1996). *Las bodas de la semejanza. Uniones de personas del mismo sexo en la Europa premoderna*. Barcelona: Muchnik Editores, SA.

_____ (1998). *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*. Barcelona: Muchnik Editores SA.

Borrillo, Daniel (2011). "Por la Teoría Queer del Derecho de las personas y las familias". *Dereito, Estado e Sociedade*, núm. 39.

Bourdieu, Pierre (1989). "La ilusión biográfica". En Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2000). *La dominación masculina*. Madrid: Ed. Anagrama.

_____ (2002). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Ed. Desclee de Brower.

Brah, Avtar (2004). "Diferencia, diversidad y diferenciación". En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.

Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.

_____ (2005) *La metamorfosis*. Madrid: Ed. Akal.

Brea Feijoo, José Manuel (2007). "Perturbaciones y fantasmas de los grandes compositores". *Filomúsica. Revista mensual de publicación en Internet* núm. 83. Disponible en: <http://www.filomusica.com/filo83/fantasmas.html>

Brown, Josefina Leonor et al. (2014). "Atención ginecológica de lesbianas y bisexuales: notas sobre el estado de situación en Argentina". *Interface* 18 (51): 673-684.

Burgos, Ana y Martínez, Yendéh R. (2013). "Cortaypegas y pantallazos de trans feminismos en (la) red". En Miriám Solá y Elena Urko (coords.) *Transfeminismos. Epistemes, Fricciones y Flujos*: 289-304. Navarra: Ed. Txalaparta.

Burgos, Elvira (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: Ed. Machado Libros.

_____ (2010). "Cruzando líneas. Trazando Conexiones". *Feminismos/15*: 33-54.

_____ (2012). "La norma heterosexual en las sexualidades disidentes"
Disponible en: <https://lasdisidentes.com/2012/07/22/la-norma-heterosexual-en-las>

_____ (2013). "El escándalo de lo humano: lesbianas y mujeres". En Beatriz Suárez Briones (ed.) *Las lesbianas (no) somos mujeres*: 51-84. Barcelona: Ed. Icaria.

_____ (2014). "La vida en las identidades". En Beatriz Suárez Briones (ed.) *Feminismos lesbianos y queer. Representación, visibilidad y políticas*: 71-82. Madrid: Ed. Plaza y Valdés.

Burin, Mabel (2010). "Género y Salud mental. Construcción de la subjetividad masculina y femenina". *Clase de Género y Salud Mental*. Buenos Aires: Universidad de Psicología.

Butler, Judith (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica.

_____ (1993). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Ed. Paidós.

_____ (1995). "Inversiones sexuales". En Ricardo Llamas (comp.) *Construyendo sidentidades. Estudio desde el corazón de una pandemia*. Madrid: Ed. S.XXI.

_____ (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Ed. Síntesis.

_____ (2005). "Críticamente Subversiva". En Córdoba, David; Sáez, Javier; Vidarte, Paco, *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*: 55-80. Madrid: Ed. Egales.

_____ (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

_____ (2011). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Ed. Cátedra.

Cadoret, Anne (2012). "Familias homoparentales: la clave del debate". *Noves formes de famílies/Nuevas formas de familias*: 39-46. Ajuntament de Barcelona.

Calvo, Kerman (2005a). *Ciudadanía y Minorías Sexuales: La Regulación del Matrimonio Homosexual en España*. Madrid: Fundación Alternativas.

_____ (2005b). "Matrimonio homosexual. En busca de explicaciones para una nueva política". *Orientaciones, Revista de homosexualidades*, núm. 10: 9-25. Madrid: Fundación Triángulo.

Cano, Virginia Mabel (2011). "No se nace lesbiana, se llega a serlo: (Re)escrituras del contrato social". *labrys, estudios feministas*.
Disponibile en : <http://www.labrys.net.br/labrys19/lesb/virginia.htm>

Caporale Bizzini, Silvia (2005). "La teoría crítica feminista anglosajona contemporánea en torno a la maternidad: una historia de luces y sombras". En *Silvia Caporale Bizzini (coord.) Discurso en torno a las maternidades*: 178-205. Madrid: Ed. Cyan..

Careaga, Gloria (2004). "Relaciones entre mujeres". En Carlos Cáceres, et al., *Ciudadanía sexual en América Latina. Abriendo el debate. Sexualidades, salud y derechos humanos en América*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.

Carballo, Rocío (2013). "Lesbianas consortes". *Revista Mirales*.
Disponible en: <http://www.mirales.es/lesbianas-consortes/>

Cardús i Font, Laura (2006). "Reseña de "Collaborative Ethnography" de Eric Lassiter Luke". *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. IV, núm. 2: 133-137. México: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América.

Carrasco, Cristina (2014). "Economía, trabajos y sostenibilidad de la vida". En VVAA (2014): *Sostenibilidad de la vida. Aportaciones desde la economía solidaria, feminista y ecológica*: 27-42. Bilbao: Reas Euskadi, Bilbao.

Carrascosa, Sejo y Vila Núñez, Fefa (2010). "Geografías víricas. Hábitats e imágenes de coaliciones y resistencias". En Grupo de trabajo queer, *El eje del mal es heterosexual*: . 45-59. Madrid: Traficantes de sueños.

Castell, Manuel (2001). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad. Vol. II*. México: Siglo XXI.

_____ (2011). *La voluntad y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad: el caso de lesbianas, gays y trans*. Madrid: Ed. Egales.

Cediel Sáez, Raquel (2016). *Libro para la reproducción asistida para lesbianas y solteras*. Ed. La Calle.

Checa Dumont, Carolina (2011). *El placer como arma política. El empoderamiento de "las mujeres" a través de la red sexual*. Tesis de máster no publicada. Universidad de Granada.

Christina, Greta (1990). "Drawing the line: bisexual women in lesbian community". *On our backs*, 14.

Clarke, Cheryl (1988). "El lesbianismo un acto de resistencia". En *Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los EEUU*: 96:107. Ism y Press. San Francisco.

Coll-Planas, Gerald (2012). *La carne y la metáfora. Una reflexión sobre el cuerpo en la teoría queer*. Madrid:Ed. Egales.

Comas, Dolors; Pujadas, Joan J.; Roca i Girona, Jordi (2010). *Etnografía*. Girona: Ed. UOC.

Constante, Alberto; Priani Saisó, Ernesto; Gómez Choreño, Rafael A. (coords.) (2008). *Michel Foucault. Reflexiones sobre el poder, el saber, la verdad y las prácticas de sí*. UAM

Cordero, Diana (2005). *Acoples Subversivos. Roles sexuales en las parejas de lesbianas*. México: Fem-e-libros.

Córdoba García, David (2007). "Teoría queer: Reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad". En Córdoba D., Sáez, Javier, Vidarte, Paco. *Teoría Queer. Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*: 21-66. Madrid: Egales.

Córdoba Plaza, Rosío (2002). "Género y sexualidad. Una propuesta teórico-metodológica para su estudio". *Cuadernos de trabajo. Cuerpo y sexualidad. Tres perspectivas de análisis desde las ciencias sociales*, 13: 5-20. México: Instituto de Investigaciones sociosociales, Universidad Veracruzana.

Cota, Ariana S. y Sebastiani, Luca (2015). "Que no, que no, que no nos representan", o repensando la relación entre investigación y activismo a partir de nuestras experiencias vividas". *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, núm. 12: 46-58.

Cornejo Espejo, Juan (2007). "La homosexualidad como una construcción ideológica". *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*. Vol. 2 num. 16: 83-108.

Coscolluela, Jara (2015): "Sobre el amor, la heterosexualidad y la otra cosa". En VVAA. *(h)amor1*:139-170. Madrid: Ed. Continta me tienes.

Cucó, Josepa (1995). *La amistad*. Barcelona: Ed. Icaria.

Cucchiari, Salvatore (1981). "The gender revolution and the transition from bisexual harder to patrilocal band: the origins of gender hierarchy". En Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead (comp), *Sexual Meaning. The culture constructions of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Curiel, Ochy (2013). *La nación heterosexual*. Colombia: Brecha Lésbica.

Cruz, María Angélica; Reyes, M^a José; Cornejo, Marcela (2012). "Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a". *Cinta de Moebio*, núm. 45: 253-274. Universidad de Chile.

Davies, Bronwyn (1994). *Sapos y culebras y cuentos feministas. Los niños de preescolar y el género*. Madrid: Ed. Cátedra.

De Beauvoir, Simone (1998). *El Segundo Sexo*. Madrid: Ed. Cátedra.

De Ceccaty, René; Danet, J. y Le Bitoux, J. (2004). "De la amistad como modo de vida. Entrevista con Michel Foucault". Disponible en: <https://es.slideshare.net/yoapellido758/foucault-39260485>

De Lauretis, Teresa (1993). "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica". En María Celia Cangiano y Linda Dubois (eds.) *De mujer a género. Teoría, interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*: 73-114. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

De Lauretis, Teresa (2000). "La tecnología del género". En *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*: 33-69. Madrid: Ed. Horas y horas.

_____ (1992). *Alicia ya no*. Madrid: Ed. Cátedra.

_____ (1994). *The practice of love, lesbian sexuality and perverse desire*. Indiana University Press.

_____ (2014). *Cuando las lesbianas no éramos mujeres*. London: Mcmillan Press.

De Gabriel, Narciso (2010). *Elisa y Marcela. Más allá de los hombres*. Barcelona: Libros del silencio.

De Garay, Graciela (1999). "La de historia oral: ¿monólogo o conversación?". *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, Vol. 1, núm. 1, México.

Deluze, Gilles (2014). *Michel Foucault y el poder. Viajes inicáticos*. Madrid: Ed. Errata Naturae.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

De Miguel, Ana (2011). "Los feminismos a través de la historia". *Mujeres en Red. El periódico feminista*. Disponible en: <http://www.nodo50.org/mujeresred/>

Del Valle, Teresa (1991). "El espacio y el tiempo en las relaciones de género". *Revista Kobie*, núm.V, Bizkaiko Foru Aldundia, Bilbao: Diputación Foral de Bizkaia.

_____ (1993a). "Introduction", en Teresa del Valle *Gendered Anthropology*. T. del Valle, Routledge: Ed. London.

_____ (1993b). "Mujer y nuevas socializaciones: su relación con el poder y el cambio". *KOBIE (Serie de Antropología Cultural)* núm. 4, Bilbao.

_____ (1995a). "Identidad, memoria y juegos de poder". *Deva*, núm. 2: 14-20.

_____ (1995b). "Metodología para la elaboración de la autobiografía". En C. Sanz Rueda. *Invisibilidad y presencia. Seminario internacional "Género y trayectoria profesional del profesorado universitario*: 281-289. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.

_____ (1997). "La memoria del cuerpo". *Arenal, Revista de Historia de las mujeres*, vol. 4, num. 1 enero-junio: 59-71.

_____ (1999). "Procesos de la memoria. Cronotopos genéricos". *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm.19: 211-225.

_____ (2006). "Interpretaciones de ciertos mecanismos del recuerdo". *Ankulegi, Revista de Antropología Social* núm. 10: 11-18.

_____ (2012 a). “Un ensayo metodológico sobre la mirada en la antropología social”. *Gaceta Antropológica* núm. 28, 3

_____ (2012 b). “El poder evocador como parte de la memoria”. *Pels camins de l’etnografia: un homenatge a joan Prat*: 303-311. Barcelona: Universitat Rovira i Virgili.

Denzin, Norman K. (2013). “Autoetnografía analítica o nuevo déjàvu”. *Revista Astrolabio*, 11: 207-220. Argentina: Universidad de Córdoba.

Despentes, Virginia (2007). *Teoría King Kong*. Barcelona: Ed.Melusina.

Dethlefsen, Thorwald y Dalkhe Rüdiger (2009). *La enfermedad como camino*. Ed. Debolsillo.

Donoso, Silvia (2002). “La familia lésbica”. En *Gilbert Herdt y Bruce Koff. Gestión familiar de la homosexualidad*, Barcelona: Ed. Bellaterra, .

_____ (2003). “Lesboparentalidad y transformación familiar”. *Sociology of family and intimate lives*: 179-187. Murcia: 6th ESA Confererence.

_____ (2012b). “La maternidad compartida”. *Noves formes de familia/Nuevas formas de familia*: 46-51. Ajuntament de Barcelona.

_____ (2013). *La familia lesboparental ¿Reinvención de la familia?* Universidad de Barcelona.

Duggan, Lisa (2002). “The new homonormativity: The sexual politics of neoliberalism”. En Russ Castronovo y Dana D. Nelson (Eds.) *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*: 175-194. Durham: Duke University Press.

Egaña Rojas, Lucía (2003). “Tecnofeminismo. Apuntes para una tecnología transfeminista”. En Miriam Solá y Elena Urko (coords.) *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*: 312-322. Navarra: Ed. Txalaparta.

_____ (2013). “Algunos apuntes para una tecnología transfeminista”, comunicación presentada en las *Jornadas Porno Post-apocalípticas, 10 años de PostOp* Disponible en: [http:// www.lucysombra.org](http://www.lucysombra.org)

Ellis, Carolyn y Bochner, Tony E. (2015). “Autoetnografía, un panorama”. *Astrolabio. Nueva época*, núm.14: 249-273.

Engels, Federico (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Enguix, Begonya (1996). *Poder y Deseo*. Valencia: Alfons el Magnànim.

_____ (2011). “Extranjeros de sí mismos: la negociación de la alterada”. *XII Congreso de Antropología. Lugares Tiempos Memorias. La antropología Ibérica en el Siglo XXI*: 793–806. Universidad de León.

_____ (2008). "Identities, Sexualities and Commemorations: Pride Parades, Public Space and Sexual Dissidence". *Antropological Notebook*, 15(2): 15-33.

_____ (2012). "Entonces, ¿qué hacemos con los datos? Reflexiones sobre la interpretación de los datos en ciencias sociales. *Revista latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 14 (2): 52-67.

_____ (2014). "Negotiating the field: Rethinking ethnographic authority, experience and the frontiers of research". *Qualitative Research*, 14 (1): 79-94.

Eribon, Didier (2004). *Herejías. Ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. Madrid: Ed. Bellaterra, Barcelona.

Esteban, Mari Luz (2004 a). *Antropología del Cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions bellaterra.

_____ (2004 b): "Antropología encarnada. Antropología desde una misma". *Papeles del CEIC*, núm. 12, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.ehu.es/CEIC/papeles/12.pdf>.

_____ (2011). *Crítica del pensamiento amoroso*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

_____ (2015): "La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable". *Ankulegi. Revista de Antropología* núm.19: 75-93.

Esteban, Mari Luz; Medina, Rosa; Távora, Ana (2005). "Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género". En Carmen Díez Mintegui, Carmen Gregorio Gil (coords.) *Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual: 207-223*. Sevilla: X Congreso de Antropología, FAAEE – Fundación el Monte –ASANA.

Esteban, Mari Luz; Távora, Ana (2008). "El amor romántico y la subordinación social de las mujeres: revisiones y propuestas". *Anuario de Psicología* vol.39, núm.1: 59-73. Universidad de Barcelona.

Estévez y Víctor Silva (eds.) (2004). *Sin Carne: Representaciones y Simulacros del Cuerpo Femenino. Tecnología, Comunicación y Poder: 205-226*. Sevilla: Arcibel.

Esposito, Roberto (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

Espinosa Miñoso, Yuderkis (2006). "No ser mujer o la disyuntiva lesbiana". *III Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Mesa Género, Sexualidades y Erotismo*, Córdoba.

_____ (2007): *Escritos de una lesbiana oscura: reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires: Ed. En la frontera.

Facio, Alda; Fries, Lorena (2005). "Feminismo, género y patriarcado". *Academia. Revista sobre enseñanza del derecho en Buenos Aires*, 3 núm. 6: 259-294.

Faderman, Lilian (1981). *Surpassing the love of men: Romantic friendship and love between women from the renaissance to the present*. New York.

Falcón, Lidia (1984). “Entrevista a Kate Millet: El amor es el opio del pueblo”. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/diario/1984/05/21/sociedad/453938405_850215.html

Falguera, Mercè (2013a). “Una madre, dos madres. Las maternidades de las mujeres lesbianas”. En José M^a Valcuende; María J. Marco y David Alarcón (coords.), *Estudios sobre diversidad sexual en Iberoamérica*: 355-362. Sevilla: Ed. Aconcagua libros, Sevilla.

_____ (2013b). “Las familias lesboparentales: ejemplos de maternidades más allá del vínculo biológico”. Elisa Muñoz y Mauricio List (coords.) *Memoria del VI Congreso Internacional de Ciencias, artes y humanidades. El cuerpo descifrado*: 1343-1352.

Falquet, Jules (2006). *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lesbico feministas*. Bogotá: Ed. Brecha Lésbica.

Fausto Sterling, Anne (2006). *Cuerpos sexuados. La política del género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Ed. Melusina.

Fernández, Sandra y Araneta, Aitzole (2013). “Genealogías trans(feministas)”. En Miriam Solá y Elena Urko (coord.) *Transfeminismos. Epistemes, ficciones y flujos*: 45-58. Navarra: Ed. Txalaparta.

Feliu, Joel (2007). “Nuevas formas literarias para las ciencias sociales: el caso de la autoetnografía”. *Athenea Digital*, 12, 262-271. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/447>

Federici, Silvia (2012). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños, Madrid.

Feixa Pampols, Carles (2006): “La imaginación autobiográfica”. *Periferia, Revista de Recerca i formació en Antropologia*, núm. 5. UAB

Fernández, June (2011). “Las perras nos pusieron a leer a Butler” . *Pikara online magazine*.
Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2011/12/las-perras-que-nos-pusieron-a-leer-a-butler/>

Fernández Prieto, Celia (1997). “Figuraciones de la memoria en la autobiografía”. En José María Ruiz Vargas (coord.) *Claves de la Memoria*. Madrid: Ed. Rústica.

Fernández, José Manuel (2005). “La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu”. *Cuadernos de Trabajo Social*, vol. 18: 7-31. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Figuroa, Gustavo (2005). “Virginia Woolf: enfermedad mental y creatividad artística”. *Revista médica de Chile*, 133(11): 1381-1388.

- Firestone, Shulamit (1976). *La dialéctica del sexo*. Barcelona:Ed. Kairós.
- Fisher, Hellen (1994): *Anatomía del amor*. Ed. Anagrama.
- Foot Whyte, William (1971). *La sociedad de las esquinas*. México: Ed. Diana.
- Fonseca Hernández, Carlos y Quintero, María Luisa (2009). "Teoría queer: la deconstrucción de las sexualidades periféricas". Revista *Sociológica*, año 24, núm. 69: 43-60.
- Foucault, Michel (1985). "El juego de Michel Foucault". En *Saber y verdad*: 127-162. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- _____ (1985). *Saber y Verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- _____ (1986). *Historia de la locura en la época clásica*. México: Ed. Fondo de la Cultura Económica de España S.A.
- _____ (1980). *Microfísica del poder*. México: Ediciones la Piqueta.
- _____ (1988). "El sujeto y El poder". *Revista Mexicana de Sociología* vol.50, núm. 3: 3-20.
- _____ (1998): *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires.
- _____ (1994). "Un placer tan sencillo" *Le Gai Pied*, n° I, abril de 1979. *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales* Vol. III: 1-10. Ed. Paidós.
- _____ (1999). "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En *Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*, 474. Barcelona: Paidós Básica,
- _____ (2001). "El sujeto y el poder". En Hubert L. Dreyfous- Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*: 241-259. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- _____ (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.
- _____ (2005): "Clase del 21 de noviembre de 1973". En *El poder psiquiátrico*: 73-108. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2006). "Clase del 25 de enero de 1978". En *Seguridad, territorio, población*: 73-108. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2008). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.

Flores Martos, Juan Antonio (2010). "Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas". *Ankulegi. Revista de Antropología social* núm. 14: 11-23.

Flores, Valeria (2004). "Fugitivas en el desierto: voces lesbianas en un paisaje heterosexual". *Rebelión*. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=3301>

_____ (2010). "Entre capturas y clausuras, los límites del reconocimiento. Reflexiones en torno al matrimonio "gay"". Disponible en: <http://mitakuyeoyasinn.blogspot.com.es/2010/07/valeria-flores.html>

Franc, Isabel (2008). "Estrategias culturales en el nuevo lesbianismo". *QueroSeno. Cultures i identitats lesbianes. O no?* Núm. 17. Disponible en: <http://www.caladona.org/grups/?p=323>

Fraser, Ronald (1993). "La historia oral como historia desde abajo". *AYER*, núm. 19: 79-92.

Friedan, Betty (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Eds. Cátedra.

Frye, Marilyn (2002). "Lo que existe, lo que vemos". En *Libro The polictis of reality: essays in feminist theory*. N.Y.:The Crossing Press.

Gamson, Joshua (2002). "¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema". En Rafael Jiménez (ed.) *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*: 141-172. Barcelona: Icaria editorial.

Garaizábal, Cristina (2009 a). "Debates feministas sobre la sexualidad". *Jornadas Feministas Granada*. Disponible en: <http://www.feministas.org/debates-feministas-sobre-la.html>

_____ (2009b). "Una mirada crítica al plan español contra la trata". *Página abierta*. Disponible en: <http://www.pensamientocritico.org/crisgar0609.html>

_____ (2012). "Apuntes desde un feminismo que no llegó al poder". *Desacuerdos. Sobre arte, políticas y esfera pública en el Estado español*: 246– 263.

_____ (2013). "Feminismos, sexualidades, trabajo sexual". En Miriam Solá y Elena Urko (coord.) *Transfeminismos. Epistemes, ficciones y flujos*: 59-70. Navarra: Txalaparta.

García, Andrés (2009). "Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género. Feminismos y experiencias de transexuales y travestis". *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 45: 119-146.

García, Nagore (2017). *Difracciones amorosas: deseo, poder y resistencia en las narrativas de mujeres feministas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

García Lorca, Federico (1998). *Yerma*. Madrid: Ed. Cátedra

García Montero, Luis (1998). *Completamente viernes*. Barcelona: Ed. Tusquets.

García Nieto, Rebeca. (2004). “Virginia Woolf: Caso Clínico”. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 24(92): 69-90.

Garriga Zucal, Juan (2012). “Josecito, te van a cargar a piñas...”. Miedo y sentido común en el trabajo de campo”. *Estudios de Antropología Social CAS/IDES*, 2 (1): 15-24.

Giddens, Anthony (1995). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ed. Península.

_____ (1992). *La Transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cambridge: Polity Express.

Gil, Silvia L. (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Navarra: Traficantes de sueños.

Gil, Silvia L. y Orozco, Amaya P. (2010). “Transfeminismo. ¿Sujetos o vida en común?” Disponible en: <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/transfeminismo-sujetos-o-vida-comun.html>

Gimeno, Beatriz (2003a). “El amor que no osa decir su nombre. La invisibilidad de las lesbianas”. *A distancia. Revista de la UNED*, vol. 21, núm3.

_____ (2003b). “Una aproximación política al lesbianismo”. (De)construcción social de la sexualidad, (De) Construcción social de la sexualidad. *Revista de Servicios Sociales y política social del Consejo General de Colegios oficiales de diplomados en Trabajo Social*. Núm.70, 2º trimestre.

_____ (2005). *Historia y análisis político del lesbianismo. La liberación de una generación*. Barcelona: Ed. Gedisa.

_____ (2006). “Los malos tratos en parejas homosexuales. Una perspectiva lesbico feminista”, Mesa Redonda organizada por UNAF. <https://beatrizgimeno.es/2006/11/24/violencia-en-parejas-del-mismo-sexo-una-perspectiva-lesbico-feminista/>

Gimeno, Beatriz (2008a). “El matrimonio de personas del mismo sexo: un recorrido ético y reivindicativo”. Disponible en: https://beatrizgimeno.es/2008/11/30/el-matrimonio-entre-personas-del-mismo-sexo-un-recorrido-etico-y-reivindicativo/#_ftn4

_____ (2008b). *La construcción de la lesbiana perversa*. Barcelona: Ed. Gedisa.

_____ (2009). “Vejez y orientación sexual”, Informe FEGLT. Disponible en <http://www.felgtb.org/files/docs/ad2026b56723.pdf>

_____ (2011). “Sexo/género”. Disponible en: <https://beatrizgimeno.es/2011/03/06/sexosgeneros/>

_____ (2013). *Primeras Caricias*. Madrid: Ed. La Tempestad.

_____ (2014). “Hacia una agenda sexual (hetero)feminista. *Pikara Magazine*.

Disponible: <http://www.pikaramagazine.com/2014/01/hacia-una-agenda-sexual-heterofeminista/>

Goffman, Erwing (1963). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores.

González, M^a del Mar (2002). *El desarrollo infantil y adolescente en familias homoparentales. Estudio preliminar*. Universidad de Sevilla

Gracia Ibáñez, José (2011). “Los derechos humanos y la posición social de las personas mayores LGBT. Un supuesto específico: los malos tratos”. *Huri Age*. Consolider-Ingenio 2010 “El tiempo de los derechos”, núm. 12. M^o de Ciencia e Innovación.

Gregorio Gil, Carmen (2006). “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica*, Vol. 1, núm. 1: 22-39. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red.

_____ (2014 a). “Desafíos desde la etnografía feminista en su contribución a la descolonización de las metodologías”. *Actas XVIII Congreso de Antropología de la FAAEE*: 3549-3564.

_____ (2014 b). “Traspassando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 9, no 3:297-322.

Gregorio Gil, Carmen; Espinosa Espínola, María (2007). “Violencia de género y cotidianeidad escolar”. En Esperanza Bosch Fio, Vitoria Aurora Ferrer Pérez, Capilla Navarro Guzmán, (coords.) *Los feminismos como herramienta de cambio social Vol 2: De la violencia contra las mujeres a la construcción del pensamiento feminista*: 101:112. Universitat de Illes.

González, Germán (2007) “Identidades o subjetividades en construcción?”. *Revista de Ciencias Humanas (UTP)* núm. 37.

Guash, Oscar (1993). “Para una sociología de la sexualidad”. *Reis* núm.64: 105-121.

_____ (1995). *La sociedad Rosa*. Barcelona: Ed. Anagrama.

Guasch, Oscar (2002). “Matrimonio, familia y adopción. El caso de las personas sexualmente disidentes”. *Foro Europeo por el derecho al matrimonio y la adopción*. Federació d'Associacions Coordinadora Gai-Lesbiana.

_____ (2007). *La crisis de la heterosexualidad*. Ed. Laertes

Guerrera, Lucía (2011). “Subjetividades lesbianas en los espacios no inscritos de la identidad”. *AISTHESIS* num.50. Instituto de Estética. Universidad Católica de Chile.

Gutiérrez Ordóñez, Salvado (2018). “Sobre “pilota”, “portavoza”, “miembra” y otros femeninos”. *Periódico El Mundo*.

Disponible en:

<http://www.elmundo.es/espana/2018/02/10/5a7df963ca474179478b4698.html>

Halberstam, Judith (2008): *Masculinidad femenina*. Madrid: Ed. Egales.

Hammersley M, y Atkinson P. (2001): “El diseño de la investigación; problemas, casos y muestras”. Etnografía. En Hammersley M, y Atkinson P. *Métodos de investigación*: 40-68. Barcelona: Paidós.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia, ciborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Ed. Cátedra.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2000). *Imperio*. Massachussetes:Ed. Harvard University Press.

Hartmann, Heidi (1996). “Un matrimonio mal avenid: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”. *Paper de la fundación*, vol. 88. Fundació Rafael Campalans.

Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ed. Cátedra.

_____ (2004). “Testigo_Modesto@Segundo Milenio”. Barcelona: UOC, Barcelona.

Harding, Sandra (1987). “¿Existe un método feminista?”. Eli Bartra (compl.) *Debates en torno a una metodología feminista*: 9-34. México: UAM.

_____ (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ed. Morata.

Hayden, Corinne P. (2007). “Género, genética y generación: reformulación de la biología en el parentesco lésbico”. En Robert Parkin y Linda Stone (Comp.) *Antropología del parentesco y la familia*: 621-643. Editorial Universitaria Ramón Aceres.

Hernández García, Jone Miren; Gregorio Gil, Carmen y Apaolaza Beraza, Txemi (2011). “Etnografiando resistencias” (Introducción). *XII Congreso de Antropología. Lugares Tiempos Memorias. La antropología Ibérica en el Siglo XXI*: 783-785. FAAEE, Universidad de León.

Hernández, Carmen G. (2007). “La realidad lésbica en el Estado Español: retos de futuro”. III Jornadas de Políticas Lésbicas de la FELGTB, San Sebastián.

Hernández Piñeiro, Aránzazu (2014). “Llámame lesbiana”. En Beatriz Suárez (ed.) *Feminismos lesbianos y queer. Representación, visibilidad y políticas*: 91-103. Madrid: Ed. Plaza y Valdés.

Herrera, Florencia (2004 a). “Familias lésbicas: identidad, pareja y maternidad”. *Boletín* Núm. 21. Disponible en:

http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b21/Articulo_Florencia_Herrera.pdf

_____ (2004 b). “Construir familia: la perspectiva de gays y lesbianas”. *Temas Sociales* V. 49, Santiago de Chile.

_____ (2007). “La otra mamá: madres no biológicas en la pareja lésbica”. En *Miriam Pilar Grossi, Anna Paula Uziel, Luiz Mello. Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays y travestis*: 213-232. Brasil: Ed. Garamond Ltda.

Herrera Gómez, Coral (2010). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Ed. Fundamentos

_____ (2011). *Más allá de las etiquetas*. Navarra: Ed. Txalaparta.

_____ (2012). *Lo romántico es político*. Haika Ediciones.
Disponible en: <https://haikita.blogspot.com.es/2013/01/lo-romantico-es-politico-coleccion.html>

_____ (2013). *Bodas diversas y amores queer*. Haika Ediciones.
Disponible en: <https://haikita.blogspot.com.es/p/mi-nuevo-libro.html>

_____ (2014a). *Análisis queer de la boda de los príncipes de Asturias*. Haika ediciones.
Disponible en: <http://haikaediciones.blogspot.com.es/2014/06/bodas-reales-bodas-patriarcales.html#.WwJyjNOFMWo>

Herrera, Coral (2014b). “Otros finales felices son posibles: rupturas amorosas; separaciones cariñosas”. Haika Ediciones.
Disponible en: <http://haikita.blogspot.com.es/2014/10/rupturas-amorosas-separaciones-carinosas.html>

_____ (2017). “Qué viva el amor compañero y el compañerismo amoroso”. *Pikara Magazine*
Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2017/02/que-viva-el-amor-companero-y-el-companerismo-amoroso/>

Herrero Riesgo, Inés (2014). “No somos amigas, nos comemos el coño”. *Revista Feminista “La Madeja”*, núm 4: *Amores*. Oviedo: Ed. Cambalache.

Hollibaugh, Amber (1989). “El deseo del futuro: la esperanza radical en la pasión y el placer”. En *Placer y Peligro. Explorando la sexualidad femenina*: 191-204. Madrid: Ed. Revolución.

hooks, bell (2000). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Hornillo, Elena; Sarasola, José Luis (2003). “El interés emergente por la narrativa como método en el ámbito socioeducativo. El caso de las historias de vida”. *Portularia*, núm.3: 373-382.

Ibarra F., José Ignacio (2008). *Foucault y el poder. Diatriba al derecho, a la razón de estado y los aparatos disciplinarios*. Inédito. Chile: Valpariso. Disponible en:

http://antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=1218

Ibáñez García, Tomás (2014): “Foucault o la ética y la práctica de la libertad. Dinamitar espejismos y propiciar insumisiones. *Athenea Digital* 14(2): 3-18.

ILLOUZ, Eva (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Madrid: Katz Editores.

_____ (2009): *El consumo de la utopía romántica: el amor y las construcciones culturales del capitalismo*. Buenos Aires: Ed. Katz.

Imaz, Elixabete (2006). “La maternidad en el seno de las parejas de lesbianas: cambios, oportunidades y rupturas respecto a los modelos familiares y maternos”. *ARXIVUS DE CIENCIAS SOCIALES*, núm. 15: 89-100. Valencia.

_____ (2014). “Madres lesbianas. Nuevas formas familiares y derecho a elegir”. *Grafo Working Papers*, núm. 3.

_____ (2015a). “Elaborando la propia memoria: la maternidad como hito en la narración de la trayectoria biográfica”. *Alteridades* vol.25 no.49 : 53-65.

_____ (2015b). “Pensando sobre maternidades lesbianas: relato de la evolución de un objeto de estudio”. *Civitas* 15 (2): 294-308, Porto Alegre.

_____ (2016a). “Igualmente madres. Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbianas”. *Quaderns* Número 21 (2): 76-87.

_____ (2016b). “Rebiologización en las familias de elección? Lesbomaternidad y uso de tecnologías reproductivas”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (3): 405-418.

_____ (2016c). Las madres bricoleurs. Estrategias, prácticas y modelos maternos contemporáneos. *Estudios feministas, Florianópolis* 24(2).

Jackson, Stevi (2016). “Gender, sexuality and heterosexuality. The complexity (and limits) of heteronormativity”. *Feminist Theory* vol.7 núm.1: 105-121.

Jeffreys, Sheila (1996). *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana*. Madrid: Ed. Cátedra.

Juliano, Dolores y Osborne, Raquel (2008). “Las estrategias de la negación. Desentenderse de las entendidas”. En Raquel (Lucas) Platero *Lesbianas. discursos y representaciones*: 7-16. Barcelona: Ed. Melusina.

Juliano, Dolores (2001). *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid: Ed. Horas y horas.

_____ (2006). “Lesbianismo y roles de género”. Disponible en: <http://www.rompiendoelsilencio.cl/artiene6.htm>

_____ (2014). “Feminismo y sectores marginales. Objetivos de un diálogo

difícil”. *Cuadernos Socioantropológicos*: 1-11. Barcelona.

Jiménez Bolaños, José (2014). “Jeffrey Weeks: la sexualidad es un tema candente” . *Revista on line La Nación*.

Disponible en: <https://www.nacion.com/viva/cultura/jeffrey-weeks-la-sexualidad-es-un-tema-candente/JX7AHJLVHZAQ5G77Q4KZMUUOBU/story/>

Jónasdóttir, Anna G. (1993). *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Madrid: Ed. Cátedra.

Jurado, Dolores (2005). “La autobiografía como metodología investigadora y formativa para la construcción del conocimiento”. *Actas del XII Congreso Nacional de Modelos de Investigación Educativa: investigación e innovación educativa*:1345-1354.

Kaminsky, Amy (2008). “Hacia un verbo queer”. *Revista Iberoamericana* Vol. LXXIV, Núm. 225: 879-895. Universidad de Minesota.

Katzer, Leticia; Samprón, Agustín (2012). “El trabajo de campo como proceso. La “etnografía colaborativa” como perspectiva analítica”. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*,núm.2: 59-70, Argentina.

Kosofsky Sedgwick, Eve (2002). “A(queer) y ahora”. En Rafael Mérida (ed.) *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*. 29-54. Barcelona: Icaria editorial.

Lagarde, Marcela (1990). “Identidad femenina”, CENDOC-CIDHAL (Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina). Disponible en:

<http://www.laneta.apc.org/cidhal/lectura/identidad/texto3.htm>

_____ (1997). *Género y Feminismo. Desarrollo Humano y Democracia*. Madrid:Ed. Horas y horas.

_____ (2001). *Claves para la negociación en el amor*. Managua:Ed. Puntos de Encuentro.

_____ (2005). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UAM.

_____ (2012). *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*. México DF: Ed. Inmujeres.

Lamas, Marta (1986). “La antropología feminista y la categoría de género”. *Nueva antropología* vol.VIII, núm. 30:173-198. México:Asociación Nueva Antropología.

_____ (1999). “Usos, dificultades y posibilidades de género”. *Papeles de Población*, 21: 147-178, México.

_____ (2005). “Orientación sexual, familia y democracia” .*Revista Nexos*, núm. 27:37-44. México.

- _____ (2013). *Cuerpo, sexo y política*. México: Ed. Océano.
- Lau Jaiven, Ana (2002). “Cuando hablan las mujeres”. En Eli Bartra (comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*: 185-198. México: UAM.
- Le Breton, David (1999). *Las pasiones ordinarias*. Antropología de las emociones. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- _____ (2013). “Por una antropología de las emociones”. *Revista Latinoamericana sobre estudios de cuerpo, emociones y sociedad*, 10 (4).
- Lerner, Gerda (1990): *La creación del patriarcado*. Ed. Crítica.
- Librería de Mujeres de Milán (1991). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. Madrid:Ed. Horas y horas.
- Libson, Micaela (2007). “Yo opino. Construcciones discursivas sobre la homoparentalidad”. En Miriam Pilar Grossi, Anna Paula Uziel, Luiz Mello. *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays y travestis*: 341-362. Brasil: Ed. Garamond Ltda.
- Libson, Micaela (2008). “¿Qué creen los que opinan sobre homoparentalidad? En Mario Pecheny, Carlos Figary, Daniel Jones, *Todo sexo es político. Estudio sobre sexualidades en Argentina*: 169- 192. Libros del Zorzal, Buenos Aires.
- _____ (2009). *La diversidad en las familias. Un estudio sobre parentalidad gay y lesbiana*.
Disponibile en: http://inadi.gov.ar/wp-content/uploads/2010/04/Libson_La-diversidad-en-las-familias.pdf
- _____ (2012). “Parentalidades entre gays y lesbianas: varones y mujeres en familias no heteronormativas”, *La Ventana*, núm. 35: 292-321.
- Lins, Gustavo (1989). “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica”. *Cuadernos de Antropología Social*. Sección de Antropología Social. Vol 2, núm. 1. Instituto de Ciencias Antropológicas. UBA.
- Lipoveski, Guilles (1986). *La Era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1999). *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama.
- Llamas, Ricardo (1998). *Teoría Torcida. Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*. Ed. Siglo XXI.
- Llona, Mirem (2010). “Archivar la memoria. Escribir la historia. Reflexiones en torno a la creación de un archivo de historia oral: Ahoa, ahozco historiarem artxiboa, archivo de la memoria”. En Laura Benadiva (coord.). *Historia oral. Fundamentos metodológicos para reconstruir el pasado desde la diversidad*: 196-210.

_____ (2012). “La exploración de las identidades a través de la historia de vida” En Mirem Llona (coord.) *Entreverse: teoría y metodología práctica de las fuentes orales*: 15-60. UPV, Bilbao.

López Górriz, Isabel (2007a). “La investigación autobiográfica generadora de procesos autoformativos y de transformación existencial”. *Revista Currículum* núm. 20: 11-37. Universidad de Sevilla.

_____ (2007b). “Acompañamiento que conlleva la dirección de investigaciones autobiográficas que generan transformaciones existenciales”. *Actas del XIII Congreso Nacional de Modelos de Investigación Educativa*: 1123- 1126. Donostia.

López Penedo, Susana. (2008). *El laberinto queer*. Barcelona: Ed. EGALES.

Lorde, Audre (1988). “Las herramientas del amo, nunca desarmarán la casa del amo”. En Cherríe Moraga y Ana Castillo. *Este puente, mi espalda*: 89-93. San Francisco: Ism Press.

LSD y Radical Gai (1994). “Desde nuestra rabia activista y visible, desde nuestro orgullo bollero y marica: respuesta a la lesbofobia de “El Mateos””. *Revista Non Grata*, núm.0, Madrid.

Lourau, Rene (1989). *El diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación*. México: Universidad de Guadalajara, México.

Loureiro, Ángel G. (1994). *El gran desafío. Feminismo, autobiografía y postmodernidad*. Madrid: Endimión.

Lutz, Catherine y Geoffrey, White (1986). “The Anthropology of Emotions”. *Annual Review of Anthropology*, vol.15: 405-436.

Lutz, Catherine y Abu-Lughod, Lila (eds.) (1990). *Lenguaje y la política de la emoción*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lau Jaiven, Ana (2002). “Cuando hablan las mujeres”. En Eli Bartra (comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*: 185-198. México: Ed. UAM.

Macías, Belén (2013). *Furia de género: el transfeminismo como práctica política de lucha integradora. El desafío tran*. TFM para el Máster oficial en Estudios de Mujeres, Género y Ciudadanía. Directora: Meri Torras. Instituto Interuniversitario de Estudios de Mujeres y Género.

Maffias, Diana (2005). “Lo que no tiene nombre”. En *Segundo Encuentro Nacional de escritoras/es “Disidencia Sexual e Identidades sexuales y genéricas”*. UAM.

manfranse, bengala (2013). “las relaciones de amor, un proceso creativo revolucionario”. En Miriam Solá y Elena Urko (coords.) *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*: 251-264. Navarra: Ed. Txalaparta.

Marcus, Sharon (2009). *Entre mujeres. Amistad, deseo y matrimonio en la Inglaterra*

victoriana. Ed.

Maroto Sáez, Ángel L. (2006). *Homosexualidad y trabajo social. Herramientas para la reflexión e intervención profesional*. Madrid: Ed. Siglo XXI.

Marques Sabino, Maria do Rosário y Monteiro Sereno, Adelaida Maria (eds.) (1973). *Novas poesías inéditas de Fernando Pessoa*. Ed. Ática

Martin, Biddy (1994). “La identidad lesbiana y la(s) diferencia(s) autobiográfica(s). En Ángel G. Loreiro (Coord.), *El gran desafío*: 333-374. Madrid: Ed. Megazul-Endymion.

_____ (2002). “La práctica sexual y las identidades lésbicas en transformación”. En M. Barrett y A. Phillips, *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*: 107-131. México: UNAM.

Martín-Crespo Blanco, Cristina; Salamanca Castro, Ana Belén (2007). “El muestreo en la investigación cualitativa”. *Nure Investigación*.

Martínez Miguélez, Miguel (2004). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. Mexico: Ed. Trillas.

Matt Houlbrook (2004). “Martha Vicinus . *Amigos íntimos: las mujeres que amaba a las mujeres, 1778-1928*”. Chicago: University of Chicago Press.

Mateo Gallego, Patricia (2011). “Transdeseantes: de la heterosexualidad obligatoria al deseo lesbiano”. *Acciones e Investigaciones* núm. 29: 33-67.

McIntosh, Mary (1868). “The homosexual role” en *Social Problems*, vol. 16 núm2: 182-192. England: University of Leicester.

Medeak (2008) “Aullidos de cuerpos insumisos”. *Ponencia Medeak para las IV Jornadas Feministas de Euskal Herria*.

Disponible en <http://ponenciamedeak.blogspot.com.es/>

_____ (2009). “Aullidos de cuerpos insumisos II”. *Ponencia para Jornadas Feministas de Granada*. Disponible en:

<http://www.feministas.org/aullidos-de-cuerpos-insumisos-ii.html>

Méndez, María Jesús (2014). “Demasiado guapa para ser lesbiana”. Revista digital *El Huffington Post*. Disponible en:

http://www.huffingtonpost.es/maria-jesus-mendez/demasiado-guapa-como-para_b_6114020.html

Méndez Pérez, Lourdes (2014). “Feminismos en movimiento en el Estado Español: ¿reampliando el espacio de lo político?”. *Revista Andaluza de Antropología*, núm. 6: 11-30.

Menesses Jiménez, María Teresa (2007). “La reflexividad como herramienta de investigación cualitativa”. *Nure Investigación*, núm. 30. Septiembre.

Mérida, Rafael (eds.) (2009) *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una*

lucha, 1969-1994. Barcelona: Ed. Icaria.

_____ (ed.) (2002). *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria Editorial.

_____ (2014). "Feminismo y sectores marginales. Objetivos de un diálogo difícil". *Cuadernos de Socioantropología*: 1-11, Barcelona.

Mies, María (1991). "Womens Research or feminist research". En Mary Margaret Fonow y Judit A. Cook (eds.) *Beyond Methodology. Feminist scholarship as lived research*: 63-102. Indiana: University Press.

_____ (2002). "Investigación sobre las mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y la metodología feminista". En Eli Bartra (comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*: 63-112. México: UAM..

Millet, Kate (1995). *Política Sexual*. Madrid: Ed. Cátedra.

Mizrahi, Liliana (2003). *Las mujeres y la culpa*. Buenos Aires: Ed. Grupo Editor.

Mogrovejo, Norma (2000). Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina. México: Ed. Plaza y Valdés.

_____ (2006a). "Identidad, cuerpo y sexualidad lésbica". *Disidencia sexual e identidades sexuales y genéricas*". México: CONAPRED.

_____ (2006b). "El amor y desamor en la organización lésbica". *Coloquio: "Todo sobre el amor lésbico"*, Toulouse.
Disponibile en <http://normamogrovejo.blogspot.com.es/2016/02/el-amor-y-desamor-en-la-organizacion.html>

Molina Petit, Mónica (2000). "Debates sobre el género". En Celia Amorós (ed.) *Feminismo y Filosofía*: 255-286. Madrid: Ed. Síntesis..

Monferrer Tomás, Jordi M. (2010). *Identidad y cambio social. Transformaciones promovidas por el movimiento gay/lesbiano en España*. Madrid: Ed. Egales.

Monleón, Ana (2002). "Relaciones lésbicas". En: *Mujer, Cultura y Salud: Convivencia Sexual y reproductiva*. Valencia: Generalitat Valenciana,

Moreno Hernández, Esperanza (2010). *Cuerpos lesbianos en (la) Red. De la representación de la sexualidad lesbiana a la postpornografía*. Universidad de Valencia.

Montemayor, Carlos (1986). *Safó. Poemas*. México DF: Ed. Trillas.

Montesó Curto, María Pilar (2015). *La depresión en las mujeres. Una aproximación multidisciplinar desde la perspectiva de género*. Tarragona: Ed. Publicaciones URV.

Montero, Rosa (1993). "El misterio del deseo. Así son y así viven las lesbianas en España". *El País semanal*, 141:16-28.

Moore, Henrietta L. (1999). *Antropología y feminismo*. Madrid: Ed. Cátedra.

Moraga, Cherríe y Castillo, Ana (1988). *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ed. "ismo".

Morales, Thais y Franc, Isabel (eds.) (2013). *Desconocidas y fascinantes*. Madrid: Ed. Egales.

Mujika, Inmaculada (2007). *Visibilidad y participación social de las mujeres lesbianas en Euskadi*. Vitoria: Ed. Ararteko.

_____ (2009a). "Guía para entender la realidad de Gays, lesbianas y transexuales mayores". Bilbao: Centro de Estudios y Documentación para las libertades sexuales, Aldarte.

_____ (2010). *La maternidad en las lesbianas*. Bilbao: Centro de Estudios y Documentación para las libertades sexuales, Aldarte.

Murillo, Soledad (1996). *El mito de la vida privada. De la entrega al tiempo propio*. Madrid: Siglo XXI de España.

Narotzky, Susana (2004). "Una historia necesaria: ética, policial y responsabilidad en la práctica antropológica". *Relaciones 98* vol. XXV:109-145, Universidad de Barcelona.

_____ (2006). "Antropologías mundiales. ¿Podemos pensar fuera de los discursos hegemónicos?". *Journal of the world anthropology of the network*: 167-174.

_____ (2010). "Antropologías hegemónicas y las antropología del Sur: el caso de España". *Antípoda* num. 11: 241-258.

Naussbaum, Martha (2007). "La parodia académica de Judith Butler: El feminismo exige más y las mujeres merecen algo mejor". *Revista Sinpermiso*, num.: 151-174, México.

Navarrete, Carmen; Ruido, M. y Vila, Fefa (2005): "Trastornos para devenir: entre artes y políticas feministas y queer en el Estado español". En *Desacuerdos. Sobre arte, políticas y esfera pública en el Estado español*, Vol. 2: 158-187. San Sebastián, Barcelona y Sevilla: Arteleku/MACBA/Universidad Internacional de Andalucía.

Ned Katz, Jonathan (1976). *Gay american history: lesbian and gay men in teh USA*. New York: T. Y. Crowell.

_____ (2012). *La invención de la heterosexualidad*. México: Ed. Me cayó el veinte, México.

Nestlé, Joan (1988). "La cuestión Fem". *Revista feminista: Nosotras que nos queremos tanto*, núm. 6: 21-30. Colectivo de Feministas Lesbianas de Madrid.

Noy, Chaim (2003). “La escritura de transición: Reflexiones en torno a la composición de una disertación doctoral en metodología narrativa”. *Forum: Qualitative Social Research*, Vol 4, núm. 2 art. 39.

Olmeda, Fernando (2013): *El látigo y la pluma*. Editorial digital Polifemo

Onfray, Michel (2002). *Teoría del cuerpo enamorado. Por una erótica solar*. Valencia: Ed. Pre textos.

ORGIA (2013). “Redes transfeministas y nuevas políticas de representación sexual. Diagrama de flujos”. En Miriam Solá y Elena Urko (coord.), *Tranfeminismos. Epistememes, fricciones y flujos*: 31-44. Navarra: Ed. Txalaparta.

Ortiz Ortega, Adriana (2004). “De cómo en nuestro imaginario (París, incluido) se conciben los niños”. *Debate Feminista* Vol 30: 249-264.

Osborne, Raquel (1988). “Lesbianismo y feminismo”. *Revista feminista, Nosotras que nos queremos tanto*, núm 6: 9-20.

_____ (1989). *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad. Una aproximación desde el feminismo*. Barcelona: La Sal.

_____ (2007). “Entre el rosa y el violeta. Lesbianismo, feminismo y movimiento gay: relato de amores difíciles”. UNED.

_____ (2008). “Un espeso muro de silencio: de la relación entre una «identidad débil» y la invisibilización de las lesbianas en el espacio público”. *Revista Asparkia* num. 19: 39-55.

Osborne, Raquel y Guash, Oscar (2003). “Avances en sociología de la sexualidad” en Raquel Osborne y Oscar Guash (comp.) *Sociología de la sexualidad*:1-24. Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pardo, Teo (2013). “Disforias institucionales en las luchas transfeministas”. En Miriam Solá y Elena Urko *Tranfeminismos. Epistememes, fricciones y flujos*. Navarra: Ed. Txalaparta.

Parkin, Robert; Stone, Linda (compds.) (2007). *Antropología del parentesco y la familia*. Editorial Universitaria Ramón Areces.

Pascal, Eleonora y Sainz, Vanesa (2005). “Debate público acerca del matrimonio”. *Revista Orientaciones sobre homosexualidades*, núm.10. Madrid: Fundación Triángulo.

Pateman, Carol (1995). *Contrato sexual*. México. Ed. Anthropos, México.

Pecoraro, Gustavo (2015). “La Radical Gai: Sobrevivientes que vuelven de la guerra”. *Revista Furias*
Disponibile en: <http://revistafurias.com/la-radical-gai-sobrevivientes-que-vuelven-de-la-guerra/>

Pecheny, Mario; Figari, Carlos; Jones, Daniel (comp.) (2008). *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires: Ed. Libros del Zorzal.

Pérez Orozco, Amaia (2004): “Estrategias feministas de deconstrucción del objeto de estudio de la economía”. *Foro Interno* núm 4: 87-117

_____ (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportaciones para un debate sobre el conflicto capital-vidal*. Madrid: Traficantes de sueños.

Pérez Orozco, Amaia; López Gil, Silvia (2011): *Desigualdades a flor de piel. Cadenas globales de cuidados*. Madrid: Ed. ONU Mujeres.

Pérez Orozco, Amaia; Lafuente, Sara (2013). “Economía y (trans)feminismo; retazos de un encuentro”. En VVAA. *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Tafalla: Txalaparta.

pessah, mariam (2009). “¿Qué es ser lesbiana? Revista Online *Página 12*
Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-820-2009-06-21.html>

_____ (2010). “El capitalismo, la sexualidad y actitudes políticas”. SENALE (Seminario internacional de lesbianas), Puerto Velho.

_____ (2011). “Ser lesbiana o lesbiana política”. Labrys, études féministes. Disponible en: <https://www.labrys.net.br/labrys19/lesb/marian.htm>

Pichardo Galán, José Ignacio y Moreno Sánchez, Ángel (2006). “Homonormatividad Y Existencia Sexual. Amistades Peligrosas Entre Género Y Sexualidad”. *Revista de Antropología Iberoamericana*. AIBR. Ed. Electrónica. Volumen 1, núm. 1:143-156.

Pichardo Galán, Ignacio (2004). “Antropología y matrimonio homosexual”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, núm.34.

_____ (2009): *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Piedra, Nancy (2004). “Relaciones de poder: leyendo a Foucault desde la perspectiva de género”. *Revista de Ciencias Sociales (CR)* vol.4 núm. 106: 123-141.

Pineda, Empar (2008). “Mi pequeña historia sobre lesbianismo organizado en el movimiento feminista de nuestro país”. En Raquel (Lucas) Platero *Lesbianas, discursos y representaciones*:. 31-60. Barcelona. Ed. Melusina.

Pisano, Margarita (1995). *Deseos de cambio o ¿el cambio de los deseos?* Santiago: Ed. Sandra Lidid.

_____ (2004): *Julia, quiero que seas feliz*. Chile: Ed. Lom.

_____ (2000). “Lesbianismo: ¿Transgresión del mandato histórico o diversidad para discriminadas útiles?”. Disponible en:

<http://samanthagonzalezccsasm.blogspot.com/2010/10/lesbianismo-transgresion-del-mandato.html>

Poblete Hernández, Nadia (2014). *¿Ruptura o continuidad? Reflexiones en torno al heteropatriarcado a partir de los relatos de un grupo de jóvenes infractores/as de la ley*. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250135853>

Posada, Luisa (2015). "El "género" Foucault y algunas tensiones feministas," *Estudios de Filosofía*, 52: 29-43.

Puleo, Alicia H. (1995). "Filosofía y género" en Alicia Gil (coords.) *Jornadas Mujer, Mujeres, Arte y Cultura*. Castellón: AIDIAC.

_____ (1996). "El poder del amor" Reseña de: Jonasdottir, Anna (1993): "El poder del amor. ¿Le importa al sexo la democracia?". *Revista Internacional de filosofía política*, 7: 217-221.

_____ (2005). "El patriarcado, ¿una organización social superada? *Temas para debate* núm. 133: 39-42.

Punset, Eduardo (2007). *El viaje al amor*. Ed. Destino.

Platero, Raquel; Gómez Ceto, Emilio (2007). *Herramientas para combatir el bullying homofóbico*, Madrid: Talasa Ediciones.

Platero, Raquel (Lucas) (2005). "¿Invisibiliza el matrimonio homosexual a las lesbianas? Una crítica feminista sobre la construcción y representación del matrimonio homosexual en España". *Orientaciones. Revista de homosexualidades*, núm. 10.: 103-120. Madrid: Fundación Triángulo.

_____ (2007). "Entre la invisibilidad y la igualdad formal: perspectivas feministas ante la representación del lesbianismo en el matrimonio homosexual". En Angie Simonis (Eds.). *Cultura, Homosexualidad y Homofobia*. Vol II: 85-106. Amazonia: retos de visibilidad lesbiana. Madrid: Ed. Laertes.

_____ (coord.) (2008). *Lesbianas. Discursos y representaciones*: 61-84. Barcelona: Ed. Melusina.

_____ (2009a). Apuntes sobre la represión organizada del lesboerotismo y la masculinidad de las mujeres en el período franquista". En *VVAA Homosexuales y Transexuales: Los otros represaliados del franquismo, desde la memoria histórica*. Barcelona: Ed. Bellaterra.

_____ (2009b). "La construcción del sujeto lésbico en el estado español". *Regiones. Suplemento de Antropología* núm. 39: 11-16.

_____ (2012a). "La 'heterofuturibilidad' del matrimonio homosexual". *Pícara online Magazine*. Disponible en:

<http://www.pikaramagazine.com/2012/11/la-heterofuturibilidad-del-matrimonio-homosexual-raquel-lucas-platero-advierte-de-que-el-fallo-del-constitucional-no-termina-con-la-discriminacion-y-que-no-beneficiara-por-igual-a-todas-las-perso/>

_____ (ed.) (2012b). *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

_____ (2013a). “Las familias lésbicas y “el bien del menor”. *Pícara online Magazine*.

Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2013/02/las-familias-lesbicas-y-%E2%80%99Cel-bien-del-menor%E2%80%99D/>

_____ (2013b). “Alianzas y luchas transfeministas inesperadas: respuestas radicales frente a la crisis”. *Alternativas feministas frente a la crisis*, Mundubat, Bilbao.

_____ (2013c). “Marañas con distintos acentos: Género y Sexualidad en la Perspectiva Interseccional Entrevista con Raquel (Lucas) Platero”. En *ENCRUCIJADAS. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, núm.5: 44-52.

_____ (2013d). *La interseccionalidad en las políticas públicas sobre la ciudadanía íntima: los discursos y la agenda política española (1995-2012)*. (Tesis doctoral). Directora: Raquel Osborne.

_____ (2014). “Aplicaciones prácticas queer y feministas: maternidades lésbicas en resistencia”. En Beatriz Suarez Briones (comp.) *Feminismos, lesbianismos y queer. Representaciones, visibilidad y política*. Madrid: Ed. Plaza y Valdés.

Preciado, Beatriz (2002). *Manifiesto Contrasexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Opera Prima.

_____ (2005a) “Multitudes queer. Nota para una política de los anormales”. *NOMBRES Revista de filosofía* núm. 19: 157-166.

_____ (2005b). “Devenir Bollo Lobo, o cómo hacerse un cuerpo queer a partir del pensamiento heterosexual”. En David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte. *Teoría Queer. Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*: 111-131. Madrid: Ed. Egales. Madrid.

_____ (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Ed. Espasa Calpe.

_____ (2009). “Queer: historia de una palabra”. *Parole de queer I*: 14-17.

_____ (2014). “La estadística es más fuerte que el amor”. *Parole de queer*. Disponible en: <http://paroledequeer.blogspot.com.es/2014/08/la-estadistica-es-mas-fuerte-que-el.html>

_____ (2010). “Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica”. *Revista Artecontexto* núm. 21: 24-26.

Quiles, Jennifer (2002). *Más que amigas*. Barcelona: Ed. Plaza y James.

Quiroz Ahumada, Jocelyn y Salinas Mesías, Pablo (2013). *Maternidad en familia lesboparentales. Análisis de estudios de casos*. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Ramírez-Macías, Gonzalo (2014). “El franquismo autárquico, la mujer y la educación física”. *Social and Education History*, vol. 3, núm. 1: 78-102.

Ramos, Juana (2002): “Lesbianismo y transexualidad”.

Disponible en:

<http://www.mujeerpalabra.net/pensamiento/sexualidadafectosycultura/lesbianismotrans.htm>

Ramos Pérez, Lorena (2015): *Ser lesbiana en una España “tolerante”. Identidad, cultura y proceso de aceptación*. Tesis de máster. Universidad de Oviedo. Disponible en: http://digibuo.uniovi.es/dspace/bitstream/10651/31199/8/TFM_Lorena%20Ramos.pdf

Redondo Vergara, Mónica (2014). “El feminismo será transfeminista o no será. Lo demás es Sección Femenina”. En Beatriz Suárez (ed.) *Feminismos Lesbianos y Queer*: 223-230. Murcia: Ed. Plaza y Valdés.

Rich, Adrienne (1996). “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”. DUODA. Revistas d’Estudis Feministes núm 10.

Riso, Walter (2008). *Teoría Cognitiva. Fundamentos teóricos y conceptualización del caso clínico*. Barcelona: Ed. Paidós.

Rivas San Martín, Felipe (2006). “Entre las normas del deseo y el deseo de normas. Sobre Matrimonio y Familia entre personas del mismo sexo”. CEGECAL, U. de Chile

Rivera Garreta, Milagros (1994). *Nombrar el mundo en femenino*. España: Ed. Icaria,

Rodríguez Tobal, Juan Manuel (1998). *Safo. Poemas y fragmentos*. España: Ed. Orbis Fabri.

Romero Iribas, Ana María (2015). *El estatuto antropológico de la amistad y su dimensión social: perspectivas para el siglo XXI*. (Tesis doctoral). Pamplona: Universidad de Navarra.

Rosaldo, Michelle (1980). *Knowledge and Passion: Ilongot Notion of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rosaldo, Renato (1989). “Aflicción e ira de un cazador de cabezas”. En Renato Rosaldo *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*: 15-31. México: Ed. Grijalbo, México.

Rostagnol, Susana (2011). “Trabajo de campo en entornos diversos. Reflexiones sobre las estrategias de conocimiento”. *Gaceta de Antropología*, 27 (1), España.

Rousseau, Jean Jacques (1792). *Emilio o de la educación*. Disponible en:

<http://bibliotecadigital.educ.ar/uploads/contents/Jean-JacquesRouseau-Emilioolaeducacin0.pdf>

Riveras Garretas, María-Milagros (2003). *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Barcelona: Icaria.

Rubin, Gayle (1986). “El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo”. *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30: 95-145.

_____ (1989). “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”. En Carol Vance, *Placer y Peligro*: 111-190. Madrid: Ed. Revolución, Madrid.

Ruiz Román, Paloma (2008). “Una pornografía de ellas sin ellas. La representación de la sexualidad lesbiana en Internet”. En Raquel (Lucas) Platero *Lesbianas. Discursos y representaciones*: 191-212. Barcelona: Ed. Melusina.

Ruiz Trejo, María Gisele y Betemps, Carolina (2015). “Epistemología y prácticas feministas cruzadas. Las posibilidades de la traducción y la importancia decolonial” en *Relaciones Internacionales* núm. 27:169-179. UAM.

Ruiz Vargas, José María (2004). “Claves de la memoria autobiográfica”. en C. Fernández y M. A. Hermsilla (eds.) *Autobiografía en España: Un balance*: 183-220. Madrid: Visor.

Sabuco Cantó, Assumpta (2009). “La Teoría Queer: características y consecuencias en el estado español”. *Factoría de Ideas*: 39-52. Centro de Estudios -Andaluces.

Sacks, Oliver (2013). “Habla, memoria”. *The New York Reveiw of books*. Disponible en:

<http://www.nybooks.com/articles/2013/02/21/speak-memory/>

Sáez, Javier (2005). “El contexto sociopolítico del surgimiento de la Teoría Queer. De la crisis del sida a Foucault”. En Córdoba, David; Sáez, Javier; Vidarte, Paco, *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*: 67-76. Madrid: Ed. Egales

_____ (2006). “Presentación del libro: *Teoría queer. Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*”. Proyecto Middlesex-Diletantes.
Disponible en: <http://www.hartza.com/teoriaqueer.htm>

Sampedro, Pilar (2005). “El mito del amor y sus consecuencias en los vínculos de pareja”. *Revista Disenso*, núm. 45.

Sánchez, Israel (2015). *Agamia*. En VVAA, *(h)amor*: 61-89. Madrid: Ed. Continta me tienes.

Sánchez, Javier; Pujol de Castro, Andrés; Álvarez, Aurora (2011). “(Des)dibujando cuerpos”. En Cristina Villalba y Nacho Álvarez (coords.) *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*: 85-102. Universidad de Granada.

Santos Muñoz, Mónica (2006). *La experiencia lesbiana, ¿cuestión de identificación?*: 11-28. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.

Sanz, Fina (1995). *Los vínculos amorosos. Amar desde la identidad en la terapia de reencuentro*. Barcelona: Ed. Kairós.

Schwarz, Patricia (2008). "Las lesbianas frente al dilema de la maternidad". En Mario Pecheny, Carlos Figary, Daniel Jones, *Todo sexo es político. Estudio sobre sexualidades en Argentina*: 193- 214. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Schols, Alice (1989). "El ello domado: la política sexual feminista entre 1968-83". En Carol Vance, *Placer y Peligro Expolarando la sexualidad femenina*: 79-111. Madrid: Ed. Revolución, Madrid.

Scott, Joan W.(1992). "Experiencia". *La ventana*, núm. 13: 42-74.

_____ (2008). *Género e Historia*. México. Universidad Autónoma de México.

_____ (2011). "Género, ¿Todavía una categoría útil para el análisis? *Revista La manzana de la discordia* vol. 6 núm.1: 95-101.

Sebastiani, Luca (2014). *Análisis etnográfico de un dispositivo político transescalar: el marco de la Unión Europea para la integración de nacionales de terceros países*". Granada: Universidad de Granada.

Shaw, Jerry (2012). "El candado del género...Arte cuir y transfeminista como propuestas radicales y efectivas de (trans)formación". *Revista Encierros. Arte, cultura visual y género*. Programa Universitario de Estudios de género (PUEG-UNAM), México: Ediciones privadas.

Sheper-Hughes, Nancy (1997). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ed. Ariel S.A.

_____ (2010). "Ira en Irlanda". En Margarita del Olmo, *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Ed. Trotta.

Simonis, Angie (2009). "Lesbofilia: la asignatura pendiente del feminismo español". En Ana María Vigarra Tauste (Coord.) *De igualdad y diferencias. Diez estudios de género*. España: Ed, Huerga y Fierro.

Solá, Miriam (2012). "La repolitización del feminismo, activismo y microdiscursos post identitarios. *Desacuerdos. Sobre arte, políticas y esfera pública en el Estado español*, Cuaderno 7.

Solá, Miriam y Urko, Elena (coord.) (2013). *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*. Navarra: Ed. Txalaparta.

Soriano, Sonia (1999). *Cómo se vive la homosexualidad y el lesbianismo*. Salamanca. Ed. Amaru.

- Spargo, Tamsin (2013). *Foucault y la teoría queer*. Barcelona: E. Gedisa.
- Spivak, Gayatri (2003). "Puede hablar lo subalterno". *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39: 297-364. Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Srtabebi (2016). *Amor y Asco*. Ed. Frida.
- Suárez Briones, Beatriz (1999). "Sobre hombres y márgenes. Relaciones entre el feminismo y la teoría queer". *Lectura* núm. 4: 83-91.
- _____ (2001). "De cómo la teoría lesbiana modificó a la teoría feminista (y viceversa)". En Mercedes Bengoechea y Marisol Morales (Coord.) *(Trans)formaciones de las Sexualidades y el Género*: 55-68. Madrid: Universidad de Alcalá,
- _____ (2011). "Del complejo de Edipo del activismo queer o de la necesidad de matar a la madre, al padre y hasta al apuntador". *Labrys/Estudios feministas*. Disponible en: <https://www.labrys.net.br/labrys19/lesb/beatriz.htm>
- _____ (2013). *Las lesbianas (no) somos mujeres. En torno a Monique Wittig*. Barcelona: Icaria Editorial.
- _____ (2014). *Femismos lesbianos y queer. Representaciones, visibilidad y políticas*: 221-228. Madrid: Ed. Plaza y Valdés.
- Subirats, Marina (1985). "Notas de lectura. Celia Amores. *Hacia una crítica de la razón patriarcal*". *Papers. Revista de Sociología* vol. 27: 173-176.
- Suetss Schwend, Amet (2016). *Transitar por los géneros es un derecho. Recorridos por la perspectiva de despatologización*. Granada: Universidad de Granada.
- Surrallés, Alexandre (2005). "Afectividad y epistemología de las ciencias humanas" en *AIRB. Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid.
- Távora, Ana (2005). "Pensando sobre los conflictos y la salud mental de las mujeres". Conferencia pendiente de publicación por la Diputación de Málaga. Área de la Mujer. Disponible en: <http://cdd.emakumeak.org/recursos/1316>
- Tessa, Sonia (2005). "Soy lo que soy (y lo quiero ser)" *Página 12*.
Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-2247-2005-10-07.html>
- Teruel, Tomás Motos (2012). "Sylvia Plath: Creatividad y Trastorno Bipolar". *Revista RecreArte 12+1. Revista Internacional de Creatividad Aplicada Total*. IACAT.
- Torres, Diana J. (2011). *Pornoterrorismo*. País Vasco: Ed. Txalaparta.

_____ (2013). “Bonobo, una especie que puede inspirar la revolución”. En Miriam Solá y Elena Urko, *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*: 267-278. Navarra: Ed. Txalaparta, Navarra.

Thomas, William I.; Znaniecki, Florian (2016). *El campesino polaco en Europa y en América*. Madrid: CIS.

Tilley-Lubbs, Gresilda A. (2015). “La autoetnografía crítica y el self vulnerable como investigadora”. *Revista Astrolabio* núm. 14: 274-289. Argentina: Universidad de Buenos Aires.

Torras, Meri (2000). “Feminismo y crítica lesbiana, ¿una identidad diferente?”. En Marta Segarra y Angel Cabarí *Feminismo y crítica literaria*: 121-136. Barcelona: Ed. Icaria.

_____ (2007). “El cuerpo del delito. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia”. En Meri Torras (ed) *Cuerpo e Identidad*: 11-36: Barcelona: Ed. UAB.

Torres, Helen (2013). “El amor en los tiempos del Facebook”. En Miriam Solá y Elena Urko (coords.) *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*: 237-250. Navarra: Ed. Txalaparta.

Toscano López, Daniel G. (2008). *Un estudio del biopoder en Michel Foucault*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Dir. María Cristina Conforti Rojas.

Tudela, Antonio (2012). “Heteronormatividad y cuerpo sexuado: los placeres de la familia”. *Nuevo Itinerario. Revista digital de filosofía* vol. VII, núm.7, Argentina.

Trueba Mira, Virginia (2002). “La autobiografía femenina. La mujer como escritura (Sobre Felicidad Blanc)”. *Hesperia. Anuario de Filología Hispánica*, 2:175-194.

Trujillo Barbadillo, Gracia (2005). “Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos queer en el estado español”. En VVAA, *El eje del mal es heterosexual*: 28-44. Madrid: Traficantes de Sueños.

_____ (2006). “Cultural y político: el feminismo autónomo en los espacios autogestionados”. *Revista de estudios de juventud*, núm. 75: 61-73.

_____ (2008). “Sujetos y miradas inapropiables/as: el discurso de las lesbianas queer”. En Raquel Platero (coord.) *Lesbianas. Discursos y representaciones*: 107-118. Barcelona: Ed. Melusina

_____ (2009). “Del sujeto político “la mujer” a la agencia política de las (otras) mujeres: el impacto de la crítica queer en el feminismo del Estado español”. *Política y Sociedad*, Vol. 46 Núm. 1 y 2: 161-172.

_____ (2011). “La rebelión de “las otras” del movimiento feminista: El impacto de la crítica queer, en Cristina Villaba y Nacho Álvarez (coords.) *Cuerpos políticos y Agencia. Reflexiones feministas sobre cuerpo, trabajo y colonialidad*: 163-176. Granada: Universidad de Granada.

_____ (2013). “Y no, no somos mujeres. Legados e inspiraciones para los feminismos queer”. En Beatriz Suárez Briones (ed.) *Las lesbianas (no) somos mujeres. En torno a Monique Wittig*:185-209. Barcelona: Ed. Icaria.

_____ (2016). “Mi cuerpo es mío. Parentalidades y reproducción no heterosexuales y sus conexiones con otras demandas”. *Vientos del Sur*, 146:61- 68.

Trujillo, Gracia y Burgaleta, Elena (2014). “¿Queerizando la institución familiar? Entre los discursos biosociales y las múltiples resistencias”. *Feminismo/s* núm. 23:159-179.

Ureta Basañez, Ana (2003). “Historia del lesbianismo en occidente”. *Cuaderno Divulgativo* núm. 4. Bilbao: Ed. Aldarte, Asociación de Estudios y Centro de documentación por las libertades sexuales.

Valera, Julia y Álvarez, Fernando (trad., y compd.) (1999). *Michel Foucault. Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.

VVAA. *NOMBRA. La representación del femenino y el masculino en el lenguaje* (1995): Instituto de la Mujer. Catálogo Oficial de Publicaciones Oficiales. Disponible en: <http://publicaciones.administracion.es>

VVAA. (2004). *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre la investigación y la militancia*. Madrid: Ed. Traficantes de sueños.

VVAA. (1998). “Families of the lesbian baby boom: children’s contact with grandparents and other adults, *American Journal of orthopsychiatry* 68 (3).

VVAA (2014). *Éticas de la amistad*. Ed.Francisco Arenas Dols.

VVAA (2011). “Estudio sobre relaciones de amistad entre lesbianas y heterosexuales cubanas”. *Santiago* (124) núm.1: 48-59.

VVAA. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.

Valcuende del Río, José María (2006). “De la heterosexualidad a la ciudadanía”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, núm. 1: 125-142.

Valencia Arcos, Grecia L. (2016). “Subjetividad y experiencia: el caso de una lesbiana feminista”. *LES On line*, Vol., 8 núm.1

Disponible en:

https://www.academia.edu/27281817/Subjetividad_y_Experiencia_El_caso_de_una_lesbiana_feminista

Vance, Carol (compl.) (1989). *Placer y Peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución.

Vasallo, Brigitte (2013). “Romper la monogamia como apuesta política”. *Pikara online Magazine*. Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2013/03/romper-la-monogamia-como-apuesta->

politica/

_____ (2014). “El amor romántico es tóxico”
Disponible en: <https://ouvronslesfrontieres.wordpress.com/2014/04/09/el-amor-romantico-es-toxico-lamour-romantique-cest-toxique/>

Velandia, Manuel (2010). *De la autobiografía a la autoetnografía como herramienta para el estudio de sí mismo*. Tesis doctoral no publicada. Universidad del País Vasco.
Disponible en: <https://es.scribd.com/document/60207909/De-la-autobiografía-a-la-autoetnografía-como-herramienta-para-el-estudio-de-si-mismo>

Velasco, Horacio; Díaz de Rada, Ángel. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Ed Trotta.

Vélez-Pellegrini, Laurentino (2008). *Minorías sexuales y sociología de la diferencia. Gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario*. España: Ed. Intervención cultural.

_____ (2009). “El comunitarismo gay en la encrucijada de la pandemia: una reflexión ética, política y sociológica sobre las representaciones de las minorías sexuales desde los años 90 a nuestros días”. *Factoría de Ideas*: 53-69. Centro de Estudios -Andaluces.

_____ (2011). *Sujetos de un contra-discurso: una historia intelectual de la producción teórica gay, lesbiana y queer en España*. Ed. Bellaterra,

Vergara, Gabriela (2009). “Conflicto de emociones: Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elías y Guiddens, como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión”. *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) : hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*: 35-52. Buenos Aires: CLACSO.

Vespucci, Guido (2008). “Más allá de la normalización. Reflexividad y negociación en casos de madres lesbianas”. *Fazendo Género* núm. 8 - *Corpo, Violência e Poder*.

Vicinus, Martha (2004). *Intimate friends. Women who loved women, 1778-1928*. Chicago: The University of Chicago Press.

Vidal, Rafael (2004). “Comunicación, poder y transgresión en la «sociedad global informacional»” *Revista latina de comunicación social* núm. 58. Ed. Laboratorio de Tecnologías de la Información y Nuevos Análisis de Comunicación Social. Tenerife: Universidad de la Laguna.

Vidarte, Paco (2005). “El banquete unikeersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er queer”. En David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (coord.) *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Ed. Egales.

Vilariño, Bárbara G. (2015). “2005-2015: ¿De la tolerancia a la igualdad?”. *Píkara online Magazine*.

Disponible en : <http://www.pikaramagazine.com/2015/07/decimo-aniversario-ley-matrimonio-homosexual/>

Villar Sáenz, Amparo (2008). “¿Lesbiana? Encantada, ¡¡Es un placer!!: Representaciones de las lesbianas en Euskal Herria a través de los grupos organizados”. En Raquel Platero (coord.) *Lesbianas. Discursos y representaciones*: 61-84. Barcelona: Ed. Melusina.

Viñuales, Olga (2000). *Identidades Lesbianas*. Barcelona: Ed. Bellaterra.

_____ (2002). *Lesbofobia*. Barcelona: Ed. Bellaterra.

Warner, Michael (1991). *Fear of a queer planet*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Weeks, Jeffrey (1993). *El malestar de sexualidad. Significados, mitos y sexualidades modernas*. Madrid: Ed. Talasa.

_____ (1998) *Sexualidad*. México: Ed. Paidós.

Weston, Kath (2003). *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Williams Crenshaw, Kimberlie (2012). “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color”. En Raquel (Lucas) Platero (ed.) *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*: 87-122. Barcelona: Ed. Bellaterra.

Wittig, Monique (1971). *Las Guerrilleras*. Barcelona: Ed. Seix Barral.

_____ (1977): *El cuerpo lesbiano*. Valencia: Ed. Pre-textos.

_____ (1992; 2006): *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Ed. Egales.

Yanagisako, Sylvia; Collier, Jane F. (2007). “Hacia un análisis unificado del género y el parentesco en Rober Parkin y Linda Stone (comp.) *Antropología del género y la familia*. Ed. Ramón Aceberes.

Ziga, Itziar (2009 a). *Devenir perra*. Barcelona: Ed. Melusina.

“Esta historia ha proporcionado evidencia de un mundo de prácticas y valores alternativos cuya existencia desmiente las construcciones hegemónicas de mundos sociales”

(Joan Scott, 2001:46)