

## Tres debates sobre la homonormativización de las identidades gay y lesbiana

### *Three Debates about the Homonormativization of the Gay and Lesbian Identities*

#### RESUMEN

En este artículo, partiendo del análisis del concepto de homonormatividad propuesto por Lisa Duggan en 2002, pretendo realizar una aproximación a algunos de los disensos acontecidos en torno a tres manifestaciones insignia de este fenómeno: el debate sobre el matrimonio igualitario, la despoliticación de las imágenes de gays y lesbianas en los medios de comunicación y la inclusión nacional de gays y lesbianas en los proyectos neoimperialistas occidentales. Mi intención es entender la complejidad de estos debates surgidos entre las tendencias asimilacionistas y las críticas del colectivo LGTBQ, y contribuir a tender puentes entre ellas, de manera que podamos avanzar en la lucha contra la homofobia y el postergamiento de nuestra ciudadanía completa.

**Palabras clave:** Homonormatividad, identidad gay/lesbiana, despoliticación, estereotipos, crítica queer, matrimonio igualitario, homonacionalismo, LGTB, giro neoliberal.

#### ABSTRACT

In this paper, starting from the analysis of the homonormativity concept proposed by Lisa Duggan in 2002, I pretend to realize an approximation toward several dissents that have arisen in relation to three capital manifestations of this phenomenon: the debate about same-sex marriage, the depoliticization of gay and lesbian images in the media and the national inclusion of gays and lesbians in the ineomperialist western projects. My aim is to understand the complexity of the debates that have taken place between the assimilationists and the critical tendencies inside the LGTBQ community, and to contribute to build bridges between them, so we can improve in the fight against homophobia and the delay of our complete citizenship.

**Key words:** Homonormativity, gay/lesbian identity, depoliticization, stereotypes, queer critic, same-sex marriage, homonationalism, LGTB, neoliberal turn.

#### SUMARIO:

–La *nueva* homonormatividad. – El matrimonio: ¿ciudadanía completa o claudicación? – Felicidad y apoliticismo en el imaginario colectivo. – Implicaciones neoimperialistas de la homonormatividad. – Conclusiones. – Bibliografía.

1 Universitat de València, email: loclapau@uv.es

## La nueva homonormatividad

*Homonormatividad* es un concepto acuñado para referirse a la constitución de un modelo normativo, pretendidamente hegemónico, de sujeto gay/lesbiano, dentro del proceso de normalización de lo que podríamos llamar *cuestión homosexual* en las sociedades occidentales<sup>2</sup>. Este modelo aspira a convertirse en el sujeto ideal de derechos por parte de aquellos sectores que defienden la integración, por la vía de la asimilación, de las personas no heterosexuales en la sociedad heteronormativa<sup>3</sup>, eliminando todo aquello que suponga un escollo para la pretendida *normalidad*. De esta forma, la imagen normativa del gay o la lesbiana se convierte en una fuente de generación de exclusiones y desigualdades al reforzar el sistema dual sexo-género y las manifestaciones sociosexuales de la heterosexualidad (Moreno y Pichardo, 2006). Sobre todo respecto a aquellas personas atravesadas por discriminaciones múltiples, como por ejemplo gays y lesbianas migrantes o seropositivxs, o hacia quienes se consideran aliadas incómodas para la normalización, como las personas trans (Coll-Planas, 2010).

Partiendo de esta definición, otra acepción más reciente, complementaria, ha sido formulada sobre todo desde el activismo *queer* de EEUU y ha sido sistematizada por Lisa Duggan para designar al conjunto de discursos y políticas adoptadas, sobre todo a partir de los años noventa, por los grupos mayoritarios del colectivo LGTB, asimilacionistas, en las sociedades occidentales. Esta *nueva* homonormatividad consistiría en

[...] a politics that does not contest dominant heteronormative assumptions and institutions but upholds and sustains them while promising the possibility of demobilized gay constituency and a privatized, depolitized gay culture anchored in domesticity and consumption. (Duggan, 2002: 179).

En realidad, se trataría de una traslación de la heteronormatividad a la forma de vida y relaciones sexoafectivas de gays y lesbianas, tradicionalmente al margen de ésta, y requeriría para su funcionamiento del modelo unitario, normativo y acrítico de sujeto homosexual de derechos antes mencionado.

Tras el radicalismo sexual que caracterizó a la tercera ola del movimiento por los derechos de las personas no heterosexuales en los setenta, la desmovilización

- 2 En general, en este trabajo se ha priorizado la expresión identidad gay/lesbiana a la de homosexual por el aspecto de autoafirmación positiva de la primera frente a las connotaciones históricas de la segunda. Aunque mi posicionamiento personal respecto a la forma de entender la identidad sexual y de género sigue la línea de autorxs como Weeks (1990) o Butler (1993), en este trabajo, al referirme a personas gays/lesbianas u homosexuales, lo haré teniendo en mente a aquellas que se autoidentifican como tales (es decir, que manifiestan una atracción (quasi)exclusiva hacia personas de su mismo sexo y lo consideran relevante para su yo), al margen del largo e intenso debate que esta cuestión ha desencadenado.
- 3 Podemos definir la *heteronormatividad* como el conjunto de normas que rigen lo social y culturalmente aceptado en la forma de vida de las personas heterosexuales dentro de un contexto políticamente liberal, económicamente capitalista y socioculturalmente occidental.

ciudadana, la despenalización legal de los actos sexuales entre personas del mismo sexo, la fuerza de la Nueva Derecha, la proliferación del *gueto económico* y la crisis del Sida (Weeks, 1990; Guasch, 1991; Evans, 1993; Llamas, 1998) llevaron a las personas homosexuales a un doble proceso. Por un lado, su visibilización y consolidación como comunidad identitaria ha ido acompañada de un proceso de mejora paulatina de sus condiciones de vida mediante el desarrollo de legislación antidiscriminatoria y la relajación de la homofobia social, ambos aspectos especialmente visibles a partir de mitad de los noventa y hasta la actualidad. Pero, por otro lado, la construcción de una *comunidad gay* como tal se ha realizado siguiendo un modelo etnicista de la identidad normativizado en torno al varón de clase media-alta y blanco, y muy influenciado por las transformaciones económicas y culturales asociadas al capitalismo de consumo.

Así pues, mi principal propósito es poner sobre la mesa tres de los principales procesos recientes que están en el punto de mira de la crítica a la homonormatividad, entendida en su doble acepción, y cuyo debate se torna fundamental para comprender la evolución, situación actual y futuro de lo que podríamos denominar identidad y cultura gay y lesbiana. Me refiero, por un lado, al debate sobre el matrimonio igualitario; por otro, a la creciente aparición de gays y lesbianas en los medios de comunicación generalistas y específicos tratados desde patrones heteronormativos, y por último a lo que podríamos denominar la inclusión de las personas LGTB en el proyecto neoimperialista. Todo ello con el objetivo no sólo problematizar estas tres manifestaciones de la nueva homonormatividad cruzando sus líneas de discusión, sino también para tender puentes de contacto y colaboración política entre las citadas tendencias enfrentadas.

### **El matrimonio: ¿ciudadanía completa o claudicación?**

La cuestión del matrimonio y la lucha (prioritaria) por el mismo por parte del activismo mayoritario es uno de los puntos candentes de la crítica a la *heterosexualización* de gays y lesbianas y germen de la *nueva homonormatividad* formulada por Duggan (2002).

La institución matrimonial ha sido ampliamente criticada por gran parte de las corrientes feministas al entenderla como una institución intrínsecamente patriarcal, constituida como mecanismo para la subordinación de las mujeres y su relegación al ámbito privado. El matrimonio sería una de las claves del *contrato sexual* subyacente en el contrato social característico de las sociedades modernas, permitiendo la legitimación de los derechos políticos de los hombres sobre los de las mujeres, así como el acceso al control del cuerpo femenino por ellos, y relegando a las mujeres a la esfera privada –juzgada como irrelevante pero fundamental para el mantenimiento de la esfera pública, en una falsa dicotomía– perpetuando su carácter *secundario* y, por tanto, su invisibilización y discriminación (Pateman, 1995). La crítica *queer* al matrimonio igualitario enlaza con esta corriente de pensamiento al entender el matrimonio como una institución, no ya encaminada a la subordinación de las mujeres en el caso de parejas formadas por personas

del mismo sexo, sino sobre todo como un mecanismo de control social sexual (y política)-mente conservador y represor del cual Pateman también se hace eco siguiendo las tesis foucaultianas, fundamental para el mantenimiento del orden político, económico y social del Estado liberal.

En los debates sobre la cuestión, la argumentación a favor suele remarcar que el hecho de abrir una institución tan política y simbólicamente heteropatriarcal como es el matrimonio, eclesiástico o civil, ya es todo un logro en la lucha por la deconstrucción del sistema, entendiendo que, como el matrimonio es una construcción, existe una profunda transformación conceptual, simbólica, en el momento en que deja de concebirse a la pareja, y por tanto a la futura familia, como heterosexual. Así, «el acceso al matrimonio es [...] una bomba silenciosa en el corazón del heterosexismo» (Gimeno y Barrientos, 2009: 21).

En este sentido, el matrimonio entre personas del mismo sexo implica transformar la institución en clave igualitaria, al mostrar de forma clara el carácter socialmente construido de los roles de género imperantes, y es evidencia de la transformación social general en materia de sexualidad, revelando una mayor tolerancia hacia la diversidad afectiva, sexual y familiar. Incluso, según Kaplan (1997), podríamos contemplar el matrimonio igualitario como un acto de empoderamiento y de desobediencia civil en cuanto a lucha contra la homofobia, no porque vaya contra la ley sino porque llama la atención contra la injusticia.

Esto, no obstante, puede no ser aceptado por completo. Por un lado, puede ponerse en duda que la apertura del matrimonio a parejas del mismo sexo contribuya a la despatriarcalización de la institución. En primer lugar, porque la reproducción de roles de género en el marco de una domesticidad familiar también se da entre personas del mismo sexo, y en segundo lugar, porque el carácter estrictamente privado y privativo del matrimonio y la familia hace que nos planteemos hasta qué punto una ley de este tipo puede derivar en algún cambio significativo hacia parejas integradas por personas de diferente sexo.

La crítica antinormativista afirma que el matrimonio entre personas del mismo sexo no redunde en mayor diversidad familiar y no sería opción *libre*, desde el momento en que es requisito *sine qua non* para acceder a determinados derechos y privilegios (Polikoff, 2008). Partiendo de que una relación matrimonial está más protegida y por tanto goza de mayores privilegios por parte del Estado que otro tipo de unión (Warner, 2000), regulada o no, incluso sin tener en cuenta la mayor valoración social y cultural, se alega que la aceptación de las parejas del mismo sexo en el seno de la institución matrimonial es parte de la estrategia neoliberal para desactivar el componente políticamente radical de la lucha por la liberación sexual. ¿Cómo? Mediante la inclusión de aquellos sujetos susceptibles de ser integrados en el régimen hetero (monogamia, amor romántico, consumismo, refuerzo de la división de esferas...) y cuya marginación se debe únicamente a su orientación sexual<sup>4</sup>. Ofreciendo la *normalidad* a las personas LGB, se acaba con una lucha

4 En un interesante paralelismo, Warner (2000) explica que el matrimonio igualitario consolida la norma del matrimonio, aunque no sea intencionadamente, igual que la *Coca-cola* el capitalismo. Además, siempre implica el reconocimiento de terceros, así que no sería una cuestión puramente *privada*.

incómoda, por sus connotaciones políticas, por su localización en el espacio público, por la insistencia en que gays sean iguales a heteros: «The ideological bedrock that equates morality with mom, dad, and 2.5 children living in a private suburban home, requires to *spoil the effect or success of this equation*, and the inequalities thus produced» (Oswald *et al.*, 2009: 43).

Sin embargo, ¿y si el matrimonio como institución sociojurídica *ya* no fuera represor en sí mismo? Atendiendo a las circunstancias actuales, en las que si bien es observable cómo el amor romántico y la idea de pareja monogámica son hegemónicos en la cultura occidental, también es palpable la fractura que está teniendo lugar en las formas de relación interpersonales de tipo afectivo-sexual. En gran parte del ámbito occidental estamos asistiendo a un doble fenómeno de multiplicación de las formas de familia y de relajación de la moral sexual, que lleva consigo, en el primer caso, la ruptura, al menos en la práctica, del ideal de familia tradicional, y en el segundo caso, la alteración de la percepción y comportamientos afectivo-sexuales de gran parte de la población.

Podríamos preguntarnos, pues, si realmente hay *tanto que temer* al matrimonio. Los diversos feminismos desarrollaron sus críticas a esta institución en un contexto de clarísima opresión femenina no sólo desde el ámbito simbólico o cultural (que en gran parte se mantiene) sino también legal y administrativo (podemos aceptar que, si bien el Estado continúa funcionando en gran parte siguiendo la teoría de las dos esferas y dando por sentada la división *práctica* sexual del trabajo, las circunstancias legales han cambiado). Junto al cambio de contexto, también ahora conocemos la historicidad de conceptos como matrimonio, amor, familia o sexualidad (Foucault, 1976; Foucault, 1990), y gracias a ello podemos percibir más claramente cómo las cosas cambian. El sistema heteropatriarcal sigue vigente, pero no por ello es siempre idéntico; de hecho, gran parte de su éxito ha residido en saber amoldarse en función de las diferentes condiciones contextuales, tanto de forma transhistórica como transcultural. En síntesis: no podemos, o no deberíamos, pensar el matrimonio como una institución invariable a lo largo del tiempo y el espacio,<sup>5</sup> sin que por ello, no obstante, renunciáramos ya a toda crítica respecto al matrimonio como institución clave en el mantenimiento de la falsa dicotomía público-privado, con lo que ello comporta, además y en particular, para las mujeres como sujeto colectivo.

Uno de los pocos aspectos claros sobre la cuestión del matrimonio es que, al implicar no sólo la lucha por el matrimonio de personas del mismo sexo sino también, implícitamente, la lucha por las parejas, margina lo que se conoce como poliamor, lo cual es contrario a la tradición del amor romántico, que está en la base del matrimonio junto a la idea de complementariedad (biológica y cultural) de la pareja. Aunque las relaciones poliamorosas pueden estar mejor o peor consideradas socialmente, la cuestión es que su marginación es absoluta en todo tipo de uniones

5 Gimeno y Barrientos (2009) critican el posicionamiento *queer* precisamente por tomar como «esencial» el matrimonio en vez de contextualizarlo históricamente: en cuestiones de filiación o derechos de parejas habría cambiado, y aunque en el colectivo imaginario aún no demasiado, el matrimonio igualitario podría servir para ello. No obstante, la posición *queer* no es homogénea.

afectivo-familiares legalmente reconocidas, tanto de tipo matrimonial como de otras. Esto nos llevaría a un complejo debate sobre la legalización de la poligamia (y de la poliandria) que no tiene cabida aquí, pero que, al margen de las posibles consecuencias que tuviera en el marco de una discusión feminista, nos puede hacer replantearnos determinadas concepciones culturales sobre las formas de relación que el Estado privilegia y los motivos políticos, económicos y morales que hay detrás.

Desde la crítica a la homonormatividad se dice que ello tiene que ver con la voluntad de presentar las uniones homosexuales como *normales*, idénticas a las heterosexuales y respetuosas con la moral hegemónica, y por tanto, la necesidad de rechazar algo políticamente más ambicioso por ser perjudicial para la estrategia. La cuestión, pues, es, ¿ha claudicado finalmente la lucha por la liberación sexual cuando desde los colectivos LGTB no se apoya esta reivindicación (entendida como fruto de relaciones libres e iguales para todos lxs contrayentes), o podríamos pensar que son dos luchas diferentes y que en cualquier caso no es responsabilidad exclusiva de estos el defenderla?

Al margen de toda esta argumentación, existe un poderoso elemento de crítica que, a todas luces, se revela como demoledor en cualquier debate que tenga lugar en torno a esta cuestión: el hecho de que la lucha política por el matrimonio igualitario desplace y/u oculte otras luchas más urgentes para las personas homosexuales y bisexuales. En este sentido, se alega que el matrimonio no es prioritario para muchas personas LGB y que, de hecho, nunca ha formado parte del núcleo de demandas del movimiento gay, precisamente por el carácter sexualmente liberador de este último. Con independencia de esta cuestión, determinados sectores admiten que la lucha por él puede tener lugar siempre y cuando no ocupe una posición tal que se convierta en el objetivo prioritario de los grupos que se encargan de luchar contra la homofobia. Veamos por qué.

El matrimonio podría llegar a percibirse por la sociedad, como de hecho está ocurriendo, como la *meta* del movimiento LGTB. Es decir, conseguida una ley de matrimonio entre personas del mismo sexo junto a un grupo de derechos destinados a asegurar la no discriminación por orientación sexual, podría parecer que ya no hay nada más por lo que luchar, y podría dar argumentos a los grupos conservadores para detener la lucha por la emancipación sexual en general y contra la homofobia social en particular. Este argumento es también esgrimido por los sectores más asimilacionistas y conservadores de la población LGB, para quienes la emancipación sexual no es necesaria, e incluso contra-moral: «Marriage is a strategy for privatizing gay politics and culture for the new neoliberal world order» (Duggan, 2002: 188).

Sin embargo, resulta evidente comprobar cómo, si bien la consecución de este derecho es un *hito*, en el sentido de que revela una amplia aceptación hacia la homosexualidad (entendida seguramente según parámetros heteronormativos, pero aceptada a fin de cuentas de forma generalizada), no puede en ningún caso convertirse en el elemento que detenga la lucha por la emancipación sexual, sobre todo si tenemos en cuenta que, en gran parte, lo que denominamos así no deja de ser, en muchas partes del globo, lucha por la supervivencia y la dignidad de las personas no heterosexuales.

Por tanto, si admitimos que el matrimonio no es lo principal para el colectivo LGB en vistas de que no es *suficiente*, porque tras su aprobación quedan muchos asuntos pendientes que tratar, podemos aceptar, independientemente de nuestra valoración sobre la institución en sí misma y el régimen que acarrea, la crítica *queer* a que el matrimonio no sea una prioridad para las asociaciones LGB, especialmente en aquellos lugares donde la homofobia a nivel micro está especialmente vigente.

Pero, ¿puede aceptar esto la sociedad en general? ¿Quizás los grupos asimilacionistas estén equivocados en lo que implica a la larga la consecución del matrimonio y hayan caído en una estrategia errónea? La lucha por el reconocimiento y el fin de la discriminación podrían resultar, al final, en la desaparición de la visibilidad del movimiento, al no percibirse que se necesita nada más, debido a la todavía mayor despolitización y narcotización de la población. Al apostar por la integración en las estructuras sociales normativas, se perdería también la posibilidad de vaciar de contenido patriarcal la institución matrimonial, de deconstruir el mito del amor romántico, o de apostar por una sociedad con relaciones afectivo-sexuales más diversas, fluidas y libres. Ello, en definitiva, supondría el fin de la lucha por la emancipación sexual como colectivo social (político).

Independientemente de todo esto, me gustaría remarcar que cuando nos oponemos, desde un punto de vista crítico con el sistema heteropatriarcal, al matrimonio igualitario, acabamos coincidiendo en el resultado con la oposición conservadora y homófoba, en lo que podríamos llamar una *alianza antinatural*. Esto no es intrínsecamente negativo, pero hay que tener en cuenta las consecuencias prácticas de tal postura: cuando nos oponemos al matrimonio como institución, no hay problema alguno si se desarrolla una crítica individual, que puede ser teórica y reflejada en la praxis de vida. Pero cuando nos oponemos al matrimonio entre personas del mismo sexo estamos yendo más allá de nosotrxs mismxs y estamos negando algo a un determinado sector social del que otro, mayoritario, sí goza<sup>6</sup>.

Interrogándose sobre por qué, pese a situarse críticamente respecto al matrimonio desde una perspectiva feminista y *queer*, siempre acaba «ganando» la parte emocional, O'Brien (2007) expone que la lucha por el matrimonio igualitario no es al final tanto una cuestión de derechos como de pertenencia cultural:

Marriage is a way of returning to the familial and cultural nest from which we have been rejected. [...] Culturally, marriage is less about the union between two individuals and more about signifying one's knowledge of and commitment to collective values (love, unity, order and transcendence of the self) (2007: 141).

6 Kaplan (1997), aunque considera que el matrimonio igualitario no abre tanto la pluralidad del matrimonio y que tampoco repercute significativamente en los matrimonios entre personas de diferente sexo (al ser una cuestión privada), insiste en que el matrimonio para todxs es requisito para la igualdad ciudadana, y que dada su crisis institucional, el matrimonio igualitario acaba por no reforzar nada.

El problema es que gays, lesbianas y bisexuales (parcialmente) no pueden contraer matrimonio por una cuestión de homofobia de Estado. Por tanto, ¿hasta qué punto es coherente apoyar la discriminación legal de parte de la población en aras de un supuesto futuro sexualmente emancipado? Es decir, ¿resulta ético, al final, que como el matrimonio es una institución a dismantelar por sus implicaciones patriarcales (lo cual, pese a todo, afecta también a todo tipo de unión entre personas del mismo sexo si no está presente la igualdad de género), sean las personas marginadas de este derecho las que sufran las (otras) consecuencias actuales de su privación? Lo más justo, en un sentido democrático de la expresión y en las circunstancias actuales, sería que el matrimonio estuviera disponible, o no, para todxs, o para nadie.

A pesar de su complejidad, lo que podemos concluir de todo este debate es que éste debería tener lugar, en la medida de lo posible, al margen del *sujeto sexual* en torno al cual tuviera lugar. Incluso aunque interpretemos la lucha por el matrimonio como una estrategia negativa por contribuir a la desmovilización política y a renunciar a un ideal revolucionario más ambicioso, teniendo en cuenta la crítica feminista a cómo se ha construido el Derecho patriarcal. En caso contrario, contribuimos a una defensa de una discriminación legal que, aunque tendría sentido en todo caso desde un punto de vista libertario, resulta inoperante en la mayor parte de contextos homofóbicos.

### **Felicidad y apoliticismo en el imaginario colectivo**

La proyección simbólica de lo homonormativo es particularmente visible en las imágenes hegemónicas que se muestran en la cultura general sobre *gays* y *lesbianas*, especialmente en ámbitos de amplia repercusión como son los medios de comunicación tradicionales (televisión y prensa), el cine y las series de televisión. Si, por un lado, podemos considerar positivo –desde el punto de vista del empoderamiento y la visibilización de la diversidad sexual– la aparición pública de personajes o de historias que traten de forma abierta la homosexualidad, también encontramos algunos problemas, como son el mostrar una imagen sesgada, estereotipada y, sobre todo, poco problemática de la cuestión, por cuanto la homofobia suele estar ausente<sup>7</sup>. Y no sólo eso, sino que la no adecuación a estos modelos puede crear nuevas formas de homofobia y de rechazo, dentro también del colectivo LGTB.

Es en el ámbito estadounidense donde mejor se observa esta tensión, sobre todo si tenemos en cuenta que es allí donde, en comparación con Europa, más se ha consolidado un discurso neoliberal sobre la identidad gay/lesbiana, partiendo de una concepción étnica de la misma –en España esto no ha sido posible dado el conservadurismo moral de la derecha, salvo de determinados sectores del Partido

7 Borrillo resume este proceso como una parte más, y como un nuevo procedimiento, de la homofobia del contexto actual: «La homofobia liberal encierra a los homosexuales en el silencio de la domesticidad» (2001: 79).



Popular y de *Convergència Democràtica* de Catalunya. En un país, EEUU, donde las manifestaciones públicas de cuestiones relacionadas con la sexualidad están especialmente vigiladas— algo incoherente habida cuenta de la violencia sexual de la cultura visual occidental y la apuesta a ultranza por la *libertad*—cada vez es más común que actores y actrices, cantantes, presentadorxs, etc., *salgan del armario* públicamente, o que representaciones positivas de la homosexualidad tengan lugar tanto en películas como en series de televisión. Ejemplos significativos serían el tratamiento periodístico de la presentadora Ellen DeGeneres, el actor Neil Patrick Harris, el cantante Ricky Martin o las famosas películas *Brokeback Mountain*<sup>8</sup> (Alan Lee, 2005) y *The Kids Are All Right* (Lisa Cholodenko, 2010).

El problema que se plantea desde la crítica antinormativa es que estas imágenes sólo exponen casos que resultan poco problemáticos y, como en el debate sobre el matrimonio, apuntalan el sistema heteronormativo, lo cual contribuye a perfilar una imagen de las personas autodefinidas como gays/lesbianas normativizada según los criterios culturales hegemónicos, que a su vez implica la marginación de lxs gays/lesbinas más *heterodoxxs* y la invisibilización de la homosexualidad como problema sociopolítico en aras de la *normalidad*, ya que, como se ha comentado, de esta imagen modélica se suprime la posible historia de homofobia que puede haber detrás.

Para la integración en la heteronormatividad, el modelo identitario despolitizado y anclado en el capitalismo de consumo pasa por la difusión del amor como elemento de respetabilidad. Intentaré no reiterarme en aquello relativo a esta cuestión ya debatido en el apartado anterior. El discurso legalista de la defensa de la despenalización y tolerancia de la homosexualidad por una cuestión de *amor*, visible en múltiples campañas recientes, puede ser efectiva para movilizar la solidaridad social. Pero puede llevar, como de hecho ocurre, a una condena moralista de la sexualidad libre, entendiéndolo como tal las críticas a la promiscuidad, al sexo por el sexo. Sería sobre todo en este sentido en el que las películas de temática *gay* y la difusión de personajes públicos famosos funcionarían como elementos de normativización de la vida sexual y afectiva de su público potencial, y contribuirían a la larga a crear un modelo de homosexual respetable (por su sexualidad *controlada*) y a apuntalar los cimientos culturales del amor romántico y el régimen heteronormativo sexualmente represor. Lo cual, por otro lado, podría incluso considerarse una claudicación cultural hacia las formas alternativas gestadas en la historia cultural *gay/lesbiana*.

Por tanto, y como en el caso del matrimonio, la difusión mediática de éste y del amor romántico tendría en lxs receptorxs un papel normativo *autorregulador* (Foucault, 1976), hacia las relaciones afectivo-sexuales de gays y lesbianas. De nuevo, esta situación dejaría a merced de la justificación de la violencia y la exclusión a quienes no desearan seguir tales patrones culturales. Y en este sentido, la resistencia contra todo tipo de homofobia por tanto sería no luchar sólo contra prohibiciones

8 Una lectura crítica de esta importante película desde el punto de vista de la inclusión del cine de *temática gay* en el *mainstream hetero* es que no trata sobre la imposibilidad de la homosexualidad y del sufrimiento asociado a ella, sino precisamente de la imposibilidad del matrimonio entre personas del mismo sexo, al ser lo imposible una vida doméstica e íntima (Love, 2008).

formales o instituciones hostiles, sino contra las «estrategias pregnantes y polimorfos de homofobia que modelan los discursos públicos y privados, saturan todo el campo de la representación y [...] están en todas partes» (Halperin, 1997: 53). Es decir, contra la heteronormativización.

A fin de cuentas, teniendo en cuenta el dominio por parte de sectores conservadores de los medios de comunicación, no es de extrañar que esta imagen de *normalidad* enaltezca especialmente los valores típicamente occidentales de individualismo y respetabilidad (sobre todo vinculada a la sexualidad), lo cual podemos relacionar con el fomento de una forma de vida basada en el consumo y respetuosa con la (falsa/doble)moral sexual occidental. O'Brien (2008) ha puesto de manifiesto cómo la homonormatividad se refuerza en la cultura popular mediante series de televisión como *Queer as Folk* (2000-2005) o *Will & Grace* (1998-2006) y en el marketing de consumo, al entender que la posibilidad de comprar es sello de ciudadanía y de pertenencia cultural en el contexto capitalista postindustrial. Además de la proyección de una imagen cómoda para homosexuales y heterosexuales, ésta serviría económicamente tanto al Estado como al capitalismo de consumo, al banalizar la otrora identidad gay radical, al convertirla en una *identidad basura* (Vélez-Pelligrini, 2008). De este fenómeno también ha habido otra crítica en términos de imperialismo cultural anglosajón sobre las tradiciones homosexuales particulares de cada espacio concreto (Mira, 2004).

Por otro lado, la aparición hegemónica de representaciones de gays y lesbianas necesariamente felices concentra la crítica de Heather Love quien, estableciendo un paralelismo con Adrienne Rich, identifica la *felicidad obligatoria* con la *existencia gay*:

In the era of gay normalization, gays and lesbians not only have to be like everybody else [...], they have to look and feel good doing it. [...] Emotional conformism, romantic fulfillment, and gay cheerfulness constitute the dominant image of gay life in the contemporary moment. (2008: 54-55)

¿Por qué? En primer lugar, porque es completamente incoherente con la trayectoria vital de gran parte de gays y lesbianas, marcada por el sufrimiento o, como mínimo, el silencio y la (auto)represión. Y en segundo lugar, porque esto supone borrar gran parte de la historia de las personas homosexuales desde, al menos, el siglo XIX, teniendo en cuenta que el *lieto fine* siempre ha sido (y aún es) imposible para gran parte de ellas: no olvidemos que la homosexualidad se ha relacionado históricamente con la no reproducción o, utilizando terminología de Llamas (1998), tiene un sentido *tanatocrático*, renovado en los ochenta con la crisis del sida. Lo que sobre todo se critica entonces es la adopción de políticas de consumo y asimilación como estrategia contra la verdadera lucha contra la homofobia. En este caso, la solución no sería *volver al armario* o rechazar legislación progresista, sino reivindicar públicamente el *derecho a la infelicidad*, aunque la misma Love (2008) admite que relacionar felicidad con gay puede ser útil para combatir la imagen de homosexualidad como maldición o sufrimiento.

Vista la cuestión de la normalización conservadora y feliz, queda por analizar el fomento de la ideología neoliberal en este tipo de prototipos culturales. Podemos cuestionar que estas imágenes se conviertan en un modelo identitario, por estar imbuido de connotaciones políticas de signo conservador y capitalista y perpetuar por tanto las desigualdades. Además de ser imágenes que alinean raza, género, clase social y cultura, tenemos el problema añadido de que son símbolos de la forma de vida que se presupone necesaria para poder acceder a la ciudadanía completa y estar así a salvo de cualquier forma de homofobia justificable. Son imágenes acrílicas, políticamente correctas, ejemplo de la forma de vida y pensamiento que se presupone para toda la sociedad y, por tanto, también para lxs gays y lesbianas que deseen *integrarse* en ella.

Esto es fácilmente observable en los medios específicos LGTB. Elementos clave en la creación de una identidad gay de ámbito geográfico concreto, a través de noticias específicas del ámbito local y sobre todo mediante la lengua como elemento de cohesión (como la revista decana catalana, *Infogai*, con contenido crítico), resultan asimismo algo fundamental en la promoción de una identidad capitalista homogénea y normativa (Chasin, 2000). En España, tales serían los casos de *Shangay*, la extinta *Zero* o la on-line *Ambiente G*, por citar algunas publicaciones relevantes.

El (pre)dominio de imágenes masculinas blancas, híper-sexualizadas, occidentales, la publicidad abrumadora de aspectos de ocio y utilizando imágenes de consumo, los reportajes sobre físico, moda, decoración, estilo, sexo, y más recientemente, de personajes famosos con un estilo de vida homonormativo (éxito profesional, familia, hijxs, etc.) contribuyen a la saturación del prototipo gay. De ahí la oposición *queer* hacia el *capitalismo rosa* (Guasch, 1991). La utopía de un mundo sin homofobia está necesariamente relacionada con otra mayor sobre un mundo caracterizado por la justicia social, y en consecuencia, la justicia económica, ya que, como concluyen Gluckman y Reeds, «As the best feminism is sensitive to more than questions of gender, the fight against homophobia will take on its most liberating forms only if it is conceived as part of a broader vision of social and economic justice» (2009: 525).

Pero, a pesar de todo lo comentado, podríamos plantearnos hasta qué punto es posible una crítica radical de esta cuestión, pues tan negativo desde el punto de vista de la lucha contra la homofobia es magnificar los efectos positivos de las imágenes homonormativas como hacer lo propio con los negativos, creándose contramodelos igualmente normativos. Aunque nuestro posicionamiento sea crítico con el sistema cultural hegemónico, heterosexista, y nos opongamos a proyecciones simbólicas de una realidad gay demasiado abstraída de la vida cotidiana por modélica y aproblemática, igual de criticable puede ser la imagen homonormativa que la heteronormativa. Podemos ser conscientes de que, dada la posición culturalmente *avanzada* de la homosexualidad para dar cuenta de lo absurdo de gran parte de la maquinaria heteronormativa, correspondería iniciar desde allí la crítica, pero también deberíamos plantearnos hasta qué punto es justo que la lucha por la deconstrucción del régimen de la *normalidad* tenga que ser llevada a cabo siempre y sobre todo por aquellos colectivos más marginados precisamente por esta cuestión, como también hemos visto con el debate en torno a la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo.

## Implicaciones neoimperialistas de la homonormatividad

El último aspecto que veremos es la *cooptación* de los grupos homosexuales hacia la Nación, otra de las caras de la homonormatividad, en tanto que política de domesticación e inclusión homogeneizadora.

La identificación nacional ha sido difícil para gays y lesbianas a lo largo de la historia (desde que podemos hablar tanto de naciones como de homosexualidad como categoría). Históricamente, en el ámbito occidental y al menos desde la Edad Media, los actos sexuales entre personas del mismo sexo han estado legal y socialmente penalizados, junto a otras prácticas sexuales que no tuvieran como objetivo la reproducción (Weeks, 1990). La identificación de la homosexualidad en sí misma con lo abyecto, lo imposible, lo salvaje, lo degenerado o lo enfermo frente a un Estado definido en masculino, provocó que las personas identificadas como homosexuales estuvieran *expulsadas* del cuerpo nacional durante el siglo XIX y gran parte del XX, tanto simbólica como legal y socialmente (Vélez-Pelligrini, 2008).

La homofobia oficial y generalizada existente tanto en las fuerzas de izquierda como de derecha hasta al menos pasados los setenta, provocó que las personas homosexuales no tuvieran fácil identificarse ni con su gobierno ni con su Estado/nación, de la que se podían sentir expulsadas. Una solución a ello fue el refugio de parte de homosexuales visibles en una especie de *patria soñada* en el ámbito de la literatura, tal y como podemos observar en las novelas de protagonismo homosexual de finales del XIX y principios del XX localizadas en la antigua Grecia, presupuestamente homófila (Mira, 2004). Esta idea de un lugar donde se pudiera vivir la homosexualidad de forma libre tuvo su plasmación real sobre todo a partir de Stonewall con la configuración de la comunidad gay como una *nación sin fronteras*: la adopción de una identidad formada de manera similar a la nacional, la utilización de símbolos identificativos (tan significativos como puede ser una bandera), e incluso la creación física de espacios – el conocido *gueto gay* – donde poder afirmar una ciudadanía como reacción a los Estados legal y culturalmente homófobos, genuinamente operativa en ciudades como Nueva York o San Francisco, pero con una menor implantación, o al menos con otra lógica de funcionamiento, en territorios como el español (Vélez-Pelligrini, 2008).

Al margen de esto, la fuerza política que ha sido históricamente, desde los años setenta, más sensible (o más hábil, como queramos verlo) en la inclusión de las demandas de los grupos LGTB ha sido la izquierda radical, primero, y socialdemócrata después. Ello es visible en el caso español. Aunque la homosexualidad fue rechazada de forma mayoritaria por la inmensa mayoría de la población y los grupos políticos de diferente signo hasta finales de los setenta (Monferrer, 2010), fue la izquierda radical la que se abrió con anterioridad a la homosexualidad. En el caso de los partidos nacionalistas de izquierda, también ha habido mayores puentes entre nacionalismos periféricos y homosexualidad por su cariz libertario, democrático y de justicia social (al entender los derechos nacionales, culturales o lingüísticos como democráticos). Como en el caso de los feminismos, donde democracia, catalanismo y derechos de las mujeres se unieron,

no sin escollos, como pudo verse en las *Jornades Catalanes de la Dona* de 1976 (Nash, 2007), la liberación social, nacional y sexual fueron de la mano en los colectivos gays surgidos en España, como el catalán *Front d'Alliberament Gai de Catalunya* o el vasco *Euskal Herriko Gay Askapen Mugimendua* (Soriano, 2005). Incluso podríamos detectar vínculos simbólicos entre la represión de los pueblos periféricos españoles y la homosexualidad por el régimen franquista, nacionalcatolicista y por tanto castellanista y heterosexista, como en la película *El Pico* (1983), de Eloy de la Iglesia.

Esta analogía entre nación y sexualidad oprimidas, sin embargo, dista mucho de la idea que pretendo desarrollar aquí. Hoy en día, ante el cambio de situación legal y social, nos vemos inmersxs en un proceso de integración patriótica de gays y lesbianas (aquellxs más *normalizadx*s) en las sociedades occidentales más abiertas. Para ello, hay que aludir necesariamente al concepto *homonacionalismo*. No me detendré mucho en esta cuestión por cuestiones de espacio. Sin embargo, creo que es un planteamiento muy interesante e indisoluble de la homonormatividad.

Jasbir K. Puar (2006) ha teorizado acerca de las políticas que, en el contexto de nuevo impulso del neoliberalismo desde especialmente el 11S, tienen como objeto inculcar los valores civilizatorios occidentales más útiles desde un punto de vista capitalista, lo cual es parte del proceso de homonormativización. Este tipo de políticas y discursos es lo que ha hecho acuñar el término *homonacionalismo*. De las implicaciones de este término, nos interesa señalar especialmente dos: el papel de las políticas neoliberales de la homonormatividad para reforzar la cohesión social en cuanto a patriotismo y neoimperialismo, y cómo la *exotización* de la homofobia sirve para provocar actitudes conformistas y conniventes con el régimen neoliberal.

Esta integración de gays y lesbianas en el discurso patriótico o nacionalista sería posible por la nueva condición reproductiva derivada de la legislación igualitaria, que acabaría con la visión histórica negativa de lo homosexual como estéril y por tanto incapaz de reproducir ni biológica ni culturalmente la nación. Por tanto, homonormatividad y homonacionalismo son inseparables. Esta inclusión en el cuerpo nacional está relacionada con la posibilidad de introducir a lxs homosexuales dentro de los valores culturales hegemónicos de las sociedades occidentales, no sólo los ya citados dentro del régimen heteronormativo, sino también en el individualismo<sup>9</sup>, el patriotismo y el (neo)imperialismo. De esta forma, el Estado liberal consigue incorporar a un grupo social históricamente marginado dentro de su proyecto cultural.

Denike (2010) nos comenta que Puar muestra un planteamiento interesante al exponer cómo el homonacionalismo contribuye a reforzar el etnocentrismo y a justificar el neoimperialismo en el ámbito estadounidense, que podríamos extrapolar al resto de Occidente. Para esta autora, la proliferación de discursos sobre la situación de las personas homosexuales en otras civilizaciones, particularmente en la islámica, tiene como resultado la demonización de estas culturas. En este

9 Chasin ha identificado la lucha por los derechos civiles por parte de los grupos LGTB mayoritarios de EEUU como un punto que demuestra la profunda relación entre identidad gay e identidad americana: «designating individual political rights as the most important political object [...] shores up the system of individual and progressive rights granted by God and protected by the state» (2000: 18).

sentido, las campañas a favor de los derechos (como *Human Rights Watch*<sup>10</sup>) reforzarían una imagen estereotipada, en sentido negativo, de otras sociedades, e instalarían tanto en las comunidades LGTB como en las sociedades occidentales en general el sentimiento de justificación de intervenciones políticas occidentales en estos países para instaurar regímenes *democráticos*, contribuyendo así, quizás de forma no intencionada, a la justificación del neoimperialismo político y económico, al no someter a crítica estos discursos ni la política gubernamental que acaba justificándose (beneficios económicos y explotación). Tras el 11S:

Many gays and queers identified with the national populace as ‘victims of terrorism’ by naming gay and queer-bashing a form of terrorism; some claimed it was imperative to support the war on terrorism in order to ‘liberate’ homosexuals in the Middle East. (Puar, 2006: 70)

Además de esto, esta difusión de la homofobia en otras culturas iría acompañada de una *miopía voluntaria* respecto a la situación de la homofobia en el propio contexto occidental. Al difundir la imagen de un contexto peor, se podría relajar la lucha contra la homofobia en determinados ámbitos occidentales, y además, ello contribuiría a disimular la histórica carga de enorme heterosexismo y homofobia que existe en la historia de la civilización occidental. Ello sería posible al identificar *libertad* con «inclusion, domestication and uninhibited consumption» (Denike, 2010: 86) y al no problematizar la homofobia como un mecanismo holístico de opresión para afianzar el sistema heteronormativo (Borrillo, 2001), no haciéndose por tanto una revisión completa de la lógica heterocentrada como causante de la homofobia y la transfobia.

El planteamiento de Puar es realmente interesante, pero no parece que acabe haciendo una balanza justa respecto a las campañas pro-Derechos Humanos, tal y como señala Denike. Aunque podemos estar de acuerdo con ella en las implicaciones que observa en los discursos proderechos que denuncian la homofobia en contextos no occidentales, es imposible no reconocer la importancia que estas campañas, junto a los intentos por desarrollar una legislación internacional basada en la promoción de derechos políticos y civiles para personas LGTB, han tenido y tienen en la lucha mundial contra la homofobia. Y aunque estos discursos por sí solos no pueden hacer frente a determinados tipos de homofobia renovada, en determinados lugares del planeta la presión ejercida desde colectivos situados en geografías política y económicamente privilegiadas puede ser decisiva para contribuir a la mejora de la situación.

Cómo abordar satisfactoriamente este conflicto es algo muy complejo porque admite muchas estrategias, pero una solución útil tanto dentro como fuera de nuestras fronteras culturales sería desarrollar empatía transcultural a través de nuestra propia memoria histórica (lo cual no es una llamada al relativismo cultural,

<sup>10</sup> Este es uno de los ejemplos que utiliza Puar para demostrar cómo determinadas campañas pro-derechos humanos pueden dar una imagen que justifique la islamofobia, refiriéndose a la exhibición de imágenes de jóvenes musulmanes torturados por su (supuesta) orientación sexual, y que acaban derivando en una «instrumentalisation of human rights as a justification and tool of war» (Denike, 2010: 95).

sino a analizar críticamente la realidad, sea la que sea, y escoger las estrategias más adecuadas para su transformación), si no queremos que las personas LGTB seamos *utilizadas* como paladines del neoliberalismo y, por tanto, servir como excusa para otros fines que, en el fondo, nada tienen que ver con la democracia y sus valores.

Lo que, por otro lado, desde la perspectiva de la deconstrucción de las identidades es innegable, es que este proceso de absorción de la identidad gay/lesbiana en los discursos nacionalistas vacía del potencial crítico reconstructivo a gays y lesbianas, históricamente mejor *situadxs*, por su exclusión, para dar cuenta del carácter construido y excluyente de *lo nacional*, y que ello es inseparable de otros vacíos, como la crítica al sistema político, económico o de género vigentes. Es por ello que, al final, la crítica antinormativa no sólo implicaría una posición anticapitalista, sino también internacionalista (o *transnacionalista*), independientemente de que puedan asumirse posiciones políticas nacionalistas de tipo emancipador, por lo que la acomodación en los discursos nacionales es un claro ejemplo más de despolitización homonormativa.

## Conclusiones

A lo largo de estas páginas, hemos podido observar cómo la mercantilización y banalización de la identidad y las políticas encaminadas a la privatización y despolitización de gays y lesbianas dentro de la lógica neoliberal del Occidente actual es un hecho controvertido, en múltiples aspectos. Las exclusiones que el modelo homonormativo genera, por su carácter esencialista, sexista, transfóbico, bifóbico y sus connotaciones en cuanto a raza y situación socioeconómica, están en la base de la ofensiva teórica y activista planteada por grupos contrarios a la normalización y su claudicación política y cultural. No se trata, pues, únicamente de una crítica a un modelo identitario *per se* sino a las implicaciones que éste conlleva en interrelación con el contexto económico, político y social. De esta forma, los dos grandes escollos a las bondades de la normalización del colectivo LGTB serían, por un lado, el abandono de la justicia social, y por otro, el apuntalamiento de la heteronormatividad, y con ella del carácter siempre subalterno y minoritario de las heterodoxias sexuales y de género.

Pero establecer conclusiones en este cruce de discursos y prácticas es difícil, si no imposible. Junto a la doble crítica antiesencialista-anticapitalista hacia la banalización, en el desarrollo de posturas críticas también hay que tener en cuenta, por un lado, la viabilidad de las mismas en el contexto político en que se opera, y por otro, la necesidad de colaborar si lo que se pretende es acabar con la homofobia y el sexismo en un sentido amplio. De esta forma, entender los debates sobre las tres manifestaciones homonormativas analizadas debe pasar necesariamente por la reflexividad, si se no se pretende bloquear o torpedear la posibilidad de la acción política conjunta.

Así, el matrimonio igualitario puede verse como una claudicación cultural y como una forma de control y de privilegio social, o como una *bomba* en el corazón del heteropatriarcado por las reacciones de sus adversarixs. Las imágenes

positivas desmovilizan, alientan al consumo y estereotipan, pero pueden ayudar a visibilizar una realidad, a empoderar y a romper con la exclusividad heterosexual en el campo de la representación cultural. Por último, quizás el aspecto más controvertido sea el debate sobre el homonacionalismo, que si bien llama la atención sobre los peligros de la jerarquía y miopía cultural, no parece acabar de hacer un balance justo hacia los logros que las movilizaciones civiles en las sociedades democráticas pueden conseguir.

La necesidad de *ponderación* que demuestran estos debates conlleva, en consecuencia, replantear la estrategia política de la *comunidad* LGTBQ, en una doble dirección: democratizando las formas identitarias de manera que seamos conscientes de qué exclusiones generan y cómo combatirlas, y recuperando el sentido de justicia social que todo movimiento sociopolítico debería tener.

En este sentido, junto al avance en derechos e inclusiones en el sistema político y cultural en el que vivimos, debería plantearse un cambio en el marco de la utopía que, a partir de estos disensos analizados, conllevara la eliminación de todo tipo de homofobia, sin olvidar que ésta es específica del contexto político, económico y social en el que se da, y por tanto, es indisoluble de otras formas de violencia y desigualdad.

## BIBLIOGRAFÍA

- CHASIN, Alexandra (2000): *Selling Out. The Gay and Lesbian Movement Goes to Market*, Nueva York, Palgrave.
- BUTLER, Judith (1993): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, México, Paidós, 2002 (Traducción de Alcira Bixio).
- COLL-PLANAS, Gerard (2010): *La voluntad y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad: el caso de lesbianas, gays y trans*, Barcelona/Madrid, Egales.
- DENIKE, Margaret (2010): «Homonormative Collusions and the Subject of Rights: Reading “Terrorist Assemblages”», *Feminist Legal Studies*. Nº 18, pp. 85-100.
- DUGGAN, Lisa (2002): «The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism». En Russ Castronovo y Dana D. Nelson (eds.): *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham, Duke University Press, pp. 175-194.
- (2003): *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*, Boston, Beacon Press.
- EVANS, David T. (1976): *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*, Nueva York, Routledge.
- FOUCAULT, Michel (1976): *Historia de la sexualidad. Volumen 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1978 (Traducción de Ulises Guiñazú, Martí Soler y Tomás Segovia).
- GIMENO, Beatriz y BARRIENTOS, Violeta (2009): «La institución matrimonial después del matrimonio homosexual», *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Nº 35, pp. 19-30.
- GLUCKMAN, Amy y REEDS, Betsy (2009): «The Gay Marketing Moment». En Martin Duberman (ed.): *A Queer World*, Nueva York, New York University Press, pp. 519-525.
- GUASCH, Òscar (1991): *La sociedad rosa*, Barcelona, Anagrama.



- HALPERIN, David M. (1997): *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007 (Traducción de Mariano Serrichio).
- KAPLAN, Morris B. (1997): *Sexual Justice. Democratic Citizenship and the Politics of Desire*, Nueva York, Routledge.
- LLAMAS, Ricardo (1998): *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a "la homosexualidad"*, Madrid, Siglo XXI de España.
- LOVE, Heather (2008): «Compulsory Happiness and Queer Existence», *New formations: a Journal of culture/theory/politics*. Nº 63, pp. 52-64.
- MIRA, Alberto (2004): *De Sodoma a Chueca. Una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*, Barcelona/Madrid, Egales.
- MONFERRER TOMÁS, Jordi M. (2010): *Identidad y cambio social. Transformaciones promovidas por el movimiento gay/lesbiano en España*, Barcelona/Madrid, Egales.
- MORENOSÁNCHEZ, Ángely PICHARDO GALÁN, José Ignacio (2006): «Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad», *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, Ed. Electrónica*. Nº 1, Vol. 1, pp. 143-156.
- NASH, Mary (2007): *Dones en transició. De la resistència política a la legitimitat feminista: les dones en la Barcelona de la Transició*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona.
- O'BRIEN, Jodi (2007): «Queer Tensions: The Cultural Politics of Belonging and Exclusion in Same Gender Marriage Debates». En Nick Rumens y Alejandro Cervantes-Carson (eds.): *Sexual Politics of Desire and Belonging*, Ámsterdam, Rodopi, pp. 125-149.
- (2008): «Complicating Homophobia», *Sexualities*. Nº 11, pp. 496-512.
- OSWALD, Ramona Faith; KUVALANKA, Katherine A.; BLUME, Libby Balter y BERKOWITZ, Dana (2009): «Queering "The Family"». En Sally A. Lloyd, April L. Few y Katherine R. Allen: *Handbook of Feminist Family Studies*, Nueva York, Sage Publications, pp. 43-55.
- PATEMAN, Carole (1995): *El contrato sexual*, Barcelona, Anthropos.
- POLIKOFF, Nancy D. (2008): *Beyond (Straight and Gay) Marriage. Valuing All Families Under the Law*, Boston, Beacon Press.
- PUAR, Jasbir K. (2006): «Mapping US Homonormativities», *Gender, Place and Culture*. Nº 13, Vol. 1, pp. 67-88.
- SORIANO GIL, Manuel Ángel (2005): *La marginación homosexual en la España de la Transición*, Madrid, Egales.
- VÉLEZ-PELLIGRINI, Laurentino (2008): *Minorías sexuales y sociología de la diferencia. Gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario*, Barcelona, Montesinos.
- WARNER, Michael (2000): *The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- WEEKS, Jeffrey (1990): *El malestar de la sexualidad: significados, mitos y sexualidades modernas*, Madrid, Talasa, 1993 (Traducción de Alberto Magnet).

Recibido el 29 de septiembre de 2014  
 Aceptado el 13 de noviembre de 2014  
 BIBLID [1132-8231 (2015) 26: 137-153]