

**Noves
formes
de família /
*Nuevas
formas
de familia***



Col·laboració tècnica: Joan Bestard, Martine Segalen, Xavier Roigé i Ventura, Isabel Pujadas Rúbies, Cristina López Villanueva, Maribel Ponferrada Arteaga, Anne Cadoret, Silvia Donoso, Carles Salazar Carrasco, Giulia Zanini, João de Pina-Cabral, Miguel Vale de Almeida, Ricardo Cicerchia, Vicenç Palomera i Laforga.

Edició: Ajuntament de Barcelona (Àrea Qualitat de Vida, Igualtat i Esports – Direcció Dona i Drets Civils).

Octubre de 2012

Índex / Índice

Nuevas formas de familia	4
Joan Bestard	
Una institució viva, resistente y en transformació	8
Martine Segalen	
Redefinint la conjugalitat i la parentalitat	15
Xavier Roigé i Ventura	
Demografía metropolitana y transformació de los hogares	23
Isabel Pujadas Rúbies i Cristina López Villanueva	
Las hijas de la nueva inmigración	33
Maribel Ponferrada Arteaga	
Familias homoparentales: la clave del debate	39
Anne Cadoret	
La maternidad compartida	46
Silvia Donoso	
Bioteologies: velles formes per a nous vincles	51
Carles Salazar Carrasco	
Les rutes transnacionals de la concepció	57
Giulia Zanini	
La filiació com a cruïlla	62
João de Pina-Cabral	
Propostes / respostes	
<i>Propuestas / respuestas</i>	
...Y el mundo no quedó patas arriba	67
Miguel Vale de Almeida	
Pasado, carácter y destino de las formas familiares	70
Ricardo Cicerchia	
<i>Nuevas familias, viejas angustias</i>	73
Vicenç Palomera i Laforga	

La libertad de elección en la formación de la pareja, la igualdad entre géneros y la centralidad del niño en las relaciones familiares son los factores que han condicionado la evolución del modelo familiar en unas pocas décadas.

Nuevas formas de familia

Texto **Joan Bestard** Antropólogo social. Director del grupo de investigación sobre Familia y Parentesco. Universitat de Barcelona

Hay cambios en la sociedad que se dan casi de repente y de forma abrupta. Así son normalmente las revoluciones políticas. Primero se anuncia la transformación radical y luego parece que regresamos a las viejas formas del poder. Por el contrario, hay otros cambios sociales que difícilmente percibimos mientras tienen lugar, pero de repente nos damos cuenta de que el paisaje ha cambiado radicalmente, y no reconocemos en el presente nada de lo que había en el pasado.

Este tipo de cambios tienen que ver con las costumbres y los valores. La familia, y sobre todo los valores morales que fundamentan las relaciones familiares, son un buen ejemplo de este cambio silencioso. Basta retroceder a los años setenta del siglo XX para comprobar que no reconocemos el ideal normativo que regía la familia nuclear con el acento en el patriarcalismo, la indisolubilidad del matrimonio y la autoridad indiscutible de los padres sobre los hijos. Este tipo de familia, que se consideraba como la mejor adaptación a la sociedad industrial, ha ido desapareciendo para dar lugar a modelos que ponen el acento en la autonomía individual y en la igualdad de géneros, y que se basan en el sentimiento y el deseo, y en formas de autoridad constantemente dialogadas y negociadas.

Tres factores de orígenes históricos diferentes han influido en esta evolución de las relaciones familiares. Se trata de rasgos de la sociedad moderna que han ido configurando los nuevos modelos.

En primer lugar, la libertad de elección individual en la formación de la pareja. Hemos pasado del interés familiar al sentimiento individual. La elección matrimonial no sigue la lógica de los intereses familiares, sino la lógica individualista del sentimiento. La sentimentalización de la elección matrimonial ha conseguido su triunfo en todas las capas de la sociedad. Las afinidades electivas son

principalmente subjetivas y basadas en el sentimiento. Este principio de libertad individual ha cambiado la duración del matrimonio. Las antiguas certidumbres sobre las que se basaba la familia (religión, tradición y biología) se han desestabilizado y con ello el modelo de familia nuclear. Si el elemento legitimador del compromiso matrimonial es el sentimiento, es lógico que los movimientos de gays y lesbianas reivindiquen el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo y a crear familias.

En segundo lugar, el principio de igualdad entre géneros. Los movimientos feministas pusieron de relieve que ya no era posible formar una familia siguiendo los roles tradicionales de género: la mujer dedicada al cuidado de la familia frente al hombre dedicado al trabajo. Este tipo de relación dejó de percibirse como una cuestión privada, para ser encuadrada en los debates públicos políticos. La autoridad patriarcal ha sido discutida públicamente y se han criticado todos los fundamentos de su poder político. Si existe una ética del cuidado, no es exclusiva de las mujeres; forma parte de las relaciones de parentesco que no vienen dadas como un hecho natural, sino que se van construyendo socialmente. Ni el imperativo de justicia se para ante el muro de la familia nuclear, ni el principio de igualdad quiere saber nada de la diferencia de sexos.

En tercer lugar, la centralidad del niño en la formación de las relaciones familiares. Parece una contradicción hablar de la infancia como el centro de estas relaciones cuando el índice de natalidad ha bajado bruscamente y se sitúa entre los más bajos de Europa. Podríamos decir que se tienen menos hijos y se busca el momento adecuado para tenerlos, pero sentimentalmente se invierte más en ellos. El deseo de descendencia se ha individualizado. No sigue los parámetros de un ciclo familiar clásico, un imperativo de la estructura familiar. Las familias monoparentales, las recompuestas y las del mismo sexo han cambiado la relación con la descendencia. La filiación indivisible y biológica ya no se contempla como la única posible y las funciones de madre y padre han sido sustituidas por la noción de parentalidad, que sirve para conceptualizar el ejercicio de la filiación después del divorcio y quién tiene capacidad para establecer un buen lazo de filiación.

Cambio de los fundamentos morales

Teniendo en cuenta estos tres ejes en la evolución reciente de la familia, hemos querido mostrar en este cuaderno algunos aspectos de los cambios en sus fundamentos morales.

En primer lugar, Martine Segalen nos presenta un panorama general de los principales factores –la prevalencia del sentimiento sobre el interés y la intensificación de la igualdad entre géneros– que han ido cambiando y diversificando el paisaje de las familias actuales. Las consecuencias han sido la fragilidad de los dos ejes centrales de las relaciones de parentesco: la alianza y la filiación. No son dos elementos que vengan dados por la necesidad social o natural, sino que son elegidos y cambiantes. De ahí esta sensación de fragilidad de la familia y la paradoja de que, a pesar de reflejar las contradicciones de nuestro mundo, sigue siendo un lugar primordial para la protección del individuo y la socialización de los menores.

La cuestión de los lazos de parentalidad y el cambio de sentido de los lazos de filiación entre el parentesco y la amistad es analizada por Xavier Roigé a propósito de las familias recompuestas. En última instancia las familias recompuestas nos interrogan sobre la naturaleza de los lazos de parentesco.

Isabel Pujadas y Cristina López trazan los aspectos más relevantes de la segunda transición demográfica de Barcelona y su área metropolitana: fecundidad baja, tardía y sin vinculación al matrimonio, nupcialidad escasa y complementaria con otras formas de convivencia en pareja, aumento de los divorcios y flexibilización de las formas de convivencia, envejecimiento de la población. Estos cambios han sido rápidos e intensos; en los años setenta del siglo XX se podía esbozar una estructura demográfica diferente. La ciudad tiene una tipología de hogar que se aleja de la familia nuclear, mientras que el área metropolitana se especializa en hogares más familiares.

Otro de los aspectos que van configurando la estructura demográfica de Barcelona es el impacto de la inmigración internacional. Por ello hemos pedido a Isabel Ponferrada que hiciera un esbozo etnográfico de la experiencia de algunas niñas y jóvenes de familias inmigradas, en torno al eje de las diferencias de género y la futura elección del cónyuge. Un elemento a tener en cuenta es la reflexión constante que hacen estas jóvenes sobre su situación: ni las diferencias de género ni la elección del cónyuge vienen dadas por naturaleza, sino que son objeto de valoración y de decisión personal.

Si una de las claves de los cambios en la familia ha sido la separación entre procreación y sexualidad, la reproducción asistida es un buen caso de estudio. Carles Salazar analiza estas técnicas desde la perspectiva de la evolución de la especie humana. Nuestra cultura hace una pequeña “trampa” a la evolución: cambia el material genético. Como diría Freud, la cultura pone muchas trampas a la sexualidad humana, de donde el malestar en la cultura y la necesidad de la norma.

En el caso de la reproducción asistida, la trampa a la naturaleza tiene que ser sustituida por la ley que defina la filiación. Dado que la legislación sobre la permisividad de estas técnicas es muy variada en Europa, Giulia Zanini presenta el caso de parejas o de mujeres italianas que viajan a las clínicas de fertilidad de Barcelona. El viaje reproductivo no solamente es una búsqueda de tecnologías accesibles, sino también un exploración de un medio ético y legislativo favorable a estas formas de hacer familia y de definir la filiación.

La naturaleza de la filiación es una cuestión que está presente en los artículos de este cuaderno, por lo que solicitamos a Joao de Pina Cabral una reflexión sobre la característica de este vínculo. Desarrolla la cuestión a través de un caso etnográfico en Bahía (Brasil). En los contextos de parentesco la persona es partible; corresponde a los diferentes miembros de la familia la transmisión de las identidades continuadas que constituyen la sustancia de la filiación y confieren completitud a la persona. Si es así, la filiación no es una relación binaria entre hijo/hija y padre e hijo/hija y madre, sino una encrucijada donde intervienen diferentes agentes. La familia nuclear se centró en la ilusión de relaciones binarias, mientras que las nuevas familias, por el contrario, muestran otros caminos de transmisión de identidades continuadas.

La institución familiar de este principio del siglo XXI no es mejor ni peor que antes. Con todas sus complejidades, y pese a las dificultades que debe afrontar, continúa siendo el lugar primero de protección del individuo y de socialización del niño.

Una institución viva, resistente y en transformación

Texto **Martine Segalen** Profesora emérita. Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Mi maestro, el sociólogo Henri Mendras, escribía en 2002: "En veinte años, la monogamia absoluta instaurada por Cristo y reiterada con firmeza por san Pablo [...], ese pilar de la civilización occidental y cristiana, se derrumbaba por la influencia de unos cuantos rebeldes franceses de 1968: revolución de costumbres a escala milenaria, cuyas consecuencias últimas sobre nuestro sistema de filiación y sobre la construcción de la personalidad de los niños todavía no se han evaluado". En efecto, la monogamia ha dado lugar a un tipo de poligamia sucesiva, materializada en la formación de nuevos matrimonios o parejas; el vínculo de filiación se encuentra debilitado por formas familiares como las originadas en las biotecnologías; el marco moral que ofrecía la religión se ha hundido en gran medida; las relaciones entre padres e hijos conocen una verdadera revolución a consecuencia del control de la concepción y, en el plano de los valores, por la desaparición de la autoridad en el ámbito familiar.

La evolución de la familia nunca ha dejado de preocupar. En Francia, por ejemplo, Louis de Bonald, portavoz de los legitimistas de principios del siglo XIX, ya había denunciado la "desintegración de la familia" a causa de la adopción del Código Civil y de la herencia igualitaria¹, que privaba a los padres de la elección del heredero; después de él, el sociólogo Frédéric Le Play hablaba de "decadencia" y se alarmaba por el ascenso del individualismo. Entre las dos guerras mundiales, los temores fueron de naturaleza demográfica. Después de la segunda (1939-1945), en los tiempos del famoso *baby boom*, sociólogos muy escuchados, como Jean Stoetzel, temieron que la instauración del estado del bienestar "reforzara los egoísmos y rompiera la solidaridad entre las generaciones". Y no obstante, en los años 60 del siglo pasado, la familia tenía aún todos los signos de la buena salud: nunca hubo tantos casamientos, ni a tan pronta edad; la tasa de los divorcios era baja, y el

número de recién nacidos bastaba para renovar las generaciones. Entonces se decía de la familia que era “bastión”, “muralla” contra la agresión de un mundo que, en los decenios de 1960, 1970 y 1980, experimentó un progreso económico ligado al desarrollo industrial y a la urbanización. Apenas salidos de la adolescencia, los jóvenes encontraban un empleo, una vivienda (en general con más dificultades) y se casaban. Los tiempos sociales concordaban para los individuos: acceso simultáneo a la edad adulta, al empleo y a la sexualidad. Felices tiempos en que el trabajo no era un género escaso y las diversas trayectorias se articulaban adecuadamente.

Pero todo iba a cambiar en los comportamientos familiares. El demógrafo social Henri Lèridon sostiene que, en el ámbito familiar, 1968, el año de las revueltas y de las revoluciones, se adelantó tres años. A partir de 1965 se observa en todos los países de Europa, de manera concomitante (y en grados diversos), una inversión de las curvas demográficas: caída de la natalidad, aumento de los divorcios (en los países donde la ley los permite) y reducción del número de casamientos. Estos comportamientos traducen sin duda alguna una fractura real preparada desde mucho tiempo antes por un cambio en las mentalidades.

La aparición de los modelos contemporáneos se basa en un reforzamiento del papel de los sentimientos y en el ascenso de la igualdad de sexos, que generan un aumento de la fragilidad del vínculo conyugal, la transformación de los vínculos de filiación –unos vínculos que cobran mayor firmeza pero que también, a menudo, resultan inciertos– y el establecimiento de nuevas relaciones con el niño.

La contribución de los sentimientos a la formación de las parejas tiene un origen antiguo; lo podemos hacer remontar a la doctrina cristiana del matrimonio que insistía en el libre consentimiento de los esposos. En el transcurso del siglo XIX la emergencia del sentimiento amoroso transformó el sentido del matrimonio burgués, fundado sobre la transmisión del patrimonio. Los años 1960 son los del triunfo del amor entre los jóvenes como único motivo legítimo de formación de una unión que se formalizaba en el matrimonio. En la década siguiente el interés por el matrimonio se debilitó debido al advenimiento de una revolución en las costumbres, que se volvieron más permisivas en materia de sexualidad, sobre todo para las mujeres. Estas ya no necesitan un marido *alimenticio* porque entran masivamente en el mercado de trabajo. La vida en general y los sentimientos en particular se consideran pertenecientes al dominio privado, y en consecuencia se separan el matrimonio y el amor. La unión libre se extiende a diferente velocidad según los países de Europa, el grado de influencia de la religión, etc. Durante un tiempo los sociólogos pensaron que el nacimiento del hijo incitaría a casarse, pero no ha sido

siempre así. Francia combina la mayor tasa de nacimientos extramatrimoniales (más del 51%) con la mayor tasa de natalidad (2,1%) y de empleo femenino.

En muchos países de Europa se han instaurado por ley los contratos privados de unión civil, que inicialmente –como el PACS francés, promulgado en 1999– se destinaban a las parejas homosexuales, para protegerlas de las consecuencias económicas de la epidemia de sida. Pero la realidad es que, a consecuencia de una desviación de su finalidad inicial, el 90% de estos pactos se establecen en Francia entre personas de diferente sexo. Su número ha aumentado rápidamente, a la vez que el de alianzas matrimoniales ha descendido en caída libre. El PACS se ha convertido así en una especie de matrimonio *light*. Desde el punto de vista del derecho, es mucho menos protector para los contratantes, pero su ruptura es fácil, de modo que las parejas pueden basarse en la verdad de su amor y separarse si este no responde a sus expectativas.

La condición femenina

El ascenso del poder de los sentimientos ha servido a la causa de las mujeres, que se unen a los hombres sobre una base de igualdad, y ya no son un elemento de intercambio entre dos parentelas acompañado de una dote. Además, educadas, liberadas de embarazos no deseados gracias a la contracepción moderna y con derecho al aborto (no adquirido en todos los países de Europa), han accedido al mercado de trabajo y, como los hombres, han puesto en práctica una concepción individualista de la vida. La concurrencia al mercado de trabajo les facilita los medios para evitar aquellas uniones en que los hombres apenas compartan las tareas domésticas y no les permitan desarrollar sus propios deseos.

El problema crucial concierne a la articulación entre el trabajo profesional y la atención a los hijos, articulación siempre pensada desde el punto de vista femenino. Este problema ha causado una importante caída de la tasa de natalidad en numerosos países de Europa (Alemania, Italia, España). En Francia, ser una buena madre no se considera incompatible con un empleo –o que sí ocurre en Alemania, por ejemplo–, y los políticos han comprendido que para animar a las mujeres a ser madres es necesario ayudarlas a cuidar en buenas condiciones a los niños pequeños. Aunque estas ayudas están lejos de ser suficientes, el porcentaje de mujeres francesas que son madres de niños pequeños y al mismo tiempo trabajadoras asalariadas se encuentra entre los más altos de Europa.

En la ausencia de perspectivas de empleo, no sorprende que la institución familiar, que requiere medios económicos y vivienda independiente, se encuentre en paro. El movimiento general de individualización y de acceso a la autonomía es un lento proceso que a partir de los países democráticos y ricos tiende a difundirse hacia aquellos que lo son menos. El camino hacia la igualdad entre los sexos, adquirido a ritmos diferentes desde el norte hacia el sur de Europa, está lejos de haberse alcanzado en los hechos. Las desigualdades sociales y las familiares se tratan de maneras muy diferentes: ya se trate de la articulación entre maternidad y trabajo en el caso de las mujeres, o de la solidaridad hacia los jóvenes y las personas mayores, se observan fuertes divergencias de actitudes y de representaciones que hacen pensar que la Europa de las familias está todavía por construir.

Estos cambios familiares se autorizaron con modificaciones legislativas de envergadura con el fin de instaurar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en el seno de la familia, tanto como en Francia como en la mayoría de los países de Europa. Pero, entrando en lo que Irène Théry ha llamado el tiempo del "desmatrimonio", el punto de equilibrio de nuestro sistema parental se encuentra desplazado. En el pasado reposaba en el matrimonio, pero hoy se funda sobre todo en el sistema de filiación, como árbol genealógico a cuyas ramas unirse cuando, por ejemplo, la pareja se rompe.

Por otra parte, nuestro sistema parental no escapa a una regla universal: en las sociedades donde el matrimonio es débil, la filiación constituye la columna vertebral de la familia. Y, por otra parte, el auge del individualismo no debilita la importancia de las transmisiones familiares, unas transmisiones fundamentales en la medida en que conciernen a la identidad y en que proporcionan una base al despliegamiento futuro de la personalidad, y que también son de naturaleza patrimonial. Los vínculos entre las generaciones se tejen con ayudas y transferencias en la vida cotidiana.

Los abuelos han sido durante largo tiempo los grandes olvidados de la sociología de la familia. En la actualidad presentan una imagen diferente a la del anciano que requiere cuidados. Todavía jóvenes, habiendo podido instalarse en la vida porque han sido los adultos de la generación del pleno empleo, aportan una ayuda considerable a sus propios hijos cuidando de los nietos, o ayudando directamente a sus nietos ya adultos a afrontar las dificultades del mundo de hoy. También son los abuelos quienes se ocupan de los bisabuelos. Todos conocemos admirables abuelas de sesenta y cinco años de edad, en consecuencia todavía jóvenes según nuestros criterios contemporáneos, que se ocupan al mismo tiempo de sus nietos y de su madre anciana. La sociedad y las familias hacen mucho más por la nueva tercera

edad en el actual contexto de dificultades económicas. Los linajes continúan presentes al servicio de los individuos, inversamente a lo que ocurría en el pasado.

El lugar del hijo

Por otra parte, el *desmatrimonio* ha cambiado el lugar del hijo, que en el pasado llegaba como una consecuencia del matrimonio. Ahora, en cambio, se programa su nacimiento y es él quien funda la familia. La socialización de la pareja, que se había construido en la esfera íntima y privada, fuera del matrimonio, tiene lugar con el nacimiento del niño, que prolonga los dos linajes. Personas sin vínculos entre ellas hasta ese momento se convierten, por el rodeo del recién nacido, en pares de abuelos. El niño se ha transformado en el intenso objeto de deseo de una sociedad *niñófila*. Un nuevo contrato, que los psiquiatras llaman narcisista, se instaure entre el niño nacido del deseo de los padres que lo traen al mundo en el momento en que les conviene, y le piden a cambio un aporte afectivo. Por añadidura, la sociedad, recusando la autoridad familiar, hace del niño un ser autónomo, singular, al que los padres deben hacer adquirir las cualidades personales. Criar a los niños se les vuelve una tarea ardua. Además de la escuela que socializa al niño a partir de los tres años de edad, en seguida tendrán que contar con el grupo de iguales con quienes su hijo se comunica, cada vez con mayor precocidad, por medio de la telefonía móvil o las redes sociales.

El vínculo padre-hijo también se debilita debido al auge del divorcio y de las separaciones. En el pasado los tres registros del matrimonio, de la filiación y de la socialización estaban relacionados, pero actualmente se cuestiona la concepción clásica de una filiación indivisible y biológica. El *desmatrimonio*, las familias monoparentales, las recomposiciones familiares cuestionan esta íntima asociación. El viejo debate acerca de la naturaleza del vínculo de filiación –social o biológica– recupera también actualidad, ya se trate de fecundación asistida o del desarrollo de las adopciones, sobre todo las internacionales, y también de las transformaciones de la vida conyugal.

Así, hace un decenio que apareció el concepto de “parentalidad”, que sustituye al de paternidad/maternidad y tiene una doble función: por un lado interroga la capacidad de los padres para ejercer su *oficio*, y por otra parte concierne a la organización posdivorcio del ejercicio de la filiación. En esta primera acepción se oculta una inquietud pública tras la parentalidad: ¿dónde está el buen padre, el padre competente? Los padres no serían hoy más aptos para educar y socializar a sus hijos, ya sea a causa de su supuesta *dimisión*, ya sea en razón de las

condiciones materiales de su existencia, ya sea en razón de los avatares que conoce la pareja familiar. La disociación familiar conduciría a la quiebra de la educación.

En una segunda acepción, parentalidad es un concepto empleado por la ley para intentar la preservación de la indisolubilidad del vínculo de filiación que debilita el divorcio. Las parejas se separan, algo que concierne solo a ellos, pero la sociedad tiene como misión, dice la ley, conservar a los niños su filiación en los dos linajes. Aquí el concepto de parentalidad se convierte en el de coparentalidad, al situar sobre la misma base la función paternal y la maternal, especialmente con el recurso a la residencia alternada, que tiende a fomentarse. El concepto de parentalidad se amplía también en una nueva figura sociológica que emerge a principios del siglo XXI, la de la pluriparentalidad. Ya se trate de parentescos electivos, como la adopción, o de parentescos surgidos de manipulaciones de la ingeniería genética, o bien de las consecuencias de la recomposición que atribuye al niño numerosos padres.

A la larga lista de parentalidades se agregó la homo, lo cual es una manera de inscribir este fenómeno en la continuidad de los cambios familiares. Si la parentalidad se sitúa del lado de la competencia de la condición parental, la pluriparentalidad es parte de un debate normativo: ¿cuál es el destino social y jurídico de las parentalidades plurales?, ¿cómo repartir derechos y deberes entre estos diferentes padres?, ¿con quién debe relacionarse el niño?, ¿puede tener filiación con dos linajes del mismo sexo –tal como permite el matrimonio homosexual, todavía prohibido en Francia, pero autorizado en numerosos países de Europa, entre ellos España?

Las incertidumbres relativas a la filiación tienen consecuencias a veces dramáticas para la identidad de los individuos: padres sucesivos, cambios de nombre, de abuelos, de residencia. A pesar de los esfuerzos de los jueces, un buen número de padres biológicos desaparecen cuando su ex cónyuge vuelve a formar pareja y lleva al hogar a un nuevo hombre. Lejos de tener un padre más, si el padrastro no quiere o no puede implicarse en la educación del hijo de su mujer el niño tendrá un padre de menos, ya que su progenitor solo mantendrá relaciones episódicas con él.

Irène Théry ha subrayado la necesidad de reconstruir la dimensión simbólica de la parentalidad instituida, haciéndose así eco de los análisis que Françoise Héritier desarrollaba a partir de los años 1980, comentando recientes desarrollos de técnicas de procreación asistida. La autora subrayaba que cualesquiera sean las fórmulas de la filiación, "para que funcionen como instituciones es necesario que estén sostenidas sin ambigüedad por la ley del grupo, inscritas firmemente en la

estructura social, y que se correspondan con el imaginario colectivo: con las representaciones de la persona y de la identidad. La ley del grupo debe designar claramente los elementos que fundan la filiación, el derecho a suceder y a heredar”.

Tales son, en rápido esbozo, los principales rasgos de la familia europea de principios del siglo XXI, enfrentada a una crisis económica latente, a los efectos del envejecimiento de la población y a las consecuencias de la débil o muy débil natalidad. Una institución multiforme que, libre de sus tufos asfixiantes de sopa burguesa, permanece a través de la pareja como primera aspiración de los jóvenes. Los nuevos valores del individualismo no han acabado ni con la familia ni con la aspiración. La familia ha cambiado profundamente de aspecto; como decía Louis Roussel, un sociólogo recientemente desaparecido, “ya no está regida por los imperativos de la supervivencia, pero anima la impaciencia de la felicidad”.

“Las instituciones auténticas viven, es decir, se transforman sin cesar”, observaba, por su parte, Marcel Mauss. En otras palabras, la institución familiar de este principio del siglo XXI no es mejor ni peor que antes; expresa los valores y las contradicciones de nuestro mundo y, pese a todas las dificultades y con todas sus complejidades, sigue siendo todavía el lugar primero, e irremplazable, de protección del individuo y de socialización del niño.

Nota

1 Se trata de la supresión del mayorazgo, consecuencia de la sanción del Código Civil francés de 1804, llamado Código Napoleón. (N. del t.)

Malgrat l'extensió de les famílies recompostes, la societat no ha trobat encara solucions jurídiques, pedagògiques i econòmiques satisfactòries per als problemes que se'n deriven, ni tan sols sap com anomenar les seves figures.

Les famílies recompostes

Redefinint la conjugalitat i la parentalitat

Text **Xavier Roigé i Ventura** Professor d'antropologia social i cultural. Membre del grup de recerca Família i parentiu. Universitat de Barcelona

Les relacions que s'estableixen després del divorci en relació a la custòdia dels fills fan aparèixer realitats familiars molt diferents, que varien en funció de les relacions establertes entre els ex cònjuges, els acords de custòdia i els possibles aparellaments posteriors dels pares. Però, a més a més, la recomposició familiar ens interroga sobre el mateix concepte de parentalitat, en plantejar models familiars en què aquesta es planteja més enllà de la relació conjugal. En la mesura que es preserven, amb major o menor intensitat, els lligams amb el pare i la mare separats, els nens viuen entre dues cases, entre les quals circulen obligacions, diners, negociacions sobre la custòdia i una certa rivalitat per preservar els lligams de filiació establerts. Però el gran canvi que impliquen les famílies recompostes no és tant que el nen visqui entre dues famílies, sinó el fet que formi part d'una constel·lació familiar que integra també padrastres, mig germans, germanastres i aviastrs. Una constel·lació familiar en què les funcions de cadascun d'aquests *parents* no són clares ni socialment ni jurídicament. Quin és el rol d'una madrastra? Fins a quin punt les noves parelles poden intervenir respecte de les decisions dels nens? Com es comportaran els avis respecte als fillastres de la seva filla o del seu fill? Els han d'acceptar com si fossin *veritables* néts o han de marcar fortes diferències?

Amb l'increment del nombre de divorcis, el panorama familiar va transformant-se. Però malgrat l'extensió de les famílies recompostes, la societat no ha trobat encara solucions jurídiques, pedagògiques i econòmiques adequades a aquesta nova realitat, ni tan sols sabem com anomenar aquestes famílies i les figures que les integren. Però la transformació va més enllà i no només en algunes famílies: com diu Irène Théry (2002:59), el fenomen de la recomposició suggereix un canvi que

afecta la família en general, perquè es redefeixen les idees que tenim sobre la conjugalitat i la parentalitat.

Els "ex", una parentalitat compartida

Un element decisiu de les famílies recompostes és la relació que mantenen entre si els pares separats. Per començar, les relacions establertes són definides de formes diverses, des del nom de pila fins a indicacions que suggereixen la condició d'antiga parella ("el meu ex", "el meu primer marit", "la meva parella anterior") o bé d'altres que suggereixen un lligam respecte als fills i esborren la condició d'antiga aliança ("el pare o la mare dels meus fills"). L'ex és un terme que guanya terreny, i que indica d'alguna manera una definició d'un parentiu que ha deixat de ser-ho. Com es diu en una dita nord-americana, "el matrimoni és per alguns anys, però el divorci és per sempre". Si hi ha fills en comú, l'ex es converteix en una persona que no desapareix del tot, fins i tot en el cas que les relacions posteriors a la ruptura siguin molt sovint tenses i poc intenses, i que sigui la darrera persona amb qui voldria veure's. La desunió no comporta una ruptura total i definitiva de les relacions parentals i de la solidaritat conjugal (Le Gall i Martin, 1993:142-143), perquè el règim de visites dels fills i les decisions sobre l'educació i la cura del fill o de la filla obliguen a reunir-se o a comunicar-se amb certa freqüència.

La qüestió decisiva consisteix a pactar com s'organitza la custòdia dels fills, els dies que passen amb el pare i amb la mare i si, en definitiva, es concedeix a un dels progenitors la condició de més important en la relació, atribuint-ne la custòdia. En absència d'acord, seran el sistema legal i la decisió judicial els factors que organitzaran la vida familiar, determinant així un sistema que no procedirà de l'espontaneïtat. En la seva gran majoria les sentències de divorci donen la custòdia a la mare i estableixen un sistema de visites respecte a l'altre cònjuge progenitor. Aquest fet genera controvèrsies en disminuir les possibilitats de convivència amb el pare o la mare absents, i sobretot pel fet de reduir la funció de la figura paterna al manteniment econòmic. La custòdia dels fills és una de les controvèrsies més habituals en els processos de divorci: lluny de restar al marge de les disputes conjugals, els fills s'utilitzen sovint com a arma en aquestes discussions.

Amb l'objectiu d'aconseguir una major implicació dels dos cònjuges separats en la cura dels fills, la llei espanyola de divorci de l'any 2005 va posar sobre la taula el tema de la custòdia compartida, i això va donar lloc a un interessant debat des dels punts de vista judicial, legislatiu i social. En la seva exposició de motius, la nova llei –coneguda com del *divorci express*–, indica que "es preveu expressament que els

pares puguin acordar, en el conveni regulador, que l'exercici s'atribueixi exclusivament a un d'ells o bé a tots dos de forma compartida. També el jutge, en els processos incoats a instàncies d'un sol dels cònjuges, i en consideració a allò que sol·licitin les parts, pot adoptar una decisió amb aquest contingut". La introducció de la custòdia compartida es justifica per l'interès del menor, i intenta corregir la situació anterior de "separació-sanció [en què] la culpabilitat del cònjuge justificava que aquest quedés allunyat de la prole". L'exposició de motius precisa que, "de manera objectivament incomprensible", la llei de 1981 havia impedit que, "en molts casos, després de la separació o el divorci, els fills continuïn tenint una relació fluida amb tots dos progenitors. La conseqüència d'aquesta pràctica ha estat que els fills sofreixin innecessàriament un perjudici que pot evitar-se". L'aposta d'aquesta reforma apunta a la coresponsabilitat dels pares en el desenvolupament dels fills, amb l'horitzó d'una societat més igualitària en el repartiment de les càrregues familiars.

Tanmateix, l'aplicació de la llei no ha donat els fruits esperats. La custòdia compartida s'ha incrementat, però la majoria de les decisions judicials segueixen concedint la custòdia a una de les parts i s'introdueix el problema de les solucions pràctiques a adoptar per garantir la residència equitativa dels fills menors. Els jutjats han establert règims de custòdia molt diversos per equilibrar els papers del pare i de la mare. Algunes d'aquestes solucions són que els fills aconsegueixin la casa i els pares es mudin alternativament; que els fills passin setmanes alternes amb els pares; la cura alternativa trimestral dins del domicili familiar on romanen els menors, mentre que són els progenitors els qui entren i surten del domicili; l'alternança de domicili dels menors, fins i tot en períodes molt curts, com ara una mes, una setmana o mitja setmana.

Però en una gran majoria dels casos en què no hi ha acord entre els cònjuges, les sentències continuen donant la custòdia a la mare, basant-se en la major estabilitat que representa per al fill comptar amb un domicili de referència. Aquesta situació es dona en la major part de països on existeix el divorci, cosa que ha portat alguns autors a indicar que en les societats amb unes elevades taxes de divorci està sorgint una tendència vers la matrilinealitat en el sistema de parentiu (Furstenberg, Hoffman, Shershta, 1995). D'acord amb Cadolle (2007: 41), el domini tradicional de la mare es veu reforçat pels trastorns de la família contemporània, de manera que, en la pràctica, la igualtat entre el pare i la mare es dona poques vegades en les famílies recompostes, i l'equilibri absolut és difícil d'assolir, entre d'altres raons per les dificultats socioeconòmiques. A Espanya, a més, la introducció d'una llei de divorci molt progressista no s'ha vist acompanyada de les mesures polítiques i econòmiques de suport, i per aquesta raó l'increment del nombre de divorcis en

totes les classes socials està generant problemes econòmics entre la infància de les famílies més desfavorides (Flaquer i Garriga, 2009).

La reforma del Codi Civil català, el 2010, va introduir el principi que la ruptura de la vida comunitària no altera la responsabilitat dels pares en relació amb els seus fills, responsabilitat que ha de ser compartida i exercida de manera conjunta. Per això s'obliga en cada cas a l'establiment d'un pla de parentalitat que reflecteixi el manteniment dels vincles emocional entre pares i fills i les relacions amb les altres persones amb qui aquests conviuen. El pla ha d'incloure amb detall aspectes com els llocs de residència dels fills, les tasques que han d'assumir el pare i la mare, com s'ha de canviar la custòdia, la comunicació amb els nens quan els pares no els tenen amb ells, el pla de vacances, el tipus d'educació, les activitats extracurriculars i la forma de compartir informació entre el pare i la mare pel que fa a l'educació i la salut dels nens. Aquest intent de definir l'exercici de la parentalitat pretén equilibrar la relació del nen amb totes dues parts. Tanmateix, introdueix també el dubte de com la llei pot arribar a regular de manera eficaç l'exercici de la maternitat i la paternitat.

Padrastres i madrastres

A banda de la possibilitat que els nens siguin educats en dues llars, el principal fenomen que implica la recomposició familiar és un certa ampliació de la família amb noves figures com el padrastre, la madrastra o els germanastres. Generalment es considera que es diferencien clarament del pare, de la mare i dels germans biològics perquè tenen únicament un component social, mentre que amb els darrers s'estableix una relació psicològica inconscient derivada d'allò que podríem anomenar "deute de vida". Tanmateix, en la vida quotidiana les relacions no sempre apareixen amb tanta claredat. Les madrastres i els padrastres han de configurar una relació alhora afectiva i distant amb els seus fillastres, perquè no es consideri que ultrapassen les seves funcions i competeixen amb els veritables progenitors.

La figura de la nova parella del pare o de la mare és la que presenta una major incertesa en el panorama de la recomposició familiar. Tot i que gairebé mai se'ls anomena padrastre i madrastra (termes que més aviat s'amaguen conscientment), el cert és que sovint s'associa aquestes persones amb els personatges dels contes de la nostra infantesa, en què apareix sovint la figura del pare casat de nou amb una dona que es comporta com a madrastra malèvola. Qui no recorda els exemples més famosos de la Ventafocs, Blancaneus o Hansel i Gretel? La gelosia, la

marginació i els maltractaments són actituds freqüents en les madrastrès dels contes, on les filles aconsegueixen vèncer la maldat amb l'ajuda de la mare morta o del pare. Socialment, doncs, ens esforcem a subsanar aquests estereotips dels contes donant una nova posició i un nou rol a aquestes figures habituals de les noves constel·lacions familiars, cosa que no sempre és fàcil.

Per començar, no sabem ben bé com anomenar aquestes persones. A diferència del que succeeix en altres idiomes (com en francès amb el *beaux-père* i la *belle-mère* o en anglès amb l'*stepfather* i l'*stepmother*), en català i en castellà no tenen termes específics. Estrictament serien padrastre i madrastra, però aquestes paraules no se solen aplicar com a terme de referència ni de descripció per les seves connotacions negatives. Llavors cal inventar nous termes. Les formes terminològiques més utilitzades són quatre:

1. Com a forma més generalitzada hi ha el nom de pila. La seva utilització implica, en certa manera, obviar la relació amb un terme que es refereix a la persona però evitant conferir-li un estatut o rol.
2. En segon lloc, les descripcions que fan referència a una relació de parentiu indirecta, com "el marit de la mare", "el company de la mare", "la dona del pare", o "la mama dels tetes". Es tracta de termes que descriuen la seva posició respecte als parents consanguinis, però sense indicar una relació directa.
3. Termes específics, inventats o reutilitzats, com "manso", "padràs", "padrina", "tiet" o "tieta", que representen solucions de compromís davant les dificultats de trobar un terme específic.
4. Tot i ser poc freqüent, en alguns casos es recorre a termes que indiquen una relació de parentiu substitutòria, com papa, mama o tieta.

Com diu Bourdieu (1996), "la incertesa de les terminologies és en definitiva l'expressió de la incertesa de les funcions, de les assignacions estatutàries, dels drets i dels deures, dels límits i de les prohibicions". Si els termes queden poc clars encara és molt menys clar el rol que cal adoptar. El padrastre i la madrastra són unes persones sense cap vincle jurídic, la posició dels quals es construeix a poc a poc (Segalen, 2010: 99) a través d'un procés de negociació constant. Unes figures que parteixen de la contradicció generada per uns drets i uns deures molt limitats respecte dels fills de la seva parella, però que, en canvi, participen en l'educació del nen, hi conviuen i sovint han d'adoptar tasques substitutòries com acompanyar-lo al metge, al parc o a l'escola.

Les situacions, però, són molt diferents. No és el mateix viure a diari amb el padrastre durant breus períodes intermitents, en caps de setmana o vacances, que durant la major part de l'any, ni és el mateix un padrastre que una madrastra. Per això el seu rol pot generar situacions molt diferents, des d'una substitució parental fins a una conflictivitat quotidiana (Roigé, 2005). Sigui com sigui, i malgrat les diferències amb els pares biològics, el padrastre o la madrastra hauran també d'implicar-se en l'educació dels fills de la seva nova parella. En bona part, i d'acord amb Théry i Dhavernas (1993:161), el caràcter heterogeni i la dificultat de repensar el parentiu per recomposició prové del fet que se situa –com altres models de *noves famílies*– en la frontera entre dos tipus de sociabilitat fonamental: el parentiu i l'amistat.

Els avis i els aviastrs

Una de les característiques més importants del sistema de parentiu actual consisteix en el fet de trobar-nos també amb un nou tipus d'avis, uns *nous avis* (Attias i Segalen, 1998) que resulten claus en el procés de recomposició familiar.

En primer lloc tenim les relacions amb els avis biològics. Sovint, a partir de la desunió, les relacions amb els avis de la banda parental que té la custòdia esdevenen diferents de les que s'estableixen amb els de l'altra banda. Passats els primers moments de la ruptura, la separació continua posant a prova les relacions familiars amb dos tipus de respostes molt diferents. En alguns casos, les relacions amb els parents es tornen fràgils, especialment amb els avis paterns, pel fet que generalment els fills viuen molt més sovint amb la mare. En canvi, les relacions amb els avis materns poden reactivar-se, especialment si la mare necessita una ajuda familiar més gran. El suport familiar fins i tot pot actuar com a refugi davant les situacions de crisi aportant una ajuda suplementària perquè la nova forma familiar pugui funcionar, sobretot en l'atenció als fills.

Però a banda de les relacions amb els néts biològics, les recomposicions familiars impliquen també la construcció d'una relació amb els pares de la madrastra o del padrastre. En les visites de caps de setmana, de vacances o de tarda, els nens es troben freqüentment amb els avis dels seus germanastres, els pares de la seva madrastra o el seu padrastre, unes persones amb les quals no hi ha cap mena de relació de parentiu establerta, però amb qui poden establir-se uns vincles més o menys sòlids. Les situacions de convivència poden ser diverses i de seguida es plantegen molts interrogants sobre la forma de conducta: com comportar-se davant d'aquests néts? Si es presten per part dels avis serveis de custòdia dels néts, es

portaran a terme també aquests serveis dels seus *netastres*? En les festes familiars, se'ls farà també regals? Permetran el pare o la mare biològics que s'aprofundeixen aquestes relacions en detriment de les relacions amb els veritables avis?

Molts avis, que han viscut la seva vida conjugal segons els models clàssics, han hagut d'aprendre a acollir a la taula de la festa familiar els nens d'una unió precedent del seu gendre o de la seva jove i han hagut d'interrogar-se sobre la conveniència de fer-los regals de Nadal, tot cercant un difícil equilibri entre la seva plena acceptació i l'allunyament característic de la seva relació. Serien, en tot cas, unes relacions que tindrien un caràcter electiu, que no parteixen de cap model prescrit, sinó que parteixen d'un rol de recomposició que s'ha d'anar reinventant diàriament (Attias-Donfut i Segalen, 1998: 142).

Encara podríem afegir més escenaris. En països on l'increment del divorci ja va començar abans, els nens no només tenen pares divorciats, sinó fins i tot avis també separats o casats en segones núpcies. Com es poden, llavors, equilibrar i fer possibles les relacions dels néts respecte als seus avis paterns i materns, potser també separats, i al mateix temps amb els seus aviastrs? La recomposició familiar implica que aleshores ja no només es tenen quatre possibles avis, tots de la mateixa categoria de parentiu, sinó que es tenen avis biològics, les possibles noves parelles d'aquests avis i els aviastrs pares de les noves parelles del pare i de la mare.

Reinvenció constant de les normes de parentiu

Els processos de separació i de reconstrucció familiar, com hem vist, són molt diferents. Es creen noves identitats que suggereixen unes famílies en procés de construcció continua (Bourdieu, 1996), en què la posició de cadascú ha de definir-se de nou. En dissociar el parentiu biològic i per aliança, en trencar l'aliança tot intentant preservar els vincles de filiació, les famílies recompostes construeixen una nova forma de relacions de parentiu. Però com assenyala Simpson (1998:24), és precisament en les situacions de divorci quan es fan més explícites les idees, els valors i les expectatives respecte a la família i al matrimoni, aspectes que es manifesten en els processos de negociació i de conflicte respecte de l'economia post matrimonial, la custòdia dels fills i el règim de visites.

La recomposició ens interroga sobre el parentiu i, en certa manera, ens inquieta perquè implica forçosament redefinir la parentalitat. La recomposició obliga el pare i

la mare a una contínua negociació per fer compatibles els principis educatius de cada part i, encara més difícil, a acceptar que la parentalitat haurà de ser compartida dins de la constel·lació familiar integrant-hi d'alguna manera l'existència de padrastres, madrastres i d'altres figures (Théry, 2002). Alhora, per als segons cònjuges, la recomposició suposa acceptar també totes les relacions familiars que aporta la nova parella (ex, fillastres, nous fills, aviastres etc.). En absència de normes de comportament culturals i jurídiques, la recomposició implica la reinvençió constant de les relacions de parentiu i, sobretot, de les relacions de parentalitat. Una redefinició no exempta de tensions, de conflictes, de suspicàcies, de problemes pràctics i econòmics.

Bibliografia

Attias-Donfut, C.; Segalen, M. (1998). *Grandparents, la famille à travers les générations*. París: Odile Jacob.

Bourdieu, P. (1996). "Des familles sans nom". *Actes de la recherche scientifique*, vol. 113, p. 3-5.

Cadolle, S. (2007). "Allons-nous vers une pluriparentalité? L'exemple des configurations familiales recomposées", *Recherches familiales* 1/2007 (nº 4), p. 13-24.

Flaquer, L.; Garriga, A. (2009). "Marital disruption in Spain: Class selectivity and deterioration of economic conditions, Andreß, H.-J; Hummelsheim, D. (eds). *When Marriage End*. Cheltenham: Edward Elgar, p. 178-210

Furstenberg, F.F.; Hoffman, S.D.; Shrestha, L. (1995). "The effect of divorce on intergenerational transfers: New evidence". *Demography* 32(3):319-333.

Le Gall, M.; Martin, C. (1993). "Transitions familiales, logiques de recomposition et modes de régulation conjugale".

Roigé, X. (2006). "Las familias mosaico. Recomposición familiar tras el divorcio". A: Roigé, X. (coord.) *Familias de ayer, familias de hoy. Continuidades y cambios en Cataluña*. Barcelona: Icària.

Segalen, M. (2010). *À qui appartiennent les enfants?* Paris: Tallandier

Simpson, B. (1998). *Changing families. An Ethnographic Approach to Divorce and Separation*. Oxford: Berg.

Théry; I.; Davernas, M.-J. (1993). "La parenté aux frontières de l'amitié: statut et rôle du beau-parent dans les familles recomposées". Meulders-Klein, M-T.; Théry, I. *Les recompositions familiales aujourd'hui*. París: Nathan.

Théry, I. (2002). "Le temps des recompositions", dins Dortier, J.F., *Familles. Permanence et métamorphoses*. Auxerre: Éditions Sciences Humaines, pp. 55-61.

Los cambios demográficos han repercutido notablemente en los hogares. La reducción y el aplazamiento de la fecundidad, el declive de la nupcialidad, la diversificación de las uniones, el aumento de las rupturas, el retraso de la emancipación y la prolongación de la vida reducen su tamaño y amplían su variedad.

Demografía metropolitana y transformación de los hogares

Texto **Isabel Pujadas Rúbies** Departamento de Geografía Humana de la UB. Grupo de investigación Territori, població i ciutadania **Crística López Villanueva** Departamento de Teoría Sociológica, Filosofía del Derecho y Metodología de las Ciencias Sociales de la UB. Grupo de investigación Territori, població i ciutadania

Barcelona ofrece un gran interés para el estudio de las transformaciones de los hogares: su reducido tamaño medio, el incremento de las unidades no familiares y de los hogares unipersonales, el declive de las formas más tradicionales de convivencia, la exigua proporción de hogares de parejas con hijos y su emigración hacia otros municipios de la región metropolitana son fenómenos que convierten a la ciudad en un lugar excepcional para el análisis de los procesos de cambio. A estas razones hay que añadir la particular manera de conjugar, bajo las mismas tipologías, composiciones diversas: unas derivadas de los nuevos comportamientos y otras como consecuencia de estructuras envejecidas propias de los centros de las grandes ciudades.

Los cambios demográficos de los últimos treinta años en las sociedades desarrolladas han repercutido de forma notable en los hogares. La reducción y el aplazamiento de la fecundidad, el declive de la nupcialidad, la diversificación de las uniones, el aumento de las rupturas, el retraso de la emancipación y la prolongación de la vida hasta edades muy avanzadas reducen el tamaño de los hogares, modifican su composición y amplían su variedad.

En el presente artículo nos proponemos explicar, en primer lugar, los comportamientos demográficos de la ciudad y sus diferencias con la periferia metropolitana, y en segundo lugar las dinámicas migratorias residencial e

internacional. Todo ello nos permitirá comprender los cambios en la estructura de los hogares en Barcelona, que serán tratados en la tercera parte del trabajo.

Barcelona ha desarrollado una serie de comportamientos con mayor anticipación que el resto del territorio metropolitano. Las oportunidades que ofrece una gran ciudad, el anonimato y las pautas de neolocalidad de una inmigración que ha explicado permanentemente la evolución urbana, favorecen la génesis, la desestigmatización y la difusión de nuevos estilos de vida.

Los cambios que aquí se presentan se enmarcan en la denominada segunda transición demográfica (van de Kaa, 1987; Lesthaeghe, 1991) que intenta explicar las relaciones entre los nuevos comportamientos y la modernización y el desarrollo de la sociedad. Se trata de transformaciones que tienen que ver con una fecundidad baja, tardía y no necesariamente vinculada al matrimonio; con una nupcialidad escasa, aplazada y complementada con otras formas de convivencia en pareja; con un aumento de las rupturas de uniones y con una flexibilización de las formas de convivencia. Estas son las principales características que se exponen a continuación, aplicadas a Barcelona.

Caída en picado de la natalidad

Barcelona pasó, en poco menos de diez años, de mostrar tasas de natalidad y de fecundidad notablemente elevadas a situarse entre los últimos lugares de Europa a estos respectos. Intensidad y rapidez fueron dos de las características más relevantes de las transformaciones, no solo de la fecundidad, sino también del resto de comportamientos demográficos.

En los años setenta, Barcelona presentaba tasas de natalidad del 17‰ con más de 30.000 nacimientos anuales y una fecundidad por encima del nivel de reemplazo; a partir de 1974 las tasas de natalidad empezaron a descender, la fecundidad a decaer y la edad de acceso a la maternidad a aplazarse coincidiendo con la crisis económica del año 1973. El fenómeno siguió durante la década de los ochenta, y en la siguiente las tasas llegaron a bajar hasta valores de 7‰, con menos de 15.000 nacimientos anuales y una fecundidad que escasamente superaba 1,1 hijos por mujer.

El descenso de la fecundidad y el aplazamiento de la maternidad no han sido características singulares de Barcelona. Su particularidad radica en que, a partir de 1984, el número de nacimientos fue inferior al de defunciones, lo que dio lugar a un crecimiento natural negativo, que todavía no ha cambiado de signo.

La natalidad se recuperó levemente a partir del año 2000 gracias al aumento de la población en edad fértil por dos motivos: primero, por la llegada de población de nacionalidad extranjera, y por otro lado, por las *baby boomers* que postergaron su maternidad hasta más allá de la treintena. La crisis económica frena esta leve recuperación y los índices vuelven a retroceder en 2009.

Las transformaciones en la fecundidad implican cambios importantes en la distribución de nacimientos por edades. Se reducen entre las mujeres más jóvenes y aumentan en el sector de las que cuentan de 30 a 34 años, donde hoy se sitúan las máximas tasas de fecundidad, seguido del sector de entre 35 y 39 años. El gran aplazamiento de la fecundidad es a la vez un factor determinante del aumento de la infecundidad en Barcelona, con proporciones crecientes de mujeres que llegan al final de la vida fértil sin hijos.

En este escenario de tendencias decrecientes y maternidades tardías cabe destacar otros importantes cambios en el comportamiento de la fecundidad. En primer lugar, el crecimiento de la fecundidad de madre no casada que no ha dejado de aumentar –en 1981 casi triplicaba el porcentaje del conjunto español– hasta situarse en el 38,32% en 2009; y en segundo lugar, un relativo rejuvenecimiento de la maternidad desde el año 2000 debido a la llegada de población joven de nacionalidad extranjera. En el año 2009 el 29,49% de los nacimientos que se producen en Barcelona son de madre extranjera.

Menor número de hijos implica una disminución en el número de personas por hogar -sobre todo en los núcleos de parejas con hijos- aunque en Barcelona el número medio de personas por unidad residencial se muestra algo elevado en relación a otras ciudades europeas, puesto que las dificultades para la emancipación retienen a los jóvenes en los hogares de referencia durante más tiempo.

Menos nupcias, más uniones y más rupturas

La nupcialidad es un fenómeno muy sensible a la coyuntura económica y política y ha sido y sigue siendo la principal forma de emancipación y, por tanto, uno de los factores clave en la creación de nuevos hogares y también en la migración residencial intrametropolitana. No obstante ha perdido exclusividad, tanto en la formación de la pareja como en la procreación.

De la elevada coyuntura nupcial de finales de los años setenta, con tasas en torno a los 7 matrimonios por cada mil habitantes, se pasa a tasas brutas que se sitúan en

torno al 3,50‰ en 2009. En Barcelona el matrimonio está en declive y la edad media de los contrayentes en aumento; en el caso de las mujeres, se sitúa en torno a los 33 años y ha superado la edad media de la maternidad. Si bien la fecundidad experimentó un ligero aumento en la última década, no ha ocurrido lo mismo con la nupcialidad, que sigue estancada a niveles muy bajos. Otras formas de unión han adquirido mayor relieve, aunque las estadísticas no recogen su amplitud y su variedad.

Conviene resaltar otras transformaciones de gran calado social que tienen que ver con las pautas de la nupcialidad. En primer lugar, la que se refiere a la forma de celebración, con un 76% de los matrimonios que son exclusivamente civiles; en segundo lugar, el aumento continuado de los matrimonios mixtos, de modo que el 41,3% de los matrimonios celebrados en Barcelona están formados por al menos un cónyuge extranjero; y en tercer lugar, la desvinculación progresiva de nupcialidad y maternidad, hasta el punto de que, tal y como se ha comentado en el apartado anterior, el 38,32% de los nacimientos son de madre no casada.

La caída de la nupcialidad se hace visible en el aumento de la proporción de solteros y solteras en todas las edades. Mientras que en 1986, en Barcelona, cuatro de cada cinco personas de la franja de edad comprendida entre los 30 y los 34 años estaban ya casadas, en 2001 permanecían solteras más del 50%. La caída de la nupcialidad más acusada en la ciudad central explicaría la soltería en Barcelona, real o ficticia por el incremento de las parejas de hecho.

Una débil y tardía nupcialidad implica una diversificación en las formas de emancipación y en los tipos de hogar: unión consensuada, en solitario o con otras personas, etc. Pero, tal y como se ha comentado, en Barcelona –igual que en gran parte de los países de Europa– el retraso en la emancipación implica la permanencia de los hijos en los hogares de los padres y por tanto el mantenimiento de proporciones elevadas de estructuras nucleares simples completas.

Todo lo contrario ocurre con las cifras de divorcios y separaciones, que experimentan un incremento y se sitúan en torno a las 5.000 al año, aunque la crisis ha hecho mella y se reducen las tasas en 2009. La ruptura de las uniones significa necesariamente el crecimiento del número de hogares: monoparentales, unipersonales, núcleos extensos o núcleos reconstituidos.

Migración intrametropolitana e internacional

Finalizada la etapa de las migraciones de las áreas rurales hacia los centros urbanos, la dinámica migratoria en las áreas metropolitanas se ha caracterizado por el gran aumento de la movilidad residencial –la migración a corta distancia relacionada principalmente con el mercado de la vivienda– que ha desbordado el límite municipal y ha ampliado su alcance a territorios más periféricos.

Los movimientos migratorios con origen y destino dentro de la región metropolitana de Barcelona han experimentado un salto cuantitativo importante en las últimas dos décadas. La movilidad residencial ha triplicado su magnitud: desde los 49.735 movimientos registrados en 1988 a los 142.695 del año 2008, pasando por un máximo de 159.811 en 2006. En relación con la población de referencia, esto significa pasar de unas tasas del 11,5‰ a finales de los años ochenta al 28,8‰ de la actualidad. A partir del año 2000 el incremento de la movilidad en el interior de la región metropolitana viene determinado por la incorporación de los extranjeros, que en el año 2008 protagonizaron el 41,3% del total de los movimientos.

La movilidad residencial está en la base de los procesos de desconcentración y suburbanización de las regiones metropolitanas, que redistribuyen la población sobre el territorio. La migración residencial está ligada al curso de vida y son los principales eventos vitales los que conducen a un cambio de residencia: la formación de una pareja, el nacimiento de un hijo, una ruptura o la jubilación. Estos eventos unidos a la disponibilidad y al coste de la vivienda distribuyen los hogares en el territorio generando una gran diferenciación territorial. El desplazamiento de los hogares cumple un papel esencial en estos procesos.

El centro urbano es el lugar elegido por los jóvenes en su fase de emancipación y también por los solitarios, los solteros y los divorciados; aunque menos preferido, es también el lugar de residencia más frecuente para la población anciana. Los suburbios de alta densidad acogen a las familias de mayor tamaño, mientras que las nuevas periferias reciben mayoritariamente a las parejas jóvenes y a las familias con niños menores de edad. La tasa de migración metropolitana por edades presenta dos grupos modales: los adultos entre 25 y 35 años, y los menores de edad hasta los 14 años. Se trata, sin duda, de una migración con un componente familiar inequívoco, hasta el punto de que la población migrante de hasta 40 años agrupa al 74,3% del total.

En los últimos años del siglo XX y primeros del XXI la inmigración internacional ha supuesto que Barcelona invirtiese la tendencia a la disminución de población que inició a finales de los años setenta. Entre los años 2000 y 2010 su población total creció en casi 125.000 habitantes, con una proporción de extranjeros que llegó a significar el 17% del total al final de ese período. La población extranjera ha

frenado también el decrecimiento del número medio de personas por hogar: sus hogares son más numerosos y complejos y menos familiares. La llegada reciente, con poco tiempo de residencia y escasa consolidación, facilita la instalación con familiares y compatriotas; en este primer momento de su trayectoria migratoria en España, los inmigrantes extranjeros extracomunitarios generan hogares extensos, múltiples o sin núcleo. No hay que olvidar que Barcelona es la puerta de entrada al país de muchos extranjeros extracomunitarios.

Finalmente, es necesario referirse al impacto del incremento de la esperanza de vida, fenómeno que, unido al drenaje de población joven de la ciudad y a la baja fecundidad, ha hecho mella en la estructura de edades, que se muestra altamente envejecida.

Las migraciones hacia Barcelona de los años sesenta y setenta generaron una estructura joven que a su vez hizo aumentar la población infantil. Posteriormente, el freno de la inmigración interprovincial y la emigración de la población joven hacia otras áreas de la región metropolitana envejecieron a gran velocidad la ciudad central, de modo que en 1981 la proporción de población mayor de 65 años era de 13,65% y en 2001 este porcentaje casi se había doblado (21,66%), aunque en 2010 descendió al 20,57%, cuando el flujo de población extranjera rejuveneció la estructura. El envejecimiento ha sido muy intenso, especialmente en la ciudad, donde en 2010 se registraron 170,64 personas mayores de 65 años por cada 100 niños. El aumento de la esperanza de vida ha sido rápido, y a ello hay que añadir la creciente longevidad: si en 1960 la esperanza de vida en Barcelona era de 71,6 años, en 2008 ya era de 82,1.

El aumento de la supervivencia a edades avanzadas y de las condiciones de vida de la población supone una mayor independencia residencial de la población de más edad. El envejecimiento da lugar a hogares *en contracción* –generados a partir de la reducción de un núcleo anterior por defunción o emancipación de alguno de sus miembros. Responden a esta estructura los hogares unipersonales – fundamentalmente viudas que sobreviven a sus cónyuges– los hogares *de nido vacío* –parejas cuyos hijos ya se han emancipado– los hogares sin núcleo –de personas mayores emparentadas– y los hogares extensos al final del curso de vida.

Población y tipos de hogares

El número de hogares crece a un ritmo más rápido que el de la población. Una de las consecuencias es la reducción del número medio de personas por unidad

residencial. La particularidad de la ciudad de Barcelona es que el número de hogares ha continuado aumentando, incluso cuando el crecimiento de la población ha sido negativo. Durante el decenio de 1991 a 2001 la ciudad redujo su población en 139.658 habitantes y en cambio ganó 17.550 hogares (tasa anual de crecimiento del 0,3%). Durante el período 2001 a 2010 la población se recuperó y ganó 114.012 habitantes y 64.171 hogares; mientras que su crecimiento fue del 0,81%, el del número de hogares fue del 1,03%. Estos desajustes se explican por la reducción del número de personas por hogar y por el cambio de la distribución de las personas según su tipología.

En primer lugar, el tamaño medio del hogar se reduce: en 1991 el número de personas residentes en cada unidad era de 2,8, y en 2001 de 2,5, cifra que se mantuvo en 2010. En segundo lugar, decrece la proporción de los hogares más numerosos: mientras que en 2001 los hogares más abundantes eran los de dos personas (29,85% del total de unidades de convivencia de la ciudad) en 2010 lo fueron los hogares unipersonales (30,6%).

Durante el período 1991 a 2001 decrecieron los hogares de tres y más miembros, a la vez que los hogares unipersonales protagonizaron un incremento sin precedentes. Mención especial requieren los hogares de más de seis personas, que durante el último decenio aumentaron su proporción debido a la presencia de población extranjera con la residencia aún poco consolidada.

Los comportamientos demográficos antes citados inciden en una tipología de hogares menos nuclearizados y, sobre todo, más diversificados, de modo que queda atrás el predominio absoluto de los hogares de corte más tradicional formados por parejas con hijos.

A los nuevos comportamientos demográficos cabe añadir la particular estructura de la población barcelonesa, profundamente envejecida, aunque recientemente algo menos; fenómeno que enmascara, bajo una misma tipología, una diversidad de situaciones, derivadas unas de los nuevos comportamientos y estilos de vida, y otras que son consecuencia del envejecimiento.

Como tendencia cabe destacar el retroceso de las parejas con hijos, que durante el decenio 1991 a 2001 perdieron 49.705 efectivos. También decrecieron los hogares extensos, aunque no todos sus tipos, y finalmente disminuyeron los hogares múltiples o los formados por dos o más núcleos. Crecieron, en cambio, los hogares no familiares: los unipersonales, que fueron los principales protagonistas del incremento efectivo del número total de hogares en Barcelona, puesto que ganaron más de 50.000 unidades, y los hogares sin núcleo. Dentro de los hogares nucleares

fueron precisamente los núcleos monoparentales, extensos o no, los que incrementaron su presencia.

A pesar de la tendencia observada, en 2001 los hogares mayoritarios en la ciudad seguían siendo los hogares de parejas con hijos (30,52%), es decir, que la alianza y la filiación se mantenían como las formas de convivencia con mayor predicamento en la ciudad, aunque su presencia era menor que en el resto del territorio catalán o metropolitano. Les seguían los hogares unipersonales: el 26,15% de hogares estaba formado por una sola persona, cifra que superó la de los hogares de parejas sin hijos, que en 1991 ocupaban el segundo lugar del *ranking* y en 2001 representaron el 19,43%. Los hogares monoparentales simples eran el 9,14%, los hogares extensos el 7,67% y los hogares sin núcleo el 5,54%.

Los hogares según su composición

La composición de los hogares en el marco de cada tipología no es homogénea. En primer lugar nos referiremos a los hogares de parejas con hijos, que acogen al 44,2% de la población barcelonesa. La edad de la población que compone este tipo de núcleos aumenta y el número de hijos disminuye. La caída y el retraso de la fecundidad y la emigración de parejas jóvenes fuera del municipio en el momento de formar un hogar explican que se reduzca la incidencia de esta forma residencial.

Los hogares unipersonales, en segundo lugar, acogen al 10,4% de la población de la ciudad. Aunque el hecho de vivir solo se puede considerar como un nuevo paradigma de forma de residencia, el perfil más extendido de las personas que viven solas en Barcelona es el de una mujer de avanzada edad y viuda; es decir, refleja una estructura envejecida y un tipo de residencia en solitario como resultado de la *contracción* de un hogar anterior. Aun así, este tipo de residencia experimenta una evolución importante, ya que se incrementan el número de hombres solitarios, el peso de los menores de 40 años y la proporción de hogares unipersonales generados por solteros, divorciados y separados. Así pues, el crecimiento de los hogares unipersonales en la ciudad refuerza el hecho de vivir solo como una opción residencial más (sobre todo entre los hombres) y lo vincula al incremento de las rupturas de parejas.

En tercer lugar, los hogares de parejas sin hijos, que acogen al 15,5% de la población –proporción sensiblemente superior al conjunto metropolitano– presentan un crecimiento moderado. Esta tipología está formada por núcleos *de nido vacío* y *nidos sin usar* (hogares de parejas que no han tenido hijos). En Barcelona más del

60% de la población que reside en este tipo de núcleo es mayor de 60 años y envejece respecto a 1991. El aumento de la esperanza de vida (que implica una mayor duración de la independencia residencial una vez los hijos se han emancipado) explica la composición envejecida de este tipo de núcleo en la ciudad, pero también el drenaje de parejas jóvenes hacia otros municipios de la región metropolitana.

En cuarto lugar, los hogares monoparentales, en los que reside el 8,8% de la población, están generados en un 82,4% por mujeres. Bajo esta tipología coexisten diferentes composiciones: hasta los años noventa predominaban los núcleos que se generaban por defunción de uno de los miembros de la pareja (generalmente el hombre); por lo tanto, estos hogares estaban encabezados por mujeres viudas y mayores. Hoy la monoparentalidad rejuvenece y la generan personas separadas y divorciadas, y solteras y jóvenes. Barcelona, en tanto que presenta una estructura envejecida, conserva la herencia de monoparentalidad clásica; más del 27% de los hogares están generados por mujeres de más de 65 años y viudas, pero los núcleos encabezados por mujeres separadas, divorciadas y solteras crecen y superan ya el 36%.

En quinto lugar, los hogares complejos –extensos y múltiples–, en los cuales reside el 12,3% de la población, se muestran en decrecimiento. No todas las tipologías de hogares extensos ven menguar efectivos, sino solo las parejas con hijos con algún ascendiente. Tradicionalmente los hogares complejos habían reflejado un perfil familiar de tres generaciones, pero hoy diversifican su composición, se rejuvenecen y pierden el carácter familiar. La dificultad para acceder a la vivienda y, sobre todo, el flujo de población extranjera con un corta residencia hacen de ellos una forma de convivencia común entre los recién llegados.

En sexto lugar, los hogares sin núcleo, que acogen al 5,2% de la población, presentan un incremento espectacular. Tradicionalmente han tenido una representación importante de mujeres mayores de 65 años (30,2%), emparentadas. La población entre 30 y 45 años residente en este hogar ha experimentado un intensísimo crecimiento, lo que ha rejuvenecido su composición. Hoy, la población menor de 45 años representa el 49,76%.

Diferencias con la región metropolitana y Cataluña

Tal y como se refería al principio del artículo, la ciudad presenta diferencias en cuanto a comportamientos y estructuras respecto a su región metropolitana y al

conjunto de Cataluña, lo que, obviamente, se refleja también en la tipología y en la composición de los hogares.

Estos, en primer lugar, crecen a un ritmo más lento en la ciudad que en el resto, debido a la movilidad residencial antes referida, que redistribuye la población en el territorio.

En tanto que menos familiares, los hogares de Barcelona son más pequeños y los que más rápidamente se han reducido. Mientras que en la ciudad solamente se incrementa el número de los de menos dos personas, en la región metropolitana lo hacen los de menos de tres y en Catalunya los de menos de cuatro. Esta diferencia se explica por la composición más familiar de los hogares metropolitanos y catalanes en contraste con los de la gran ciudad.

Cuando se comparan los hogares según su tipología, se observa un cierto grado de complementariedad y especialización territorial. En primer lugar, y a semejanza de otras ciudades europeas, Barcelona se perfila como lugar especializado en hogares poco familiares: con una mayor presencia de hogares unipersonales y sin núcleo, y menor de parejas con hijos y sin hijos, pero con mayor representación de hogares monoparentales. La región metropolitana, en cambio, se especializa en hogares más familiares, principalmente los de parejas con hijos y sin hijos, y en menor medida los unipersonales. La migración intrametropolitana, intensísima entre 1991 y 2001, ha propiciado el crecimiento de pequeños municipios periféricos a partir de la población joven en el momento vital de la creación de su hogar.

Bibliografía

Lesthaeghe, R. (1995). "The Second Demographic Transition in Western countries: an interpretation". Mason, K.; Jensen, A.M. (eds). *Gender and Family Change in industrialized Countries* a Clarendon Press. Oxford pp. 17-82.

Van de Kaa, D (1987). "The Second Demographic Transition" *Population Bulletin*, 42 (1). Population Reference Bureau. Washington.

El proceso de migración afecta y desestabiliza intensamente a las familias y se plasma en las renegociaciones de roles familiares y de género, incluyendo cambios en las relaciones entre los progenitores y sus descendientes. Las jóvenes viven complejas experiencias que son a la vez opresoras y otorgadoras de estatus como mujeres adultas.

Las hijas de la nueva inmigración

Texto **Maribel Ponferrada Arteaga** Grupo de investigación Família i parentiu. Departamento de Antropología Social de la UB

Iniciamos un recorrido por las experiencias de algunas hijas de familias inmigradas para conocer aspectos clave de su vida familiar y escolar y de sus relaciones con otras personas de su edad. Sus opiniones reflejan los elementos de continuidad y de cambio en las familias migradas y el modo en que viven la diversidad cultural. Nos hemos centrado en jóvenes de familias marroquíes y dominicanas que residen en los barrios del Raval y del Poble Sec de Barcelona y en una ciudad de su área metropolitana.

El proceso de migración afecta y desestabiliza intensamente a las familias y se plasma en las renegociaciones de roles familiares y de género, incluyendo cambios en las relaciones entre los progenitores y sus descendientes. De las jóvenes se espera que asuman las tareas de trabajo doméstico y de cuidado del resto de la descendencia familiar en mayor medida que los hermanos varones, prácticas que a menudo se acentúan en un contexto de migración.

Yaida, hija de padre marroquí, se quejaba en nuestras conversaciones de la desigualdad de género en el seno de su familia. La madre era la única responsable de las tareas domésticas y las delegaba en la joven, a quien tanto el padre como el hermano consideraban la heredera legítima del rol doméstico materno. El hermano la despertaba a las seis de la mañana, cuando se iba trabajar, para que empezara la tarea doméstica. La chica ponía la lavadora y arreglaba la casa antes de acudir al instituto y por las tardes hacía la limpieza después de estudiar. Yasmine nos decía: "Primero estudio, luego paro y me pongo a hacer cosas y voy repasando, pero ni estudio bien ni luego lo recuerdo".

La realización de tareas en casa, asumidas como algo propio del rol femenino, nutre también la construcción de las fronteras étnicas con los *otros* y se erige como elemento de orgullo moral ante la subordinación percibida en la jerarquías sociales y étnicas en las que se insertan las familias migrantes. Las chicas *españolas*, tal como las ven las jóvenes entrevistadas, no se dedican de igual forma a las tareas de reproducción doméstica: “No son como nosotras, que sabemos todo de casa: cocinar, limpiar, bañar a los hermanos”, afirmaba en una reciente entrevista otra de las jóvenes, de origen dominicano, orgullosa de su rol familiar como mujer.

Las chicas no se presentan a sí mismas como víctimas en estas situaciones, pero resisten el trato diferenciado por género y muestran su desacuerdo con las restricciones horarias que viven y que creen que vivirán como mujeres de su grupo. En una de las charlas con niñas de origen marroquí, al comentarles en un momento de la sesión que, según parecía, les permitían estar fuera de casa hasta tarde (la reunión era de cinco a siete) varias de ellas lo negaron y aclararon que “solo nos dejan porque es a clases de árabe. Los marroquíes dicen que las chicas no podemos estar mucho rato en la calle, al contrario que los chicos”.

Las niñas se quejan especialmente de tener que cuidar a sus hermanos y primos y del trato diferenciado de género: “En nuestra familia siempre dicen que los chicos con libertad y las chicas en casa a trabajar”. Los controles de género afectan especialmente a las mujeres y a las chicas jóvenes, en quienes recae con frecuencia el mantenimiento del *honor* de toda la familia. Las jóvenes de origen inmigrante, sobre todo las de origen marroquí, viven el peso de un ideal que incluye el control de la sexualidad femenina.

Cariño, respeto y virginidad

Para ser una buena hija, explican las mismas jóvenes, hay que ser “cariñosa”, “respetuosa con los padres” y “llegar virgen al matrimonio”. Estas expectativas parecen ser vividas como algo natural e incuestionable y así lo transmiten a los chicos con los que tienen relaciones. No obstante, las jóvenes que creen que han transgredido la norma sienten que le *han fallado* a la madre y, por extensión, al resto de la familia y a su propia identidad como musulmanas. Algunas de ellas compensan la infracción realtiva a su identidad de género con la vinculación académica: “Ya que no le puedo ofrecer a mi madre eso (la virginidad), quiero ofrecerle mis estudios”.

Otras, sin embargo, son críticas con estos valores y argumentan que no existe ninguna norma religiosa que les exija ser vírgenes a ellas y no a los hombres. En este contexto, *quedarse embarazada* se transforma en un suceso que puede implicar una ruptura familiar o una *marca* como mujeres no adecuadas en todos sus entornos. Las jóvenes conocen y comentan con todo detalle los casos de chicas embarazadas en sus institutos porque estos hechos se han transformado en leyendas ejemplarizantes de una situación sancionada por la familia, por la escuela y por la sociedad. Este miedo a quedarse embarazada como visibilidad de una falta de honorabilidad sexual es complementada, en el caso de las jóvenes marroquíes, con historias familiares sobre novias abandonadas por el marido antes del matrimonio.

El viaje a los países de origen se transforma en algo simultáneamente liberador y constreñidor. Allí se suelen sentir más libres porque las familias creen que las jóvenes están más controladas, de modo informal, por el entorno vecinal: "Allí nos dejan hacer lo que queramos porque todo el mundo nos conoce". Esta mayor libertad de movimientos es paralela a una mayor incomodidad en las relaciones de género. Los hombres adultos "las miran por la calle", incluso acompañadas de sus padres varones, algo que "no soportan" y que las violenta.

La petición de matrimonio es, no obstante, vivida como algo positivo que hace visible su condición de mujeres en la familia y en el grupo. Zaida, con trece años, relata con orgullo cómo algún varón adulto del entorno familiar de Marruecos la ha pedido en matrimonio a los padres, algo que ellos rechazan debido a su edad. Las experiencias de estas chicas como mujeres que son consideradas adultas en el mercado sexual y matrimonial del país de origen se suman a sus vivencias como jóvenes a las que es necesario proteger en Barcelona.

Presión asimilatoria

Especialmente en relación a las chicas de origen marroquí se produce en algunas escuelas presión para asimilarlas a un modelo de ciudadana catalana y laica. Uno de los mecanismos discriminatorios son los continuos interrogantes cuestionadores de su origen y de su religión, que les hacen sentir lo inapropiado de sus costumbres culturales y religiosas en el contexto escolar. "Te preguntan por qué no puedes comer cerdo, y por qué no lo haces si tus padres no te ven, y no sabes qué responder", dice una de estas muchachas del Poble Sec con algo de pena y tono cansado, como si estuviera harta de que le hagan siempre la misma pregunta.

Estos interrogatorios constantes se suman a las presiones bienintencionadas del profesorado para que las niñas de primaria de origen marroquí prescindan del pañuelo. Mientras que en la enseñanza secundaria parece existir una política de *laissez faire* en este tema, en algunas escuelas de primaria la presión es mayor y expresa la relación de poder que viven con el profesorado como niñas/alumnas y musulmanas/mujeres, hecho que nutre la separación simbólica entre un “ellos” y un “nosotros”.

Esta experiencia de inadecuación religiosa y cultural en la escuela se suma al racismo que las chicas y las niñas han vivido en persona o a través de sus conocidos y familiares en los barrios que habitan: “Da rabia que te estén llamando continuamente ‘imora, mora!’ por la calle y en el cole”.

Todas pueden explicar algún incidente relacionado con su identidad como mujeres de color o musulmanas. Una de las chicas de origen dominicano entrevistadas relata la agresión racista de un grupo de *skins* a uno de sus primos “porque es negro”, algo que es comentado en el grupo de amigas e interiorizado como una posibilidad más en su vida. Fayida, de origen marroquí, explicaba con todo detalle el incidente que vivió su hermana en el autobús, cuando, a pesar de estar embarazada, “un señor mayor” hizo comentarios indirectos de tono xenófobo sobre ella. Cuando se les pregunta a las jóvenes quién se muestra más racista, todas contestan que “los viejos”. La distancia generacional se añade a las fronteras étnica, social y religiosa.

Las miradas o comentarios despectivos hacia las mujeres musulmanas con pañuelo forman parte de su vida a través de su propia experiencia o de las otras mujeres de la familia. Todas refieren que notan estas miradas sobre sus madres, hermanas o tías, o sobre ellas mismas, en las ocasiones en que se ponen pañuelo en la cabeza. Algunas deciden aplazar el momento de empezar a llevarlo como estrategia para pasar desapercibidas y ser vistas como más *adaptadas*. Las jóvenes narran que sus madres, si llevan pañuelo, se lo quitan en el momento de entrar a los respectivos lugares de trabajo.

La vestimenta forma parte de las prácticas a través de las cuales las jóvenes construyen su identidad como seres sociales. Paradójicamente, la ropa tradicional marroquí no siempre supone una opresión para las chicas. Cuando vuelven de visita a los países de origen algunas cambian de ropa para adoptar vestimentas más tradicionales, lo que supone una liberación de la presión que sufren en la sociedad europea para enseñar su cuerpo. Algunas de las jóvenes manifiestan que al volver a Marruecos, al cambiar de ropa y de aspecto, “se sienten más tranquilas”. Yaida, una de las jóvenes de padre marroquí, dejó de tener actitudes bulímicas y de

obsesionarse con la dieta y la comida cuando volvió en verano a Marruecos. Allí se vistió con "las ropas anchas", "ya no me preocupaba del peso" y "me curé".

Matrimonio y relaciones de pareja

El matrimonio entre individuos de sectores sociales aproximados es habitual en todos los grupos y las clases. Este proceso parece repetirse entre las hijas de familias inmigradas que hemos entrevistado, aún cuando hayan nacido en Cataluña. Las chicas dicen sentirse más cómodas "con alguien que sea como tú" y el matrimonio se lo imaginan con una persona de similar origen.

Las fronteras etnicoculturales aparecen más flexibilizadas y menos claras en las relaciones sentimentales sin compromiso matrimonial. Las jóvenes de origen marroquí salen con chicos españoles o latinos, aunque "los marroquíes nos gustan más" y con ellos "te sientes más a gusto", aunque consideren peligrosos a los chicos de su mismo origen por el riesgo de que las abandonen tras mantener relaciones sexuales.

Sin embargo, para el matrimonio, las chicas marroquíes elegirían a un musulmán, casi siempre a un marroquí. En su caso la religión aparece como el elemento fundamental de preservación de la frontera étnica. Las jóvenes argumentan que no pueden casarse con un no musulmán, a no ser que este se convierta a su religión, un hecho que consideran excepcional pero no totalmente impensable.

Origen y destino aparecen como elementos clave también en las elecciones matrimoniales. Las chicas de origen marroquí se imaginan casadas con un "marroquí de aquí" –un joven de familia marroquí pero nacido y/o criado en Cataluña-, antes que con un "marroquí de allí" –nacido y residente en Marruecos- debido al supuesto riesgo de un matrimonio por papeles y a sus pocas posibilidades de continuidad: "Nunca sabría si se ha casado porque me quiere o por los papeles". Las jóvenes de origen dominicano muestran una mayor flexibilidad étnica en la elección de pareja y matrimonio, aunque les gustan los dominicanos por afinidad cultural, y consideran alternativas al matrimonio como no casarse, vivir con amigas o crear familias monoparentales sin marido, posibilidades que reflejan vivencias de sus madres.

Ninguna de las jóvenes entrevistadas, tanto de origen marroquí como dominicano, elegiría a un chico paquistaní para salir ni para casarse con él. Aluden a la supuesta menor higiene de estos hombres, una idea que expresa el rechazo social hacia el grupo expresado a través de prejuicios culturales y de género. Fátima comenta por

qué no le gustan los hombres paquistanís: “No son demasiado limpios y yo lo soy mucho; me gusta vestirme, cambiarme, comprarme ropa...”, y además “son machistas y la mujer siempre tiene que hacer lo que el hombre quiere”.

En resumen, hemos visto cómo las jóvenes viven complejas experiencias que son simultáneamente opresoras y otorgadoras de estatus como mujeres adultas. Paradójicamente contemplan como limitaciones, pero también como elementos positivos, la mayor responsabilidad en las tareas domésticas y las restricciones de tiempo y de espacio a que las someten las familias. En la escuela, a pesar de la teórica mayor igualdad de género, las chicas viven y a la vez ejercen discriminaciones que se suman a las que experimentan y conocen como integrantes de su familia y de su grupo.

Junto a la familia media "clásica", corriente o tradicional –un hombre y una mujer casados, acompañados por sus hijos–, encontramos diversas configuraciones familiares cuya manifestación más reciente ha sido la familia homoparental.

Familias homoparentales: la clave del debate

Texto **Anne Cadoret** Centre National de la Recherche Scientifique, París

Desde hace unos cuarenta años, es decir, hace casi dos generaciones, la manera¹ de convertirse en madre y padre ha cambiado mucho. Junto a la familia "clásica", la familia media corriente o tradicional –un hombre y una mujer casados y sus hijos–, encontramos diversas configuraciones cuya última aparición, a finales del decenio de 1990, es la familia homoparental.

¿Qué aporta la llegada de las familias homoparentales a esta evolución? ¿Qué nos dicen acerca de los vínculos familiares y sociales?

Las familias homoparentales se forman siguiendo cuatro pautas: 1) Una ~~sim~~ recomposición familiar: de una primera unión nace el niño, se produce el divorcio y sigue una nueva unión. Sin embargo, la nueva pareja conyugal en vez de ser heterosexual es homosexual. 2) La configuración coparental, que comporta también dos hogares parentales, el hogar materno y el hogar paterno, pero ello a partir de la llegada del niño. 3) La derivada de la adopción de uno o más niños. 4) La que surge como resultado de recurrir a las técnicas de reproducción asistida.

Si la recomposición familiar no cambia la filiación –la pertenencia del niño o la niña a los linajes de sus progenitores–, no es ese el caso de las otras fórmulas homoparentales. Los tres últimos modelos retoman todas las configuraciones ya existentes –con la excepción de una sola, la familia tradicional, el modelo de referencia. En efecto, cualquiera que sea la modalidad de acceso a la homoparentalidad, el niño no puede tener un solo padre y una sola madre formando siempre pareja conyugal (cf. Cadoret, 2002), ya sea porque junto a ese padre o esa madre aparecen otras figuras parentales –en la coparentalidad encontramos generalmente tres y hasta cuatro figuras de padres/madres–, o bien, tal como ocurre en las dos últimas pautas (recurso a la adopción o a las técnicas de reproducción asistida), porque los nuevos ~~progenitores~~ únicamente se presentan

duplicados en femenino (las madres) o en masculino (los padres). De acuerdo con la manera de tomar en cuenta sus diversas presentaciones, estas familias pueden ser estimadas en 40.000 (las únicas configuraciones biparentales; cf. Festy, 2006) o en más de 200.000 familias (configuraciones biparentales, coparentalidad; cf. Gross, 2009).

Las palabras del parentesco

Para llamarse familia, los homopadres y las homomadres solo pueden utilizar las herramientas de designación familiar que les ofrece la lengua de la sociedad a la que pertenecen; arreglarse con las palabras de parentesco que tienen a su disposición.

Estos vocablos, expresiones de comunicación y de denominación², nos remiten a un principio de clasificación terminológica que define las diferentes categorías de parientes, tales como las de primos, tíos, sobrinas, etc., pero también las de padre o madre, al igual que ciertas actitudes y obligaciones que los individuos pertenecientes a estas diferentes categorías pueden y deben mantener entre ellos. El parentesco es también un marco simbólico variable de una sociedad a otra, que permite situar la posición de un individuo en el interior de una red de relaciones, mediante un sistema de parentesco (cf. Moisseff, 1992).

En síntesis, basándonos en la diferenciación de los semejantes (los míos, mi familia, mi linaje...) y los diferentes (los otros) –semejanzas y diferencias inscritas en la terminología–, tendremos seis sistemas terminológicos. Uno de ellos es el llamado iroqués³, en el que todos los hermanos de padres son también padres, todas las hermanas de madres también son madres, y donde en la generación siguiente los hijos de los hermanos de padres y de las hermanas de madres son a su vez hermanos y hermanas, etc. Otro es nuestro sistema de parentesco, llamado esquimal, que reúne en una misma unidad al padre y a la madre y los diferencia de sus propios hermanos y hermanas, que forman el grupo de los tíos. El sistema esquimal destaca la unidad de la pareja, en la que cada miembro se independiza de su propio linaje y de su fratria, proceso que permite la emergencia de la nueva unidad familiar.

Comentemos ahora algunos temas relacionados con esta asignación de personas como padres/madres en *nuestro* empleo del sistema de terminología esquimal. Además de otorgar los lugares o funciones y asegurar una inscripción, los hemos insertado en un hecho biológico⁴. Claire Neirinck señala que la palabra pariente

“viene del verbo latino *parere* que significa procurar, producir, parir y traer al mundo” (Neirinck, 2011: 11). Asimismo, la definición de la palabra padre que se encuentra en el diccionario *Le Petit Robert* remite a “quien ha engendrado, quien ha dado nacimiento a uno o varios hijos. En derecho: ascendiente masculino de primer grado”; y la de madre es “mujer que ha dado vida a uno o varios hijos”⁵. Comprobamos que estos dos vocablos (padre, madre) se refieren a unos datos biológicos, la concepción y el parto.

Como el parentesco retoma estos datos biológicos para construirse, no puede designar más que a dos personas de sexo diferente; dos únicas personas que se supone ejercen y respetan las funciones parentales (guarda, educación, crianza de los hijos, prohibición del incesto), para instituirlos padres (progenitores) del niño. Y si esta pareja conyugal puede confiar la ejecución de las funciones parentales a otras personas, solo ellos siguen siendo responsables en última instancia de las funciones que delegan. La delegación de las funciones no cambia el estatuto del parentesco para los *verdaderos* progenitores, ni comporta la atribución de un estatuto de parentesco a los delegatarios.

Agreguemos a este marco terminológico el de la descendencia, recordando que existen tres maneras de organizar la inscripción de la filiación: unilineal (patrilineal o matrilineal), bilineal y cognaticia, la última de las cuales es la nuestra.

A partir de este marco, solo dos padres (progenitores): un hombre/padre y una mujer/madre, a los que se considera autores de la concepción y la gestación de los hijos; un hombre y una mujer cuyos respectivos linajes se encuentran unidos en sus hijos.

Entre la adhesión y la resistencia

Durante mi investigación entre los homopadres y las homomadres, hacia el año 2001, con frecuencia oía a los futuros o las futuras cabezas de familia declarar que “ser una familia homoparental es bastante complicado”, sentencia a la que seguía su opción por un modelo familiar: ya fuera que “el niño ha de tener un padre y una madre” o bien que “ha de vivir en el seno de una única célula familiar”. Los primeros se acogían al recurso de la adopción o al de la reproducción asistida, los segundos a la copaternidad/parentalidad. Los primeros conservaban de nuestro sistema la pareja parental, los segundos el hecho de tener un padre y una madre reconocidos. El primer guión nos conduce hacia lo que M. Gross llama las “familias de estructura biparental”, el segundo, a las “familias de estructura multiparental”

(cf. Gross, 2003). La primera opción, que es fundamental, es una manera de acceder a la parentalidad, aunque no baste para constituir una familia ni para llamarse una familia. V. Descoutures⁶ (2010) tiene razón en subrayar que es “demasiado restrictivo limitar a dos grandes representaciones [...] la decisión de las madres lesbianas” (p. 96).

Agregaré que sería restrictivo en exceso detenerse en las representaciones de la familia, de la pareja y del interés del niño como únicas razones de este reparto bipartito, pero que es esencial retomar esta bipartición para ver como los homopadres/madres la pondrán en acción para constituir familia en una situación homoparental. Quieran o no distanciarse de la norma, que es efectivamente una *heteronorma*, para retomar el vocablo de V. Descoutures, no pueden más que utilizar el lenguaje a su disposición, como las palabras madre/mamá o padre/papá, e investir con esas denominaciones que solo designan a una persona y borran a la otra al compañero del padre o a la compañera de la madre.

Así, para retomar un ejemplo dado por V. Descoutures, una madre no estatutaria⁷ recuerda momentos muy difíciles en ocasión del nacimiento de su hijo como fruto de una inseminación artificial de su compañera. “Me saltaron los fusibles y fue necesario tiempo. Durante un tiempo en que no se me encontraba nombre, hubo algo que no podía engranar con lo nuestro”. Y también recuerda que la madre del niño “sufrió esa situación por amor hacia mí, seguramente, porque así me lo dijo luego; ni siquiera se llamaba ‘mamá’ a sí misma, ni siquiera se atrevía a decirle a la pequeña ‘llámame mamá’. ¡Puedes imaginar el sufrimiento de una madre!” (p. 157). El nombre de comunicación encontrado por las homomadres fue “Mamor”. Una vez asegurada la existencia social de la familia, puesto que las familias homoparentales francesas aún no tienen existencia legal, es más fácil prescindir de la palabra “mamá”, que es un término exclusivo; y cada familia encuentra sus pequeños y grandes acuerdos para construirse y afirmarse en su decisión⁸.

Todos estos modos de retomar elementos de nuestras pautas de parentesco pueden también interpretarse como “las estrategias de composición o la resistencia al modelo heteronormativo” (Descoutures, 2010: 132). Son maneras de inscribirse en la terminología o en la concepción social de la filiación, tomando al mismo tiempo distancia del modelo familiar de partida, que E. Gratton califica de “bioconyugal” (Gratton, 2008). Por su propia naturaleza de familia homoparental, las homomadres y los homopadres no pueden adherir a nuestro modelo familiar de referencia, independientemente de que quieran adaptarse a la norma heterosexual o resistirse a ella.

Tomemos otro ejemplo de adhesión y a la vez de resistencia a dicha norma, el de la familia de Elodie y de Véronique de que nos habla también V. Descoutures. Esa pareja tiene una hija, Agathe, nacida de una relación reproductiva de Elodie con un amigo heterosexual, Romain. En principio Elodie había considerado adoptar a un niño, pero fue rechazada como madre adoptiva; entonces recordó que, como mujer, podía concebir ella misma. "Lo hablé con un amigo que conocía mis historias de amor con las mujeres y un día, sin pensárselo, dijo: 'si quieres yo te hago el niño'. Respondí que no estaba dispuesta a coger la pelota de rebote de esa manera y que era necesario reflexionar y mejor no vernos durante un tiempo. Dos o tres meses después lo invité a un restaurante y puse las cartas sobre la mesa, planteando bien las reglas de lo que quería y sobre todo de lo que no quería. [...] Luego nos vimos durante diez meses y por fin Agathe llegó". (Descoutures, 2010: 102). Respetando el deseo de la madre, el padre, Romain, no reconoció a la niña. Tampoco volvió a ver a Elodie durante el tiempo del embarazo ni estuvo presente en el nacimiento. Luego, poco a poco, se puso en práctica una forma de copaternidad a petición de Romain, pero también por voluntad de las madres, Elodie y de Véronique, que sentían que para Agathe sería positivo tener también una vinculación con el padre.

En este ejemplo vemos que la pareja lésbica adopta dos elementos del modelo bioconyugal: la relación reproductiva de un hombre y de una mujer, que da origen al nuevo ser, y la inclinación automática (la voz de la sangre) hacia el padre progenitor: Agathe "se inclinará *naturalmente* hacia su padre". (Descoutures, 114). Esta adhesión a los principios de nuestro modelo de parentesco la contrarresta la existencia de una unidad familiar, de un hogar doméstico constituido por una pareja de lesbianas.

Voluntariamente o no, los homopadres y las homomadres, ya sean coparentales o familias biparentales femeninas o masculinas, revolucionan el orden simbólico del modelo familiar: "constituyen familia" fuera de la norma de un padre único y de una sola madre. El niño ya no es, ni siquiera de modo ficticio, el fruto de la relación sexual (y en el pasado matrimonial) de sus padres. El niño puede tener más de un padre y de una madre, pero también puede no tener más que una pareja parental en la forma de dos madres o dos padres⁹.

Cuando las parejas homosexuales reivindican el reconocimiento de una posición parental para cada uno de ellos o cada una de ellas, no se trata solo de una función de paternidad/maternidad que piden que sea reconocida ("somos tan buenos padres como los otros"), sino de la proclamación de su posición de parentesco, de un acuerdo de pareja que ya no pasa por la complementariedad sexual, como

espejo de la complementariedad de la concepción. No niegan la diferencia de sexos, no niegan la existencia diferenciada de lo femenino y de lo masculino, pero se niegan a tomarla como la única base del deseo, de la sexualidad, de la familia... Reproducción y sexualidad están desvinculadas por completo. La sexualidad, esa pulsión profundamente asocial –como recuerda M. Godelier (2007)–, se afirma en su autonomía. El interrogante planteado por los homopadres y las homomadres no es tanto el de la familia como el del papel de la sexualidad en el orden social.

Bibliografía

-Cadoret, Anne (2009). "Parentesco y figuras maternas. El recurso a una gestante subrogada por una pareja gay", *Revista de antropología social*, Universidad Complutense de Madrid, 2009, vol.18, p. 67-82.

-"The contribution of homoparental families to the current debate on kinship", en Edwards, C. Salazar (ed.), *Kinship Matters. European Cultures of Kinship in the Age of Biotechnology*, Oxford (2008), Berghahn Books, p.79-96.

-Descoutures, Virginie, *Les mères lesbiennes*, París (2010), PUF.

-Festy, Patrick (2006). "Le recensement des familles homoparentales" en A. Cadoret, M. Gross, C. Mérary, B. Perreau, *Homoparentalités. Approches scientifiques et politiques*, París, PUF, p.109-116.

-Gratton, Emmanuel (2008). *L'homoparentalité au masculin. Le désir d'enfant contre l'ordre social*, París, PUF.

-Godelier, Maurice (2007). *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, París, Albin Michel.

-Gross, Martine (2009). *Idées reçues. L'homoparentalité*, París, Le Cavalier Bleu.

-Gross, Martine (2003). *Homoparentalité*, París, PUF, "Que sais-je?".

-Moisseeff, Marika (1992). "Enjeux anthropologiques de la thérapie familiale avec les adolescents", en M-C.Cable, C. Gammer, *L'adolescence, crise familiale*, Ramonville-Saint-Agne, Eres.

-Neirinck, Claire (2001). *De la parenté à la parentalité*, París, Eres.

-Robert P. (2009). *Nouveau Petit Robert de la langue française*, París, Le Robert.

Notas

1 Las fechas señaladas y los ejemplos en los cuales me apoyaré conciernen a Francia.

2 Así, "mamá" es un término de comunicación, y "madre" el de denominación.

3 Los iroqueses, nación aborigen de América del Norte (N. del T.).

4 Mientras que para otras sociedades ello carece de importancia.

5 Diccionario *Le Petit Robert*. París, 2009.

6 Descoutures centra su reflexión en las madres lesbianas.

7 Descoutures califica de madre estatutaria a la madre legal y de no estatutaria a su compañera.

8 Otros ejemplos en Cadoret, 2008 y 2009.

9 También puede tener solo un padre o una madre, pero en tal caso no hay pareja parental, ni homo ni hétero.

Mientras que el papel de la madre biológica o adoptiva viene dado, el de la madre no biológica o no adoptiva hay que construirlo y negociarlo permanentemente en tanto que no forma parte de las categorías de parentesco tradicionales.

La maternidad compartida

Texto **Silvia Donoso** Antropóloga. Experta en género y desarrollo social para la Comisión Europea

En nuestro entorno cultural, a pesar de la heterogeneidad de las prácticas en las relaciones familiares, persiste la idealización de una estructura particular de familia que designa una unidad nuclear formada por una mujer y un hombre y sus hijos e hijas biológicos. Esta estructura familiar constituye el modelo hegemónico sobre el que se asientan los patrones de normalidad, hasta convertirlos en normas sociales que garantizan la cohesión social.

El contexto cultural provee de un marco inclusivo dentro del cual múltiples elementos pueden ser relacionados unos con otros; pero lo que incluye también excluye, de ahí que la legitimidad de las configuraciones familiares creadas por lesbianas y gays haya sido frecuentemente interpretada en términos de su similitud o alejamiento de la ideología normativa del parentesco. Reclamar un parentesco lésbico/gay distintivo plantea cuestiones sobre la versatilidad del parentesco occidental de aceptar nuevas formas de construir y organizar las relaciones de parentesco, lo que implica la posibilidad de transformar el modelo dominante.

En una sociedad donde la heterosexualidad es la presunción y la procreación el marco más accesible para configurar relaciones de familia, la homoparentalidad aparece como una desviación de la norma heterosexual que representa, en muchas de sus formas, una ruptura radical respecto a la concepción convencional de familia. Sin embargo, todas las relaciones de parentesco son de alguna manera ficticias –es decir, significativamente construidas–, y los genes y la sangre constituyen símbolos que implican una forma cultural específica de demarcar y calcular las relaciones. Las familias homoparentales hacen explícito el hecho de que siempre hay elección tanto si la biología funda la relación como si no. La cualidad normativa de las relaciones de parentesco que establecen lesbianas y gays radica en la elección, el afecto, la negociación y un compromiso voluntario de pertenencia.

Ponen en evidencia el parentesco como proceso social frente al parentesco como estructura.

La emergencia de la familia lesboparental como una categoría social diferenciada, y el rápido desarrollo y diversificación de sus formas de convivencia, tuvo lugar en las últimas décadas del siglo XX. Estas familias participan de las transformaciones que resultan de la pluralización de las relaciones de intimidad y la privatización de las elecciones familiares. Lo que tiene de novedoso la familia lesboparental no es la maternidad lésbica en sí misma, ya que muchas lesbianas han sido madres previamente, sino escoger la maternidad como parte de un proyecto de pareja en que la misma es objeto de una voluntad compartida por dos mujeres: se trata de criar juntas a un hijo o a una hija. En las últimas décadas, en lugar de mantener una apariencia heterosexual o sacrificar sus relaciones lésbicas para acceder a la maternidad, muchas mujeres que se definen como lesbianas están integrando a niños y a niñas en las familias que han creado.

La maternidad compartida como proyecto vital de la pareja, la incorporación de criaturas a sus familias, deviene una decisión consciente, reflexiva e intencional; una elección deseada, buscada, planificada y responsable. Sin embargo, mientras que el parentesco posmoderno se caracteriza por la capacidad de las personas de tomar decisiones de manera independiente y autónoma, incluida la gestión de la reproducción y las elecciones parentales, la consideración de la maternidad, cuando esta se produce en el seno de una pareja de lesbianas, trasciende del ámbito conyugal y privado e implica a agentes externos.

En sus elecciones, las mujeres lesbianas que escogieron la maternidad durante los noventa y los primeros años dos mil, debieron considerar los efectos legales, sociales y emocionales que podían derivarse de las mismas. Una voluntad compartida de maternidad, no implica estar de acuerdo sobre el proceso, el momento o las elecciones. Para algunas mujeres existía una clara jerarquía de preferencias en sus elecciones para la consecución de la maternidad, aunque elecciones iguales podían responder a lógicas muy diferentes. En los procesos de negociación de la maternidad, la elección de la reproducción asistida o la adopción, se haya atravesada por las ideas culturales asociadas a las mismas, especialmente en relación a las relaciones biológicas, pero también por factores emocionales, económicos, o legales.

Desde finales de los 80, con la aprobación de leyes que permitían el acceso a la adopción y a las técnicas de reproducción asistida a una mujer sola, se supera la vía *natural* para acceder a la maternidad, las relaciones heterosexuales, pudiendo incorporar criaturas a sus familias sin comprometer su identidad sexual. Otra

cuestión fue el alcance de su aplicación. Aunque la normas no limitaban, explícitamente, el acceso a las técnicas de reproducción asistida o la adopción de mujer alguna por su orientación sexual, *de facto* y atendiendo a interpretaciones jurídicas, o argumentos morales y éticos, en numerosos centros se practicó la objeción de conciencia a la fecundación de mujeres solas, muchas de ellas lesbianas y; otras, no obtuvieron sus certificados de idoneidad para la adopción de criaturas.

Lazos maternofiliales frágiles

Las que superaron los obstáculos llevaron a cabo fecundaciones asistidas o adopciones de manera individual, como si se tratase de familias monoparentales. La maternidad de una mujer en el marco de una pareja de lesbianas no comportaba el acceso al parentesco de la otra. En este escenario, la fragilidad ha marcado durante años los lazos maternofiliales construidos por las madres no-biológicas o no-adoptivas con sus hijos y/o hijas. Mientras que a la madre biológica o adoptiva el sistema legal la reconocía como poseedora de todos los derechos maternales, la madre no-biológica o no-adoptiva era vista, legalmente, como una extraña en relación con sus hijos e hijas. Ello implicaba que la madre no biológica o no adoptiva no tenía ningún derecho en el caso de ruptura de la pareja o si la madre legalmente reconocida moría o devenía incapacitada, a pesar de que la madre no biológica o no adoptiva hubiera ejercido un rol parental durante años.

Construir familias sin asideros legales y sin modelos sociales previos significó realizar elecciones en que estaban presentes elementos de continuidad y cambio, de asimilación y ruptura con las formas tradicionales de familia en nuestra cultura. En el proceso continuo que constituye la construcción familiar, las familias lesboparentales han mostrado una extraordinaria flexibilidad y adaptabilidad en las diferentes etapas y situaciones por las que han atravesado, en una coyuntura legal y social significativamente cambiante, que ha condicionado sus elecciones.

La maternidad planificada en una familia lesboparental constituye una experiencia compartida en que las mujeres implicadas asumen una igual responsabilidad en el cuidado y crianza de hijos e hijas, con un reparto acordado de roles y funciones domésticas, que no vienen marcadas según patrones de género ni jerarquía sino por capacidades o intereses. Liberadas del modelo patriarcal de organización de las relaciones de género, las madres lesbianas han podido desarrollar roles parentales desprovistos de las atribuciones de género; roles que, lejos de ser estáticos, evolucionan según las condiciones cambiantes del entorno y del propio ciclo familiar. La madre no biológica o no adoptiva, en la adquisición de su rol de madre,

no está reemplazando una figura parental preexistente. En su forma ideal, la maternidad se desdobra y se comparte. Sin embargo, estos procesos no han estado ausentes de tensiones. El entorno social y el marco legal retarán continuamente este modelo de biparentalidad. Mientras que el papel de la madre biológica o adoptiva viene dado (es social y legalmente reconocido y dispone de todo el aparato cultural para refrendar su maternidad), el de la madre no biológica o no adoptiva hay que construirlo y negociarlo permanentemente en tanto que no forma parte de las categorías de parentesco tradicionales. Esta maternidad exclusivamente social se asienta simbólicamente en los lazos de amor y afecto, en la crianza y en la voluntad misma de ser madre. A pesar de desarrollar todo aquello atribuible a la parentalidad, carecen de una identidad socialmente inteligible.

Tener una criatura implica relacionarse con el mundo en una forma que previamente, algunas mujeres, habían sido capaces de evitar. En ámbitos donde había sido posible mantener cierta discreción será mucho más difícil esquivar preguntas sobre sus parejas y mucho más justificar la presencia de criaturas en sus vidas. La maternidad significa, para muchas mujeres, salir del armario socialmente. Vivir abiertamente la realidad familiar acaba siendo ineludible. La visibilización de la lesboparentalidad sitúa en la arena social relaciones familiares que deben ser socialmente reconocidas como tales. El anuncio de la maternidad, desde su condición de lesbianas, tanto intensifica lazos afectivos y permite restablecer relaciones familiares anteriormente rotas, como propicia crisis en las relaciones distanciando a familiares temporal o definitivamente. Muchas familias lesboparentales han experimentado el rechazo de sus familias de origen, y renunciado a la certidumbre de la solidaridad difusa y duradera atribuida a las personas que comparten lazos de sangre. Contrariamente, los lazos de amistad, aunque pueden tensarse, difícilmente se rompen con la decisión de la maternidad, adquiriendo el carácter de permanencia y certidumbre que se atribuye a los lazos biológicos.

Tras las reformas de 2005, las madres no biológicas y no adoptivas pudieron adoptar a sus hijos e hijas y muchas parejas accedieron al matrimonio. De este modo, las familias lesboparentales que se formaron con anterioridad a la aprobación de las reformas pudieron establecer vínculos legales –previamente no reconocidos– entre algunas de las personas que las integraban. Ello implica dotar de reconocimiento jurídico a realidades familiares y relaciones ya existentes, protegiendo los derechos de niños y niñas –que previamente solo contaban con el amparo legal de una de sus madres– y de las madres no biológicas o no adoptivas.

La legislación ha seguido avanzado. Así, dos años más tarde, se regulaba la filiación automática del niño o la niña recién nacidos (inscripción registral desde su nacimiento como hijo o hija de ambas) en el seno de una pareja de mujeres; y desde 2008, es posible la recepción de óvulos de la pareja (ROPA en su acrónimo) que permite que dos mujeres conciban "juntas" un hijo o una hija: una aporta el óvulo y la otra el útero. El primero se insemina con esperma de un donante anónimo y el embrión resultante se transfiere a la matriz de la segunda, que llevará adelante la gestación.

Controversias, estigmas y limitaciones

Esta evolución del marco legal no ha estado, ni está, libre de controversias; y, la eliminación de las barreras formales no ha ido acompañada de la eliminación del estigma, ni del pleno acceso a los recursos simbólicos y materiales de la parentalidad y la familia. El recurso contra la ley relativa al derecho a contraer matrimonio entre personas del mismo sexo que se interpuso en el Tribunal Constitucional sigue sin resolverse, y, a pesar de la entrada en vigor de las normas que regulan la adopción por matrimonios y parejas de personas del mismo sexo, las parejas deben enfrentarse a la práctica imposibilidad de acceder a adopciones internacionales conjuntas, en tanto que ninguno de los países con los que España tiene convenio permite la adopción por parejas de personas del mismo sexo. Aun con los nuevos derechos adquiridos, la adopción será sólo posible si esta se realiza de manera individual por una de las madres y posteriormente la otra adopta a su hijo o hija.

La transformación de las prácticas familiares y la legitimidad legal que algunas de sus expresiones han alcanzado recientemente no ha venido necesariamente acompañada de la reconceptualización de nuestras nociones culturales sobre el parentesco. Las familias lesboparentales, a pesar de formar parte de nuestra realidad social, deben enfrentar los límites y constreñimientos que impone la heteronormatividad que regula nuestro *ethos* e impregna el funcionamiento de nuestras prácticas, políticas e instituciones. El reto está en lograr una sociedad versátil que sea capaz de integrar su propia diversidad.

La família humana té una base biològica i evolutiva que ha determinat bona part del contingut de les relacions de paternitat i maternitat. La fecundació assistida permet alterar aquest contingut tot i mantenint una mateixa forma cultural externa.

Biotecnologies: velles formes per a nous vincles

Text **Carles Salazar Carrasco** Antropòleg, Universitat de Lleida. Membre del grup de recerca Família i parentiu de la UB

La fecundació assistida, com és ben sabut, consisteix a ajudar la concepció mitjançant algun tipus d'intervenció tecnològica en el procés de reproducció. Les intervencions que es porten a terme van des de la més simple, la inseminació artificial, a les diverses formes de fecundació in vitro, amb o sense donació de gàmetes. Quan no existeix la donació de gàmetes, els vincles de paternitat i maternitat resultants no semblen gaire diferents dels vincles sorgits del procés natural de reproducció –sense reproducció assistida. Pares i mares tenen els mateixos fills que haurien tingut sense cap intervenció externa. Com acostumaven a dir els ginecòlegs i biòlegs encarregats de portar a terme la fecundació assistida, la tecnologia es limita en aquest cas simplement a donar una petita empenta al procés natural de reproducció biològica. Ara bé, quan la fecundació es realitza amb donació de gàmetes la cosa canvia substancialment.

L'objectiu d'aquest article és valorar en què consisteix exactament aquest canvi des del punt de vista antropològic, és a dir, des de la perspectiva que ens proporciona la història de la nostra espècie. ¿Quina diferència hi ha entre una família sorgida a partir d'un procés de fecundació assistida amb donació de gàmetes i les altres formes de família que existeixen actualment o que han existit al llarg de la història de la humanitat? En principi, la diferència és òbvia: pares i mares per fecundació assistida amb donació de gàmetes no comparteixen amb els seus fills el material genètic que sí comparteixen en la majoria de les altres formes de família (amb algunes excepcions, com són els pares i les mares per adopció). Però, ¿quin sentit o quina importància té que pares i mares comparteixin o no gens amb els seus fills? Aquesta és la pregunta que cal respondre.

En la nostra societat acostumem a atribuir a les relacions de parentiu un fort contingut emocional. Allò que ens uneix amb els membres de la nostra família és

sempre l'amor que sentim per ells, i aquest amor sorgeix de la relació constant entre uns i altres des que neixen els fills. "Els fills no es tenen, es fan", em va dir en una ocasió una mare que volia adoptar-ne un. L'amor entre pares i fills sorgeix de la cura constant dels uns pels altres, dels patiments i les alegries del dia a dia. Per això els pares adoptius poden estimar els seus fills adoptats igual com si fossin naturals, i recíprocament. I si això succeeix amb les famílies adoptives, el mateix succeirà amb les famílies amb fills obtinguts per reproducció assistida amb donació de gàmetes. Comptat i debatut, unes i altres són famílies tan normals com les famílies, diguem-ne, *naturals*. L'amor, que és al capdavant el que importa en la relació entre pares i fills, existeix de la mateixa manera. Per tant, ¿què ens autoritza a pensar que ens trobem davant d'un nou tipus de vincle?

Doncs sí, malgrat les aparences, ens trobem amb noves relacions de parentiu perquè el fet que pares i fills no estiguin units per relacions biogenètiques, per poc significatiu que sigui a l'hora de constituir la relació emocional entre uns i altres, no és tampoc un fet merament contingent. En altres paraules, que la majoria de pares i mares de totes les societats humanes comparteixin el 50% de la seva dotació genètica amb els seus fills no és una simple casualitat, sinó que és conseqüència del procés de formació de la família al llarg de l'evolució humana.

L'amor no s'aprèn

L'amor de pares a fills, o l'amor entre germans, no és un sentiment après sinó que, en essència, és resultat d'una predisposició instintiva dels humans que en part compartim també amb altres espècies. Les femelles de moltes espècies de mamífers i aus són capaces de realitzar els sacrificis més extrems en benefici de les seves cries, com també ho són les abelles i altres insectes socials en benefici de les seves mig germanes, que són les altres abelles que viuen dins del mateix rusc.

Anomenar aquests actes altruistes actes d'amor pot sembla excessiu; però la similitud que trobem en la cura que tenen les femelles de mamífers, per exemple, per les seves cries i la que té una mare humana pels seus fills no és, novament, casualitat. L'evolució ha permès que es repliquessin els gens que predisposen les femelles a comportar-se d'aquesta manera precisament perquè comparteixen el 50% del material genètic amb les seves cries. Així, encara que la mare arribi a l'extrem de sacrificar la vida, el gen que la predisposa a comportar-se d'aquesta manera no es perdrà, car és molt possible que es trobi també en el genotip de les cries beneficiàries del sacrifici matern. La clau és, lògicament, que el sacrifici el realitzi la mare en benefici de les seves cries, és a dir, les que tenen els seus gens.

Però, ¿pot existir un instint que predisposi les femelles a sacrificar-se per qui comparteix amb elles el 50% del material genètic? De fet no cal, car la natura ha resolt aquest problema d'una manera molt més simple.

N'hi ha prou amb posseir un instint que predisposi les femelles a sacrificar-se per les criatures que tenen més a prop, si durant la part més gran de la història evolutiva de l'espècie en qüestió aquestes criatures han coincidit majoritàriament – tampoc no cal que sigui sempre al cent per cent – amb les seves. Però podem afinar una mica més. Podem imaginar-nos un instint que predisposi les femelles a sacrificar-se per les criatures que han sortit de llur ventre (en el cas dels mamífers, per exemple), més algun dispositiu que permeti identificar després aquestes cries, com ara l'olor. La simplicitat d'aquests mecanismes biològics explica per què els trobem en tantes espècies, moltes d'elles amb capacitats cognitives gairebé inexistent, com és el cas dels insectes. No hi ha cap raó per pensar que les femelles humanes no posseeixin la mateixa dotació instintiva.

La base instintiva de la paternitat

El cas dels mascles, en canvi, és una mica més complex. La paternitat és un vincle pràcticament exclusiu de l'espècie humana. Però el fet que es tracti, així mateix, d'una relació gairebé universal dins d'aquesta espècie, fa pensar a molts antropòlegs i biòlegs que pot tenir també una base instintiva. És a dir, hi pot haver un gen o una combinació de gens que predisposi els homes a sacrificar-se pels fills, igual que les dones.

El problema que tenen els homes, però, és que mai no poden estar segurs al cent per cent (o tan segurs com les dones) *de qui* són aquests fills. El sentit evolutiu d'aquests gens es trobaria en la vulnerabilitat més alta de les cries humanes en relació a les cries d'altres espècies; alta vulnerabilitat que, al seu torn, s'explica per la necessitat que tenen els humans d'aprenentatge cultural per sobreviure, i també per la seva gran capacitat cranial en relació a altres espècies. Aquest fet obliga les cries humanes a néixer poc desenvolupades per evitar que el seu gran cap trenqui la pelvis de la mare en el moment del part. Més vulnerabilitat exigeix, per tant, més protecció i durant més temps. I el candidat amb més possibilitats de posseir un instint que el predisposi a aquesta protecció és, després de la mare, el pare de les criatures, que també comparteix amb elles el 50% del material genètic.

Això, però, no ens acaba de solucionar el problema de la incertesa de la paternitat. La manera més senzilla de solucionar-ho és mitjançant l'aparellament a llarg

termini i la fidelitat sexual, especialment de la dona en relació al marit –d'aquí la base evolutiva de la gelosia sexual masculina, tan comuna també en pràcticament totes les societats humanes. Així, els homes estarien predisposats a sacrificar-se pels fills de llurs companyes sempre i quan estiguessin mínimament segurs que elles els guarden fidelitat sexual. No cal ni tan sols que siguin conscients de la connexió entre aquests dos instints, el de la gelosia sexual i l'amor pels fills. N'hi ha prou que siguin gelosos i estimin els fills que té a càrrec la seva companya (que gairebé amb tota seguretat seran els que ha parit ella mateixa, per les raons que hem vist anteriorment) perquè, en les condicions d'aparellament a llarg termini, els dos tipus de predisposicions instintives puguin replicar-se amb relativa facilitat. Heus ací les bases evolutives de l'instint de paternitat.

Tornem ara a la fecundació assistida amb donació de gàmetes. Remarquem en primer lloc que, mentre que la donació de gàmetes, tant masculines com femenines, està permesa a la majoria de països occidentals (Noruega és l'únic país europeu on es prohibeix la donació d'òvuls), les anomenades "mares de lloguer" estan prohibides amb comptades excepcions. Per què aquesta diferència? El cas de la prohibició de les mares de lloguer és interessant perquè, biològicament, el procés és el mateix que el de la donació de gàmetes: una dona queda embarassada amb els òvuls d'una altra dona i amb l'esperma d'un home amb qui no ha tingut relacions sexuals. Però jurídicament el resultat és l'invers: aquí és la *donant* d'òvuls la qui serà considerada com a mare de la criatura en lloc de la receptora.

Ni les dones, ni cap femella de cap altra espècie, posseeixen cap instint que les permeti identificar les criatures que posseeixen el 50% del seu mateix material genètic, i per tant que les predisposi a vincular-s'hi. Sí que posseeixen, en canvi, un instint que les predisposa a vincular-se amb el fill que sortirà del seu ventre, instint compartit amb les femelles de totes els espècies de mamífers. Per això les mares de lloguer són sempre, pel cap baix, *problemàtiques*, car la seva acceptació implica permetre que les dones pactin (lliurement, és clar) que actuaran en contra d'una dotació instintiva amb una llarga història evolutiva.

La "trampa" biotecnològica

La paradoxa rau en el fet que són precisament les mares de lloguer les que permeten a les dones que els han cedit llurs gàmetes reproduir el seu material genètic, encara que sigui a costa del mecanisme que l'evolució havia dissenyat amb aquest fi (l'instint maternal). Amb la donació de gàmetes, en canvi, succeeix tot el contrari: és com si féssim servir el mateix mecanisme però amb una finalitat

diferent d'aquella per la qual el va dissenyar l'evolució. En el cas de la donació d'òvuls, l'instint de maternitat de la receptora s'activa igualment, car les claus que permeten l'activació d'aquest instint, com ara l'embaràs, el part, el contacte diari amb la criatura, etc., es donen igual com han aparegut durant la part més gran de la nostra història evolutiva. I gairebé segur que també es dona la satisfacció emocional que produeix l'actualització del vincle de maternitat. L'única diferència és la petita *trampa* que la nostra cultura ens permet fer a l'evolució: canviar el material genètic.

Per més conscient que pugi ser la nostra raó d'aquesta trampa, els instints se'ns continuen activant com si res no hagués passat. En el cas de la donació d'esperma succeeix quelcom molt similar però adaptat a les característiques específiques de la paternitat, tal i com les ha dissenyat l'evolució. L'instint de la gelosia sexual no s'activa en els homes que saben que llurs companyes han estat fecundades amb semen de donant perquè, mercès a la fecundació assistida (que en aquest cas pot ser tant inseminació artificial com fecundació *in vitro*), les seves dones no han tingut cap contacte sexual amb un altre home, per més que el resultat sigui exactament el mateix, des del punt de vista biològic, que si la seva companya els hagués estat infidel amb el propietari d'aquell semen. Per tant, aquí també els homes podran vincular-se sense problema al fill que pariran llurs companyes *com si* fos fill seu. Una altra vegada, la trampa que la biotecnologia ens permet fer a l'evolució és quasi perfecte.

La trampa és *quasi* perfecte, car alguns pares per donació de semen s'angoixen realment pensant que han estat víctimes d'una mena d'adulteri tecnològic, així com també moltes donants d'òvuls creuen que, en algun sentit estrany, també elles són mares. A més, no tenim cap instint que ens permeti saber on són els nostres gens, però sí que tenim una cultura que valora la continuïtat genètica: totes les parelles que accedeixen a la fecundació assistida amb donació de gàmetes ho fan perquè no poden usar les seves pròpies gàmetes. És a dir, no estem davant d'un model alternatiu de família i parentiu, sinó que és sempre un model subsidiari, al qual s'acudeix quan no es pot accedir a la reproducció *natural*. (Similar és també el cas de l'adopció, tot i que aquí intervenen altres valors culturals que donen un sentit específic a l'adopció més enllà de la mera subsidiarietat, com és ara la cria d'infants que han estat privats de vida familiar, la solidaritat amb el Tercer Món, etc.)

¿Quin és, per tant, el canvi que comporta la fecundació assistida en el nostre model familiar i de relacions de parentiu? Si definim la família com un constructe cultural arbitrari basat únicament en el vincle emocional que uneix pares i fills, deixant que cada societat defineixi a la seva manera qui són aquests pares i qui són aquests

fills, res no sembla haver canviat amb aquest nou tipus de família. La fecundació assistida dóna lloc igualment a famílies nuclears integrades per pares i fills que s'estimen els uns als altres. Però això suposa ignorar que la família humana té una base biològica i evolutiva que ha determinat bona part del contingut de les relacions de paternitat i maternitat. El que la fecundació assistida amb donació de gàmets possibilita és l'alteració d'aquest contingut tot i mantenint una mateixa forma cultural externa. Això és justament el que he intentat posar de relleu en aquest article.

Cada any, a Europa, entre onze i catorze mil persones travessen fronteres per sotmetre's a tractaments de reproducció assistida, i Espanya és una de les destinacions preferides. El cas dels italians mereix una atenció especial per les notables dimensions del fenomen, tant des del punt de vista mèdic com econòmic.

Les rutes transnacionals de la concepció

Text **Giulia Zanini** European University Institute

Durant l'última dècada, Barcelona s'ha popularitzat internacionalment pel fet d'acollir, entre molts altres viatgers, un perfil específic de persones que decideixen creuar fronteres per sotmetre's a tractaments de reproducció assistida. Ja hi ha diverses clíniques que han començat a organitzar tractaments per a pacients internacionals i que han creat departaments especials d'acollida que els ofereixen traductors i informació logística.

Hi ha estudis que han demostrat la importància del fenomen, tot i que és pràcticament impossible aplegar xifres fiables i precises sobre la quantitat de persones que viatgen fora del seu país amb aquest objectiu. L'ESHRE (Societat Europea de Reproducció Humana i Embriologia) estima que cada any hi ha a Europa entre 11.000 i 14.000 pacients que travessen fronteres per rebre reproducció assistida, i Espanya és una de les destinacions preferides. El cas dels italians mereix una atenció especial, ja que s'ha convertit en un fenomen econòmic i mèdic de notables dimensions.

Si examinem els motius que empenyen aquests pacients, sembla haver-hi una diversitat de raons legals, socials, culturals, econòmiques i sanitàries. El concepte de *turisme reproductiu* és incapaç per si sol d'abraçar la complexitat d'aquests viatges, malgrat l'àmplia difusió que se n'ha fet als mitjans. Recentment s'ha introduït l'esmentada designació d'*assistència reproductiva transfronterera*, més descriptiva i coherent, i que permet una apreciació més flexible del fenomen en posar-ne l'accent en l'aspecte mèdic i destacar-ne dues de les principals característiques: el transnacionalisme i la recerca d'assistència.

A simple vista pot semblar que aquests viatgers reproductius simplement aprofiten l'oportunitat de sortir a l'estranger per matar dos pardals d'un tret: aconseguir

assistència mèdica i descansar i fer turisme. Però ells mateixos ens expliquen una història diferent, ja que inscriuen el fet de travessar fronteres en un pla més ampli de paternitat i/o maternitat. Amb aquesta perspectiva ens podem preguntar: Per què aquestes persones decideixen sortir del país per sotmetre's a tractaments reproductius? Quin significat té per a ells aquesta experiència a banda del cercar serveis mèdics adequats i d'alta qualitat? De quina manera pot informar-nos aquest fenomen sobre les pràctiques contemporànies de formació de família?

Les tècniques de reproducció assistida (TRA) valen per a tots els cossos humans i per persones de tot el món. Com tots els avenços científics, s'han d'entendre com a fenomen global però al mateix temps local, ja que deriven del coneixement científic transnacional però es practiquen a escala local, on s'estableixen les relacions entre els individus, les tecnologies i les substàncies. Les TRA exigeixen que en la reproducció participin explícitament actors diferents, incloent-hi, a banda del pare i la mare, els metges, els biòlegs i, quan és necessari, els donants o la mare de lloguer.

Les lleis nacionals que regulen la reproducció assistida es poden considerar com una reacció local a l'abast global de la ciència i la tecnologia. Regular aquestes tècniques requereix conèixer prèviament quin tipus de procés reproductiu s'ha de promoure en un territori determinat i com interactua la seva aplicació amb les lleis existents sobre la família i la creació de vincles. L'aplicació de les TRA és el resultat d'una negociació entre el que proposen globalment la tecnologia i el coneixement científic, d'una banda, i el que es considera admissible en un lloc determinat, d'acord amb els valors i les creences sobre salut i reproducció.

La matèria que han d'abordar polítics i legisladors té a veure amb decisions individuals sobre aspectes fonamentals de l'existència humana, com són la reproducció i la sexualitat, i també amb els fonaments culturals d'aquestes decisions. Quan es va començar a estendre l'aplicació de les TRA en un context d'àmplia llibertat de decisió, gairebé d'anarquia, es va fer palesa la necessitat d'una legislació que en regulés la pràctica, però també de reflexionar sobre el tipus de llei que calia per protegir el pluralisme ètic i alhora, per definir el marc d'una pràctica mèdica respectuosa amb els drets i els deures dels metges, dels pacients, dels donants i de totes les persones implicades en el procés reproductiu.

Espanya va votar la primera llei de reproducció assistida el 1988, i l'última actualització en va arribar el 2006. Des del principi la legislació espanyola va gaudir de fama de liberal. Estableix, en resum, que qualsevol dona adulta pot accedir a la reproducció assistida sempre que hi expressi el consentiment per escrit (les dones casades han de tenir el consentiment formal dels marits, excepte si estan

divorciades o separades legalment, de fet o per consentiment mutu). Les TRA s'han de practicar exclusivament en centres públics o privats autoritzats. Les donacions han de ser anònimes, altruistes i no remunerades, tot i que les persones donants poden rebre una compensació econòmica per les molèsties físiques i els desplaçaments. L'equip mèdic ha de seleccionar aquestes persones i garantir la similitud fenotípica i immunològica amb les receptores.

Aquesta llei tan permissiva i estructurada ha permès aplicar les TRA en un context clar i també ha facilitat el desenvolupament d'un marc cultural prou encoratjador, que s'ha traduït en la creació de centres de reproducció, la millora de la recerca reproductiva i de la pràctica mèdica i la consegüent reputació internacional d'Espanya com un dels països líders d'Europa en medicina reproductiva.

Evitar les restriccions legals

La varietat de situacions legals i enfocaments ètics sobre aquestes qüestions porta sovint els ciutadans a plantejar-se la possibilitat de traspasar fronteres per fer legalment allò que al seu país es consideraria il·legal. D'aquesta manera les decisions reproductives individuals que entren en conflicte amb les lleis locals es materialitzen, finalment, en l'àmbit transnacional.

Els ciutadans italians normalment escullen Espanya com a destinació seguint el consell informal del seu metge, els suggeriments d'amics o després d'haver trobat informació en internet. Els pacients italians representen gairebé un terç dels enquestats per l'ESHRE en un treball recent sobre viatges reproductius. La majoria són parelles heterosexuales casades, i en el 70,6% dels casos la raó principal per creuar fronteres és evadir les lleis dels seus països.

La legislació italiana de procreació assistida mèdicament, que va entrar en vigor l'any 2004, va popularitzar-se per ser una de les més restrictives d'Europa. Les veus crítiques, fortes i nombroses, argumentaven que la norma obstaculitzava la reproducció assistida en comptes de ser una eina per protegir i guiar els metges i els pacients. Des del 2004 s'ha modificat parcialment i se n'han eliminat algunes restriccions. A l'abril del 2009, un cop finalitzat l'estudi de l'ESHRE, el Tribunal Constitucional Italià va obrir el camí a la crioprotecció d'embrions, va anul·lar la limitació del nombre d'embrions que es poden produir i transferir i va conferir als metges la capacitat de prescriure a les parelles el tipus de tractament, d'acord als coneixements mèdics. Això no obstant, la llei encara prohibeix qualsevol tipus de donació de gàmetes i embrions, la clonació reproductiva i el lloguer de ventres, i

limita l'assistència reproductiva a les parelles heterosexuales estèrils. Les dades que obtinguem en pròxims estudis ens diran si la relaxació de la llei s'ha traduït en una reducció del nombre de persones que surten d'Itàlia per evitar la norma.

Quan es va presentar l'estudi de l'ESHRE, un doctor italià va comentar que, del 60% dels italians que buscava tractaments prohibits al país, pràcticament el 40% creien que podien augmentar les possibilitats de concebre si eren tractats en un entorn més permissiu. Si aquest és realment el cas, hi ha alguna cosa més en aquests viatges a banda d'evasió legislativa i actitud liberal a l'hora d'escollir serveis mèdics quan són a l'abast. El repte que se'ns presenta és contextualitzar aquests viatges per poder destacar quin altre significat tenen dins l'anàlisi social i cultural de les pràctiques socials i mèdiques contemporànies.

La creixent literatura acadèmica destaca que altres motius que condueixen les persones a buscar assistència reproductiva a l'estranger són l'elevat cost dels tractaments, la percepció d'una falta de qualitat dels professionals, de l'equipament i de determinats serveis, la desconfiança en els serveis mèdics locals, la confidencialitat i les llistes d'espera. A més, les característiques peculiars d'aquests desplaçaments mèdics pel que fa a la logística, els costos i els procediments, els sentiments que provoquen i el tipus de fluxos que comporten, demostren el poc encert de la designació de *turisme reproductiu* per a una aventura que té poc a veure amb la pràctica del turisme i molt amb els projectes reproductius i els plans de vida.

La recerca qualitativa entre els viatgers reproductius italians mostra que a aquests pacients no només els atreu la disponibilitat i la legitimitat d'un tractament determinat, sinó també l'entorn ètic i cultural que ha facilitat l'acceptació pública d'aquestes tècniques com a formes viables de reproducció. El doctor italià esmentat explica que la majoria d'aquestes persones "no creuen fronteres per buscar tractaments 'extremes', sinó simplement per tractar de tenir un fill en el marc d'una relació de parella heterosexual estable, i en una edat reproductiva normal". De la mateixa manera, sovint són els mateixos pacients els qui justifiquen els viatges com a fruit d'un desig i d'una esperança legítims de ser pares. "Viatgem a l'estranger per fer una cosa que és absolutament normal", em comentava una dona italiana de 35 anys amb qui vaig parlar sobre el seu viatge a Barcelona. "Intentem, com tothom, tenir un fill".

Presentant-nos aquesta experiència de l'assistència reproductiva transfronterera com un intent d'acomplir les seves aspiracions reproductives, aquestes persones no només valoren el fet que a Espanya hagin pogut rebre tractament, sinó que també reivindiquen la donació i altres tècniques com a opcions acceptables per satisfer el

desig de ser pares i pares. Reclamen assistència mèdica, però també el reconeixement d'una via de ser pares que els sembla plenament legítima. El viatge, així, es percep com el mitjà d'accedir a tecnologies i serveis mèdics més a l'abast i eficients, però també a un entorn ètic més favorable i, en resum, com una forma igualment vàlida de crear una família.

Malgrat que els legisladors i els metges italians consideren, en general, que l'actual marc legal ja no és tan restrictiu com abans i que la qualitat dels serveis és alta, el fet que tants italians escullin l'estranger per rebre assistència reproductiva, fins i tot quan es tracta de tècniques permeses a Itàlia, pot obeir a la percepció que tenen del context legal i ètic del seu país. És molt possible que la problemàtica de les TAR no hagi concitat prou atenció social per diverses circumstàncies: la manera com es va dur el debat públic tant abans com després de promulgar-se la llei, la falta d'un debat polític ben fonamentat i clar sobre la seva reforma i sobre els principis bioètics generals i l'escassa difusió d'informació científica sobre l'esterilitat i les TRA, sense oblidar la tendència natural de la gent a no fer públiques les seves experiències reproductives. Com a resultat de tot això, ens trobem que hi ha una ignorància molt estesa sobre les tècniques de reproducció disponibles, que només unes associacions determinades s'impliquen habitualment en l'organització d'accions a favor de la reforma legislativa i que la modificació de la llei actual va arribar com a fruit de l'acció judicial i no del debat polític i de la consegüent acció legislativa.

L'assistència reproductiva transfronterera s'ha de considerar no només com un avenç vinculat a l'expansió mundial del negoci de la salut, ni tampoc com el fruit de l'aspiració de la gent a una bona assistència mèdica, ja que afecta directament l'àmbit del parentiu i de la formació familiar. Al mateix temps, mostra la influència que les TRA han aconseguit en l'imaginari col·lectiu i en l'esfera d'acció de les persones reproductives, pel fet que multipliquen les seves possibilitats de reproducció. El fenomen crea reptes pel que fa a la posada a punt de noves polítiques de salut i de tractaments mèdics, sens dubte; però, a més, si es rebutja considerar-lo com a possibilitat de desenvolupament familiar i també des del punt de vista ètic, com a expressió dels valors socials sobre la reproducció, perdriem de vista una dimensió contemporània de la família i del parentiu, i passariem per alt una de les opcions que els avenços científics i els canvis legislatius del futur poden oferir a les persones a l'hora de formar una família.

El discurs d'autoafirmació que acompanya el desig de modernitat de les persones no és incompatible amb la divisibilitat. La persona es constitueix creuant com a mínim dues històries familiars diferents – la paterna i la materna– i és en la complexitat d'aquesta unió que es pot arribar a sentir completa.

La filiació com a cruïlla

Text **João de Pina-Cabral** Instituto de Ciências Sociais. Universidade de Lisboa

Un dia de l'any 2005, mentre feia via pel centre històric de la ciutat brasilera de Bahia, quan passava pel davant de l'església de Nostra Senyora de la Pietat em va arribar una veu de dona des de dins del temple. A través de l'equip de so, la dona exposava als fidels el seu patiment personal per no haver tingut pare, i explicava que aquesta situació l'havia dut a descobrir, finalment, la seva vocació de servir Déu, el pare de tots nosaltres, que compensava la seva carència interior.

Això em va cridar l'atenció immediatament, és clar. Feia poc que havia començat a fer treball de camp a Bahia, en una regió de manglars costaners a uns cinquanta quilòmetres al sud de la ciutat, i havia testimoniado una forma de vida domèstica en què les mares joves rarament trobaven una parella estable fins que arribaven al voltant dels 45 anys. Tot i que moltes persones sí que s'estableixen en la vida conjugal domèstica abans d'aquesta edat, les relacions en ferm no eren habituals. Això significa que molts dels infants que entrevistava als instituts de secundària dels poblets de Valença eren criats com a fills adoptius per les seves ties o els seus oncles, pels avis o, fins i tot, per parents més llunyans.

Cali considerar, doncs, que tota aquesta gent patia en termes d'identitat personal, tal com assegurava aquesta dona que havia li havia passat a ella? Com s'havia d'interpretar la seva prèdica, més tenint en compte que l'absència del pare és una experiència habitual i molt estesa a Bahia, on molts d'aquests homes joves, les xicotes dels quals queden embarassades, poques vegades tenen l'estabilitat professional i econòmica necessària per fer de caps de família?

Vaig entrar a l'església, m'hi vaig asseure i vaig posar en marxa la gravadora. Era una oradora inspirada, i les seves paraules van despertar el meu interès per aquell sentiment de mancança. Malauradament, quan al vespre, a casa, vaig voler

escoltar la gravació, vaig descobrir que la ressonància de l'església impedia entendre res.

Els mesos posteriors no em vaig poder treure del cap el record d'aquell sermó indesxifrabable. Durant les entrevistes biogràfiques que vaig fer als professors de les escoles locals de Valença es van confirmar les meves sospites: l'experiència de l'absència del pare és un tema habitual de les converses, i la necessitat de compensar-la és una preocupació conscient tant dels familiars adults com dels mateixos infants (fins i tot a vegades quan ja són grans i ells mateixos s'han convertit en pares i mares, com era el cas d'aquesta dona). En aquest sentit, "tenir pare" és un aspecte important per a les seves vides. El fet de reconèixer la paternitat comporta responsabilitats econòmiques importants per a un jove que normalment no té feina o que depèn d'uns ingressos irregulars o poc estables; així doncs, no és d'estranyar que molts d'ells se'n desentenguin. Durant la meua estada, algunes ONG fins i tot organitzaven campanyes amb l'esperança d'animar els homes a reconèixer retrospectivament la seva paternitat.

Així, un any més tard, quan em vaig tornar a trobar al barri de la Piedade, vaig entrar a l'església per provar d'entrevistar aquella dona. El grup de dones que formaven el comitè del temple es van sorprendre molt i vaig haver d'esperar l'aprovació d'una monja, que es volia assegurar que jo era professor universitari i que les meves intencions eren legítimes. Al final van ser molt generoses. Em van deixar parlar amb la predicadora de l'any anterior amb la condició que la monja hi fos present. Li vaig poder fer una entrevista llarga i en profunditat. Era una dona rossa i atractiva, d'uns quaranta anys d'edat, mare de dos adolescents, que educava amb l'ajuda d'un marit plenament implicat en la tasca.

Al principi, quan vaig sentir els seus raonaments sobre la importància de tenir un pare, em va fer l'efecte que em servia la versió oficial catòlica i *conservadora*, inspirada directament en el prototip mític de la Sagrada Família. Va dir coses com ara: "La figura de l'home en una casa imposa... Des del principi de la història sabem que en una llar com Déu mana cal la presència d'un home".

Aviat, però, vaig adonar-me que em transmetia una altra mena de missatge, on el tema central no era el prestigi d'una institució humana, sinó la seva capacitat d'omplir la vida d'una persona. "Ens podríem passar tot el dia parlant d'aquests problemes, però si no tens una estructura de suport, una persona que t'hagi format –tant si és el teu pare biològic, el teu avi o el teu oncle–, si et falta això, seràs un individu qüestionable, insatisfet, difícil... Fins i tot et costarà autoadministrar-te: hi ha persones que no aconsegueixen fer-ho, que no s'accepten a elles mateixes, que

no s'estimen, perquè sempre busquen una resposta que haurien d'haver tingut des del principi i que al final els la dona la mateixa vida, però com vol i quan vol”.

Els seus comentaris sobre la criança dels fills eren compatibles amb tot el que havia sentit a les entrevistes de Valença: l'adopció formal i, sobretot, l'intent d'amagar la filiació biològica dels fills adoptats, es consideren actituds errònies, perquè condueixen a un tipus de mentida que acabarà comportant sofriment. Li vaig explicar un cas que havia conegut, d'un jove que, en fer-se gran, va descobrir que la parella que l'havia criat no era la dels seus pares biològics. Els va buscar exhaustivament sense reeixir-hi, ja que havia arribat a aquesta parella sense fills a través d'un captaire a qui no hi havia manera de seguir el rastre. La predicadora va respondre: “És un cas molt ardu. El van criar un pare i una mare, però té el dret de saber qui el va engendrar realment. I per què l'hi han negat? Imagines tot el que va arribar a patir aquella mare per culpa d'una societat que no l'acceptava? El noi té raó... No em sembla bé adoptar un nen i amagar-li d'on prové. Tots tenim un punt de referència, les persones que ens van engendrar”.

Així doncs, portem escrita la història personal en forma de *referències* (de manera semblant a com la nostra història acadèmica i intel·lectual s'inscriu en referències bibliogràfiques) i no sembla bé amagar-la perquè, en fer-ho, es reduiria la nostra validesa social. Aquestes referències són el vehicle d'una *identitat continuada* que ens sosté per afrontar els reptes de la vida. Insisteix l'entrevistada: “Pare, mare i fills són necessaris, ja que el meu èxit, l'èxit de la meva família, es reflectirà en els meus fills. Quan presencio les actituds positives dels meus fills veig que al darrera hi ha les meves pròpies actituds. Darrera el bon comportament dels nens hi ha el meu bon comportament, i quan cometin un error buscaran en mi la força que els cal per provar-ho una segona vegada i fer-ho bé. Les arrels de la persona són el pare i la mare”.

L'acolliment familiar no és en si mateix el problema. L'absència d'una persona és pot compensar perfectament, per assegurar que la individualitat del nen es formarà de manera correcta. “Avui dia hi ha un munt de pares-avis! Hi ha molt bons nois, entre la nostra joventut, perquè han tingut un avi, o una àvia, o un oncle que els han fet de pares.... Això no ho aconsegueixes sense la presència d'un home i d'una dona”.

El que no pot faltar és l'amor constitutiu, que per a la meva entrevistada és un amor molt especial: “En la nostra societat hi ha molt sofriment perquè falta aquest tipus de respecte que s'associa a l'amor, a l'amor dut a la pràctica, no a l'amor egoista per un mateix, sinó a l'amor amb responsabilitat”. Ara bé, perquè aquest amor constitutiu funcioni de manera correcta cal que hi siguin presents els dos

gèneres; la raó és que les persones tenen intrínsecament dos gèneres, són intrínsecament divisibles.

Com que ja arribàvem al final de l'entrevista, la monja va intervenir i va resumir la seva visió particular de l'explicació de la predicadora: "Les figures del pare i de la mare hi han de ser presents, encara que no siguin els qui ens van engendrar. La humanitat es divideix en homes i dones, i per això cal que hi hagi les dues figures al començament de la nostra existència per donar-nos suport. Aquesta doble referència masculina i femenina és necessària perquè els humans estem formats d'aquesta manera. Som així, home i dona, les dues dimensions són inherents a la nostra naturalesa. I si eliminem una de les dues dimensions... No hi ha cap llei natural que puguem transgredir sense càstig, no n'hi ha cap. La transgressió tindrà conseqüències, sense cap mena de dubte. Tindrà conseqüències".

En resum, ens trobem davant del concepte que la parentalitat és necessàriament plural i té dos gèneres, perquè la persona és composta. De la seva conceptualització de les persones em va fascinar el fet que combini la idea de la divisibilitat i de la complexitat de gènere amb una teoria de la personalitat que posa l'èmfasi en la individuació i en l'autoafirmació, el principi que Luiz Fernando Dias Duarte ha proclamat com a eix central de les ideologies brasileres modernes sobre la individualitat (Duarte e Campos 2008).

La dificultat inicial de la predicadora a trobar la integritat de la seva pròpia persona havia estat causada aparentment per l'absència del component masculí: "Em faltava la figura de l'home i la meua mare havia d'ocupar tots dos rols, el de pare i el de la mare. Això em va despertar una necessitat, perquè la presència de l'home és molt important en la formació emocional d'una persona [...] La funció del pare no es pot intercanviar mai amb la de la mare. El pare té la seva pròpia funció, igual que la mare. Cadascú té una funció diferent, i això és el que ajuda l'infant a adquirir l'estabilitat emocional".

No pretenc tractar el discurs informal i poc teoritzat de la predicadora laica com si fos una mena de carta filosòfica de la personalitat de Bahia –un error del qual s'acusa sovint els antropòlegs. De la mateixa manera que afirmava que la paternitat i la maternitat no són intercanviables, la dona també explicava que en el seu cas s'havia produït justament aquest intercanvi: "Si succeeix alguna desgràcia i el pare deixa de ser la referència de la llar –o bé la mare, com veiem que passa cada dia, dissortadament (les dones sovint obliden les seves funcions domèstiques, estan tan revolucionades...!), algú ha de quedar allí prou equilibrat i exercir les funcions de l'altre a més de les seves. Així que, si l'home deixa de ser la referència

de la llar, la seva funció l'ha d'assumir la dona; ho haurà d'intentar, encara que sàpiga que mai no omplirà el buit”.

Sembla que això és el que havia intentat la seva mare. La dona reconeixia a vegades que la mare se n'havia sortit, i d'altres que l'experiència li havia provocat un desequilibri intern que va haver de compensar amb la paternitat de Déu i, a la llarga, buscant i trobant el seu pare biològic, a qui ella havia ajudat a reconciliar-se amb Déu poc abans de morir. Aquest era el tema de la prèdica que tant m'havia marcat i que no vaig aconseguir gravar. Durant l'entrevista, potser perquè preveia que un discurs d'aquella naturalesa seria menys convincent per a un acadèmic de classe mitjana com jo, es va centrar en la qüestió del benestar i l'equilibri psíquics.

M'agradaria concloure exposant que, contràriament al fet habitual, el discurs d'*autoafirmació* i d'individuació que acompanya el desig de modernitat de les persones (a Brasil sens dubte, però també en molts altres llocs del món) no és en absolut incompatible amb el concepte de divisibilitat. La persona es constitueix creuant com a mínim dues històries familiars diferents –la paterna i la materna– i és en la complexitat de gènere d'aquesta unió que es pot arribar a sentir completa. La singularitat personal no és mai individual, sinó que sempre es constitueix sobre una divisibilitat dinàmica sòlida –tal i com destacaven les formulacions de Freud fa molt de temps. La filiació, per tant, no es pot veure com una simple relació binària entre un pare o una mare i els fills i les filles, sinó com un creuament.

La filiació, a més, pot incloure altres actors, tal com demostren aquests casos de Bahia, que tan sovint es produeixen fora de les llars conjugals. El paper d'aquests actors, però, no és el d'un pare o d'una mare succedanis, com al·legava la predicadora, sinó més aviat el d'un pare o d'una mare que també duen a terme la funció constitutiva de transmetre al fill les seves *identitats continuades*. Els “pares-avis” –per utilitzar el mateix terme que la nostra entrevistada–, i els oncles, les ties, els germans grans i altres pares substituïts intervenen en la filiació voluntàriament, no com a substituïts de la mare o del pare.

Insisteixo, no pretenc atorgar un nivell d'integritat teòrica al discurs d'aquesta predicadora ni als comentaris de suport de la monja que ens va acompanyar durant l'entrevista, sinó usar-los com a prova de com és viva la filiació a la Bahia contemporània i, alhora, de com tot això encaixa amb l'estructuració dels conceptes relatius a l'ontogènia personal propis de la teoria antropològica contemporània.

Propostas / Respostes

Propuestas / Respuestas

...Y el mundo no quedó patas arriba

Texto **Miguel Vale de Almeida** Antropólogo. ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa. Activista del movimiento LGBT

Son ya (o solo son) nueve los países que aprueban la igualdad de acceso al matrimonio civil para parejas de personas del mismo sexo. Entre ellos se encuentran España y Portugal. En mi experiencia de activista y antropólogo con trabajo realizado en esta área, cuando he viajado al exterior he tenido que enfrentarme con una curiosa pregunta: "¿Cómo ha sido posible tal cosa en países católicos?" La pregunta siempre me sorprende porque revela una concepción del mundo basada en una dicotomía: los países del *norte* serían laicos (o por lo menos protestantes) y tolerantes, mientras que los países del *sur* serían religiosos e intolerantes. Sucede que las transformaciones sociales no siguen estas líneas simplistas. El catolicismo es ampliamente vivido como creencia personal, pero cada vez menos como creencia colectiva, y los países ibéricos han pasado por significativos procesos de *descristianización*, o por lo menos de clara confrontación entre sectores confesionales y laicos.

Más importante, sin embargo, es el hecho –lo digo provocativamente– de que no haya nada significativamente nuevo en el surgimiento de uniones de personas del mismo sexo y de sus familias. "Nuevo" en el sentido habitual, corriente en la comunicación social o en alguna sociología popular, de "nuevas formas de familia". En verdad, el cambio social se produce, pero por el camino de la expansión y la inclusión, antes que por el de la revolución. Del mismo modo que la igualdad entre hombres y mujeres fue un concepto que penetró en el sentir común a medida que se ampliaban los derechos femeninos, también las parejas del mismo sexo son vistas cada vez más como... parejas. Se ha vuelto hegemónica la idea de que una relación amorosa entre dos personas se basa en la libertad de elección, en un proyecto compartido y en un trabajo de relación, lo que permite la inclusión de los gays y las lesbianas en los formatos de unión reconocidos legalmente. También por ello se admite que los gays y las lesbianas constituyan familias, ya que –a pesar de la pervivencia, en cierto grado, de lugares comunes psicológicos sobre el sexo de las figuras materna y paterna– las competencias parentales, las funciones de la

madre y del padre, se perciben cada vez más como independientes del sexo de las personas.

¿Pero fue necesario esperar que se produjeran cambios sociales y de mentalidad para que todo esto sucediera? Claro que no; una parte importante de estas transformaciones fue exigida y es el fruto de la lucha de los movimientos de liberación de lesbianas, gays y transexuales, y de sus aliados de los movimientos femenino y feminista. Sin embargo, quiero subrayar la idea de que las reivindicaciones de igualdad tuvieron más éxito cuando se insistió en determinados argumentos. Unos argumentos que remitían siempre a la noción de libertad individual y de consentimiento mutuo, al valor de la igualdad ante la ley, a la idea de más felicidad para un mayor número de personas y a la equivalencia moral entre géneros, por un lado, y entre heterosexuales y homosexuales, por otro. Ni conservador, por supuesto, ni revolucionario: el movimiento resultó más eficaz cuando jugó los triunfos liberal-modernos.

El reconocimiento de las uniones de personas del mismo sexo también pasó por una etapa intermedia de discusión, cuando los más vacilantes propusieron fórmulas jurídicas específicas para gays y lesbianas, como el pacto de solidaridad civil (PACS) en Francia, o la unión civil constituida en varios países, como el Reino Unido. En los casos español y portugués, el movimiento social y sus aliados políticos fueron intransigentes en este sentido: o igualdad total hasta en el nombre de la institución, o nada. La razón es fácil de comprender: el reconocimiento por parte del Estado supone el nivel más alto posible, lo que otorga mayor dignidad a la unión e incrementa al máximo el efecto pedagógico en la sociedad. Como la raíz de la discriminación homofóbica tiene que ver exclusivamente con la sexualidad y el género de las personas emparejadas, es reconociendo plenamente sus uniones como el Estado y la sociedad pueden –y deben– realizar el trabajo principal de inclusión. Por eso titulé un libro mío sobre este tema *A Chave do Armário (La llave del armario)*. La igualdad en el matrimonio es una “llave” simbólica que permite el principio del fin de la homofobia en el ámbito del Estado y de las leyes, y por obra del efecto educativo que estas tienen sobre las mentalidades.

La aparición de parejas de gays y lesbianas social y legalmente visibles es un paso más hacia la consolidación de los cambios en las experiencias de familia, de género, sexuales y reproductivas. Es perfectamente legítimo incluir este fenómeno en la larga lista de transformaciones que abarcan desde las familias monoparentales hasta la reproducción asistida, pasando por las familias reconstituidas. En realidad, en muchos casos se trata del *retorno* (o del reconocimiento) de formas que existieron en el pasado y a las que *recluyó* un rigor normativo, acrecentado tras la

Segunda Guerra Mundial, que se dirigía a fomentar las uniones amorosas y la familia en términos heterosexuales, monogámicos y eternos. Este modelo tampoco había existido siempre, siguió sin poder ser completamente dominante en su período de aplicación y promoción (aunque condenaba a los otros a la clandestinidad), y ahora se percibe cada vez más como uno entre otros, desde que la pareja se basa en la libre elección.

Quienes en estos nueve países hemos conseguido semejante triunfo histórico tenemos algo que enseñar al mundo: atestiguamos que al día siguiente de la aprobación de la igualdad de acceso al matrimonio civil, y en los días, semanas y meses siguientes, el mundo no quedó patas arriba, que el matrimonio heterosexual no estuvo amenazado ni los valores fundamentales de la sociedad contemporánea resultaron destruidos. Por el contrario, dichos valores –los del contrato liberal moderno, que perduran en estas áreas de la vida, aunque ya no en la economía– se reforzaron y se incrementó el número de personas capaces de acceder al disfrute de los derechos y a la felicidad que estaban reservados a una mayoría que se consideraba a sí misma representante de la *normalidad* plasmada en una *norma*. No obstante, hay casos todavía en que la homofobia –es decir, la inclinación a la desconfianza y el prejuicio frente a las sexualidades distintas de la heterosexualidad normativa– resiste al mismo tiempo que cede. En mi país la igualdad de acceso al matrimonio ha sido amputada de otras dos igualdades ya conquistadas en España: la posibilidad de adopción conjunta por parejas del mismo sexo y la de que las mujeres solteras o una pareja formada por dos mujeres casadas recurran a la reproducción asistida. La labor homofóbica también se adapta, y cuando antes buscaba el castigo de gays y lesbianas aduce ahora una supuesta “protección” de los niños, que así quedan convertidos, muy al contrario, en una especie de chivos expiatorios.

Pasado, carácter y destino de las formas familiares

Texto **Ricardo Cicerchia** Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires

La historia de la familia se ha convertido en los últimos treinta años en uno de los campos más audaces de la historia social. Incógnitas, saberes y proyecciones fueron parte de sus desafíos esenciales. Un conocimiento construido en base a polémicas, desacuerdos y desmitificaciones.

Entre los consensos más significativos, nuestra indagación académica ha demostrado inequívocamente la diversidad de las formas familiares a lo largo de la historia –y del presente–, en torno a su morfología, funciones sociales, actitudes intrafamiliares, comportamientos económicos y redes de sociabilidad.

Nunca existió un tipo único de familia, sí una organización microsocial que se alberga bajo un techo, comparte el fuego y planifica las trayectorias de vida de sus integrantes, parientes o no.

Podemos distinguir al menos cinco corrientes de análisis en la historia de familia. En primer término, los estudios dedicados al comportamiento de las familias de la élite enfocados en la interpretación entre el mundo doméstico y el poder. En segundo lugar, los vinculados a la demografía histórica que destacan una mirada de larga duración sobre los matrimonios, la fertilidad, la ilegitimidad, las migraciones y la estructura de las unidades domésticas. Un tercer punto de vista, que atiende a los aspectos juridicolegislativos pensando en la relación familia-Estado e indagando acerca de la evolución de los sistemas de herencia. En cuarto lugar, el abordaje de las cuestiones identitarias en torno a la clase social y al grupo étnico en el examen de prácticas endogámicas o exogámicas en la formación y la organización de las familias y en los ciclos de vida. Y por último, los enfoques que examinan el entramado familiar, las redes internas, las estrategias y desempeños y las relaciones de género. Todas áreas que destacan el papel de las mujeres en el seno familiar y la configuración del proceso de toma de decisiones dentro del universo doméstico.

Resuelto el asunto de la diversidad, uno de los principales retos fue tratar de dilucidar las tendencias a mediano y largo plazo. En clave de debate, las investigaciones se orientaron hacia los estudios regionales y monográficos y

propusieron exploraciones comparativas en distintos lugares para iguales períodos, o en épocas diferentes para las mismas zonas.

El reciente giro culturalista en las ciencias sociales también afectó tanto la mira como el objetivo en el campo de la historia de familia. Fueron las advertencias hechas desde la antropología, en la convicción de tratarse de un sujeto social de carácter eminentemente interdisciplinario, las que introdujeron la idea de sistema cultural que subsume las otras variables estructurales de la dinámica social potenciando el juego de prácticas y representaciones del escenario doméstico.

La manera en que los historiadores estamos tratando la familia es tributaria de las mencionadas tendencias historiográficas que la confirman como un sujeto histórico. Pero, sobre todo, es tributaria de los innumerables incidentes que la tienen como protagonista en la actualidad: políticas de intervención pública en el marco del desmoronamiento del estado de bienestar; episodios de violencia doméstica abrigados por las visiones religiosas; resistencias a la aceptación de nuevos tipos familiares; estigmatización de las familias en situación de pobreza o indigencia; flagrantes manipulaciones desde el discurso político y económico, entre otros.

Por esto mismo la idea de familia no deja de ser problemática, sobre todo a la hora de pensar en los dispositivos de imposición desde el poder. La cuestión se debe abordar, por el momento, enfocándola no tanto sobre la naturaleza de esa construcción como sobre el estilo con que es imaginada. Entonces se desvanece la prevención de introducir una voz histórica sobre nuestra contemporaneidad. Esta intrepidez, sumada a cierto propio compromiso social, produce variaciones de nuestra aprehensión del tiempo y una reflexión sobre el estado actual de la disciplina histórica en torno a los criterios de construcción del conocimiento. En otras palabras, pensar el discurso histórico como un espacio socialmente útil y programático: un ejercicio de empoderamiento de la memoria histórica y política de nuestras comunidades.

A modo de conclusión, ensayo aquí siete fundaciones capitales para recuperar el encanto de las formas familiares:

1. Combatir la preexistencia de una matriz patriarcal autoritaria en el orden familiar.
2. Reconocer el impacto negativo de la nueva lógica económica del capitalismo financiero sobre los mecanismos de reproducción social.
3. Revisitar las lógicas de la *razón familiar* para aceptar y promover la diversidad.

4. Reinterpretar las prácticas familiares como expresión de un sistema cultural.
5. Repensar el trabajo, el matrimonio y la vivienda como pilares de la cuestión social.
6. Reorientar los lineamientos de la investigación hacia los efectos familiares de los nuevos tipos e intensidades de pobreza y marginación.
7. Proponer un discurso de las formas familiares que *historicize* el imaginario social y se confronte con las visiones ideológicas.

Nuevas familias, viejas angustias

Texto **Vicenç Palomera i Laforga** Psicoanalista, miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis

La evolución de la familia ha convergido en la paradoja de la llamada "familia monoparental". La familia subsiste, a pesar de todo: es la familia de uno solo (padre o madre). En un tiempo relativamente corto, hemos pasado de la autoridad paterna a la autoridad *parental*. El padre ya no es más el elemento prevalente. El término de *parentalidad* es el neologismo que acaba de reemplazar al término familia. Hace algunos años, unos psicoanalistas propusieron el término de *padre combinado*, que no llegó a traspasar el ámbito de la literatura psicoanalítica. Sin embargo, ha acabado imponiéndose el de *parentalidad*, basado en la simetría y la igualdad entre el padre y la madre en el orden familiar. Es un testimonio más del declive del padre. Si el término de *parentalidad* ha terminado reemplazando a los de padre y madre es porque se ha borrado la diferencia entre unas funciones que, hasta hace poco, todavía se mantenían.

La clásica referencia freudiana a Edipo, o a otros mitos del padre, como lo señaló Lacan en su seminario sobre *El reverso del psicoanálisis* (1970), era un intento de hacer consistir una relación por medio de la ley. En verdad, la función del mito edípico era fundar la ley familiar sobre la diferencia y, también, fundar una creencia en la relación sexual. Hoy día, en el lugar de la diferencia entre padre y madre, se ha impuesto una equivalencia entre padre y madre: ambos son intercambiables.

Pero, más allá de borrarse la diferencia entre las funciones paterna y materna, más allá de que la autoridad y los cuidados de los hijos sean intercambiables, tal como ponen de manifiesto las recientes innovaciones jurídicas sobre las condiciones de transmisión del nombre patronímico, lo que se ha tocado es la diferencia hombre/mujer. Los matrimonios homosexuales y la legislación sobre las parejas de hecho han afectado a esta diferencia, hasta hoy tradicional en las sociedades humanas, y que organizaba el dominio de la alianza. Por tanto, lo que se ha transformado es todo el sistema de parentesco. El lugar de la diferencia sexual y de la ficción de la relación que creaba se ha visto substituida por la *similitud* y, como consecuencia, por la equivalencia. La *parentalidad* implica que el padre sea substituido por el par o los pares. Por otro lado, la *parentalidad* se declina con las nociones de *coparentalidad* o de *monoparentalidad*. Paradójicamente, el aumento de los fenómenos de segregación van a la par del borramiento de la diferencia a favor de la similitud: se trata de *los mismos con los mismos*.

Por otro lado, existe hoy una certeza que parece provenir de la ciencia. Se convoca a la biología para que nos dé una certeza basada en la determinación genética. Algunos de los problemas que los biólogos tienen que resolver solo pueden solucionarse con una alianza con el derecho. Las nuevas leyes sobre la reproducción asistida, sobre las adopciones, sobre los matrimonios del mismo sexo y, finalmente, sobre el cambio de apellidos, prueban que el estándar legal ha acabado conquistando nuevos dominios por la extensión de su terminología. Hemos entrado en un escenario donde la ley del Estado puede producir peculiaridades y donde el derecho parece abrirse a la especificidad de los sujetos y dar un lugar a sus invenciones.

Puede afirmarse que el particularismo ha penetrado tanto en la naturaleza como en la cultura. Veamos un breve ejemplo. Dos sujetos que forman una pareja homosexual se casaron en San Francisco, siguiendo una fórmula original de esta ciudad, ya que ni el estado de California ni los Estados Unidos reconocían matrimonios del mismo sexo. Esta pareja deseaba tener hijos pero no deseaban adoptar, querían tener hijos biológicos. Su insistencia estaba centrada en este punto: tenían que ser hijos biológicos. Habiendo enunciado su acto de amor, recurrieron a dos mujeres distintas: una como donante de óvulo, la otra como madre subrogada. Los óvulos fueron fertilizados *in vitro* y luego trasplantados a la madre subrogada. Los contratos que estipulaban los derechos de acceso al niño de estas dos mujeres participantes en la procreación eran distintos. La donante del óvulo podría ver al niño, si lo deseaba, cuando tuviera 16 años de edad, mientras que la madre subrogada tendría acceso a él desde el nacimiento. Entonces, la cláusula legal que regula la definición de este contrato de maternidad desplazaba el dicho del latín *mater certissima*.

Este es solo un ejemplo de cómo el estándar legal ha conquistado nuevos dominios por la extensión de su terminología. Una vez que se producen estas series de madres se puede, por medio de contratos y de sus especificaciones, multiplicar a las madres según su contribución específica en la tecnología de reproducción. Por lo tanto, parece que la ley puede producir peculiaridades e invenciones de tal manera que se preserve la invención de los sujetos, definida exactamente a través de lo que podría denominarse un "excepcionalismo legal", que aparece en oposición a los estándares universales. Es interesante ver cómo, mediante la particularización de los contratos y las elecciones múltiples abiertas por los mismos, el deseo, en su particularidad, puede ser protegido.

Por último, ante estos cambios, algunos declaran que todo este movimiento nos conduce a una catástrofe porque los fundamentos antropológicos de nuestra

civilización se están socavando. En el extremo opuesto del espectro, otros se regocijan por estos nuevos espacios de libertad que permiten, aún más, la apertura de las identificaciones dejadas de lado por la tradición. Todas estas reacciones se deben a que los cambios en el estándar juridicolegal producen angustia. Sabemos bien que la angustia siempre provoca un movimiento fóbico. Sin embargo, una cosa es segura: en este movimiento de invenciones y reconfiguraciones de la paternidad seguirá insistiendo la pregunta freudiana: ¿cómo sabemos que el padre nos ha transmitido algo? Lo cierto es que la biología muy probablemente no alcance para dar esa certeza que nos alivie de la angustia.

**bcn.cat/
drets civils**

facebook.com/bcn.cat

twitter.com/barcelona_cat