

DIVERSIDAD FEMINISTA

Identidades lésbicas y cultura feminista

Una investigación antropológica



Ángela G. Alfarache Lorenzo



IDENTIDADES LÉSBICAS Y CULTURA FEMINISTA
Una investigación antropológica



Comité editorial del CEIICH

Hugo Aréchiga Urtuzuástegui†

Norma Blazquez Graf

Daniel Cazés Menache

Enrique Contreras Suárez

Rolando García Boutigue

Alejandro Labrador Sánchez

Rogelio López Torres

John Saxe-Fernández

Guadalupe Valencia García

Identidades lésbicas y cultura feminista

Una investigación antropológica

Ángela G. Alfarache Lorenzo



Primera edición: 2003

Ilustración de portada: "La reina Herodias con su hija Salome" (detalle), Paul Antragne. Tomado del libro *Las perversiones sexuales*, Editorial Gilles de Rais, México, 1974.

- © Ángela G. Alfarache Lorenzo
- © Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades, UNAM
- © Plaza y Valdés, S. A. de C. V.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita de los editores.

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias
en Ciencias y Humanidades de la UNAM
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
Manuel María Contreras 73. Colonia San Rafael
México, D. F., 06470. Teléfono: 5097 20 70
editorial@plazayvaldes.com

Francesc Carbonell, 21-23 Entlo.
08034 Barcelona, España
Teléfono: 9320 63750 Fax: 9328 04934
pyvbarcelona@plazayvaldes.com

ISBN: 970-722-251-4

Impreso en México / *Printed in Mexico*

*A Marcela Lagarde,
En amorosa justicia sororal*

*A Ivonne Cervantes,
Por lo amoroso compartido*

Índice

<i>Agradecimientos</i>	13
<i>Presentación</i>	17
<i>Introducción</i>	21
Marco teórico	30
Metodología de investigación	37
Tipología, ejes y ciclo cultural de vida	45
La tipología	45
Los ejes	49
Ciclo cultural de vida	52
Trabajo de campo	55
Capitulaje	59
1. <i>Las mujeres lesbianas y la Antropología feminista de género</i>	65
Androcentrismo e invisibilidad de las lesbianas ...	74
Las lesbianas en el género	86
La construcción de la categoría de género	93
Organización social de género	98
Mujeres lesbianas: diferentes en el género	105
La mujer y las mujeres	111
El reconocimiento de las diferencias	122

2. <i>Mujeres lesbianas: erotismo e identidades</i>	129
Las identidades	135
Lesbianismo y lesbianas	140
Siglo XIX: la sexología y las amistades románticas	142
Siglo XX: las identidades personales y políticas ..	153
Sexualidad lésbica	161
La homosexualidad femenina es tabú	162
El amor	167
La otredad: los hombres	170
De la igualdad de los cuerpos y los placeres: mito del lesbianismo	174
Erotismo sin procreación.....	179
3. <i>Mujeres lesbianas y cultura feminista</i>	183
¿Por qué soy así?	183
“No soy como las demás...”	184
Relaciones fundantes en la construcción identitaria	193
Silencios genéricos	205
Autoafirmación identitaria.....	214
“... pero tengo que confirmarlo”	214
Primera relación homoerótica	217
Primera pareja lésbica	220
Madres, no; co-madres, puede ser	226
Identificación genérica positiva	228
Lugares “del ambiente”	231
Espacios privados: las casas	233
Grupos políticos mixtos	235
Espacios lésbicos feministas	239
Autoidentidad positiva.....	239
Soy una mujer lesbiana	241
Lesbianismo político.....	252
Las mujeres lesbianas y sus experiencias feministas	257

Crítica a los estereotipos y los roles.....	261
Politización de la identidad lésbica.....	271
<i>Reflexiones finales</i>	283
<i>Apéndice</i>	309
Extractos del diario de campo.....	309
<i>Bibliografía</i>	321
Teoría	321
Revistas especializadas.....	332
<i>Índice onomástico</i>	335
<i>Índice analítico</i>	339

Agradecimientos

El día de mi examen profesional, el doctor Daniel Cazés me ofreció la oportunidad de publicar mi tesis a través del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH), del cual es director. Estaba tan abrumada por los nervios del examen, tan emocionada por la fiesta, las amigas y el ofrecimiento mismo que, según recuerdo, ni las gracias le di. Como la ingratitud no es uno de mis defectos, aprovecho este espacio para agradecerle profundamente su amabilidad y su apoyo para la publicación de este libro.

La fiesta mencionada fue una acogedora comida que me regaló Gerda Gatterer en su casa. Hemos sido amigas por veinte años, y socias en Las Sirenas por diez; en el transcurso de tantos años, tantos días y tantas horas son muchas las cosas que valoro de su amistad, en especial su paciencia, su tiempo y todos sus detalles para conmigo. Otras amistades que aprecio entrañablemente son las de Mercedes, Mela y Marcela. Con Mercedes compartí por aquellos tiempos, además, las mismas dudas y negaciones con respecto a la elaboración de las respectivas tesis. Con Mela y Marcela, una noche de cena *casándrica* en el Cluny, terminamos por concretar el título de la tesis que, al inicio, era kilométrico.

A Martha García Travesí le reitero lo que entonces escribí: sin su acompañamiento la tesis no hubiera tenido punto final y este libro no existiría.

Realizar esta tesis fue un trabajo de muchos años, en el transcurso de los cuales una se emociona, se decepciona, se cansa, se entusiasma y demás. En estos estados de ánimo siempre me acompañó Ivonne Cervantes y, sobre todo en los momentos en los que quería dejar la tesis, me levantó el ánimo y me apoyó para seguir adelante. Le doy las gracias por su amoroso acompañamiento y por todas las esperas y esperanzas compartidas.

En todos esos años siempre conté con la doctora Marcela Lagarde como directora de tesis y, sobre todo, como mi maestra. Sin sus enseñanzas, su sabiduría, su guía, su paciencia y sus ya famosas "tareas" no la hubiera realizado. Si como maestra una de sus características principales es la paciencia, como directora de tesis lo es su generosidad: te regala categorías e ideas en cada asesoría y su tiempo, ese bien tanpreciado. Cuando varios días después del examen y la fiesta y la emoción tomé un ejemplar de la tesis y lo hojeé sentí que había cometido una injusticia: la tesis estaba dedicada a muchas personas, pero no a ella. Después de mucho pensarlo entendí por qué: Marcela me acompañó tanto y, para mí, forma parte de este trabajo de manera tan cercana que no la vi. Por eso, cuando me ofrecieron publicar la tesis como libro sentí que podía reparar amorosamente lo que considero un error; las gracias en su caso no me son suficientes ya que sin su acompañamiento sororal, como maestra y amiga, sé que no hubiera realizado la investigación y escrito la tesis. Aprovecho también para agradecerle el que generosamente accediera a escribir la presentación del libro.

Gracias al equipo de edición del CEIICH por su apoyo en la publicación de la obra: desde Rogelio López que empezó con la misma hasta Alejandro Labrador que la terminó, así como todas las personas que laboran en el Departamento de Ediciones. Agradezco a la doctora Norma Blázquez, secretaria académica del CEIICH, y a la maestra Patricia Castañeda, coordinadora del programa sobre Teoría, Perspectivas y Enfoques de Género del mismo Centro, su apoyo y seguimiento a esta publicación.

Desde luego, sin la colaboración solidaria que recibí de las mujeres lesbianas este libro no hubiera sido posible. Les doy las gracias de corazón a todas las que contribuyeron de una u otra manera, pero, sobre todo, a aquellas que al ofrecerme generosamente su tiempo y sus historias me permitieron realizarlo. Y, más allá de esto, les agradezco profundamente los deseos que siempre expresaron de que este libro fuera una realidad y su confianza en que el mismo era una valiosa contribución para el conocimiento de la vida de las mujeres lesbianas.

Por último, deseo darles las gracias a todas las mujeres que en el transcurso del tiempo se han interesado por saber cuándo se publicaría esta obra y me han expresado su apoyo y solidaridad. Especialmente agradezco a Antonia, mi madre, y a mis hermanas Lupe y Esmeralda su apoyo amoroso que me acompaña siempre en una distancia que es sólo continental.

Mi deseo para todas es que este libro nos ayude a vernos, comprendernos y aceptarnos en nuestras diferencias y semejanzas.

Coyoacán, México, D.F., septiembre de 2003.

Presentación

Este texto contiene el primer análisis antropológico con perspectiva de género feminista realizado sobre mujeres lesbianas feministas en México. En ese sentido, concentra aportaciones sustantivas a la antropología, en particular a la etnología, al incorporar a las preocupaciones de investigación el conocimiento de la existencia, los modos de vida y la cultura de mujeres lesbianas contemporáneas. Su contribución es fundamental, al mismo tiempo, para los estudios de género feministas, los cuales incluyen ya estudios sobre el lesbianismo y las lesbianas, específicamente en la política y los movimientos de mujeres y feministas. Sin embargo, este trabajo es el primero, en este campo, que incorpora un sustento teórico-metodológico que recoge la tradición de la antropología con perspectiva de género y desarrolla una metodología específica para develar de qué se trata la experiencia vital y las identidades de mujeres lesbianas. La investigación presentada aquí aporta a la cultura feminista, y en particular a mujeres feministas, fundamentos sólidos para comprender los procesos de construcción de la homosexualidad y el homoerotismo femeninos, así como de las identidades lésbicas y feministas, y, por ende, para comprender

la construcción de las heterosexualidades y sus correspondientes identidades.

Nuestra autora hace una verdadera filología de la antropología y su relación con los estudios sobre las sexualidades humanas, así como de las pensadoras feministas que han reflexionado sobre la condición lésbica. Entreteje, así, un vasto campo teórico interdisciplinario a partir del cual hace la crítica a los determinismos sexuales de tipo biologicista y psicologista que concurren en las ideologías lesbóforas en la ciencia, las ideologías y el sentido común. Crítica política de la cultura que contribuye a naturalizar y patologizar médica y psiquiátricamente las experiencias sexuales y de género distintas de la heterosexualidad y los estereotipos de género promovidos para las mujeres en las organizaciones de género androcéntricas y patriarcales.

La metodología *histórico-biográfica* permite demostrar, por una parte, en la mejor tradición antropológica, que las sexualidades corresponden a sociedades y culturas concretas y, por otra, que la *biografía* de cada mujer contiene los procesos explicativos de su especificidad sexual y de género. La conjugación del mundo en el ser y la existencia es evidente con la metodología de *ciclo de vida* y su ampliación con *los hitos y las encrucijadas* que, en tanto *crisis vitales*, abren posibilidades de reconfiguración de la vida.

Asimismo, en la investigación específica de feministas lesbianas de carne y hueso, Ángela Alfarache muestra su gran sensibilidad de antropóloga feminista al explorar los hechos concretos a partir de los cuales cada mujer vivió su *diferencia* y cómo enfrentó las múltiples formas de opresión, así como las maneras individuales en que cada una fue afirmando su especificidad de manera positiva.

El análisis del arribo al feminismo de cada mujer investigada evidencia cuán importante es el feminismo en tanto

visión libertaria del mundo y de la vida, de las sexualidades y las identidades, para lograr una verdadera autoafirmación de las mujeres y conseguir individualmente, como parejas, como grupos y movimientos, el *empoderamiento* a partir de su especificidad sexual y de género.

Queda claro en la investigación que procesar el feminismo no significó adosarlo a la concepción hegemónica convertida en la propia subjetividad. Convertirse en feministas exigió de las mujeres la “deconstrucción” no sólo de su propio pensamiento y sus creencias, sino también de su afectividad, su erotismo, sus relaciones, su manera de vivir y, desde luego, sus valores y sus experiencias en torno del poder. Y como el género de estas mujeres fue construido moldeando el erotismo para rigidizarlo, al transformarlo de manera feminista las lesbianas, como el resto de las feministas, han recolocado y resignificado sus cuerpos, sus preferencias eróticas, afectivas y de socialidad entre mujeres, y las han convertido en poderes afirmativos, en poderes vitales.

Nuestra autora demuestra por qué las mujeres lesbianas comparten con las otras feministas no sólo la condición de género sino los planteamientos teóricos y las acciones políticas necesarias para eliminar la opresión de género. Y, en sororidad, Ángela expresa su convicción de que todas las feministas compartimos “la lucha por constituir a las mujeres en seres humanas libres, iguales y sororales”.

Recorrer las páginas de este libro permitirá a quien lo haga compenetrarse de una excelente relación entre la ciencia, en este caso la etnología, y la política, entre ciencia y filosofía política feminista; podrá ampliar sus conocimientos y su concepción del mundo, mirar de otra manera y mirarse con nuevo aliento.

Introducción

Presento en esta obra los resultados obtenidos tras realizar una investigación acerca de los procesos de resignificación de las identidades de un grupo de lesbianas feministas. Mi objetivo ha sido encontrar, en las vidas de las mujeres, los diversos caminos seguidos para asumir las contradicciones que se les plantean entre la asunción de la condición genérica como mujeres, sus experiencias vividas y su particularidad identitaria como lesbianas. Lo anterior se enmarca en procesos de deconstrucción de las identidades como deber ser (Lagarde, 1993), como esencia, que suponen la adquisición y uso de recursos diversos que posibiliten la realización de dos procesos: la resignificación de algunos elementos autoidentitarios y el cambio de otros. Al respecto considero al feminismo como un nuevo paradigma cultural que contiene elementos que permiten deconstruir¹ las identidades genéricas patriarcales y construir identidades feministas.

¹ “El término ‘deconstrucción’ se refiere propiamente al proceso empleado por Derrida para desvelar las metáforas en orden a atrapar su lógica interna, que normalmente consiste en una oposición binaria que oculta la dominación presente en toda diferencia (Alcoff). Pero ‘deconstrucción’ ha pasado a

La concepción emergente de un sujeto genérico y heterogéneo (sujeto en los dos sentidos del término: sujeto a las restricciones sociales y, no obstante, sujeto en el sentido activo de hacedor y usuario de la cultura, empeñado en la autodefinición y la autodeterminación) y de un sujeto, además definido *desde el inicio* por su conciencia de opresión —de opresión múltiple—, es un ejemplo del viraje epistemológico que ha producido el feminismo. Por viraje epistemológico quiero dar a entender una nueva manera de pensar la cultura, el lenguaje, el arte, la experiencia y el conocimiento mismo que, al redefinir la naturaleza y los límites de lo político, se dirige a las mujeres como sujeto social y, al mismo tiempo, engendra y asigna género a un sujeto de orden político (De Lauretis, 1995:178) (cursivo de la autora).

Ubico a la identidad en el ámbito de la subjetividad considerando las relaciones complejas entre condición,² subjetividad³ e identidad. Parto de la concepción de la identidad

significar, más ampliamente, todo proceso de desvelamiento, o mejor, 'desmantelamiento' o 'desbaratamiento' ... de cualquier constructo cultural o ideológico. En este último y más general sentido, vamos a emplearlo aquí" (Molina Petit, 1992:142-143, n. 10).

² "La condición de la mujer es una creación histórica cuyo contenido es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico. Es histórica en tanto que es diferente de natural, opuesta a la llamada naturaleza femenina, es decir, al conjunto de cualidades y características atribuidas a las mujeres —desde formas de comportamiento, actitudes, capacidades intelectuales y físicas, hasta su lugar en las relaciones económicas y sociales y la opresión que las somete—, cuyo origen y dialéctica escapan a la historia y pertenecen, para la mitad de la humanidad, a determinaciones biológicas congénitas ligadas al sexo" (Lagarde, 1993:77).

³ "La subjetividad de las mujeres es específica y se desprende tanto de sus formas de ser y de estar, como del lugar que ocupan en el mundo. Por subjetividad entiendo la particular concepción del mundo y de la vida del

“como un conjunto de dimensiones y procesos dinámicos y dialécticos que se producen en las intersecciones entre las identidades asignadas y la experiencia vivida que expresa la diversidad de condiciones del sujeto” (Lagarde, 1997:8).

Concibiendo la identidad como el conjunto de heterodesignaciones⁴ adscritas a las lesbianas, es posible que éstas sean ubicadas en el género masculino, lo cual implica tener una condición de género femenina y una identidad de género masculina,⁵ misma que no pasa por la condición de género sino

sujeto. Está constituida por el conjunto de normas, valores, creencias, lenguajes y formas de aprehender el mundo, conscientes e inconscientes. Se estructura a partir del lugar que ocupa el sujeto en la sociedad, y se organiza en torno de formas de percibir, de sentir, de racionalizar y de accionar sobre la realidad. Se expresa en comportamientos, en actitudes y en acciones del sujeto, en su existir. Se constituye en los procesos vitales del sujeto, en el cumplimiento de su ser social, en el marco histórico de su cultura. En suma, es la elaboración única que hace el sujeto de su experiencia vital” (Lagarde, 1993:34,n. 8).

⁴ Retomo la categoría *heterodesignación hegemónica* elaborada por Magda Rodríguez (1994a:220), quien la entiende como “la definición del otro por parte de quien tiene el poder de la palabra”. Define al grupo hegemónico como el detentador del poder/saber y al grupo heterodesignado como aquel supeditado al primero y definido por éste. En relación con el concepto de diferencia expresa: “lo diferente entra dentro de las estrategias de dominio, de la exclusión/integración y como zona heterodesignada, definida por parte del grupo hegemónico (detentador del poder/saber) que, al definirse como uno, autónomo e idéntico, ha de separar de su seno todo lo diferente” (1994b:96-97).

⁵ Basó mi hipótesis de la posible contradicción entre condición de género e identidad en el análisis crítico de Amorós (1994) a los postulados de la filosofía posmoderna. La autora considera que “a las metáforas masculinas que se despliegan en la crítica a la razón moderna (es fálica, es violenta, es totalitariamente interventiva), se contraponen los rasgos femeninos adjudicados a las formas posmodernas de racionalidad...”; lo cual, unido al planteamiento de cómo “Lo femenino, aunque lingüísticamente tomado de las mujeres, no es aplicado aquí como una calificación sólo propia de las mujeres, sino como la calificación de ser en el mundo verdaderamente humana, tal como designa

por la asunción ideológica de la identidad masculina. Por ello, es necesario analizar las relaciones complejas existentes entre las autoidentidades y las identidades asignadas a las mujeres lesbianas. Al respecto, De Lauretis señala,

Tanto construcción sociocultural como efecto de las primeras experiencias de la infancia, la identidad sexual no es ni innata ni *simplemente* adquirida, sino dinámicamente (re)estructurada por formas de fantasía privadas y públicas, conscientes e inconscientes, que están culturalmente a disposición y son históricamente específicas (1995:43) (cursivo de la autora).

La organización social de géneros vigente en nuestra cultura establece de manera dual y excluyente la existencia de dos géneros. En y para la construcción de los mismos es básico el erotismo, pues cada género y cada particular son contruidos a partir de un deber ser erótico, estrictamente normado, cuyo incumplimiento pone “en entredicho la definición genérica global del sujeto, aun cuando éste cumpla con todos los otros atributos” (Lagarde, 1993:183). Las mujeres lesbianas viven en una cultura patriarcal, sexista y lesbófoba que las ubica simbólicamente en no-lugares jerarquizados, a través de los cuales son invisibilizadas, negadas y estigmatizadas. Dicha ubicación se da a partir de la transgresión a las normas de la sexualidad dominante que constituyen la condición de género femenina (entendiendo ésta

indistintamente a mujeres y hombres...” (Collin), la llevan a concluir: “¿Qué sentido tendría reivindicar nada de lo masculino —que resultaría no coincidir con lo que tienen los hombres, pues los mejores y más lúcidos de éstos ya han hecho su conversión y son simbólicamente como mujeres—, si resulta que el modo femenino de estar en el mundo no sólo es mejor sino que encarna lo genuino y lo genéricamente humano?”.

como un conjunto de características sociales, corporales y subjetivas asignadas a la experiencia de las mujeres) concretadas en la heterosexualidad y la maternidad obligatorias. Pero la diferencia intragenérica no significa que las lesbianas dejen de ser mujeres; las mujeres lesbianas pertenecen a la condición de género femenina. En el mismo sentido, señala De Lauretis:

De ser verdad que el sujeto femenino es engendrado y que se le asigna un género a través de múltiples representaciones de clase, raza, lenguaje y relaciones sociales, también es cierto... que el género es un denominador común: el sujeto femenino es siempre elaborado y definido en el género y a partir del género (1991:185).

La transgresión posiciona a las mujeres como diferentes al interior de su propio género; al respecto, utilizo la categoría de posicionalidad elaborada por Molina Petit (1994), quien la define como el

lugar o ubicación en un contexto histórico-social desde donde la mujer modela su "experiencia" —complejo de hábitos y disposiciones que nos "generizan" como mujeres— y perfila su subjetividad. La identidad así concebida tiene que ver no sólo con la historia de las mujeres y la experiencia vivida o imaginada, sino con el análisis de lo que han sido las prácticas femeninas que se interpretan y se rearticulan dentro de los horizontes de sentido disponibles en la cultura (*ibidem*, 140).

Por su parte, De Lauretis define la experiencia como

un proceso continuo por el cual se construye semiótica e históricamente la subjetividad. Tomando prestado el concepto de "há-

bito" de Pierce como producto de una serie de "efectos de significado" producidos en la semiosis, he intentado luego definir con mayor precisión la experiencia como complejo de hábitos resultado de la interacción semiótica del "mundo exterior" y el "mundo interior", engranaje continuo del yo o sujeto en la realidad social (1992:289).

Concebir la experiencia como un proceso permite entender que

A través de este proceso uno se coloca a sí mismo o se ve colocado en la realidad social, y con ello percibe y aprehende como algo subjetivo (referido a uno mismo y originado en él) esas relaciones —materiales, económicas e interpersonales— que son de hecho sociales y, en una perspectiva más amplia, históricas. El proceso es continuo, y su fin inalcanzable o diariamente nuevo. Para cada persona, por tanto, la subjetividad es una construcción sin término, no un punto de partida o de llegada fijo desde donde uno interactúa con el mundo (*ibidem*, 253).

Por lo anterior, mi interés ha sido investigar, en la vida de las mujeres lesbianas, las complejas relaciones entre condición e identidad, dado que ellas transgreden en el nivel de la condición de género. Al mismo tiempo, analizar tanto las vivencias de las lesbianas en torno de estas transgresiones producto de su no-cumplimiento genérico como los conflictos que ello ocasiona en sus vidas. Por otra parte, son parte principal del análisis los procesos de construcción de identidades afirmativas de las lesbianas en una cultura patriarcal que, por definición, las heterodesigna negativamente. Para ello es necesario, por un lado, constatar los procesos de vida de las mujeres en los que, al mismo tiempo que se confron-

tan con lo que las estigmatiza, construyen espacios vitales afirmativos; por el otro, estudiar las vías de acceso de las mujeres al feminismo y los procesos de vida a través de los cuales construyen una identidad feminista.

Para trabajar estos problemas he construido un conjunto de hipótesis: primera, la homosexualidad de las mujeres es una construcción cultural y social; segunda, la estigmatización de la identidad lésbica implica que una parte de la vida de las mujeres debe ser vivida de manera oculta y sin legitimidad, esto es, sin libertad; tercera, las lesbianas feministas pertenecen a una cultura que les proporciona recursos para deconstruir su condición de género patriarcal, valorar positivamente su identidad genérica y construir la identidad feminista como un hecho identitario (Lagarde, 1997:50-54). A partir de la interrelación entre identidades asignadas y autoidentidades he supuesto que las lesbianas viven su condición de género y su particularidad desde los no-lugares culturales; algunas pueden hacerlo de manera positiva construyendo cotidianamente espacios de vida afirmativos, transgrediendo así la designación de su lugar en el mundo.

La resignificación de elementos identitarios y la construcción de identidades críticas afirmativas están en función de los recursos culturales disponibles para las mujeres; por ello he considerado que el bagaje filosófico, ético, jurídico, político de la cultura feminista ilustrada y el cúmulo de experiencias de las feministas lesbianas pueden constituirse en recursos potenciales para las resignificaciones identitarias.

El recorrido identitario de las mujeres lesbianas, que puede desembocar en la construcción de la identidad feminista, es un proceso largo y complejo; cada mujer, en función de sus experiencias, se encuentra en diferentes puntos

del proceso. Esto implica que cada una utiliza los recursos, saberes, herramientas y posibilidades disponibles en el feminismo de manera específica. La inserción de cada mujer en la cultura feminista depende de sus experiencias concretas. Asimismo, su acceso a los recursos feministas está mediado por sus recursos culturales previos, y los niveles de resignificación identitaria son diferentes en función de todo lo anterior. Existen tres ámbitos en los que se da la relación de las lesbianas con el feminismo: la cultura feminista en sí, los espacios feministas concretos y las mujeres feministas particulares. Y dichas relaciones pueden estar marcadas por las siguientes variaciones: en ocasiones, no existe una clara delimitación por parte de las mujeres entre dichos ámbitos, lo cual desemboca en que los conflictos vividos en una esfera sean trasladados acríticamente al conjunto; tales conflictos pueden llevarlas a la separación, en mayor o menor grado, del feminismo; lo anterior puede desembocar en la radicalización de la diferencia lésbica en detrimento de las semejanzas de género; y, por último, dicha radicalización no redundará en una ampliación crítica de la identidad, sino en un constreñimiento y en la vuelta al deber ser para las mujeres lesbianas.

La identidad forma parte de la condición de género, pero es importante señalar que las relaciones entre condición e identidad no son unívocas: a veces la identidad refleja la condición, a veces está en contradicción con ella. La identidad "se conforma por las significaciones culturales aprendidas y por las creaciones que el sujeto realiza sobre su experiencia a partir de ellas" (Lagarde, 1997:14). Como grupo heterodesignado, las lesbianas reciben un conjunto de asignaciones de identidad de marca cultural negativa; por

ello es imprescindible distinguir entre las identidades socialmente asignadas y las autoidentidades, para analizar las posibilidades de construcción de autoidentidades afirmativas. Las posibilidades de deconstrucción y construcción identitaria con sentido libertario están directamente relacionadas con nuevos paradigmas que construyan culturas diferentes. Sobre las posibilidades culturales de la construcción autoidentitaria, Benhabib señala:

Debemos, no obstante, seguir defendiendo que no somos simplemente extensiones de nuestras historias, que frente a nuestras propias historias estamos en la posición de autor y personaje a la vez. El sujeto situado y generizado está heterónomamente determinado, pero a pesar de ello lucha en pos de la autonomía. Quiero preguntar cómo sería incluso pensable, de hecho, el proyecto mismo de la emancipación femenina sin un principio regulativo de acción, autonomía e identidad (1994:247).

La identidad feminista es una configuración identitaria particular que no puede ser simplemente agregada a la identidad fundante de género, ya que implica la deconstrucción de la identidad genérica patriarcal.

La radicalidad de la perspectiva de género feminista está en todos sus planteamientos, pero encuentra su dimensión en su contenido libertario. Otros enfoques aún llamados de género, pero que no son feministas, buscan mejorar la situación de las mujeres. En cambio, desde el feminismo los fines son otros: se trata de crear las condiciones sociales para que las mujeres sean sujetos históricos y lo sean por su particular manera de vivir, de ser y de existir: en libertad (Lagarde, 1996:211).

Marco teórico

Ubicada en el marco general del interés histórico de la Antropología por la sexualidad, la perspectiva teórica que utilizo en esta obra es la de la Antropología feminista de género.

El feminismo que se desarrolla a partir de la década de los setenta es “un nuevo episodio de una historia ya larga” (Collin, 1993:15). Lo que se ha denominado “la segunda ola del feminismo” —para establecer la diferenciación entre los feminismos del siglo XIX y XX— lo enmarco, coincidiendo con la visión histórica de Collin, en lo que Lagarde conceptualiza como cultura feminista:

La máxima creación consciente, voluntaria y colectiva de las mujeres, en tanto filosofía, y es el esfuerzo práctico que más ha marcado la vida de mujeres que ni se conocen entre sí, que han obtenido mejores condiciones sociales para vivir y ha moldeado su propia condición humana. Y no hay duda de que el mundo actual es más vivible para cantidad de mujeres y hombres por las transformaciones de bienestar impulsadas desde el feminismo (1996a:122-123).

Esta visión histórico-cultural permite *no* dividir al feminismo en ámbitos separados y mutuamente excluyentes. La cuestión de la separación entre las esferas académica y política ha sido uno de los principales temas de discusión entre las feministas, mismo que ha llevado a una visión dicotomizada que prevalece en muchos casos y que supone problemas de incompreensión, críticas y rechazo entre las llamadas elites y las mujeres pertenecientes al movimiento. Este fenómeno, acontecido prácticamente en todos los países, es de hecho parte importante de las discusiones contemporáneas

que tienden a analizar y discernir cuál es la relación entre el feminismo académico y la práctica feminista con el objetivo de volver a unirlos, sin dejar de lado que dicha relación es problemática. Por otro lado, nos permite contextualizar históricamente los planteamientos teóricos y las luchas políticas feministas, evitando una visión lineal y evolutiva de las mismas; y ubicar tanto los nuevos planteamientos como a las protagonistas del feminismo en sus especificidades.

Una de las características del feminismo del siglo XX ha sido —además de los avances realizados en el plano político-social— los efectos que ha producido en el ámbito del conocimiento, tanto en el propiamente teórico e institucionalizado como en el concretado en la vida y las experiencias de las mujeres. Dichos efectos son producto de uno de sus rasgos fundamentales, esto es, su carácter crítico: al aplicar la crítica tanto a las teorías como a la realidad social, las feministas han generado gran cantidad de datos nuevos, han respondido preguntas ya planteadas y aportado interrogantes nuevas. Ello ha ocurrido, además, en todos los niveles: tanto en el ámbito académico como en el político, ya que, como señala Puleo (1994:28), los espacios —conceptualizados en los análisis sociológicos como pertenecientes al micronivel y contrapuestos al macronivel— que habían sido considerados como “privados” y “naturales”, “fueron señalados por el feminismo como arena en la que se entablan luchas de poder y se despliegan estrategias de dominación”. Al mismo tiempo, este carácter crítico del feminismo ha servido como

nexo común a todas las investigadoras feministas, cualquiera sea el campo de estudio o de acción en que se desarrolla. Esta posición sostenida y persistente es uno de los factores que han

permitido el avance y despliegue del feminismo en sociedades muy diversas (Burin, 1993:21-22).

La crítica feminista ha sido ejercida de manera importante al interior de la Antropología porque —como disciplina aceptada y validada socialmente— forma parte del conjunto de conocimientos que han sido cuestionados y, por la relevancia que como disciplina ha tenido, en la discusión de temas básicos para las feministas.

Contemporáneamente se ha dado, respecto a los análisis históricos y comparativos, la convergencia de los intereses feministas y antropológicos; de tal modo que quienes investigan han recurrido a la disciplina en sus intentos de explicar las diferencias genéricas existentes, tanto al interior de cada cultura en particular como entre distintas culturas. La Antropología feminista de género —que considera al género como un principio estructurador de la vida social humana— es uno de los desarrollos más importantes de la disciplina; aun compartiendo muchos de los objetivos de la Antropología general, se ha desarrollado como una respuesta crítica a las deficiencias teórico-metodológicas de la disciplina y, al mismo tiempo, como una revisión de sus supuestos a partir de una visión feminista. En este sentido Maqueira (1987:9) señala como una de sus características más importantes “La consolidación de un corpus de conocimientos que ha replanteado y renovado contenidos, metodologías y teorías asentadas tradicionalmente en la disciplina como verdades consagradas”.

A finales de los años sesenta la “nueva Antropología de la mujer” comienza la elaboración de un conjunto de teorías y categorías que hacen posible el estudio de las mujeres lesbianas como sujetas de sus culturas y sociedades, así como

de la homosexualidad femenina, el homoerotismo y el lesbianismo como construcciones históricas, sociales y culturales. Las antropólogas feministas han desarrollado la crítica a los marcos teóricos y a las categorías utilizadas para analizar los temas mencionados, centrándose en la pretensión de universalidad de las mismas y estableciendo sus distintos significados culturales e históricos. Moore (1991:9) señala que

la crítica feminista en Antropología ha sido, y seguirá siendo, fundamental en la evolución teórica y metodológica de la disciplina en general. La crítica feminista no se basa en el estudio de la mujer, sino en el análisis de las relaciones de género y del género como principio estructural de todas las sociedades humanas.

Cuestionamientos claves de las antropólogas feministas son: la importancia de reconocer la impronta de género de quien investiga; reconocer las interrelaciones establecidas entre las sujetas implicadas en el trabajo de investigación para romper, así, con los planteamientos de la antropología clásica relativos a la neutralidad de los efectos de quien observa sobre lo observado; y la asunción de la posición de la sujeta que investiga en el sentido de discernir su propio bagaje cultural, sus prejuicios (tanto respecto al tema como a las personas con las que trabaja), y reconocer y hacer explícito que todo ello afecta tanto al planteamiento del tema, al tratamiento, a lo que puede o no puede observar y a sus conclusiones.

A partir de ellos se ha planteado: uno, la necesidad de realizar investigaciones sobre las mujeres de las culturas de procedencia de quien investiga como parte fundamental de la metodología para desestructurar y desencializar la vida de

las mujeres. Esto ha llevado a que las antropólogas lesbianas tengan una presencia importante en áreas específicas.

La mirada etnológica significa evidenciar y resaltar las relaciones, las instituciones, las creencias, las normas, los valores, las costumbres, las concepciones y las formas de percepción del mundo, de los sujetos sociales y de los particulares, como si analizáramos algo tan ajeno, que por su desconocimiento, aparece como cognoscible (Lagarde, 1993:28).

Y dos, la necesidad de realizar investigaciones de sujetas concretas y específicas. En este sentido la presente investigación se plantea como el estudio de un grupo de mujeres lesbianas feministas; no pretende, así, ser un estudio sobre la totalidad de las mujeres homosexuales y, ni siquiera, sobre “las” mujeres lesbianas, sino que tiene como sujetas de la investigación a mujeres concretas y particulares.

Con la introducción de cambios paradigmáticos en la disciplina, la Antropología feminista de género se separa de la visión clásica hegemónica en la disciplina según la cual existían “sujetos investigadores” y “objetos investigados”, mismos que fueron concebidos como “el otro”, y contempla la emergencia de sujetas (y sujetos) capaces de crear conocimientos sobre ellas y sus culturas. Aun cuando diversas corrientes antropológicas contemporáneas⁶ han desplazado sus

⁶ Contemporáneamente, hechos de diversa índole han producido cambios notables en la Antropología. Por un lado, las y los antropólogos hemos visto transformarse a ritmos acelerados las sociedades que habían sido su tradicional campo de estudio —las “sociedades simples”, los “indios”, los “aborígenes”, los “primitivos”—, lo cual ha supuesto el desplazamiento del interés antropológico a otros ámbitos como la Antropología urbana, la Antropología

intereses de “los objetos de estudios” propios de la disciplina, este desplazamiento en sí mismo no conlleva el abandono del paradigma tradicional de “la otredad”: el “otro” puede ser simplemente transferido, del ámbito de “lo exótico”, a la propia sociedad, convirtiendo en “otros” a los pobres, las minorías, las mujeres, etc. Por otro lado, hemos de reconocer que este cambio introduce modificaciones sustanciales al obligar a quien investiga a volver la mirada sobre su propia condición e identidad.

A partir de lo anterior, el enfoque antropológico que me propongo implementar parte, por un lado, de romper con la dualidad “objeto investigado”/“sujeto investigador”⁷ al plantearme, yo antropóloga, una investigación sobre mujeres pertenecientes a mi propia cultura, y considerarlas como sujetas teóricas de la historia y la cultura. Para ello ha sido primordial transformar la relación sujeta investigada/sujeta investigadora en una “relación dialéctica entre sujetas” (Lagarde, 1993:59-75). En relación con la teoría del sujeto

industrial, la Antropología médica, etc. Por el otro, a partir de procesos de independencia nacional de los pueblos que habían sido sus objetos de estudio, dichos pueblos con base en: “su asociación de antaño (de la etnología), incluso su complicidad inicial con las relaciones de poder que establecieron las sociedades occidentales con las demás culturas, tienden actualmente a excluirla de los campos que tradicionalmente había ocupado” (Godelier, 1995:59-61).

⁷ Godelier (1995:59-61), al analizar los orígenes de la etnología en los siglos xv y xvi, destaca cómo a partir de dichos contextos de desarrollo, “se percibe cómo la práctica etnológica siempre tuvo un trasfondo de estatus desiguales entre el observador y el observado, desigualdades asociadas a relaciones de dominio, en su mayor parte, entre la comunidad o el grupo social al que pertenecía el observado y el grupo o la comunidad del observador. Este trasfondo sigue pesando sobre la Antropología, e incluso es el estigma ante muchos pueblos que, una vez independientes, reivindican el ser, de ahora en adelante, objeto de estudios sociológicos y no ya etnológicos”.

mujer como sujeta investigadora, Lagarde plantea que el feminismo contemporáneo, considerado como una nueva epistemología, parte del reconocimiento de la impronta de género en la investigadora y de la necesidad de hacerla explícita en la investigación, lo cual supone para la investigadora un proceso de internalización de la identidad que le posibilite “ver a las otras”. Consecuente con ello, el planteamiento del feminismo respecto a la llamada “objetividad” reivindica que prevalezcan los puntos de vista particulares, pues es en ellos donde se encuentra la objetividad y no en la anulación de las diferencias; por esto, desde el punto de vista de quien investiga se trata no de anular su impronta identitaria sino de resaltarla como la marca de pertenencia al sujeto histórico. Por el otro, romper la relación que la Antropología hegemónica ha mantenido con “el objeto investigado”, a quien considera el “otro”, el ajeno, el extraño, el diferente y, en última instancia, el desigual. Esto se ha logrado en el trabajo directo con las mujeres, al establecer con ellas relaciones basadas en la comprensión y la empatía. En este sentido señala Lagarde (*ibidem*) la necesidad de efectuar, respecto a las mujeres concretas con las que trabajamos, un movimiento de aproximación-retirada, entendiendo “retirada” no como huida afectiva sino como elaboración teórica.

Además de las investigaciones teóricas —caracterizadas en muchos casos por la interdisciplinariedad— hay que señalar la importancia que, a partir de los años setenta, han tenido los movimientos políticos por los derechos de las personas homosexuales. Conformados por mujeres lesbianas y hombres gays, dichos movimientos surgieron con una conciencia de rechazo a las definiciones de homosexualidad de las sociedades patriarcales; sus luchas se centraron en la

opresión, el rechazo y la marginación que afectaba a las personas homosexuales y en la reivindicación de sus derechos específicos. Es importante señalar que la necesidad de encuadrar los análisis políticos de las personas homosexuales en sus dimensiones histórica, social y cultural, ha llevado a una fuerte interrelación entre la esfera de los movimientos políticos y la académica.

Metodología de investigación

La metodología de análisis que utilizo está basada en los desarrollos teórico-metodológicos de Lagarde (1993, 1996b) y del Valle (1997). A partir de la hipótesis de la homosexualidad de las mujeres como una construcción social y cultural, he elaborado sus historias de vida y contrastado el ciclo cultural de vida genérico con el ciclo cultural de vida de cada mujer en particular, analizándolo a partir de hitos y encrucijadas. Del Valle define los hitos como

aquellas decisiones, vivencias, que al recordarlas se constituyen en una referencia significativa. Este reconocimiento pudo haber ocurrido cuando se produjo el hito o bien surgir "a posteriori" con la reflexión y el recuerdo. Pueden ser decisiones que una toma, encuentros o respuestas a situaciones ajenas a una misma o aquellas que una/uno provoca. En general son catárticas en cuanto que desencadenan otras muchas situaciones y decisiones (*ibidem*, 61-62).

Por mi parte, considero que los hitos pueden aparecer en la conciencia de las mujeres como momentos, eventos, decisiones o vivencias que suceden "de repente" sin ser con-

cebidos por ellas como parte de sus procesos de vida. En este sentido, los hitos que encuentro en las historias de vida de las lesbianas son: el día⁸ que descubrieron, supieron, les dijeron, se dieron cuenta de que eran diferentes; el día que tuvieron que confirmar dicha diferencia; el día que deciden buscar a mujeres iguales que ellas; el día que se autonombran lesbianas; el día que “salen del clóset”; el día de su primera relación erótica con una mujer; el día que establecen su primera relación de pareja con una mujer; el día que conocen algún grupo feminista o alguna mujer feminista; el día que conocen o se integran a algún grupo lésbico.

Las encrucijadas son momentos de confrontación entre los hechos de la condición de género que las mujeres deben cumplir y sus hechos vitales:

Las encrucijadas se refieren a los momentos en los que se dan distintas posibilidades, oportunidades por seguir y donde hay cierto margen de elección entre unas y otras: proyectos de vida, alternativas puntuales, dos planes que se comparten. Se trata de momentos en los que una descubre que ha podido tomar distintas direcciones y esto independientemente de que se hayan tomado o no. Al recordarlas se seleccionan las opciones que se debatieron, la forma como se presentaron, las influencias que mediaron en la decisión y lo que finalmente hizo que una predominara sobre las demás (Del Valle, 1997:62).

⁸ “El día excepcional hace referencia en realidad a un conjunto de días excepcionales, algunos de ellos ritualizados. En general, son días que marcan hitos en el ciclo de vida de las mujeres, o que ellas expusieron como tales porque así los consideraron. Estos últimos casi siempre tuvieron el contenido de hechos que modificaron sus vidas” (Lagarde, 1993:43).

Insertas en una cultura de pensamiento binario, las encrucijadas aparecen en la vida de las mujeres homosexuales como disyuntiva entre dos caminos opuestos y excluyentes entre sí; uno signado por el cumplimiento del deber ser de género y el otro por el no-cumplimiento. De igual manera, son consideradas como una elección que constriñe la vida de las mujeres por siempre. Dado que no hay una concepción de las identidades como fluidas y cambiantes, la elección es vivida como un camino sin retorno en el que no volverán a encontrar la misma encrucijada; es decir, que la misma encrucijada no se presenta dos veces en la vida, y los cambios en relación con la elección primera son vistos como fallas.

En el conjunto de encrucijadas existentes en la vida de las mujeres, encuentro dos tipos diferentes: las relacionadas con el deber ser genérico, esto es, la encrucijada heterosexualidad/homosexualidad y la de maternidad/no-maternidad, y la otra relacionada con la construcción de identidades específicas afirmativas: la encrucijada homosexualidad/lesbianismo.

Las lesbianas son mujeres pertenecientes al género femenino en nuestra cultura, y dada la minorización, invisibilización y negación a las que son sometidas, sus situaciones vitales están marcadas de manera prioritaria por el conflicto. Si consideramos que los conflictos "son siempre situaciones contradictorias, incompatibles entre sí, que pueden ser percibidas directamente por el sujeto o bien sólo percibir la tensión o ansiedad, pero desconocer los términos del conflicto que la producen" (Burin, 1992:321), vemos que en el caso de las lesbianas los mismos se plantean entre lo que prescribe el deber ser genérico dominante y la vida vivida. Así, el análisis que planteo en esta obra es un esfuerzo por

ver cómo las lesbianas resuelven de manera específica dichos conflictos, partiendo de la hipótesis de que los saberes feministas contemporáneos pueden constituirse en recursos claves para ello. En este punto retomo la concepción de Lagarde (1997:44-47) de las crisis como espacios de cambio y preservación de la identidad.

La contradicción central en las crisis se da entre la vida esperada a cada paso y la vida realizada, entre el Yo idealizado y lo que se es.

Es decir, de conflictos en los que esté en juego la desaparición o la permanencia de hechos sustantivos de la autoidentidad y de la identidad asignada. En este aspecto sobresalen dos vertientes: la de crisis anunciadas y la de crisis de deconstrucción. La primera es una secuencia de crisis de género, que surge del transcurrir de la mujer en el tiempo y en el espacio. Son crisis que suceden en el curso de vida de las mujeres organizado en etapas. Cada periodo implica un modo de vida femenino específico diferente del anterior y del sucesivo.

Lagarde plantea la existencia de dos tipos de crisis: unas, las crisis del ciclo de vida o crisis anunciadas:

La condición etaria y la condición de género imbricadas, tienen como principio de cambio la transformación de las mujeres que, en lenguaje común, se llama crecer, madurar, envejecer. Estos cambios corresponden con los periodos de la niñez, la madurez (asociado al periodo de erotismo, fecundidad y procreación) y el envejecimiento (iniciado con la menopausia y finalizado con la muerte). Cada etapa se abre y se cierra con una crisis en la que parcialmente se deja de ser lo que se era y se empieza a ser mujer, de manera renovada.

El ciclo de vida de las mujeres se caracteriza así por una sucesión de periodos y de crisis... Sin embargo, si analizamos los periodos y los cambios, veremos que se basan en algo más complejo que implica la significación cultural de hechos biológicos y las posibilidades sociales de existencia, la organización de modos de vida y el desarrollo de subjetividades específicas.

Por otro lado, las crisis genéricas o de deconstrucción, que tienen que ver con la condición femenina como tal:

Las condiciones que surgen de la convergencia entre ambas hacen que cada vez más mujeres vivan conflictivamente el cumplimiento del deber ser de género.

El conflicto de género es particularmente importante y delicado para las mujeres que así lo viven, porque involucra el rechazo al mundo y a lo que se es del mundo. La crítica del mundo es en este trance autocrítica. Cambiar el mundo implica cambiarse. Y, como mediación con los mundos externo e interior, encontramos el drama que se enfrenta sólo en la medida de intervenir en el mundo y de modificar hechos opresivos de la propia existencia (Lagarde, 1997:48).

Las encrucijadas en las vidas de las lesbianas las colocan en un espacio-tiempo fuera de las normas hegemónicas. Desde este otro lugar deben rearticular sus vidas. Muchas mujeres homosexuales sólo cuentan, para realizar estas rearticulaciones, con los elementos que la cultura hegemónica les proporciona de acuerdo a su condición de género, mismo que ellas reelaboran desde su posición de homosexuales.

Las articulaciones serían los procesos de ajuste, encaje o enlace de las distintas partes de un todo. Es un proceso dinámico, com-

plicado y puede ser conflictivo... La articulación presupone que cada parte o elemento del proceso aparecen de forma o manera diferenciada. Se da dentro de una idea global en que el conjunto tiene un significado más rico, más completo, que cada uno de los elementos o de todos ellos visto como la suma de las distintas partes. Las articulaciones tienen su dimensión temporal que las hace dinámicas. Pueden ser: permanentes, temporales, situacionales... (Del Valle, 1997:63).

En el caso de las lesbianas feministas, los procesos de articulación de sus vidas cuentan con las herramientas y saberes que les proporciona la cultura feminista y que les permitiría, en principio, tipos de articulaciones más afirmativas.

Las encrucijadas heterosexualidad/homosexualidad y maternidad/no-maternidad implican la rearticulación de los saberes genéricos aprendidos y el planteamiento de opciones de vida como mujeres homosexuales. Una vez que las mujeres asumen que son lesbianas se dan varios hitos en sus vidas. Analizo la encrucijada identitaria a partir de la afirmación de Lagarde (1993):

El lesbianismo puede ser un hecho subversivo por compulsión, sin conciencia y en este sentido no ser trastocador sino reforzador de la identidad patriarcal como identidad basada en el método adversativo. Pero si es un hecho de construcción puede transformarse en un hecho libertario y trastocador de la persona, su mundo y el mundo.

Conjuntando esto con la hipótesis de la falta de libertad de las mujeres lesbianas en el mundo patriarcal, distingo en cada hito y encrucijada los hechos de resistencia, subversión y transgresión de las mujeres lesbianas, entendiendo todos ellos como formas de reacción y enfrentamiento con el poder.

a. Las resistencias:

Las mujeres descubren, inventan formas de resistencia al discurso, al orden, a las relaciones y las prácticas del orden patriarcal. Se defiende al resistir, algunos de sus comportamientos se caracterizan por la desobediencia que no llega a ser civil por su carácter de aislamiento y silencio. Sin embargo, la desobediencia de los mandatos es una de las manifestaciones más generalizadas como rechazo al orden, aun cuando no se tenga conciencia de ello. En la resistencia hay un nivel profundo caracterizado por dejar de hacer los deberes de género y, en ese aspecto, hay una gama enorme de hechos. Desde las pequeñas huelgas domésticas hasta las huelgas sexuales, maternas y otras más. Las mujeres no cumplen con aspectos fundamentales de su condición de género. Y, por esa vía, algunas van encontrando también caminos de realización y desarrollo. Cuántas mujeres han estudiado contra la voluntad de padres, familias e instituciones en un desconocimiento del mandato de ignorancia, por ejemplo (Lagarde, 1996:213).

b. La subversión:

Cantidad de mujeres subvierte el orden familiar, conyugal, laboral y de todo tipo con acciones opuestas y contrarias al deber de género. La subversión significa optar por acciones negadas o prohibidas, pero contenidas en el orden. Como la construcción simbólica y parte de la construcción social genérica son binarias, las mujeres encuentran en la condición masculina lo opuesto a lo propio. Y asumen o adoptan hechos asignados a los hombres por desobediencia o resistencia, en rebeldía: no hacen lo debido y además subversivamente ponen el mundo al revés (*ibidem*).

c. La transgresión:

La síntesis de todas las formas anteriores de enfrentar el dominio es la transgresión. Y es a la vez inauguración de una alternativa distinta. Se trata del establecimiento de un orden propio no definido por las normas tradicionales. La transgresión conlleva el trastocamiento: desde la perspectiva de género es la consolidación de la alternativa feminista. El extrañamiento del mundo y la búsqueda de definiciones propias, la colocación o posicionamiento de las mujeres como protagonistas de sus vidas y la búsqueda de la consecución de fines propios. Obviamente, se ha dado un paso a una alternativa al orden y se está en otro paradigma (*ibidem*).

Los conflictos que marcan las vidas de las mujeres lesbianas en nuestra cultura están dados de manera prioritaria por el no-cumplimiento de determinadas normas genéricas. Al respecto, es apropiada la categoría de mujeres transgresoras de Mizrahi (1987:75) para quien

el tema de la transgresión alude a la ruptura de un orden establecido, que es sentido como estéril para la propia personalidad. En la transgresión, el gesto de despegue define la ruptura. Ruptura que a su vez se convertirá en la fundación de un orden nuevo... La mujer transgresora es la creadora de un tiempo y un espacio históricos diferentes en su vida.

considerando que el orden establecido que transgreden las mujeres es el orden patriarcal, esto es, el conjunto de normas, preceptos, prohibiciones y deberes que genéricamente le son adscritos. Ahora bien, si miradas desde el orden patriarcal las mujeres transgresoras son calificadas como no-cumplidoras, enfermas, fallidas, pecadoras o locas, des-

de el feminismo las transgresiones de las mujeres tienen otro sentido, el cual se inscribe para Lagarde en un paradigma filosófico que

se propone la constitución de la mujer como un sujeto que quebranta el orden patriarcal, sale del quebrantamiento y se constituye a sí misma y a un nuevo orden del mundo. Se trata de no quedarse en el quebranto sino utilizarlo como un método para construir una nueva dimensión genérica e individualmente para afirmarnos. En la dimensión del feminismo la transgresión no puede constituirse en la dimensión del no sino trascender en el sí (1991:2).

Tipología, ejes y ciclo cultural de vida

La tipología

La tipología utilizada se basa en lo que Lagarde (1996b:44-45) denomina “los mecanismos de relación que permiten agrupar a las personas y a los grupos sociales”; tales mecanismos son la semejanza, la diferencia y la especificidad:

Las mujeres y los hombres pueden ser semejantes entre sí —*semejanza intergenérica*— por su adscripción como sujetos sociales a otros órdenes sociales y son diferentes simultáneamente —*diferencia intergenérica*— por su género.

Las mujeres son semejantes entre sí —*semejanza intragenérica*— porque comparten aspectos fundamentales de su definición social, es decir de su condición y de su identidad, y son diferentes entre sí, porque no comparten otras condiciones sociales —*diferencia intragenérica*—, y los hombres son semejantes y diferentes entre sí por los mismos mecanismos. Es preciso pensar la seme-

janza y la diferencia como fenómenos simultáneos en la configuración de los sujetos sociales.

El conjunto de principios analíticos mencionados corresponde a los de *pertenencia social e identificación cultural*, se sintetizan en un tercer principio, *la especificidad*. Cada sujeto social personal o colectivo es *específico, único*, debe ser ponderado en su *unicidad* y no sólo por su semejanza o su diferencia con *los otros* (cursivos de la autora).

Las diferencias de las mujeres lesbianas son vistas, por un lado, en relación con el género, en el cual se distinguen por el no-cumplimiento de los deberes básicos; por otro, al interior del grupo de mujeres lesbianas. Así, el trabajo con un grupo de mujeres —que, compartiendo los ejes básicos de mi investigación, se diferencian específicamente entre ellas—, me permite comparar experiencias y modos de vida y establecer, en las historias de vida, las experiencias semejantes y, por tanto, generalizables. Al mismo tiempo, son consideradas y analizadas las semejanzas⁹ que se derivan de su pertenencia al género femenino en nuestra cultura; desde mis perspectiva, el eje de la semejanza es importante, a partir de la consideración de que

⁹ “Las relaciones intragenéricas son aquellas que se dan entre personas del mismo género, entre mujeres por ser mujeres, y entre hombres por ser hombres. La semejanza de género en este orden no significa paridad. Por el contrario, en cada categoría hay jerarquías que enfrentan, antagonizan y ubican el dominio a las mujeres sobre otras mujeres y a los hombres sobre otros hombres. Sin embargo, hay un mecanismo que les permite identificarse, aliarse y desarrollar poderío de género. En el caso de las mujeres las relaciones de poder se basan en el extrañamiento; en cambio, en los hombres se superponen a una básica definición política” (Lagarde, 1996b:66-67).

reconocer la semejanza y la diferencia no implica la aceptación o el rechazo de las/os otras/os. Lo que es distintivo de este proceso ético es que ni semejanza ni diferencia tienen el peso del prejuicio... Con esta perspectiva se deja de asociar la semejanza con lo positivo que conduciría obligatoriamente a la identificación automática. Se abandona, asimismo, la tendencia a asociar la diferencia con lo negativo y con la imposibilidad de identificación. Se inicia, en cambio, un arduo y complejo camino de resignificaciones compatibles, dialógicas. Por último, la identidad de las mujeres que cambian en este sentido contiene la singularidad originada en la conciencia de la propia y única existencia, de lo irrepetible. Y el aspecto más radical de la singularidad reside en que expresa la vivencia de cada mujer en tanto separada, limitada, sola, unitaria y autónoma. Es la vivencia de lo incomunicable (Lagarde, 1997:49).

Por último, analizo las especificidades, mismas que están dadas por las situaciones vitales únicas y particulares de las mujeres; al respecto, considero como principales su lesbianismo, que implica condiciones de vida particulares para cada una de ellas, y su pertenencia al feminismo, el cual les posibilita la resignificación de elementos identitarios y la construcción de identidades positivas.

Son varias las consideraciones que guían la elección de estos tres mecanismos como ejes de análisis. Por un lado, planteo que centrar el análisis en el eje de las diferencias puede desembocar en la conversión de las diferencias intra-genéricas en un punto de separación entre las mujeres y no en un punto de partida para el reconocimiento de las semejanzas. Por el otro, exacerbar las diferencias puede conducir a la idealización del lesbianismo, lo cual deviene en una visión de las mujeres lesbianas como aisladas de las condi-

ciones de vida del resto de las mujeres. Por último, planteo que al evidenciar prioritariamente las diferencias se abstraen a las lesbianas del conjunto de sus relaciones y son visualizadas como individualidades aisladas o únicamente en relación —la mayoría de las veces conflictiva— con sus familias de origen o con grupos específicos. Por todo lo anterior, coincido con la siguiente afirmación de Vance:

Pero si la excesiva simplificación de la experiencia de las mujeres es peligrosa y conduce a la confusión, también ocurre lo mismo con el intento de evitar la generalización, pensando que la experiencia de cada mujer es tan única y está tan condicionada por intersecciones sociales que es imposible distinguir patrones mayores, y que intentar generalizar es violentar la experiencia individual: es decir, que se cae así en la anarquía de la idiosincrasia sexual. La investigación feminista sobre la sexualidad debe encararse mediante una dialéctica entre especificidad y generalización, y soportar su continua tensión. La teoría sólo puede desarrollarse mediante referencias a un corpus de información, siempre en expansión, que se haga posible a través del uso más intensivo del material histórico y sacando a la luz la experiencia habitual de las mujeres dentro de un clima favorable. Los datos específicos sobre un grupo de mujeres pueden adquirir un mayor significado mediante la comparación y el contraste con los de otros grupos. Es importante examinar a la vez las similitudes y las diferencias entre mujeres, y preguntarnos si la adquisición de la feminidad y las condiciones para su reproducción afectan a todas las mujeres de forma parecida, independientemente de las preferencias sexuales, el objeto sexual y el comportamiento específico (Vance, 1989:38).

Los ejes

La edad. La mayoría de las mujeres pertenecen a la misma generación, tal como es definida por Lagarde (1977:34):

La identidad se transforma y conserva a lo largo del ciclo de vida. Por eso, la edad es una condición que interactúa con el género. Así, la identidad de género es específica para cada edad, periodo o etapa de la vida; lo es también si ubicamos a la persona como parte de grupos que comparten la misma historicidad: por nacer en un fecha compartida con otros, han vivido etapas de su vida en la misma época histórica y en la misma edad. El producto de esta experiencia es la generación, a la que se pertenece por nacimiento, y es importante en la identidad histórica del sujeto.

La elección generacional se ha realizado en función del interés por comparar cómo experiencias de vida y procesos semejantes han sido incorporadas de manera específica dependiendo de otros ejes identitarios. La mayoría de las mujeres, cinco, tienen entre 36 y 40; en los rangos de 31-35 y 41-45 encontramos dos mujeres en cada uno; y una mujer en el rango de 25-30.

Niveles socioeconómicos y de clase. Los niveles socioeconómicos y de clase de las mujeres han sido considerados con la finalidad de comparar las diferentes condiciones de vida y acceso a los recursos que los mismos posibilitan. La mayoría de las mujeres pertenecen a la clase media, tanto por sus familias de origen como por su propia situación; las seis restantes se dividen en grupos de dos entre clase baja, media baja y media alta.

Saberes. Conjuntando la hipótesis del carácter ilustrado del feminismo con la de que los saberes previos de las mujeres son un punto básico en su inserción en la cultura feminista, he trabajado con mujeres con diferentes niveles de acceso a la educación academizada: cinco de ellas tienen estudios de licenciatura, la mayoría de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); una está cursando estudios de maestría; tres tienen nivel Preparatoria/CCH y una de ellas ha realizado estudios de diferentes tipos, aunque sin obtener grado académico.

Autoidentidades. La autodefinición de las mujeres es, desde mi perspectiva, punto central en la construcción de las identidades. Por ello, he trabajado con seis mujeres que se autodefinen como lesbianas feministas y con cuatro mujeres que se autodefinen como bisexuales; estas últimas, en el momento de las entrevistas, mantenían relaciones eróticas con mujeres, mismas que era consideradas por algunas de ellas como prioritarias en sus vidas.

Cultura feminista. Contemplo las diferencias entre las mujeres en relación con su forma de inserción en la cultura feminista a partir de dos planteamientos teóricos: primero, que el feminismo es la cultura que permite la construcción de nuevas identidades y, segundo, la consideración de que dicha cultura crea espacios propios.

La pertenencia de las mujeres al feminismo varía en un espectro que va desde la simpatía o el acuerdo con determinados principios feministas, hasta la participación política en grupos u organizaciones. Entre estas últimas distingo tanto el tipo de grupos como el tiempo en que se ha dado la participación. Así, varias de ellas formaron parte, en principio, de grupos mixtos de militancia: algunas continuaron su militancia en grupos lésbicos y feministas, y otras deci-

dieron alejarse de la militancia. Por su parte, de las mujeres que militan en la actualidad, dos lo hacen en grupos feministas, uno en un grupo lésbico y una en la academia. Sólo una de las mujeres especificó su decisión de mantenerse alejada tanto de los grupos lésbicos como de las mujeres lesbianas pertenecientes a ellos; el resto de las mujeres se encuentran alejadas de los grupos por condiciones económicas y de trabajo, aunque mantienen estrechas relaciones con lesbianas pertenecientes a grupos políticos.

Trabajo remunerado. Considero al trabajo como un eje estructurador de las identidades y como parte fundamental en los procesos de autonomía de las mujeres. Del total de mujeres, cinco de ellas, la mayoría, trabajan en el sector público, ya sea en dependencias federales o del Distrito Federal, y dos poseen una microempresa. De las tres restantes una labora en una organización de mujeres, una en la enseñanza académica y una en medios de comunicación.

Concepciones religiosas. Seis de las mujeres entrevistadas resaltaron de forma concreta su educación católica como uno de los ejes que tuvieron que desestructurar en su recorrido identitario. Mientras que cuatro de ellas se distanciaron tanto de las enseñanzas como de la práctica del catolicismo, dos pasaron a integrarse a la Iglesia Metropolitana, separándose posteriormente de ella por cuestiones relacionadas con las posturas políticas e ideológicas de dicha Iglesia.

Hechos de violencia. Es altamente significativo del peligro vital que viven las mujeres en el mundo patriarcal, el hecho de que, en una muestra de 10 mujeres, existan ocho víctimas de hechos de violencia: seis de manera directa y dos relacionadas íntimamente con las mujeres entrevistadas. En el primer grupo encontramos una mujer víctima de violencia familiar, dos víctimas de violación, una de abuso por

parte de familiares mujeres y dos de violencia en pareja. En el segundo grupo, la hermana de una de las mujeres fue violada y la madre de otra es producto de una violación.

Estado civil y relaciones afectivas y de pareja. Del total de las 10 mujeres sólo una de ellas está casada y una divorciada. Cinco de las mujeres viven, al momento de la entrevista, en parejas cerradas; dos no tienen pareja; una vive en pareja abierta sólo con mujeres y dos de ellas en pareja abierta tanto con hombres como con mujeres. Puntualizo que la mujer que está casada mantiene relaciones abiertas con mujeres y que la mujer divorciada mantiene una relación de pareja cerrada con una mujer. Por último, de las parejas abiertas una está formada por una mujer que se autoidentifica como bisexual y su compañero; la otra, formada por una de las mujeres entrevistadas y su compañera; ambas se autoidentifican como bisexuales.

Maternidad. Del total de mujeres entrevistadas ninguna es madre y todas manifestaron su decisión voluntaria de no serlo. Dos mujeres han interrumpido voluntariamente sus embarazos, una de ellas en dos ocasiones.

Ciclo cultural de vida

En el análisis utilizo como herramienta de investigación las historias de vida de un grupo de mujeres lesbianas feministas; para su confección elaboré, en primer lugar, un ciclo de vida hipotético de las mujeres tomando en consideración tanto su condición de género como sus particularidades: cruzando el eje de género con los arriba expuestos, consideré las situaciones específicas que se podrían presentar.

Para el trabajo empírico concreto he elaborado un ciclo cultural de vida de las mujeres, retomando la categoría *ciclo*

cultural de Lagarde, quien lo denomina de esta manera: “porque no refiere a un tránsito biológico sino que el ciclo de vida es un ciclo sociocultural” (1990b:22). Uno de los ejes estructurales del ciclo para las mujeres de nuestra cultura es la sexualidad y, dado que la misma tiene por asiento el cuerpo, considero “El cuerpo y el ser-para-los-otros es el eje de la vida y del ciclo de vida de las mujeres; por lo mismo, en la construcción teórica del ciclo de vida debemos preguntarnos constantemente por esos ejes a lo largo de todo el ciclo” (*ibidem*).

El ciclo cultural de vida hipotético que he construido es el siguiente:

Infancia. La concibo como una de las etapas del ciclo más signadas por el aprendizaje del deber ser y de las obligaciones de género que corresponden a las mujeres. Mi interés se centra en analizar cómo se dan los procesos de construcción de la sexualidad lésbica en las mujeres; para ello tomo en cuenta las experiencias eróticas infantiles, tanto de autoerotismo como de erotismo con las personas del entorno de las niñas, a partir de la consideración de que la sexualidad y el erotismo no “surgen” en determinadas etapas de la vida sino que están presentes a lo largo de todo el ciclo vital. Las fuentes principales de las cuales las niñas aprenden sobre sexualidad y erotismo, en esta etapa, son las personas adultas que las rodean, principalmente las figuras materna y paterna y la interrelación entre ellas; ello conjuntamente con otras figuras del ámbito familiar o allegadas a él. Pero, además, considero que existen experiencias de autoerotismo, así como de erotismo con sus pares, ya sean genéricos o etarios o genérico-etarios. En una segunda etapa de la infancia, cuando las niñas tienen acceso a otros medios, por ejemplo el escolar o el laboral, considero formas de aprendizaje del ero-

tismo relacionadas tanto con los ámbitos específicos como con las personas con las que las niñas interactúan en ellos, sin perder de vista nunca las condiciones genéricas y etarias de dichas personas, ya que ambas implican relaciones de poder específicas en las relaciones.

La adolescencia es analizada como una etapa en la que se continúa el aprendizaje del deber ser y, al mismo tiempo, surgen cuestionamientos del mismo, dependiendo de las situaciones específicas de cada mujer. En este sentido, tomo como ámbitos principales de aprendizaje a la familia, la escuela y el conjunto de relaciones amistosas y amorosas de las adolescentes. Mientras la familia y la escuela, en la mayoría de los casos, continúan transmitiendo —tanto en formas como en contenidos— las enseñanzas dominantes sobre el deber ser genérico, el o los grupos de amigas, amigos, compañeras y compañeros se constituyen en ámbitos de aprendizaje del erotismo en los que hay que tomar en cuenta los ejes genérico/etarios. Culturalmente, la etapa de la adolescencia, para las mujeres, significa el “surgimiento” de su sexualidad; esto, como ya vimos, a partir de lo que la concepción dominante de sexualidad establece como sus fines y sus medios. En este sentido, se han considerado como hechos vitales para las mujeres su menarquía, la virginidad y el establecimiento de relaciones homo y heteroeróticas. En el caso de las lesbianas, la etapa de la adolescencia es nodal, puesto que en ella se sitúan sus primeras relaciones eróticas y, en muchos casos, la consideran como el punto de partida de su lesbianismo.

En la etapa adulta, la ideología dominante marca para las mujeres dos deberes-ser vitales: la conyugalidad y la maternidad. Ya que alrededor de estos dos ámbitos gira gran parte de sus vidas adultas, considero importante establecer

en las historias de vida los cumplimientos o incumplimientos de las mujeres en relación con estos dos hitos. A partir de la hipótesis del incumplimiento por parte de las mujeres lesbianas a las normas genéricas, analizo los conflictos que los mismos causan en sus vidas. Al mismo tiempo —y a partir de la hipótesis de que la resolución de los conflictos están en relación con la crítica y el desmontaje de los supuestos naturalistas de dichos deberes genéricos—, analizo las experiencias de las mujeres en el feminismo como el marco cultural en que las mujeres encuentran los saberes y las herramientas que necesitan para dicho desmontaje. Así, considero la construcción identitaria feminista como una construcción que les permite la asunción de su identidad de género y la vivencia positiva de su lesbianismo.

Trabajo de campo

El trabajo de campo que sirve de base al presente libro, ha sido realizado con un grupo de lesbianas feministas, mexicanas, residentes en el Distrito Federal.¹⁰ Al respecto, consi-

¹⁰ Las mujeres con las que he trabajado eran conocidas personalmente por mí o contactadas a través de terceras personas. Las mismas fueron elegidas tanto por ser lesbianas como por su pertenencia al feminismo. Las entrevistas eran concertadas previamente por teléfono y los lugares en los que se realizaron fueron diversos: espacios públicos (cafeterías, restaurantes), espacios de trabajo de las mujeres y casas particulares. Ello dependía de la disponibilidad de tiempo de las entrevistadas así como del lugar que escogieran. Al comienzo del encuentro, en los casos en que las mujeres no me conocieran, me presentaba con ellas y, en todos los casos les planteaba cuál era mi investigación y qué esperaba de ellas; a continuación las mujeres relataban los acontecimientos de sus vidas que ellas deseaban.

dero como lesbianas feministas, por un lado, a mujeres que se autodefinen como tales a partir de diversas experiencias de vida y procesamientos identitarios realizados en la cultura feminista; para estas mujeres ser lesbianas es ser feministas y no es posible la separación entre ambas.

En la filosofía feminista lesbiana, la teoría y la práctica del lesbianismo se construyen a través del feminismo. El concepto de que lo personal es político supone, por tanto, un análisis de todos los aspectos de la vida lesbiana en función del proyecto feminista (Jeffreys, 1996:15).

Por otro lado, a mujeres que son definidas por otras y otros como lesbianas feministas. La autodefinición, en el caso de las mujeres lesbianas feministas, toma en cuenta varios elementos y no se centra exclusivamente en el terreno erótico. Así, Jeffreys considera que "cuando las feministas lesbianas hablamos de 'lesbiana', hablamos generalmente no de una 'esencia' natural, sino de algo creado conscientemente por las lesbianas como acto político" (1996:284).

Por lo anterior, distingo a las lesbianas feministas, por un lado, de las mujeres homosexuales, esto es, de las mujeres cuyos referentes identitarios son *homosexual* y *gay*; por el otro, de las mujeres cuyo referente autoidentitario es *lesbianas* sólo como resultado de la influencia cultural del feminismo.

Las técnicas utilizadas en el trabajo de campo han sido varias.

Historias de vida. Con un grupo de 10 mujeres he trabajado directamente sus historias de vida durante los meses de enero a julio de 1996. Elegí trabajar sobre la base de historias de vida, en primer lugar, por mi interés en conocer los relatos autobiográficos de las vidas de las mujeres y, en segundo, porque considero que dichas historias me permiten ver cómo las mujeres procesan sus experiencias de vida.

Además de conocer los relatos de vida de cada mujer desde su experiencia personal e individual, he procurado situar cada uno de ellos —a partir de los datos personales y de aquellos investigados por mí en otras fuentes— en su contexto social y cultural posibilitando analíticamente el cruce de las diversas condiciones de las mujeres. Las historias de vida han sido confeccionadas a partir de las entrevistas que he sostenido con cada una de ellas. Dado que parte central de la investigación son los saberes de las mujeres, se utilizó como principio metodológico la exposición clara —al inicio de cada una de las entrevistas— de cuál era la investigación y cuáles los temas que me interesaba tratar; lo anterior supone que en todo momento las mujeres sabían cuál era el sentido de la investigación. Las entrevistas han sido abiertas y mi papel en ellas ha consistido en plantear el tema y guiar los relatos de las mujeres con algunas preguntas específicas sobre los temas nodales de la investigación; por lo demás, las mujeres han tenido la libertad tanto de contar aquello que quisieran, como de no contar.

Las historias de vida no son textualmente transcritas en el libro; las mismas sirvieron de base al análisis teórico y fue acordado con las mujeres que no serían expuestas en la obra final. Las citas de determinadas partes del texto por mí elaborado a partir de sus relatos, fueron hechas tomando en cuenta que las mujeres expresaron no tener inconvenientes para ello. Por lo mismo, cuando he necesitado ilustrar textualmente el análisis, recorro en muchas ocasiones a la cita de testimonios ya publicados en trabajos de investigación, tanto de México como de otros países. Al respecto, privilegio la cita de testimonios de mujeres latinoamericanas por considerar que sus experiencias de vida son más semejantes a las de las mujeres lesbianas mexicanas.

Convivencia con las mujeres. Parte de la metodología de investigación ha consistido en ver a las mujeres lesbianas en sus ámbitos de vida: familiares, de pareja, sociales, académicos, políticos, organizativos, lúdicos; desde esta perspectiva he orientado esta parte del trabajo de campo a conocer las experiencias y las vidas de las mujeres concretas en sus contextos sociales y culturales específicos. Dicha elección ha estado guiada por las siguientes consideraciones: en primer lugar, porque social y culturalmente los espacios de las mujeres lesbianas son invisibilizados y se asocia la invisibilización con la inexistencia; y, en segundo lugar, porque son espacios, muchos de ellos, ganados en luchas políticas con gran esfuerzo por parte de las mujeres lesbianas. Así, conjuntamente con las historias de vida, he convivido con las mujeres con las que he trabajado o con sus semejantes, como principio e intento metodológico por captar de manera más cercana la vida vivida por las mujeres concretas en diferentes ámbitos. La convivencia con las mujeres me ha permitido contrastar lo que las mujeres dicen en sus historias de vida con lo que las mujeres viven en situaciones concretas, así como contrastar también con otras personas con las que comparten determinados ámbitos de sus vidas.

Convivencia con sus semejantes. Además de las mujeres a las que he entrevistado directamente, he tenido acercamientos de diversos tipos con otras mujeres que consideré semejantes a las mujeres entrevistadas. En este sentido, he convivido de diversas maneras, dependiendo de los ámbitos (espacios de intimidad, lugares de trabajo, espacios políticos, espacios lúdicos) con otras mujeres lesbianas feministas, con mujeres homosexuales y gay, con mujeres que se autoidentifican como bisexuales, con mujeres heterosexuales, y he conocido y convivido con lesbianas no feministas. Los testimonios de todas

ellas, tanto los basados en historias de vida como los que fueron hechos de manera informal, me sirven como punto de referencia y comparación en el análisis.

Capitulaje

En *Las mujeres lesbianas y la Antropología feminista de género* planteo tres líneas de discusión que considero básicas. En primer lugar, *el androcentrismo y la invisibilidad de las mujeres lesbianas* que están, en la Antropología, directamente relacionados con las concepciones teóricas hegemónicas, concretadas en el hecho de que, a pesar de los desarrollos teóricos propios de la disciplina, se siguen aplicando las teorías sobre la homosexualidad masculina a la homosexualidad femenina, sin tomar en cuenta las particularidades de las mujeres lesbianas. En segundo lugar, expongo *la teoría de género feminista*, que me ha permitido ubicar a las mujeres lesbianas en el género, analizar sus diferencias, semejanzas, especificidades, y los efectos que produce en sus vidas la organización social de géneros: sexismo y lesbofobia. Al considerar la identidad de género como núcleo primario de la identidad, distingo entre identidad socialmente asignada y autoidentidad, lo cual resulta básico en el análisis, pues expongo que no existe una heterodesignación lésbica normativa y positiva en nuestra cultura y, por ende, las mujeres lesbianas reciben un conjunto negativo de asignaciones de identidad a partir del cual elaboran sus autoidentidades específicas y particulares. Por último, el tema del *reconocimiento de las diferencias* se ha dado con gran fuerza al interior del feminismo desde la década de los ochenta, cuando distintas corrientes teóricas y mujeres particulares reclama-

ron atención a las diferencias concretas existentes entre ellas. Los análisis empezaron con la crítica a la categoría "mujer" como universal y totalizadora, para desembocar en el reconocimiento de la existencia de mujeres concretas y particulares. Al mismo tiempo hubo que contemplar las diferencias entre las mujeres junto con el análisis de las semejanzas de género; en este sentido, las mujeres lesbianas, presentes desde los inicios en los movimientos políticos y el terreno académico feministas, han ido construyendo un corpus teórico y una práctica política de la diferencia que ha seguido, a su vez, caminos diversos.

La Antropología feminista es perfectamente consciente de que las mujeres son diferentes entre sí. Se trata, en efecto, de la única disciplina de las ciencias sociales capaz de demostrar, desde un punto de vista eminentemente comparativo, que el significado de "ser mujer" varía cultural e históricamente y que el género es una realidad social que siempre debe enmarcarse en un contexto determinado (Moore, 1991:223).

En el capítulo *Mujeres lesbianas: erotismo e identidades* presento, en primer lugar, la definición de las principales categorías utilizadas en la investigación.

La construcción cultural de la sexualidad de las mujeres es el tema nodal teórico y político de la cultura feminista porque los análisis han detectado que, en nuestra cultura, la sexualidad ha llegado a constituirse en la identidad total de las mujeres, porque a partir de dichos análisis pudo constatar que es uno de los ámbitos principales de opresión y subordinación de las mujeres y porque el orden social de géneros vigente se construye a partir de la sexualidad con efectos diferenciales para cada uno de los géneros.

Fundamental para el feminismo, la sexualidad se ha ido conformando como uno de los campos de interés más importantes de la Antropología. A partir de las décadas de los sesenta y setenta se elabora un enfoque que ve a la sexualidad como una construcción histórica, social y cultural, lo cual ha contribuido a la demostración tanto de la diversidad cultural de la especie humana como de su carácter histórico. Esta nueva perspectiva teórica —producto sobre todo de la crítica de nuevos sujetos emergentes, así como de la interdisciplinariedad— contribuye al enriquecimiento de la disciplina al permitir la constatación de dos hechos básicos: por un lado, que las características sexuales no son naturales, esto es, emanaciones de un cuerpo biológico ahistórico dominado por instintos que la cultura tiende, si no es que debe, contener; por el otro —al considerar a la sexualidad como histórica— se ha demostrado que aunque lo biológico tiene un peso específico en ella no es posible reducir o identificar sexualidad con biología. Con ello la sexualidad es vista como

un complejo de fenómenos bio-socio-culturales que incluye a los individuos, a los grupos y a las relaciones sociales, a las instituciones y a las concepciones del mundo —sistemas de representaciones, simbolismo, subjetividad, éticas diversas, lenguajes— y, desde luego, al poder (Lagarde, 1993:185).

A partir de la crítica feminista a las concepciones dominantes de sexualidad y erotismo, y de su consecuente construcción categorial, los principales ejes tomados en cuenta para la definición de sexualidad y erotismo son: la ubicación de la sexualidad en el ámbito de la cultura y la diferenciación del erotismo como un ámbito claramente delimitado.

Ha sido una necesidad analítica delimitar las categorías de homosexualidad y homoerotismo, mismas que aparecen como intercambiables en la ideología dominante, pero que, desde mi perspectiva, se refieren al establecimiento de relaciones en ámbitos diferentes y delimitados. La definición dominante de sexualidad está estructurada a partir de la relación entre procreación y erotismo, cuyo fin es el establecimiento de la norma heterosexual que asegura la procreación. De la misma manera, la definición de la homosexualidad de las mujeres se construye alrededor del erotismo, colocando a éste en el núcleo definidor de la identidad de las mujeres homosexuales. En este sentido, mi concepción parte de la diferenciación entre homosexualidad femenina y lesbianismo por varias razones fundamentales: una, a partir del análisis de las definiciones de sexualidad y erotismo, y al delimitar la categoría de homosexualidad se constató que no agotaba el tema de investigación; dos, porque las mujeres con las que he realizado la investigación se autoidentifican como mujeres lesbianas y no como mujeres homosexuales.

Con todo, la definición cultural de la homosexualidad de las mujeres forma parte de sus asignaciones identitarias; por ello he contemplado que en la definición de lesbianismo y de mujeres lesbianas es necesario tomar en cuenta el peso cultural del erotismo en la definición del lesbianismo, y la importancia que le dan las mujeres al erotismo en su auto-identidad.

En segundo lugar, analizo los componentes que considero definen la sexualidad lésbica en nuestra cultura; parto del tabú de la homosexualidad femenina a partir del cual las mujeres lesbianas son posicionadas en la sociedad; analizo las relaciones entre el erotismo y el amor en el caso de las mujeres lesbianas; considero la omisión de los hombres

del mundo lésbico en el cual son colocados como *el otro*; y analizo el mito del lesbianismo como un constructo elaborado desde la cultura lésbica que impone normas, no sólo al erotismo de las mujeres, sino al conjunto de sus vidas.

Los saberes feministas contemporáneos son considerados recursos vitales para las mujeres lesbianas. Por ello he efectuado mi análisis basándome, por un lado, en las nuevas concepciones que sobre los saberes ha realizado el feminismo; por el otro, tomando en cuenta que los saberes producidos desde la cultura feminista constituyen herramientas potenciales para las mujeres lesbianas en relación tanto con la crítica de la condición de la mujer como con las posibilidades de construcción de nuevas identidades.

En *Mujeres lesbianas y cultura feminista* parto de la metodología expuesta para analizar el ciclo cultural de vida de las mujeres. Inicio con los sentimientos de diferencia de las mujeres en etapas tempranas de su vida y culmino con la construcción de identidades feministas. El interés de este recorrido es ver cómo las mujeres y cada mujer en particular construyen su autoidentidad a partir de sus diferentes condiciones de vida y, por ello, presento tanto las semejanzas que encuentro entre ellas como lo que las hace únicas y singulares (Lagarde, 1997). El proceso identitario de las mujeres lesbianas es complejo por las condiciones culturales en las que viven; he supuesto, por ello, que procesar críticamente las adscripciones identitarias negativas para construir autoidentidades afirmativas sólo es posible a través del feminismo entendido como un conjunto de saberes producidos desde una cultura que es espacio de afirmación y visibilidad de las mujeres lesbianas. Considero al feminismo una cultura ilustrada cuyo bagaje filosófico, ético, jurídico y político puede constituirse en herramienta potencial

para las resignificaciones identitarias. “En cambio, desde el feminismo los fines son otros: se trata de crear las condiciones sociales para que las mujeres sean sujetos históricos y lo sean por su particular manera de vivir, de ser y de existir: en libertad” (Lagarde, 1996:211).

1

Las mujeres lesbianas y la Antropología feminista de género

La homosexualidad femenina y el lesbianismo han tenido marcos teóricos propios y categorías específicas a partir del surgimiento de la Antropología feminista de género. Antes de los planteamientos feministas, la antropología abordó la homosexualidad femenina y masculina de diversas maneras; a principios de siglo, por ejemplo, el tema fue tratado principalmente en relación con fenómenos religiosos como el shamanismo. Bolin (1996:35-36) señala el trabajo de Westermack de 1906 como uno de los pioneros. Posteriormente, en las décadas de los treinta y cuarenta, se reportaron en las etnografías, de manera más concreta, fenómenos como el travestismo, los cambios de roles o los matrimonios entre personas del mismo sexo, y se trató —en ocasiones directamente— del lesbianismo¹ y la homosexualidad masculina.

¹ Evans-Pritchard analizó las prácticas lesbianas entre las mujeres azande conjuntamente con “prácticas similares consideradas desgraciadas por los azande” (1976:77). Estas prácticas, denominadas *adandara*, se llevaban a cabo especialmente en los caseríos de los príncipes, utilizando las mujeres falos hechos de raíces.

Aunque la antropología tuvo una importancia fundamental en los debates sobre la sexualidad a finales del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX, disciplinas como la medicina, la psiquiatría, el psicoanálisis y, especialmente, la sexología, se constituyeron en las grandes formadoras del paradigma sobre la homosexualidad imperante durante décadas. Estas concepciones presentaban a las mujeres lesbianas, según Krieger (1985:225), como enfermas, patológicas, pervertidas, invertidas, o desviadas. Sin embargo, desde finales de la década de los cincuenta algunos estudios de sociólogos, psicólogos sociales y psiquiatras comenzaron a cambiar sus enfoques de trabajo basándolos menos en la patología y más en modelos culturales. A partir de estos estudios se empezó a conceptualizar que la homosexualidad

“Se dice que, en el pasado, el príncipe no dudaba de ejecutar a la esposa cuyas actividades sexuales eran descubiertas, e incluso hoy he sabido de un príncipe que expulsa a las mujeres de su casa por esta misma razón. Entre el pueblo llano, si un individuo descubre que su esposa tiene relaciones lesbianas con otras mujeres, la azota y hay un escándalo. La ira del marido se debe al miedo a las desgraciadas consecuencias que pueden derivarse de tales prácticas.”

Los azande suelen nombrar las prácticas lesbianas entre mujeres con la palabra *adandara* (mismo nombre que le dan a “la más temida de todas (las) criaturas maléficas que se califican por analogía con la brujería en una especie de gato salvaje llamado *adandara*). Dicen: ‘Es lo mismo que los gatos’. Esta comparación se basa en los malos auspicios de ambos fenómenos y en el hecho de que ambos son actividades femeninas que pueden causar la muerte de cualquier hombre que las presencie”. En consecuencia, consideraban desgracia al lesbianismo, a la brujería y a los gatos, y de hecho creían que eran las mujeres que mantienen relaciones homosexuales las que daban a luz gatos y las que eran brujas. En dichas relaciones la desgracia estaba asociada con las funciones sexuales de las mujeres y “es de señalar que cualquier actividad desacostumbrada de los órganos genitales femeninos se considera desgraciada”.

no era una enfermedad —ni sexual ni social— sino un tema íntimamente relacionado con la identidad de las personas.

En relación con las mujeres homosexuales, la cuestión no estriba en su gran ausencia o en su presencia relativa en la literatura antropológica, sino en “cómo representaba la literatura antropológica” (Moore, 1991:14) a las mujeres lesbianas. Al respecto, se ha constatado que impera en la disciplina la interpretación de las relaciones homosexuales como actos individuales pertenecientes al ámbito de lo privado. La falta de análisis sobre la importancia de los contextos culturales en que se dan dichas relaciones ha llevado a concebir a quienes presentan estos comportamientos como personas incapaces de ajustarse a su rol genérico. Lang señala que las tradiciones de hombres viviendo como mujeres y de mujeres viviendo como hombres en las culturas indígenas norteamericanas han sido interpretadas como un recurso mediante el cual las y los individuos “homosexuales” (1996:184-185) podían ser integrados culturalmente. De esta manera, apunta, se obvian varias cuestiones importantes: en primer lugar —aunque un buen número de *mujeres-hombres* y de *hombres-mujeres* mantuviera relaciones eróticas o se casaran con “personas con los mismos genitales y conjunto de cromosomas como los de las mujeres-hombres o de los hombres-mujeres”— queda la cuestión de saber si estas relaciones pueden ser llamadas “homosexuales”. En segundo lugar, no se considera que en los grupos estudiados la cuestión no era “acomodar” las individualidades “desviantes” sino que se trataba de construcciones de género y de conceptualizaciones de conducta sexual diferentes de las nuestras.

Blackwood (1991:221-222) considera que el presupuesto de una “naturaleza homosexual” figura en muchas investigaciones como parte de una concepción esencialista

para la que dicha “naturaleza homosexual” subyace a todas las expresiones culturales de homosexualidad. Señala, por ejemplo, cómo la asunción de dicho presupuesto en los estudios de Kroeber sobre los *berdache* hace que considere que las culturas indígenas norteamericanas “acomodaban” a los homosexuales creando dicha institución, y que los individuos que adoptaban el rol de *berdache* lo hacían por problemas psicológicos o congénitos. En general,

En el estudio del comportamiento homosexual, este punto de vista se manifiesta en la percepción de que un determinado porcentaje de individuos homosexuales asumen, dentro de su cultura, el rol que les permite expresar su naturaleza homosexual, como en el caso del “berdache” de los nativos americanos, los “mahu” tahitianos o los chamanes de los chukchee.

Por otro lado, es necesario no olvidar que investigaciones como las de Mead (1935) partieron de planteamientos, en torno de la sexualidad, que tomaban en consideración la cuestión del aprendizaje en cada cultura particular.

Son varios los factores, según Blackwood, que se conjuntan en la ausencia del lesbianismo en las etnografías: uno, la ausencia misma del lesbianismo en las culturas estudiadas. Dos, a partir de sus propias concepciones sobre los papeles y las actividades adecuadas para las mujeres, algunos antropólogos tradicionales centraron su atención más en las actividades pertenecientes al ámbito doméstico o privado que en las actividades que las mujeres realizaban fuera del mismo. En este sentido, al asumir implícitamente que las actividades femeninas estaban relacionadas con lo doméstico (implicando la crianza de los hijos, la preparación de alimentos y el “apoyo” o “complemento” de las actividades

económicas) asumían que todas las mujeres sostenían comportamientos exclusivamente heterosexuales. Tres, la ausencia de concepciones o las concepciones negativas sobre el lesbianismo, sostenidas por quienes investigaban, han prejuiciado la observación de dichos comportamientos en los grupos.

Un ejemplo de análisis contemporáneo de la construcción del lesbianismo es el realizado por Blackwood (1991:228-233), quien parte de las siguientes premisas: *a)* son las distintas maneras de experimentar el género las que proporcionan la base de los distintos modelos de homosexualidad masculina y femenina; *b)* en la construcción de la homosexualidad hay que tomar en cuenta los sistemas de género, parentesco y económicos; *c)* la construcción del lesbianismo, cuando sucede, se produce dentro del ámbito de las actividades y redes de relaciones femeninas. En todas las culturas se espera que las mujeres se casen y tengan hijos; en muchas se las promete en matrimonio o se las casa antes de la pubertad o nada más al llegar a ésta. Por tanto, el comportamiento lésbico se localiza, en su mayor parte, dentro de la estructura de las relaciones conyugales, si bien las culturas permiten la aparición de una variedad de relaciones sexuales. En este sentido, cuando analiza las relaciones entre las mujeres azande al interior de los hogares polígamos señala,

La relación entre dos mujeres azande podía formalizarse a través de un ritual que establecía un vínculo permanente... Este vínculo garantizaba el apoyo comercial y económico de las compañeras y acaso haya servido para ampliar las redes comerciales de la mujer y para elevar su posición en la comunidad. De esta forma, dentro del contexto del matrimonio se entablaban relaciones tanto formales como informales entre las mujeres que

tenían un contacto diario a través de sus actividades domésticas y comerciales, lo que indica que el control masculino de las actividades femeninas no se extendía a las interacciones e intereses entre mujeres.

Distingue en los comportamientos lésbicos entre relaciones informales —“aquellas que no van más allá del contexto social inmediato”— y relaciones formales —“que forman parte de una red o estructura social que se extiende más allá de la relación de pareja o de amor inmediato y se producen dentro de las relaciones sociales como la amistad, las hermandades, las escuelas de iniciación y el cambio de roles de género o el matrimonio con otra mujer”.

Al analizar modelos de relaciones homosexuales femeninas en sociedades sin división de clases, encuentra diferencias entre ellas en relación con las limitaciones impuestas al comportamiento lésbico según se trate de sociedades muy estratificadas (como los Azande o los Dahomey en África), o de sociedades más igualitarias (como los Kung del sur de África o los aborígenes australianos). Al respecto señala que, entre las primeras, las relaciones tienen un carácter más clandestino, mientras que en las segundas era un comportamiento culturalmente más aceptado: entre los Kung formaban parte de los juegos sexuales entre las muchachas antes de que éstos se extendieran a los muchachos; entre los australianos “los juegos sexuales entre adolescentes estaban aceptados y formaban parte integral del sistema social y conformaban las reglas de parentesco para los compañeros matrimoniales... Se desarrollaban entre primas cruzadas. Así pues, una aborígen australiana entablaba relaciones lésbicas con una prima cruzada, cuya familia posteriormente la

casaría con su hijo, con lo que las amigas se convertían en cuñadas”.

Por otra parte, en las sociedades con división de clases los sistemas de género están “rígidamente jerarquizados, (y) a la actividad sexual de las mujeres se le imponen límites muy estrictos”. La autora considera la existencia de dos tendencias opuestas: por un lado al establecimiento de relaciones informales y, por el otro, al establecimiento de relaciones formales. En sociedades de Oriente Medio y Oriente Próximo era la estricta segregación entre los sexos la que proporcionaba el ámbito para las relaciones lesbianas; menciona al respecto las relaciones entre las mujeres de los harenes y en la institución del *pardah*. Por otro lado, en sociedades como la China existían las hermandades de la provincia de Kwantung: “Esta institución surgió necesariamente fuera del matrimonio tradicional y la estructura familiar. Si bien se guiaban por los valores tradicionales de la sociedad dominante, estas mujeres rechazaban el rol de género tradicionalmente asignado, para formar hermandades basadas en la tradición de las casas de mujeres y los votos de castidad. El trabajo de la seda de la provincia de Kwantung les proporcionaba la independencia económica para rechazar el matrimonio. Algunas mujeres no entablaban relaciones heterosexuales debido a la sanción cultural impuesta en aquellas que hacían voto de no casarse. Otras sostenían relaciones amorosas con una ‘hermana’”.

Por último, analiza las culturas con un sistema económico dual en las que aparece un modelo formal de relaciones lésbicas entre mujeres de distintas edades. Asimismo, estudia el cambio del rol de género de las mujeres, al cual considera como un modelo formal de relaciones lesbianas

que aparece en determinadas sociedades sin división de clases y, sobre todo, en sociedades igualitarias. Este cambio de roles se hallaba institucionalizado, sobre todo, entre los nativos del oeste norteamericano (en los grupos mohave, maricopa, cocopa, kaska y klamath) y formaba parte integrante de la estructura social.

Dependiendo de su interés y habilidad, algunas mujeres adoptaban un rol de género masculino, normalmente en la pubertad, y llevaban a cabo las actividades asociadas a los hombres, como cazar, poner trampas y, entre los cocopa, “warrhameh”, participar en la batalla. A estas mujeres no se les negaba el derecho a casarse y con frecuencia tomaban esposas con las que creaban un hogar y criaban hijos. La importancia del cambio en el rol de género radicaba en la capacidad de la mujer para adoptar un rol masculino, con independencia de su biología. Además, podían cambiar los roles sin que ello supusiera una amenaza para la definición del rol masculino, porque hombres y mujeres tenían el mismo estatus y desempeñaban roles de género, más que antagónicos, complementarios.

En el momento actual la Antropología feminista define su proyecto específicamente como Antropología feminista de género distinguiéndose de la Antropología de género. Moore (1991:219) lo explica claramente:

Es perfectamente posible distinguir entre el estudio de la identidad del género y su interpretación cultural (la antropología del género), y el estudio del género en tanto que principio de la vida social humana (antropología feminista). Esta distinción es importante porque, pese a que la antropología feminista no se limita al estudio de la mujer por la mujer, es fundamental que al

definirla como “estudio del género”, no deduzcamos que se ocupa exclusivamente de la interpretación cultural del género y de su identidad. Como he intentado demostrar en capítulos anteriores, la antropología feminista es mucho más que todo eso. Ahora bien, es igualmente importante darse cuenta de que la “antropología del género” como campo de investigación no es una subdisciplina ni una subsección propiamente dicha de la antropología feminista, dado que, aunque ambas comparten muchas inquietudes, algunos especialistas en “antropología del género” realizan sus estudios desde una perspectiva no feminista.

Por ello podemos afirmar que, si bien la antropología feminista no es sencillamente el estudio de la mujer por la mujer, en cierto sentido puede y debe distinguirse de las investigaciones que examinan el género y a la mujer desde un punto de vista no feminista.

En este contexto, los análisis no parten de un *continuum* homosexual aplicable tanto a hombres como a mujeres sino de concepciones que consideran que, dadas las diferentes construcciones de género tanto inter como intraculturales, es necesario realizar investigaciones concretas, así como diferenciar analíticamente las especificidades en cada caso.

Insertas en el marco amplio de la cultura feminista, las relaciones entre Antropología y feminismo han sido siempre estrechas: las investigaciones antropológicas han estado acordes con los desarrollos teóricos del feminismo, al mismo tiempo que éste se ha vuelto en muchas ocasiones hacia la Antropología en su búsqueda de explicaciones históricas, y de referentes culturales variados en los cuales encontrar la diversidad de las y los seres humanos. De los desarrollos teóricos de la Antropología feminista de género

en relación con la homosexualidad y las mujeres lesbianas, considero básicos: las críticas al androcentrismo y la invisibilidad de las mujeres lesbianas, la categoría de género, los debates sobre la diferencia y el reconocimiento de las identidades.

Androcentrismo e invisibilidad de las lesbianas

La visión androcéntrica en relación con el lesbianismo y las mujeres lesbianas deviene principalmente de la aplicación acrítica de las concepciones sobre la homosexualidad masculina al estudio y análisis de la homosexualidad femenina. Con ello no se toman en cuenta, primero, las diferencias genéricas imperantes en cada sociedad que hacen que masculinidad y feminidad se construyan diferencialmente; en segundo lugar, se asume implícitamente que la homosexualidad femenina es un reflejo de la masculina sin atender al hecho de que las relaciones homoeróticas tienen definiciones culturales divergentes para hombres y mujeres, basadas en la división genérica del mundo.

Tradicionalmente la homosexualidad femenina ha sido vista a menudo exclusivamente en términos derivados de la experiencia o los estudios de la homosexualidad masculina. Ésta ha sido invariablemente más observada e investigada que el lesbianismo —en parte a causa de una mayor presencia pública, en parte porque ello cambió las definiciones dominantes de sexualidad masculina, en parte porque la sexualidad femenina ha sido usualmente estudiada sólo en tanto que respuesta a la sexualidad masculina, y el lesbianismo era apenas comprensible en estos términos (Weeks, 1993:201).

Moreno (1986) analiza minuciosamente la categoría *androcentrismo*, misma que utiliza en sus ejercicios de lectura de libros de textos españoles con la finalidad de descubrir lo que denomina *opacidad androcéntrica del discurso*.² Partiendo del origen etimológico de la palabra griega y de la concepción cultural que plasmaba, esto es,

El *hombre hecho* de que nos habla la palabra griega ANER, -DROS, se refiere no a cualquier hombre de cualquier condición o edad, sino a aquellos que han asimilado los valores propios de la virilidad y que imponen su hegemonía (Moreno, 1986:28-29) (cursivo de la autora).

La autora utiliza la categoría para hacer referencia “a la adopción de un *punto de vista central*, que se afirma hegemónicamente relegando a los márgenes de lo no-significativo o insignificante, de lo negado, cuanto considera impertinente para valorar como superior la perspectiva obtenida; este punto de vista, que resulta así valorado positivamente, sería propio no ya del hombre en general, de todos y cualquier ser humano de sexo masculino, sino de aquellos hombres que se sitúan en el centro hegemónico de la vida social, se autodefinen a sí mismos como superiores y, para perpetuar su hegemonía, se imponen sobre otras y otros mujeres y

² Moreno define la opacidad androcéntrica que caracteriza al discurso académico contemporáneo como el “...conjunto de mecanismos discursivos mediante los que ya no sólo se sitúa el arquetipo viril en el centro del universo mental-discursivo (...) sino que, además se oculta tal centralidad generalizando como humano cuanto corresponde, exclusivamente, al sistema de valores propio de quien se sitúa en un centro hegemónico de la vida social a partir del cual proyecta su hegemonía expansiva sobre otras y otros mujeres y hombres” (Moreno, 1986:68) (cursivo de la autora).

hombres mediante la coerción y la persuasión/disuasión” (Moreno, 1986:28-29) (cursivo de la autora).³

Las antropólogas feministas han revisado críticamente el conjunto de conocimientos existentes sobre las mujeres al interior de la disciplina, con la finalidad de poner al descubierto los contenidos ideológicos que crean y reproducen la discriminación, la subordinación y la negación de las mujeres, y ello en una doble vertiente: como sujetas investigadas y como sujetas investigadoras. A partir de esta revisión crítica hubo que “desarrollar la capacidad para reconocer qué hace que estos discursos sean patriarcales, incluidos sus pronunciamientos explícitos acerca de los hombres y las mujeres, y sus valores respectivos, así como la capacidad de entender cómo estas teorías dividen al mundo de acuerdo con intereses masculinos” (Grosz, 1995:95).

³ La concepción de Moreno me parece adecuada, sobre todo porque permite introducir en el análisis la perspectiva histórica y el eje del poder. Así, “...el concepto *androcentrismo* permite clarificar varios puntos. Por una parte, deja la puerta abierta a la *indagación del sujeto histórico que, en cada sociedad, haya detentado ese punto de vista hegemónico* y, así, precisar también qué mujeres y qué hombres, qué otros aspectos humanos diversos, han resultado marginados al ámbito de lo no significativo o insignificante. Por otra parte, hablar de *androcentrismo* ayuda a *situar el problema que nos preocupa en el marco más amplio y complejo de las relaciones de poder*: Deja abierta la posibilidad de indagar la articulación entre distintos niveles de hegemonía central, ya no sólo relacionados con el sexo, sino también con la edad, la raza, la clase, la nacionalidad, etc. Además, permite *marcar las necesarias distancias respecto a los supuestos biólogos* que tratan de legitimar el actual orden social atribuyéndolo a las normas masculinas. ...La palabra *androcentrismo* abre, también, un interrogante sobre el *proceso de asimilación del modelo de comportamiento viril hegemónico*, modelo que en la actualidad apela ya no sólo a los hombres, sino también a las mujeres” (Moreno, 1986:28-29) (cursivo de la autora).

Desde la Antropología, Moore (1991:14) ha distinguido tres niveles o “peldaños” en el androcentrismo. El primer nivel corresponde a la *visión personal del antropólogo*, que implica la incorporación a la investigación de la concepción propia del investigador sobre las relaciones entre hombres y mujeres, y sobre la importancia de las mismas en el conjunto social. El segundo nivel *es inherente a la sociedad objeto de estudio*; en este sentido, aquellas sociedades organizadas sobre la base de la subordinación de las mujeres a los hombres transmitirán dicha visión al antropólogo. El tercero y último procede de lo que la autora denomina *una parcialidad ideológica propia de la cultura occidental*, según la cual los investigadores, a partir de sus parámetros culturales, “equiparan la relación asimétrica entre hombres y mujeres de otras culturas con la desigualdad y la jerarquía que presiden las relaciones entre los dos sexos en la sociedad occidental”.

El proceso de desestructuración de las estrategias androcéntricas ha llevado a diversos planteamientos en torno de la visibilidad de las mujeres, los cuales han estado acordes con las fases propias del desarrollo de la teoría feminista. Durante la etapa denominada Antropología de la mujer, al convertirse las mujeres en sujetas focales de la teoría y la investigación, se analizó y describió lo que las mujeres realmente hacían, al tiempo que hubo una preocupación por el rescate directo de sus experiencias y puntos de vista, con la finalidad de contrastar tales estudios con aquellos realizados por antropólogos varones sobre la base de informantes varones.

El énfasis en las experiencias de las mujeres y en sus puntos de vista —mismos que habían sido excluidos de lo que pasaba por ser “conocimiento”— es uno de los planteamientos básicos del feminismo contemporáneo, ya que

supone la emergencia de un nuevo sujeto histórico y también de un nuevo sujeto de conocimiento que plantea, desde sus propios objetivos y necesidades, una crítica a los significados y enclaves desde donde se producen los saberes vigentes. A su vez, la crítica epistemológica se transforma en un problema ético-político por cuanto la crítica teórica no pretende desvincularse de los objetivos emancipadores del feminismo, articulando así una nueva relación entre teoría y praxis (Maqueira y Sánchez, 1990:VIII).

El interés feminista por incluir a las mujeres en condición de igualdad teórica con los hombres supuso que temas considerados como propios de las mujeres —la familia, la sexualidad, el ámbito doméstico— pasaran a formar parte del conjunto de temas relevantes en la disciplina. Y, al incluir a las mujeres y sus vidas como temas de estudio, se abrieron nuevas posibilidades tanto en la investigación empírica como en el análisis teórico. Lamphère señala, por ejemplo, las nuevas perspectivas que se abrieron en la antropología política y en los estudios del parentesco, y cómo “Invitó a pensar bajo una nueva perspectiva nuestra concepción de las sociedades cazadoras-recolectoras, aunque también el mero hecho de traer a las mujeres al primer plano aportó nuevos análisis de las sociedades tribales y estatales” (1991:287).

Paralelamente, el nuevo enfoque llevó al reconocimiento de la existencia de temas propios y particulares de las mujeres alrededor de los cuales se organizaba la vida de éstas, y no la subsunción de las mismas en la existencia de los hombres, o en la de una humanidad supuestamente ingenierizada; ello llevó al análisis de las formas en que el género estructura a la sociedad, al mismo tiempo que los nuevos temas aceptados por la academia significaron un cambio de

visión importante al reconocer al dominio privado como objeto pertinente de estudio, ya que entonces,

las mujeres (y los hombres) podían ser estudiadas no sólo en el dominio público masculino de acuerdo con sus criterios, sino también en sus propios dominios de lo privado. El reconocimiento de la importancia teórica de estos aspectos de la sociedad, alrededor de los cuales giraban gran parte de las vidas de las mujeres y de las relaciones entre los sexos, supuso corregir los prejuicios masculinos de la teoría social existentes con su concentración en el dominio público de la política y la economía (Crowley, 1992:2-3).

Dado que las mujeres habían estado presentes en las etnografías desde los comienzos de la disciplina, los análisis concluyeron que el objetivo de incluir a las mujeres en la teoría y práctica antropológica planteaba que “el verdadero problema de la incorporación de la mujer no está en la investigación empírica, sino que procede del nivel teórico y analítico de la disciplina” (Moore, 1991:15). Quedó claro, pues, que el proyecto de incluir a las mujeres donde habían sido excluidas por la teoría no lograría el doble objetivo de “visibilizar” a las mujeres y eliminar el androcentrismo en la disciplina.

En primer lugar, las antropólogas constataron que no era posible simplemente “añadir” a las mujeres a las teorías existentes, ya que la exclusión de que habían sido objeto era un principio estructurante fundamental y un presupuesto básico del sesgo androcéntrico de la disciplina. El problema al que se enfrentaron en todos los campos del conocimiento fue la constatación de que

muchos discursos patriarcales *no podían* ampliarse o extenderse para incluir a las mujeres, sin sufrir trastornos y transformaciones muy importantes. No había espacio dentro de los límites de estos discursos para acomodar la inclusión y participación equitativa de las mujeres. Además, aun si se incorporara a las mujeres en los discursos patriarcales, en el mejor de los casos sólo se les consideraría como variaciones de una humanidad básica. El proyecto de la inclusión equitativa de las mujeres significaba que sólo podría analizarse la *igualdad con los hombres* de las mujeres, sólo la *humanidad* de las mujeres y no su *especificidad como mujeres* (Grosz, 1995:85) (cursivo de la autora).

En segundo lugar, no se trataba de acrecentar numéricamente la presencia de las mujeres en los estudios, ya que el problema radicaba en el tipo de preguntas y problemas que los y las investigadoras se hacían, en los métodos usados para contestarlas y resolverlos, así como en los criterios de validez reconocidos por la propia disciplina.

Por último, tanto teórica como políticamente, resultó claro que la "visibilidad" de las mujeres sólo podría realizarse tomando en consideración el complejo tema de las diferencias, tanto intra como intergenéricas; este último punto aludía al hecho de que los estudios existentes

habían ignorado a las mujeres completamente o las habían homogeneizado con los hombres, subsumiéndolas bajo la supuestamente ingenerizada categoría de "ser humano". Las mujeres como género eran de esta manera invisibles, ya sea porque estaban ausentes o porque su género era pensado como irrelevante. El objetivo de los estudios feministas en estas etapas tempranas fue hacerlas visibles, reclamar igualdad para las mujeres como objetos del conocimiento (Crowley, 1992:1).

En este sentido considera Lagarde que la mentalidad androcéntrica

permite considerar valorativamente y apoyar socialmente que los hombres y lo masculino son superiores, mejores, más adecuados, más capaces y más útiles que las mujeres. Por ello es legítimo que tengan el monopolio del poder de dominio y de violencia. Así, el androcentrismo se expresa en el machismo como magnificación de ciertas características de los hombres, de su condición masculina, de la masculinidad y, en particular, de la virilidad: abigarrada mezcla de agresión, fuerza dañina y depredadora, y de dominación sexual (1996a:106-107).

Y ello unido a la misoginia⁴ conlleva el posicionamiento de las mujeres en condiciones sociales de subordinación, al mismo tiempo que

las hace invisibles, simbólica e imaginariamente: no obstante la presencia de las mujeres, no son vistas, o no son identificadas ni reconocidas algunas de sus características. La invisibilización de las mujeres es producto de un fenómeno cultural masivo: la negación y la anulación de aquello que la cultura patriarcal no incluye como atributo de las mujeres o de lo femenino, a pesar de que ellas lo posean y que los hechos negados ocurran.

⁴ "La misoginia se produce cuando se cree que la inferioridad de las mujeres, en comparación con los hombres y por sí misma, es natural, cuando de antemano se sostiene que las mujeres son impotentes por incapacidad propia y, de manera central, cuando se hostiliza, se agrede y se somete a las mujeres haciendo uso de la legitimidad patriarcal" (Lagarde, 1996a:106-107).

En relación con la ausencia de un desarrollo adecuado sobre la homosexualidad en general y el lesbianismo en particular, los motivos que se señalan al interior de la disciplina⁵ están íntimamente unidos con los que las investigaciones feministas han detectado en el caso del tema de la sexualidad.

La consecuencia de esta tendencia al universalismo es que la mente heterosexual (*straight*) no es capaz de imaginar una cultura, una sociedad en que la heterosexualidad no ordene no sólo todas las relaciones humanas sino también la producción misma de conceptos y todos los procesos que eluden la conciencia. Además estos procesos inconscientes son, históricamente, cada vez más imperativos, por lo que nos enseñan sobre nosotras mediante los instrumentos de los especialistas. La retórica que los expresa (y cuya seducción no desestimo) se envuelve en mitos, recurre al enigma, procede con la acumulación de metáforas, y su función es poetizar el carácter obligatorio de “serás-heterosexual-o-no-serás” (*cit. en Rivera Garretas, 1994:126*).

⁵ Plummer (1991:154), después de señalar cómo el tema de la diversidad sexual ha sido parte de la reflexión de las ciencias psicológicas, biológicas y médicas desde hace un siglo, considera que: “En la historia reciente, la reflexión sobre la diversidad sexual humana ha sido en gran medida competencia de la ciencia médica y psicológica. Quizá merezca la pena señalar que en las recopilaciones como la del presente volumen [se refiere a *The Psychology of Sexual Diversity*] suelen colaborar esencialmente autores interesados en la medicina, la psicología y la zoología, mientras los antropólogos, historiadores y sociólogos y los interesados en las humanidades en general suelen brillar por su ausencia. Parece que no podemos pensar en la sexualidad sin recurrir a las imágenes de los cuerpos naturales, los poderosos impulsos, las disfunciones orgánicas y la terminología clínica. El campo de investigación ha sido exhaustivamente medicalizado e individualizado...”.

En relación con el mismo tema, es importante tomar en cuenta, al analizar los estudios existentes, que los prejuicios vigentes en la mayoría de las sociedades patriarcales sobre la homosexualidad forman parte del bagaje cultural de algunos y algunas investigadoras. En estos casos, la falta de concepciones teóricas y de categorías específicas hace que no se identifiquen ni analicen los temas relacionados con la homosexualidad, con lo que se acrecienta la ausencia del tema en las etnografías; del mismo modo la aplicación acrítica del modelo de sexualidad dominante en la sociedad del o de la investigadora a los estudios sobre otras sociedades

han desvirtuado el reducido debate sobre la homosexualidad presente en la literatura antropológica. Los modelos teóricos utilizados en el pasado para analizar los datos sobre la homosexualidad derivaban directamente de la concepción de la sexualidad de la psicología occidental. La mayoría de los antropólogos basaban su interpretación de las prácticas homosexuales de otras culturas en el modelo desviacional de la psicología y la sociología, y asumían que la heterosexualidad representaba la norma de comportamiento sexual y, por tanto, que la homosexualidad constituía una desviación o un comportamiento anormal. Esas valoraciones contrastaban, en muchas ocasiones, con el significado o el valor atribuido al comportamiento sexual en la cultura estudiada, dado que muchos grupos aceptaban las prácticas homosexuales dentro de su sistema social (Blackwood, 1991:220-221).

Contemporáneamente se plantea que no sólo es necesario un proceso de visibilización de las mujeres, sino adoptar el enfoque de género en todos los campos que se aborden “sin prejuzgar los efectos de importancia variable que esto

puede producir. En esta interpretación, su amplitud es máxima, como ocurre, por otra parte, en la interpretación dualista esencialista que antes se ha citado. Sin embargo, no es la existencia de un sujeto empírico diferente de un sujeto-mujer, lo que produce un saber diferente, sino el recurso al nuevo criterio de lectura (aun cuando, en general, la constitución de este criterio de lectura sea realmente elaborado y utilizado por mujeres)" (Collin, 1993:320).

Al introducir el criterio de estudiar las propias culturas para comprender cómo se construyen los significados sociales y simbólicos de género, las antropólogas pronto dirigieron su atención al análisis de la construcción sociohistórica de las propias categorías del pensamiento occidental utilizadas en la disciplina.

El proceso de visibilizar a las mujeres en las teorías y de rescatar sus puntos de vista y sus experiencias ha llevado a la valoración de sus saberes específicos; teóricamente ha implicado plantearse como objetivo remediar los vacíos del saber dominante orientando las investigaciones a lo que este saber había "olvidado" u "ocultado" sistemáticamente. La constatación de que los discursos dominantes pertenecen a lo que Moreno denomina el "orden androcéntrico del discurso lógico-científico en sus distintas manifestaciones",

permite empezar a valorar positivamente lo excluido, lo negado, lo marginado y silenciado. Lo hasta ahora considerado como insignificante, lo relegado a las márgenes no escritas, deja de ser identificable con inexistente y empieza a cobrar significación y vivacidad hasta ahora insospechadas; a la vez, lo afirmado, lo incluido y el orden que se le da, resalta sobre el fondo de lo que niega, de lo que aparece negativizado y de lo silenciado, y cobra, así, una dimensión histórica más real (Moreno, 1986:30).

En este sentido, la forma inicial de organización de las mujeres —los grupos de autoconciencia— correspondía a dichos objetivos relacionados con las experiencias y los conocimientos de las mujeres. En primer lugar, compartir las experiencias: los grupos tenían como objetivo romper el aislamiento entre las mujeres, característico en las sociedades patriarcales, y lograr que se dieran procesos de aprendizaje de tal manera que pudieran compartir experiencias aparentemente aisladas y personales. Al analizar cómo la sociedad restringe las posibilidades de comunicación entre las mujeres, Juliano (1992:33) ha detectado las siguientes estrategias: 1. *La desvalorización de los mensajes y temas tratados por las mujeres*: ello incluso cuando se trata, como señala la autora, de temas socialmente asignados a las mujeres y de su importancia para el mantenimiento de las relaciones interpersonales. 2. *Dificultar las posibilidades de intercambios de información entre las mujeres* al no establecer socialmente lugares u horarios propios para ellos. 3. *La expropiación de espacios sociales dedicados prioritariamente a las mujeres*; así, espacios como las iglesias —a las que acuden mayoritariamente las mujeres— están en manos de sacerdotes católicos, rabinos y pastores protestantes. 4. *La expropiación de los saberes tradicionales femeninos* por la ciencia y la medicina con la consiguiente medicalización de los cuerpos y las vidas de las mujeres.

En segundo lugar, los grupos partían del principio básico de reconocer la validez de las experiencias de las mujeres: al compartir y valorar sus experiencias, las mujeres pasaron de considerar sus vivencias como un problema de inadecuación o defecto personal a analizar y encontrar las causas de sus situaciones particulares en los contextos socioculturales en los que vivían.

Las lesbianas en el género

Las reflexiones teóricas que han llevado a la construcción de la teoría de género y los análisis de las relaciones entre el sexo y el género son fundamentales para el análisis de las mujeres lesbianas. Las mismas han proporcionado una nueva perspectiva al introducir el elemento histórico en los análisis; en este sentido, su uso conlleva a la deconstrucción del género como esencias y a su ubicación en marcos culturales, sociales e históricos específicos. Así, inscribir el análisis sobre las mujeres lesbianas en el marco de la teoría de género feminista permite, por un lado, ubicar a las mujeres lesbianas en la categoría de género femenino y, por el otro, considerar las diferentes construcciones culturales de género y, por lo tanto, las diferentes construcciones del homoeroticismo femenino y del lesbianismo.

Desde la década de los setenta el interés por dilucidar las relaciones entre sexo y género ha llevado a las antropólogas feministas a la revisión del acervo etnográfico existente; el resultado ha sido el enriquecimiento de la disciplina al introducir, en el trabajo empírico y en el análisis, una perspectiva que plantea nuevas preguntas en relación con los sistemas clasificatorios de género, así como en relación con categorías como personas homosexuales, homosexualidad, mujeres lesbianas y lesbianismo. Las antropólogas del momento señalaban que

es importante no olvidar que sexo y género son categorías estrechamente relacionadas, de tal manera que podemos decir que los seres humanos no somos únicamente sexo, pero que tampoco somos solamente un género cultural; sin embargo, dicha relación no se establece de manera directa, de tal forma que sobre la

base biológica es posible la elaboración de distintos géneros en distintas culturas (Martin y Voorhies, 1978: 84).

Las antropólogas feministas recurrieron a diversas disciplinas científicas —entre otras, a la biología y la genética— constatando que las características biológicas y fisiológicas ligadas a la reproducción,⁶ observables entre los y las seres humanas, han servido de base a las clasificaciones sexuales, a partir de las cuales se produce el reconocimiento y asignación de diferentes atributos sexuales a diferentes seres.⁷

⁶ El llamado *dimorfismo sexual*, esto es, el conjunto de diferencias morfofuncionales existentes entre los dos sexos, son el resultado, en los y las humanas, de múltiples eventos y factores que son estudiados (García-Cavazos, 1994) en dos grandes periodos: *la diferenciación primaria*, que abarca procesos cromosómicos, genéticos y gonadales, y *la diferenciación secundaria* que incluye los aspectos hormonal, nervioso, genital (tanto interno como externo) y de asignación social.

⁷ En su momento, Katchadourian (1979:16-20) distinguió entre una definición formal de sexo que “remite primariamente a la división de los seres orgánicos identificados como macho y hembra, y a las cualidades que los distinguen” para pasar a continuación a destacar cómo los usos y derivados de sexo han llevado a que el término sea un tanto impreciso. Agrupa los diferentes usos en dos grandes categorías: el sexo como característica biológica o de la personalidad y el sexo como comportamiento erótico.

Los elementos que se agrupan bajo la designación de sexo biológico son: sexo genético, sexo hormonal, sexo gonádico, morfología de los órganos internos de reproducción, morfología de los genitales externos. Como puntualiza Lagarde (1993:182), “se distinguen en el cuerpo, cuya percepción es fragmentaria, espacios privilegiados en la determinación del sexo: se trata de órganos, funciones y experiencias asociados con la reproducción humana. Más allá de lo que pueda suponerse, no todas las culturas reconocen las mismas características biológicas como sexuales en este nivel corporal”.

Y en este sentido señala cómo la concepción médica dominante sobre sexualidad incluye lo que Katchadourian denomina “características sexuales secundarias”, “porque su presencia o ausencia en el sexo contrario no ocurre con el rigor de su enunciado científico”.

Se confirmó que en todas las sociedades humanas conocidas, las diferencias sexuales⁸ han servido de base para la construcción de categorías culturales.

Central al enfoque de género es la diferenciación entre sexo y género. El primero recoge todo lo que se refiere a lo biológico y el segundo abarca la definición de lo que constituye el espectrum que va desde la mujer al varón. Hay un aspecto general que es aplicable a todas las experiencias, es decir, que las distintas culturas crean, fijan y recrean el hecho de que la especie humana es sexuada, pero que esto va a tener una gran variabilidad dependiendo de las culturas. Y ya dentro de éstas, de los contextos históricos, religiosos, económicos y políticos principalmente... Es asimismo relevante la atención que en el enfoque se presta a los símbolos y significados, así como a los vehículos que actúan de transmisores, como pueden ser el lenguaje, los rituales, el espacio y las expresiones no verbales, por citar algunas (Del Valle, 1987:36).

Como señala Whitehead (1993:504), las características corporales son un dato que las culturas no "olvidan", ni si-

⁸ "La posibilidad de que coexistan más de dos sexos físicos ha sido reconocida muy pocas veces por los investigadores que estudian las relaciones entre el sexo físico y la cultura. Los científicos sociales suelen aceptar que los atributos sexuales humanos son percibidos del mismo modo por todas las sociedades humanas (Edgerton, 1964; Trager, 1962). Según las ideas prevalentes, en todas las sociedades el sexo de un niño es determinado sobre la base de dos únicas posibilidades y el juicio deriva de la apariencia de los genitales del niño. Esta percepción de la bipolaridad del sexo no se altera pese a que un gran número de sociedades saben que a veces nacen personas cuyos órganos sexuales no son ni claramente femeninos ni claramente masculinos (Edgerton, 1964, 1288). La mayor parte de los estudios existentes dan la impresión de que el sexo físico es percibido universalmente como algo exclusivamente dual" (Martin y Voorhies, 1978:82).

quiera en el caso de seres excepcionales que pueden tener un conjunto de prerrogativas culturales específicas y diferentes de las de hombres y mujeres:

Los hechos definatorios del género en Norteamérica pueden ser agrupados en dos conjuntos generales, uno relacionado con la anatomía y la psicología, y el otro con la conducta y el rol social. En relación con el primero, la anatomía sexual visible al nacimiento era, en Norteamérica (como en otras partes del mundo), la base para la diferenciación social de los sexos. El tipo de genitalia establecía, en primera instancia, el destino social de los individuos. De acuerdo con este criterio, normalmente el infante era conducido para uno u otro lado de la división del trabajo productivo, para uno u otro conjunto de responsabilidades maritales, parentales y de parentesco, y para un rol restringido parcialmente (para las mujeres) o uno no restringido (para los hombres) en los asuntos políticos y en las ceremonias comunales. Aun en el caso de los berdache, el hecho puro de la masculinidad anatómica nunca era culturalmente "olvidado", aunque en mucho pudo haber sido contrabalanceado por otros principios.

En segundo lugar, se observó que aunque en todas las culturas se reconoce la diferencia sexual entre machos y hembras de la especie, las construcciones que a partir de esto se elaboran no son siempre unívocas ni binarias; en este sentido, el contenido de lo que puede ser masculino y femenino no depende de una "esencia natural" transhistórica, sino que varía de acuerdo con particularidades históricas y culturales.

En todas las sociedades conocidas, la identidad sexual comporta una identidad de género, esto es, una constelación de formas de

comportamiento, de relación con las demás individuos y de acción sobre el medio. En nuestra sociedad, la identidad de género da origen a dos constelaciones: la femenina y la masculina. La conjunción de la identidad de sexo con la identidad de género da lugar a dos tipos de individuos: mujeres y hombres, siendo hombres aquellas individuos con identidad sexual machil e identidad de género masculina, y mujeres aquellas cuya identidad de sexo es hembril y femenina la de género (Izquierdo, 1983:17-18).

En tercer lugar, que a pesar de que un gran número de organizaciones de género conocidas hasta el momento se basan en un modelo binario, existen grupos "que crean seres extraordinarios con cualidades de ambos géneros" (Lagarde, 1994:399).

Las discusiones contemporáneas se han enfocado al planteamiento de si dichos seres extraordinarios llegan a constituir o no un género específico. Estas discusiones han partido de trabajos clásicos como los de Martin y Voorhies (1978) que analizaron la posibilidad de la existencia de más de dos géneros en algunas culturas; en su estudio dan ejemplos de sociedades en las que, además de hombres y mujeres, hay otras categorías con "un término específico para designarlas y (que) adquieren una posición, unas responsabilidades y unos derechos que les son propios y distintos de los que corresponden a mujeres y hombres" (Izquierdo, 1983:17-32). Los argumentos sobre las variaciones de las interpretaciones del sexo, sobre cuya base encontramos culturas en las que varían tanto el reconocimiento del número de sexos como sus contenidos, los hacen Martin y Voorhies a partir de datos etnográficos y partiendo de dos premisas. En primer lugar, admiten que las características físicas sexuales tienen, objetivamente, un rango de variabilidad menor que

el que caracteriza a otros tipos de clasificaciones culturales (por ejemplo, el espectro de color, la clasificación de plantas, de árboles, los sistemas de parentescos), pero que, no obstante, *existen* variaciones reales. En este sentido, se remiten a los trabajos de Katchadourian, Money y otros sobre individuos que nacen con genitales que no son típicos del sexo masculino ni del femenino en su aspecto exterior, y cuya frecuencia de aparición consideraban que era entre 2 y 3% en las poblaciones humanas. Por otro lado, la aparición de intersexos, aunque no es corriente, se da "con frecuencia suficiente para que muchas sociedades adviertan su existencia" (Martin y Voorhies, 1978:4).

El debate interdisciplinario en torno a las relaciones entre sexo y género es actualmente uno de los fundamentales en el feminismo; se ha planteado el hecho de que la diferencia sexual en sí misma no es un hecho puramente anatómico —y en este sentido, fácilmente asimilable a natural en ciertas concepciones— sino que ella misma es una diferencia significada culturalmente:

Los seres humanos llenan sus diferencias sexuales de significado cultural. Debido a este hecho, las diferencias sexuales físicas no tienen por qué ser consideradas necesariamente bipolares. Parece posible que la bisexualidad reproductiva humana establezca un número mínimo de sexos físicos socialmente reconocidos, pero el número no tiene que limitarse necesariamente a dos (*ibidem*).

Así, las interpretaciones antropológicas se sitúan en una perspectiva construccionista y los análisis enfatizan la definición de los factores históricos y culturales que conforman la sexualidad y, por ende, la homosexualidad. Al respecto señalan Ross *et al.*:

La base biológica de la sexualidad se experimenta siempre culturalmente, a través de una traducción. Los factores puramente biológicos de la sexualidad no hablan por sí mismos; han de expresarse socialmente. El sexo se siente de forma individual o, al menos, privada, pero esos sentimientos incorporan siempre los roles, definiciones, símbolos y significados de los mundos en que se desarrollan (1997:153).

Kitzinger y Weeks (1994) coinciden, por un lado, en su apreciación de los beneficios que para la conceptualización de la sexualidad ha traído el enfoque construccionista; por otro lado, consideran que se ha aplicado dicho enfoque principalmente a la homosexualidad dejando de lado la evolución histórica de la heterosexualidad, lo que para Weeks es muestra de un naturalismo latente, aun en las obras históricas más avanzadas.

En relación con la homosexualidad y el lesbianismo, las teorías construccionistas suponen un cambio de enfoque al pasar de investigar sus causas y curas a analizar los modos en que las distintas sociedades construyen, definen y dan contenido a "la" y "el homosexual". Así,

muchos investigadores científicos sociales contemporáneos preguntan sobre las prácticas discursivas, las formas narrativas, los contextos sociales y políticos por los que, y con los que, los "homosexuales" y "lesbianas" son producidos y reproducidos (Kitzinger, 1996:138).

Y, en consecuencia, los estudios tienen como punto de partida el sistema de valores culturales y la estructura social en que se desarrollan la homosexualidad femenina y la masculina, así como las concepciones de género imperantes y

las definiciones de feminidad y masculinidad dominantes culturalmente.

Un paso más en la teoría de la construcción social supone que aun la dirección del interés erótico mismo, por ejemplo, la elección del objeto (heterosexual, homosexual, bisexual) no es intrínseca o inherente en el individuo sino que es construido desde las posibilidades más polimorfas. No todos los construccionistas comparten esta perspectiva, y para aquellos que no lo hacen, la dirección del deseo y el interés erótico puede ser pensada como fijada aunque la forma conductual de este interés puede ser construida por marcos predominantemente culturales, así como la experiencia subjetiva de los individuos y la significación social adscrita para ello por otros.

El deseo sexual entonces es él mismo construido por la cultura y la historia a partir de las energías y capacidades del cuerpo. En este caso, una importante pregunta construccionista concierne al origen de estos impulsos, ya que no se asume que son intrínsecos o tal vez aun necesarios (Vance, 1991).

La construcción de la categoría de género

El uso sistemático en diferentes disciplinas de la categoría género ha sido amplio; sin embargo, la construcción que el feminismo ha hecho de la misma desde el punto de vista teórico y político es básica. Al respecto señala Scott cómo lo que denomina el uso descriptivo de la categoría género "se refiere a la existencia de fenómenos o realidades, sin interpretación, explicación o atribución de causalidad". Para ella,

esos usos descriptivos del género han sido empleados con frecuencia por los historiadores para trazar las coordenadas de un

nuevo campo de estudio. Mientras los historiadores sociales se enfrentaban a nuevos objetos de estudio, el género era relevante para temas como las mujeres, los niños, las familias y las ideologías de género. Este uso de género, en palabras, se refiere solamente a aquellas áreas —tanto estructurales como ideológicas— que comprenden relaciones entre los sexos... Aunque en este uso el género defiende que las relaciones entre sexos son sociales, nada dice acerca de por qué esas relaciones están construidas, cómo lo están, cómo funcionan o cómo cambian. En su uso descriptivo, pues, género es un concepto asociado con el estudio de las cosas relativas a las mujeres. El género es un tema nuevo, un nuevo departamento de investigación histórica, pero carece de capacidad analítica para enfrentar (y cambiar) los paradigmas históricos existentes (Scott, 1990:29).

Uno de los principales objetivos de las investigadoras feministas es el establecimiento claro, por un lado, del uso mismo de la categoría de género y, por el otro, el reconocimiento de las relaciones de género como una dimensión fundamental en los análisis sociales y culturales, al tiempo que la misma se analiza simultáneamente con dimensiones de la identidad como la clase, la edad, la etnia, la raza, la religión, entre otras.

En la década de los setenta⁹ un doble movimiento llevó al uso intensivo de la categoría género. Por un lado, tanto

⁹ El feminismo contemporáneo a partir de la década de los sesenta ha discutido ampliamente la categoría *género*, así como sus implicaciones teóricas y políticas. De hecho, la elaboración de los contenidos de la categoría ha sido larga y continúa en la actualidad constituyendo uno de los debates más interesantes al interior del feminismo. Aunque no utilizaran la categoría *género* como tal, la mayoría de las feministas contemporáneas han tenido planteamientos claros en cuanto a la existencia de construcciones sociales y

desde la academia como en el plano político, las feministas analizaban a fondo la cuestión de la discriminación de las mujeres en función de su sexo a la cual se denominó sexismo; la denuncia de la práctica sexista incluía el análisis de la opresión, la subordinación y la explotación de que eran objeto las mujeres, mismas que se basaban en las diferencias existentes entre hombres y mujeres y en la premisa cultural de la naturalidad de tales hechos.

Paralelamente, la academia feminista retoma la categoría *género*¹⁰ y le da nuevos contenidos, utilizándola sobre

culturales que nada tenían que ver con la biología en lo referente a las mujeres. En este sentido, Simone de Beauvoir no utiliza en su obra la categoría *género*, aunque toda ella es un análisis de la condición de la mujer en nuestra cultura. Posteriormente, *género* empezó a ser utilizado como categoría de análisis aunque las autoras, en ocasiones, todavía lo denominaran *sexo social* o *cultural*. Ver, como un tratamiento ejemplificador del tema, el de Martin y Voorhies (1978:11): "Los rasgos que tienen una base genética los llamaremos *sexo físico* o *sexo fenotípico* de una persona. Esto nos permitirá aislar las hembras de los machos desde el punto de vista anatómico... En cambio, los rasgos que parecen tener su fundamento en la educación, y que son reflejo de los tipos de papel preferidos, serán llamados *sexo social* o *género* de una persona. Pero es importante tener siempre presente cuando se haga referencia a estas dos variantes del sexo que no se trata de dos campos opuestos y sin contacto entre sí, sino que los fenómenos a los que nos enfrentamos se encuentran en diversos puntos situados a lo ancho de un único campo... En resumen, el sexo trata de una división de la humanidad en dos o más categorías sobre la base de criterios tanto biológicos como culturales. Lo mejor es entender las distinciones de sexo como grados en un campo continuo con diversas posibilidades de desviación, en lugar de tomarlas como fenómenos absolutos. En todo el universo se reconoce la división entre machos y hembras, pero los comportamientos típicos que se les asignan pueden variar muchísimo entre una sociedad y otra" (cursivos de las autoras).

¹⁰ Las investigadoras feministas retomaron la categoría *género* de los trabajos de Stoller, quien la había utilizado en sus estudios sobre estados intersexuales y en sus análisis de trastornos de identidad. Stoller analizó "...a

todo para referirse a las construcciones que cada cultura elabora a partir de la diferencia sexual, adscribiendo conductas, papeles y atributos a las personas en función de sus características corporales. Utilizo en el presente trabajo la categoría de *género* definido como una "construcción simbólica [que] contiene el conjunto de atributos asignados a las personas a partir del sexo. Se trata de características biológicas, físicas, económicas, sociales, psicológicas, eróticas, jurídicas, políticas y culturales" (Lagarde, 1996:27).

Por su parte, Benhabib apunta sobre la historicidad de los géneros y las relaciones entre sexo y género:

La construcción diferencial de los seres humanos en tipos femeninos y masculinos. El género es una categoría relacional que busca explicar la construcción de un tipo de diferencia entre los seres humanos. Las teorías feministas, ya sean psicoanalíticas, posmodernas, liberales o críticas coinciden en el supuesto de que la constitución de diferencias de género es un proceso histórico y social, y en que el género no es un hecho natural. Aún más, [...] mi posición acordaría [con que] es necesario cuestionar la oposición misma entre sexo y género. La diferencia sexual no es meramente un hecho anatómico, pues la construcción e interpretación de la diferencia anatómica es ella misma un proceso histórico y social... El sexo y el género no se relacionan entre sí como lo hacen la naturaleza y la cultura, pues la sexualidad es una diferencia construida culturalmente (1992:52).

personas con genitales indefinidos o donde existía la aparente presencia de ambos genitales, pero donde se encontraban personas que, producto de la atribución de género femenino o masculino, habían desarrollado una identidad de género femenina o masculina, a pesar de que la indefinición de genitales era la misma" (Bustos, 1994:272).

Género forma, así, parte de la tentativa del feminismo contemporáneo por reivindicar “un territorio definidor específico, de insistir en la insuficiencia de los cuerpos teóricos existentes para explicar la persistente desigualdad entre mujeres y hombres” (Scott, 1990:43). En este sentido, la pregunta básica que se han planteado es: ¿por qué la diferencia sexual se traduce en desigualdad social?, cuestionando de esta manera el hecho de que a partir de diferencias biológicas se justifiquen las condiciones de subordinación y opresión de las mujeres. Por ello, la identificación de género con mujeres tiene serias consecuencias: políticamente el uso de ambas categorías como sinónimos tiende a evitar lo que Scott denomina “la supuesta estridencia política del feminismo” haciendo que los trabajos que se presentan bajo el rótulo de “género” tengan mejor acogida en los ámbitos académicos; en el mismo sentido, el mayor problema que se plantea es que al usar de esta manera la categoría de *género* se desecha todo el contenido analítico de la misma, ya que se vuelve a la identificación del sexo con el género.

Tanto política como académicamente la construcción de la categoría fue una necesidad de las feministas tendiente a la elaboración de argumentos alternativos a aquellos que, basándose en la naturaleza y la biología, pretendían mantener y consolidar las desigualdades sociales existentes, así como relegar a las mujeres a sus papeles tradicionales. Con su construcción se logró establecer certeramente la distinción entre sexo y género; a partir de ello los análisis tomaron en cuenta, simultáneamente, los aspectos biofisiológicos y los factores sociales, culturales e históricos, señalando así “el carácter construido, cultural, de lo que cada sociedad considera masculino o femenino” (Puleo, 1994:28). Se ha logrado, así, una concepción de las y los seres humanos como entidades bio-psico-socio-culturales (Lagarde, 1993).

Al considerar al género como un principio estructurador de la sociedad, los intereses antropológicos y feministas se han visto íntimamente unidos y han permitido planteamientos concretos acerca de la diversidad cultural construida a partir de la especificidad histórica de los géneros:

Una de las principales aportaciones de la antropología de la mujer ha sido el continuado análisis de los símbolos de género y de los estereotipos sexuales. El primer problema que se plantea un investigador a este respecto es cómo explicar la enorme variedad de interpretaciones culturales de las categorías "hombre" y "mujer", y el hecho de que algunas nociones de género se planteen en sociedades muy distintas entre sí (Moore, 1991:27).

Los planteamientos básicos sobre la historicidad de las y los seres humanos, sostenidos por las diversas corrientes antropológicas, han posibilitado que la disciplina se constituya en uno de los principales campos de desarrollo de la teoría de género. Al partir de la premisa de que no es suficiente definir a las y los seres humanos desde el punto de vista del sexo biológico, quienes investigan han desarrollado categorías y metodologías que nos permiten abarcar sus aspectos tanto biológicos como socioculturales.

Organización social de género

El análisis de la organización genérica es básico para entender el estatus de las experiencias homoeróticas, así como los modos de vida de las personas homosexuales al interior de cada cultura, y ello a partir de los valores asociados a los géneros culturalmente sancionados. Considerar al género

como un principio estructurante de las relaciones sociales significa observar que a cada sociedad le corresponde una organización genérica específica.

Lo específico de la organización genérica es que su cimiento es el sexo y se concreta en la construcción de la sexualidad, es decir, del conjunto de hechos históricos que los sujetos producen y experimentan —marcados— sexualmente. Para tal efecto, se da significado al dimorfismo sexual y se significa como determinante social y se proyecta en la sociedad, en órdenes de género binarios (Lagarde, 1996b:55).

Los rasgos que caracterizan a las sociedades organizadas genéricamente son: primero, se basan en el establecimiento de dos categorías complementarias, de manera semejante a “los órdenes raciales y etarios que clasifican y organizan a los sujetos y definen sus modos de vida al otorgar sentido, valor y poder, a características corporales”, “las marcas corporales” (Lagarde, 1994:399) que los ordenes de géneros utilizan para el establecimiento de sus categorías son los genitales que se constituyen así en “el único criterio para asignar a los individuos una categoría al momento de nacer” (Cucchiari, 1996:184). Para Lagarde, la organización genérica “se concreta en la construcción de la sexualidad, es decir, del conjunto de hechos históricos que los sujetos producen definidos —marcados—, sexualmente”.

Segundo, al analizar más profundamente los sistemas de género se advierte que las categorías binarias que los integran lo hacen de manera jerárquica. Las culturas adscriben a las categorías construidas a partir del dimorfismo sexual un conjunto de actividades, valores, símbolos, etc., mismo que también es proyectado al conjunto social.

Se reconocen dos tipos de cuerpos diferenciados —masculino y femenino—, y sobre ellos se construyen dos modos de vida, dos tipos de sujetos de género, el hombre y la mujer, y dos modos de ser y de existir, uno para las mujeres, otro para los hombres (Lagarde, 1994:399).

Y lo interesante de esta adscripción es que no se da de igual manera para las categorías del sistema, sino que se adscriben y establecen de manera jerárquica.

En el análisis de la construcción identitaria de las lesbianas feministas es fundamental la organización genérica de nuestra sociedad, por las características en que se basa y por los efectos que produce. Al mismo tiempo, considero que la perspectiva de género permite describir y analizar “cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones culturales sexistas y homófobas. Esto amplía nuestra comprensión sobre el destino infausto que compartimos mujeres y hombres como seres humanos incompletos y escindidos, encasillados en dos modelos supuestamente complementarios. Tal concepción no sólo limita las potencialidades humanas sino que además discrimina y estigmatiza a quienes no se ajustan al modelo hegemónico” (Lamas, 1995:59).

En este sentido los análisis feministas de la organización social del género se han enfocado al establecimiento de dichas bases y efectos por su propio interés en

criticar ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen y vulneran a las personas en función de la simbolización cultural de la diferencia sexual. De ahí que cobre tanta importancia el uso de las categorías que analizan al sujeto, la experiencia humana y la moralidad, ya que tienen im-

plicaciones, más allá de la teoría, en las vidas concretas de las personas.

Una aspiración indudable de la reflexión e investigación feministas es tener eficacia simbólica para la lucha política en el ámbito social. Un objetivo ético-político de intentar esclarecer las dificultades de utilización de la categoría que nombra este proceso de simbolización cultural (el género) es evidenciar supuestos teóricos que no se articulan explícitamente, porque implican ciertas expectativas ético-políticas: unas muy evidentes son las relativas a los lugares y los papeles de hombres y mujeres en la sociedad, así como a formas aceptadas de la sexualidad (Lamas, 1995:58).

Lagarde, al analizar las diferentes dimensiones de las organizaciones sociales de género, identifica *la organización social genérica patriarcal mexicana contemporánea*, considerando al patriarcado como

un orden social genérico de poder, basado en un modo de dominación cuyo paradigma es el hombre. Este orden asegura la supremacía de los hombres y de lo masculino sobre la inferiorización previa de las mujeres y de lo femenino. Es asimismo un orden de dominio de unos hombres sobre otros y de enajenación entre las mujeres (1996b:52).

Y plantea que el mundo patriarcal se caracteriza por el machismo, la misoginia y la homofobia, las tres formas más relevantes del sexismo, que para la autora se expresa en

políticas, formas de relación y comportamiento, en actitudes y acciones entre las personas, así como de las instituciones hacia las personas. Nuestra cultura es sexista en contenidos y grados

en ocasiones sutiles e imperceptibles, pero graves, y en otras es sexista de manera explícita, contundente e innegable (Lagarde, 1996a:106).

En relación concreta con la homofobia, el sexismo vendría de la consideración de la heterosexualidad como natural, superior y positiva y, con base en el pensamiento binario, se le opondría la homosexualidad como antinatural, inferior y negativa. La homofobia "concentra actitudes y acciones hostiles hacia las personas homosexuales. Y, como en las otras formas de sexismo, la violencia hacia la homosexualidad se considera legítima, incuestionable, justificada" (Lagarde, 1996a:107).

Efectos sociales de la homofobia son el horror hacia la homosexualidad y la consecuente clasificación de las personas homosexuales como enfermas o perversas; este horror conduce a la descalificación, invisibilización, ridiculización, discriminación y agresión hacia las personas homosexuales.

Somos personas homófobas hasta cuando hacemos chistes inocentes y nos burlamos de manera estereotipada de las personas y de su condición. Somos sexistas homófobas o lesbófobas, sobre todo, cuando nos erigimos en inquisidores sexuales y castigamos, hostilizamos y dañamos a las personas por su homosexualidad.

Pero nuestro sexismo alcanza su perfección si cada persona es sexista consigo misma: cuando es machista con los hombres y es misógina y lesbófoba consigo misma (Lagarde, 1996a:109).

En el mismo sentido, Lamas sostiene que al no contar la homosexualidad con un estatus simbólico similar a la heterosexualidad en nuestra cultura sucede que muchas perso-

nas homosexuales comparten la visión dominante sobre ellas.¹¹

Enfrentar estos productos nefastos del género (sexismo y homofobia), consecuencia de los procesos culturales mediante los cuales las personas nos convertimos en hombres y mujeres dentro de un esquema que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, es el objetivo compartido de los distintos feminismos que, nacional e internacionalmente, luchan por un orden social menos injusto donde la diferencia no se traduzca en desigualdad (1994:5).

Para Smith (1993:100-101) “la homofobia está en y es una opresión comprobable en un sistema heterosexista, en el que las personas no-heterosexuales son vistas como ‘desviantes’ y ‘son oprimidas’. Considera que existe un conjunto de ideas equivocadas y de actitudes que son particularmente destructivas puesto que conducen al aislamiento de las cuestiones que atañen a las personas homosexuales; al concebir la opresión que sufren las mujeres lesbianas y los hombres gay como un hecho que no es tan grave como otros tipos de opresión, la opresión pasa de ser tema político a ser un asunto privado. Así se consigue, al mismo tiempo, que los efectos materiales producto de la homofobia (pérdidas de trabajo, de hijos, de amistades y familia, el temor a ser descubiertas o descubiertos, la violencia física y las muertes) en las vidas de las mujeres lesbianas y los hombres gay puedan ser completamente ignorados. Considera que hay ex-

¹¹ “Esto es lo que Bourdieu llama *violencia simbólica*: la violencia que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento. La lógica del género ejerce violencia simbólica contra todas las personas homosexuales al plantear la normatividad heterosexual como algo ‘natural’” (Lamas, 1994:219).

presiones de homofobia que son socialmente “legitimadas y aceptadas en contextos donde otros tipos de intolerancia verbalizada pueden estar prohibidos”. Esto es claro en el contexto mexicano en determinados espacios en los que las críticas y bromas sobre “machorras”, “tortilleras”, “putos” y “jotos” pueden verbalizarse y reírse, mientras que sería censurable hacer bromas de corte racista sobre indígenas mexicanos o sobre la población negra del país.

Bolt (1996:211) distingue, en su análisis de la homofobia interiorizada por las mujeres lesbianas, dos aspectos: las creencias y las actitudes. Por creencias entiende

todas aquellas ideas que la persona oye sobre la homosexualidad y el lesbianismo: que es una patología, una desviación, pecado, antinatural, una aberración, etc. Éstas se graban generalmente en la parte consciente de la mente, que es la que piensa de manera lógica y deductiva. Es por esta razón que las creencias sobre la homosexualidad y el lesbianismo parecen responder bien a la lógica y a la razón.

El aspecto de las actitudes hace referencia a “reacciones emocionales depositadas generalmente en el subconsciente, que valorizan las cosas, personas y eventos de acuerdo con el impacto que tienen en la persona, o sea, si son buenas o malas para ella”. Mientras que las creencias pueden ser rebatidas como ideas falsas al aplicarles el análisis y la lógica, las actitudes resultan más difíciles de cambiar, pues responden no a la razón sino al “análisis subjetivo y emocional que se hace de ellas y que depende de las formas en que se ha entrado en contacto con ellas”.

Para Bolt, la lesbofobia interiorizada por las mujeres lesbianas es aprendida por éstas al vivir en una sociedad que les

es hostil; considera imprescindible que las mujeres lesbianas trabajen sobre ella a todos los niveles, ya que “muchos de sus componentes están a nivel subconsciente, o sea que la lesbiana no se percata del rechazo que lleva guardado. La lesbofobia y la homofobia no responden solamente a la lógica porque éstas no pueden cambiarse únicamente con discursos racionales. De ahí que muchas lesbianas que dicen no tener problemas con su lesbianismo y que los han resuelto por medio del intelecto, posiblemente estén engañándose”.

Los resultados concretos en las vidas de las mujeres de la lesbofobia interiorizada son el miedo, el aislamiento, el dolor y la angustia. Los testimonios recogidos por Bolt muestran claramente que las mujeres lesbianas viven con temor al rechazo, con miedo, con el sentimiento de esconder algo, un algo que al mismo tiempo que las hace ser lo que son, las orilla al fingimiento y a la apariencia:

Berta: “Me siento en incógnita siempre, no siento que mi identidad está visible frente a la sociedad; siento que tengo un secreto, que escondo algo, que no puedo ser yo como quiero ser; me siento en una vida pública llena de farsa para aparentar ser heterosexual”.

Thania: “Tenés que fingir, siempre tenés que dar otra cara diferente de lo que realmente sós por miedo al qué dirán o por miedo a que te vayan a maltratar. Siempre estoy a la defensiva sobre cómo a mí me puedan tratar” (Bolt, 1996:211-212).

Mujeres lesbianas: diferentes en el género

Los debates en torno de la diferencia son básicos al analizar la relación de las mujeres lesbianas con el género, ya que las

mujeres lesbianas *son* diferentes al interior del género. Aunque social y culturalmente se construye la diferencia entre el género femenino y el masculino como la fundamental, la importancia de ésta en el caso de las mujeres lesbianas es secundaria, ya que ellas son diferentes, no sólo de los hombres por ser ellas mujeres, sino del género en su conjunto. Las diferencias del resto de las mujeres son los hechos básicos de la condición de género, esto es, la heterosexualidad y la maternidad obligatorias.

El tema de las normas heterosexuales y su vinculación con la opresión de las mujeres ha sido uno de los puntos focales de las teóricas lesbianas debido a las conexiones entre la heterosexualidad y la opresión específica de las mujeres lesbianas.

Las mujeres somos sometidas mucho más rígidamente a esta heterosexualidad normativa porque ella tiene como finalidad la conservación del poder masculino que se basa en la sujeción de la mujer: la opresión heterosexual obstaculiza y niega el amor entre mujeres para impedir o bien su individual autonomía erótica y existencial, o bien la posibilidad de una alianza entre ellas. Esto último puede amenazar la base misma del orden patriarcal... Además, el descubrimiento de la propia diferencia sexual como fuente de valor, autonomía existencial, placer y creatividad —que en el lesbianismo viene estimulada y reforzada— elimina y vacía de contenido la opresiva ideología patriarcal basada en el concepto de complementariedad de los roles superior-inferior o en el de “paridad” entre los sexos, idea esta última absolutamente engañosa. Esto implica para cada una de las mujeres la consciente percepción de sí misma como sujeto antagonista y potencialmente subversivo frente al orden patriarcal. Por estos motivos el lesbianismo es objeto de una mayor y más preci-

sa opresión respecto de la homosexualidad masculina, y esta represión de la sexualidad lésbica se añade a la opresión que cada mujer sufre en cuanto mujer. La particular represión del eros lésbico y de la cultura del amor entre mujeres es un aspecto en modo alguno secundario de la operación de enterramiento y de cancelación de la historia, de la cultura, de la creatividad femeninas (Fiocchetto, 1987:13-14).

Como señala Krieger, la necesidad analítica de la categoría de opresión por parte de las mujeres lesbianas no deviene del hecho de que

seamos más morales, sino porque nuestra realidad es diferente —y esto es una realidad *materialmente* diferente. Estamos tratando de transmitir el hecho de nuestra opresión para ustedes porque, tanto si la sienten directamente como si no, también las oprime a ustedes; y porque si queremos cambiar la sociedad y sobrevivir, debemos todas atacar la dominación heterosexual (1985:223).

La construcción genérica en nuestra cultura es binaria y unívoca: se es mujer y sólo mujer o se es hombre y sólo hombre, al mismo tiempo que es específica para cada género. Uno de los ejes básicos alrededor de los cuales se construye dicha dualidad es la sexualidad y, concomitante con la especificidad genérica mencionada, se da una construcción de la sexualidad diferencial para hombres y mujeres. En el caso de las mujeres, la sexualidad se estructura a partir de un doble conjunto de normas que establecen tanto lo permitido como lo prohibido: por un lado, rigen para ellas las normas establecidas para el conjunto social; por el otro, un conjunto de normas genéricas específicas.

La existencia de relaciones homoeróticas entre mujeres pone en cuestión las normas que rigen la sexualidad para el conjunto social. Considero que una de las posibilidades críticas del lesbianismo reside en su capacidad de visibilizar el hecho de que es posible el ejercicio de sexualidad sin procreación y, en este sentido, que sexualidad y erotismo son ámbitos claramente delimitables.

La ecuación entre sexualidad y poder, que a primera vista puede parecer arbitraria, permite dibujar una trama de nexos entre hechos aparentemente aislados, y así se transforma en una herramienta de análisis valiosa. Homosexualidad y aborto provocan reacciones hostiles porque son la evidencia de una situación que para las mentes conservadoras resulta intolerable: *el ejercicio de la sexualidad sin procreación...* El mismo motivo genera resistencia a admitir la sexualidad de los niños y de los ancianos. Todo ejercicio de la sexualidad fuera de su "fin natural" se considera, desde esta óptica, *perverso* (Maffía, 1994:11).

En segundo lugar, se considera que la relación erótica ha de pasar por la coitalidad, resultando así los genitales las únicas zonas erógenas para la sexualidad dominante. Aquí planteo algunas cuestiones que me parecen de interés: *a)* las posibilidades contemporáneas que abren los métodos de concepción asistida obvian la necesidad del coito heterosexual para cualquier mujer que desea ser madre; *b)* la posibilidad de elección de ser madres, para algunas mujeres lesbianas, se inscribe en los planteamientos feministas de construir la maternidad como opción para que deje de ser compulsión; al respecto, la crítica feminista a la asociación de erotismo con reproducción ha dado cuenta de las terribles consecuencias de la misma para las mujeres. Ussher (1991:32) afirma:

La sexualidad de la mujer está categorizada en nuestra sociedad como algo intrínsecamente relacionado con la reproducción. A la mujer premenárquica o posmenopáusica se la considera asexual, lo que sirve para cubrir la sexualidad femenina divorciada de la reproducción con una capa de secreto y vergüenza. Y, sin embargo, al mismo tiempo que se define como sexual a una mujer si posee la capacidad de reproducir, se niega o ignora el elemento sexual en la menstruación, el embarazo y la menopausia, creándose con ello una mayor consternación y confusión...

y plantea uno de los grandes problemas de la concepción dominante: la consideración de que la sexualidad femenina está limitada a determinada etapa del ciclo vital, lo cual implica la asexualidad de otras etapas del ciclo; con ello se evita ver hechos que considero pertenecientes al ámbito del erotismo, situándolos en el terreno de la naturaleza, los instintos, la agresividad, etcétera.

Por otro lado, las experiencias eróticas de las mujeres lesbianas ponen en entredicho la norma etaria heterosexual que permite, al mismo tiempo que marca, la obligatoriedad de las relaciones eróticas únicamente entre personas que se encuentran en el rango de la edad reproductiva.

En la cultura dominante, la a-normalidad de las relaciones homoeróticas entre mujeres coloca a la sexualidad lésbica junto con todos aquellos tipos de sexualidades fuera de la norma: es el caso del erotismo infantil, el erotismo adolescente, el erotismo en la vejez, el erotismo entre personas con las mismas características sexuales (Rubin, 1989). Al quedar fuera de la norma, la concepción dominante pretende: *a)* declarar su inexistencia; *b)* pero dado que existen —de lo cual es prueba primera el hecho de “estar fuera de la nor-

ma”, de “ser anormales”— se les aplican diversas formas de invisibilización, negación y persecución; c) al mismo tiempo, es uno de sus efectos principales crear categorías separadas tajantemente entre sí; en lo que a la presente investigación atañe, destacamos la creación y separación entre “heterosexuales” y “homosexuales”. Paralelamente,

las sociedades occidentales modernas evalúan los actos sexuales según un sistema jerárquico de valor sexual. En la cima de la pirámide erótica están solamente los heterosexuales reproductores casados. Justo debajo están los heterosexuales monógamos no casados y agrupados en parejas, seguidos de la mayor parte de los demás heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente... Las parejas estables de lesbianas y gays están en el borde de la respetabilidad, pero los homosexuales y lesbianas promiscuos revolotean justo por encima de los grupos situados en el fondo mismo de la pirámide. Las castas sexuales más despreciadas incluyen normalmente a los transexuales, travestís, fetichistas, sadomasoquistas, trabajadores del sexo, tales como los prostitutas, las prostitutas y quienes trabajan como modelos en la pornografía y la más baja de todas, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales.

Los individuos cuya conducta figura en lo alto de esta jerarquía se ven recompensados con el reconocimiento de salud mental, respetabilidad, legalidad, movilidad física y social, apoyo institucional y beneficios materiales. A medida que descendemos en la escala de conductas sexuales, los individuos que las practican se ven sujetos a la presunción de enfermedad mental, a la ausencia de respetabilidad, criminalidad, restricciones a su movilidad física y social, pérdida del apoyo institucional y sanciones económicas (Rubin, 1989:134-135).

La mujer y las mujeres

El tema de la diferencia y las diferencias ha estado presente en el feminismo desde sus inicios y ha sido analizado desde diferentes ópticas. En las décadas de los sesenta y setenta¹² los análisis realizados en los grupos de autoconciencia —forma primaria de organización feminista— dieron lugar a la

¹² Durante estas décadas surgen los “Estudios de la mujer” como resultado de los avances logrados en la política y en la sociedad a partir de las actuaciones —tanto en el movimiento político propiamente dicho como en la academia— de las feministas “que buscaban utilizar la experiencia colectiva de las mujeres para comprender y cambiar las estructuras de poder prevalecientes” (Crowley, 1992). En este sentido, desde sus inicios dichos estudios se conformaron como un espacio en el que se desarrollaron luchas tanto teórico-académicas como políticas.

Los estudios de la mujer comprenden trabajos realizados desde diferentes campos del saber (medicina, sociología, historia, geografía, psicología, filosofía, antropología, etc.) caracterizados por considerar a las mujeres como sujetas históricas protagonistas de la vida y, por ende, de los hechos y acontecimientos analizados desde cada disciplina. Así, los estudios “...desarrollan sus líneas de investigación con la elaboración de nuevos marcos conceptuales, con una metodología renovada, la búsqueda de nuevas fuentes y documentación y el replanteamiento de las tesis históricas tradicionales a partir de este nuevo bagaje conceptual y metodológico” (Nash, 1984:11).

Para Lagarde (1987:88) la llamada antropología de la mujer surge como aquella parte de la disciplina que se propone como “una mirada peculiar de la cultura, como método para contribuir a la construcción del fenómeno mujer a partir de la dialéctica entre cuerpo-cultura-sociedad, dialéctica que está implícita en el fenómeno propio y en su complejo desarrollo histórico”.

Para ello, la nueva rama de estudios se planteó el estudio y análisis del fenómeno “mujer” a partir del bagaje teórico de la Antropología y, en la dimensión propia de ésta (la cultura), el análisis de la constitución cultural del sujeto mujer (Lagarde). Las investigaciones teóricas feministas partieron de analizar la condición de la mujer en la sociedad contemporánea y desembocaron en análisis históricos, económicos, sociales, políticos, etc., sobre dicha condición con el propósito de comprender tanto sus orígenes como sus posibilidades de cambio al interior de una sociedad determinada. En este sentido, la

identificación de una opresión compartida por las mujeres a partir de experiencias semejantes, aunque no idénticas. Este descubrimiento, de hecho, fue el que dio sentido a la conceptualización de “lo personal es político” que ha identificado al feminismo desde esos momentos. Para las feministas de la época los objetivos eran comprender (tanto teórica como políticamente) las causas de la opresión de las mujeres, y crear estrategias tendientes a eliminarla.

Se realizaron análisis concretos que coincidían en su comprobación de que las estructuras de poder de las relaciones entre hombres y mujeres —en las sociedades patriarcales— aseguraban el dominio de los hombres y la subordinación de las mujeres. Las feministas del periodo compartían la idea tanto de causa como de opresión de las mujeres; al tiempo discrepaban en relación con cuál podría ser dicha causa y a cómo abolirla.

También fue importante el supuesto compartido por la mayoría de las feministas de que la causa que se contemplaba estaba en el nivel de la *estructura social*. La estructura podía ser postulada como patriarcado, como un sistema económico explotador o como una relación estructural entre hogar y lugar de trabajo, pero con un hincapié que reflejaba el contexto político del primer movi-

obra *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (1949) puede ser considerada, tanto desde la perspectiva antropológica como feminista, como la iniciadora de un nuevo tipo de análisis al proponerse explícitamente como su objetivo el estudio y descripción, desde el punto de vista social y cultural, “cómo hace la mujer el aprendizaje de su condición, cómo la experimenta, en qué universo se encuentra encerrada y qué evasiones le están permitidas”, y ello partiendo de la definición de la categoría condición como “el fondo común sobre el cual se yergue toda existencia femenina singular” (Beauvoir, 1986:II,9).

miento de liberación de las mujeres, los temas se configuran típicamente en términos socio-estructurales (Barrett *et al.*, 1995:143).

Las feministas liberales eran, tal vez, las que menos acentuaban en sus análisis el tema de la estructura social; daban énfasis a los procesos de socialización de las mujeres y a los papeles asignados, reforzados a su vez por determinadas actitudes culturales (prejuicio, discriminación y otras). En consonancia con sus análisis, proponían modelos que proporcionarían a las mujeres igualdad de oportunidades sociales. Las feministas marxistas, por su parte, enfocaron sus análisis en el ámbito de la producción considerando que las mujeres eran oprimidas por el hecho de que su inserción en las estructuras productivas estaba condicionada por su implicación primaria en la reproducción. "Su análisis acentuaba, por tanto, la explotación más que el prejuicio sexista, la estructura más que los individuos que operaban dentro de ella, y más específicamente los beneficios materiales que el capitalismo derivaba de la posición y el papel de las mujeres" (*ibidem*, 143-144). Por su parte, las feministas radicales argumentaban que el patriarcado como sistema adjudicaba a las mujeres los papeles de esposas y madres, mismos que las situaban en posición de dependencia y subordinación respecto a los hombres, situación que se reforzaba, según algunas autoras, por medio del ejercicio de la violencia hacia las mujeres.

El feminismo radical solía empezar por un análisis de la reproducción (un contraste deliberado con el énfasis socialista en la producción), pero se desplazaba cada vez más hacia cuestiones de sexualidad y violencia masculina. En los argumentos consiguientes, tanto las feministas radicales como las socialistas llegaron a percibir las estructuras de la opresión extendiéndose

muy hacia atrás en el pasado distante: el análisis de la causalidad implicaba una búsqueda de la causa original y fundante.

Las teorizaciones feministas en torno de la opresión se dieron en todas las ciencias sociales y ésta ha sido analizada tanto en ámbitos públicos como privados; pero, contrariamente a etapas anteriores del feminismo —cuando el enfoque de los análisis pasaba únicamente por la esfera política—, el feminismo contemporáneo se ha caracterizado por incursionar en ámbitos que, por considerarse “privados”, no habían sido objeto de conceptualizaciones teóricas y políticas. En este sentido, el trabajo doméstico, el cuidado de los otros, la familia, la sexualidad, la homosexualidad, la violencia y otros fueron ámbitos criticados y cuestionados en esta etapa y pasaron de constituir aspectos propios y únicos del dominio privado a ser objetos teóricos reconocidos como tales. Al hacerlo, las feministas se vieron involucradas con la totalidad de las ciencias sociales y humanísticas desde las que, y a las que, recurrieron para la explicación de los fenómenos.¹³

Durante los años finales de la década de los sesenta y en el transcurso de los setenta, las investigaciones antropológicas se orientaron a la búsqueda de categorías universales que permitieran, por un lado, realizar análisis comparativos de

¹³ “[La agenda intelectual de la disciplina] sin lugar a dudas, no es tanto una especialidad como una perspectiva metodológica que aspira a desafiar las premisas y fundamentos epistemológicos de las disciplinas. El feminismo es una forma de teoría crítica. Los temas reales abordados por la agenda feminista lo abarcan todo, desde la organización del cerebro hasta la socialización de la maternidad, sin olvidar la feminización de la pobreza, la teología feminista o el rol de la mujer en la musicología. Está claro que no podemos aspirar a alcanzar un compromiso centrándonos en los temas de la agenda, sino a través de un énfasis en las formas comunes de aproximación y métodos. Para mí, la teoría feminista es metametodológica” (Braidotti, 1991:14).

las situaciones de las mujeres y, por el otro, dar cuenta de la opresión de las mismas. En su intento por explicar tanto los orígenes históricos como las causas de la opresión, las antropólogas iniciaron trabajos de campo —o recurrieron a los ya realizados— concretándose en el tema de la asimetría sexual: estudiaron diferentes organizaciones sociales a fin de explicar el surgimiento de dicha asimetría, al mismo tiempo que analizaban la posición de las mujeres en diversas culturas en un intento de explicación de la subordinación de las mismas. Con todo, las antropólogas buscaban los rasgos de la asimetría sexual como uno de los universales de la cultura, lo cual era “sin duda congruente con una larga tradición de análisis de los universales humanos en la antropología” (Lamphére, 1991:287).

Representativa de este periodo es la obra *Antropología y feminismo* de Harris y Young (1979), una recopilación de artículos escritos por antropólogas que abordan diferentes temas, no todos ellos considerados como “clásicos” por la Antropología por dos razones fundamentales: en primer lugar, porque la Antropología “que pretende ser la ciencia de la sociedad humana, ha sido de hecho selectiva en sus debates principales. Las feministas no son las únicas personas que se han sentido defraudadas al recurrir a ella en busca de una explicación a temas fundamentales, pero, afortunadamente, el movimiento feminista actual comienza a tener cierta influencia en la orientación de los trabajos antropológicos”. En segundo lugar, porque en el desarrollo propio de la disciplina, la Antropología, “en lugar de abordar la problemática planteada por la vida contemporánea se ha aislado, en cierta medida, de las demandas que se le plantean, y se ha preocupado por sus propias discusiones internas tanto teóricas como metodológicas” (*ibidem*, 1979:9).

Sin embargo, para ellas, el interés feminista por la disciplina es doble. Por un lado, la Antropología, "al estudiar las sociedades no capitalistas, desde la más simple a la más compleja, cuenta con una capacidad única para desafiar las arrogancias de las metrópolis respecto a la naturaleza humana, a la naturaleza de la racionalidad y la cultura y a la variedad de formas posibles de la organización social" (*ibidem*). Por el otro, consideran que la disciplina "puede aportar mucho al conocimiento sobre el cual basar una teoría de la condición de la mujer que tome en consideración su especificidad histórica y social; el desarrollo de una tradición académica de la Antropología en este siglo favorece una aproximación totalista: una aproximación que intenta comprender las interrelaciones entre las distintas dimensiones de la vida social. Sin embargo, en la medida en que la Antropología ha permanecido dentro de los límites del funcionalismo, explicando lo observado en términos de su utilidad, su función, el mantenimiento del *statu quo*, el tipo de aproximación que buscamos no cabe dentro de sus límites" (*ibidem*, 1979:29).

Compartiendo sus objetivos con la teoría feminista amplia, la crítica de las antropólogas partió del análisis de los textos antropológicos y de las perspectivas teórico-metodológicas desde las cuales éstos trataban a las mujeres, en un intento de "explicar cómo representaba la literatura antropológica a la mujer" (Moore, 1991:14). A partir de dichos análisis críticos las autoras pudieron, por un lado, identificar el problema de la representación con la cuestión del androcentrismo; en segundo lugar, proponer diferentes estrategias que corrigieran los sesgos androcéntricos en la investigación.

Si en la década de los setenta los análisis de las diferencias existentes entre mujeres y hombres tenían como finali-

dad encontrar las causas de la opresión y la subordinación de las mujeres, a partir de la década de los ochenta se investigaron, analizaron y teorizaron las diferencias al interior del género. Con ello la unidad postulada entre las mujeres a partir de una opresión común fue cuestionada al introducir en los análisis los múltiples ejes que conforman las situaciones de las mujeres.

En el plano de la actuación política, estos cuestionamientos han implicado un proceso de diversificación del movimiento político feminista que había comenzado siendo un movimiento con una identidad política homogénea, proceso que se ha dado a partir del surgimiento, reconocimiento y revalorización de nuevas identidades unidas a la afirmación de la diferencia. El proceso de diversificación feminista ha supuesto la actuación en los más variados espacios, ya fueran creados por las mujeres feministas como otros que se consideran apropiados para su intervención; en este sentido, las feministas han sido pacifistas, sindicalistas, participantes en los partidos y en las organizaciones de la sociedad civil. Aunque esta diversificación de la actuación política de las feministas ha sido vista en ocasiones como un hecho que favorece la disminución de su influencia en la sociedad, puede ser visto también, según otras autoras, como parte precisamente de su fuerza (Charles, 1996:15-16).

Como parte del proceso de construcción teórica se realizaron varias críticas,¹⁴ entre ellas a la categoría *mujer*, una

¹⁴ Consecuencia de los avances de la primera etapa de la Antropología feminista fue la consolidación de nuevos puntos de vista y áreas de investigación. Resultado de ello fue la redefinición del proyecto inicial de "estudios de la mujer" como "estudios de género".

El esfuerzo por establecer categorías de análisis particulares llevó a la crítica de algunas líneas teóricas establecidas en el periodo anterior. Así, se

categoría construida precisamente a partir de los rasgos identificatorios comunes a las mujeres. Al interior del feminismo, estas críticas estuvieron unidas a lo que se llamó *el surgimiento de las diferencias*. Vance señala cómo los análisis feministas utilizaban la categoría *mujer* dando por hecho que

consideró que el uso de dicotomías tales como cultura/naturaleza y público/privado no se adecuaban “a las realidades de culturas diferentes de las nuestras” (Lamphere, 1991:296). Para ello fue necesaria la confluencia de análisis provenientes de otras disciplinas —la filosofía fundamentalmente— que demostraron que dichas dicotomías, más que universales, estaban conformadas por categorías del pensamiento occidental cuyo desarrollo histórico específico era necesario develar. Para las antropólogas esto supuso tomar conciencia de que al utilizar dichos conceptos en sus análisis culturales ejercían un prejuicio cultural que daba forma a nuestros primeros análisis del género y simultáneamente los distorsionaba. Hoy, las feministas no se limitan a criticar a los antropólogos varones por su prejuicio androcéntrico o por ignorar a las mujeres en sus estudios, sino que han comenzado a cuestionar conceptos y presupuestos que han estado en el centro mismo de la disciplina, particularmente en el estudio de la política, del parentesco y de la estructura social.

En este sentido, trabajos clásicos como los de Ortner (1979) que en la primera etapa habían servido a las antropólogas para realizar una crítica a las dicotomías del pensamiento occidental, fueron revisados bajo la nueva perspectiva. Con base en los análisis de género se estableció que era necesario señalar la especificidad cultural de los términos utilizados en los análisis. Como señala Moore, resulta imposible establecer las relaciones que Ortner realizó de naturaleza = mujer y cultura = hombre si no establecemos previamente cuáles son las concepciones culturales de naturaleza, cultura, mujer y hombre, ya que ello puede llevar a grandes errores en la interpretación de las relaciones genéricas en los grupos. De la misma manera —y conjuntamente con trabajos paralelos realizados desde otras disciplinas— las feministas emprendieron el análisis de la especificidad cultural de términos que, hasta ese momento, se habían tomado como universales: así, “producción”, “reproducción”, “público”, “privado”, fueron ahora analizados buscando su especificidad cultural y partiendo de la consideración de que su uso no es neutro desde el punto de vista genérico.

las mujeres son blancas, de clase media o alta, heterosexuales, libres de incapacidades físicas y más o menos jóvenes, o bien que las experiencias y perspectivas de estas mujeres son las que comparten todas. El término "mujer", utilizado en el discurso feminista, a menudo se refería a parte de la experiencia de las mujeres como si fuese una totalidad... La de aquellas que están fuera, tanto de la cultura oficial como de la "cultura de las mujeres", ha quedado fuera del canon feminista. En los últimos años ha proliferado una autocrítica del "parroquianismo feminista", que ha explicado, de forma convincente, por qué el análisis feminista debe intentar incluir la experiencia de distintos grupos de mujeres con conclusiones específicas para cada grupo, identificado como tal (1989:35-37).

Los primeros planteamientos críticos surgieron de lo que había sido la forma primaria de organización feminista: los grupos de autoconciencia. Al respecto, se concluyó que, a pesar de compartir una situación de opresión en las sociedades patriarcales, las mujeres no eran iguales y, en este sentido, que no existía una feminidad "esencial" que unificara a las mujeres sino que las situaciones particulares de las mujeres, al darse en contextos sociales y culturales determinados, son diferentes y específicas. En segundo lugar, que además de ser diferentes entre sí las identidades de las mujeres no eran monolíticas sino que estaban conformadas por múltiples ejes que era necesario explicitar en los análisis. Por último, al considerar la diversidad de las identidades y de las situaciones de las mujeres, los principios teóricos y políticos feministas formulados en la década anterior se removieron, ya que parecía no existir una base común que unificara a las mujeres permitiéndoles su identificación. Ello ha planteado al feminismo contemporáneo uno de sus mayores retos: cómo

reconocer las relaciones de subordinación y dominación de las mujeres —cuyo fin constituye uno de los objetivos del feminismo— al mismo tiempo que se reconoce la validez de las experiencias particulares de las mujeres.

El reconocimiento de identidades diferentes y el privilegio de la experiencia como la única base para el conocimiento suscita una pregunta: si todas las mujeres son diferentes y no comparan la misma experiencia de subordinación, y si algunas mujeres oprimen a otras a causa de la "raza", la clase, la nacionalidad, etc., ¿cómo puede haber una política de liberación de las mujeres? ¿Podemos aún hablar de subordinación de las mujeres? ¿Existe un sujeto "mujer" capaz de ser políticamente activo a nombre propio? ¿O la fragmentación de la identidad le ha jalado la alfombra al proyecto político del feminismo? Estas cuestiones engranan con muchas de aquellas planteadas por las escritoras y escritores postestructuralistas y posmodernistas y han sido profundamente inquietantes para el feminismo y para la práctica política feminista (Charles, 1996:6).

Paralelo a los debates feministas, las antropólogas viraron de tener como objetivo constatar y describir la variedad de condiciones y de modos de vida de las mujeres en diferentes sociedades y culturas, a constatar la existencia de las múltiples diferencias existentes *entre* las mujeres, tanto intra como interculturalmente. Para Moore (1991), los problemas que se plantean a la Antropología feminista de género suponen

la construcción de teorías capaces de aprehender, englobar y explicar el cruce de los distintos ejes de la diferencia: la clase, la edad, la étnica, la religión y todas las demás. Para algunas auto-

ras los planteamientos desde la diferencia al interior de la Antropología desembocarán en el “desmantelamiento de la categoría “mujer”, que ya había comenzado en la etapa anterior. Al mismo tiempo, y como en sus inicios, los aportes de la Antropología feminista podrán ser utilizados por las feministas para realizar una crítica interna de sus planteamientos políticos, algunos de los cuales han sido acusados de adolecer de etnocentrismo y racismo. La diferencia es, pues, actualmente, la categoría sobre la que se está elaborando la actual Antropología feminista de género.

En la disciplina los debates llevaron, por un lado, a que los análisis subsiguientes —sin abandonar la noción de opresión— se ampliaran; por el otro, supuso el abandono tanto de categorías establecidas en el periodo anterior como del enfoque basado en la búsqueda de explicaciones unicasales. Aunque se entendía que *mujer* era una categoría universalmente comprendida, la crítica partió del reconocimiento de que los significados culturales concretos que se le adscriben en cada caso son los que no se pueden dar por asumidos, por lo que se concluyó que no era posible universalizar los contenidos de “la mujer” o de “la condición femenina”.

A comienzos de los ochenta surge la tendencia a la realización de estudios culturales comparativos en los que se ponen de relieve los factores históricos como agentes de transformación y cambio cultural. Esta tendencia se hizo más clara al final de la década, cuando

las feministas preferían prestar mayor atención a la creación de modelos particulares a partir de los cuales pudieran hacerse comparaciones más precisas aunque abarcaran un número mucho menor de casos, así como análisis monográficos sumamente detallados. Si bien es cierto que las feministas continuaban em-

pleando conceptos provenientes de otras teorías..., también lo es que los modelos que producían parecían ya mucho más complejos, debido al esfuerzo que implicaba incorporar a las mujeres como parte fundamental del análisis (Lamphére, 1991:296).

Los estudios comparativos se centraban en el análisis de la diversidad cultural de los roles y funciones de las mujeres “aun cuando se tratara de señalar... que esa diversidad implicaba que en algunas sociedades los hombres y las mujeres disfrutaban de posiciones iguales” (Lamphére, 1991:289). Al mismo tiempo, fueron cobrando relevancia los análisis de las relaciones entre hombres y mujeres y no ya únicamente de las mujeres, sus papeles, funciones, estatus, etcétera. En este sentido, la utilización del llamado enfoque de género permitió la construcción de marcos teóricos para el análisis de dichas relaciones; las antropólogas, entonces, se centraron tanto en la construcción de la categoría de *género* como en las formas de aplicación de dicho enfoque en sus análisis.

El reconocimiento de las diferencias

Los planteamientos feministas contemporáneos en torno de las diferencias han surgido del interior del mismo feminismo. Para Braidotti (1991:14-15) han sido tres las corrientes que han potenciado la discusión: la corriente psicoanalítica, los feminismos surgidos fuera del ámbito occidental y el discurso lesbiano. Considero importante añadir los discursos provenientes del propio feminismo en Europa y los Estados Unidos que no habían contemplado las diferencias existentes a su interior dado que, en un principio, la mayoría de las

mujeres insertas en el feminismo tanto en Europa como en Estados Unidos eran mujeres heterosexuales, blancas, de clase media y de educación media y superior. Sin embargo, es importante no olvidar que siempre hubo en el feminismo, sobre todo en el norteamericano, mujeres negras, chicanas, indígenas, lesbianas, bisexuales, que fueron las que reclamaron el reconocimiento de las diferencias. A partir de las características específicas de las mujeres que conforman dichas corrientes, las discusiones se han centrado de manera primordial en torno de los debates sobre la etnicidad y la sexualidad.

En este sentido, una de las primeras críticas al interior del movimiento, en Estados Unidos, surgió de las mujeres negras que objetaron al feminismo en dos aspectos: “señalando tanto la exclusividad como el etnocentrismo del que adolecían los mismos en dos aspectos fundamentales: en lo relativo a sus demandas y a su teorización de la opresión de las mujeres. En este sentido, la pretensión de universalidad del feminismo occidental fue cuestionada tanto por grupos de mujeres que no se sentían representadas por los movimientos de liberación, como por grupos de mujeres que, incluso, consideraban que sus intereses eran opuestos a dichas demandas, tal como eran formuladas por el movimiento de liberación de las mujeres” (Charles, 1996:2). Las críticas internas, al tiempo que enriquecieron al feminismo, supusieron una complejización de los análisis, ya que,

los modelos socioestructurales de la sociedad que se habían organizado en torno de los dos sistemas de sexo y clase encontraron un tercer eje de desigualdad difícil de acomodar; las ya agudas dificultades para desarrollar un análisis de “sistemas duales” forzaron el desenlace con el tardío reconocimiento de

que la diferencia y la desventaja étnicas habían sido dejadas afuera. Una respuesta a esto —especialmente entre feministas que trabajaban sobre la división sexual del trabajo— fue el giro a un nivel de análisis más micro que se prestaba mejor a la compleja interacción de los diferentes aspectos de la desigualdad. Otra respuesta fue la tendencia cada vez mayor a teorizar las llamadas “triples opresiones” de género, raza y clase de un modo más cultural y simbólico (Barrett y Phillips, 1995:145-146).

Los análisis llevaron al reconocimiento de nuevas identidades políticas en el feminismo, y de la existencia de múltiples tendencias asociadas con las mismas. Identificar el hecho de que los movimientos de mujeres estaban conformados por mujeres con características específicas —mujeres blancas, jóvenes, de clase media, en su mayoría con estudios universitarios y heterosexuales— llevó al planteamiento de que las demandas y los objetivos que dichos movimientos habían realizado afectaban principalmente a las mujeres que compartían estas características, y no a *las* mujeres.

Estos debates han constituido, y lo siguen haciendo, las líneas teóricas y políticas más fuertes y vigentes del feminismo, ya que en ellas se plantea la “existencia o no de elementos comunes en la conciencia y práctica de las mujeres, y por tanto la pertinencia y espacio del movimiento feminista” (Montero, 1994:44). En este sentido, considero que teorías¹⁵ como la de Lagarde (1993) nos permiten articular los

¹⁵ En el mismo sentido señala Braidotti (1991): “En mis lecturas sobre el debate en torno de la diferencia”, me parece que el trabajo de las feministas postestructuralistas como T. de Lauretis ofrece una solución de compromiso perfecta: una redefinición de la búsqueda epistemológica de los fundamentos del conocimiento en términos de subjetividad femenina. De Lauretis se plantea cómo se relacionan las mujeres históricas reales con la Mujer como producto

niveles de la discusión,¹⁶ al reconocer la existencia de diferencias entre las mujeres, sin por ello anular sus semejanzas, y al mismo tiempo permitiéndonos identificar —contextualizándolas histórica, social y culturalmente— aquellas características comunes y experiencias similares que comparten

transhistórico del discurso hegemónico. La pregunta feminista se convierte pues en cómo el significante *Mujer* tiene connotaciones normativas con las que deben enfrentarse todas las mujeres y, por otro lado, cómo la mujer feminista no sólo hereda estos esquemas normativos sino que crea también nuevas categorías hegemónicas de pensamiento en nombre de su naturaleza feminista. Así, surge una de varias preguntas posibles: ¿cómo se construye, percibe y representa la mujer del tercer mundo, la lesbiana, la desempleada, la mujer afectada de SIDA, dentro de la teoría feminista?”.

¹⁶ “Una definición minimalista identificaría el feminismo con la toma de conciencia de la opresión y de la explotación de la mujer en el trabajo, en el hogar y en la sociedad, así como con la iniciativa política deliberada tomada por las mujeres para rectificar esta situación. Este tipo de definición entraña una serie de consecuencias. En primer lugar, implica que los intereses de la mujer forman, a un nivel fundamental, un cuerpo unitario, por el que se debe y se puede luchar. En segundo lugar, es obvio que aunque el feminismo contempla distintas tendencias políticas —feministas socialistas, feministas marxistas, separatistas radicales, etc.— la premisa de partida de la política feminista es la existencia real o potencial de una identidad común a todas las mujeres. Esta premisa existe sin lugar a dudas porque constituye la fuente de la que emana el cuerpo unitario compuesto por los intereses de la mujer. En tercer lugar, la cohesión —potencial o real— de la política feminista depende también de la opresión compartida de la mujer. En esta opresión compartida se basa la política sexual, que gira en torno del hecho de que las mujeres como grupo social están dominadas por los hombres como grupo social (Delmar, 1986:26). El resultado final es que el feminismo, en tanto que crítica social, crítica política y factor desencadenante de una actividad política, se identifica con las mujeres —no con las mujeres situadas en distintos contextos sociales e históricos, sino con las mujeres que forman parte de una misma categoría sociológica. Pero el feminismo se enfrenta al peligro de que el concepto de diferencia eche por tierra el isomorfismo, la semejanza, y con ello todo el edificio que sustenta la política feminista.

Tanto la antropología como el feminismo deben hacer frente a la noción de diferencia” (Moore, 1991:23-24).

las mujeres. Ello se logra a partir de la conceptualización de la condición de la mujer como

una creación histórica cuyo contenido es el conjunto de circunstancias, cualidades y características esenciales que definen a la mujer como ser social y cultural genérico. Es histórica, en tanto que es diferente de natural, opuesta a la llamada naturaleza femenina, es decir, al conjunto de cualidades y características atribuidas a las mujeres —desde formas de comportamiento, actitudes, capacidades intelectuales y físicas, hasta su lugar en las relaciones económicas y sociales y la opresión que las somete—, cuyo origen y dialéctica —según la ideología patriarcal— escapan a la historia y pertenecen, para la mitad de la humanidad, a determinaciones biológicas, congénitas, ligadas al sexo...

y de la situación de las mujeres como el conjunto de características que las mujeres tienen

a partir de su condición genérica en determinadas circunstancias históricas. La situación expresa la existencia concreta de las mujeres particulares, a partir de sus condiciones reales de vida: desde la formación social en que nace, vive y muere cada una, las relaciones de producción-reproducción y con ello la clase, el grupo de clase, el tipo de trabajo o de actividad vital, los niveles de vida y el acceso a los bienes materiales y simbólicos, la lengua, la religión, las definiciones políticas, el grupo de edad, las relaciones con las otras mujeres, con los hombres y con el poder, las preferencias eróticas, hasta las costumbres, las tradiciones propias y la subjetividad personal. Las mujeres comparten, como género, la misma condición histórica, pero difieren en cuanto a sus situaciones de vida y en los grados y niveles de opresión.

En este sentido, señala Montero que, en la actualidad, son necesarias categorías más abiertas que expliquen cómo operan en las distintas situaciones “la diferencia” y “las diferencias” (con los hombres y entre las mujeres), y la naturaleza de las distintas estructuras sociales, culturales, psicológicas, en las que se manifiesta la opresión de las mujeres en cada sociedad. El reto no es crear un movimiento unificado, sino lograr formular nuevas estrategias sobre valores que, manteniendo su universalidad, respeten también las particularidades, acordes así con la mayor complejidad y diversificación de la realidad y que, por otra parte, nos sitúan en los contextos económicos y sociales en los que vivimos.

2

Mujeres lesbianas: erotismo e identidades

La sexualidad ha sido el eje estructurador del feminismo: al situar a la sexualidad en el ámbito de la cultura, los análisis han dado cuenta de su complejización, la cual reside en la consideración de que la sexualidad

es una intersección de lo político, lo social, lo económico, lo histórico, lo personal y lo vivencial que enlaza comportamiento y pensamiento, fantasía y acción. Que todos estos campos tengan una intersección no quiere decir que sean idénticos. Las feministas necesitan análisis y metodologías sofisticadas que les permitan examinar cada campo por separado, así como sus múltiples intersecciones. Al reconocer estas capas de información sexual, somos más cautelosas a la hora de formular y adoptar generalizaciones, incluso respecto a un grupo aparentemente homogéneo, como las mujeres blancas de clase media, por ejemplo (Vance, 1989:34).

Al tomar en cuenta tanto el género como los distintos ejes que conforman la condición de las mujeres, los análisis feministas consideran, por un lado, que la sexualidad femenina puede ser vivida y experimentada de formas distintas,

dependiendo de las distintas situaciones vitales de las mujeres; por el otro, intentan superar la visión simplista sobre las mujeres y visualizarlas en su complejidad, al mismo tiempo que dicha percepción de la complejidad “nos conduce a una investigación que es cada vez más consciente de sus propias omisiones, lagunas y silencios, que está dispuesta a matizar y a especificar sus descubrimientos, si se refieren sólo a grupos particulares, y a hacer esfuerzos más agresivos para investigar en campos y temas dejados de lado hasta ahora” (Vance, 1989:37). En concordancia con esto, mi campo de análisis amplio es el de la sexualidad de las mujeres, construida, definida y significada culturalmente. Considero a la sexualidad como

el conjunto de experiencias humanas atribuidas al sexo y definidas por éste, constituye a los particulares, y obliga su adscripción a grupos socioculturales genéricos y a condiciones de vida predeterminadas. La sexualidad es un complejo cultural históricamente determinado consistente en relaciones sociales, instituciones sociales y políticas, así como en concepciones del mundo, que define la identidad básica de los sujetos.

En los particulares la sexualidad está constituida por sus formas de actuar, de comportarse, de pensar y de sentir, así como por capacidades intelectuales, afectivas y vitales asociadas al sexo.

La sexualidad consiste también en los papeles, las funciones y las actividades económicas y sociales asignadas con base en el sexo a los grupos sociales y a los individuos en el trabajo, en el erotismo, en el arte, en la política y en todas las experiencias humanas; consiste asimismo en el acceso y en la posesión de saberes, lenguajes, conocimientos y creencias específicos; implica rangos y prestigio y posiciones en relación con el poder (Lagarde, 1993:184).

Mientras que al erotismo lo entiendo como

la exaltación o inhibición de los impulsos libidinales. Tiene como base el ansia o excitación libidinal puesta de manifiesto en el sistema nervioso, en las membranas mucosas, en la piel y en los más diversos órganos. El erotismo tiene por protagonistas a los sujetos particulares y a los grupos sociales; tiene como espacio al cuerpo vivido y consiste en acciones y experiencias físicas, intelectuales y emocionales, subjetivas y simbólicas, conscientes e inconscientes, así como formas de percibir y de sentir, tales como la excitación, la necesidad y el deseo, que pueden conducir o significar por sí mismas goce, alegría, dolor, agresión, horror y, finalmente, pueden generar placer, frustración o malestar de manera directa o indirecta (*ibidem*, 207).

A partir de la década de los setenta la concepción dominante sobre sexualidad ha sido arduamente criticada desde distintos campos del conocimiento. La *historia de la sexualidad* (1977) de Foucault representa, en este sentido, el inicio de una nueva concepción que —partiendo de la crítica a la visión tradicional de la sexualidad como un impulso natural que pugna constantemente por liberarse de las limitaciones que la cultura le impone— la plantea como “un concepto histórico” que es construido a través de prácticas sociales e históricas concretas:¹ “la sexualidad no debe entenderse

¹ “Debido al énfasis que puso en las formas en que se producía la sexualidad, Foucault ha sido muy vulnerable a interpretaciones que niegan o minimizan la realidad de la represión sexual en el sentido más político. Foucault aclara repetidamente que no niega la existencia de la represión sexual, sino que la inscribe dentro de una dinámica más amplia. La sexualidad en las sociedades occidentales ha sido estructurada dentro de un marco social estrechamente punitivo y se ha visto sujeta a controles formales e informales

como una especie de supuesto natural que el poder trata de mantener bajo control, ni como un terreno oscuro que el conocimiento trata de revelar gradualmente. Sexualidad es el nombre que se da a un concepto histórico”.

Contemporáneamente, la confluencia de diferentes disciplinas en el estudio de las sexualidades ha conformado el llamado enfoque histórico-cultural de la sexualidad. Las nuevas concepciones, conocidas como *construccionismo social*, constituyen un conjunto de teorías que comparten varios principios y temáticas. Weeks (1994), Vance (1992) y Rubin (1989) señalan como sus características principales las siguientes:

En primer lugar, su rechazo a las definiciones transhistóricas y transculturales de la sexualidad, ya que consideran que ésta se construye —y está mediada— por factores sociales, históricos y culturales; según Vance, las y los autores difieren en su visión de lo que puede ser construido,² incluyendo los actos sexuales, las identidades sociales, las comu-

muy reales. Es necesario reconocer los fenómenos represivos sin caer por ello en las suposiciones esenciales del lenguaje de la libido, y es importante el estudio de las prácticas sexuales represivas, aunque las situemos dentro de una totalidad diferente y empleando una terminología más refinada.

La mayor parte del pensamiento radical sobre el sexo se ha movido dentro de un modelo cuyos ejes eran los instintos y las limitaciones impuestas a ellos. Los conceptos sobre opresión sexual han sido encajados en esa visión más biológica de la sexualidad: a menudo es más fácil volver a la idea de una libido natural sujeta a la represión inhumana que reformular conceptos de injusticia sexual en un marco más constructivista, pero esto último es absolutamente necesario” (Rubin, 1989:133-134).

² Plummer (1991:160) constata que, aunque los problemas de los construccionistas sociales son diferentes, esta nueva interpretación ha logrado unificar distintas posturas teóricas en los estudios de las sexualidades, como a las/los interaccionistas simbólicos, las/los teóricos del discurso, las teóricas feministas y las/los marxistas.

nidades sexuales, la dirección del interés erótico (objeto elegido) y el deseo sexual mismo.

Ello no significa que las capacidades biológicas no sean prerequisites de la sexualidad humana; significa simplemente que ésta no puede comprenderse en términos puramente biológicos. Los cuerpos y los cerebros son necesarios para las culturas humanas, pero ningún examen de éstos puede explicar la naturaleza y variedad de los sistemas sociales. El hambre del estómago no proporciona indicios que expliquen las complejidades de la cocina. El cuerpo, el cerebro, los genitales y el lenguaje son todos necesarios para la sexualidad humana, pero no determinan ni sus contenidos ni las formas concretas de experimentarlo, ni sus formas institucionales. Más aún, nunca encontramos al cuerpo separado de las mediaciones que le imponen los significados culturales (Rubin, 1989:130-132).

En este sentido, rechazan de manera generalizada “la idea de la sexualidad como fenómeno autónomo y natural, de efectos específicos, y como fuerza rebelde sometida al control de lo social” (Weeks, 1994:184) al que contraponen la sexualidad concebida como un conjunto de representaciones y como un “mecanismo” con una historia propia.

Segundo, las aproximaciones construccionistas adoptan la visión de que actos sexuales físicamente idénticos pueden tener variaciones sociales y significados subjetivos diferentes e incluso opuestos, dependiendo de cómo son definidos y entendidos en cada contexto histórico-cultural.³

³ Ver al respecto los diferentes ejemplos citados por Plummer (1991:158-161) en relación con los significados atribuidos al establecimiento de relaciones sexuales exclusivamente entre varones durante largos periodos de la vida en

El nuevo pensamiento sobre el sexo ha traído consigo un bienvenido énfasis en la idea de que los términos sexuales deben referirse a sus contextos históricos y sociales propios, además de un cauto escepticismo frente a las generalizaciones. Pero es importante poder indicar agrupamientos de conducta erótica y tendencias generales en la diserción sobre el erotismo (Rubin, 1989:133-134).

En tercer lugar, al reconocer la variabilidad social de las formas, las creencias, las ideologías y las conductas sexuales, consideran que no se puede hablar de una historia de la sexualidad sino que habría que plantear, según Weeks, “una multiplicidad de historias, cada una de las cuales debe entenderse lo mismo en lo que tiene de singular que como parte de un intrincado sistema”. Por último, al desechar la concepción de la sexualidad como un impulso tendiente a romper las regulaciones sociales, consideran evidente la inutilidad de definir la historia de la sexualidad como una dicotomía de presión y relajación, de represión y liberación. En este sentido, la sexualidad es conceptualizada como un fenómeno que la sociedad produce de manera compleja. Para Plummer (1991:166), cuando la sexualidad deja de ser considerada

un poderoso impulso natural que pugna por liberarse, el argumento sobre la represión sexual se debilita considerablemente: si no hay impulso, no hay nada que reprimir. Así, pues, este razonamiento llega a sugerir que, lejos de actuar sobre un “im-

comunidades de Nueva Guinea y nuestra cultura; a la *fellatio* entre hombres en dichas comunidades y en nuestra cultura; a las experiencias homosexuales entre mujeres en los siglos XVIII, XIX y XX.

pulso" para regularlo, la cultura construye y ensambla el "impulso" y todo lo que éste conlleva. La sexualidad humana no está en conflicto con la sociedad, sino que es moldeada por esas mismas definiciones sociales.

Las identidades

El proceso de construcción teórica ha establecido que en la categoría de género se articulan varias instancias: por un lado, la *asignación social*, instancia básica que en nuestra sociedad se realiza a partir de la diferencia sexual biológica basada en los genitales externos del o de la recién nacida. En segundo lugar, la *identidad de género*, en cuya formación confluyen factores biológicos y psicológicos, y que es un proceso que precede a la conformación de la identidad sexual. Al distinguir analíticamente entre diferencia sexual y diferencia genérica los análisis avanzaron, teniendo en cuenta además aportes de otras disciplinas como, por ejemplo, el psicoanálisis.⁴

La identidad se conforma como un conjunto de dimensiones y procesos dinámicos y dialécticos que se producen en las intersecciones entre las identidades asignadas y la experiencia vivida que expresa la diversidad de condiciones del sujeto. En este

⁴ "Es detalle conocido que para el niño la diferencia de los géneros precede a la diferencia de los sexos. Podríamos decir que la diferencia está desde siempre, en el orden signifiante, en el orden simbólico, desde donde distribuye emblemas y atributos de género. Estos atributos se resignifican como diferencia sexual en el camino de las identificaciones que llevarán al sujeto humano a ser hombre o mujer, o cualquier combinación de ambos" (Saal, 1991:19).

sentido, condición e identidad no se corresponden directa y mecánicamente (Lagarde, 1997:8).

A partir de conceptualizar a la identidad de género como el núcleo primario de construcción de la identidad, he distinguido, a su interior, entre la identidad socialmente asignada y la autoidentidad de las mujeres.

Con todo, del conjunto de los procesos identitarios, los de género son consustanciales al sujeto por ser fundantes y permanentes en su vida. Como están asociados al desarrollo de la autoidentidad y a la conformación del psiquismo y de la corporalidad de las mujeres y de los hombres, aunque cambien, son vivenciados como constantes frente a otros que no perduran. Incluso, en parte, la vivencia de mismidad se estructura en torno de la permanencia de lo genérico, y la certeza sobre el mundo se funda, a su vez, en la eternidad conferida a la organización genérica en la historia (Lagarde, 1997:30-31).

La *identidad socialmente asignada* hace referencia al reconocimiento social y cultural y a la categorización de las identidades generizadas. Para Bolin (1996:24) incluye el estatus o posición en la sociedad según el género de cada cual, los roles⁵ concomitantes, así como la apariencia, el comporta-

⁵ "El término variante de género incluye la referencia a los conceptos científicos occidentales basados en el género de estatus y rol. Un estatus es definido como una posición o cargo en una sociedad que incluye derechos y deberes. Un rol es un conjunto de conductas socialmente esperadas asociada con el estatus. Ya que los estatus variantes de género, así como las instituciones de los dos-espíritus son prominentes en la literatura antropológica, es importante notar que los estatus variantes de género son sólo un tipo de variación de género representada por este modelo de cinco formas" (Bolin, 1996:24).

miento y las conductas. Por su parte, Lagarde (*ibidem*, 35-36) consigna la importante relación que se da en este proceso de asignación identitaria: “uno de los hechos más determinantes en la vida, el género, es asignado por la simple y compleja mirada del otro, quien, a la vista, nombra: es mujer, es hombre. Por eso la identidad de género siempre se inicia como identidad asignada por otra/o”.

Por su parte, la *autoidentidad* incorpora la experiencia privada de la identidad personal o el autoconcepto de cada cual como hombre o como mujer.

En la subjetividad, la autoidentidad es central porque es la identidad del sujeto sobre sí misma/o, la capacidad de percatarse de sí por una/o misma/o, y también de percatarse una/o misma/o como ser designado por el otro... La autoidentidad no es innata. Se construye todos los minutos de la vida en la interacción entre las identidades que se asignan al sujeto, la experiencia vivida y la elaboración que éste hace (*ibidem*, 31).

En este proceso de construcción de la autoidentidad la sexualidad juega un papel fundamental, ya que es el elemento básico sobre el que se construye:

Sobre los cimientos de la sexualidad se organizan otros aspectos de la autoidentidad —como los que se desprenden del resto de adscripciones sociales y culturales: la clase social, el grupo lingüístico, nacional, religioso, etc., y se superponen y combinan con éstos y con la edad. A lo largo del ciclo vital, la sexualidad continúa siendo el núcleo definitorio del lugar que cada quien ocupa en el mundo y de sus posibilidades de experiencia (Lagarde, 1991:171).

Para De Lauretis (1991:176) la identidad es historia en tanto es la historia personal propia de cada cual; en este contexto, la identidad

es interpretada y reconstruida por cada una de nosotras dentro del horizonte de significados y conocimientos que nos son accesibles en nuestra cultura en determinado momento histórico. Por lo demás, ese horizonte incluye también formas determinadas de compromiso y lucha política. Dicho de otra manera, el propio ser y la identidad se captan y comprenden siempre dentro de configuraciones discursivas particulares.

El tema de la identidad es nodal en la Antropología contemporánea y, desde esta perspectiva, los estudios se han centrado en el análisis histórico-cultural de los comportamientos homosexuales de mujeres y hombres a partir de las variaciones sexuales existentes en diversas culturas. La pregunta básica que plantea es cuál es el peso específico de los componentes homosexuales en la construcción de las identidades en las diferentes culturas.⁶

⁶ En este sentido, los *mahu* polinesios —de los que existía uno en cada aldea— fueron un estatus variante de género para los hombres que incluía prácticas homosexuales y que se caracterizaba por ser intermitente, es decir, que no era obligatorio permanecer en dicho estatus toda la vida. Para Levy (*cit. en Bolin, 1996:28-29*) *mahu* es una variante de rol genérico, más que un tercer género, que servía para remarcar las diferencias genéricas mostrándoles a los hombres las conductas no-masculinas que debían evitar. En la actualidad los contenidos del estatus de *mahu* han cambiado en el sentido de que, aunque siguen realizando actividades y trabajos tradicionalmente asignados a las mujeres, ya no cambian su vestimenta.

Las prácticas eróticas entre los *mahu* —mismas que no son estigmatizadas culturalmente— consisten en la *fellatio* con compañeros masculinos. Las investigaciones coinciden en señalar que estas prácticas no constituyen el

Al respecto, considero necesario delimitar categorías que, en muchas ocasiones, son utilizadas en sentido ambiguo o sin una clara definición. Sigo en ello el análisis de Lagarde (1993:234-241) por considerar que el mismo permite diferenciar categorías que en la ideología dominante son homolo-

núcleo de la identidad social de los individuos sino que ésta es conformada por los aspectos del trabajo y el cambio de vestimenta. En este sentido, Bolin cita las investigaciones de Besnier quien categoriza a los *mahu* con el término de "liminalidad genérica" y considera que en el contexto tradicional polinesio la participación en actividades homosexuales no era criterio ni único ni necesario para ocupar dicho estatus; para Besnier las relaciones eróticas entre hombres eran vistas como una consecuencia y no como lo determinante, el prerequisite o el atributo primario del estatus *mahu*.

Refiriéndose a las tradiciones hombre-mujer y mujer-hombre Lang (1996:184-185) opina que lo que caracteriza dichas tradiciones es el interés que las personas muestran en las actividades laborales, así como determinados rasgos de la personalidad correspondientes al "otro" sexo y no el interés en las relaciones homosexuales. Los informantes indígenas, escribe, cuando se les pregunta cómo reconocen a un infante que no es ni niño ni niña, responden usualmente que dicho infante, desde una edad temprana, muestra un marcado interés en las actividades del "otro" sexo. A partir de ello son "reclasificados en términos de género", lo cual no es un "cambio de género" de hombre a mujer o viceversa, sino que las personas mujer-hombre u hombre-mujer son clasificadas como un género diferente tanto de hombre como de mujer.

En el mismo sentido Martin y Voorhies mencionan las investigaciones de Devereux (1937) en el grupo mohave, sobre los géneros *hwame* (hembras fenotípicas que adoptaban papeles similares a los de los varones) y *alyha* (machos fenotípicos que adoptaban papeles correspondientes a las hembras)

El cambio de una posición correspondiente al sexo fenotípico a una que contrastaba con él es descrito... predominantemente en cuanto al comportamiento sexual, pero queda claro que, en sí, la actividad homosexual no basta para diagnosticar este cambio en el género, puesto que los individuos que entraban en relaciones sexuales con estas personas de los géneros supernumerarios no eran considerados ni como *hwame* ni como *alyha*. La actividad sexual de los individuos que tenían una posición sexual alterna no es más que una parte del cambio total del papel genérico de esa posición (1978:90-92).

gadas. Así, considero que hay homosexualidad “cuando las relaciones sociales ocurren entre individuos con las mismas características sexuales”; podemos distinguir entre una homosexualidad no reconocida por la cultura (es decir, aquella que se da en espacios y tiempos específicos y que se considera una derivación lógica de la “natural” división genérica de la vida y de las personas) y una homosexualidad reconocida y marcada negativamente, el homoerotismo, que consiste “en relaciones entre individuos del mismo sexo definidas en torno del erotismo como ámbito y fin”. Paralela a la homologación de los ámbitos de la sexualidad y el erotismo, se da una identificación entre la homosexualidad y el homoerotismo, misma que es “equivocada porque la correspondencia no es total ni directa, lo que se manifiesta en que heterosexuales (en las definiciones genéricas del resto de su vida) tienen experiencias homoeróticas”.

Lesbianismo y lesbianas

La construcción cultural de la sexualidad sitúa al erotismo como el núcleo central en la definición del lesbianismo. Consecuencia importante de ello es la división, al interior del género, entre las mujeres por su tipo de erotismo y la construcción de las categorías “mujeres homosexuales” y “mujeres heterosexuales”, que se da a partir de la adscripción, para estas últimas, de un erotismo subsumido en la procreación y reconocido positivamente por la cultura, y relevando al erotismo como el núcleo central de las vidas de las mujeres lesbianas, lo que las posiciona en el lado negativo del mundo. La adscripción de las mujeres a una de estas categorías y la estigmatización de aquellas incluidas en la cate-

goría de mujeres homosexuales, sirve para que el lesbianismo sea utilizado como una amenaza contra las “buenas” mujeres y como ejemplo de lo que puede ocurrirles si dejan de serlo.

Teóricas como Lorde (1993) han planteado la necesidad de concebir al erotismo como un recurso de poder en las vidas de todas las mujeres: de esta manera el deseo se constituiría en una fuerza creativa abarcadora de todos los aspectos de la vida. Destaca como un aspecto importante del erotismo aprender no solamente a *hacer*, sino a *sentir* intensa y conscientemente los sentimientos que nos produce el hacer. Para ella, un aspecto central del erotismo se relaciona con el trabajo de las mujeres:

Hablo (del erotismo) como una afirmación de la fuerza vital de las mujeres; de esta energía creativa empoderada, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestros bailes, nuestro amar, nuestro trabajo y nuestras vidas (*ibidem*, 341).

Punto nodal de su teoría es la capacidad que el erotismo tiene para empoderar a las mujeres, capacidad que deviene del religue entre nuestro erotismo y el resto de nuestras áreas vitales: una vez que las mujeres aprenden y reconocen su capacidad de disfrute y goce en todas las actividades y relaciones de su vida, dicha capacidad se constituye en una demanda permanente de las mujeres. Para la autora, dos aspectos importantes del erotismo son: por un lado, provee el poder de compartir profundamente cualquier actividad con otra persona; compartir el placer, sea físico, emocional, psíquico o intelectual lleva al establecimiento de lazos entre las personas que lo comparten, permite la comprensión de

todo aquello que no es compartido y disminuye la amenaza de la diferencia. Por el otro, la apertura de la capacidad de disfrute, misma que va creciendo a medida que se tienen experiencias eróticas satisfactorias de tal manera que vamos aprendiendo a disfrutar de las más diversas experiencias: el trabajo, la música, la danza, la escritura o el pensamiento.

Los planteamientos en torno del papel que juega el erotismo en la definición del lesbianismo y de las mujeres lesbianas han sido múltiples. Distingo al respecto entre aquellos que han sido contruidos por las mujeres lesbianas y los que provienen del campo de la sexología, por ser ésta una de las disciplinas que más han contribuido a la categorización de la homosexualidad y de las mujeres lesbianas. Unas y otras han estado en función de momentos históricos y de intereses políticos concretos, así como de las tendencias teóricas existentes tanto en el campo de la sexología como en el feminismo. Mientras que el siglo XIX se distingue por el surgimiento de un discurso médico y legal cuya finalidad es definir, delimitar y controlar la sexualidad en general y la lésbica en particular, el siglo XX ha estado marcado por el interés en definir y construir identidades específicas, y por su politización.

Siglo XIX: la sexología y las amistades románticas

Desde una perspectiva histórica feminista, Walkowitz (1993) ha caracterizado al siglo XIX como una etapa en la que la sexualidad se constituyó en un arduo terreno de discusión —público y privado— donde se desarrollaron conflictos relacionados directamente con el sexo, la clase y la raza. Di-

versos grupos sociales, algunos con intereses profesionales muy específicos, intentaron ampliar su autoridad y su influencia social ya fuera a través del pánico moral —surgido, sobre todo, como una reacción ante la irrupción de nuevos sujetos sociales con planteamientos propios—, los escándalos sexuales o la actividad legislativa. Al respecto, una de las grandes luchas políticas que se dieron entre la Iglesia y el Estado fue en relación con el cuerpo y la sexualidad, lucha que fue clave para la secularización del Estado. La autora señala como básicas las discusiones en torno de las prácticas transgresoras femeninas, mismas que fueron asimiladas a conductas masculinas o asociadas a una baja condición social. Paralelamente se dio un proceso de somatización de la sexualidad femenina y discusiones en torno del grado de desapasionamiento femenino, tópico en el que coincidían los diversos actores de las disputas sociales al atribuir a las mujeres respetables como máximo “una sexualidad secundaria subsumida al placer masculino, carente de autonomía, una pálida imitación del deseo erótico del varón”. Para Walkowitz, lo nuevo en esta concepción es la posición que dichas prácticas pasan a ocupar, ya sea “debido a su asociación con una clase social de mujeres o porque adquieren nuevo peso y significación en tanto problema social y de identidad”. En el transcurso del siglo estas prácticas se institucionalizan como definición oficial de: *a*) actividades ilícitas de las sexualidades desordenadas; *b*) como actividades que no sólo tenían que ver con la sexualidad no procreadora sino también con el trabajo, el estilo de vida y las estrategias de reproducción, la moda, la autoexhibición y los afectos no familiares de las mujeres.

En este contexto histórico surge la sexología, y su surgimiento constituye un hito en la historia de la construcción

de categorías al autoconcebirse como *la* disciplina encargada de la construcción de la sexualidad.

Las relaciones entre la disciplina sexológica y las personas que pretendía encuadrar en sus categorías no fue fácil: por un lado, la construcción de categorías y las explicaciones de actividades y comportamientos estaban basados en la existencia de personas concretas; por el otro, mientras que algunas de estas personas se reconocían en las categorías, otras luchaban contra lo que de enfermedad, desviación, patología y medicalización imponían en sus vidas. Así, al mismo tiempo que nacían *el y la homosexual*⁷ como categorías unidas a determinadas concepciones sobre la homosexualidad, las personas que encuadraban en estas definiciones luchaban por una autodefinición que las apartara, precisamente, del campo patologizante y les permitiera la construcción de su autoidentidad de manera positiva. Vemos, pues, que al mismo tiempo que se construyen categorías de personas a partir de sus actividades eróticas, dichas personas construían su identidad en torno de la diferencia, una diferencia que partía de su actividad erótica.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, las personas homosexuales fueron vistas “cada vez más como pertenecien-

⁷ El término *homosexualidad* es acuñado en 1869 por el alemán Karol Maria Benkert, quien la nombra “con una finalidad liberal, en una carta abierta dirigida al ministro alemán de Justicia, Leonhard, en la que pedía la supresión del párrafo 143 de la legislación penal que prohibía las relaciones sexuales entre hombres” (Fiocchetto, 1993:26).

“Homosexual nace como palabra libre de críticas, libre de acusaciones para hablar de una preferencia... pues finalmente es un término acuñado desde la perspectiva y la experiencia de uno de los pioneros de la lucha por los derechos civiles de los, hasta ese entonces, sodomitas. Benkert habla de sí mismo... aunque como estrategia en su primera confrontación con el gobierno y la Justicia escribiera en tercera persona” (Lizarraga, 1992:21).

tes a una particular especie de seres, caracterizada por sentimientos, latencia y condición psicosexual”, concepción creada y elaborada por los pioneros de la sexología, quienes se encargaron en las décadas subsecuentes de elaborar explicaciones y descripciones cada vez más complejas en torno de los y las homosexuales. Para Ussher (1997:131) los desarrollos de la sexología llevaron a la consideración de la homosexualidad como algo que las personas *son* más que como los actos que ciertas personas *hacen*. En este sentido, los sexólogos cambiaron su foco de atención de los actos físicos realizados entre personas del mismo sexo al análisis y regulación de la identidad u orientación sexual, a través de su “descubrimiento” de las personas homosexuales y lesbianas en la década de 1850, culminando en el primer caso histórico de inversión aparecido en la literatura científica en la década de 1870. La “homosexualidad” llegó a ser una categorización para un tipo de persona, más que un acto físico.

Las primeras teorías sexológicas propuestas para explicar el lesbianismo adoptaron un punto de vista reduccionista, visualizándolo como un desorden ya fuera psicológico o físico. La categoría creada para definir a las mujeres que mantenían relaciones homoeróticas era la de “invertida”. Partiendo del paradigma heterosexual los sexólogos concibieron a las mujeres lesbianas como la inversión de las mujeres heterosexuales y asociaron el lesbianismo a cualidades masculinas. Para Krafft-Ebing,

Puede sospecharse casi siempre (homosexualidad) en las mujeres que llevan el cabello corto, o que se visten como hombres, o que practican los deportes y los pasatiempos de sus amistades masculinas; también entre las cantantes de ópera y las actrices

que prefieren llevar ropas masculinas en el escenario... la mujer homosexual puede estar al mando de una banda de chicos. Es su rival en el juego, y prefiere el caballito de balancín, jugar con soldados, etc., a jugar con muñecas y otros juegos de niñas. Desatiende su aseo y tiene modales rudos de chico. El gusto por el arte queda sustituido por el interés en la ciencia... Desdeña los perfumes y los dulces. La conciencia de ser mujer y verse privada de la vida universitaria, o ver que le ponen obstáculos para realizar una carrera militar le lleva a hacer dolorosas reflexiones. Al alma masculina que palpita en el seno femenino le atraen los deportes masculinos y las muestras de valor y las bravatas (*cit. en Mondidore, 1998:86*).

Se distinguió, así, entre la "lesbiana masculina",⁸ considerada bastante patológica, y la "lesbiana femenina" categoría que abarcaba a mujeres que Havelock Ellis describió como aquellas que

no repelen ni se disgustan frente a las propuestas amorosas de personas de su propio sexo. No suelen sentirse atraídas por hombres normales, aunque existen muchas excepciones a esta norma. Pueden tener el rostro poco atractivo o enfermizo, pero no es raro que tengan buen tipo, lo que puede pesar más entre las mujeres invertidas que la belleza facial. Sus impulsos sexuales no suelen ser marcados, pero son de naturaleza muy afectuosa (*ibidem*).

En el mismo sentido, sexólogos como Krafft-Ebing consideraron que lo que diferenciaba a las mujeres lesbianas de

⁸ "La palabra *lesbiana* aparece una vez en el siglo xvi en la obra de Brantome; no fue de uso corriente hasta el xix, e incluso entonces fue aplicada antes a ciertos actos en lugar de a una categoría de personas" (Brown, 1989:28).

las mujeres heterosexuales era su apariencia masculina y su genitalia alargada. Implícitamente se aceptaba que sólo las mujeres masculinas, en tanto que masculinas, podían ser activas sexualmente y, dado que el “sexo” no es concebido sin la presencia del pene, era necesario que dichas mujeres tuvieran un clítoris lo más parecido a un pene. Las mujeres masculinizadas establecían relaciones, según los sexólogos, con mujeres femeninas, pero suponían que éstas eran sólo amantes temporales que podían “ser alejadas de su aberración por un hombre atractivo” (Vicinus, 1993:441). El problema estribaba en la dificultad para definir a estas “amantes ocasionales”, ya que no podían hacerlo a partir de su apariencia física o de su conducta y su teoría se basaba en la invertida sexual como la mujer que poseía características del género masculino. Por ello, Havelock Ellis no tuvo otro remedio que reconocer que “parecen poseer una genuina, aunque no precisamente sexual, preferencia por las mujeres sobre los hombres”.

Estas definiciones de los sexólogos tuvieron amplias repercusiones⁹ no sólo en el ámbito de las ciencias médicas, sino en el de las leyes, la literatura popular y entre las mujeres mismas: por un lado, porque las relaciones homoeróticas en-

⁹ Con todo, la aceptación de la posibilidad de que las mujeres pudieran mantener relaciones homoeróticas no fue fácil. Para Dijkstra (1994:152-153) la concepción de los sexólogos —entre las décadas de 1860 y 1870— de la sexualidad femenina en términos de “supuesta fijación autoerótica de la mujer” llevó a conceptualizar las relaciones lésbicas como “una simple prolongación de su tendencia autoerótica y, por tanto, abierta a la misma clase de implicación voyeurista —y sin peligro— por parte del varón”. No fue sino hasta 1900 cuando la plasmación del lesbianismo se convirtió en popular y, entre los intelectuales, en un tema muy utilizado. Esta aceptación se debió, en gran parte, al hecho de que, para ese momento, el supuesto de que las mujeres eran seres indiferenciados ya se había convertido en un lugar común.

tre mujeres que habían sido históricamente silenciadas a escala discursiva fueron nombradas; por el otro, porque este nombrar estuvo desde sus inicios asociado al peligro que el lesbianismo suponía en las vidas de las mujeres. Considero que uno de los mayores impactos de las definiciones de la sexología fue la construcción de categorías separadas, y al parecer irreconciliables, al interior del género femenino. Lo anterior se dio en dos sentidos: por un lado, al construir a “la lesbiana” construyeron a “la heterosexual” y erigieron al lesbianismo como una amenaza para el conjunto de las mujeres en tanto transgresión de los deberes de género. Por el otro, se logró una división al interior de la categoría “lesbianas” en múltiples formas: entre las mujeres que aceptaban el componente sexual en sus relaciones y las que las consideraban una relación pasional; entre las mujeres que consideraban su lesbianismo como una “inversión” y una “anormalidad” congénitas, y aquellas que no reconocían el amor que sentían por otras mujeres ni como inversión ni como anormalidad y entre las mujeres que aceptaron el juego de roles *butch/femme*¹⁰ y las que se negaron a hacerlo.

Las relaciones entre estas concepciones sexológicas y las mujeres lesbianas fueron complicadas. Según Ussher (1997:

¹⁰ “Otra característica de la aproximación sexológica a la lesbiana era considerar los juegos de roles como parte ineludible de las relaciones lesbianas. Carpenter sigue esta tradición cuando manifiesta que la mujer muy masculina, amante de las armas de caza, ‘por regla general’ ama ‘a los especímenes más bien suaves y femeninos de su propio sexo’. Los sexólogos explicaron este fenómeno confirmando la existencia de dos tipos de mujeres homosexuales. Por una parte, estaban las invertidas ‘congénitas’, de orientación masculina, y por la otra, las ‘seudolesbianas’, que podrían haber sido heterosexuales de no haber sucumbido a las artimañas de las verdaderas invertidas. Estas últimas tenían el aspecto y el comportamiento de la mujer heterosexual afeminada de su época. Se sentaron así las bases para considerar los juegos de roles *butch/femme* como algo intrínseco a la relación lesbiana” (Jefreys, 1996:31-32).

297-299), a principios del siglo XX un buen número de mujeres parecen haber aceptado las teorías sexológicas “encontrando mucho de positivo en su nueva identidad oficial y en la noción de ser unas invertidas congénitas”, ya que, al situar sus sentimientos por otras mujeres en el plano biológico, “si las mujeres no podían ayudarse a sí mismas, su sexualidad no podía ser castigada”.

El impacto fue negativo en dos aspectos: primero, el lesbianismo aparece en muchos escritos íntimamente unido a categorías como ninfomanía y prostitución y, en ocasiones, fueron vistas como sinónimos y asociados en las mismas mujeres; así, la existencia de un clítoris alargado que se había encontrado en las mujeres lesbianas fue hallado también en las mujeres ninfomaniacas y en las prostitutas.

Toda suerte de prácticas degenerativas son seguidas por algunas ninfomaniacas. Una de las más frecuentes es el tribadismo —también llamado “amor lésbico”—, el cual consiste en varios actos degenerativos entre dos mujeres con la finalidad de estimular el orgasmo sexual (*cit. en Ussher, ibidem*).

En segundo lugar, el establecimiento de la categoría “lesbiana”, el cual

conllevó un reparto de sospechas sobre la moralidad y los motivos de cientos de mujeres que previamente habían sostenido abiertamente amistades románticas con otras mujeres. Anteriormente al “descubrimiento” del lesbianismo tanto la intimidad física como la emocional entre mujeres había tenido, en algunos países y en ciertos ámbitos, una amplia aceptación social y no había sido construida como un fenómeno sexual. En este sentido, estudios históricos han demostrado cómo en determinados

colegios sobre todo de Estados Unidos las relaciones románticas apasionadas entre mujeres eran ampliamente aceptadas e incluso alentadas; ello porque no se consideraba que dichas amistades fueran antitéticas o una amenaza a la heterosexualidad, sino que eran vistas como una preparación adecuada para el matrimonio, la maternidad y la vida doméstica en una sociedad rígidamente diferenciada por géneros en la cual la mayor parte de la vida de las mujeres era vivida con otras mujeres (*ibidem*, 140).

Es importante no olvidar que esta generación de mujeres se ubica en la llamada “primera ola del feminismo” y tenía características específicas. Muchas de ellas intentaron vivir sus vidas de manera independiente de los hombres: estudiaron, trabajaron, muchas ni se casaron ni fueron madres y muchas fueron activistas políticas connotadas contra las cuales se utilizaba “lesbianas” como una descalificación tanto para ellas en lo personal como para sus actividades y las instituciones que fundaron. En este sentido, tanto “feminista” como “lesbiana” llegaron a ser, para la cultura dominante, anomalías contra las que había que luchar dado que ambas atentaban contra el poder masculino heterosexual. Al respecto Ellis señalaba:

La homosexualidad aumenta entre las mujeres, ya que nuestra moderna civilización alienta en más de un aspecto esta tendencia. El movimiento de emancipación de las mujeres por la igualdad de derechos y deberes, de libertad y de responsabilidad, de educación y de trabajo, debe ser considerado en sí mismo como sano e inevitable. Pero trae consigo ciertas desventajas. Ha alentado un aumento de la criminalidad y de la locura femeninas. Tampoco maravilla que se registre un aumento de la homosexualidad que pertenece a un grupo de fenómenos conectados (*cit. en Fiocchetto, 1987:42*).

En el mismo sentido Freud, en 1920, consideraba como elemento importante en su análisis de la homosexualidad femenina la existencia de un “complejo de masculinidad”. Construido a partir de la existencia de determinados rasgos del comportamiento infantil de la joven analizada y, directamente desarrollado a partir de la competencia con el hermano menor, dicho complejo se manifestaba en que “Era una apasionada defensora de los derechos femeninos; encontraba injusto que las muchachas no gozasen de las mismas libertades que los muchachos y se rebelaba en general contra el destino de la mujer” (1981:2259).

Para las historiadoras del lesbianismo, las alternativas de las mujeres a la creación sexológica de una identidad lésbica sexualizada a fines del siglo XIX y principios del XX, fueron, en muchos casos, la separación entre mujeres que, hasta esos momentos, habían mantenido relaciones vitales basadas en vínculos emocionales y afectivos, que constituían verdaderos apoyos mutuos en todos los sentidos; en otros casos, la decisión de continuar con las relaciones rechazando el modelo sexológico. Tanto en estos casos como en los anteriores el enfrentamiento al estigma formó parte de las vidas de las mujeres: en el primero, por la imposibilidad de enfrentarlo; en el segundo, por la lucha que implicaba el mantenimiento mismo de las relaciones. Ejemplo temprano del rechazo a las definiciones de la sexología es el planteamiento de la escritora J. Elbesbircher, quien en 1904 escribía:

Se dice que el amor entre mujeres es un signo de masculinidad y también de emancipación... Pero, ¿qué es lo que constituye la esencia de la homosexualidad, del amor por el propio sexo? El rechazo del sexo opuesto, del sexo masculino. ¿Cómo puede ser un rasgo masculino el amor de una mujer por otra si tenemos en

cuenta que, precisamente, lo masculino es lo que se excluye? Se podría pretender lo contrario y decir que el amor de la mujer hacia otra mujer es un signo de tendencia femenina. Es una atracción femenina hacia lo femenino (*cit. en Fiocchetto, 1987:43-44*).

Una tercera alternativa fue la aceptación del modelo sexológico y de la adscripción identitaria; las mujeres se auto-definieron como “pervertidas” y la perversión se consideró un fallo congénito. En estos casos, las mujeres asumieron el estigma y prevaleció la adopción del estereotipo de la *lesbiana masculinizada* y proscrita.¹¹

A su vez, las discusiones se han centrado en torno de las llamadas “amistades románticas” existentes entre mujeres durante el siglo XIX; el desacuerdo en torno de las mismas entre las historiadoras lesbianas parte de las diferentes concepciones sobre la identidad lésbica: para quienes consideran parte fundamental de la definición del lesbianismo el contacto sexual entre las mujeres, tanto las amigas románticas como las mujeres contemporáneas que no mantienen o mantienen escasos contactos sexuales no entrarían en la categoría de lesbianas. Jeffreys considera que dichas mujeres “sí son incluidas por las feministas que consideran la elección y el amor de otras mujeres como la base de la identidad lesbiana” (1996:34-35).

Apelando a la dificultad para determinar la presencia de contactos sexuales entre mujeres, tanto en el pasado como en el presente, como base de la definición de la identidad lésbica, Vicinus (1993) considera que

¹¹ Para Faderman, “la adopción del estigma de la proscripción se tradujo en una preocupación obsesiva de la literatura lesbiana por el tema de la muerte y el castigo que duró hasta la década de los sesenta” (*cit. en Jeffreys, 1996:37*).

la labor de la historiadora lesbiana debe consistir en analizar la historia de la resistencia de las mujeres contra la heterosexualidad como institución y no simplemente en rastrear la presencia de mujeres cuya imagen se ajuste al estereotipo del siglo xx, precedente de la sexología.

Siglo xx: las identidades personales y políticas

La década de los años veinte fue muy importante para la historia del lesbianismo, sobre todo en Europa donde se encuentra una comunidad lésbica bien definida. Para Vicinus,

El aspecto más sorprendente de las *coteries* lesbianas de 1910 y 1920 fue su esfuerzo autoconsciente para crear un nuevo lenguaje sexual para ellas mismas que no incluía sólo palabras sino gestos, costumbres y conductas. Estas mujeres combinaron las explicaciones esencialistas biologists del lesbianismo con una cuidadosa autopresentación construida (1993:445).

En el transcurso de los siguientes años se produjo el desmantelamiento de esta comunidad lésbica parisina por las propias condiciones políticas y económicas, las cuales hicieron que las mujeres tuvieran que abocarse a sus necesidades específicas.

Característica de la década, la división de clase parece haberse incrementado, hasta el punto que las lesbianas de clase media desaparecieron en discretas reuniones privadas, las lesbianas aristócratas aparecen como las expatriadas favoritas de los balnearios y las lesbianas de la clase trabajadora pueden encontrarse entre los *hitchhikers* desempleados descritos por Box-Car

Bertha. La única evidencia de su papel público son las breves referencias en libros de psicología popular... donde aparecen como peligrosamente independientes (*ibidem*, 446).

En la década de los cincuenta surge como figura sobresaliente la "lesbiana hombruna" y ello tanto para el público en general como entre las propias mujeres lesbianas, entre las que empieza a concretarse el sentimiento de haber nacido diferentes del resto de las mujeres, diferencia que se plasmaba en un cuerpo diferente que fungía como reflejo de su identidad sexual. La imagen de las mujeres lesbianas como condenadas al fracaso que se había ido forjando en las décadas anteriores está ya bien conformada en la década de los cincuenta, cuando

todo el mundo sabía lo que era una lesbiana; se les había asignado un rol claramente definido. El desafío y la soledad marcaban su vida de acuerdo con los romances *pulp* (romances baratos). La *femme damnée* no sólo fue el producto de una delirante imaginación literaria; si su preferencia sexual había llegado a ser del conocimiento público, durante la caza de brujas de McCarthy se convirtió literalmente en prohibida. Después de la aceptación durante los años de duros trabajos de la II Guerra Mundial, las lesbianas y los hombres gay enfrentaron la expulsión tanto del ejército como de los trabajos gubernamentales. Sin embargo, Elizabeth Wilson encuentra en Inglaterra a la *femme damnée* como una alternativa atractiva al matrimonio burgués durante la década de los cincuenta; por ello, se sintió decepcionada cuando sus amigas progresistas le dijeron que ella estaba enferma, no maldita (*ibidem*).

A partir de la década de los setenta la construcción de una historia de las mujeres lesbianas ha estado signada

por los esfuerzos interdisciplinarios tendientes a romper el paradigma psicológico en que dicha historia se inscribía y construir enfoques histórico-culturales más complejos. Las discusiones y análisis se han enmarcado en la cultura feminista y se han concentrado, sobre todo, en temas relativos a la construcción de las identidades individuales y grupales.¹²

Los primeros esfuerzos se enfocaron a la reconstrucción de la categoría de *lesbiana*, abocándose a la tarea de sacarla del terreno de lo patológico y de establecer sus límites. Los análisis feministas en torno del carácter construido de los géneros sirvieron de marco para los planteamientos de las mujeres lesbianas.

Para los incipientes movimientos lesbiano y gay de los setenta, nombrar y crear una identidad eran cometidos políticos fundamentales. Nombrar tenía una especial importancia para las feministas lesbianas conscientes de cómo las mujeres desaparecían normalmente de la historia, de la academia y de los archivos, al perder su nombre cuando se casaban. Éramos conscientes de la importancia de hacernos visibles y de luchar por permanecer visibles. La adopción y la promoción de la palabra "lesbiana" eran fundamentales, ya que establecían una identidad lesbiana

¹² Weeks (1994) señala que desde las décadas de los cincuenta y los sesenta la construcción de identidades positivas por parte de las personas homosexuales ha marcado la lucha tanto individual como política de éstas. En este contexto es donde surge el término *gay* para identificar a las personas homosexuales con conciencia de serlo y que luchaban por ello. Esta construcción de una identidad positiva se desarrolló en primer término como una búsqueda de identidades afirmativas, mismas que no existían en la ideología dominante desde la cual las personas homosexuales o no existían o eran denominadas con términos negativos o peyorativos.

independiente de los varones gay. A continuación, las feministas lesbianas del mundo occidental intentaban llenar de significado esta identidad. Estábamos constuyéndonos una identidad política consciente. Las feministas lesbianas han defendido siempre un enfoque construccionista social radical para el lesbianismo. Mediante poemas, trabajos teóricos, conferencias, colectivos propios, así como el trabajo político de cada día, íbamos construyendo una identidad lesbiana, que aspiraba a vencer los estereotipos perjudiciales y predominantes y que debían formar la base de nuestro trabajo político. Se trataba de una identidad históricamente específica (Jeffreys, 1996:161).

En Estados Unidos, las mujeres lesbianas feministas del momento elaboraron la categoría "mujer-identificada" (Radicalesbians, 1997:36), como una categoría crítica de los postulados sexológicos del lesbianismo como esencia o como inversión; al mismo tiempo, la categoría implicaba, por un lado, la construcción desde las mujeres del deseo de las mujeres por las mujeres; por el otro, era una categoría que unía indefectiblemente lesbianismo y feminismo. Para Stein (1997:381), la relación entre el movimiento político lésbico y el movimiento político feminista permitió unir dos aspectos que parecían contradictorios: por un lado, el reconocimiento de las mujeres lesbianas en su especificidad y, por el otro, "la liberación de la lesbiana en cada mujer", a partir de la consideración del lesbianismo como una posibilidad teórica, práctica y política para todas las mujeres: de esta manera se diluían los límites entre mujeres lesbianas y mujeres heterosexuales. Durante esta etapa, el lesbianismo se construyó más a partir de las semejanzas entre las mujeres que en torno de las diferencias entre ellas. Con el tiempo, esta identidad lésbica llegó a estar más asociada a la elección de

determinados estilos de vida y a compartir determinadas posiciones ideológicas que con la práctica y el deseo sexual (*ibidem*). La importancia dada a la autodefinición de las mujeres y la concepción de las identidades como fluidas que caracterizó las primeras etapas del movimiento político lésbico-feminista se convertiría en punto de disputa en una etapa posterior.

Durante la década de los setenta y principios de los ochenta se planteó la necesidad de acotar y fijar la definición de lesbianismo; dicha necesidad derivaba de los planteamientos de acción política tendientes a la construcción de una comunidad lésbica bien definida y con un programa de acciones propias y específicas. Pero para la construcción de dicha comunidad se necesitaba, a su vez, la fijación de límites en la definición del lesbianismo de las mujeres. Dicha definición se dio, en principio, alrededor de dos ejes: "las lesbianas eran mujeres biológicas que no se acostaban con hombres y que adoptaban el nombre de lesbianas". Si las mujeres lesbianas compartían valores en común, "el principal de ellos era su voluntad de hacer sus vidas aparte de los hombres" (*ibidem*, 385). Ésta fue la etapa en que surgieron grupos y comunidades de mujeres lesbianas que, con la voluntad de construir una identidad colectiva, sirvieron como soporte y ayuda para muchas mujeres. Desde mi perspectiva, dichos espacios forman parte de la construcción cultural de espacios vitales afirmativos por y para las mujeres lesbianas.

Fundamental para el pensamiento feminista lesbiano durante el siglo XX ha sido la creación de una genealogía de mujeres y la construcción de una historia lesbiana. Al respecto, Rivera Garretas (1994:118-120) señala que desde la década de los sesenta se ha planteado como objetivo pri-

mordial “dar sentido a una estructura de identidad colectiva en la cual las feministas lesbianas del mundo pudieran reconocerse; un proceso que requirió, a su vez, el de apoyar esta identidad colectiva en una historia, una historia que las especialistas han ido recuperando y reconstruyendo también paso a paso entre dificultades enormes.”

En la segunda mitad de la década de los ochenta y los primeros años de los noventa varios han sido los temas¹³ en que se han centrado las discusiones de mujeres lesbianas feministas. Entre ellos destaco los planteamientos en torno de la clase, la etnia y la raza. Los mismos han criticado, por un lado, la exigencia de una definición normativa alrededor de la cual construir la identidad política de las mujeres lesbianas; por el otro, la subsunción de las diferencias entre las mujeres lesbianas en pro de la construcción de una identidad política unificada.

Las discusiones acerca de estos temas siguen vigentes al interior del feminismo en el que la construcción de auto-identidades afirmativas se concibe como un proceso largo que se complejiza al tomar en cuenta el conjunto de las adscripciones identitarias de cada persona. En el mismo sen-

¹³ Las discusiones más importantes han girado en torno de las relaciones entre las comunidades lésbicas y las mujeres lesbianas, cuyo punto nodal ha sido la relación entre identidad colectiva e identidades personales; las discusiones internas feministas, sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra, la pornografía y el sadomasoquismo lésbico; las relaciones de la sexualidad lésbica con el modelo de sexualidad de los hombres gay; las relaciones políticas entre las mujeres lesbianas y los hombres gay a partir y en torno del surgimiento del SIDA; el surgimiento de la teoría “queer” como un intento de desmantelamiento de las categorías “lesbiana” y “gay” (Para una visión amplia de estas discusiones véase Jeffreys, 1996 y Stein, 1997).

tido, Rivera Garretas resalta la cuestión de la identidad lésbica como uno de los temas importantes del debate feminista contemporáneo,

un debate cuyo eje es la cuestión de si el lesbianismo hace o no hace una identidad. Se trata de una cuestión política controvertida tanto dentro como fuera del feminismo. Históricamente, este debate se ha planteado en la intersección, ya de adultas, de dos generaciones de activistas y pensadoras lesbianas: las que, con enorme esfuerzo y sufrimientos personales nombró en el mundo y en la academia el amor entre mujeres como relación social y política desde finales de la década de 1960, y la tercera generación de lesbianas feministas, una generación en la cual... el *coming out*, el "hacerse pública", resulta ser bastante más fácil que antes (1994:143-44).

Desde mi perspectiva, considero al lesbianismo como un "erotismo entre mujeres, transgresor del orden de la sociedad y del cosmos" (Lagarde, 1993:241) y considero a las mujeres lesbianas como aquellas que por propia voluntad se autodefinen como tales, al mismo tiempo que son definidas por otras y otros como lesbianas. La voluntad de definirse como mujeres lesbianas implica tanto la asunción de la identidad de género femenino como la conciencia de su especificidad al interior del género. Asimismo, es fundamental la definición de dicha especificidad a partir de experiencias diversas en torno del erotismo, el amor, los afectos, los modos de vida, lenguajes, cuerpos, etc. Y la politización de la identidad que, desde mi perspectiva, implica la construcción de identidades feministas, a partir del planteamiento

teórico ya expuesto acerca de la interrelación entre identidades y cultura.

Por su parte, Hernández considera el concepto de *identidad lésbica*¹⁴ como “aquel que permite a la lesbiana sentirse perteneciente a un grupo específico de mujeres, sea por las preferencias eróticas o por la adopción de un estilo de vida”. Y distingue entre la simple identificación como lesbiana de la lesbianidad y del lesbianismo,

ya que algunas mujeres se definen como lesbianas por razones más complejas que una simple fuerza de atracción sexual por el mismo sexo, o que un acto de resistencia contra los hombres (característico de las luchas reivindicativas feministas de los años setenta), o que una forma de ideología que no se practica y se analiza desde los escritorios (lesbianismo). La lesbianidad habla de mujeres con un estilo de vida compuesto de factores múltiples, que definen su lesbianidad como una opción de vida, y no solamente como la expresión de un imperativo biológico o de alguna orientación intransigente que se ha fijado a una edad temprana (1996:5-6).

señalando que

los tipos de criterio que se utilizan para determinar las bases de donde surge o se construye la identidad de las lesbianas en este país no habla de la identidad diferenciada existente en la actua-

¹⁴ “Tres factores son decisivos para la conformación de la identidad lésbica: el acceso a la información, el estrato social y la edad, ya que estos elementos permean las diferencias o las continuidades de dicha identidad. La experiencia de los países desarrollados señala que el factor más decisivo es la edad o grupo generacional” (Hernández, 1996:8).

lidad, ya que hay quienes ven a la lesbianidad como una forma total de vida o quienes la practican como una preferencia erótica, e incluso quienes no la viven sino que mentalmente la conciben como la parte sórdida de su personalidad, y otras que gradualmente a través de la conciencia van saliendo del clóset. Estas variaciones producen marcadas diferencias entre las autoconcepciones y las formas en que se manifiestan públicamente algunas lesbianas (*ibidem*).

En su estudio sobre la autoestima de un grupo de mujeres lesbianas en los sectores urbanos de Nicaragua, Bolt utiliza el término lesbiana para referirse a “mujeres cuyo principal interés erótico y emocional está dirigido a otras mujeres”; aunque, aclara, “en todo el mundo existen mujeres que mantienen relaciones íntimas y sexuales con mujeres; utilizar el término de lesbianas para describirlas resulta inadecuado. En el mejor de los casos, sirve como un código altamente imperfecto que designa una variedad de identidades y de prácticas que resultan demasiado diversas como para resumirlas en una palabra o conjunto de palabras. En el peor de los casos, el uso exclusivo de este término implica el riesgo de sugerir que historias y contextos muy diversos se pueden comprender mediante un solo conjunto de presupuestos” (1996:11).

Sexualidad lésbica

Acorde con la definición de sexualidad ya expuesta, distingo y analizo los siguientes componentes de la sexualidad lésbica.

La homosexualidad femenina es tabú

Me has despertado con tu beso en los cabellos. *Soñé que eras un poema, es decir, un poema que desee mostrarle a alguien...* y río y vuelvo a soñar que deseo mostrarte a cuántos amo, que queremos, tú y yo, avanzar juntas, libres...

ADRIENNE RICH, *Veintiún poemas de amor*

La existencia de las mujeres lesbianas constituye un rompimiento de la relación “natural” que debe existir entre las mujeres y los hombres, y pone en cuestión la “naturalidad” de la misma propugnada por la sexualidad hegemónica. Aunque la Antropología ha demostrado la variabilidad cultural de las formas de ser mujeres y hombres y de las relaciones genéricas que pueden establecerse, lo que caracteriza la concepción dominante de la sexualidad —tanto en los discursos religiosos como en los laicos— es su adscripción a lo natural y, por ende, sus concepciones de lo natural y de la naturaleza, “cada cultura, y en ella cada grupo dominante consensualiza sus estereotipos de hombre y mujer como únicas formas de ser hombres y mujeres; como si siempre hubiera sido así, y como si siempre fuera a ser así” (Lagarde, 1993:178).

En nuestra cultura rige un conjunto de normas que estructuran positivamente el erotismo femenino. Al mismo tiempo que se construyen las normas y los deberes se estructura el tabú: la heterosexualidad compulsiva se constituye como la norma positiva y la homosexualidad femenina en el tabú; así, la homosexualidad *es* en el tabú y las mujeres homosexuales *son* y *viven* en el tabú. El no-cumplimiento de

las normas y los deberes de género posiciona a las mujeres lesbianas, simbólicamente, en no-lugares culturales y, en ellos, son materialmente oprimidas, negadas, invisibilizadas y estigmatizadas.

Con base en lo anterior, la homosexualidad femenina no está explícitamente prohibida, no forma parte de lo normado prohibido sino que se ubica en el terreno de lo que es mejor no nombrar, no sacar a la luz, no visibilizar; es, en palabras de Stacey, “la presencia invisible” (*cit.* en Vicinus, 1993:433). En este sentido, autoras como Raymond han desarrollado la categoría de *heterorrealidad* para designar

la visión del mundo de que la mujer existe siempre en relación con el hombre, ha percibido consistentemente a las mujeres juntas como mujeres solas. Lily Tombin, con su sagacidad habitual “ilumina” una versión: He visto de verdad a un hombre acercarse a cuatro mujeres sentadas en un bar y decirles: “Hola, ¿qué hacéis aquí sentadas solas?” La percepción es que las mujeres sin hombres son mujeres sin acompañantes o sin compañía (*cit.* en Rivera Garretas, 1994:128).

La homosexualidad se constituiría así en los límites de la heterorrealidad,¹⁵ y el lesbianismo en el límite de los límites. En este sentido, Butler considera que así como, en determinados discursos dominantes, el homosexual existe como objeto de prohibición, las mujeres lesbianas “no han sido producidas por estos discursos como un objeto prohibido”, constituyéndose en

¹⁵ “...límites que permiten a la heterorrealidad definirse y sustentar la definición de sí coherentemente, según las pautas de la racionalidad (que necesita siempre de límites que tengan a raya el caos, el cuerpo salvaje donde se detiene la lógica)” (Rivera Garretas, 1994:129).

quienes no están ni nombradas ni prohibidas en la economía de la ley. Aquí la opresión trabaja a través de la producción de un dominio de impensabilidad e innombrabilidad. El lesbianismo no está explícitamente prohibido en parte porque aún no ha hecho su camino hacia lo pensable, lo imaginable, hacia las coordenadas de inteligibilidad cultural que regulan lo real y lo nombrable (Buttler, 1991:20).

Ésta ha sido, por otro lado, una postura asumida históricamente en los terrenos del derecho y la religión. El tema de la homosexualidad se ha centrado durante siglos en las relaciones homoeróticas masculinas, las cuales han sido el principal objetivo de las regulaciones legales y de los discursos religioso y médico. Ello no significa que las mujeres hayan tenido total libertad para establecer relaciones homoeróticas, lo cual queda demostrado por los diferentes códigos legales elaborados, sobre todo a partir del siglo XIII, en varios países europeos en los cuales se prohíben y castigan las actividades homosexuales entre mujeres (Ussher, 1997:132-134).

Ussher, al analizar dichos códigos, concluye que lo que se constituye en el foco de atención, considerándose criminal, es el acto físico de mantener relaciones sexuales entre mujeres o entre hombres. Y califica como una "ironía interesante" el hecho de que cuanto más cerca de la norma heterosexual de la penetración se encuentran dichas relaciones, más fuertemente condenadas son. Las normas sexuales dominantes consideran que el sexo natural, normal y legal es el coito entre personas adultas en la institución del matrimonio. En el caso de la homosexualidad femenina, la penetración vaginal entre mujeres utilizando instrumentos era

el hecho más condenado, al igual que entre los homosexuales masculinos lo eran los actos de sodomía.¹⁶

Por otro lado, señala que se ha dado una más firme regulación de la representación discursiva del sexo entre mujeres que de las prácticas materiales. Dicha regulación se llevó a cabo a través del silencio y la negación: las relaciones eróticas entre mujeres han sido consideradas un pecado contra Dios y un crimen contra la naturaleza; y, por tanto, aquello “que no podía ser nombrado o escrito” (Brown, 1989).¹⁷

¹⁶ En este caso, lo que los discursos religiosos, médicos y legales consideran actos homosexuales pueden no ser vistos como tales por las personas que intervienen en los mismos. Como la Antropología ha demostrado, las prácticas homoeróticas no son siempre interpretadas como “homosexualidad” ni por las personas que las realizan ni por las propias culturas. Al respecto se señala la existencia de grupos para los que el desarrollo de la masculinidad incluye experiencias homosexuales; a su vez, debemos distinguir en estos casos, primero, que en muchos grupos dichas experiencias correspondían a determinadas etapas del ciclo vital; segundo, que dichas experiencias estaban atravesadas por relaciones de poder etarias entre adultos y adolescentes; en tercer lugar, que culturalmente se esperaba que dichas experiencias adolescentes culminaran en el establecimiento de relaciones heterosexuales.

En algunas zonas de Melanesia, en particular en las llanuras meridionales de Nueva Guinea y en parte de la franja montañosa del sur, el desarrollo de la masculinidad comenzaba con la inseminación homosexual —la transmisión directa de semen en tanto que fuerza vital de los hombres adultos a los iniciados... Esta inseminación se realizaba en las distintas culturas por medio de la felación, el coito anal o, menos comúnmente, la aplicación al cuerpo del joven de semen extraído por masturbación. Entre los gebusi de la zona del Strickland-Bosavi, participaban en los ritos de inseminación incluso los niños pequeños, que ingerían pequeñas cantidades de semen de sus padres... (Knauff, 1992:221).

¹⁷ “De la misma manera, durante los siglos *xvi* y *xvii* las autoridades de diferentes países consideraban que, en los casos de mujeres condenadas a muerte por actos homosexuales, ni el crimen ni las circunstancias del mismo debían ser descritas por el horror mismo que los actos provocaban. En ocasiones se ha preferido la ausencia de legislación en el tema a abrir el conocimiento sobre el mismo; el objetivo principal de no exponer abiertamente

Contemporáneamente, vemos actuando en el ámbito social y cultural una doble representación del erotismo lésbico, que oscila entre considerarlo como una forma benigna e inocua de relaciones entre mujeres o como un erotismo voraz y sin límites, atentador del orden establecido y del lugar de las mujeres en el mundo. La primera deviene de la concepción hegemónica que establece la relación coital como norma y que implica al pene como el actor indispensable en las relaciones eróticas; en ausencia de la penetración coital, ¿qué pueden hacer las mujeres? Por otro lado, al romper con el paradigma coital, al estar situadas en lugares estigmatizados, la sexualidad de las mujeres lesbianas deviene "el epítome de la rapacidad rampante femenina" dirigida hacia otras mujeres a las que seducen e incitan para que experimenten sexualmente. Para Ussher (1997) la representación contemporánea de esta rapacidad se plasma en la pornografía heterosexual dirigida a los hombres, en la que las relaciones entre mujeres, invariablemente observadas por un hombre, culminan con una orgía de tres. El mensaje, opina esta autora, es que las mujeres lesbianas están abiertas a todo o que, en realidad, lo que cualquier mujer prefiere son las relaciones sexuales con un hombre.

El reconocimiento del erotismo de las mujeres y la amenaza de la homosexualidad femenina han ido de la mano históricamente. Durante las décadas de los años veinte y treinta, médicos, sociólogos y medios de comunicación de

la homosexualidad femenina era proteger a las mujeres inocentes que ni la conocían, ni pensaban en ella: el temor era que si el tema era explícita y abiertamente expuesto, estas mujeres quisieran probarlo. El método más efectivo para conseguirlo fue no nombrarlas, ignorarlas, estigmatizarlas y esperar a que se extinguieran por sí mismas" (Weeks, 1985:114).

masas advirtieron enérgicamente “sobre la naturaleza erótica de las mujeres, como un nuevo reconocimiento e incriminación de la homosexualidad femenina” (Cott, 1993: 97-98). El núcleo amenazador de la homosexualidad femenina residía en su atentado a los poderes patriarcales establecidos, al mismo tiempo que la capacidad de las mujeres para relacionarse entre ellas se asociaba a las posibilidades para escapar al control de los hombres. Ello se conjuntó con la actuación real y el papel que cada vez más mujeres adquirirían en todos los terrenos: la literatura, las artes, las distintas profesiones, las organizaciones cívicas y sufragistas, y especialmente a las actuaciones de las mujeres feministas. Por otro lado, si se admitía la existencia en las mujeres del impulso sexual en la misma medida que se reconocía en los hombres y, junto con ello, la posibilidad de separar la esfera de la reproducción de la esfera erótica, el temor era que las relaciones entre mujeres compitieran con las relaciones de parejas heterosexuales, lo cual constituía “una amenaza para el orden sexual y social existente. Tanto énfasis se puso en este cambio de interés que llegó a convertirse en un argumento contra las mujeres independientes” (*ibidem*).

El amor

Pase lo que pase, vivirá en mí
tu cuerpo. El ondeante ejercicio de tu amor,
sensible, frágil como la fronda apenas enroscada
del helecho en espiral en los bosques
recién dorados por el sol.
Amplios, tus muslos, viajeros nobles y generosos
donde mi rostro entero se hunde una y otra vez...
La sabiduría honda y la inocencia de esa morada
descubierta para mi lengua... En mis labios, el ritmo

tembloroso e insaciable de tus pechos...
Sentir tu mano en mí, firme, protectora,
descubriéndome, con la fuerza de tu lengua
y tus dedos finos llegando allí, donde te esperé siempre,
en mi fondo húmedo y rosa. Pase lo que pase,
ahí estarás tú.

ADRIENNE RICH, *Poema emergente, Sin número*

Las mujeres, como género, somos construidas para unir indefectiblemente el erotismo al amor, es más, para subsumir el erotismo en el amor (Lagarde, 1993:221), de tal manera que no se pueda dar uno sin el otro. En el caso de las mujeres lesbianas, las relaciones homoeróticas pueden o no estar unidas al amor; en el análisis de sus relaciones amorosas es posible diferenciar como ejes principales la formación y estabilidad de las parejas y el horizonte vital de la relación.

Respecto a la formación y la estabilidad de las parejas son tres las dimensiones que resultan básicas. Por un lado, el establecimiento de compromisos entre las mujeres: la formación de las parejas lésbicas, con base en relaciones amorosas, se da a partir del establecimiento de compromisos individuales de las mujeres; los mismos se concretan en pactos y en la fijación de las responsabilidades de cada mujer respecto a la relación misma, y respecto a la otra mujer. Los tipos más comunes de relaciones son: las parejas "cerradas" y las parejas "abiertas"; en las primeras el compromiso mutuo es que las relaciones eróticas y afectivas se dan exclusivamente entre las dos mujeres que integran la pareja. Las mujeres involucradas en parejas "abiertas", básicamente, establecen que las relaciones afectivas principales se dan entre ellas y las relaciones eróticas pueden establecerse con la pareja y con otras personas. Además de estas dos formas de parejas

existen otras; por ejemplo, aquellas que combinan ambos aspectos a lo largo del tiempo que dura la relación; parejas que son cerradas para una de las integrantes y abierta para la otra, sea que la primera lo sepa o no. Ambos tipos de parejas comparten el hecho de que las mujeres pueden o no vivir juntas, aunque es más común la residencia conjunta en el caso de las parejas monógamas. Aunque las parejas lésbicas no están normadas institucionalmente ni en el Estado ni en las religiones dominantes, muchas mujeres crean e inventan sus propios ritos fundacionales de pareja.

En segundo lugar, están los límites temporales de las parejas lésbicas: aunque son varios los elementos que influyen en la duración de las parejas lésbicas, resalto el hecho de que, a pesar de todos los obstáculos sociales y culturales que enfrentan, la mayoría de las mujeres desean la constitución de parejas estables y duraderas. Por último, son importantes las relaciones entre las mujeres después del rompimiento de la pareja, ya que un gran número de mujeres lesbianas mantienen fuertes relaciones de amistad con las mujeres que fueron sus parejas: subrayo al respecto que estas relaciones son construidas por las mujeres de manera consciente y forman parte de su concepción de las relaciones entre mujeres.

En relación con el segundo eje, el horizonte vital de la relación lésbica, distingo entre las mujeres lesbianas que no desean ser madres y aquellas que se plantean la maternidad como una posibilidad. Así, por un lado, vemos que la mayoría de las relaciones lésbicas no fundan relaciones familiares tradicionales, es decir, no construyen familias; éstas, cuando las hay, son las de origen de cada una de las mujeres. Lo mismo puede ser visto como una carencia en relación a la creación de vínculos familiares por las mujeres; o como la posibilidad de creación de nuevas relaciones familiares basa-

das en diferentes tipos de vínculos afectivos y emocionales: en este sentido, las amigas y los grupos pueden constituirse en los referentes familiares de las mujeres. Por otro lado, existen mujeres lesbianas que son madres y constituyen familias con sus hijas e hijos, y mujeres lesbianas que desean ser madres ya sea solas o en pareja y constituirse en familias.

La otredad: los hombres

¿Podrías imaginarte un mundo habitado sólo por mujeres?, preguntó el entrevistador. ¿Puedes imaginarte

un mundo donde las mujeres no existan? (él creyó que era una broma). Sin embargo, debo pensar

en uno y otro en el mismo instante. Porque habito ambos mundos. ¿Podrías imaginarte,

preguntó el entrevistador, un mundo sólo de hombres? (él pensaba que era una broma). Si piensas así,

¿sería el tuyo un mundo donde los hombres no existen? Ausente, con cautela, respondí: Sí.

ADRIENNE RICH. *Recursos naturales*

Las relaciones homoeróticas entre mujeres implican la no-necesidad de los hombres en el mundo lésbico; ello se plasma en el discurso lésbico con la colocación de los hombres como "el otro". Parte de la autoafirmación lésbica conlleva la omisión de los hombres de las vidas de las mujeres lesbianas, de manera principal, aunque no única, en el terreno erótico. Esta operación tiene un supuesto básico: al omitir a los hom-

bres se omite también todo lo que se deriva de ellos, sobre todo lo relacionado con la sexualidad femenina tradicional, la violencia sexual hacia las mujeres y la procreación.

El erotismo dirigido hacia sus pares es un rechazo al erotismo con los diferentes, con los hombres, y no hay que olvidar que la relación erótica es una de las vías personales, directas e íntimas, de reconocimiento y de reproducción del poderío de los hombres sobre las mujeres. El heteroerotismo de las mujeres es un espacio de adoración a los hombres y de dependencia vital y sujeción de las mujeres. Entonces el lesbianismo es, cuando menos, un desconocimiento del poder de los hombres, a la necesidad imperiosa de entrar en contacto con ellos (Lagarde, 1993:241).

La posibilidad de prescindir de los hombres en el ámbito erótico, el rechazo de muchas mujeres lesbianas a interactuar con ellos en este plano, supone la negación de la cultura erótica dominante “y es un sí –real y simbólico– de la mujer a lo propio. Es un sí de la mujer a sí misma, y por la mediación de la otra, a la mujer genérica” (Lagarde, *ibidem*: 242).

Como negación de la cultura de la penetración peneana, el lesbianismo significa la posibilidad de crear un ámbito de relaciones eróticas, afectivas y vitales distintas para las mujeres.

En la sexualidad de los hombres existe la mitificación del orgasmo y la introducción, fundamentalmente ligada con la reproducción y el pene, que supone la colonización del cuerpo de la mujer. Se constata su falta, su incapacidad e impotencia para ir más allá de una relación genital.

No vemos en el lesbianismo solamente relaciones sexuales entre mujeres, sino el amarnos a nosotras mismas y a las demás, y

sobre todo confiar en nuestra capacidad y sensibilidad; la sexualidad es para nosotras un placer en la comunicación, sensualidad, expresión, un lenguaje de nuestro cuerpo, atracción hacia otras mujeres, viviendo el erotismo de nuestras presencias (*Colectivo de Boston*, 1982:72).

La negativa de las mujeres lesbianas a compartir gran parte de su vida, si no es que toda, con los hombres ha sido elaborada como un planteamiento político separatista por algunas corrientes del lesbianismo. Por mi parte, diferencio esta postura, asumida políticamente, de la actitud de separación entendida como extrañamiento (Lagarde) de la cultura patriarcal y de los hombres. Enmarco esta última en los esfuerzos feministas para la construcción de una cultura de y para las mujeres, uno de cuyos fundamentos ha sido la crítica a la cultura dominante en la cual inscribo los planteamientos de las mujeres lesbianas feministas en relación con la separación de los hombres patriarcales y de su cultura.

Para Frye (1993), más que una teoría, una doctrina o una demanda para ciertas conductas sexuales específicas, el separatismo es parte fundamental, en sus diferentes formas y con sus diferentes significados, del feminismo. El separatismo feminista implica

la separación, en varias formas y modos, de los hombres y de sus instituciones, relaciones, roles y actividades las cuales están definidas masculinamente, dominadas por los hombres y operan para su beneficio y para el mantenimiento de los privilegios masculinos (*ibidem*, 93).

Desde su perspectiva, forman parte del separatismo feminista tanto las comunidades separatistas lésbicas como

los programas académicos de estudios de la mujer, los bares de mujeres, los centros de acogida para mujeres violadas y todos aquellos espacios creados por las mujeres para las mujeres. Por su parte, Jeffreys apunta que

la toma de conciencia feminista requiere un acto de separación. Todas las feministas, tanto lesbianas como heterosexuales, tuvieron el valor de separarse de la cultura dominante en el terreno intelectual, si bien no en el físico. Todas las feministas se habrán encontrado con sanciones disciplinarias por su osadía de separarse de las costumbres heteropatriarcales reconocidas (1996:265).

Y considera que el atentado, “la verdadera deslealtad”, de las relaciones lésbicas estriba

en el amor entre lesbianas —incluyendo el sexo—, ya que esta separación suprime a algunas integrantes de la clase esclavizada de las mujeres, que constituye los cimientos del poder masculino, y logra una conexión entre las mujeres que puede convertirse en la base de la resistencia. El acto subversivo de las lesbianas no consiste en sus pícaros actos sexuales, sino en su separación, entendida como falta de admiración por el varón y sus obras (*ibidem*, 266).

Para ambas autoras, la clave del separatismo lésbico se encuentra en que las mujeres lesbianas atribuyen a los actos separatistas un significado político consciente. En este sentido, Hawthorne considera que “el valor de la postura separatista... consiste en poner en entredicho todas las suposiciones sobre la dependencia de las mujeres respecto a los hombres” (*cit.* en Jeffreys, 1996:267).

De la igualdad de los cuerpos y los placeres: mito del lesbianismo

La cultura lésbica ha elaborado lo que denomino el “mito del lesbianismo”, el cual presenta las relaciones homoeróticas entre mujeres como mejores que las relaciones heteroeróticas.

Dos mujeres nos comunicamos mejor, tenemos un mismo cuerpo y nuestra vivencia e identidad totalmente diferente (para algunas antagonica) a la de los hombres. Un opresor jamás puede sentir lo que sentimos las oprimidas.

Nosotras podemos desarrollar y conocer nuestra sexualidad fuera de la “máquina” porque no necesitamos aparentar características de un comportamiento de un funcionar que nos es ajeno, la necesidad de mantenernos en una imagen estereotipada.

A veces nos preguntamos por qué no se dan las relaciones totales entre mujeres, cuando cualquier mujer puede amar a otra, cuando las relaciones son más iguales y más reales y, sobre todo, mucho más creativas (*Colectivo de Boston*, 1982:71).

El *corpus* central del mito sostiene que las mujeres lesbianas son, desde una perspectiva política, mejores y más avanzadas que las mujeres heterosexuales al no estar sometidas a la opresión erótica heterosexual; el mito tiene su base en la ideología de la igualdad entre los cuerpos femeninos y obvia, claro está, las diferencias entre las mujeres particulares. Con base en la creencia de que una mujer, a partir del conocimiento de su propio cuerpo, conoce mejor el cuerpo de las otras mujeres, así como sus afectos, deseos y necesidades, el mito de la superioridad de las relaciones lésbicas impone patrones de comportamiento a aquellas que creen en él. Así,

el mito prolesbiano más extendido es el convencimiento de que dos mujeres saben con exactitud cómo complacerse sexualmente. Cuando yo no era más que una novata, eso me sonaba bien. El sexo me aterrorizaba y me agarraba a cualquier cosa que lo hiciera parecer menos amenazante. Ignoraba algunas de las implicaciones que acompañaban a esta tranquilizadora generalización. Una era que todas las mujeres tienen el mismo patrón de respuesta sexual y las mismas preferencias sexuales. La otra era la idea de que hablar de sexo resulta innecesario (Califia, 1997:16).

Relacionándolo con el primer punto expuesto, el mito implica una definición sectaria en relación con el mundo, dado que la pertenencia a *lo más y mejor* conlleva la obligatoriedad en la posición identitaria; y una separación entre las mujeres que desemboca en la desidentificación *de* las mujeres, al privilegiar la autoidentidad lésbica sobre la condición de ser mujeres. La confrontación de las experiencias vividas por las mujeres lesbianas con el mito supone, en la mayoría de los casos, la no-correspondencia de dichas experiencias con el mismo. Si el mito es vivido como norma se pasa automáticamente a la a-normalidad, lo que en el caso de las mujeres lesbianas supone vivir la anormalidad doblemente: desde la cultura dominante y desde la propia cultura. Por último, implica el surgimiento del conflicto por la no-adequación al mito que es vivido por las mujeres como falla personal y no estructurada desde el mito en sí.

Una parte nuclear del mito del lesbianismo plantea el encuentro del placer erótico entre las mujeres como una diferencia fundamental en relación con lo que sucede en las relaciones dominantes heterosexuales.

La temática del placer de las mujeres, que se ha planteado en el feminismo desde el siglo pasado,¹⁸ ha cobrado un auge específico en el feminismo contemporáneo. A diferencia de la asexualidad promulgada por las feministas del siglo XIX, contemporáneamente se plantea que la crítica debe partir de la estructura genérica de las sociedades contemporáneas que establece lo que Vance (1989:14-15) ha denominado la oposición entre placer y peligro en las vidas y el erotismo de las mujeres.

El constreñimiento, la invisibilidad, la timidez y la falta de curiosidad sexuales no son tanto indicios de una naturaleza sexual femenina intrínseca y específica, como síntomas de un daño que ha llegado muy lejos. La consiguiente polarización de la sexualidad femenina y masculina es un inverosímil producto del sistema de géneros dominante que se utiliza para justificar la necesidad que tienen las mujeres de un espacio constreñido, pero supuestamente seguro, y de una expresión sexual altamente controlada. Los horribles efectos de la desigualdad entre los géneros pueden suponer no sólo la violencia bruta sino el con-

¹⁸ El planteamiento de la sexualidad erótica para el género había sido un tema central del feminismo desde el siglo XIX. Vance (1989:11) considera que las condiciones sociales y políticas, así como las concepciones filosóficas y religiosas imperantes que caracterizaban a las mujeres como "carentes de pasiones y a los hombres como marcados precisamente por ellas y por la incontinencia" llevaron a las feministas del siglo XIX al desarrollo de "la idea de la asexualidad como opción para las mujeres respetables, utilizando la ausencia de pasiones de la mujer y la contención sexual de los hombres para enfrentarse a las prerrogativas sexuales masculinas", y ello enmarcado en el pacto social que "suponía" que si las mujeres cumplían con sus deberes sexuales, los cuales implicaban la renuncia al ejercicio de su sexualidad, recibirían de los hombres seguridad y protección.

trol interiorizado de los impulsos femeninos, que envenena el deseo en su misma raíz con inseguridad y ansiedad: la sutil conexión entre el modo en que el patriarcado se entromete en el deseo femenino y el modo en que las mujeres viven su propia pasión como algo peligroso está saliendo a la luz como tema crítico que debe ser explorado.

Lagarde (1990a:11-12) considera que mientras que en el mundo patriarcal las mujeres no podemos tener un deseo propio¹⁹ (deseo entendido como síntesis del cuerpo y la subjetividad), en la concepción feminista se ha dado, primero, la identificación y afirmación de la existencia del deseo en las mujeres y, al mismo tiempo, el reconocimiento de que dicho deseo es un deseo implantado, un deseo por los otros;²⁰

¹⁹ "Ante la fuerza y el poder de atracción que el cuerpo humano ejerce sobre el sexo opuesto se ha dicho, desde la perspectiva evolucionista, que la respuesta y excitación sexual de las mujeres ante una pintura o un dibujo, una fotografía o una película, o ante el propio cuerpo del varón es más reducida que la de los hombres. En otras palabras, las mujeres están menos motivadas visualmente que los hombres. La indiscriminación visual y consiguiente respuesta-excitación sexual de la hembra ante el varón desnudo significa, desde la óptica evolucionista, la posibilidad de incremento de encuentros sexuales, en los que la mujer *reproductora* no tendría nada que ganar y sí mucho que perder. La selección natural promueve la inclinación de la mujer a ser motivada y excitada sexualmente por hombres determinados, particularizados y positivamente discriminados" (Nieto, 1993:168) (cursivo del autor).

²⁰ "Lo cierto es que la complejidad de nuestra experiencia contiene elementos de placer y de opresión, de humillación y felicidad. Más que considerar que esta ambigüedad es producto de la confusión o de una percepción equivocada, deberíamos utilizarla como fuente para examinar cómo viven las mujeres el deseo, la fantasía y la actividad sexual. Necesitamos clasificar individual y conjuntamente cuáles son los elementos de nuestro placer y de nuestro displacer. Por ejemplo, ¿qué es lo que hay de poderoso,

en un segundo momento se han propuesto caminos diversos para la construcción de un nuevo deseo; en tercer lugar, y en el mismo sentido, se han ampliado los saberes y las prácticas eróticas, de tal manera que el erotismo femenino aparece como un erotismo específico, distinto del erotismo masculino. Al respecto señala Guntín (1994:95) que de “la re(in)terpretación de Objeto-Sexo deriva la construcción de la sexualidad femenina, referida —como se sabe— a la masculina. Conocemos también múltiples reacciones de malestar respecto a esta sexualidad heterobligatoria que son interpretadas por la psicología no androcéntrica como sanos síntomas de subversión”. Por último, el reconocimiento, al interior del feminismo, de que el cuerpo y las experiencias vitales se organizan de manera distinta eróticamente, y que esta dimensión del deseo femenino y del placer es, por el momento, una dimensión presente no para la mayoría de las mujeres sino para grupos importantes de ellas.

A nivel teórico, la importancia de la diferencia sexual que nos separa de los hombres y nos une como mujeres ha sido sostenida por las teóricas de la diferencia, específicamente por la corriente de mujeres de la Librería de Milán como Luisa Muraro, por la corriente feminista psicoanalítica francesa principalmente con Lucy Irigaray, por historiadoras españolas como Rivera Garretas y en México está representada por las seguidoras del llamado feminismo autónomo.

de vital, de interesante en nuestras vivencias? Nuestra tarea consiste en identificar lo que es placentero y bajo qué condiciones, y en controlar la experiencia de forma que ésta se dé más a menudo” (Vance, 1989:17).

Erotismo sin procreación

Para el análisis del lesbianismo es básica la separación que ha llevado a cabo la cultura feminista entre sexualidad procreadora y sexualidad erótica. Lagarde (1991:9) considera que el planteamiento feminista es que dicha separación debe llevarse a cabo, no sólo en cada mujer y en el género, sino en el conjunto social y cultural.

En México, a principios de la década de los setenta empezaron los cuestionamientos feministas a la norma sexual dominante y los análisis sobre la temática de la enajenación de los cuerpos y las vidas de las mujeres. La reflexión pronto estableció que era necesaria la diferenciación entre sexualidad reproductora y sexualidad erótica, y el reconocimiento de la imbricación de ambas en la ideología dominante para, de esta manera, abrirlas —tanto individual como genéricamente— la posibilidad de la sexualidad reproductiva como una parte²¹ de su sexualidad, como una potencialidad de sus cuerpos y sus vidas y no como una compulsión. Así, se abría el camino a la posibilidad del placer en la sexualidad femenina, una faceta que hasta el momento había quedado reservada para los hombres.

Para Maffía (1994:11) considerar a la sexualidad como una conducta humana cuyo fin puede excluir la reproduc-

²¹ Para Hiriart (1985:3) la conjunción de la información que llegaba en esos momentos de Europa y Estados Unidos junto con las discusiones y elaboraciones de las feministas mexicanas llevaron en un primer lugar al establecimiento de “la diferencia entre reproducción y sexualidad, las cuales habían sido penosamente confundidas. La reproducción, se dijo, es sólo una de las facetas de la sexualidad; las mujeres deseamos acceder a las otras, deseamos el placer”.

ción y privilegiar otros aspectos, como el placer, la comunicación, el contacto, transforma a la sexualidad en un aspecto difícil de controlar, un elemento de la vida de las personas, dice la autora, que para

las mentes autoritarias, que buscan regimentar las vidas de los individuos y someterlos a fines externos a ellos, hasta puede resultar subversiva.

Por oposición, la sexualidad restringida a fines reproductivos señala roles claros entre los sexos (los varones producen y las mujeres reproducen), y un tipo definido de conformación familiar que facilita la preservación de determinadas estructuras económicas...

También conceptualmente la delimitación entre sexualidad reproductiva y erotismo se hizo necesaria, misma que retomo en un intento por lograr lo que Singer denomina una concepción pluralista de la sexualidad humana, que considera que la misma posee otros fines además de la procreación. Para este autor, el pluralismo es

la negativa a dar por supuesto que la naturaleza prescribe un modelo unitario para la respuesta del hombre y de la mujer; que sólo hay una norma que indique cómo deben comportarse todos los hombres o todas las mujeres para actuar correctamente; que existe un modelo único de culminación que satisface la sexualidad masculina o femenina; que existe una condición universal que constituye o estructura la respuesta sexual de todas las personas en todas las ocasiones; o que existe un solo sistema instintual o biológico básico de la sexualidad humana (*cit. en Plummer, 1991:162*).

Asimismo, al delimitar ambas categorías evitamos la identificación exclusiva y excluyente de sexualidad con genito-coitalidad, lo cual es básico para mi análisis.

En nuestra cultura la sexualidad erótica posee connotaciones de carácter negativo desde el punto de vista de la norma sexual vigente: el erotismo dominante reconoce la experiencia del placer y el goce en las mujeres siempre y cuando dichas experiencias estén ligadas a los fines por él impuestos. Entre estos dos polos, procreación y erotismo, la cultura encierra a la mujer y la constituye como tal. El problema radica en que aunque los dos polos la definen, a su vez la niegan puesto que las mujeres nunca pueden adherirse totalmente a uno de ellos para conformarse al estereotipo o imagen ideal de la mujer construida culturalmente.

Lagarde (1993) ha distinguido la existencia de mujeres especializadas socialmente en uno y otro tipo de sexualidad: por un lado, mujeres que concretan socialmente la sexualidad procreadora (las madresposas) y, por el otro, mujeres que actúan socialmente la sexualidad erótica (las putas). Sin embargo, en ambos casos se trata de especializaciones en torno de la sexualidad, ya sea procreadora o erótica, paralelamente, lo cual implica que la mujer nunca se ha llegado a constituir en sujeto de su sexualidad y su erotismo.

Contemporáneamente, el erotismo ha sido reconocido como ámbito particular de la sexualidad que requiere de análisis específicos. Desde la filosofía, Basaglia (1985:41-42) religa el cuerpo de las mujeres, sus potencialidades eróticas y las posibilidades culturales de expresión de las mismas. Reflexionando en torno de la expropiación de sus cuerpos, padecida por las mujeres y su conversión en cuerpos-para-otros, plantea

el hecho de ser-cuerpo no puede existir para la mujer como acto autónomo, propio, personal, ni como fuente de placer o vitalidad, o como expresión de una sensualidad generalizada que está presente en sus relaciones, acciones, batallas. Pues no. Ella debe limitarse a la mera sexualidad, que existe como objeto de la sexualidad del hombre. Por esta razón, reducir el espacio al ámbito doméstico garantiza que esa sexualidad sólo sea expresada intramuros y permite, al mismo tiempo, circunscribir y contener a la mujer dentro del mismo ámbito.

Una mujer sensualmente abierta a la vida, de la que participa con su cuerpo y sus sentidos, que no acepta restricciones, que no toma en cuenta que su actitud provoca sexualmente a terceros, es grosera, burda, y su cuerpo parece dejar de pertenecerle. Deja de ser persona para convertirse solamente en hembra, es decir, en el objeto sexual correspondiente a un macho.

3

Mujeres lesbianas y cultura feminista

El análisis de los procesos de elaboración de las identidades de las mujeres lesbianas parte de la consideración de la existencia de una compleja relación entre identidades asignadas y autoidentidad. A continuación expongo las relaciones que se establecen en diferentes etapas de sus vidas entre las identidades asignadas y la autoidentidad, las experiencias específicas vividas por cada mujer y los esfuerzos de las mujeres lesbianas centrados en la resignificación de sus identidades.

¿Por qué soy así?

La pregunta que se constituye en el punto de partida del recorrido autoidentitario de las mujeres lesbianas es: “¿Por qué soy así?”. La misma surge a partir de la percepción de una diferencia que se ubica, fundamentalmente, respecto al género, y que se concreta en el sentimiento de ser diferentes de las demás mujeres. Aunque por lo general la principal pregunta identitaria es “¿Quién soy?”, en el caso de las mujeres lesbianas la misma pasa a un segundo plano; el impac-

to de la diferencia en la existencia de las mujeres es tal que la pregunta nodal es “¿Por qué soy así?”

“No soy como las demás...”

La pregunta “¿Por qué soy así?” aparece en la vida de las mujeres lesbianas generalmente en la adolescencia; abarca un amplio espacio de sus vidas adultas y en su resolución invierten tiempo y energías vitales, preciosas para las mujeres. Característico de este planteamiento es que conlleva la revisión y reinterpretación de los hechos vividos hasta el momento; cuando la pregunta surge en la adolescencia se inicia un recorrido vivencial de la infancia y la adolescencia, y cuando se plantea en la adultez implica la revisión de lo vivido tanto en la infancia como en la adolescencia y la adultez.

Es posible distinguir en este punto una diferencia entre las mujeres que remontan su saber a etapas tempranas de sus vidas y aquellas que adquieren el saber de su diferencia en la etapa adulta. Las primeras consideran que son diferentes “desde siempre”, aunque la conciencia de la diferencia, unida a la pregunta “¿Por qué soy así?” aparece, por regla general, en la adolescencia y se retrotrae circularmente, en el relato de vida, a la infancia. El segundo grupo de mujeres adquiere la conciencia de la diferencia en la etapa adulta de sus vidas y, en general, a partir del establecimiento de relaciones homoeróticas. En este sentido, las preguntas que se plantean son “¿por qué yo?”, “¿por qué a mí?”

Para estas últimas, dicha conciencia puede redundar en cuestionamientos autoidentitarios que en muchos casos no existían; esto es, si hasta el momento las mujeres no se habían

cuestionado su heterosexualidad, el establecimiento de relaciones homoeróticas no sólo lleva a replanteamientos en cuanto a la construcción o no de la autoidentidad lésbica, sino a replanteamientos acerca de su identidad como mujeres heterosexuales. Puesto que la construcción identitaria es un proceso dialógico, en el caso de estas mujeres se entrelazan la vivencia de relaciones homoeróticas, los replanteamientos de lo que hasta ese momento ha sido su autoidentidad y la vigencia de las heterodesignaciones para las personas que rodean a las mujeres y que son vitales para ellas. Todo lo anterior puede desembocar en la crítica a dichas heterodesignaciones y en el inicio de un proceso de desestructuración y construcción identitaria que desemboque en la conformación identitaria como mujeres lesbianas y en la politización de dicha identidad.

Para las mujeres incluidas en el primer grupo, la auto-percepción de la diferencia situada en la infancia se concreta en el sentimiento de que *no son* como las niñas o adolescentes de sus grupos de edad, y se extiende a la sensación de que ni son ni se comportan como las mujeres de su entorno. Una de las mujeres entrevistadas expresa claramente la angustia que le producía compararse con sus hermanas y sus amigas y sentir que “yo tenía que estudiar ademanes, cosas que a ellas les salían naturales y a mí no”. Así, es posible diferenciar entre los sentimientos de no-correspondencia con el estereotipo genérico-etario y con el estereotipo genérico;¹

¹ “...todo aquello que no cabe en esta esfera *más natural*, construida sólo a semejanza de la naturaleza, se considera *antinatural* para la mujer y, por consiguiente, condenable. La gama de comportamientos reconocidos como legítimos para la mujer es muy reducida y limitante. Quien rebese este espacio estará fuera de lo *normal*; que para la mujer no es la norma social sino la

este último se concreta en su no-deseo de cumplir con los deberes de género que sabían que les correspondían, es decir, no querían casarse, ni tener hijos; varias de las mujeres entrevistadas especificaron, sobre todo, que no querían una *familia como la que tenían*.

Durante mi infancia y adolescencia tuve una vaga sensación de ser diferente del resto de las personas que conocía. No podría especificar o describir esa diferencia, pero parecía que me aislaba del resto de la gente. Cuando pasaba revista a la vida de las personas adultas más cercanas a mí, no podía sino sentir una profunda desazón porque no me imaginaba casándome o teniendo niños. La vida de las mujeres me parecía frustrante e innecesariamente limitada (Califia, 1997:15).

La diferencia se concreta en intereses, gustos, indumentarias, sentimientos, deseos, formas de expresarse, de sentir y de relacionarse concretados en la dualidad masculino/femenino: "Yo no me expresaba de la misma manera que las otras niñas. Por ejemplo, yo nunca mostraba mis sentimientos. Yo no era emocional" (Troiden, 1998:266). La diferencia percibida en relación con su género hace que las mujeres se ubiquen en el lado masculino del mundo. Subvirtiendo sus deberes genérico-etarios, las niñas rechazan las muñecas y demás juegos infantiles que por tradición les

natural la que la obliga a ser lo que ella debe ser, la que no le permite ser diferente so pena de exclusión de la esfera que le corresponde como *natural*. Una mujer egoísta y agresiva no es sólo eso sino algo extraño a la naturaleza femenina: la naturaleza la define dulce, pasiva, sumisa. Y quien se aparta de esta imagen ideal e idealizada contraviene los cánones de comportamiento, y el grado de tolerancia ante esta agresividad resulta muy reducido, ya que se trata de conducta no natural" (Basaglia, 1995:39-40).

corresponden y optan por los tradicionalmente adscritos a los niños, con lo cual se autoposicionan en el mundo masculino. En la misma línea, se produce un claro rechazo por las actividades femeninas que las mujeres consideran constreñidoras y faltas de libertad, en contraste con las actividades de los varones que aparecen como un espacio de libertad, tanto corporal como creativa.

Si consideramos relevante no sólo los hechos vividos en la infancia sino los significados que las mujeres les atribuyen en sus relatos autobiográficos, puede verse que la investidura de significados de las experiencias infantiles lleva a la reafirmación de la diferencia y refuerza la creencia de que sus sentimientos de diferencia tenían bases materiales y concretas. En este sentido, encontramos en muchas mujeres que se autodefinen como heterosexuales los mismos gustos, actividades, indumentarias y deseos que las mujeres lesbianas consideran la ratificación de su homosexualidad; la diferencia que encuentro entre ambas estriba en que dicho recorrido autobiográfico es realizado por las mujeres lesbianas desde una posición de diferencia que reviste el discurso en sí.

En la etapa de la adolescencia muchas mujeres sitúan la diferencia, no ya en relación con el género, sino en relación con el terreno sexual y, entonces, son sus sentimientos y, en algunos casos, sus actividades eróticas las que resultan diferentes. El núcleo de la diferencia se establece entonces alrededor de la presencia de sentimientos y/o actos homosexuales: no sentían atracción por los hombres y sí por las mujeres; en sus historias de vida, las mujeres ubican su atracción desde épocas tempranas por amigas, vecinas, parientas, maestras, es decir, por figuras femeninas cercanas a su entorno. Las mismas son investidas eróticamente en forma

de "enamoramientos". La atracción concreta más temprana entre las mujeres que entrevisté se ubica a los 11 años, y es el enamoramiento de una maestra; dos, la ausencia de sentimientos y/o actos heterosexuales. En los relatos no figura la atracción erótica por niños, vecinos, parientes, maestros o por alguna figura masculina cercana a la niña; en general las personas del género masculino aparecen como figuras de autoridad (los padres y los maestros) o como figuras lúdicas (los hermanos, los compañeros de juegos).

En esta etapa, muchas mujeres establecen relaciones amorosas con otras adolescentes más allá de la relación amistosa; en otros casos, es la etapa en que las mujeres tienen su primera relación homoerótica, ya sea con alguien de su grupo etario, o de un grupo de edad superior al de ellas. En ambos casos las mujeres son conscientes de que tanto los sentimientos como los actos que realizan son contrarios a las normas y en muchos casos asumen que los vivieron como rebeldía ante dichas normas. En estos momentos, la diferencia se construye en torno de la sexualidad: a los deseos, los actos y las personas a quienes van dirigidos los deseos y con quienes se llevan a cabo. Así recuerda una mujer su primera salida con una mujer a los catorce años: "Salimos J. y yo durante varios días a escondidas. Todo era a escondidas. Un buen día me invita a su casa. Salíamos, pero sólo tomadas de la mano, obviamente me temblaba toda la vida, pero nada más; no me imaginaba, no podía creer que en algún momento podía besar a una mujer". Por otro lado, es importante señalar que, como veremos adelante, ésta es la etapa en que algunas mujeres establecen relaciones heteroeróticas.

Aunado a lo anterior, es éste el momento en el que muchas adolescentes adquieren el conocimiento de la existen-

cia de una categoría de personas a las que ellas pertenecen.² Este conocimiento se constituye en una asignación de identidad y es un punto nodal en la vida de las mujeres que puede ser analizado en relación con varios ejes.

Cuándo supieron. El día que las mujeres saben de su singularidad es uno de los que más recuerdan, por lo que lo considero un día excepcional en sus vidas, tal como ha sido definido³ anteriormente. La mayoría de las mujeres que se autoidentifican como lesbianas sitúan este conocimiento en la adolescencia, aunque algunas supieron a edades más tempranas.

Cómo supieron. Saber acerca de su diferencia es, para las lesbianas, un proceso complejo, ya que implica tanto la auto-percepción de la diferencia como ser nombradas diferentes por el mundo. Parto de la consideración de Lagarde (1997:36) de la compleja interrelación dialógica entre la autoidentidad de cada persona y las identidades que le son asignadas, simultáneamente, por los otros,

quienes al convocar, al designar, al señalar, al identificar, al requerir o exigir, al evaluar, al intervenir en la vida de la persona, le asignan contenidos de identidad. Y los espacios de significación identitaria pueden ser tantos como ámbitos de vida, personalidades y roles tiene el sujeto. Los interlocutores con capacidad de asignarle atributos, de exigirle conductas o formas

² Según Troiden (1998:267) los estudios retrospectivos realizados con mujeres lesbianas y hombres gay muestran que en la etapa comprendida entre la mitad y el final de la adolescencia surge la percepción del yo como "probablemente" homosexual. En promedio, los hombres gay comienzan a sospechar que "pueden" ser homosexuales a los 17 años, mientras que las mujeres lesbianas lo hacen a la edad de 18.

³ Véase Introducción.

de comportamientos, son los otros próximos que forman, significativamente, parte de su vida, y por ese hecho tienen posiciones privilegiadas de poder. Así, las identidades se configuran como resultados de complejas relaciones de poder entre sujetos con capacidad de dar su impronta al otro, a la otra.

En este proceso dialógico las mujeres saben que son lesbianas de distintas maneras; y este saber que *son* es la concreción de los sentimientos de diferencia, al mismo tiempo que el nombramiento de la misma. Así relata una de las mujeres su nombramiento por parte de una maestra con la cual podía expresar abiertamente el conflicto familiar y escolar en que vivía a raíz de su enamoramiento de otra maestra: “Ella me dijo por primera vez, fue la primera persona que me dijo libremente que yo era lesbiana. Yo dije ‘pues si eso es ser lesbiana, pues órales’. Ahí es donde me descubro”. Todas las mujeres comparten el hecho de que tal nombramiento tuvo un carácter negativo; pero resalto que cuando el mismo se da en situaciones de conflicto originados directamente por su homosexualidad, el nombramiento tiene, además, la carga de la culpa y genera agudos sentimientos de soledad y angustia en las mujeres.

Qué supieron. El contenido de los conocimientos sobre la homosexualidad y las personas homosexuales que las mujeres adquieren se convierte en un punto crucial en las vidas; dado que, en general, la percepción cultural de la homosexualidad es negativa, los conocimientos de las jóvenes están relacionados con el estigma, la negación y la invisibilidad. En última instancia, lo que resulta es que las jóvenes “están mal”: “[la maestra de la que estaba enamorada] fue a la casa, habló con mis padres, les dijo que me llevaran con un psicólogo porque yo andaba mal”. En este sentido, la im-

portancia de los primeros nombramientos y conocimientos que las mujeres adquieren sobre la homosexualidad y las personas homosexuales deviene del hecho de que los mismos se constituyen en parte de su identidad durante una larga etapa de sus vidas.

Quién, quiénes y/o qué instituciones la nombraron. Cuando existe, el nombramiento de la asignación identitaria es realizado por una persona o personas de su entorno, en el marco de instituciones concretas y desde posiciones de poder. Una de las mujeres, por ejemplo, fue nombrada por la maestra, el orientador, la directora y el psicólogo en el marco institucional de la escuela; otra lo fue en el marco de una institución religiosa por una de sus maestras.

Aunque podemos ubicar la pregunta "¿Por qué soy así?" en la adolescencia, ésta se instaura como una constante en la vida de las mujeres que, en este sentido, se constituye en la búsqueda de respuestas a la misma. He considerado, por tanto, dicha pregunta como un cuestionamiento fundamental en la construcción de las autoidentidades que no se resuelve en una etapa de la vida y permanece inalterable, sino que va cambiando a medida que se encuentran respuestas; éstas abren nuevas preguntas y así, en una continua búsqueda.

La diferencia vivida por las mujeres lesbianas las sitúa en la encrucijada vital heterosexualidad/homosexualidad a partir de dos hitos: saben que "no son como las demás" y "tienen que comprobarlo"; y la elección entre heterosexualidad y homosexualidad es diferente dependiendo si las mujeres se definen como homosexuales o bisexuales. Aunque la mayoría de las mujeres considera su definición identitaria como fija e inalterable, planteo al respecto varias observaciones. En relación con las mujeres lesbianas, considero que

aquellas cuya formación feminista es más fuerte pueden contemplar sus identidades con más fluidez y, en relación con las mujeres bisexuales, su propia experiencia las hace mantener una cierta fluidez de las identidades, aunque ello puede tener una lectura política negativa desde la cultura lésbica en el sentido de falta de definición (Ponse, 1998).

La fijación de las identidades supone, en el caso de las mujeres lesbianas, que las experiencias heteroeróticas quedan fuera de sus vidas y son consideradas, cuando se dan, como la prueba necesaria para confirmar y reforzar su homosexualidad. En el caso de las mujeres que se definen como bisexuales, tanto las relaciones hetero como homoeróticas son la reafirmación de dicha identidad.

La elección derivada de la encrucijada heterosexualidad-homosexualidad coloca a las lesbianas en una posición culturalmente negada y estigmatizada,⁴ en un espacio-tiempo fuera de las normas hegemónicas desde el cual deben rearticular sus vidas. He considerado dos formas posibles de rearticulación. La primera se da a partir de los elementos que la cultura hegemónica proporciona a las mujeres de acuerdo con su condición genérica, mismos que son reelaborados por ellas a partir de su posición de homosexuales; desde mi perspectiva, este tipo de reelaboración es no-afirmativa para las mujeres, ya que no contiene elementos que permitan la transgresión de los no-lugares asignados a las mujeres lesbianas. La segunda surge a partir de los elementos que la cultura feminista proporciona a las mujeres; considero que las posibilidades de una rearticulación afirmativa en las vidas de las lesbianas existen, hoy, sólo en la cultura feminista con-

⁴ Respecto a las diferentes estrategias para enfrentar el estigma, véase Troiden, 1998:

cebida como el espacio cultural de reconocimiento positivo, de visibilidad y de afirmación de las mujeres lesbianas.

Relaciones fundantes en la construcción identitaria

Ocurren en la configuración identitaria de las mujeres lesbianas algunas relaciones que son fundantes, ya sea por las etapas del ciclo vital en que se dan, por las personas con las que se establecen, o por el tipo de relaciones establecidas. Al respecto considero algunos aspectos de las relaciones de las mujeres lesbianas con la madre, entendido como conjunto simbólico de figuras maternas (Lagarde, 1993) que se concreta en la mamá; con el padre, entendido como el conjunto simbólico de figuras paternas concretado en sus papás y con sus hermanas y hermanos como conjunto de pares cruzados por los ejes género y edad.

Relaciones particulares con la madre .

Culturalmente la relación madre-hija es una de las relaciones fundantes a lo largo del ciclo de vida. Lagarde (1991,1992) la considera "una de las relaciones más complejas de nuestra sociedad, una de las más difíciles de comprender, una de las más conflictivas y una de las más interesantes. Todo ello porque es una relación entre pares, esto es, una relación entre mujeres, las pares más pares y, a la vez, las más dispares". Y, al mismo tiempo, porque el "núcleo de la relación madre-hija es lograr que la madre implante en la hija la femineidad, ya que no nacemos con ella. Es decir, la madre se

‘constituye en la institución fundamental que construye la feminidad personalmente en otra mujer’.

Con el nacimiento y la consecuente adscripción al género femenino, las niñas son cuidadas generalmente por la mamá y demás mujeres del entorno familiar, incluyendo a las hermanas mayores. Tiene gran importancia en la vida de las mujeres su posicionamiento en la progenie, ya que ésta marca una diferencia entre las mujeres cuidadoras de hermanas y hermanos y de las cuidadas por hermanas. Del grupo de mujeres con las que trabajé sólo una fue la primogénita: la mayoría de ellas se encuentra situada en la mitad de la progenie y, cuando no es así, las mujeres mismas se sitúan en el medio, por ejemplo, *entre un hermano y una hermana*, o como señala otra de ellas: “yo siempre estaba en medio: entre mi padre y mi madre, entre mi hermana y mi hermano”.

La relación madre-hija pasa por diferentes etapas en función de los ciclos de vida de ambas. La madre es el primer referente universal de género:

Está ubicada en el inconsciente y su impronta es parte de la autoidentidad de cada una. Como en nuestra sociedad la crianza es femenina y madre e hija son del mismo género, la fusión de la mujer y madre es automática. Se produce al inicio de la vida cuando se internaliza a la propia madre como el símbolo de la mujer, es decir, en la subjetividad de cada una, la mujer (lo genérico) es idéntico a la (su) madre... (1997:39-40)

por lo que, al analizar las relaciones de las mujeres con sus madres he marcado como hito la enseñanza de la identidad primaria de género. Las relaciones madre-hija en la conformación de la identidad de género han sido concep-

tualizadas como el molde sobre el cual se construyen las relaciones lésbicas: así, las relaciones entre mujeres son vistas como relaciones entre una mujer que funge como madre, y una que lo hace como hija, situación que se agrava aún más cuando las mujeres pertenecen a grupos etarios distintos. Por mi parte, considero imprescindible, por un lado, reconocer la importancia de la relación madre-hija en la conformación identitaria de género y, al mismo tiempo, separar analíticamente la identificación como mujer del deseo o elección de objeto que

no forman un continuo, como algunas revisiones feministas de Freud plantearían. La seducción de la metáfora homosexual-materna deriva de la carga erótica de un deseo por las mujeres que, a diferencia del deseo masculino, afirma y acentúa al sujeto de sexo mujer y representa su posibilidad de acceso a una sexualidad autónoma respecto al hombre (de Lauretis,1995:419).

De las múltiples relaciones establecidas entre madres e hijas, analizo las relacionadas con la enseñanza de la feminidad y del erotismo.

La trasmisión de conocimientos madre-hija en torno de la feminidad se da a través de dos métodos. El primero de ellos es ejemplar: las mamás realizan esta forma de pedagogía a través de sus vidas vividas; son sus formas de vida, de relacionarse, de ser y de estar en el mundo, marcados por el apego al deber-ser, lo que las hijas aprenden. Tomando en cuenta la imbricación, en algunas mamás, de condiciones modernas de género (Lagarde) con condiciones tradicionales, así como la interrelación madre-hija a lo largo del ciclo vital, he considerado importante la pedagogía de género en relación con los siguientes ejes:

El trabajo: todas las madres se dedican al trabajo doméstico y al cuidado de la progenie, y sólo en algunos casos realizan trabajos remunerados; estos últimos pueden ser realizados, en aquellos núcleos familiares con mejor situación económica, sólo por temporadas o convertirse en permanentes a partir de situaciones específicas del ciclo de vida de las mamás, por ejemplo, cuando enviudan. En estos casos las mujeres consideran que las actitudes de sus madres cambian: se hacen más abiertas, más independientes y pueden sostener mejores relaciones con las hijas: "Mi madre, gracias a su viudez y sus experiencias, amplió su criterio en cuanto a la educación de sus hijas; al año empezó a estar con otros hombres. Nos enseñó a respetarla como mujer libre y soberana. Las hijas entendieron más que los hombres". Por el contrario, en los casos de mujeres de escasos recursos y poca instrucción escolar, el ingreso a trabajos de baja remuneración y horarios pesados redundan en una doble o triple carga de trabajo, ya que no dejan de realizar el trabajo doméstico y el cuidado de la progenie; en estos casos, en los recuerdos de sus madres, las mujeres aúnan las características de fortaleza y trabajo con las de cansancio, mal humor, violencia y las faltas de muestras de afecto y cariño.

Los estudios: muchas de las mamás de este grupo de mujeres comparten el hecho de tener baja escolarización; dos de ellas tuvieron acceso a estudios universitarios y una de ellas a estudios secretariales.

Trato diferencial a sus hijos y a sus hijas: de las mujeres entrevistadas sólo dos no tienen hermanos y ambas coinciden en resaltar que las madres establecían diferencias en su trato entre las hijas y los hijos, sobre todo en lo referente a los deberes domésticos y las prohibiciones maternas. Las primeras se basan en la concepción del trabajo doméstico como deber ser

femenino y, por ello, responsabilidad única y exclusiva de las mujeres: esto, en los casos de las madres con dobles y triples jornadas laborales redundante en la atribución de partes de dicho trabajo a las hijas. En estos casos, las mujeres reportan las peleas cotidianas con la madre para que los hermanos participaran en las tareas domésticas, y la exigencia por parte de las madres de que *les limpiaran, les ordenaran sus cosas y les sirvieran a sus hermanos porque ellos son hombres*. La negativa a cumplir las órdenes maternas, que se constituye en una resistencia ante el deber genérico de servir a los otros, las lleva a conflictos con las madres, mismos que se traducen en que “como yo era conflictiva y rebelde con mi madre, ella era lejana conmigo”. En relación con las prohibiciones maternas, son importantes para las mujeres las relacionadas con los juegos infantiles y con las actividades que podían o no realizar durante la adolescencia. En la infancia muchas mujeres tuvieron prohibidos o limitados tanto los juegos de los hermanos como el hecho de jugar con ellos; otras, por circunstancias particulares, compartieron los juegos infantiles más con los hermanos que con las hermanas o amigas: así, se trata de mujeres cuyas hermanas son mucho mayores que ellas o mujeres posicionadas entre hermanos mayores y menores. Esto se conjunta, en algunos casos, con la relajación de la vigilancia materna sobre determinadas hijas por circunstancias particulares de sus vidas, y permite la ampliación de los juegos y actividades de las niñas. Sin embargo, tanto en unos casos como en otros, la vigilancia materna se vuelve más férrea con la llegada de la menarquia: a la existencia de prohibiciones infantiles en torno de juegos, actividades y espacios, se añaden ahora, para todas las mujeres, las obligaciones relacionadas con un cuerpo que se considera ya sexuado (Lagarde, 1993). Para las mujeres que pudieron gozar de ciertos ámbi-

tos de libertad en la infancia, las prohibiciones y obligaciones relacionadas con su menarquia son vividas como pérdidas de la libertad. En este sentido una de las mujeres señala: "Mi madre nos dio información completa de lo que iba a ser la menstruación; cuando mi hermana mayor menstruó hasta fiesta hizo... Yo la recibí como algo que iba a pasar; vi a mi hermana menstruar y le dio mucha vergüenza; cuando me llegó pensé: 'ya estoy capacitada para tener hijos, pero voy a tener que dejar de hacer actividades libres como la natación, va a ser una limitante'".

Una segunda vía de enseñanza de la feminidad es a través de la lengua materna, cuyos contenidos son la norma, el deber ser y el tabú. Estos hitos han sido expuestos por Lagarde (*ibidem*) al analizar cómo la autoidentidad de género es elaborada por cada una de las mujeres a partir de la semejanza genérica con la madre.

Su tratamiento del cuerpo y su asignación de funciones, papeles y formas de comportamiento, su intervención en el moldeamiento de la subjetividad de la hija, y los poderes que ejerce sobre ella, hacen a la madre ser la protagonista cuyo mandato obliga y posibilita a la hija ser mujer, para corresponder con su palabra y con el cuerpo significado como femenino.

La madre es la primera formadora del erotismo y la primera persona de quien lo experimentamos, experimentación que se da a través de la relación corporal establecida entre la madre y la hija, relación que es cercana y, al mismo tiempo, marcadora de distancias. La madre reconoce en el cuerpo de la hija su propio cuerpo, un cuerpo que no le es ajeno y con el cual establece básicamente relaciones: uno, en lo referente al cuidado vital: alimentos y cuidados; y dos, en lo referente a la higiene (Lagarde, 1993; Ussher, 1991).

La relación madre-hija en nuestra cultura se establece a partir del principio de la sexualidad dominante que considera que las niñas no tienen sexualidad; principio que, acorde con las normas ya mencionadas, establece que la sexualidad sólo existe en la etapa adulta de la vida —razón por la cual la sexualidad “aparece” entre la pubertad y la adolescencia— e implica la castidad y la consecuente negación del erotismo infantil y del adolescente en casi todas sus manifestaciones. Aunque en general el erotismo infantil es negado tanto en el caso de las niñas como de los niños, lo es menos en el caso de los varones, y aun en etapas tempranas de la niñez es más admitido que éstos jueguen con sus genitales, así como lo serán más tarde las prácticas masturbatorias ya sean individuales o colectivas.⁵

⁵ A este respecto señala Wallace (1985: 14-15) cómo después de masturbarse por primera vez alrededor de los cuatro o cinco años, “mi madre nos había regañado a mis hermanos y a mí por tocarnos ‘allá abajo’. Lo consideraba dentro de la misma categoría que hurgarse la nariz o echarse un pedo. También tenía la vaga sensación de no querer que ella descubriera mi nuevo juego. Parecía estar hecho para momentos íntimos... Una vez, sin embargo, me asaltaron las ganas mientras estaba en la sala con mi madre sentada al lado. Y así, sin pensarlo más, puse mi mano dentro de mis bragas y empecé a frotar... Finalmente mi madre se dio la vuelta y me vio. Abalanzándose tiró de mi mano ofensiva y me preguntó lo que estaba haciendo. Por desgracia no me creyó cuando le dije ‘nada’. Me dijo que ‘frotarse’ era sucio y que si continuaba haciéndolo me llevaría al doctor.

Me pregunté qué es lo que andaba mal. Odiaba las visitas al doctor, pero no por ello dejé de frotarme. No mucho tiempo después mi madre me descubrió de nuevo al entrar de repente en mi habitación. Dijo que iba a llamar a la policía y fue hacia el teléfono y empezó a marcar. Corrí hacia ella llorando, pidiéndole que por favor no lo hiciera. Recuerdo que la cárcel me aterrorizaba porque echaría de menos mi hogar... Después de esto, traté de no masturbarme más. Pero finalmente la amenaza se hizo débil, sin importancia, comparada con el placer del orgasmo. Simplemente aprendí a ser más cuidadosa”.

En el caso de mujeres educadas en colegios religiosos el peso de la prohibición adquiere el carácter de norma sagrada, de tabú religioso y por ello las mujeres expresan que tuvieron “que dejar de creer en la religión para poder masturbarme”, o cómo “desde niña me masturbaba, pero con culpa”.

La relación erótica establecida entre la madre y la hija se da en un contexto en el que, explícitamente, existe el tabú en torno del homoerotismo y, más aún, en torno del homoerotismo femenino; este tabú hace que la madre no nombre el cuerpo de la hija, no lo toque, o lo haga con los fines antes mencionados. Sin embargo, el nombrar de las madres puede serlo en negativo y se traduce en una descalificación de la madre a la hija en el cuerpo.

Relaciones particulares con el padre

Aunque es lugar común que las mujeres homosexuales lo son porque fueron muy cercanas al padre, en realidad esta

Y señala las diferencias de trato, en relación al mismo tema, recibido por sus hermanos y amigos:

“Los muchachos tienen una vida más fácil. Mis hermanos comentaron que mi madre los había descubierto en el acto (aunque no con el pene al descubierto) e, ignorando lo obvio, había dicho simplemente ‘Vete a jugar afuera’. Unos pocos amigos varones me dicen que al ser descubiertos masturbándose, sus padres aprovecharon (normalmente el padre) para explicarles algo sobre la vida sexual. Algunos padres usaban la masturbación como una introducción conveniente para desarrollar una explicación más completa acerca del sexo. Ni un solo padre reñía a su hijo. De hecho, algunos padres bromeaban incluso acerca de ‘hacerse una paja’.

Parece como si los hombres estuvieran de acuerdo entre ellos, en que es normal masturbarse o al menos en que los hombres *practican* la masturbación” (Wallace, 1985:22).

cercanía no se da en la vida de muchas de ellas; en el grupo de mujeres con el que he trabajado distingo, por un lado, entre aquellas que consideran la relación con su padre como muy afirmativa para ellas y las que no la consideran así. Por otro lado, es necesario señalar que los papás de la mitad de las mujeres entrevistadas están muertos; de ellos dos murieron durante la infancia de las mujeres y tres durante la etapa adulta de éstas. Las mujeres que perdieron a sus padres durante la infancia no reportan muchos recuerdos de ellos y, cuando mencionan al padre, es en relación con la viudez de la madre o al hecho de que la falta paterna supuso problemas económicos para la familia. Para las mujeres que perdieron a sus padres en la etapa adulta, la muerte de los mismos fue un momento doloroso: para algunas porque mantenían buenas relaciones con ellos y para otras porque dichas relaciones no eran tan buenas. Sólo una de las mujeres que no mantenía una buena relación con su padre se propuso conscientemente trabajar en dicha relación: “Después de muchos años, cuando yo estaba revisando mi relación con los hombres, dije: ‘tengo que ir a ver a mi padre, tengo que rescatar esa relación’; y fui a verlo; iba a verlo cada tres meses [el padre vivía en otra ciudad]... De alguna manera recuperé la relación, pero no pude elaborar mucho porque se murió al año de empezar a ir a verlo”.

Explícitamente dos mujeres lesbianas “de toda la vida” plantean la relación con su padre de manera positiva; he de aclarar que ello no obsta para que, en muchos casos, dichas relaciones se den en medio de fuertes conflictos familiares. Las mujeres consideran positiva esta relación por varias causas: porque las apoyaron para realizar determinadas actividades que no eran consideradas adecuadamente femeninas por parte de las mamás, por ejemplo, acudir a un gimnasio;

aunque, al mismo tiempo que otorga, el papá niega: a la misma mujer se le permite ir al gimnasio, pero no estudiar música: "Mi madre estaba en desacuerdo en que yo fuera a un gimnasio a aprender defensa personal y él le decía: 'no, déjala, tiene todo el derecho'". Porque los papás les enseñan actividades que culturalmente pertenecen al género masculino, por ejemplo, trabajos de mecánica de automóvil, de albañilería, de electricidad; y, en el mismo ámbito, regalan a sus hijas chamarras, zapatos, relojes y demás artículos de vestido y adorno masculinos. Al respecto, una de las mujeres resalta: "mi padre como que un poco aceptaba el rollo (esto es, su homosexualidad), como que un poco él me dio elementos para continuar: me regalaba chamarras de hombre, relojes de hombre, patines, bicicletas... Pero él aceptaba todo, todo lo que yo hacía". Y, por último, porque los papás, cuando su situación económica se los permite, las dotan de recursos o bienes materiales: a una de las mujeres su padre le regala un departamento aun cuando "sabe" que va a vivir en él con su compañera.

Por último, planteo dos aspectos de la relación padre-hija que surgieron en varias de las entrevistas. Por un lado, varias mujeres resaltaron el hecho de que fue a través de la relación con sus padres que se interesaron por el feminismo: para unas fue porque, a partir de la formación cultural de sus papás, éstos les proporcionaron literatura sobre el tema o propiciaron que en la familia se hablara sobre determinados temas; para otras fue la mala relación con sus padres lo que, como una de ellas especifica, "me empujó al feminismo, por ver cómo era al exterior; mi padre era muy de derechas, muy conservador, pero contradictorio: hacia fuera muy macho, pero en la familia que sus hijas estudien, tengan formación, etcétera".

Por el otro, son varios los casos en que, a través de las enfermedades de los padres, las mujeres regresan a los núcleos familiares de los que se encontraban o bien separadas, o bien distanciadas a causa de su lesbianismo. Ello va unido, en algunos casos, al hecho de que esta reinserción al núcleo familiar redundaba en una mejor relación con el padre.

Las relaciones madre-padre como ejemplares

Los tipos de relaciones madre-padre marcan de manera significativa la vida de las mujeres. En el caso de algunas de las mujeres con las que he trabajado ven dicha relación como ejemplarmente negativa, esto es, como aquello que no quieren en sus vidas: un matrimonio heterosexual y una prole. Es importante señalar que muchas de estas mujeres proceden de núcleos domésticos en los que las relaciones parentales eran conflictivas debido, principalmente, a que los padres tenían otro u otros hogares; que el padre era un padre ausente; el descuido y abandono del papá, tanto de la madre como de las hijas e hijos, y la violencia doméstica entre la pareja y con la prole.

Para la mayoría de las mujeres, las relaciones de poder entre padre y madre se concretan en la posición subordinada de éstas, así como en el control ejercido por el padre sobre la madre, sea a través de la privación de su apoyo económico y emocional, o a través de los hijos e hijas. Lo anterior las lleva a concebir las relaciones heterosexuales, básicamente, como relaciones opresoras para las mujeres y a rechazarlas profundamente. En este sentido no sólo influyen las relaciones padre y madre sino también, en los casos en que existen, las relaciones de sus hermanas con sus espo-

sos; así, una de las mujeres señala concretamente: “Sabía que en mí algo no estaba funcionando bien; los chavos no podían llenar las expectativas que yo tenía; no quería un macho que me dominara, no quería el rol de la familia como mis hermanas. No me quiero casar”.

Relaciones con las hermanas y hermanos

El grupo de hermanas y hermanos mantienen con la niña relaciones muy diferentes marcadas tanto por las diferencias genéricas como etarias. En muchos de los casos las mujeres reportan vivencias eróticas con sus hermanos y hermanas. La aceptación y el permiso tácito para que existan juegos intra e intergenéricos dependen de los núcleos familiares, ya que en algunos la vigilancia materna y la autoridad paterna restringen dichas relaciones. Pero incluso en los núcleos en que dichos juegos están permitidos, lo son hasta determinadas edades: entonces se establecen límites a dichos juegos o se los prohíbe totalmente, sobre todo cuando los niños son mayores que las niñas: “Como éramos varios hermanos, los juegos de niños eran al doctor, hubo contactos con mis hermanos, caricias. Alguna vez jugando al doctor mi madre encontró a una de mis hermanas con uno de mis hermanos mayores. Mi madre no los reprendió; sólo le dijo que mi hermano ya no estaba en edad, le dijo que él estaba ya en una edad para manejar esos juegos de manera distinta de mi hermana”.

En los casos que las mujeres tienen hermanas cercanas a ellas en cuanto a edad, los recuerdos de las relaciones con ellas se hallan vinculados al plano afectivo; una de ellas relata: “Mi hermana, la que me sigue, es poco conflictiva y yo

era muy conflictiva. Con ella es con la que mejor me llevaba; teníamos una relación muy cercana, solidaria; nos protegíamos mutuamente y en la noche nos la pasábamos acariándonos". Por su lado, las relaciones con los hermanos se hallan más vinculados al plano de los juegos; para aquellas mujeres que pudieron mantener relaciones con hermanos en su mismo rango de edad, el posicionamiento en el mundo masculino se da a partir de que los hermanos las integran a sus juegos y actividades. De esta manera, mientras que pueden presentarse relaciones conflictivas con los hermanos a raíz del trato diferencial materno que ya expusimos, por el otro vemos que las relaciones directas de las mujeres con sus hermanos pueden ser afectuosas y cómplices sobre todo en los casos de pares etarios.

Silencios genéricos

El aprendizaje del silencio, como parte fundamental de la vida de las mujeres lesbianas (Rich, 1983), se da a través de una doble vía: a los silencios que por género les corresponden se suman silencios específicos estructurados en torno de la homosexualidad en general, y al lesbianismo y las mujeres lesbianas en particular.

Los silencios genéricos se estructuran en torno de la sexualidad y, en este sentido, los relaciono con la trasmisión de saberes madre-hija a lo largo de la infancia y la adolescencia. Tienen su origen en el tabú del homoerotismo culturalmente instaurado entre ambas, el cual impide el acceso erótico de la madre a la hija; el fin último que se logra es que se dé, a lo largo de la infancia, un proceso de separación madre-hija que culmina con el cese de los cuidados corporales que fueron vitales en la etapa de la infancia.

La niña es, a los ojos de su madre, encantadora, adorable, graciosa, inteligente, todo lo que se quiera, menos sexuada y coloreada de deseo. El color del deseo le falta a la pequeña manipulada por manos de mujer.

Su sexo en esta época existe, sin embargo, y la región vulvoclitoridiana es hipersensible a las caricias provenientes de la madre cuando limpia a la niña; pero este sexo no es objeto de deseo para esa madre que, por condicionamiento cultural, no reconoce esa parte de sí misma como típicamente femenina y prefiere poner la carga de placer en su vagina, declarada "pasible de gozar" por el hombre. La madre, por tanto, es la primera en barrer el placer clitoridiano de su hija y en inaugurar el silencio en torno de este placer (Olivier, 1987:84).

Este tabú del homoerotismo es instaurado entre ambas por la madre, esto es, por la guardiana de la hija y lo hace estableciendo las reglas y normas que regirán la relación. Ello se logra, por un lado, estableciéndolas explícitamente, es decir, nombrando dichas reglas básicas que son: *a)* no tocar el cuerpo por el solo placer de hacerlo; *b)* tocar el cuerpo únicamente para limpiarlo, vestirlo y embellecerlo (embellecimiento que, desde luego, no es para la niña misma, sino para algún Otro: el padre, las visitas, la familia, las maestras). En la infancia, estas normas y reglas son emitidas por la madre generalmente en forma de regaños y amonestaciones:

Yo no podía jugar a la pelota; eso no era para mí. Yo debía sentarme con las piernas cerradas y cuidar que no se me vieran los calzones. Yo no podía correr porque me podía lastimar y, por si fuera poco, yo no debía ser grosera ni agresiva, porque "una niña se ve fea y cae mal". Mi mamá festejaba o reprobaba cada uno de mis actos. Los apapachos y cariñitos que yo hacía, entre

más abundantes, mejor hablaban de mí. Besitos, muchos besitos, nada de brusquedades, decía mamá. Y si lloraba no tenía mucho que ver; como niña, sólo demostraba mi sensibilidad (Hernández, 1988:13).

Por el otro, mediante su establecimiento implícito, esto es, a través del silencio materno. La madre es la primera pedagoga del silencio como forma de trasmisión de saberes en torno del cuerpo y la sexualidad. Se trata de un proceso de aprendizaje complejo, ya que el silencio se instaura ahí donde no lo había. La hija aprende los saberes transmitidos a través del silencio materno, constituyéndose así no en la negación de los saberes sino en parte fundamental del proceso de enseñanza-aprendizaje entre la madre y la hija. Mediante el silencio materno respecto a determinadas partes del cuerpo de la hija, ésta aprende a olvidarlas, olvido que se produce a lo largo del periodo de la infancia, de tal manera que zonas del cuerpo que la infanta descubre como placenteras han desaparecido de la memoria en etapas posteriores. De hecho, el silencio se constituye paradójicamente en la forma de trasmisión de saberes de madres a hijas. Muchas de las mujeres entrevistadas reportan sin excepción cómo aprendieron de sus madres al interpretar sus silencios, cómo tuvieron que aprender a develar los códigos de las miradas y de los gestos que constituían el lenguaje materno, a través del cual fluye la trasmisión de conocimientos madre-hija.

Existe un elemento en la educación de las niñas, además de las incitaciones verbales, que cumplirá una gran función en los momentos de seducción: el silencio. A la niña se le hace callar porque es niña y porque es de sexo femenino. El silencio, lleno de

signos, miradas, sonrisas, muecas y gestos corporales, cumplirá un papel fundamental en la adquisición de la identidad femenina, pues, con sus contenidos emocionales, constituirá maneras de educar más inmediatas y eficaces que el libro o el discurso mental. Estos gestos del silencio la niña los aprenderá de las figuras femeninas que se mueven a su alrededor y que ejercen sobre ella una influencia mimética. ¿Y cuáles son estas figuras? La madre/esposa, la maestra y las mujeres de la familia, a través de las cuales entrará muy pronto en el espacio y actividades de las mujeres adultas y en su mundo afectivo (Altable, 1991:42).

En el caso de las mujeres lesbianas, los silencios juegan, además, otro papel: el de estigmatización.

Los homosexuales, por ejemplo, se educan en familias cuyos presupuestos profundos son que el niño será heterosexual y se casará, asisten a escuelas en las que la educación sexual es estrictamente heterosexual y captan de los medios de comunicación un mensaje que excluye o ridiculiza a los sexualmente diferentes (Plummer, 1991:174).

Los eslabones de la cadena de silencios en la vida de las lesbianas comienzan en la infancia. En el caso de las mujeres que sitúan el surgimiento de su atracción y deseo en la etapa infantil, al silencio genérico se suma el silencio que sabían que *debían* mantener en torno de determinadas experiencias y sentimientos que, *sabían*, no eran *normales*.

Y a mí se me ocurrió preguntarle a mi mami esa misma noche —me acuerdo tan bien—: “Mami ¿qué pasa cuando dos mujeres se besan?”. “Son cochinas —me dice—, ¿por qué?”. “No, es que estaba viendo una película ahorita y salió algo así, y me entró

curiosidad". "¡Ah, sí! —me dice—, pero no es natural. Usted no ande viendo eso" (Bolt, 1996:71).

Al continuar en la adolescencia, el silencio se convierte en un elemento angustiante; de ahí que encontrar personas en quienes confiar y a quienes poder contar estos sentimientos y experiencias se vuelve importante en la vida de las mujeres. Prácticamente todas las entrevistadas están de acuerdo en los sentimientos que expresa una de ellas: "Para mí fue muy difícil darme cuenta de que vivía en un mundo donde había cosas que no se podían hablar y mucho menos vivirse". Investigaciones sobre el ciclo cultural de vida de mujeres y hombres homosexuales han concluido que la estigmatización de las personas homosexuales, en nuestra sociedad, implica que las mismas no forman parte de manera abierta y positiva de los núcleos familiares. Aunque en muchas familias viven personas homosexuales, el hecho de no hacerlo abiertamente a causa del rechazo y el peligro funciona pedagógicamente sobre el tema de la homosexualidad en general, y además conlleva que las niñas y niños, las y los adolescentes, que conviven con ellos, no reciban una transmisión directa de saberes en relación con las vivencias de su homosexualidad. Por otra parte, cuando se sabe que son homosexuales, lo que las niñas aprenden es el rechazo generalizado. Una de las mujeres entrevistadas tuvo un tío materno homosexual; de él recuerda el rechazo y el vacío que recibió por parte de la familia (a excepción de la madre de la entrevistada, que fue la única que lo ayudó), y su suicidio.

Diferentes estudios (Simon *et al.*, 1998; Ponse, 1998; Troiden, 1998) han resaltado el hecho de que las y los adolescentes que "sienten" que son diferentes de las personas de su grupo etario, no tienen generalmente a quién recurrir

para preguntar abiertamente sobre sus sentimientos sexuales. Al no poder conectarse con personas que viven su homosexualidad de manera positiva, la imagen que reciben es siempre negativa: de la homosexualidad, de las personas homosexuales y del trato que reciben dichas personas. Como ya vimos, las mujeres lesbianas en cuyos núcleos familiares y parentales existen personas homosexuales que han sido maltratadas y abandonadas por el conjunto familiar, aprenden que ése es el trato que reciben las personas homosexuales en nuestra sociedad.

En el análisis de resultados del conjunto de mujeres que entrevistó, Bolt concluye al respecto:

Hay un elemento común en la experiencia de las lesbianas entrevistadas: sus familias ven esta forma de sexualidad, de acuerdo con el paradigma hegemónico establecido.

El comportamiento social tiene expresiones comunes ante las mujeres lesbianas entrevistadas: carencia de diálogo sobre el tema; silencio de las inquietudes y ansiedades que provocan el conocimiento o la intuición sobre la actividad lésbica del ser querido o simplemente conocido; evasión a los intentos de esclarecer conceptos y acciones; rechazo articulado o no a la actividad lésbica; discriminación contra quienes se dice o se sabe que participan de esa forma de sexualidad (1996:185).

Los resultados de mi investigación coinciden con los de Bolt. La mayoría de las familias lo “saben”, aunque “no lo saben”, como una de las mujeres entrevistadas afirma: “Lo saben de manera concreta y cotidiana: comparto mi vida con una mujer”. Pocos son los casos en los que las personas lo saben de manera abierta, directa y hablada por las mujeres lesbianas; y hay otros en los que el lesbianismo de las

mujeres se discute entre los miembros de la familia, pero no directamente con ellas.

En una segunda parte de la infancia —que podemos marcar por la entrada en la escuela— la niña adquiere un nuevo grupo de presencias en su entorno: son las y los próximos-lejanos; principalmente las maestras y maestros, las compañeras y compañeros. Con la entrada en la escuela la niña conoce otro medio y otras influencias. Los maestros y maestras se convierten en puntos de referencia básicos, mientras que las compañeras y compañeros significan el establecimiento de relaciones con pares etarios, sean o no de su género, con los que la niña desarrolla sus roles genéricos al mismo tiempo que los aprende.

En el caso de algunas mujeres lesbianas, esta segunda parte de la infancia es recordada como aquella en la que mantuvieron sus primeras relaciones eróticas, tanto con mujeres como con hombres, fuera del ámbito familiar. Así, muchas mujeres sitúan en esta etapa sus primeros atisbos de que “eran lesbianas”, sus primeros contactos físicos con personas ajenas al núcleo doméstico y sus primeros enamoramientos.

Del análisis de las relaciones que establecen las mujeres en sus ámbitos familiares, organizadas alrededor del silencio sobre su lesbianismo, concluyo que la mayoría de las personas que conforman dichos ámbitos, cuando no es que todas, comparten la visión dominante binaria de géneros y la valorización negativa sobre la homosexualidad. Esto les dificulta o imposibilita ubicar a las mujeres lesbianas en los estereotipos de género vigentes, y esto deriva en adscripciones identitarias complejas para las mujeres lesbianas. En las situaciones concretas analizadas, observamos que en las familias y personas cuyos referentes culturales están más ape-

gados al paradigma tradicional dominante, es usual la asignación de identidades masculinas a las mujeres: ya sea a través de su posicionamiento en trabajos, actividades, deberes y responsabilidades que, en sus contextos, son considerados masculinos, ya sea permitiéndoles, e incluso aprobando y estimulando, el uso personal de elementos de la indumentaria, gestos, actitudes y lenguajes masculinos.

Por otro lado, las familias y personas con recursos culturales más amplios asignan a las mujeres una identidad antinatural y a-normal; ya sea de manera explícita, esto se da a través de comentarios indirectos denigratorios sobre la homosexualidad en general y sobre las personas homosexuales concretas, ya sea utilizando el silencio sobre el lesbianismo de las mujeres e, implícitamente, exigiendo que ellas mismas callen. Al respecto es ilustrativa la petición de la madre de una de las mujeres: "Maquíllame tu vida"; una expresión que logra eludir la mención directa al lesbianismo de su hija; acepta su existencia, pero lo relega, al mismo tiempo que le exige el silencio y la simulación.

Las interrelaciones de las lesbianas con este conjunto de asignaciones identitarias dependen de varios factores. Uno de ellos es el grado de autonomía logrado en la construcción autoidentitaria por cada mujer, esto es, "la posibilidad de elección y decisión independientes, que involucra la posibilidad de autodesignación" (Santa Cruz, 1992:147). Un segundo factor es la ponderación, en cada situación particular, del grado de peligro vital en que se encuentran las mujeres, ya que, en relación con la familia, el peligro estriba en la pérdida de los afectos de personas que son fundamentales para las mujeres, la pérdida de la familia como grupo de apoyo emocional y, a veces, económico, la posibilidad del ejercicio de la violencia sobre las mujeres y la aplicación

de las técnicas de negación, invisibilidad y ostracismo por parte de la familia. Estrechamente vinculado a lo anterior, el cálculo de los beneficios de la aceptación situacional de dichas asignaciones: en función de los contextos culturales de cada mujer, la aceptación de dichas identidades puede representar la obtención de beneficios materiales y concretos (acceso a espacios y trabajos, ampliación de límites para sus actividades), así como de derechos que no tendrían en caso de recibir una asignación identitaria femenina.

En tanto que la sociedad y la cultura tienen como sustrato la organización genérica, la sociedad ordena y clasifica a los sujetos a través del género. De ahí su peso determinante en la asignación de atributos y de modos de vida específicos. Con el género se designa, también, un recorrido previsible en la vida, tanto por la prohibición de todo lo que no es considerado propio, como por la obligación de desarrollar en cada etapa de la vida las cualidades del sujeto asignado (Lagarde, 1997:36-37).

Un último factor por tomar en cuenta son las relaciones existentes con el núcleo familiar y, específicamente, las relaciones particulares establecidas con cada integrante de la familia en torno de su lesbianismo.

En conjunto, todos estos factores se relacionan, principalmente, con el hecho de si las lesbianas lo son o no abiertamente en sus familias. Al respecto, es interesante observar que en los casos analizados prácticamente la mayoría de los familiares saben que las mujeres son lesbianas, aunque los núcleos familiares y las personas concretas que los constituyen se diferencian entre sí en cuanto a las formas de este saber. Al mismo tiempo es un dato importante el que, en varios casos, la comunicación directa de las mujeres salta

una generación y, así, mientras que no se habla de ello ni con las hermanas ni con los hermanos, es frecuente hacerlo con las sobrinas y sobrinos. Subrayo que, en algunos de estos casos, las diferencias de edad entre las mujeres y sus hermanas y hermanos es grande, por lo que ellas y los sobrinos y sobrinas pueden encontrarse en rangos de edad cercanos. Por su parte, las mujeres sitúan la posibilidad de hablar directamente de su lesbianismo en la intersección de la cercanía afectiva que las une a los sobrinos y sobrinas y la mayor apertura de éstos respecto al tema de la homosexualidad.

Autoafirmación identitaria

Saber que son diferentes a las demás mujeres, diferentes de lo que el mundo y su cultura les asigna, es el primer hito que marca la pregunta “¿Por qué soy así?” En un segundo momento, las mujeres sienten que tienen que confirmar que, real y efectivamente, son diferentes. Por ello considero este momento como un segundo hito fundamental respecto a la autoafirmación identitaria de las lesbianas.

“...pero tengo que confirmarlo”

En un mundo de heterosexualidad obligatoria, como lo definió Rich (1993), no es extraño que las mujeres “necesiten confirmar” su gusto, atracción o deseo por las mujeres. Educadas como han sido para establecer relaciones eróticas con los hombres, algunas cumplen con el deber ser genérico y lo transgreden al hacerlo, no como fin en sí mismo, sino como medio para confirmar su lesbianismo.

Con base en el establecimiento de relaciones heterosexuales, Ponse (*cit.* en Troiden, 1998:262) ha distinguido entre lesbianas *primarias*, lesbianas *por elección* y mujeres con identidades *idiosincráticas*. Para las primeras, la memoria de atracción sexual o emocional por mujeres se da antes de la pubertad y pocas de ellas reportan experiencias heterosexuales. Las mujeres lesbianas *por elección* generalmente identifican sus sentimientos homosexuales a edades más tardías y la mayoría ha tenido experiencias heterosexuales. Por último, las mujeres con identidades *idiosincráticas* generalmente se consideran a sí mismas como heterosexuales o bisexuales, aun cuando sostienen relaciones lésbicas significativas o participan activamente en la subcultura lésbica.

Por mi parte, no utilicé el establecimiento de relaciones heterosexuales como un criterio para diferenciar entre las mujeres lesbianas; por un lado, porque todas las mujeres entrevistadas reportan haber mantenido relaciones eróticas con hombres, aunque los tipos de las mismas son muy variados; por el otro, porque he comprendido como central para el análisis considerar tanto la intención de las mujeres lesbianas al establecer relaciones heteroeróticas como el impacto de las mismas en sus vidas y en su autodefinición identitaria. Por lo anterior, distingo entre las mujeres que ubican su lesbianismo en etapas tempranas de sus vidas, mismas que establecen relaciones heteroeróticas ya sea porque se sienten diferentes de las demás mujeres o para confirmar que no les gustan los hombres. Por otro lado, las mujeres que establecen relaciones lésbicas en etapas adultas: éstas no se cuestionaron por qué o para qué necesitaban relacionarse eróticamente con los hombres; simplemente *debían* hacerlo así. En tanto la mayoría de las mujeres del primer grupo establecen relaciones heteroeróticas durante

la adolescencia, y sólo algunas en la juventud; las del segundo grupo las mantuvieron durante una parte de sus vidas adultas.

Las diferencias que encuentro entre ambos grupos se estructuran alrededor de dos ejes: el tipo de relaciones que se establecen y los sentimientos y afectos. En relación con el primero señalo que, aunque en ambos grupos hay mujeres que mantuvieron relaciones coitales, en las mujeres del primer grupo predominan las relaciones basadas en besos, caricias, abrazos, juegos de seducción, porque como expresa una de ellas: "cuando llegaba al plano físico me paraba en seco". Entre las mujeres del primer grupo que mantuvieron relaciones coitales el sentimiento general es que "no, no, no, nada. No es que no me gustara; es que no sentí nada. Tal vez si me hubiese gustado me habría definido como bisexual, pero no sentí nada; nunca me pude enamorar de un hombre".

En lo tocante a los sentimientos y los afectos, la imposibilidad de enamorarse de los hombres es reportada por varias mujeres, aunque un buen número de ellas considera que los adolescentes o los hombres con los que mantuvieron relaciones les agradaban, les gustaban e incluso alguna se enamoró platónicamente, "pero no iba más allá; era una cuestión espiritual". La razón principal que aducen como imposibilitadora del enamoramiento y del establecimiento de lazos afectivos es el machismo de los hombres, el cual no permite el establecimiento de relaciones igualitarias con ellos. Por mi parte, considero que, más que una imposibilidad por parte de las mujeres lesbianas para establecer relaciones amorosas con los hombres de manera estable, lo que se da es la afirmación o reafirmación de la elección homosexual que las mujeres toman en la encrucijada vital heterosexualidad/homosexualidad.

Primera relación homoerótica

Entre tus piernas
tu otra boca me llama
con un canto que hechiza
desde un mar promesa

mi mano lo escucha
y baja
lentamente
por tu vientre

hasta tocar las cuerdas
de tu lira húmeda.

ROSA M. ROFFIEL, *Melodía inconclusa*

La primera relación erótica con una mujer es uno de los hitos en la vida de las mujeres. Aunque la mayoría recuerda esta primera relación con mucha emoción, no todas guardan buenos recuerdos de ella. Al respecto es importante distinguir entre los espacios y tiempos en los que se dan dichas relaciones y las mujeres concretas con quienes se dan.

Los espacios y los tiempos son factores importantes en el análisis de las diferencias entre los dos grupos de mujeres mencionados: las mujeres que se autodefinen lesbianas desde siempre tienen, en general, sus primeras relaciones homoeróticas en la adolescencia, mientras que las mujeres del segundo grupo establecen dichas relaciones en la etapa adulta de la vida, generalmente en contextos feministas: ya sea que pertenezcan a un grupo y se relacionen con alguna mujer del mismo, ya sea que la relación se dé con una mujer feminista. Algunas de las mujeres que entrevisté tuvieron su primera relación con una mujer entre los 20 y los 27 años;

destaco, entre ellas, el caso de una mujer cuya primera relación erótica se dio en la etapa adulta de su vida, y fue con una mujer.

El grupo de edad al que pertenece la mujer con la que se tuvo la relación es un hecho básico. Cuando la misma se da con pares etarias sucede, en muchas ocasiones, que es la primera vez para ambas adolescentes y ello supone tanto un contexto de “desconocimiento” por ambas, como uno de descubrimiento tanto de una misma como de la otra. Al mismo tiempo es importante señalar que los tipos de relaciones que se establecen en la adolescencia no son, por lo regular, relaciones eróticas genitalizadas: las relaciones se basan prioritariamente en los sentimientos de atracción, en la necesidad de estar con la otra, en besos, caricias, escapadas de la escuela para pasear juntas, etc. La primera vez que se enamora de una adolescente de su edad, una de las mujeres recuerda: “Con el simple hecho de que ella me tocara, que me tomara la mano, sentía una sensación tremenda; casi, casi tenía un orgasmo. Fue la primera vez que me enamoré así, tan perdidamente, y la última. Pero tan perdidamente y, a la vez, tan sano, era un rollo efectivamente erótico, no había nada de morbo, nada”.

También aparece de manera importante el sentimiento compartido de miedo, de estar realizando algo que saben que se sale de la norma y que, por tanto, implica el peligro de ser descubiertas por la familia, por los compañeros y compañeras, por las amigas o amigos, por alguien del vecindario, por quienes integran los cuerpos docentes o por cualquier persona con autoridad. Así, podemos ver que parte del placer erótico en las relaciones deviene de la complicidad que se establece entre ambas adolescentes; al mismo tiempo, podemos distinguir un disfrute, que formará parte también de

la vida adulta, y que estriba en saberse diferentes. “En el salón ella me mandaba miraditas, me cerraba un ojo, me decía discretamente ‘te espero en tal parte’, y yo salía rapidísimo y nos íbamos caminando solas, burlando a los compañeros porque generalmente todo el mundo sale en bola. Nos íbamos nosotras solas y llegábamos siempre al punto de dejarla en su casa y ahí, sin importarnos nada, los besos, en la vil calle, pero era algo que a mí me parecía tan natural que no me interesaba lo más mínimo”.

En ocasiones, la primera relación se tiene con mujeres de mayor edad, ya sean jóvenes o adultas: en el caso de relaciones entre una adolescente y una mujer joven que ya ha mantenido relaciones eróticas con otras mujeres, la primera es en la gran mayoría de los casos, como dice una de las entrevistadas, “la que me enseñó todo, yo no sabía nada”. Es importante señalar que, en estos casos, muchas mujeres coinciden en no asociar la primera relación homoerótica con el enamoramiento: “Eso no fue como un enamoramiento; fue como disfrutar de tener a una mujer, el cuerpo de esa mujer, no como objeto sexual sino como algopreciado que yo deseaba tener. Pero no hubo enamoramiento porque no me dio tiempo de mezclar ambas cosas”. Cuando la relación es entre una adolescente y una mujer adulta, los resultados pueden ser diversos si tomamos en cuenta que en la misma se establecen relaciones de poder y saber por parte de la adulta; el único caso que tengo reportado ubica dichas relaciones en un contexto de violencia y abuso por parte de la adulta hacia las adolescentes.

Los recuerdos de esta primera relación homoerótica están relacionados para las mujeres con varios hechos. Por un lado, con la unificación de sentimientos, deseos y actos: mientras que muchas mujeres, durante gran parte de su vida, se

limitan a tener sentimientos y deseos por otras mujeres, la relación erótica con otra mujer significa la unión de estos tres aspectos. Por otro, con la idea de que ellas no sabían: cuando la relación se da con pares etarias suele ser un sentimiento compartido, cuando se da con mujeres lesbianas que ya han tenido experiencias homoeróticas, la que no sabe es la adolescente. Por último, señalo que predominan los recuerdos ligados al juego erótico y a las sensaciones corporales sobre los directamente relacionados con el orgasmo; por ello, los recuerdos de las mujeres están más relacionados con el estado de excitación que sentían, las caricias y los besos. En este sentido, una de las mujeres recuerda que “las primeras relaciones con mujeres fueron más de excitación que de orgasmos”.

Primera pareja lésbica

Si pudiera decirte:
la fusión de dos mujeres es una arquitectura
que la civilización ha complicado.

ADRIENNE RICH, *Poema emergente, Sin número*

El establecimiento de la primera pareja lésbica es una decisión importante en la vida de las mujeres e implica múltiples consideraciones. Mientras que las experiencias eróticas diversas son vividas de manera informal, el establecimiento de una pareja —que supone los sentimientos amorosos de las mujeres— se da en contextos más formales, tanto al interior de la pareja como en sus relaciones con el mundo. Las

mujeres lesbianas que han establecido relaciones de pareja se plantean varias cuestiones importantes.

En relación con el tipo y los límites de la relación, dos cuestionamientos principales son: si la pareja es abierta o cerrada, y si van a vivir juntas o no. Respecto al primero, destaco que los límites de las parejas abiertas se establecen en torno del tiempo y las actividades que comparten como pareja y al hecho de saber o no respecto a las demás relaciones que cada mujer puede establecer. Las mujeres entrevistadas que están en una relación abierta comparten muchas actividades con sus parejas, sobre todo las directamente relacionadas con el mundo lésbico y las lúdicas. En menor medida, aunque también se da, comparten las relacionadas con las actividades políticas; esto es, si sólo una de las mujeres está directamente relacionada o trabaja en un grupo político lésbico o feminista, las actividades relacionadas con esto son realizadas solamente por la mujer directamente involucrada. Respecto al hecho de saber o no sobre las otras relaciones que la pareja pueda establecer, en general el acuerdo es no hablar sobre el tema; esto, sin embargo, se complica debido al hecho de que los círculos de vida de las mujeres no son amplios y, además, son comunes a ambas, por lo que no es raro que las dos lleguen a enterarse por terceras personas sobre las relaciones de sus parejas. Si las parejas son cerradas, el límite es el acuerdo de no establecer relaciones eróticas fuera de la pareja. En estos casos pueden surgir problemas de infidelidad, ya sea de manera abierta o encubierta.

En segundo lugar, una vez que las mujeres deciden formar una pareja que comparta el mismo espacio vital, por lo general se plantean como una pareja cerrada; en este sentido, los compromisos que las mujeres establecen se dan tanto

en relación con las cuestiones económicas propias de la relación como en cuanto a la organización de la vida cotidiana. Al respecto, los acuerdos pueden ser tan variados como las parejas, ya que las circunstancias concretas de cada mujer son tomadas en cuenta en el momento de organizar la convivencia en común. Un dato que considero importante resaltar es que, en los casos analizados, ambas mujeres realizan trabajos remunerados que las sitúan como mujeres económicamente independientes.

Por último, está la cuestión de la ritualización, o no, de la fundación de la pareja. La mayoría de las parejas empiezan a convivir antes de ritualizar la pareja; en general, la necesidad de un rito que formalice la pareja aparece tiempo después de compartir la vida y está asociada a los planes a futuro de las parejas. Es decir, es cuando las parejas se plantean un futuro signado por proyectos comunes de largo plazo cuando surge el deseo de la ritualización de la pareja. Sin embargo, la ritualización puede resultar algo complejo, ya que no siempre ambas integrantes sienten dicha necesidad al mismo tiempo; en estas ocasiones las mujeres deben negociar los tiempos propios para la celebración. Ésta puede realizarse únicamente entre la pareja o puede ser motivo de una ceremonia pública a la que se invitan a otras mujeres, a amigos y —más difícilmente— a la familia o con algún o alguna integrante particular del núcleo familiar de origen. Mención aparte merece la celebración de ritos religiosos entre las parejas lésbicas; por ahora, las mismas sólo se llevan a cabo, en México, en la Iglesia Metropolitana. De las mujeres entrevistadas, dos de ellas se casaron en dicha Iglesia: “Decidí unirme como aceptación y para tener la bendición de Dios, aunque ya sabía que la tenía, y lo sentí como un agradecimiento a Dios”.

Las relaciones que las parejas lésbicas establecen con su entorno están marcadas, de manera importante, por el grado de apertura de las mujeres en relación con su lesbianismo y —puesto que los mismos son diferentes para cada mujer— las combinaciones resultantes en las parejas son múltiples, entre otras: parejas en las que ambas lo son abiertamente, parejas en que no lo es ninguna, aquellas en que sólo una lo es y parejas en que ambas son y no son abiertamente lesbianas dependiendo de las personas, los espacios y las situaciones. Los ámbitos en los que las parejas establecen relaciones son múltiples, pero destaco los que siguen por la importancia que las mujeres les atribuyen.

Las familias de origen

Las relaciones entre la pareja lésbica y sus familias de origen presentan un alto rango de variación, ya que dependen del tipo de pareja y de su grado de apertura y de las relaciones de cada mujer en lo particular y de la pareja como tal con cada una de las personas que integran ambos núcleos familiares.

Partiendo del planteamiento de que la mayoría de las familias sabe, de maneras diversas, que su parienta es lesbiana, sostengo que cuando comparten su vida con una mujer saben, también, que forman una pareja. Las relaciones de las familias de origen con la pareja lésbica pueden variar desde la negación total a la aceptación total (situación en realidad poco frecuente). En la mayoría de los casos observamos que los núcleos familiares mantienen con la pareja una relación ambivalente que deviene, desde mi perspectiva, de varios hechos: en primer lugar, de la propia consideración cultural

del lesbianismo; en segundo, de la falta de rituales sancionados positivamente en la cultura para el establecimiento de la pareja lésbica; por último, de la ausencia de un marco jurídico y legal en el cual dicha pareja sea sujeta de derechos. La ambigüedad de las familias de origen respecto a la pareja se concreta en que, por un lado, niegan e invisibilizan la relación —ya sea aplicándole la ley del silencio o refiriéndolas como “viven juntas”, “comparten el departamento”, “son amigas”—; por el otro, suelen mantener buenas relaciones con la pareja de su familiar y, en los casos de parejas con varios años de duración, pueden ser integradas parcialmente al núcleo familiar. He de aclarar que las técnicas de negación e invisibilización a las parejas pueden ser ejercidas, también, en los casos de mujeres que son abiertamente lesbianas en sus familias. Así lo expresa una mujer cuya familia sabe desde hace años que es lesbiana:

Es como si no tuviera yo una pareja, siendo que llevo años viviendo con ella. Me preguntan qué voy a hacer en las vacaciones, o qué hice el fin de semana, siempre en singular. Me invitan sola a las fiestas de cumpleaños, incluso a la mía. Y a cada rato me preguntan si no he conocido a algún muchacho (Castañeda, 1999:92).

Las amistades

A diferencia de los núcleos familiares de origen donde, por lo general, encontramos silencio y negación de la pareja lésbica, el ámbito de las amistades se vuelve fundamental para la misma como el espacio de posibilidad en que dos mujeres lesbianas pueden *ser una pareja*. Al igual que ocurre con las familias, las relaciones de amistad son muy diversas, ya que

en ellas se conjuntan las amistades propias de cada una de las mujeres y las amistades que ambas pueden compartir. Al respecto, diferencio entre varios núcleos de amistades que las mujeres lesbianas pueden crear: con personas heterosexuales, con hombres gay y con mujeres lesbianas.

La mayoría de las mujeres no cuentan con muchas amistades heterosexuales, sean hombres o mujeres; pero, si existen, suelen ser mujeres. En ello se conjuntan tanto la situación particular de cada mujer y cada pareja en relación con su visibilidad, y las opiniones y actitudes de las personas heterosexuales respecto al lesbianismo en general y a la pareja lésbica en particular. Por otro lado, señalo que, en general, tampoco las mujeres lesbianas hacen muchos esfuerzos por establecer relaciones amistosas con personas heterosexuales: pueden ser sus compañeras de trabajo y, por tanto, verse obligadas a cumplir con determinados compromisos sociales y de trabajo, pero raramente ello concluye en una amistad. Al mismo tiempo, la dinámica de vida de las mujeres lesbianas hace que, muchas de ellas, tengan pocas oportunidades de establecer dichas relaciones. Diferente es el caso de mujeres que establecieron relaciones lésbicas en su adultez, ya que la mayoría de ellas contaba con un grupo de amistades, sobre todo mujeres, heterosexuales. Las relaciones de amistad pueden o no continuar una vez que las mujeres se autoidentifican como lesbianas dependiendo, entre otros factores, de la capacidad de aceptación mutua de realidades diferentes y del grado de dicha aceptación.

Las relaciones con hombres gay son frecuentes entre las mujeres lesbianas puesto que muchas de ellas establecieron dichas amistades en su juventud cuando militaban en grupos mixtos; por otro lado, es frecuente que mujeres lesbianas insertas en procesos políticos en la actualidad entablen

relaciones con hombres gay que pueden llegar a convertirse en amistad.

Sin embargo, los núcleos fuertes de amistades de las mujeres lesbianas y las parejas lésbicas son otras mujeres lesbianas y otras parejas lésbicas. Para las mujeres lesbianas es claro que sólo entre otras mujeres lesbianas pueden ser abiertamente una pareja lésbica con sus necesidades, sus proyectos, sus actividades cotidianas, sus peleas, sus demostraciones de afecto, etc. Por tanto, las parejas lésbicas buscan a otras parejas lésbicas con las que compartir la vida, creando así redes de apoyo y solidaridad que son consideradas por muchas mujeres lesbianas como su familia de elección.

Los compromisos sociales

Los compromisos sociales de las mujeres están relacionados, principalmente, con sus ámbitos de trabajo o con otras actividades —ya sean culturales, deportivas o políticas— que una o las dos mujeres realizan y por las que, en ocasiones, deben acudir a cenas, comidas, presentaciones, reuniones, etc. Al igual que en los ámbitos anteriores, las relaciones de la pareja lésbica en este terreno dependen tanto de la propia pareja como de las demás personas involucradas en dichos ámbitos. En este sentido, el espacio de los compromisos sociales comparte con la familia nuclear la tendencia a invisibilizar y negar la relación lésbica incluso en los casos en que las mujeres son abiertamente lesbianas.

Madres, no; co-madres, puede ser

Las mujeres lesbianas se sitúan en la encrucijada maternidad/no-maternidad una vez que resuelven la encrucijada

heterosexualidad/homosexualidad. La mayoría de las mujeres del grupo con el que he trabajado, y que remontan su homosexualidad a etapas tempranas de sus vidas, coinciden en dos hechos importantes: ninguna ha estado embarazada y todas han tomado la decisión de no ser progenitoras (Lagarde, 1993.390). Los autocuestionamientos de las lesbianas feministas en torno de la maternidad me parecen fundamentales, ya que es frecuente encontrar mujeres homosexuales que ni siquiera se plantean el tema pues establecen una relación directa, causal y, desde luego, natural entre su condición de homosexuales y su no-maternidad.

A su vez, las mujeres se diferencian entre ellas en relación con la posibilidad de ser co-madres en el caso de que sus compañeras tuvieran prole o decidieran tenerla: mientras algunas podrían aceptar la co-maternidad de la prole de sus parejas, otras definitivamente no contemplan en sus horizontes de vida ni la maternidad ni la co-maternidad. Así, para una de las mujeres con las que he trabajado la cuestión es clara: "Si tuviera una pareja con un hijo o hija la aceptaba porque iba a ser de ella; yo no me iba a casar con ella, no hay papeles, ni la iba a hacer de papá ni de otra mamá. La iba a apoyar e iba a respetar su posición. Siempre hay que respetar: si ella lo quiere, adelante. Las relaciones no son eternas, algún día yo me iba a ir y ella se va a quedar con su hijo".

Aunque la no-maternidad aparece como una decisión tomada voluntariamente, es posible analizarla, también, como una prohibición autoasignada a las mujeres lesbianas, prohibición que abarca al tema en su conjunto, por lo que algunas mujeres lesbianas se mantienen al margen de las críticas deconstructivas que desde el feminismo se han hecho a la maternidad.

Una diferencia fundamental que se desprende del análisis es el hecho de que ninguna de las mujeres con las que he trabajado, y que se autoidentifican como lesbianas desde siempre, ha estado embarazada ni ha interrumpido voluntariamente el embarazo. Por el contrario, en el grupo de mujeres que establecen relaciones lésbicas en su etapa adulta encontramos dos mujeres que han interrumpido voluntariamente su embarazo, una de ellas en dos ocasiones. Y, al igual que las mujeres del primer grupo, todas ellas han decidido no ser madres.

Identificación genérica positiva

que somos mujeres llenas de deseo
que tenemos alas brotando del cuerpo
que volamos juntas cuando nos amamos
porque desciframos la historia del mundo
la absurda mentira del fruto prohibido.

ROSA M. ROFFIEL, *Alquimia*

El tema de la identificación genérica positiva entre las mujeres es uno de los elementos fundantes del lesbianismo contemporáneo. "En mi sentido de mí y del mundo prevalece la postura política de llamarme mujer y de dar prioridad a mis relaciones con otras mujeres, relaciones de todo tipo o contenido" (Rivera Garretas, 1994:146).

Para algunas posiciones lésbicas es, de hecho, lo fundamental del lesbianismo y no tanto las relaciones eróticas entre las mujeres:

Como es usado en círculos políticos, *lesbiana* describe un estilo de vida total y la solidaridad con la comunidad de las mujeres (Ponse, 1998:247).

Las mujeres que aman a las mujeres, que eligen a las mujeres para los cuidados y el apoyo y para crear un medio ambiente de vida en el cual trabajar creativa e independientemente, son lesbianas (Cook, *cit.* en Vicinus, 1993:435).

Esta identificación genérica positiva se relaciona, en el caso de las lesbianas, con el encuentro con las semejantes. Por mi parte, considero que la necesidad de las mujeres lesbianas de encontrar mujeres semejantes a ellas está unida, además, a lo que Plummer (1991:175) denomina “el problema del acceso y la disponibilidad”: dado que las experiencias homoeróticas son objeto de prohibición y silenciamiento en nuestra sociedad, uno de los mayores problemas que enfrentan las mujeres lesbianas es: ¿dónde encontrarse con mujeres semejantes a ellas?

El encuentro con sus semejantes es una necesidad para las lesbianas por varias razones: en el caso de aquellas que se consideran lesbianas desde siempre, por los sentimientos de miedo, vergüenza, soledad y aislamiento que tienen desde la adquisición de la conciencia de diferencia. Estos sentimientos son expresados, a veces literalmente, cuando las mujeres recuerdan el acoso a que fueron sometidas en sus casas y en la escuela o el colegio: “Cuando entré al CCH yo no hablaba con nadie, no veía nada, no tenía interés, era como una sombra”; a veces, las mujeres se describen a sí mismas como adolescentes que preferían estar solas, pintar o leer, a relacionarse e interactuar con otras y otros adolescentes.

Por otro lado —heterodesignadas negativamente y posicionadas en alguna de las categorías sociales que nombran su homosexualidad—, las mujeres sienten la necesidad de

encontrar a otras mujeres como ellas. Las vías por las cuales las mujeres saben que existen dichas mujeres son variadas: la escuela, la familia, los medios de comunicación (radio, televisión, revistas), la literatura y el cine y, sobre todo, las amigas y los amigos. Al respecto destacan como importante para las mujeres los casos de amistades que, o bien las hacen conocer grupos políticos o las invitan a una Marcha del Orgullo Lésbico-Gay, o las llevan a conocer bares lésbicos. Así lo recuerdan algunas de las mujeres:

Una amiga me llevó a conocer el Don (una discoteca), que era la plataforma para iniciarte en el ambiente: ahí o te definías o te definías.

Una amiga me dijo: “¿Sabes? Te voy a llevar a donde hay muchas lesbianas, homosexuales y todo”. Y eso era lo que yo quería, tener relaciones con gente de mi misma preferencia sexual, era lo único que me interesaba. Me invita, voy, empiezo a conocer gente, me empiezo a relacionar, me empiezo a meter (en grupos de militancia), a meter tremendamente.

Conocí a unos cuates que eran músicos y me dijeron que trabajaban en un bar de lesbianas, y me atrajo bastante la idea; los fui a ver, según esto, a ellos; lo que en realidad quería era ver qué onda con el ambiente.

Cuando llegué a la Prepa conocí a un chavo gay y me entero de la Marcha; establecí muy buena relación con él: me aconsejaba películas, me avisaba de los eventos... Él me presentó a chavas y fui a una disco por primera vez.

Una vez que encuentran los espacios de las semejantes, el proceso de identificación con dichas mujeres no es auto-

mático; es decir, el hecho de encontrar mujeres homosexuales no significa que las mujeres se identifiquen con ellas. “La primera vez que fui a una disco no me gustó: eran chavas del puro reventón y yo quería algo más estable”. Por lo anterior, son de importancia nodal tanto los espacios de encuentro, como que las mujeres que se encuentren en ellos sean mujeres autoidentificadas como lesbianas; sólo así, los espacios de las semejantes pueden constituirse en espacios potenciales de construcción identitaria positiva. Al respecto, las mujeres establecen una clara diferencia entre, por ejemplo, los espacios públicos de bares y discos y los espacios de actuación política, ya sean mixtos o feministas. “Poco a poco empecé a ver más de cerca ese mundo y entonces comprendí que era el mundo de los bares, el mundo nocturno de las mujeres que viven en el clóset, y muy pronto me quedó también claro que yo no quería vivir en el clóset, ni vivir de noche, ni vivir en el mundo del alcoholismo nocturno, de los bares. Entonces empecé a trabar conocimiento con otro tipo de personas y éstas fueron en el feminismo. En el feminismo militaban muchas mujeres lesbianas abiertamente; ahí empecé a conocer más gente y aquí sí se cuestionaba esto de los roles, pero también había que meterse dentro para realmente saber de qué se estaba hablando”.

Lugares “del ambiente”

El proceso de búsqueda de semejantes —que para algunas mujeres comienza en la adolescencia— supone la incursión en diversos ámbitos, el primero de los cuales son los lugares *del ambiente*. Los lugares públicos a los que acuden las mujeres lesbianas son múltiples; dependiendo de las diferentes culturas, de los países y aun de las ciudades, podemos en-

contrar desde comunidades en las que barrios enteros son habitados mayoritariamente por mujeres lesbianas y hombres gay, hasta aquellas en las que no existe espacio público ninguno que las mujeres lesbianas puedan ocupar libremente.

En el Distrito Federal existen bares, cafeterías y discotecas que son más frecuentados por las mujeres lesbianas que otros. Lo que se denomina *el bar* ha formado parte de la cultura lésbica en diferentes países, y la importancia que el mismo ha tenido para las mujeres particulares es históricamente diferente. Warren (1998:184-187) considera que los bares gay son importantes en relación con las actividades comunitarias en varios sentidos: en primer lugar, porque son espacios sexualmente definidos, es decir, se supone que quienes los frecuentan son personas homosexuales; en segundo lugar, porque los bares fungen como espacios para ampliar el círculo de sociabilidad de las personas homosexuales, y no sólo su círculo de posibles contactos eróticos. Para Gagnon y Simon (1998:174179) el bar gay es una institución creada para proporcionar bienes y servicios, así como interacción social a las personas homosexuales; para ellos, los servicios más importantes que el bar proporciona son proveer un lugar en el cual puede darse la interacción social y proporcionar un lugar donde se establecen relaciones sexuales “con un grado razonable de seguridad y respetabilidad”.

Los denominados genéricamente como “lugares del ambiente” son bares y discotecas a los que acuden las mujeres homosexuales; son rechazados por la mayoría de las mujeres con las que he realizado mi investigación, aunque ello no impide que los visiten en determinadas ocasiones. Las causas principales del rechazo son: no representan espacios feministas; las mujeres en dichos ámbitos reproducen los estereotipos de género vigentes; el uso y abuso del alcohol y

las drogas (esta causa, desde luego, en las mujeres lesbianas que no son alcohólicas o drogadictas); el tipo de ambiente en sí: los espacios arquitectónicos, los espectáculos que se presentan, el trato que reciben, el ambiente que se crea. Al respecto Jeffreys (1996-:181) califica el ambiente de los bares como sórdido y considera que “la sordidez es consecuencia de la explotación de las lesbianas”. Para la autora (*ibidem*),

El bar permite a las lesbianas autoafirmarse, especialmente a quienes no “han salido del armario”, aunque también para quienes se reconocen completa y públicamente lesbianas. El bar permite a las lesbianas ser ellas mismas. ...Los bares son lugares de apoyo. Las novelas lesbianas y las historias personales están llenas de ejemplos del apoyo prestado por las otras lesbianas del bar, especialmente en los casos de amores malogrados. El bar puede brindar un apoyo práctico, al facilitar el encuentro con nuevas amantes, abogadas o pintoras de brocha gorda.

Por su parte, en la investigación de Bolt queda claro que las discotecas y bares de ambiente son importantes por las mujeres al considerar 33% de las entrevistadas que son lugares donde pueden expresar abiertamente su preferencia sexual; un 10% considera que es en hoteles donde pueden hacerlo (sobre todo las mujeres de provincia); un 33% se sienten libres de hacerlo únicamente en su casa y, de éstas, el 10% solamente en su cuarto. El 10% que cuenta con la validación grupal se expresa libremente al interior del grupo.

Espacios privados: las casas

Las casas de las mujeres son los espacios privados más importantes para ellas, al mismo tiempo que constituyen el

ámbito que muchas prefieren para encontrarse con otras mujeres. Para las mujeres lesbianas la casa tiene una doble importancia: al hecho de ser el espacio de intimidad y privacidad culturalmente establecido, se suma el que las casas se convierten, en muchos casos, en los únicos espacios a salvo donde las mujeres *pueden ser*. Sobre todo para las mujeres lesbianas que no lo son abiertamente, sus casas son el único espacio vital donde pueden vivir su lesbianismo.

Ya sea que vivan solas, que compartan el espacio con amigas o vivan en parejas, las casas son los reductos de las mujeres lesbianas; refugios privados ante un mundo que las hostiliza y las obliga a ocultar, la mayor parte del tiempo, lo que son o, en el caso de aquellas que lo son abiertamente, espacios donde pueden estar en paz y tranquilidad. Para la mayoría de las mujeres que entrevisté, sus casas son espacios vitales de su ser y no sólo los espacios físicos que habitan.⁶

Las casas de las mujeres son tan distintas como ellas mismas: los gustos personales, las actividades laborales y profesionales, el tiempo disponible y el dinero son factores importantes en la construcción de las casas, entendiendo por ello desde su construcción material (cuando se da), hasta su amueblamiento, decoración y cuidados específicos. La mayoría de las mujeres que entrevisté viven en departamentos rentados (debido a las condiciones particulares de la economía mexicana, resulta muy difícil la adquisición de una vivienda propia); algunas mujeres que son propietarias las

⁶ Warren (1998:188) considera la importancia de distinguir entre casas o departamentos rentados y aquellos que son propiedad de la persona o la pareja homosexual, destacando que la propiedad permite una mayor preservación del secreto y la privacidad.

han comprado a través de créditos sociales tipo Fovissste; sólo una obtuvo casa como un regalo de su padre.

La vivencia cotidiana y los cuidados de la casa por parte de las mujeres son también diferentes. Ponerse de acuerdo en relación con el trabajo doméstico puede ser un acto muy sencillo o algo muy complejo en las relaciones lésbicas; sin embargo, la mayoría de las mujeres que entrevisté consideran que no ha sido demasiado conflictivo en sus vidas: la cuestión es establecer la división del trabajo de acuerdo con las preferencias de cada una, y lograr pactar en aquellas que disgustan a ambas.

Grupos políticos mixtos

Son grupos políticos de militancia activa, de crítica y reflexión conformados por mujeres lesbianas y hombres gay. Las mujeres que empezaron su actividad política en este tipo de grupos reportan, por un lado, haber obtenido una gran experiencia de aprendizaje en relación con la homosexualidad y la sexualidad en general y, al mismo tiempo, los problemas que la militancia mixta implicaba. Considero que, desde el punto de vista de la formación autoidentitaria, la participación en grupos mixtos fue positiva para la mayoría de las mujeres en varios sentidos; resalto la convivencia con personas homosexuales que asumen su homosexualidad positivamente y la trasmisión de conocimientos tanto teóricos como vivenciales.

Las relaciones con los y las integrantes de estos grupos de militancia proveyeron a las mujeres de información especializada sobre sexualidad y homosexualidad; las dinámicas internas de los grupos permitieron la discusión y

cuestionamiento tanto de los conocimientos previos sobre estos temas como de aquellos que se adquirirían. La convivencia particular con mujeres lesbianas y hombres gay les permitió también contactar con personas que vivían su homosexualidad de manera positiva y les ayudó con sus sentimientos de soledad y angustia. Una parte importante de este aprendizaje consistió en la trasmisión directa de estrategias concretas y cotidianas para enfrentar la lesbofobia y la homofobia social, mismas que las ayudaron a manejar los sentimientos de culpa que pudieran tener.

Sin embargo, acerca de la relación de las mujeres lesbianas con el movimiento gay, Rich señalaba ya en 1983 que

las lesbianas hemos sido forzadas a vivir entre dos culturas, ambas dominadas por los machos, cada una de las cuales ha negado y puesto en peligro nuestra existencia. Por una parte, tenemos la cultura patriarcal, heterosexista, que ha empujado a las mujeres al matrimonio y a la maternidad a través de todas las presiones imaginables: económicas, religiosas, médicas y legales, y la que literalmente ha colonizado los cuerpos de las mujeres. La cultura patriarcal heterosexual ha llevado a las lesbianas al secreto y al sentimiento de culpabilidad, a menudo al auto-desprecio y al suicidio.

Por otra parte, nos encontramos frente a la cultura patriarcal homosexual, una cultura creada por hombres homosexuales en la que se reflejan muchos estereotipos machos, como son la sumisión y dominación como modos de relación, la separación entre lo sexual y su correlato emocional, en definitiva, una cultura teñida de un profundo odio hacia las mujeres. La cultura "gay" masculina ha ofrecido a las lesbianas la imitación de roles estereotipados de "marimacho" y *femme*, de "activa" y "pasiva", así como el sadomasoquismo y la violencia del mundo

autodestructivo de los bares gay. Ni la cultura heterosexual ni la "gay" han ofrecido un espacio para las lesbianas donde puedan descubrir lo que significa autovalorarse, quererse a sí mismas, estar identificadas con el ser mujer y no ser una imitación del hombre ni su objetivación opuesta. A pesar de esto, las lesbianas han sobrevivido a través de la historia, han trabajado, se han apoyado mutuamente y han amado apasionadamente (Rich, 1983:238-239).

Rich considera que la visión masculina que ha permeado los análisis sobre homosexualidad es peligrosa a la hora de analizar a las mujeres lesbianas, ya que considerarlas como "no amenaza" es una falacia que lo único que consigue es

junto a la persecución, nos hemos encontrado con el absoluto y sofocante silencio, con la negación y el intento de borrarlos de la historia y de la cultura en su totalidad. Silencio que no es más que una parte del gran silencio que envuelve la vida de las mujeres. También ha sido una manera efectiva de obstruir el resurgimiento intenso y poderoso de una comunidad de mujeres y la entrega de las mujeres hacia las mujeres, hecho que amenaza al patriarcado mucho más que los lazos existentes entre los homosexuales varones o la petición de igualdad de derechos entre mujeres y hombres. Y finalmente surge una amenaza más profunda, que es la que ahora está planteando el feminismo lesbiano como una fuerza totalmente nueva en la historia.

Por tanto, la dinámica y los intereses propios de las mujeres que formaron parte de estos grupos las llevó, en algún momento, a separarse de ellos y constituir grupos lésbicos autónomos. En ello, las mujeres destacan no una homofobia

o un odio a los hombres en general, sino la necesidad de encontrar espacios propios de las mujeres donde pudieran plantear y tratar las temáticas que a ellas les interesaban. Una de las mujeres que formó parte de un grupo mixto opina: "En 1984 el grupo desaparece... se dio una crisis, yo pienso que fue una crisis económica, más aparte la aparición del SIDA que empezó a llevarse a todos los hombres, básicamente, a trabajos específicos sobre esta cuestión. Aparte de eso, yo terminé muy harta de los hombres; aprendí mucho, pero me harté mucho de su manera de relacionarse: me harté de cómo ellos manejan los roles y el hablarse en femenino por una parte y, por la otra, la teoría: en teoría eran feministas, en teoría entendían perfectamente, pero en la práctica no entendían nada, eran "manas" todas... Nosotras, en cambio, nunca nos hablamos en masculino, ni nunca nos sentimos "compadres", ni nada de eso que tal vez mucha gente piensa". Una vez que los grupos de mujeres se constituyen autónomamente suele darse su vinculación con la cultura feminista. "Empezamos a tener reuniones solamente de mujeres y empezamos a cuestionar por qué no hablábamos (en las reuniones del grupo mixto), por qué las mujeres estamos acostumbradas a callar y empezamos a ver cuestiones que, básicamente, son de contenido feminista y empezamos a vincularnos al movimiento feminista y a apoyar a las feministas en sus demandas porque nosotras también buscábamos un interés: antes era nada más por la maternidad libre y por el aborto libre y gratuito; nosotras añadimos una demanda que era la libre opción sexual, teníamos un interés ahí, pero siempre estábamos con las feministas; y fuimos obligando a las feministas a que pensaran que así como las mujeres se consideraban una minoría, también a los homosexuales y peor todavía a las lesbianas; que si es ser minoría o que si es de-

gradante ser mujer o que está abajo del hombre ser mujer, pues peor ser una mujer lesbiana que también es denigrada por ser lesbiana entre las propias mujeres”.

Espacios lésbicos feministas

Los espacios lésbicos feministas son aquellos en los que se realizan actividades políticas, teóricas, artísticas o de convivencia entre las mujeres; abarcan desde los encuentros lésbicos —ya sea en el ámbito internacional, latinoamericano, nacional o regional—, las jornadas culturales, los grupos políticos concretos, espacios culturales diversos, muestras de cine y video, lugares para fiestas, cafeterías, talleres, revistas, libros, producción académica. Mientras que la aceptación de la homosexualidad se da, en algunas mujeres, durante su participación en los grupos mixtos, la construcción de la auto-identidad lésbica como un hecho positivo para las mujeres se produce, prácticamente en todos los casos, al interior de los grupos feministas, lo cual será tratado a continuación.

Autoidentidad positiva

Estoy por fin despierta
a la belleza de lo semejante.

Sabina Berman, *Canción para arrullar una querencia*

La encrucijada homosexualidad/lesbianismo tiene como uno de sus hitos principales la asunción de la identidad lésbica. Dado que la misma es una decisión personal de cada mujer, podemos encontrar situaciones diversas: hay mujeres que nun-

ca llegan a plantearse si son lesbianas: en estos casos *lesbianas* es la heterodesignación de lo que viven; y puesto que están colocadas en una situación en la que lo que viven no tiene nombre, es inexplicable o está prohibido, asumen dicha heterodesignación. Otras mujeres sienten la necesidad de auto-definirse, esto es, de saber quiénes son y, a partir de este saber, asumirse como parte de un referente simbólico de identidad. Hay mujeres lesbianas que no necesitan autoidentificarse ni identificarse como tales; sus referentes identitarios son más amplios y fluidos, aunque, en determinados contextos y situaciones, o en el contexto amplio de las relaciones sociales y culturales, estas mujeres utilizan “soy lesbiana” como una referencia verbal de identidad.

Acerca de interrelación entre heterodesignaciones y construcción autoidentitaria, podemos distinguir los siguientes puntos. Las mujeres lesbianas en nuestra cultura tienen una doble asignación de identidad: por un lado, la identidad genérica como mujeres, considerada una diferencia *natural* en relación con el género masculino; por el otro, la identidad asignada como lesbianas, una diferencia que las sitúa en un plano antinatural, ya que contraviene la naturalidad asignada al género.

Si la mujer es naturaleza y cuerpo para otros, se puede deducir, entonces, que todo lo que no entra en esta esfera, más natural, basada en la naturaleza, se convierte para la mujer en innatural y, por tanto, condenable. La gama de comportamientos reconocidos como legítimos para ella es muy reducida y se explica siempre en el espacio y en la esfera propia de la naturaleza. Quien pasa este límite está fuera de la norma —que para la mujer no es la norma social sino la naturaleza misma—, que la hace ser lo

que debe ser y no le permite jugar un papel distinto, con el pretexto de ser excluida de la esfera natural (Basaglia, 1986:142).

El proceso de elaboración autoidentitaria siempre está en confrontación con las heterodesignaciones o identidades asignadas. Así, cada sujeta es demandada y exigida en cada momento de la vida y por diferentes personas respecto a su identidad. El grado de autonomía de cada mujer es vital en relación con la diversidad de nombramientos del mundo a la identidad de cada mujer.

Quienes asignan identidades no sólo nombran sino que plantean expectativas respecto a lo nombrado. En este sentido, se da una interacción: cada quien al asignar una significación de identidad tiene expectativas y, al mismo tiempo, supone que tiene ciertos poderes y derechos sobre la persona a la que heterodesigna, poderes y derechos que implican obligatoriedad, límites, constreñimiento y coacción sobre dicha persona. Paralelamente, la asignación identitaria conlleva la interrelación entre lo que es exigido a la persona y lo que ésta se autoexige para cumplir con lo que le es demandado y, en ocasiones, con lo que *supone* que le es demandado por los otros.

Soy una mujer lesbiana

...
y observo este mi desear a otra mujer
desplegándose por mi piel y mi mente
como si observara un ocaso
o un amanecer
desplegándose por el cielo y el mar...

SABINA BERMAN, *Lunas*

El encuentro de las mujeres con el término *lesbiana*⁷ es parte del proceso de construcción identitaria y así lo señala una de ellas: “Asumir el nombre de lesbianas es una enseñanza, un aprendizaje, es nuestra designación, nuestro nombre, queramos o no”. En este sentido, el nombre es una marca identitaria que posiciona a las mujeres en el mundo y ante los otros, desde la cual las mujeres definen tanto su autopercepción como sus relaciones con las y los demás.

Asumirse autoidentitariamente como “lesbiana” es un hito en la vida de las mujeres y, de igual manera, ha sido un punto principal en el proceso histórico de construcción del lesbianismo. Autoras como Jeffreys consideran que históricamente las categorías “homosexuales” y “gay” han designado a mujeres y hombres, pero subsumiendo a las mujeres al nombrar lo masculino como norma. Por ello,

La palabra *lesbiana* tiene una historia importantísima. Convirtió a las lesbianas en algo más que una subcategoría de los varones gays. La palabra permitía cultivar el orgullo, la cultura, la comunidad, la amistad y ética específicas lesbianas... La batalla por dar valor a la experiencia específica de mujeres y lesbianas ha sido larga y dura y tiene que mantenerse a diario; en caso contrario, la experiencia nos enseña que las mujeres y las lesbianas serán incorporadas y asimiladas al masculino genérico (1996: 245).

⁷ “...encontrar un nombre —aunque no capte correctamente nuestras experiencias— puede ser muy útil, pues nos permite pensar en lo que hasta ese momento era impensable; nos coloca en una clase, en un grupo y potencialmente elimina el aislamiento; es el primer indicio de un mundo más allá de nuestro secreto privado; puede dar un orden a un mundo caótico hasta ese momento” (Plummer, 1991:177-178).

Es también un proceso difícil porque, al mismo tiempo, un término elegido por las mujeres para autonombrarse afirmativamente es utilizado desde otros ámbitos de maneras diversas. La adopción del término *lesbiana* es compleja si consideramos, además, las connotaciones culturales que el mismo ha adquirido al popularizarse; esto, por otra parte, es un logro cultural del feminismo: es así como mujeres homosexuales que no son feministas utilizan el concepto, pero sin asumir identitariamente sus contenidos feministas.

La construcción del lesbianismo como una identidad positiva para las mujeres ha pasado por varias etapas al interior del movimiento lésbico. Durante los años comprendidos entre 1970 y 1980 la identidad lésbica fue ubicada en el contexto político lésbico-feminista con la clara intencionalidad de crear una identidad legítima para las mujeres alrededor de la cual fuera posible organizar tanto las acciones individuales como las sociales. Durante esta década surgen en México, primero, grupos mixtos de lucha por los derechos de las personas homosexuales, como el *Frente de Liberación Homosexual* surgido en 1971 y cuya figura pública más relevante fue Nancy Cárdenas; el mismo planteaba:

el cese de la discriminación legal y social hacia los homosexuales masculinos y femeninos; una educación sexual en las escuelas donde se abordara el homosexualismo con criterio científico; que los psiquiatras dejaran de considerar esta conducta como enfermedad, así como el cese de la persecución policiaca y de la discriminación laboral. Pidieron también que la prensa no se refiriera a la homosexualidad como perversión, delito o aberración, y que se aceptara acorde con las teorías científicas más serias que la consideran una forma válida de sexualidad. Por

último, afirmaban que la liberación de los homosexuales es una forma más de liberación social (Mogrovejo, 2000:64).

Como su propio nombre indica, en esta etapa tanto los hombres como las mujeres se autodenominaban homosexuales; no será hasta más tarde cuando las mujeres que militan en estos grupos conformaron grupos específicos de mujeres claramente insertos en el feminismo y que se autonombraban lesbianas: así, en 1977 se constituyó uno de estos primeros grupos, *Lesbos*, que se planteaba ya la cuestión de la apertura identitaria, como lesbianas, tanto de las mujeres como del grupo en su conjunto.⁸

Durante los años ochenta se dio al interior del feminismo el reconocimiento de las diferencias. En países como Estados Unidos, las mujeres de color, las chicanas, las mujeres indígenas, las migrantes, las mujeres lesbianas y otras empezaron a plantear las complejas interrelaciones entre género, raza, clase y sexualidad. En este contexto, las mujeres lesbianas plantearon, por un lado, que la identidad sexual no era la base exclusiva de su identidad individual o política y, por el otro, que su lesbianismo no podía ser subordinado a otros ejes de sus identidades.

El lesbianismo es politizado menos como una identidad que como un deseo que transgrede los límites impuestos por las estructuras de raza, clase, etnicidad, nacionalidad; figura no como un deseo que puede borrar o ignorar los efectos de aquellos límites, sino como una provocación para tomar responsabilidades sobre ellos

⁸ Para una relación completa de los grupos lésbicos, véase Mogrovejo, 2000.

fuera del deseo por diferentes tipos de conexiones. El lesbianismo, para Moraga por ejemplo, es sobre conexiones, pero no sobre una total o automática identificación; ello marca un deseo por realidades más complejas, por relaciones que implican tanto lucha y riesgo como placer y confort (*cit.* en Martín, 1993:284).

Por su parte, en México, el tema de las diferencias ha estado presente, pero desde una perspectiva diferente; durante los años finales de la década de los setenta y la década de los ochenta, fue importante la separación de las mujeres de los grupos mixtos de militancia y su conformación como grupos específicamente lésbicos; al mismo tiempo, es la etapa en que se plantean dos diferencias fundamentales: las de clase y las diferencias entre las mujeres lesbianas y las mujeres feministas heterosexuales. Por último, durante las décadas de los ochenta y los noventa se dio la conformación del Movimiento Lésbico Autónomo, que plantea las diferencias tanto respecto al movimiento feminista como en referencia a los partidos políticos.

* * *

El uso del término *lesbiana* para designar a determinadas mujeres posee múltiples connotaciones: puede ser emitido como un insulto y, en este sentido, equivale a los términos peyorativos de *tortillera*, *manflora*, *invertida*; es utilizado como un adjetivo descalificador de la mujer sobre la que se emite por personas que no utilizarían términos como los anteriormente mencionados; asimismo, se usa como clasificador de mujeres no fácilmente asimilables al estereotipo femenino

dominante; por último, puede definir a mujeres que mantienen relaciones homoeróticas, pero sin conciencia, por parte de la persona que lo usa, de los contenidos políticos específicos del término.

Desde la perspectiva de las mujeres que mantienen relaciones homoeróticas, es posible distinguir el uso de diferentes términos de autorreferencia. Ponse (1998:247) considera que son tres los términos que tienen un especial significado en el contexto de la identidad: *lesbiana*, *homosexual* y *gay*, importancia que deviene de que estas maneras de autodenominarse marcan diferencias tanto entre las mujeres lesbianas y la sociedad amplia como al interior mismo de la cultura lesbiana; el uso de una u otra manera de autoidentificarse puede tener “una variedad de significados específicos y pueden connotar identidades políticas y posturas personales”; en este sentido, el uso de uno u otro término por parte de las mujeres está en relación con dimensiones particulares de sus vidas que tienen que ver, directamente, con su inserción en la cultura lésbica: la edad de las mujeres, la edad a la que ingresan en la comunidad lésbica, el momento histórico en que se sitúa dicha entrada, el grado de integración a la comunidad, su grado de politización y el sector específico de la comunidad al cual pertenecen.

Para Ponse, los términos *gay*, *homosexual* y *lesbiana* son utilizados, tanto dentro como fuera de la comunidad lésbica, más como identidades esenciales de las personas que como descripción de un determinado conjunto de conductas: “En la perspectiva de la subcultura lésbica estos términos se refieren a un *estatus ontológico*, o estado del ser. Entonces, de acuerdo con esta lógica, una mujer no cambia a lesbiana o llega a serlo: simplemente reconoce lo que ha sido desde siempre”.

Destaca, en su investigación, que el eje de la edad es fundamental en la forma de autoidentificarse de las mujeres, y en este sentido menciona que “la mayoría de las mujeres mayores de 40 años que yo he encontrado utilizan los términos *homosexual* o *gay* para referirse a ellas mismas” (*ibidem*, 247); las mujeres más jóvenes raramente utilizan dichos términos considerándolos más como términos técnicos o médicos, o como categorías más apropiadas para los hombres. Sin embargo, en algunos casos, mujeres que usan *homosexual* como una designación de identidad lo hacen con una connotación similar a la del término *lesbiana*, es decir, refiriéndose a una orientación sexual primaria y a un estatus ontológico. En otros casos, el uso del término *homosexual* se da por parte de mujeres que tienden a verse a sí mismas como mujeres “que nacieron así”, las cuales probablemente recurren más a explicaciones hormonales o genéticas sobre su ser.

Ponse (*ibidem*, 248-249) considera que el término *gay* es tal vez el más usado ya que, al igual que *homosexual*, es aplicable tanto a hombres como a mujeres. El uso del término *gay* se da: entre mujeres que consideran que es un término más suave y menos estigmatizante que *lesbiana*; por algunas mujeres que lo utilizan como un término de identidad para diferenciarse de las mujeres que, consideran, son *realmente* lesbianas, y puede ser utilizado como una afirmación política de identidad en el mismo sentido en que son usados *lesbiana* y *homosexual*.

Uniando la necesidad de crear nuevas formas en el lenguaje y las relaciones humanas, con el proceso de definir y nombrar que ello implica (sobre todo a fin de no ocultar las experiencias femeninas), Rich (1983) considera que “La palabra *lesbiana* debe ser confirmada, porque descartarla es

colaborar con el silencio y la mentira acerca de nuestra existencia misma; es hacernos caer en el juego de la clandestinidad y volver de nuevo a la creación de lo *inefable*".

Por su parte, autoras como Jeffreys (1996:166) consideran que

para gran parte de las lesbianas que se unieron a la lucha política en los sesenta, y que se negarían a ser incluidas junto con los varones gay en una misma categoría designada por una única palabra, el vocablo homosexual tiene connotaciones específicamente masculinas aun mayores que la palabra *gay*.

Ponse plantea que el uso político de *lesbiana* describe un estilo de vida y solidaridad con la comunidad de mujeres y destaca especialmente que las mujeres relacionadas con la cultura feminista adoptan la palabra *lesbiana* para autodenominarse —incluso mujeres que durante muchos años se autodesignaron como gay u homosexuales— por varias razones: en primer lugar, consideran que *lesbiana* es una afirmación inequívoca sobre su yo que confirma su alianza con las mujeres; en segundo lugar, consideran que *homosexual* y *gay* son términos masculinos. En este sentido, el término *lesbiana* es visto como un paso hacia la desestigmatización y desmitificación del término mismo y de las mujeres a las que hace referencia, al mismo tiempo que puede ser visto como una estrategia de autoconciencia.⁹

⁹ "En algunos círculos feministas, de liberación gay, radicales y de autoayuda, *lesbiana* es usado como una autodesignación para significar apoyo y solidaridad con las lesbianas no sólo por mujeres que se consideran a ellas mismas como gay, sino por mujeres que en privado se refieren a ellas mismas como bisexuales o heterosexuales" (Ponse, 1998:247).

En la misma línea, Kitzinger (1996:147) piensa que

para muchas feministas lesbianas, aceptar la etiqueta de “lesbiana” es un acto desafiante de autonombramiento, una afirmación de rechazo al orden heteropatriarcal, y un compromiso con otras mujeres y otras lesbianas... En un mundo heteropatriarcal, ser lesbianas nunca es algo que las mujeres lleguen a ser por elección, sin pensar, *by default*. Cuestiones como: “¿Qué lo causa?” “¿Puedo cambiarlo?” “¿Cómo puede esto afectar a mis hijos?” están entre aquellas que virtualmente cada lesbiana ha ponderado en algún momento de su vida.

y analiza el encuentro de las mujeres con el término *lesbiana* comparándolo, en el nivel de la identidad, con el no-encuentro que se da con el término *heterosexual*; éste, considera, es asumido sin análisis y parece no formar parte importante de las identidades en el sentido de que es considerado como “natural” y, al hacerlo así, no se analiza.

Pero, como puntualiza [Julia Penelope], aun ahora las personas heterosexuales generalmente no piensan en ellas *como* “heterosexuales”. Es más, muchas... han reportado que ni siquiera comprenden el significado de la palabra: el privilegio de la incompreensión es, desde luego, un lujo disponible sólo para aquellas personas con identidades hegemónicas.

Entre las mujeres con las que he trabajado, es general el referente identitario de lesbianas para definirse a sí mismas, por lo que ninguna de ellas se autodefine como gay ni como homosexual; tampoco asignan estos referentes a otras mujeres, las consideren o no lesbianas, sino que los utilizan para referirse a los hombres homosexuales o gay. Al respecto, una

de ellas señala claramente: "El feminismo empieza por asumirme como lesbiana, porque otras pueden decir 'soy jotita' o 'soy gay'; por ahí no vemos ese cúmulo de experiencias que te hacen decir 'soy lesbiana' con más facilidad. Porque al decir 'soy lesbiana' es que empiezas a verte como mujer y como una cierta mujer especial y lo estás reivindicando. Yo todos los grupos de lesbianas que conozco son feministas". Al respecto es importante el cambio de los términos de autonombramiento en las mujeres antes y después de su inserción en el feminismo; así, encontramos muchos casos en los que se llega a la autoconcepción como lesbianas después de concebirse como *extraña, diferente, rara, bicho raro, andrógina, jota, homosexual*.

En su estudio, Ponse (1998:254-255) considera que la conducta sexual es sólo uno de los criterios utilizados por las mujeres lesbianas para asignar identidades homosexuales, ya sea a sí mismas o a otras mujeres; en última instancia, las mujeres parecen dar más importancia a los sentimientos de atracción sexual-emocional hacia las personas del mismo sexo.

Para analizar el proceso de integración de la identidad, recurre a la *trayectoria gay* y al proceso de *coming out*, que para ella constituyen las imágenes fundamentales de la construcción social de la identidad en el mundo lésbico. Parte de la base de que el término *trayectoria* es utilizado, en la realidad, para describir un conjunto de trayectorias de identidad; al mismo tiempo, cada uno de los elementos de ésta puede ser el punto de partida del proceso que culmina con la asunción de la identidad lésbica. Así, dado uno de estos elementos, independientemente de su orden en el tiempo, se asume normalmente en el mundo lésbico que las etapas se sucederán en forma lógica.

Los cinco elementos que constituyen la trayectoria combinan la experiencia subjetiva y la conducta: 1. La persona tiene un sentido subjetivo de ser diferente de las personas heterosexuales e identifica esta diferencia como sentimientos de atracción sexual-emocional hacia el propio sexo; 2. Se adquiere una comprensión del significado homosexual o lésbico de estos sentimientos; 3. La persona acepta estos sentimientos y sus implicaciones para la identidad; 4. Se inicia la búsqueda de una comunidad de personas semejantes; y 5. Las mujeres establecen una relación lésbica sexual-emocional. Los primeros tres elementos —la experiencia subjetiva de atracción sexual-emocional por una persona del mismo sexo, la comprensión del significado lésbico de estos sentimientos y la aceptación de la identidad lésbica— son considerados primarios en la perspectiva de la cultura lésbica; y aunque se supone que las mujeres tienden a buscar una comunidad de personas semejantes y, en su momento, se involucrarán en una relación lésbica, si estos dos elementos no aparecen pueden ser explicados circunstancialmente. Sin embargo, se presume que una vez que se dan los tres primeros elementos las mujeres buscarán los otros dos.

Estas experiencias de identidad son usualmente localizadas separadamente en el tiempo y su orden específico de ocurrencia varía ampliamente entre las mujeres. En la experiencia de algunas lesbianas, estos elementos son vividos como experiencias que ocurrieron simultáneamente; en estos casos, puede presumirse que el significado lésbico de estas conductas y experiencias es parte del acervo de conocimientos de la persona.

El proceso autoidentitario de las mujeres lesbianas tiene como uno de sus hitos más importantes lo que se ha denominado *coming out* o salida del clóset; esto es,

el lapso de tiempo comprendido entre experimentar sentimientos de diferencia de los otros heterosexuales, ponerle nombre a estos sentimientos, involucrarse en una actividad sexual y la aceptación y reconocimiento de la identidad lésbica (Ponse, 1998:256).

El mismo es considerado un proceso largo y complicado que puede ser analizado en relación con tres ejes principales. El primero es que el momento del autorreconocimiento y del autonombamiento es crucial en el proceso de salida del clóset. Para Troiden (1998:262) el *coming out* comienza cuando la persona se define a sí misma como homosexual, lesbiana o gay. Un segundo está relacionado con el proceso de apertura paulatina ante otras personas. Generalmente la autoidentificación como mujeres lesbianas se da ante personas o grupos de personas determinados, a través del tiempo. Troiden (*ibidem*) considera los siguientes niveles en el proceso: ante sí misma, ante otras personas homosexuales o mujeres lesbianas, ante las y los amigos heterosexuales y ante la familia. Por lo regular las mujeres plantean su autoidentidad a sus grupos de amigas y amigos heterosexuales, y en algunos casos a determinados miembros de sus familias. Es más difícil que las mujeres se abran en el contexto de sus trabajos o de sus relaciones sociales más amplias por los temores a despidos y rechazos. Por último, la salida del clóset como posición política. En este caso las mujeres lesbianas se vuelven mujeres públicas a partir de su lesbianismo, actuando políticamente y politizando su identidad.

Lesbianismo político

Tema central en el lesbianismo contemporáneo es la interrelación entre práctica erótica y desarrollo de la identidad.

Las discusiones al interior del lesbianismo han sido en este sentido cruciales. Por mi parte, planteo que una fracción de las problemáticas que enfrentan las mujeres lesbianas es su posicionamiento entre dos extremos que he denominado la deserotización del lesbianismo y el paraíso erótico lésbico.

La deserotización del lesbianismo parece ser necesaria para algunas mujeres lesbianas, no en la negación de la existencia de las relaciones homoeróticas entre mujeres, sino como un intento por *sacar al lesbianismo de la alcoba*. Ello ha sido motivado por el hecho de que situar al lesbianismo únicamente como un tema de relaciones eróticas parece dejar al mismo en el plano íntimo y personal de dichas relaciones. Las mujeres lesbianas han planteado que —dado que en nuestra sociedad y en nuestra cultura, el hecho de que personas del mismo género mantengan relaciones eróticas es un tema negado, invisibilizado y estigmatizado, y que en el plano político las personas que lo son abiertamente son blanco de la discriminación, la persecución, la muerte incluso— se hace necesario sacar al lesbianismo de las recámaras y plantearlo como un tema social y político.

De esta necesidad surgió el llamado lesbianismo político que planteaba al lesbianismo más como una opción política que como una opción sexual. Ussher (1997:145-146) considera que en este contexto el *rol* de lesbiana fue adoptado consciente y principalmente por razones políticas y que, a pesar de que la mayoría de las mujeres no establecieron relaciones eróticas con otras mujeres, éste no era el hecho definidor de su nueva identidad sexual, sino la identificación con otras mujeres. Así, el “lesbianismo” fue definido como una rebelión contra los hombres, lo que significaba que cualquier mujer podía ser clasificada como lesbiana, al menos cualquier mujer que estuviera suficientemente mo-

lesta. La política, más que el sexo y el deseo, fueron las bases del ser lesbiana. Las relaciones entre mujeres son caracterizadas como relaciones en las que los afectos y las emociones son dirigidas, ya sea principal o exclusivamente, hacia otra u otras mujeres y, en este sentido, el lesbianismo sería un aspecto básico del feminismo, ya que tiende a ser identificado como hermandad y solidaridad entre mujeres.

El problema básico de la identificación entre feminismo y lesbianismo político surge, por un lado, porque existen mujeres feministas que no desean identificarse abiertamente con el lesbianismo, sobre todo cuando éste es definido en términos estrictamente eróticos. Por el otro, muchas mujeres lesbianas feministas, sobre todo aquellas que han participado en organizaciones feministas, prefieren mantener separados los ámbitos del feminismo y del lesbianismo debido a la lesbofobia imperante en determinados espacios y en determinadas mujeres feministas. Así, existen mujeres lesbianas que se autoidentifican en primer término como feministas y luego como lesbianas; otras que se definen primero como lesbianas y después como feministas, y aquellas que se identifican como lesbianas, pero no como feministas.

La principal exponente de la posición del lesbianismo político ha sido Adrienne Rich. En su ensayo "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana" (escrito originalmente en 1980) distingue entre "continuum lesbiano" y "existencia lesbiana". Por *existencia lesbiana* entiende tanto el hecho de la presencia histórica de las mujeres lesbianas como la continua creación de los significados de esta existencia y la considera, al igual que a la maternidad, una experiencia profundamente *femenina*:

La existencia lesbiana comprende tanto el rompimiento de un tabú como el rechazo de una forma de vida compulsiva. Es tam-

bién un ataque directo o indirecto al derecho masculino de acceso a las mujeres. Pero es, más que eso, un acto de resistencia, aunque podemos primero comenzar a verlo como una forma de negación al patriarcado (Rich, 1993:239).

En su planteamiento de la necesidad de hacer visibles a las mujeres lesbianas y al lesbianismo, Rich considera que históricamente las lesbianas han sido privadas de existencia política a través de su “inclusión” como la versión femenina de los hombres homosexuales. Por ello considera que equiparar a las mujeres lesbianas con los homosexuales masculinos porque ambos son estigmatizados es borrar la realidad femenina una vez más.

El *continuum* lesbiano abarca una gama de experiencias de mujer-identificada¹⁰ —a través de la vida de cada mujer y de la historia—, y no simplemente el hecho de que una mujer haya tenido, o conscientemente deseado, experien-

¹⁰ La categoría “mujer-identificada” (“woman-identified woman”) surgió en la década de los sesenta en el marco del llamado lesbianismo político. La particular construcción del lesbianismo como una postura política válida para todas las mujeres y los intentos por constituirlo en un signo de la solidaridad política entre las mujeres se plasmaron en intentos por cambiar la reducción homofóbica del lesbianismo a sexo. Alice Echols argumenta que la “desexualización” de las cuestiones del lesbianismo puede haber sido la condición de posibilidad para cualquier unidad entre lesbianas y feministas, tomando en cuenta la virulenta homofobia del movimiento de mujeres, así como la utilización de la misma para atacar al movimiento. En el marco de estas luchas surgió la categoría de mujer-identificada como un intento por proveer un nombre y darle visibilidad a la solidaridad interpersonal y política entre mujeres, así como al placer encontrado en la compañía de las mujeres. La figura de mujer-identificada, en este sentido, abarcaba tanto a las mujeres lesbianas como a las heterosexuales con una legalidad, además que se remontaba a la historia de las amistades (románticas) femeninas (Martin, 1993:279).

cias sexuales genitales con otra mujer. Esta gama de experiencias abarca variadas formas de "intensidad primaria" entre las mujeres como, por ejemplo, compartir una vida interior más rica, la unión contra la tiranía masculina, dar y recibir apoyos prácticos y políticos, y otras formas de relaciones que implican posibilidades de unión entre las mujeres. Pero estas posibilidades son negadas por la "heterosexualidad compulsiva" que ha sido impuesta a las mujeres "tanto a la fuerza como subliminalmente" (Rich, 1993:241) constituyéndose en mecanismo para el control de las mujeres y la continuidad de la dominación masculina.

En relación con el erotismo, Rich considera que el término *lesbiana*, en sus connotaciones patriarcales, ha sido un término limitado y con estrechas asociaciones clínicas; de igual forma la amistad y la camaradería entre las mujeres ha sido separada de lo erótico y, al mismo tiempo, limitada a él. A partir de la concepción de la existencia lesbiana, y la consecuente delineación del *continuum* lésbico, es posible empezar a descubrir lo erótico en términos femeninos como

aquello que no está confinado a una sola parte del cuerpo, o exclusivamente al cuerpo mismo, como una energía no sólo difusa sino, como Audre Lorde la ha descrito, omnipresente "en el compartir el placer, sea físico, emocional, psíquico" y en compartir el trabajo; como el placer autorizado el cual "nos hace estar menos dispuestas a aceptar la impotencia, o aquellos otros estados de existencia del ser los cuales no son originales míos, como la resignación, la desesperanza, el autoborramiento, la depresión, la autonegación" (Rich, 1993:240).

Al considerar la posibilidad de que todas las mujeres puedan existir en un *continuum* lésbico, "podemos vernos a

nosotras mismas moviéndonos fuera y dentro de este *continuum*, nos identifiquemos a nosotras como lesbianas o no”.

Las mujeres lesbianas y sus experiencias feministas

La inserción de las mujeres en la cultura feminista implica varios hitos importantes en sus vidas; como ya vimos, la aceptación de la referencia identitaria “lesbiana” es uno de ellos, por lo cual planteo que para las mujeres lesbianas feministas la definición de su lesbianismo se une a su definición del feminismo. El análisis realizado me permite distinguir la existencia de dos ámbitos nodales en los cuales se da la relación de las mujeres lesbianas con el feminismo: los saberes y la politización de la identidad lésbica. En lo que sigue analizo el ámbito de los saberes centrado en la crítica a los estereotipos y a los roles, ya que en dicha crítica confluyen los intereses amplios feministas y los intereses específicos de las mujeres lesbianas. En segundo lugar analizo el proceso de politización de la identidad lésbica a partir de la participación de las mujeres en espacios feministas y del establecimiento de relaciones con mujeres feministas particulares.

Todas las mujeres con las que realicé mi trabajo de investigación forman parte de la cultura feminista; una de ellas señala al respecto que “por lo general los grupos de mujeres lesbianas son lesbianas feministas y ni siquiera cabe la pregunta. Hay otros grupos de lesbianas que ni siquiera se ponen ‘grupo lésbico’ porque no pueden ni soportar el nombre”.

Las mujeres lesbianas se insertan en la cultura feminista por diferentes vías, entre las que destaco: *a)* los grupos de militancia en grupos mixtos; *b)* los grupos de militancia lésbica: muchas mujeres que participaron activamente en gru-

pos de militancia mixtos formaron, posteriormente, grupos específicamente lésbicos cuyas discusiones y críticas se enmarcaban en el feminismo; *c*) algunos partidos políticos: a partir de su formación y militancia en determinados partidos políticos, algunas mujeres se plantean cuestiones concretas en torno de las mujeres que las llevan, primero, a interesarse y posteriormente a insertarse en el feminismo; así, una de las mujeres empezó militando en el PRT en cuyos “documentos descubro el internacionalismo y que decía que era un partido feminista”, para posteriormente integrarse en grupos feministas; *d*) la academia: hay mujeres que conocen el feminismo mientras realizan estudios universitarios de distintos grados; la academia es un espacio importante también para aquellas mujeres que, “después de tantos años de andar militando, sentí la necesidad de regresar a la academia por recursos”; *e*) a través de las producciones intelectuales del feminismo: libros, revistas, videos, música, teatro. En este sentido son varias las mujeres que conocieron el feminismo a través de la lectura de libros: “leí ‘La mujer en un mundo masculino’ prologado por Poniatowska y encontré respuestas a muchas cosas”; *f*) por conocimiento o cercanía a mujeres feministas particulares.

Considero que una vez que se acercan al feminismo, la voluntad de algunas lesbianas de formar parte de la cultura feminista se da con base en que: uno, el feminismo es un espacio de aceptación y valorización de las mujeres; dos, encuentran un espacio positivo de visibilidad como mujeres lesbianas (en este sentido, el feminismo ha permitido renombrar temas específicos de las mujeres lesbianas y transformarlos en problemas políticos); tres, encuentran una cultura que ha creado herramientas críticas que permiten la deconstrucción de las concepciones patriarcales sobre la condición

de género y la particularidad lésbica, al tiempo que ha construido al lesbianismo como una identidad positiva para las mujeres.

Por qué deciden integrarse al feminismo es claro para las mujeres: necesitan *ser* positivamente y necesitan *saber*. Este deseo de saber deviene del particular malestar cultural que les produce la vivencia de su lesbianismo en el horizonte cultural dominante; en éste las mujeres son en el secreto, la simulación, la negación y la falta de libertad. Al respecto, todas las mujeres entrevistadas coinciden en señalar que su encuentro con el feminismo fue *un respiro en la vida*, el hallazgo de un conjunto de espacios y de mujeres concretas en los cuales y con las cuales *ser ellas mismas*. Como una de ellas constata, “el feminismo me ha dado argumentos para enfrentar situaciones que te influyen, pero para las que no tienes argumentos”.

La adquisición de saberes en la cultura feminista se da a partir de las experiencias de vida de las mujeres lesbianas y tiene como objetivo específico la construcción de nuevas identidades que correspondan con sus vivencias; así lo expresa una de las mujeres: “Mientras no tienes información tú no sabes ni quién eres ni cómo eres. La gente cambia con el tiempo y no se queda estancada si tiene información”.

Las mujeres como género comparten lo que Lagarde (1993) ha categorizado como escisión patriarcal; esto es, el hecho de que, enfrentadas a los estereotipos de género patriarcales, las mujeres concretas nunca están bien, siempre son fallidas y, por tanto, siempre están en un error identitario. Las mujeres lesbianas, por su específico posicionamiento, aúnan la escisión de género con la inadecuación *en el género*. La cultura feminista se ve como aquella que permite construir la adecuación de las mujeres; en este sentido, la

filosofía y la política feminista tienen como objetivo primordial reparar la escisión patriarcal en cada mujer y en el género, lo cual supone construir la adecuación de cada mujer consigo misma. Es, por tanto, el espacio de construcción de la correspondencia entre experiencias e identidades, con la finalidad de superar la escisión y la inadecuación de las mujeres lesbianas con la finalidad de construir la integridad y la coherencia en sus vidas (Jeffreys, 1996:15).

He comprendido la sabiduría feminista como elemento clave en la construcción de identidades afirmativas para las mujeres lesbianas, entendiéndola como el conjunto de saberes, conocimientos, habilidades, interpretaciones del mundo, productos y espacios, elaborados por las mujeres feministas.

El feminismo contemporáneo ha planteado la cuestión de los saberes en una doble vertiente. Por un lado, reconociendo explícitamente la existencia de saberes de las mujeres. Han sido varias las disciplinas desde las que se ha criticado el discurso histórico sobre la sabiduría de las mujeres —que ha llevado no sólo a visibilizarlas sino a deconstruir los supuestos androcéntricos de dicho discurso—, y la reconstrucción de los saberes de las mujeres. El rescate genealógico de dichos saberes se considera básico en el contexto de las sociedades patriarcales, ya que éstas, con su tendencia sistemática a negarlos e invisibilizarlos, han logrado romper los vínculos históricos entre mujeres, impidiendo el reconocimiento de la existencia de mujeres y saberes anteriores a los cuales poder referirse y de los cuales aprender. Por ello Guntín (1994:98) considera que el patriarcado, como “cualquier discurso único, conlleva la fragmentación y la destrucción de todo aquello que no repite o que no representa un orden lineal, monoteísta y (en este caso) masculino”.

Por el otro, creando nuevos saberes. Ello implica el reconocimiento de las mujeres como sujetas creadoras, así como la aceptación de dichos saberes por las integrantes de esta cultura. Considero, junto con Gibert (1987:14), que los saberes de las mujeres son múltiples y que “incluyen los obtenidos mediante la conciencia de género y la pertenencia a la condición femenina”; desde el feminismo esto supone la resignificación de elementos ya existentes, así como la creación de nuevos saberes trasmisibles para las mujeres. Dichos saberes se confrontan con saberes existentes, lo cual no implica la descalificación y/o el desconocimiento de los mismos; por el contrario, tanto en el rescate de los saberes propios de las mujeres como en la construcción de los nuevos, las feministas reconocen los conocimientos existentes, al mismo tiempo que sostienen que es necesario “plantear problemas específicos y generar teorías y metodologías particulares, así como conceptos y categorías que permitan aprehender a las mujeres desde la historia y la cultura” (Lagarde, 1993:31).

Considero que las mujeres lesbianas buscan en el feminismo, en primer lugar, un saber acerca de su lesbianismo. La conjunción de sus experiencias de vida con el bagaje cultural feminista posibilita la realización de desarrollos específicos en torno de su particularidad de género. Al respecto he considerado la crítica a los estereotipos de los cuerpos lesbianos, y los análisis sobre los roles en el mundo lésbico, como desarrollos fundamentales de las mujeres lesbianas feministas.

Crítica a los estereotipos y los roles

La crítica de los estereotipos tiene gran importancia para las mujeres lesbianas, ya que son confrontadas con un doble

conjunto de estereotipos: los de género y los surgidos al interior de la cultura lésbica. La crítica de dichos estereotipos implica, por un lado, la desestructuración de la inadecuación patriarcal de las mujeres con los estereotipos de género vigentes —considerada como “falla” personal de cada mujer— y, por el otro, la deconstrucción del lesbianismo como una identidad fija y esencial representada por los estereotipos vigentes en el mundo lésbico. La crítica de las mujeres lesbianas se ha centrado, fundamentalmente, en dos aspectos: la construcción estereotipada del cuerpo lesbiano y la crítica a los roles existentes en el mundo lésbico.

Del cuerpo y los cuerpos de las mujeres lesbianas

Pero aun al dormirmos nuestras voces son diferentes
y nuestros semejantes cuerpos son tan distintos...

ADRIENNE RICH, *Veintiún poemas de amor*

Como asiento de la totalidad de la persona, como espacio donde se concreta la opresión de género, la construcción cultural de los cuerpos de las mujeres ha sido tema nodal para el feminismo desde sus comienzos. El cuerpo es el espacio que las mujeres lesbianas comparten con el género; he considerado, desde mi perspectiva de análisis, que existen múltiples construcciones, significados, vivencias y experiencias tanto de los cuerpos como de la sexualidad. En este sentido, visualizo la semejanza corporal entre las mujeres lesbianas como una semejanza de significados a partir del reconocimiento de ciertas características corporales. Para la

construcción identitaria la concepción de los cuerpos es fundamental, ya que

la identidad compromete representaciones imaginarias del sujeto y también la dimensión simbólica del mismo. De ahí que la identidad contenga los lenguajes corporales, el movimiento, la indumentaria, los emblemas, la ubicación y los haceres del cuerpo, el espacio primordial y el territorio. La identidad contiene y se expresa en lenguajes de diverso signo, y siempre tiene como referencia al sujeto (Lagarde, 1997:21).

Específicamente, en relación con los cuerpos de las mujeres lesbianas, el feminismo ha planteado la deconstrucción de los modelos imperantes, por lo que las críticas han estado dirigidas al modelo *butch/femme*, no sólo respecto a los contenidos de las relaciones sino a los estereotipos corporales. Considero que es posible distinguir, en relación con los cuerpos de las mujeres lesbianas, una doble construcción cultural: por un lado, el cuerpo masculinizado en correspondencia con la heterodesignación de identidad masculina a las mujeres lesbianas; en este sentido es importante señalar que mujeres que aceptan esta designación, en determinadas situaciones de sus vidas, pueden combinar un cuerpo exteriormente masculinizado con la conciencia de un cuerpo femenino marcado por determinados atributos fisiobiológicos. Así, mujeres lesbianas cuyos cuerpos están claramente masculinizados gustan de delicadas ropas interiores, *sobre todo con lacitos y corazoncitos*. Por otro lado, en los casos de mujeres homosexuales, la asignación identitaria coincide con la autoconcepción de que son hombres atrapados en un cuerpo de mujer: "De veras, conmigo la naturaleza se equivocó; yo sé que soy un hombre, pero con este cuerpo que no me

corresponde; yo cuando era chava hasta le dije a mi papá que me llevara al médico a ver si podía hacer algo". En estos casos tanto las formas de actuar, de moverse, los gestos, las posturas, la ropa (tanto exterior como interior), los zapatos, los perfumes y los adornos corporales son claramente masculinos.

Por el otro, cuerpos semejantes y diversos que se concretan en el cuerpo particular de cada mujer lesbiana y que son resultado de los procesos autoidentitarios afirmativos.

Para Creed (1995) la imagen central usada para controlar las representaciones del cuerpo lesbiano es la de la "machorra", "hombruna" o lesbiana masculinizada, que funciona poniendo en crisis la sexualidad femenina para, finalmente, recuperarla en el orden patriarcal dominante. Distingue tres categorías de estereotipos que no son aplicables a los cuerpos de las mujeres no-lesbianas: el cuerpo lesbiano como activo y masculinizado, el cuerpo lesbiano animal y el cuerpo lesbiano narcisista. El primero es uno de los estereotipos más populares sobre la naturaleza de las mujeres lesbianas, y cuenta con un fuerte arraigo histórico; en esta visión una mujer lesbiana es realmente un hombre atrapado en un cuerpo de mujer. A partir de características físicas asociadas al alargamiento del clítoris y, sobre todo, de la concepción del deseo como activo y masculino, los cuerpos activos femeninos son un desorden para las definiciones culturales de género porque "desafían los límites genéricos en términos del dualismo activo/pasiva, una dicotomía que es crucial para la definición de los géneros en la cultura patriarcal" (*ibidem*, 93). El cuerpo lesbiano animalizado parte de dos concepciones: una que asocia al genérico con la naturaleza y el mundo animal, y otra, con orígenes en los bestiarios medievales, que asocia homosexualidad con bestialidad. Con base

en la primera, se ha considerado a las mujeres lesbianas como seres pertenecientes al mundo natural: Ellis no dudó en establecer conexiones entre el lesbianismo en las jóvenes y “periodos posteriores de encuentros con animales” (*ibidem*, 97). En el marco de la segunda, las relaciones entre humanos y animales, estructuradas en torno de la ingesta de la carne de determinados animales (la liebre, la hiena y la comadreja), derivó en la adjudicación de ciertas características de los animales a los y las humanas que los comían; en algunos casos, las asociaciones con la homosexualidad fueron directas, sobre todo en aquellos de historias de animales que se estructuraban en torno del eje actividad/pasividad. “Sin duda, la historia medieval de la liebre fue aplicada en primer lugar a los hombres sodomitas, pero, dado que las mujeres homosexuales fueron consideradas también como sodomitas, pueden haber sido asociadas también con los monstruos” (*ibidem*).

Por último, el cuerpo lesbiano narcisista surge de la representación de las relaciones entre mujeres como especulares: las mujeres son consideradas cada una la imagen en el espejo de la otra, el reflejo de sí misma. A partir de la consideración de la naturaleza vanidosa de las mujeres, “la pareja lesbiana representa, por definición, el narcisismo femenino y el autoerotismo por excelencia” (*ibidem*, 99). Creed subraya que este último aspecto diferencia este estereotipo de los dos anteriores: los primeros se construyen con base en el modelo heterosexual que implica la penetración —por lo que no encontramos en ellos ningún intento por definir las características del placer lésbico desde el punto de vista de las mujeres—, el tercer estereotipo, al apelar al autoerotismo se relaciona más con la de exclusión de los hombres en tanto apela a “un mundo perfectamente acotado de deseo femenino”.

Por mi parte, partiendo de la premisa de que los cuerpos son creados culturalmente, considero que los cuerpos de las mujeres lesbianas son el resultado de una compleja construcción cultural *al interior* del género. Como ya he mencionado, la relación de las lesbianas con los estereotipos es compleja, ya que son exigidas por un conjunto doble de asignaciones: por un lado, confrontan los estereotipos de género y, por el otro, los estereotipos imperantes en el mundo lésbico. Por condición de género las lesbianas son educadas para adecuarse a los estereotipos de atractivo físico, apariencia, vestimenta, peinados, adornos corporales, posturas, actitudes, gestos, que rigen para el conjunto del género; aunque, como ya vimos, a algunas mujeres no sólo se les permite, sino que se les alienta a hacerlo masculinamente. Añado aquí que la masculinización de los cuerpos de las mujeres actúa como marca, de la misma manera que los cuerpos de otras mujeres son marcados femeninamente. Al respecto, los estudios comparativos sobre imagen corporal realizados entre lesbianas y mujeres heterosexuales coinciden en señalar que ambos grupos no se diferencian en relación con el grado de descontento corporal, aunque en el grupo de mujeres lesbianas presenta una frecuencia menor del uso de dietas. Para Grogan (1999:152-153), la forma de presentación de los cuerpos puede ser un elemento fundamental para medir el grado de satisfacción de las mujeres con los mismos; considera importante analizar "la estilización genérica *butch/femme*" en función de la presión social existente para que las mujeres se presenten como *femme*, ya que dicha imagen está más de acuerdo con el estereotipo femenino prevaleciente.

Por otro lado, se exige a las mujeres lesbianas adecuarse a los patrones culturales que rigen en algunos espacios lésbicos; en éstos suele imperar el rechazo a los estereotipos

culturales que establecen cómo *deben ser* los cuerpos femeninos, pero se ofrecen pocas opciones a las mujeres, ya que si los estereotipos femeninos son rechazados parecen existir sólo dos opciones más: o los cuerpos masculinizados, o los cuerpos andróginos: un modelo seguido por mujeres lesbianas sobre todo en México, relacionadas con ambientes literarios, de teatro y de la plástica. Pero es un modelo problemático en relación con la imagen corporal, ya que los cuerpos andróginos suelen tender marcadamente hacia el estereotipo de adolescentes *varones*; en este sentido, los cortes de cabello, la ropa, los complementos del vestir, los zapatos y el escaso maquillaje reproducen una imagen adolescente masculina.

A partir de la crítica feminista es posible la construcción por parte de cada mujer de su propio cuerpo desmontando con ello tanto los estereotipos hegemónicos como los de la cultura lésbica que, al pretender uniformar y homogeneizar a *las* mujeres lesbianas, obvian la existencia particular de cada mujer. De esta manera se desmonta, también, la binariedad genérica que supone que existen dos sexos que se corresponden unívocamente con dos géneros y se abre la posibilidad de construcción de tantos géneros como personas si conceptualizamos el género como el conjunto de significados culturales, sociales y personales asignados a los cuerpos sexuales.

¿Quién es quién?

El estereotipo que más vigencia ha tenido en la cultura lésbica es el modelo machina/femenina (*butch/femme*), un estereotipo que se ha complejizado al ser retomado y popularizado por la cultura dominante; para ésta la iden-

tificación de las parejas lesbianas como *butch/femme* o *machinas/femeninas* implica una percepción negativa de las mujeres lesbianas, ya que automáticamente se supone, por un lado, la imposibilidad de relación erótica entre dos mujeres y, por el otro, se asimila una de las partes de la pareja a lo masculino y la otra a lo femenino, suponiendo que las parejas lésbicas están conformadas por una mujer que *le hace de hombre* y otra que *le hace de mujer*. Por lo anterior, cuando en una pareja lésbica las dos mujeres son asimiladas al estereotipo femenino no es raro que surja la pregunta: ¿quién es el hombre y quién es la mujer en esta pareja?

Autoras como Ponse (1998:249-50) establecen que el juego de roles *butch/femme* o *machina/femenina* se instaura en el mundo lésbico a partir de la adaptación de los roles masculinos y femeninos estereotipados del mundo heterosexual. Desde las mujeres lesbianas la adopción de los roles de *butch* o *machina* (aquellas que adoptan el rol masculino) o de *femme* o *femeninas* (mujeres que adoptan el rol tradicional femenino), tiene diferentes connotaciones: mientras algunas mujeres los interpretan simplemente en términos de un rol que se juega, otras los consideran como “las manifestaciones externas del carácter del yo y, entonces, ven *butch* y *femme* en términos de identidades”.

Por su parte, Califia (1997:98) considera en su análisis no sólo la existencia de los roles sino los valores que las mujeres lesbianas otorgan a los mismos:

La subcultura actual lesbiana da un gran valor a la agresividad sexual, a la independencia, a la eficacia, al ánimo de lucha y a la posesión de conocimientos profesionales “no tradicionales”. Hay mucha más tolerancia para con aquellas mujeres que visten

como *butch* que para con las que van a tomar una copa con una falda, o con demasiados collares o la menor huella de maquillaje. Es preferible que se te reconozca como una mujer sexualmente activa y con experiencia que tener la reputación de pasiva e ingenua. Las muñecas son sospechosas. Quizás no sean lesbianas. Se las considera más inclinadas a los altibajos emocionales y con más posibilidades de desertar de su condición que en el caso de las duras. Este sistema de valores hace que las mujeres así catalogadas se sientan débiles y que, a veces, se enfaden.

En el conjunto de mujeres con el que trabajé impera un rechazo generalizado por los estereotipos tanto de parejas machinas-*femme* como por las mujeres que, individualmente, juegan dichos roles. La mayoría las consideran "mujeres de bar", lo que para ellas es sinónimo de mujeres sin formación y no pertenecientes a la cultura feminista. Así lo vivió una de las mujeres cuando acudió por primera vez a un "bar de lesbianas": "Al entrar, las mujeres no se veía que fueran realmente mujeres sino que eran como parejas heterosexuales: había una que se vestía de traje y saco y la otra de vestido, eran la *femme* y la masculina, la machina, no sé cómo le digan; en Estados Unidos le dicen *butch*. Entonces yo no veía ninguna diferencia; aquello era exactamente un retrato, o más una caricatura del mundo que yo estaba viviendo todos los días. Ahí conocí una chava que se inscribió perfectamente en este tipo de roles y que me preguntó que yo qué era, si era *femme* o qué era; yo le dije que no sabía ni de qué me estaba hablando".

Por otro lado, algunas de las mujeres que entrevisté consideran efectivamente que las mujeres *femeninas* son "sospechosas". En este sentido, podemos ver actuando en el mundo lésbico los mismos estereotipos que rigen para la cultura en

general: es mejor en este sentido tener una apariencia, si no masculina, al menos andrógina o no demasiado femenina para no caer en la sospecha. En este ámbito sospechoso son incluidas además las mujeres que “se vuelven” lesbianas y las mujeres bisexuales.

La situación de las mujeres bisexuales en el mundo lésbico es conflictiva. Dos de mis entrevistadas se autodefinen como bisexuales: al momento de las entrevistas una de ellas mantenía una relación estable con una mujer; la otra vivía con un hombre y mantenía relaciones diversas con mujeres. A su vez, de las mujeres lesbianas entrevistadas, una de ellas mantuvo una relación estable, de pareja, con una mujer bisexual. La percepción que las mujeres lesbianas que han mantenido relaciones con mujeres bisexuales tienen de éstas últimas es, por lo general, bastante negativa y ocurre que la relación *particular* es generalizada y aplicada a todas las relaciones mujeres lesbianas/mujeres bisexuales. Las mujeres bisexuales pueden ser concebidas por las mujeres lesbianas como mujeres que *son* lesbianas, pero que no se autodefinen como tales para evitar el estigma: autoidentificarse como bisexual es, para algunas mujeres lesbianas, la evidencia de que se tienen problemas para aceptar la “verdadera” identidad lésbica (Ponse, 1998:253). Además, en sus relaciones con las mujeres lesbianas, éstas suelen percibir que son “usadas” por las mujeres bisexuales; asimismo, el hecho de saber que mantienen relaciones eróticas con hombres es causa, en muchos casos, de un franco rechazo por parte de las mujeres lesbianas. Una de las mujeres entrevistadas señala: “Es muy difícil salirte de los esquemas que se te han dado, que has mamado, pero tener a la mano cierto conocimiento feminista es muy importante porque, no sé, de repente en cómo te vas a comportar sexualmente,

en cómo va a ser tu pareja; por ejemplo, a nosotras se nos decía que había la activa y la pasiva; eso yo nunca lo creí y cuando lo viví, pues menos todavía. Si de repente surgía que una de las dos tenía más habilidad para arreglar la electricidad, el coche y la otra para hacer de comer, pero no tenía nada que ver con los roles porque, por ejemplo, aparentemente era más masculina la que cocinaba y la que aparentemente era más femenina, era la que arreglaba el coche. Entonces, son cosas que naces con eso, te las va metiendo la sociedad, te tienen que meter en esas dos opciones; pero yo lo que aprendí es que ojalá que hubiera más variedad de sexos para tener una diversidad, elegir y no quedarte entre hombre y mujer, rosa y azul, fuerte-débil, pasiva y activa”.

Politización de la identidad lésbica

La politización de la identidad para muchas mujeres deviene de, y supone, la participación en grupos políticos lésbicos, que son parte de la cultura feminista. A partir del análisis de las interrelaciones de las mujeres lesbianas con los espacios y con otras mujeres feministas, he distinguido dos tipos de posiciones respecto a la cultura feminista: la de aquellas mujeres que han dejado de participar activamente en algún grupo concreto, y la de las mujeres que siguen participando en ellos.

Las mujeres pueden haber participado activamente en grupos u organizaciones feministas, otras lo han hecho en grupos feministas lésbicos, y otras han estado cercanas a dichos grupos aunque formalmente no fueran integrantes de los mismos. Como ha quedado expuesto en la tipología, al momento de las entrevistas dos mujeres forman parte de gru-

pos feministas, una pertenece a un grupo lésbico y una está inserta en la academia.

Entre las razones que las mujeres aducen para su separación de los grupos están el cansancio, la falta de expectativas personales y políticas (asociada a la reiteración de los mismos temas y políticas) y los problemas personales involucrados.

El cansancio. Es importante señalar que, por edad, la mayoría de las mujeres entrevistadas pertenecen a una generación pionera contemporánea. Muchas de ellas fueron fundadoras de los primeros grupos —tanto de militancia mixta como específicamente lésbicos— que plantearon políticamente los temas de la homosexualidad y el lesbianismo. A este respecto, el problema que se ha presentado en los grupos lésbicos es el llamado “recambio generacional”; una de las mujeres que sigue participando activamente en su grupo señala: “Después de diez años seguimos siendo las mismas y me planteo por qué no han ingresado personas nuevas”. Visto así, el cansancio es una realidad tanto de las mujeres que permanecen como de las que se retiran.

Por mi parte, considero que, aunque algunas de *las mismas* efectivamente continúan en grupos lésbicos, hay otras que se han insertado en proyectos y trabajos ya sea al interior de organizaciones feministas o del amplio espectro de las ONG; algunas más se hallan involucradas en proyectos con un cariz personal, laboral o académico, aunque también es cierto que algunas de esas *mismas* han optado por retirarse en mayor o menor grado del trabajo activo en los grupos.

La falta de expectativas personales y políticas ha sido, para algunas mujeres, motivo de retirada de los grupos feministas. Aunque la mayoría de las mujeres reconocen que el fe-

minismo ha sido el espacio cultural por excelencia, donde han adquirido toda una gama de conocimientos necesarios para su vida, aducen que después de años de militancia no encuentran expectativas que las alienten a seguir participando. En ocasiones, lo que las mujeres denominan falta de expectativas lleva no sólo a la separación de los grupos sino a una retirada, que puede ser temporal o definitiva, de la cultura feminista. A su vez, esta falta de expectativas y de futuro político es asociada con la reiteración de los mismos temas *que se discuten una y otra vez*; en este sentido, una de las mujeres entrevistadas, que en la actualidad vive alejada de los grupos políticos, argumenta: “Siempre es lo mismo: sexualidad, lesbianismo; necesitamos cosas más prácticas, sobre todo con esta crisis. Cursos prácticos como computación, costura... Actualmente la cuestión es superarte a nivel individual, no con los grupos, porque además los grupos tienen la bronca del financiamiento”. Por mi parte considero que lo que las mujeres definen como reiteración temática, no es sino la necesaria revisión —constante, crítica y actualizada— de los temas nodales de la cultura y la política feministas. Una visión que está más en consonancia con lo que piensan las mujeres que trabajan en organizaciones feministas, o que militan en grupos lésbicos, para las cuales es más fácil interrelacionar la especificidad lésbica con las luchas y las políticas para el género en su conjunto.

Considero, asimismo, que la concepción de reiteración temática se da cuando las mujeres alcanzan un determinado estadio de estabilización en alguna etapa de su proceso de construcción identitaria. Si las mujeres continúan dicho proceso tienen la posibilidad de cambiar su percepción; ello implica, en muchos casos, la aceptación de la necesidad de mayor formación feminista y, por tanto, la vuelta al estudio y el aprendizaje tanto teórico como político.

Pero, a veces, esto se conjunta con la imposibilidad, para algunas, de continuar dicho proceso. En mi opinión, la falta de expectativas se halla asociada, por un lado, con la constitución de lo lésbico como eje excluyente en la actuación política: la asociación de lo lésbico sólo con determinadas temáticas conlleva la falta de discusión política sobre otros temas que, se considera, no son de interés para *las* mujeres lesbianas, sino cuestiones personales de *algunas*. Destaco al respecto las temáticas de la maternidad lésbica y el matrimonio homosexual. El hecho de que las maternidades lésbicas no constituyan un punto central en la discusión lo relaciono con lo que muestra mi tipología: la negación casi generalizada de las mujeres lesbianas a la maternidad y sólo la posibilidad, en algunos casos, a ser co-madres. Por su parte, asocio la falta de discusión sobre el matrimonio lésbico con la negativa de algunas mujeres a enmarcar sus relaciones en el Estado a través de la institución matrimonial. Ambos son, desde mi perspectiva, temas relacionados directamente con la adquisición de derechos ciudadanos por parte de las mujeres lesbianas. Un segundo factor asociado a la falta de expectativas es la negativa de algunas mujeres a aprender. Y, por último, señalo como tercer factor la concepción que las mujeres tienen del llamado movimiento lésbico y lo que esperan de él. Al respecto, muchas mujeres manifestaron el deseo por una comunidad *lésbica* bien formada y delimitada, una comunidad capaz de ofrecerles tanto apoyo afectivo y emocional como formación en diversos ámbitos de la vida. Vemos actuando, nuevamente, la exclusividad de lo lésbico que lleva, en este caso, a la disociación entre comunidad lésbica y comunidad feminista; dado que no se tiene una visión de los procesos formativos feministas como procesos de larga duración, y dado que los problemas que las muje-

res enfrentan son diarios y cotidianos, lo que exigen es una comunidad de referencia fuerte y una formación práctica y rápida. Desde mi punto de vista habría que considerar ambas alternativas a la vez, esto es, que los procesos de formación efectivamente son de larga duración y que hay que compaginarlos con las necesidades prácticas de las mujeres.

El acceso de las mujeres a la cultura feminista es considerado por muchas como el punto de llegada de la construcción identitaria; por mi parte, planteo que no sólo no es su final, sino que implica la complejización del mismo, ya que la cultura feminista propone modificaciones identitarias profundas y de largo plazo.

La identidad feminista es complicada. Asumir la identidad de género, de ser mujer y, además, feminista, modifica profundamente a quien así lo vive, y la ubica como mujer crítica de la propia condición con voluntad de transformarla, como mujer transgresora... Asumir esta voluntad se logra a través de un proceso de confrontación que lleva muchos años para que la mirada y la ética feministas sean consustanciales a las mujeres que lo experimentan. Pero, cuando se llega a ese punto, ser feminista es un hecho identitario (Lagarde, 1997:52).

En este sentido, asumir el recorrido identitario feminista implica para las mujeres su inserción en procesos complejos, tanto individuales como colectivos; para llevarlo a cabo las mujeres cuentan, como su soporte y apoyo, con el conjunto de saberes disponibles en la cultura feminista.

El recorrido vivencial es feminista cuando se tiene como referente un paradigma distinto que estructura una nueva cultura, memoria, lenguajes y concepciones que permiten desordenar y

reordenar la identidad de las mujeres que, con ese sentido de la vida, experimentan esas transformaciones.

Como proceso inacabado y heterogéneo, la identidad feminista es el sentir y el pensar de mujeres que, desde concepciones filosóficas y éticas libertarias, redefinen su existencia y su visión de sí mismas y del mundo, y al hacer, se renuevan: pasan de la alteridad —definida por el otro y centrada en el otro—, a la mis-midad (Lagarde, 1997:10).

Relaciones interpersonales. Como ya ha sido expuesto, los grupos lésbicos surgen, en parte, como grupos de apoyo mutuo para ayudar a las mujeres a enfrentar la situación cultural del estigma. Dada la importancia que en la vida de las mujeres tiene encontrar espacios afirmativos *para ser*, los grupos se vuelven ámbitos condensadores de relaciones vitales en los cuales se establecen todo tipo de relaciones: de trabajo, de amistad y enemistad, de compañerismo, eróticas, de amor y desamor. Ello puede derivar en una imposibilidad de las mujeres para establecer límites en y entre sus diferentes círculos de vida: en este sentido, el grupo de militancia es, en muchas ocasiones, el punto vital de referencia, el único espacio en el que las mujeres eligen establecer relaciones. Éste, quizá, ha sido uno de los mayores problemas que han tenido que enfrentar los grupos específicamente lésbicos; de ahí que una de las razones más poderosas para separarse de los mismos y de la actividad política sean los problemas vividos personalmente por las mujeres, o por mujeres allegadas a ellas. Sin embargo, dicho retiro es asumido en muchos casos de manera acrítica y, por lo general, los problemas que las mujeres lesbianas viven los atribuyen ya sea a las “líderes”, ya sea a *las otras*, ya sea a las relaciones que “algunas” mujeres establecen entre ellas. Y

más aún, la presencia de conflictos entre las mujeres son achacados al desarrollo político propio del movimiento.

Aspecto fundamental de la participación en los espacios feministas —que constituye un objetivo político del feminismo— es el encuentro positivo entre las mujeres basado en el reconocimiento a las capacidades de las otras. En este sentido, resalto que mientras algunas mujeres lesbianas, a pesar de todas las dificultades, son capaces del reconocimiento de las otras, sobre todo en torno del eje del aprendizaje, en otras existe lo que considero una dificultad misógina de aproximación a otras mujeres para aprender de ellas: en estos casos, no sólo se da la negativa, por ejemplo, al estudio académico y a la formación, sino la negativa generalizada a la escucha de otras mujeres que redundaría en la negación a aprender vitalmente de las otras. Asimismo, las dificultades en las relaciones con mujeres particulares son generalizadas al feminismo, atribuyéndole a éste todas las cualidades negativas de las relaciones con las mujeres concretas.

Es igualmente importante señalar que, por principio, los espacios feministas en los que las mujeres lesbianas están insertas son espacios afirmativos de visibilidad; pero, al mismo tiempo, los espacios feministas son creaciones de las mujeres feministas y, así, aunque formados a partir de o como concreción de la cultura feminista, no todos ellos están exentos de lesbofobia. Es por ello que, al interior de la cultura feminista, las mujeres lesbianas han construido espacios específicos:

El desarrollo dentro del colectivo lésbico ha sido para mí muy sustancioso. Hemos encontrado en poco tiempo hacia dónde queremos ir y hemos hecho algunas actividades las cuales han enriquecido de muchas formas al colectivo. Nos hemos converti-

do de alguna forma en un grupo de apoyo donde cada una puede decir cómo se siente, cómo está viviendo y cómo está pensando. En lo personal tengo muchas expectativas en cuanto al futuro: veo también que es un proceso en el cual tenemos que profundizar y mantener relaciones con el movimiento amplio de mujeres, en el sentido de buscar solidaridad afuera, estando fortalecidas adentro...

Este espacio para mí significa mucho. Es tener la posibilidad de hablar con mujeres que también son lesbianas, viéndoles, hablándoles e identificándome con ellas. Significa que no estoy sola cuando quiero decir que me enfrentaron por ser lesbiana, puedo ir a gritar mi *identidad* y nadie me va a decir que es "malo" (Inés, 1996:28-29).

Aunque categorías como *machinas/femme* pueden ser usadas por algunas mujeres lesbianas feministas para definir a otras, son términos generalmente aplicados a las mujeres homosexuales y asociados a su no pertenencia al feminismo. Los nombramientos a las mujeres feministas reflejan lo planteado respecto a la dificultad de algunas mujeres lesbianas para diferenciar entre las mujeres concretas y el feminismo: así, aunque normalmente son las características negativas de las relaciones particulares con las mujeres feministas las que son generalizadas al feminismo, en ocasiones, aspectos del feminismo que las mujeres consideran conflictos son generalizados a las mujeres feministas. Dichos aspectos están relacionados, principalmente, con diferencias entre las mujeres y con la dificultad para el reconocimiento, por parte de algunas, del liderazgo de las mujeres. Las diferencias, tanto políticas como teóricas, entre mujeres son investidas casi siempre con caracteres negativos, de tal manera que no aparecen como posibilidades de intercam-

bio y discusión, sino que se sectarizan y personalizan tendiendo al enfrentamiento entre las mujeres más que a la apertura al diálogo.

La politización de la identidad lésbica es, desde mi perspectiva, un proceso inserto en la cultura feminista que se da a partir de la asunción autoidentitaria como mujeres lesbianas. Dicho proceso se concreta tanto en la vida cotidiana como en el terreno macropolítico con la lucha por sus derechos específicos.

La politización de la identidad en la vida cotidiana es un proceso que las mujeres realizan de diversas maneras; ello depende tanto del momento vital de cada mujer como de su nivel de aprendizaje y de la ponderación del peligro vital en que se encuentran. Desde mi perspectiva, el terreno de la vida cotidiana es uno de los más arduos para politizar la identidad, puesto que es el espacio de las relaciones vitales de las mujeres y, por tanto, el terreno donde se juegan la aceptación, el rechazo, el enfrentamiento, la expulsión, el amor y el desamor de las personas que forman parte importante de sus vidas. Sin embargo, la necesidad de *ser* positivamente se concreta de manera particular en el mundo inmediato de cada mujer porque, mientras que para algunas la politización en el terreno macropolítico es algo que no contemplan, algo que no les interesa, o que consideran no les atañe directamente, el día a día es algo que acontece a todas. Así, *ser quienes son*, es decir, autoafirmarse lésbicamente se vuelve fundamental como una manera de no negarse a sí mismas. Para ello es necesaria la creación de espacios y de relaciones concretas en los que las mujeres lesbianas pueden serlo de manera libre y afirmativa. En este proceso de construcción diario y cotidiano se concretan los saberes de las mujeres y, al mismo tiempo, se desarrollan.

Esto es, la autoaceptación, la decisión de abrirse o no abrirse, de ante quién sí y ante quién no hacerlo, sortear las agresiones, vislumbrar los peligros, aprender a protegerse son, por una parte, concreción de saberes de las mujeres y, por la otra, implican la adquisición de cada vez más saberes vitales provenientes tanto de la propia experiencia como del aprendizaje de las experiencias de las demás.

Los espacios y relaciones posibles y positivas son sí-lugares creados por las mujeres lesbianas; abarcan, entre otros, sus casas, sus trabajos, los ámbitos definidos a partir de su profesión, los espacios lúdicos, la pareja, los familiares y las amistades. En cuanto a las relaciones, son fundamentales las personas con las que las mujeres son autoafirmativamente y, en este sentido, considero no sólo a otras mujeres lesbianas sino a amigos y compañeros gay, a amigas y amigos heterosexuales, a parientes enterados de su diferencia, a sus jefas y jefes, a sus médicas y médicos, profesoras y maestros, vecinas y vecinos y, en fin, el conjunto de relaciones que las mujeres pueden establecer en sus vidas cotidianas. Estos espacios y relaciones son construidos por las mujeres lesbianas para contrarrestar la exclusión a que son sujetas por su posicionamiento en los no-lugares culturales y concretan la lucha contra la estigmatización y la invisibilización.

En el terreno macropolítico, la reivindicación de la identidad lésbica es una estrategia de visibilización de las mujeres lesbianas: dada la constante y persistente invisibilización cultural a la que son sujetas, el planteamiento de una identidad específica les da visibilidad, permitiéndoles la lucha política. Lo fundamental de dicha politización estriba en que es la lucha y la reivindicación de derechos por parte de mujeres que, por condición (genérica) y posición (en no-lugares), son consideradas sin derecho alguno. Desde esta pers-

pectiva, el punto nodal es la necesidad de afirmar la identidad lésbica, puesto que sin ella no se tienen derechos; sin embargo, esta reivindicación puede llevar, en el mismo movimiento, al aislamiento de las mujeres lesbianas si se da fuera de contextos políticos críticos. El problema es arduo: al mismo tiempo que la lucha por el establecimiento de una identidad y el reconocimiento de derechos específicos para las mujeres lesbianas es positiva, puede llevar a la separación en el genérico si las diferencias intragenéricas son exacerbadas al punto de no poder reconocer las semejanzas con otras mujeres. A su vez, las mujeres no lesbianas que, a partir de la construcción de género, se ven confrontadas con el lesbianismo pueden tener actitudes lesbóforas. De esta manera puede llegarse, por un lado, a no asumir que las críticas, análisis, propuestas y alternativas feministas atañen a las mujeres lesbianas en tanto atañen al genérico al que pertenecen; por el otro, al punto de actuar como si la lucha por los derechos específicos de las mujeres lesbianas le atañera sólo a ellas: en consecuencia, las críticas, análisis, propuestas y alternativas deben provenir únicamente de los ámbitos lésbicos y, en todo caso, ser asumidas por el feminismo.

Entre las mujeres lesbianas la reivindicación política de la identidad puede conducir a la conceptualización de una "hermandad" entre las mujeres lesbianas que, al mismo tiempo que las une con base en una semejanza identitaria, las diferencia del resto de las mujeres en todos los demás aspectos, hasta llevar a la desidentificación con el género. Además, los planteamientos de "hermandad lésbica" tienden a borrar las diferencias existentes al interior de las mujeres lesbianas al tomar en cuenta sólo el eje de la supuesta semejanza en lo erótico para fundamentar dicha hermandad.

Las mujeres lesbianas reivindican políticamente su identidad de dos maneras diferentes: por un lado, afirmando su particularidad lésbica y, además, su pertenencia al género; por el otro, asumiendo su pertenencia al genérico y, por ende, luchando por la construcción, para *todas* las mujeres, de derechos, recursos, espacios, dignidad y respeto; para todas particularmente definidas e indiferenciadamente mujeres al mismo tiempo (Lagarde, 1996b).

El feminismo lesbiano transforma el feminismo al poner en entredicho que la heterosexualidad sea un hecho natural, desentramándola como una institución política, con la que se propone acabar en pro de la libertad de las mujeres y de su autodeterminación sexual. Ante todo, el feminismo lesbiano persigue la creación de un mundo donde puedan vivir las lesbianas porque en ese mundo todas las mujeres serán libres (Jefreys, 1996:17).

En la primera alternativa, la afirmación de la particularidad lésbica puede llevar a la exacerbación de la misma y a la autoexclusión del género, y sólo desde la exclusión las mujeres lesbianas se incorporan al mismo; por ello considero la segunda vía como transgresora desde una perspectiva feminista, ya que tiende a la construcción del género en sujeto como la única alternativa viable para que cada mujer sea sujeta y, por ello, reconocida en sus especificidades y particularidades.

Reflexiones finales

La necesidad teórica que ha planteado la Antropología feminista de adoptar el enfoque de género en todos los ámbitos que se investigan ha redundando en la visibilidad de las mujeres, como género y como particulares; al mismo tiempo, ha permitido efectuar análisis de las lesbianas en su especificidad. En este sentido, la Antropología feminista ha contribuido de manera importante a hacer realidad, en el campo teórico, uno de los más importantes planteamientos vitales y políticos de las mujeres lesbianas: la visibilidad. Visibilizarlas ha permitido revisar la construcción cultural de las mujeres lesbianas, criticar las consecuencias de dicha construcción cultural —esto es, el sexismo y la lesbofobia—, así como analizar sus luchas particulares. La crítica cultural antropológica permite develar los principios androcéntricos a partir de los cuales se construye a las mujeres lesbianas, androcentrismo que se estructura doblemente, pues al discurso patriarcal sobre las mujeres se une la visión androcéntrica específica en relación con las mujeres lesbianas; ésta se concreta en la aplicación de teorías sobre la homosexualidad masculina a la femenina —que no toman en cuenta las construcciones de género diferenciales para hombres y

mujeres en nuestra cultura—, y que redundante en la anulación de la especificidad de las mujeres lesbianas. Al respecto, la decisión de trabajar con un grupo de mujeres lesbianas feministas pertenecientes a mi misma cultura ha estado regida por uno de los planteamientos básicos de la Antropología contemporánea, esto es, el estudio de la cultura propia de quien investiga, lo cual nos permite a las antropólogas comprender cómo se construyen los significados sociales y simbólicos de género culturalmente vigentes, y centrar las investigaciones en mujeres cercanas a nosotras.

La construcción de los géneros que se realiza en nuestra cultura tiene como uno de sus ejes principales al erotismo. A partir del principio dual y binario que rige dicha construcción, se considera que existe un erotismo para cada género que, normado rígidamente, establece lo permitido y prohibido para cada uno de ellos. Sin embargo, dichas normas no son las mismas para ambos géneros, ya que se construye diferencialmente para las mujeres un conjunto normativo que no es aplicable al género masculino.

La existencia de relaciones homoeróticas pone en entredicho la *normalidad* y *naturalidad* de dichas normas y transgrede uno de sus principios básicos: la heterosexualidad obligatoria; en el caso de relaciones homoeróticas entre mujeres transgrede, además, un segundo principio básico, que es la maternidad compulsiva. Efecto de la transgresión de estas normas culturales es el particular posicionamiento de las mujeres homosexuales y su consecuente asignación identitaria, misma que es necesaria, ya que la transgresión de los deberes eróticos cuestiona la condición genérica total de las mujeres. Así, el lesbianismo es una construcción cultural erigida en torno de la sexualidad de las mujeres que —transgresor de las normas patriarcales— posiciona a las mujeres lesbianas en no-luga-

res culturales que se concretan en los terrenos políticos y jurídicos, mientras que es preciso distinguir la existencia de sí-lugares sociales y culturales de las lesbianas.

La construcción cultural del lesbianismo en torno del erotismo es un punto crucial que permite entender y refutar varios hechos. En primer lugar, permite entender —puesto que es su supuesto básico— que nuestra organización social de género construye a *todas* las personas, y no sólo a las homosexuales, a partir del eje del erotismo; que la importancia del erotismo es tal que el no-cumplimiento de los deberes genéricos establecidos en torno del mismo hace que la definición total de la persona sea puesta en entredicho; consecuencia importante de ello es que la identidad hegemónica asignada a las mujeres lesbianas queda fijada en su erotismo y a partir de ello se concibe a las mujeres y lo que son, hacen, sienten, piensan, etc., no en función del conjunto de sus ejes identitarios y de sus experiencias vitales sino, única y exclusivamente, en función de su lesbianismo. Las acusaciones al movimiento lésbico y a las mujeres lesbianas de centrar tanto la lucha política como sus vidas personales —según quienes acusan— en lo erótico no toma en cuenta que es la misma cultura la que sitúa al erotismo en el centro de las vidas, pero no sólo de las mujeres lesbianas sino de todas las mujeres y hombres que formamos parte de y somos formados por dicha cultura. La centralidad del erotismo en la definición genérica constriñe la vida de todas y todos: la esperanza está en que las personas dejemos de ser definidas por un solo aspecto de nuestra identidad, el cual muchas veces es situacional o coyuntural, y podamos ser definidas de maneras más diversas y fluidas.

La identidad forma parte de la condición y es resultado de la interrelación permanente entre las heterodesignacio-

nes normativas y la autoconstrucción identitaria; por ello, es posible constatar que las relaciones entre condición e identidad no son unívocas, lo cual implica que, en ocasiones, ambas pueden estar en contradicción. La concepción dominante de sexualidad establece una relación directa —concebida como natural— entre sexo y género; la consecuencia es que sobre cada sexo se construye un género y se concibe esta construcción como unívoca. A partir de esto se reconocen dos tipos de cuerpos a los que se le adscriben dos tipos de modos de vida, de ser y de actuar; es por ello que el no-cumplimiento de los deberes que se asignan a cada género pone en entredicho la construcción genérica en su conjunto. Pero más aún en el caso del erotismo, por la posición central en que lo ha colocado la organización social de géneros hegemónica, una organización social fundada sobre la sexualidad; así, la transgresión erótica pone en duda la condición total de la persona e implica su reposicionamiento en la jerarquía social de poderes, mismo que se produce al marcar a las lesbianas de manera negativa.

Las contradicciones entre condición e identidad resultan claves para la comprensión del proceso identitario de las mujeres homosexuales; éstas pertenecen, por condición, al género femenino, pero pueden llegar a ser heterodesignadas masculinamente. Dependiendo de la situación particular de cada mujer, esta asignación identitaria puede ser, o no, asumida por ellas; en caso de hacerlo, las mujeres construyen una autoidentidad en correspondencia con la identidad asignada. Pero este proceso no es fácil, ya que la heterodesignación masculina, producto de la imposibilidad de posicionarlas en su género a partir de la transgresión erótica, implica para las mujeres la obligación de *actuar como*

hombres en su vida y, de esta manera, reproducir no sólo la división binaria genérica, sino también sexual del mundo.

Dicha heterodesignación está conformada por elementos marcados culturalmente como negativos; el elemento coercitivo implícito en la misma conlleva que, en el marco de la cultura dominante, las lesbianas sólo pueden ser en lo que he denominado los no-lugares culturales, posicionamiento resultante de la vivencia en una definición sexual no aceptada, concebida como antinatural y atentatoria del orden del mundo. El elemento constreñidor y limitante de las heterodesignaciones obliga a las mujeres a permanecer en esta posición a partir de la consideración sexista y lesbófoba de las mismas, que legitima las actitudes hostiles y violentas hacia las mujeres lesbianas.

Otras mujeres homosexuales rechazan esta asignación identitaria masculina y, asumiéndose como pertenecientes al género femenino, llevan a cabo procesos autoidentitarios cuya finalidad es poner en consonancia su experiencia de vida con su identidad y construir ésta como una autoidentidad positiva. La construcción identitaria sólo puede ser realizada a partir de los elementos existentes en la cultura; por ello, mientras que unas mujeres homosexuales construyen su autoidentidad a partir de los elementos que les proporciona la cultura dominante, otras tienen la posibilidad de construirla a partir de los elementos que les brinda la cultura feminista. La primera alternativa implica la aceptación de las heterodesignaciones negativas y de su no-lugar en el mundo, como autoidentidad. La concreción de la segunda implica la crítica deconstructiva al orden cultural hegemónico y la resignificación identitaria feminista para las mujeres lesbianas. En este sentido, la alternativa feminista tiene, como uno de sus principios filosóficos, la desestructuración

de las identidades de las mujeres como deber-ser y la búsqueda de la adecuación entre experiencias e identidades de las mujeres. Por ello, más allá de la existencia de determinados deberes ser en la comunidad lésbica, la cultura feminista posibilita a las mujeres lesbianas un marco de referencia para situarse a sí mismas, con su genericidad y su particularidad, en el mundo, ocupando un lugar, un espacio y un tiempo propios y particulares.

Al analizar el ciclo cultural de vida de cada una de las mujeres desde un enfoque antropológico, aparece claramente cómo la cultura de pertenencia de cada una de ellas es la que les posibilita la vivencia de un conjunto de experiencias; al mismo tiempo que es el marco en el cual se da la elaboración y creación de las mujeres sobre dichas experiencias. Desde esta perspectiva es evidente que algunas de estas experiencias y configuraciones identitarias, como la de género, constituyen núcleos fundantes de la identidad. Respecto a otras asignaciones se observa que experiencias de vida particulares en la juventud y la adultez proveen a las mujeres de recursos que les permiten la resignificación y el cambio de algunas heterodesignaciones infantiles y adolescentes.

Las contradicciones que surgen en los procesos deconstructivos y constructivos de la identidad nos son comprensibles si las enmarcamos en la categoría de crisis identitarias, concibiéndolas como momentos que permiten la reubicación y resignificación de los diferentes elementos identitarios. Por ello, considero a las crisis como espacios de posibilidades, entendiendo que las alternativas que se plantean en toda crisis identitaria son múltiples como múltiples son sus signos; sin embargo, en la investigación directa con las mujeres dichas posibilidades aparecen sólo de manera dual, e incluso a veces, de manera unitaria. Es decir, las mujeres en su

vivencia de las crisis por lo general ven un solo camino, o a lo máximo dos.

Al respecto, he de puntualizar que el conjunto de mujeres con el que he trabajado no presenta conflictos identitarios respecto a la edad y a la raza. Como señalé al presentar los ejes que rigieron la elaboración de la tipología, escogí trabajar con mujeres pertenecientes a una misma generación; si por un lado esta elección me ha permitido comparar las experiencias de vida de un grupo de mujeres que comparten, como grupo de edad, hechos importantes en relación con sus vivencias feministas, por el otro no ha permitido la comparación con otros dos grupos amplios de edad que considero fundamentales: las mujeres lesbianas viejas y las mujeres lesbianas jóvenes. Las entrevistas me permiten constatar que, mientras que las relaciones con las jóvenes es un tema que se plantean prácticamente todas las mujeres que en la actualidad participan activamente en algún grupo u organización lésbica, las relaciones con las mujeres lesbianas viejas está totalmente ausente. Por un lado, ello es consecuente con la preocupación de las mujeres por el llamado traspaso generacional, pero, por el otro, resulta curiosa la falta de interés por las mujeres lesbianas viejas, sobre todo si tomamos en cuenta que, por edad, es la siguiente etapa del ciclo vital al que ingresarán las mujeres por mí entrevistadas. En este sentido, son importantes los planteamientos de recuperación de la memoria histórica de las mujeres lesbianas que se concretan en la recuperación de la memoria de cada una de las mujeres lesbianas viejas. A través de dicha recuperación sería posible analizar comparativamente las vidas de varias generaciones de mujeres, señalando las semejanzas y diferencias en torno de la vivencia de su lesbianismo y a los procesos de conformación autoidentitarios.

Las temáticas relacionadas con el eje de la raza no figuran tampoco en mi investigación por no haber diferencias al respecto entre las mujeres entrevistadas. Sin embargo, las lecturas realizadas resaltan lo conflictivo que resulta para las lesbianas negras, chicanas e indígenas el cruce de sus distintos ejes identitarios, sobre todo en situaciones en que se les exige y obliga a definirse exclusivamente en torno de uno solo de ellos.

La construcción autoidentitaria positiva de las mujeres lesbianas es un proceso largo y complejo. El sentir y el saber de su diferencia en relación con las niñas y mujeres de su entorno, que marca la infancia de las mujeres es, al mismo tiempo, el momento de la duda genérica. Esto es, la condición de género de las mujeres es puesta en duda por ellas mismas durante mucho tiempo a partir de la concepción cultural arriba expuesta. Si por un lado podemos considerar esta duda como el punto de partida del proceso de construcción autoidentitario, es una duda que —sobre todo en la adolescencia— las condena al silencio, la angustia y la soledad.

Educadas como mujeres heterosexuales, las lesbianas no cumplen como tales en todos los aspectos y, sobre todo, en el eje nodal de la construcción de género. Por ello, la infancia y, sobre todo, la adolescencia y la adultez de las mujeres lesbianas están signadas por rebeldías y subversiones de sus deberes de género, la mayor de las cuales es, sin duda, el no-cumplimiento del deber erótico. Aunque las mujeres consideran que es únicamente su transgresión erótica la que las sitúa en el ámbito de la diferencia, desde mi perspectiva es el conjunto de sus rebeldías, subversiones y transgresiones el que posibilita la deconstrucción de la identidad asignada como natural e irrevocable y la construcción de autoidentidades positivas.

Las lesbianas se sitúan, a lo largo de sus vidas, en diferentes encrucijadas vitales; la primera de ellas se concreta en la elección entre heterosexualidad y homosexualidad, dos caminos que aparecen —no sólo como los únicos— sino como excluyentes entre sí, al mismo tiempo que como obligatorios en su seguimiento. La encrucijada es un espacio de confrontación entre la condición de género y la experiencia vital; un espacio complejo puesto que la primera está signada por deberes de género que, a partir de su experiencia, las mujeres lesbianas saben que no pueden o no desean cumplir. La elección realizada en la encrucijada implica rearticular la vida, es decir, cada uno de los diferentes aspectos, momentos, relaciones y espacios de la vida se ajustan y entrelazan en función de dicha elección; por lo mismo, la rearticulación es un proceso en el que se conjugan los elementos culturales ya existentes, las experiencias de vida que las mujeres poseen y la situación resultante de la elección que abre nuevas posibilidades en la vida de las mujeres. Es, al mismo tiempo que un proceso necesario para continuar viviendo, un proceso en ocasiones doloroso, puesto que rearticular implica tanto ganancias como pérdidas para las mujeres.

La construcción autoidentitaria es un proceso continuo y constante; por ello es posible encontrar en el ciclo de vida momentos relativamente estables de las identidades. Dichas etapas sirven a un doble propósito: les permite construir su yo con autonomía y, al mismo tiempo, son puntos nodales para seguir el proceso autoidentitario. En este sentido, las rearticulaciones pueden ser vistas como espacios de estabilidad en la conformación identitaria al mismo tiempo que como continuadoras del proceso global e iniciadoras de etapas concretas que se resuelven en las siguientes encrucijadas vitales.

Así, cuando las mujeres se plantean la alternativa maternidad/no maternidad, lo hacen ya desde una vida articulada en función de su homosexualidad. La elección de la no-maternidad por muchas mujeres se da, precisamente, en función de que son mujeres lesbianas; en este sentido opera como una autoprohibición lésbica. Por otro lado, algunas mujeres asumen su identidad lésbica *después* de haber sido madres y otras tienen hoy la posibilidad de ser madres sin la necesidad de mantener relaciones sexuales con hombres, un elemento que en muchos casos actúa como disuasor del deseo materno para las lesbianas. Por último, señalo que la elección del lesbianismo en la encrucijada homosexualidad/lesbianismo es el inicio del proceso de construcción de una identidad afirmativa, proceso que es diferente y específico para cada mujer lesbiana.

Saber que son diferentes, entender que lo son por su homosexualidad y construir esto como parte positiva de su identidad no son momentos subsecuentes en la vida de todas las mujeres homosexuales. El momento de la autoafirmación identitaria implica varios hitos importantes: el reconocimiento de los no-lugares que se le asignan culturalmente, el descubrimiento del *yo soy* que se corresponde con el rechazo de la asignación cultural, y el momento en que inician la búsqueda de semejantes.

Momento fundamental en la construcción autoidentaria de las mujeres lesbianas es la identificación positiva como mujeres y como lesbianas. Dado que una parte importante de sus dudas es la referente a su pertenencia o no al género, el momento en que las mujeres toman conciencia de género —y asumen plenamente su pertenencia al mismo—, es un punto nodal en sus vidas, en el cual es crucial el encuentro con mujeres lesbianas feministas porque ello les permite: por

un lado, la identificación con sus semejantes de género y, así, el reconocimiento de la pertenencia al género puede proveer recursos que construyan la empatía y la sororidad (Lagarde,1993) entre mujeres como categorías políticas que tienden a evitar rupturas y desidentificaciones intragenéricas. Por el otro, la identificación con mujeres semejantes a ellas en su especificidad.

La identificación genérica positiva puede contribuir, entonces, a superar el extrañamiento de las mujeres lesbianas del género y evitar su desidentificación del mismo. El encuentro con otras lesbianas lleva a un punto nodal en la construcción de la autoidentidad positiva: su autonombramiento como lesbianas, una categoría construida desde el feminismo por las mujeres lesbianas que implica la desestructuración de la condición genérica como deber ser y la construcción de alternativas feministas para sus vidas. La autodefinición de cada mujer como lesbiana se da a partir de la interrelación entre cómo son nombradas y lo que viven. Cada mujer, al autonombrarse lesbiana, toma en consideración varios elementos y no únicamente —como establece la concepción dominante— el elemento erótico. La importancia del autonombramiento radica en que el nombre es una marca identitaria que implica la autopercepción de las mujeres; posiciona a las mujeres ante las y los otros y, al mismo tiempo, define y delimita qué tipos de relaciones pueden y no pueden establecer. Al mismo tiempo, la auto-definición identitaria como lesbianas es un acto político que posiciona a las mujeres en una estructura política de género que implica su opresión específica como mujeres lesbianas; así, las mujeres lesbianas son excluidas, subordinadas y discriminadas *porque son* mujeres lesbianas.

La estabilización en determinadas etapas del desarrollo autoidentitario no es siempre un hecho positivo, ya que, en ocasiones, no redunda en el avance del proceso sino en el estancamiento o vuelta atrás del mismo. Ello es comprensible si entendemos que las rearticulaciones se realizan a partir del entrelazamiento entre los elementos culturales que las mujeres poseen y sus experiencias de vida. Y, en este sentido, es fundamental la concepción que las mujeres lesbianas tienen tanto de la cultura feminista como de la construcción de la identidad feminista.

Los procesos identitarios feministas son, desde mi perspectiva, procesos de larga duración en los que se da la interacción entre posibilidades, conocimientos y experiencias de las mujeres. Posibilitada por la cultura feminista —y consecuente con sus principios éticos y políticos en relación con la adecuación entre identidad y experiencia—, la identidad feminista se basa tanto en la crítica como en el planteamiento de alternativas. Es una identidad difícil, ya que la crítica se plantea, en primera instancia, como autocrítica, elemento que está ausente en los procesos de muchas mujeres lesbianas que, en este sentido, consideran que la construcción de la identidad feminista es posible únicamente a través de lecturas o cursos, o de la actuación práctica en los diferentes movimientos sociales y políticos. Así, la crítica es siempre dirigida al exterior y se obvian el autoanálisis y la autocrítica.

La imposibilidad de continuar los procesos formativos feministas revierte negativamente, en la vida de las mujeres, en dos aspectos fundamentales. Por un lado, en el plano personal, por lo que de estancamiento en la construcción autoidentitaria implica; por ello, se observan en las mujeres francos retrocesos a etapas anteriores a su formación feminista que se concretan en hechos tales como la pérdida de los espacios

feministas en los cuales las mujeres se han formado. Por el otro, la pérdida de relaciones: consecuente con la retirada de los espacios, las mujeres pierden relaciones, tanto amistosas como amorosas, que forjaron en los mismos y que fueron vitales para ellas. De esta manera, la soledad y la angustia —que habían sido superadas en el proceso autoidentitario— vuelven a presentarse en las vidas de las mujeres. Por último, la pérdida de posibilidades vitales: al renunciar a los espacios feministas y a relaciones con mujeres feministas, las mujeres lesbianas pierden posibilidades vitales que asocio con recursos, herramientas, saberes, etcétera.

El segundo aspecto negativo está relacionado con la concepción de estas mujeres sobre el feminismo y las feministas. Al respecto, puede haber retraimientos misóginos, ya que la imposibilidad de avanzar y, en la mayoría de los casos, la consecuente retirada de la cultura feminista no redundan en un autoexamen o autocrítica, sino en la crítica exacerbada hacia el feminismo y las mujeres feministas. Por ello, en las historias de vida de las mujeres que se han separado del feminismo se observa un estancamiento en el aprendizaje y, en muchos casos, la vuelta a posiciones anteriores a su inserción en la cultura feminista, sólo que más exacerbadas. En los casos más extremos constatamos una vuelta a los estereotipos lésbicos masculinizados y la radicalización de la postura lésbica que se concreta en la heterofobia: puesto que han aprendido que el lesbianismo es una opción válida para las mujeres no son ellas las que están mal: son los demás y, específicamente, las y los demás *heterosexuales* quienes están mal. Sin embargo, inscribo esta radicalización en el contexto cultural en el que viven las mujeres, un contexto marcado por la intolerancia cultural hacia la homosexualidad y el lesbianismo que les plantea como opción la intolerancia y el sectarismo.

Las mujeres que continúan los procesos formativos feministas adquieren un conjunto de saberes a partir de sus experiencias de vida que les posibilita —puesto que ése es su objetivo específico— la construcción de identidades en correspondencia con sus vivencias. La propuesta del feminismo a las mujeres lesbianas es el desmontaje de la esencialidad de las identidades, tanto de la identidad “mujer” como de la identidad “lesbiana”, una esencialidad que se estructura y se concreta en la división intragenérica entre mujeres lesbianas y mujeres heterosexuales; ambas igualmente designadas e igualmente marcadas. Al mismo tiempo, el feminismo permite la comprensión de la inexistencia de identidades inadecuadas, fallidas o equivocadas, por lo que no existen en la cultura feminista la construcción de determinados sentimientos, afectos y actos como los propios, adecuados y correctos para las mujeres lesbianas.

La construcción de identidades afirmativas de las lesbianas es un proceso complejo resultado de la interacción entre los distintos ejes identitarios de las mujeres (edad, raza, económico y de clase, religión, saberes, salud, violencia) y sus experiencias de vida. Al respecto, es importante no olvidar que los planteamientos feministas han dejado claro que no se trata de dejar de ser lo que se es y caer en una especie de vacío del ser sino en aprender a ser de manera diferente a la asignada, a la esperada, a la obligada, en un proceso que implica ser al mismo tiempo que se deconstruye lo que se es y se construye lo que se va siendo.

Los esfuerzos de particulares e instituciones por relegar a las personas homosexuales al ámbito de lo privado, la petición —implícita en ocasiones, explícita en otras— de no mostrarse, de no aparecer, de no-ser en público, plantean la necesidad de inscribir la lucha por los derechos de las per-

sonas homosexuales en general, y de las mujeres lesbianas en concreto, en el ámbito amplio de los derechos humanos, los cuales son universales y públicos. Las críticas feministas a la dicotomía público-privado nos son útiles al respecto, ya que han establecido que la distinción entre esferas pública y privada opera como instauradora de quiénes y cómo son sujetos de derechos —y quiénes no— al delimitar quiénes forman parte de la comunidad sujeta a derechos. Así, la política feminista ha planteado la necesidad de situar como temas públicos de los ámbitos del derecho y la justicia los ámbitos privados de la vida de las personas.

La falta de libertad de las mujeres lesbianas es evidente en el análisis de sus historias de vida; al mismo tiempo, dicho análisis nos permite encontrar —en sus vidas concretas— espacios de libertad en los cuales las lesbianas *son*. A nivel general considero la falta de libertad como parte estructural de la condición lésbica; tiene sus orígenes en la concepción dominante sobre el lesbianismo y las mujeres lesbianas y en su particular posicionamiento que resulta en la estigmatización; y se concreta en la obligación de vivir una parte de la vida de manera oculta y no-legítima. Esto es así para las lesbianas a menos que haya una politización militante de la identidad y, entonces, las mujeres sean mujeres públicas desde la identidad lésbica. Desde esta perspectiva, la autoafirmación lésbica —entendida como la necesidad de reivindicar y politizar el hecho lésbico en la vida— es vista como una clave interna para las lesbianas, ya que implica el abandono de la vivencia en el silencio y el simulacro. Para el resto de las mujeres, la apertura siempre es parcial; como se desprende del análisis de los ámbitos que las mujeres consideran fundamentales en sus vidas (sus familias, las y los amigos, el trabajo, la religión); la apertura de las muje-

res se caracteriza por siempre ser parcial, situacional, posicional y coyuntural, en función de los espacios, las relaciones con las personas que integran dichos espacios y la posición que las mujeres ocupan en una situación concreta, en un espacio concreto y ante personas concretas.

Hecho nodal de la falta de libertad es el silencio sobre el lesbianismo de las mujeres; un silencio sostenido por las personas que las rodean (y que saben que son lesbianas) y, a veces, pedido y otras exigido a las propias mujeres. Desde la cultura dominante, el uso del silencio es una de las estrategias para invisibilizar, negar y estigmatizar a las mujeres lesbianas. Pero, desde la perspectiva de las mujeres lesbianas, es posible comprender y recuperar los silencios, por ejemplo, como el espacio de salvaguarda de la integridad personal; en este sentido, la politización de la identidad lésbica en los espacios de la vida cotidiana pasa, en la actualidad, por la revalorización del silencio. Mientras que en algunas etapas históricas y en determinados espacios lésbicos se planteó como obligatoria la apertura de las lesbianas —sobre todo en sus familias— como condición de pertenencia al colectivo, en la actualidad la denominada “salida del clóset” es ponderada en función de la situación específica de cada mujer. Atentas aprendizas y hábiles descifradoras de los silencios, las mujeres lesbianas han aprendido que el silencio puede ser un espacio de aceptación por parte de quienes no tienen otra manera de decir si no es a través del silencio. Ello no obsta para que las mujeres combinen sabiamente esta aceptación del silencio —de determinadas personas y en determinados espacios— con la construcción de discurso y la actuación política, ámbitos en los cuales no es posible el silencio sino que son necesarias las propuestas concretas, los argumentos sólidos y las acciones.

Las mujeres lesbianas llevan a cabo a través de su proceso de vida la construcción de espacios diversos en los cuales poder ser y vivir con libertad. Al proceso creativo que implica la capacidad de las mujeres para construir ámbitos de libertad y tener experiencias de libertad en un mundo de no-libertad lo denomino sabiduría vital. Uno de los propósitos de esta obra es el reconocimiento de la importancia del erotismo y de la sabiduría erótica de las mujeres lesbianas; ello por dos razones principales: la centralidad que el erotismo tiene en la definición cultural de las mujeres lesbianas y considerar que era el núcleo central de su lesbianismo. Sin embargo, considero que las lesbianas no sólo poseen sabiduría erótica sino un conjunto de saberes vitales, construidos y adquiridos a partir de sus experiencias, que les permiten ser y existir en un mundo en el que no existen de manera positiva y con completud; un mundo en el que, o bien las mujeres lesbianas existen y son nombradas omitiendo su manera particular de ser, o bien se da el reconocimiento y el nombramiento de lo lésbico y ello actúa en demérito de las mujeres. Así, las lesbianas adquieren dichos saberes a partir de las resistencias y subversiones que realizan a lo largo de sus vidas, los cuales les permiten la transgresión del lugar estigmatizado en el que culturalmente son posicionadas. Dejar de cumplir con deberes de género que las mujeres consideran atentatorios las hace adquirir saberes; en relación con esto, es necesario entender que, como género, las mujeres estamos constreñidas por el deber ser; la diferencia estriba en que unas realizan dicho deber ser desde un lugar asignado como positivo en el mundo, y otras desde un lugar asignado como negativo. En este sentido, cumplir con los deberes de género implica, para muchas, la obligación de cumplir con lo que atenta contra ellas como personas para poder

seguir siendo mujeres; para las mujeres lesbianas es doblemente complejo este cumplimiento, ya que hacerlo implica negar o silenciar que son lesbianas para poder seguir siendo mujeres. Puesto que el incumplimiento de los deberes supone *dejar de ser*, la negación a realizarlos implica adquirir y desarrollar conocimientos, habilidades, estrategias y recursos que les permitan seguir viviendo no sólo *dejando de ser* sino aprendiendo a ser de otra manera; en este sentido, las mujeres lesbianas son ampliadoras del género (Lagarde) y contribuyen —junto con otras mujeres no lesbianas— a la ampliación y los cambios de género al plantear y luchar por la legitimación de su manera particular de ser.

No sólo negándose a realizar los deberes de género las mujeres adquieren saberes, también cuando optan por realizar los deberes adscritos al género masculino. Las mujeres adquieren, a partir de la realización de deberes adscritos al género masculino una serie de saberes que abarcan desde habilidades necesarias en la vida cotidiana, gustos y actividades, hasta formas de ser y de relacionarse. Para algunas, las relaciones que establecen con el mundo masculino les abren posibilidades vitales que, por género, así como por sus medios sociales y familiares, les están negadas. Algunas desarrollan habilidades específicas signadas masculinamente en el mundo, lo cual lleva, en ocasiones, a que las mujeres lesbianas sean consideradas como menos femeninas o más masculinas que las mujeres heterosexuales, asumiéndose que los saberes y habilidades de las mujeres lesbianas devienen *naturalmente* de su condición de lesbianas.

La vivencia de rebeldías y subversiones plantea a las mujeres lesbianas conflictos en sus vidas. Dado que los cambios que las mujeres lesbianas realizan en sus vidas las ponen en cuestión a ellas, a su mundo y al mundo, es ingenuo

pensar que no se van a presentar conflictos en los diferentes ámbitos en los que las mujeres lesbianas actúan e interactúan. Al respecto, es importante contar con redes de apoyo que acompañen a las mujeres en la solución de estos conflictos: sea a través de la ayuda solidaria, a través del aprendizaje de la vida de otras mujeres y con la implementación de recursos materiales utilizables por las mujeres.

La adquisición de saberes vitales y su constante revisión y reactualización permite a las lesbianas transgredir su lugar asignado en el mundo y hacerlo, como ha planteado la ética feminista, manteniéndose a salvo cada mujer a sí misma y a su mundo (Lagarde, 1999:49). La ponderación de los peligros a que las lesbianas se enfrentan cotidianamente, así como de los recursos vitales con los cuales los enfrentan (la pareja, la familia, las amistades, el trabajo) forman parte de sus saberes vitales que, construidos como espacios afirmativos de vida, son a su vez parte de dichos espacios y les permiten vivir en el mundo. En este sentido, la politización de la identidad lésbica y la conversión de las lesbianas en mujeres públicas deben ser hechas a partir de la consideración de la situación específica de cada mujer y no como compulsión de la cultura lésbica. Cuando las lesbianas se convierten en mujeres públicas lo hacen después de un proceso de confrontación entre sus condiciones de vida actuales y aquellas que consideran se pueden conseguir a través de la lucha por derechos políticos específicos. Sólo a partir de sopesar ambas situaciones y de considerar los apoyos con los que cuenta —y que minimizan los riesgos vitales de la exposición pública— las mujeres lesbianas politizan su identidad y luchan entonces como mujeres lesbianas por ellas y por otras mujeres lesbianas.

La construcción de derechos específicos de las mujeres lesbianas, así como su reivindicación, es una lucha ardua ya

que para llevarla a cabo las mujeres deben politizar su identidad y convertirse en mujeres públicas; ello implica que las lesbianas deben serlo en un mundo hostil y rechazante, en el cual están expuestas al sexismo y la lesbofobia que las coloca en situación de peligro tanto a ellas en lo individual como a su mundo y sus relaciones vitales. Por ello considero imprescindible, por un lado, enmarcar los derechos específicos de las lesbianas en el marco de los derechos humanos de las mujeres; por el otro, desarrollar las luchas por estos derechos en el ámbito del feminismo, entendido como el único que le puede dar soporte solidario a las mujeres lesbianas.

La construcción de derechos específicos de las lesbianas se inscribe en la construcción de la diversidad como un valor humano reconocido y respetado. La deconstrucción y eliminación de los deberes y prohibiciones asignados a las lesbianas es fundamental para la construcción autoidentitaria positiva. Desde la perspectiva de los derechos humanos, inscribo esta deconstrucción en la construcción de los derechos sexuales, cuyos fundamentos son la no discriminación y el derecho a la libertad. Los derechos sexuales "incluyen el derecho a la libertad y autonomía en el ejercicio responsable de la sexualidad de cada uno. Esto incluye el derecho a escoger las parejas sexuales de cada uno sin discriminación, el derecho a expresar la sexualidad propia de cada uno sin tener en cuenta la orientación sexual y el derecho a la expresión sexual que sea independiente de la reproducción".¹ Aunque no plenamente definidos en los instrumentos internacionales, los derechos sexuales pueden ser inscritos

¹ Véase www.oneworld.org/whrnet/spanish/temas, página de Derechos Humanos de las Mujeres en Internet que desglosa y explica las diferentes áreas que abarcan dichos derechos.

en el Párrafo 96 de la Plataforma de Acción de Beijing que especifica “que los derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a tener control sobre las cuestiones relativas a su sexualidad, incluida su salud sexual y reproductiva, y decidir libremente respecto de esas cuestiones, sin verse sujeta a la coerción, la discriminación y la violencia”. Asimismo, pueden ser reivindicados a partir de los mecanismos de derechos humanos que rechazan *cualquier tipo* de discriminación.² La construcción y el respeto de los derechos sexuales supone no construir ni nombrar a las personas a partir de su homosexualidad, su bisexualidad o su heterosexualidad; con ello se consigue no construir identidades cerradas y fijas en torno de prácticas sexuales determinadas —que, a veces, son sólo circunstanciales— sino la construcción de identidades fluidas y situacionales. Sin embargo, los procesos deconstructivos que se llevan a cabo contemporáneamente requieren afirmar las identidades particulares con la finalidad, precisamente, de deconstruirlas. Es por ello que hoy las lesbianas luchan —desde su identidad específica— por derechos específicos, enmarcada esta lucha en los principios fundamentales que rigen los derechos humanos, esto es, la libertad, la igualdad y la no discriminación.

Los derechos que las mujeres lesbianas plantean abarcan todos los aspectos de sus vidas.

El derecho a la libertad: si la falta de libertad es estructuradora de la condición de las mujeres lesbianas en nuestra cultura, el derecho a ser lesbianas sin por ello ser persegui-

² Véase al respecto el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y la *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW)*, la vigilancia de cuyo cumplimiento compete al Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer.

das, violentadas, ridiculizadas, obligadas al silencio, la mentira y el fingimiento se constituye en el punto nodal de sus derechos.

El derecho a su integridad y seguridad personales, esto es, el derecho a no ser violentadas por ser mujeres lesbianas; la violencia hacia las mujeres ha sido reconocida en la Conferencia de Beijing como una de las áreas de trabajo primordiales para lograr total implementación de los derechos de las mujeres. A la violencia que por género están expuestas las mujeres lesbianas se suma la violencia específica que pueden sufrir por el hecho de ser lesbianas. El temor a conductas violentas por parte de los familiares, amigos, vecinos, empleadores, etc., es uno de los elementos que más influyen en la vivencia positiva del lesbianismo; es también uno de los elementos que las mujeres más toman en cuenta a la hora de abrirse como mujeres lesbianas públicas, ya que en este caso quedan expuestas a la violencia pública que puede ser ejercida tanto por particulares como por el Estado.

Considero también parte de la violencia hacia las mujeres lesbianas las prácticas discriminatorias, esto es, el trato diferencial que reciben a partir de su lesbianismo.

El derecho sobre sus cuerpos y su sexualidad: parte fundamental de los derechos humanos de las mujeres es su derecho a tener control sobre sus cuerpos y a decidir libre y responsablemente en todo lo relacionado con su sexualidad; esto incluye, desde luego, el derecho a la salud sexual y reproductiva, así como el derecho a su ejercicio libre de coerción, discriminación y violencia. En este marco inscribo el derecho de las mujeres lesbianas a mantener relaciones sexuales, eróticas y afectivas basadas en el respeto a la integridad de cada mujer, el respeto mutuo, el consentimiento y la responsabilidad compartida.

El derecho a la educación y al saber: la estigmatización de las personas homosexuales en general, y de las mujeres lesbianas en particular, forma parte de la educación escolarizada de las niñas y adolescentes; inscribo este derecho en el reconocimiento que hace la Plataforma de Acción de Beijing de la educación como una de las 12 áreas problemáticas en relación con el empoderamiento de las mujeres. En este sentido, la lucha específica de las mujeres lesbianas se centra en la eliminación de la homofobia, la lesbofobia y el sexismo en todas las instancias y espacios educativos, y en el derecho concreto a que las niñas y adolescentes —así como los niños y adolescentes— reciban información y formación que no esté basada en prejuicios y en estereotipos de género. En un sentido más amplio habría que plantear el derecho a un saber positivo sobre la existencia de las mujeres lesbianas y a la transmisión directa y saludable de información por parte de éstas.

El derecho a no contraer matrimonio de manera obligada y compulsiva a fin de ocultar o “curar” su lesbianismo; mediante esta práctica se obliga a las mujeres lesbianas para que cumplan —aunque sea a través de las amenazas y el ejercicio de la violencia— con su deber genérico.

El derecho a no formar familias, esto es, el derecho a no ser madres sin por ello ser hostigadas, discriminadas ni obligadas a ello compulsivamente.

El derecho a formar parejas y fundar familias, un derecho reconocido como universal en la Declaración de los Derechos Humanos, pero que aún se niega a las mujeres lesbianas —y a los hombres gay—. La dificultad para reconocer este derecho es muestra de la transgresión al orden establecido que el mismo implica; aun en sociedades muy desarrolladas, no se reconoce el derecho a las mujeres lesbianas —ni

a los hombres gay— a la institución del matrimonio. Es por ello que, ante la imposibilidad de equiparar a las parejas homosexuales con las heterosexuales, se ha creado la figura de la pareja de hecho. Sin embargo, aunque atenuado, el problema subsiste: siempre existen áreas de los derechos que son aplicables a las personas unidas a través de la institución del matrimonio que no son aplicables a las que figuran bajo otros regímenes legales (y esto incluye a parejas heterosexuales).

El llamado matrimonio homosexual o lésbico es, también, un tema controvertido al interior de la comunidad lésbica que lleva a la polarización de las posturas: mientras algunas mujeres se niegan terminantemente a aceptarlo por considerar que significa la institucionalización, reglamentación y normalización de las relaciones lésbicas en el orden heterosexual, otras lo consideran parte de la agenda de los derechos ciudadanos de las mujeres lesbianas. Por mi parte, considero que lograr la equivalencia de derechos entre las parejas heterosexuales unidas en matrimonio y las parejas lésbicas (así como las parejas gay y las parejas heterosexuales no unidas en matrimonio) constituye uno de los puntos nodales para la construcción de derechos específicos de las mujeres lesbianas: su realización implicará la deconstrucción de la pareja y la familia, tal como es concebida en la actualidad, y la construcción de categorías amplias redefinidas en nuevos marcos sociales, culturales, jurídicos y normativos.

El derecho a ser madres ya sea como genitoras, co-madres o por adopción. Al respecto, es pertinente distinguir entre dos situaciones: por un lado, la de aquellas mujeres que se autodefinen como lesbianas siendo ya madres; en estos casos es importante la lucha por la custodia de las hijas y los

hijos en los casos de divorcio, misma que en ocasiones les es negada a partir de un doble argumento: la posible perversión a las hijas e hijos por parte de las madres lesbianas y sus parejas, y la incapacidad materna derivada del hecho de su lesbianismo. Por otro, encontramos mujeres lesbianas que desean ser madres ya sea como genitoras, co-madres o adoptando. La lucha en este aspecto abarca varios frentes: en el caso de las mujeres que desean ser genitoras a través de métodos de inseminación se centra en el derecho al libre acceso a métodos seguros que incluyan, de manera principal, la garantía de que las muestras de semen utilizadas durante el proceso de inseminación han pasado por las pruebas del VIH/SIDA. En cuanto a la adopción, se trata de eliminar prácticas discriminatorias que no contemplan a las parejas lésbicas como sujeto legal con derecho a adoptar. En relación con las mujeres que deciden ser co-madres de las hijas e hijos de su pareja, son necesarios marcos legales que garanticen el reconocimiento de estas mujeres como madres con la consecuente adquisición de derechos y obligaciones.

Las mujeres lesbianas no sólo comparten con otras mujeres feministas la condición de género, sino los planteamientos teóricos y las acciones políticas necesarias para eliminar los aspectos opresivos de dicha condición. Comparten también la lucha por constituir a las mujeres en seres humanas libres, iguales y sororales, y ello como la única forma de ejercer el derecho a ser particulares y específicas. Para ello es imprescindible, por un lado, construir al género como sujeto, ya que sólo así será posible la constitución de cada una de las mujeres como sujetas particulares y únicas, dotadas de recursos y derechos. Por el otro, es necesaria la construcción de las mujeres como equivalentes a partir de sus diversas

opciones sexuales; con ello, al mismo tiempo que se deconstruye la división intragenérica —instaurada por la sexualidad dominante— que nos conduce a la desidentificación de la otra con una opción sexual diferente de la mía, se construyen las diferentes opciones sexuales como positivas, válidas y dignas de respeto; al mismo tiempo que se reconoce en cada mujer el derecho a la libertad y al respeto a su integridad física y mental. Entender que las desestructuraciones de las mujeres lesbianas están inscritas en las desestructuraciones identitarias para el género es vital para la vida de las mujeres y para la lucha política. Tanto los esfuerzos realizados en los ámbitos políticos y jurídicos como la experiencia vivida por millones de mujeres cotidianamente —que resultan en el desmantelamiento de los deberes de género y en la ganancia de espacios de libertad—, son nodales para las mujeres lesbianas; a partir de ellos, y como integrantes del género, las mujeres lesbianas pueden desmontar y resignificar positivamente elementos de su identidad.

La propuesta es enmarcar la lucha de las lesbianas en la construcción feminista de un *nosotras* legítimo y legitimado que permita la construcción de la individualidad de cada mujer y el respeto a su especificidad; en este sentido, las posibilidades de construcción de identidades afirmativas para las mujeres lesbianas implican la construcción de identidades afirmativas para el genérico y para cada mujer particular. Para lograrlo es necesario construir redes de relaciones positivas entre las mujeres que dirijan los esfuerzos de *todas* a la construcción del genérico como sujeto político y de cada mujer particular como ciudadana con plenos derechos.

Apéndice

Extractos del diario de campo

Presento a continuación tres extractos de mi diario de campo a modo de ejemplo de cómo fue realizada la etnografía para la presente investigación. La elección de dichos fragmentos estuvo guiada por el interés en exponer tres espacios de vida que son importantes para las mujeres lesbianas. En primer lugar, los llamados lugares del ambiente, como ya ha sido analizado, son espacios al mismo tiempo criticados y utilizados por las mujeres lesbianas en determinados momentos de su vida. En segundo lugar, las casas de las mujeres son espacios privilegiados para sus vidas; ya sea que vivan solas o en pareja, la casa es tanto el espacio de la soledad elegida, de la intimidad y del compartir con las personas allegadas a ellas. Por último, las Jornadas Culturales Lésbicas —que analíticamente contemplo como representativas de los espacios políticos lésbicos— significan la creación por parte de las mujeres lesbianas de espacios políticos y culturales propios, donde es posible realizar procesos de aprendizaje de la identidad.

Las noches del ambiente

La “ida a la disco” es una actividad que muchas mujeres realizan los fines de semana, ya sea el viernes o el sábado, los días de fiesta oficial o los “días para mujeres”, esto es, días en que sólo entran mujeres y suele haber *shows* organizados para ellas. No hay ninguna discoteca que sea exclusiva para mujeres lesbianas; en general a las *discos* gay acuden mujeres lesbianas, hombres *gays*, y ocasionalmente mujeres y hombres heterosexuales. Sin embargo, existen algunas cuya afluencia principal es de mujeres lesbianas.

Generalmente las mujeres acuden en grupos, aunque también suele haber parejas solas (que en ocasiones celebran sus aniversarios de pareja) y mujeres solas.

Cómo ir vestida a la *disco* es un tema cuya importancia varía en función de la clase económica, de la generación y de si existe o no juego de roles en la pareja. Hay discotecas que son más frecuentadas por las mujeres lesbianas jóvenes de clase media: en ellas la música principal que se escucha y baila es “tecno” y las jóvenes se visten siguiendo los cánones de moda, por lo que, en la actualidad, abundan las camisetitas cortas, los zapatos con plataforma, los aretes en el ombligo, los tatuajes, los adornos en el cabello y los maquillajes *dark*.

Otras *discos*, con más antigüedad, son frecuentadas por mujeres lesbianas maduras, de recursos económicos muy variados; las mujeres lesbianas jóvenes de escasos recursos también acuden a estas últimas. En general, el atuendo es informal y el grado del arreglo depende del gusto personal de cada mujer: algunas van sin maquillaje, algunas ligeramente maquilladas, prácticamente todas usan pantalones o *pants*, camisetas, sacos o chamarras y zapatos sin

tacón o zapatillas deportivas. Son escasas, aunque las hay, las faldas, los vestidos, las zapatillas de tacón, el maquillaje total y los adornos corporales.

En estos espacios es más fácil ubicar a aquellas mujeres que, en pareja, “juegan a los roles”: mientras que en las *discos* más modernas el apego a la moda hace que ambas mujeres vistan prácticamente igual, aquí es más factible ver a parejas conformadas por una mujer que viste y actúa de manera “femenina” con otra que viste y actúa de manera “masculina”. Así, no es sólo cómo van vestidas sino el comportamiento general que incluye desde quién paga, quién pide la mesa, quién le ordena al mesero, quién “lleva” en el baile, hasta el manejo corporal, la forma de hablar y la interacción entre ambas.

La revisión a la entrada es de rigor y, si va a ser a fondo, hay una mujer que la realiza. Esto es, si nada más revisan bolsas y mochilas puede hacerlo el hombre que acompaña al que te cobra los 40 pesos por la entrada; si la revisión incluye la ropa y, por ende, tocar el cuerpo, la hace una mujer. En las *discos* más modernas es usual la presencia de un “guarura” encargado de insultar y no dejar entrar a las mujeres que se atreven a protestar cuando la “revisión” se convierte en “faje”.

Una vez que se tiene acceso al salón donde se ubica la pista de baile surgen varias opciones. Las mujeres que acuden a tomar una copa y que, generalmente, van solas, no “piden mesa”: se ubican en la barra principal situada al fondo del salón, o en la estrecha barra que, adosada a las paredes, recorre uno de los muros del mismo. Con esta última opción tienen la ventaja de abarcar a una gran parte de la concurrencia a través de los espejos que recubren los muros.

Las mujeres que acuden en grupos prefieren ocupar una mesa, y para ello hay varias posibilidades. Si son asiduas del lugar y conocen al mesero o meseros de las diferentes áreas de la *disco*, éstos les pueden conseguir buenos lugares. La bondad de los lugares deviene de: *a)* su ubicación respecto a la pista, y *b)* de la ubicación de cada mesa concreta respecto a la totalidad del espacio. Generalmente las mesas que rodean la pista son “de botella”: para ocuparlas es necesario pedir una botella cuyo precio oscila entre los \$330 y los \$400 pesos, dependiendo del tipo de bebida; viene acompañada por dos botellas de Coca-Cola, dos de agua mineral y una cubeta con hielos. El resto de las mesas, en principio, son “de copas”: en ellas las bebidas se piden por copas individuales cuyos precios oscilan entre los \$25 pesos si es cerveza y los \$30 o \$35 si contienen ron, ginebra, vodka o cualquier otra bebida alcohólica. Con el pago de la entrada se tiene derecho a una bebida nacional: cerveza, cuba, ron o tequila.

En los últimos años, tal vez debido a la crisis económica, o a la competencia entre los lugares que hace que el número de asiduas baje proporcionalmente, algunas discotecas “reservan” todas sus mesas, es decir, colocan carteles de “Reservada” en todas, excepto en las que denomino “las mesas del baño”: aquellas situadas a pocos metros de la entrada de los baños y que, generalmente, se encuentran al fondo de los locales. El cartel de “Reservada” hace que la mesa pase automáticamente de “mesa de copas” a “mesa de botella”. Ahora bien, si las mujeres están dispuestas a llegar a un acuerdo económico con el mesero de la zona donde se quieren sentar, la mesa “Reservada” quedará a su disposición inmediatamente. Las negociaciones implican, dependiendo de los meseros, desde el trato “como cuates”, los “manas” y

“manitas” surtidos, los “chulas” que van y vienen, o el enfrentarse a la lesbofobia directa de aquel que no está dispuesto a dar una mesa a “una lesbiana” sin sacar nada a cambio. Por lo menos, que le ruegue; así él, además de la mesa, se reserva el poder de decirle que no.

Una opción es llegar entrada la noche cuando, si el lugar no está lleno, el mesero evaluará si da la mesa “Reservada”, que de esta manera adquiere nuevamente el carácter de “mesa de copas”: lleva a cabo la evaluación en función de la hora, del día (si es o no quincena, si hay o no una fiesta en el calendario), del número de mujeres que van a ocupar la mesa y del cálculo de su propina.

Las relaciones que se establecen en la discoteca varían a lo largo de la noche en función de con quién se va, a qué se va y el grado de alcoholización que se alcanza. Así, las mujeres que acuden solas pueden estar únicamente el tiempo de tomarse una copa o pasar varias horas en el lugar, ya sea que permanezcan solas o que encuentren pareja. En general estas mujeres se dedican más a observar que a bailar, aunque en ocasiones inviten a bailar a otras mujeres. Las mujeres que acuden en pareja suelen permanecer en pareja a lo largo de la noche aunque en ocasiones, con el transcurso de las horas y el alcohol, pueden surgir diferencias entre ellas debido, principalmente, a la intromisión de terceras en la relación, ya sea de manera real o imaginada. Los grupos de amigas pueden estar conformados de manera diversa: o todas las integrantes del grupo acuden sin pareja o puede haber mujeres solas y mujeres en pareja al interior del grupo. Generalmente estos grupos continúan juntos a través de la noche, lo cual no impide que alguna de las mujeres que acuden solas establezcan alguna relación. En estos grupos las mujeres suelen bailar unas con otras, independientemente

de que sea o no la pareja; a veces salen a bailar todas juntas y, en ocasiones, las mujeres solas sacan a bailar a mujeres de otras mesas.

Si se permanece en la *disco* hasta horas avanzadas de la noche las barreras entre mesa y mesa, entre grupo y grupo, pueden diluirse y establecerse conversaciones entre las diferentes mujeres.

Parte importante de la *disco* es el *show*. Todas las discotecas lo tienen y suelen ser de dos tipos: *shows* de travestis y *shows* de mujeres. La mayoría presentan *shows* de hombres travestis representando a cantantes, ya sean mexicanas o extranjeras, de moda o clásicas. Así, las más representadas son Ana Gabriel, Paquita la del barrio, Lucha Villa, Lola Beltrán, Rocío Durcal, Mónica Naranjo e Isabel Pantoja; en menor medida lo son Raquel Olmedo, Ana Torroja, Madonna y Janis Joplin. En ocasiones, las *discos* incluyen la modalidad de un cantante ranchero: vestido de charro, con sombrero y todo, canta sin imitar o imita principalmente a Alejandro Fernández. En estos casos en particular, el verdadero espectáculo está en las mujeres que ven el espectáculo: si por principio ninguna de las canciones tiene contenido lésbico alguno, sí casi todas (por no decir todas) son sexistas; cuando toca el turno a los charros y sus canciones rancheras las mujeres se desbordan, gritan, chiflan y algunas hasta los besan.

Los *shows* de mujeres que ofrecen algunas discotecas consisten básicamente en el *show* que cualquier discoteca ofrece... a los hombres. Las mujeres que actúan suelen salir disfrazadas y, al ritmo de la música, se desnudan hasta quedar en tanguas que varían de tamaño: entre pequeñas y minúsculas. Sólo en ocasiones las mujeres se quitan el *brassier* (aunque se tapan los pechos con los brazos) y raramente se

desnudan totalmente. En el transcurso de estos *shows* las mujeres que actúan suelen sacar a una mujer del público y amagar que la desnudan entre los azuzeos, sobre todo, de la mesa que acompaña a la elegida. En ocasiones el *show* de las mujeres puede ser en las mesas de las espectadoras y ello incluye la propina en la tanga.

El final de la noche en la disco depende de varios factores: si las mujeres fueron a ligar y lo consiguieron es posible que se marchen temprano, pero, por lo general, casi todas se quedan, al menos, hasta después del show que suele empezar a la una o una y media de la mañana y termina una hora y media o dos después.

Reuniones y celebraciones

Organizar reuniones en las casas es una actividad que las mujeres realizan de manera gustosa. Las reuniones pueden ser de diversos tipos: aquellas que se realizan periódicamente con el grupo de amistades más cercanas y que pueden ser para tomar un café, una copa, comer, cenar y, sobre todo, platicar. Las hay para celebrar algún evento particular: fiestas de cumpleaños, aniversarios varios, el logro de un trabajo, o logros puntuales de cada quien. Algunas son convocadas coincidiendo con fechas significativas para las mujeres lesbianas como el 8 de marzo y la Marcha del Orgullo Gay; hay reuniones que se organizan de acuerdo con el calendario oficial, como las Fiestas Patrias, el Día de Muertos, las Posadas, Navidad o fin de año. Y hay reuniones que se convierten en fiestas por el puro gusto de disfrutar.

Hacer una reunión en la casa implica, para la mayoría de las mujeres, realizar cambios en la misma, los cuales va-

rían según el tipo de reunión. A veces, si quienes se reúnen son las "cuatas", pues ni arreglo se hace. Pero si se trata de una fiesta, las mujeres suelen asear las casas, ordenarlas y reordenarlas; a veces, y en función del número de personas invitadas, se cambian los muebles: sobre todo se reubican sillas, sillones, sofás, taburetes, cojines y todo aquello que sirve para sentarse (además del suelo) tanto para que las mujeres puedan acomodarse a gusto como para dejar libre un espacio que se convertirá en pista de baile. Sobre todo en las fiestas de aniversarios puntuales de las parejas las casas suelen adornarse: las mujeres elaboran los adornos ellas mismas o compran elementos decorativos alusivos a la pareja o al evento concreto, y nunca faltan las flores.

Organizar una fiesta supone gastos económicos cuyos montos varían en función de qué se celebra y cuántas personas son invitadas. Hay celebraciones específicas, relacionadas sobre todo con los logros laborales o académicos, en que la persona que celebra recibe el apoyo, sobre todo en trabajo concreto, de su grupo cercano de amigas. Fiestas de carácter más íntimo son organizadas y costeadas por la o las mujeres que las organizan, aunque las reglas de cortesía implican que las invitadas cooperan ya sea con botellas de refresco, de alcohol o con comida. En casos específicos de mujeres que pertenecen a grupos como Alcohólicos Anónimos es regla que estas personas no aportan bebidas alcohólicas a la reunión, mismas que deberán llevar quienes quieran consumirlas.

Cuando los núcleos familiares saben abiertamente que las mujeres son lesbianas, no es raro encontrar a la mamá, a alguna hermana o a parientas cercanas ayudando en la preparación de la fiesta y en la atención a las personas invitadas. Pero la mayoría de las reuniones corren por cuenta de y son atendidas por la o las anfitrionas.

Elemento imprescindible de toda fiesta es la música, un rubro en el que también cooperan las mujeres invitadas. El tipo de música que más se estila es el que se puede bailar. Aunque hay una marcada preferencia por las salsas, cumbias, merengues y sones, no suele faltar alguna norteña. En algún momento de la noche sonarán los rocks de los sesenta, las y los contemporáneos mexicanos y latinoamericanos y, desde luego, no pueden faltar Doors y “la Janis”.

En general a las mujeres les gusta bailar y bailan bien: solas o en pareja, todas al tiempo o una sola en la “pista”. No hay fiesta sin baile. También hay mujeres a quienes no les gusta bailar y que sólo lo hacen en ocasiones especiales y muy celebradas por el resto.

Un segundo elemento infaltable es la conversación. Se habla mucho y de todo: casi nunca falta el intercambio de información sobre las actividades feministas, la situación de los diferentes grupos y las actividades que se han realizado o están por realizarse. Nunca falta el intercambio de información sobre “las que no vinieron” y es rara la fiesta en la que no se habla de amor, de deseo, de cuerpos, de pieles, de citas, de esperas, de encuentros y desencuentros.

Jornadas Culturales Lésbicas

Encontrar espacios públicos que acepten ser la sede de las Jornadas Culturales Lésbicas no es tarea fácil para las organizadoras de dichos eventos; esto debido a las características del mismo y a la falta de recursos económicos para pagar las rentas de los locales. A lo largo de los años han sido sedes de las Jornadas: locales de organizaciones feministas, de grupos lésbicos, espacios públicos como librerías y, en alguna ocasión, una Casa de la Cultura.

Elementos de unas Jornadas Culturales Lésbicas son: la discusión política, la discusión teórica, la muestra artística y la fiesta.

El espacio en que se desarrollan las Jornadas es ocupado por una muestra de la producción plástica de las mujeres lesbianas: pinturas, esculturas y fotografías, mismas que servirán de marco a las discusiones. La presentación y debate de videos realizados por mujeres puede intercalarse a lo largo de las Jornadas o dedicársele una tarde completa. En la Jornada inaugural, además de las palabras de bienvenida de las organizadoras, suele presentarse un espectáculo de danza que da entrada a una lectura de poemas realizada por las propias poetisas. Es común también que si alguna de las mujeres presentes escribe poesías, pueda leerlas.

El segundo día de actividades suele dedicarse a la presentación de los grupos lésbicos; ésta consiste en una exposición de quiénes son las integrantes del grupo, a qué se dedican y cuáles son sus objetivos. De tal manera, las mujeres que acuden por primera vez a unas Jornadas pueden tener un panorama representativo de las diversas actividades que realizan las mujeres lesbianas a través de grupos organizados.

La mañana del tercer día de actividades se dedica a la presentación de los trabajos realizados sobre mujeres lesbianas en la academia, lo que permite saber en qué áreas de la investigación se están produciendo conocimientos sobre las mujeres lesbianas. La tarde suele estar destinada a la discusión política de los temas que, en cada momento, han ocupado y preocupado a las mujeres lesbianas. Suele darse información sobre lo acontecido en los encuentros feministas y en los encuentros de mujeres lesbianas (internacionales, regionales o locales), sobre las diferentes posturas políticas

existentes y sobre las acciones políticas concretas que se están realizando. Como espacio de discusión política, está atravesado por las posturas diversas de los grupos y las mujeres particulares en relación con los temas que se debaten, así como por los antagonismos históricos entre grupos y entre mujeres; por ello, en ocasiones, los debates pueden ser álgidos.

Por la noche se realiza la fiesta que marca el cierre simbólico de las Jornadas; puede efectuarse en alguna *disco* o en algún local de fiestas disponible por algún grupo. A ella asisten las mujeres que estuvieron presentes en las Jornadas, pero también mujeres que no lo hicieron, de manera que la fiesta se constituye en un espacio de difusión acerca de las mismas, una posibilidad —para quienes asistieron por primera vez a las Jornadas Lésbicas— de establecer relaciones amistosas y/o amorosas con otras mujeres. Algunas de ellas continúan las discusiones políticas en la fiesta; otras la viven como un espacio de diversión que comparten con su pareja y/o amigas, y para otras es el espacio del encuentro erótico.

La clausura de las Jornadas se realiza a la mañana siguiente con una mesa sobre espiritualidad que no suele estar muy concurrida, debido a la fiesta y al cansancio de las mujeres después de tres días de actividades.

Bibliografía

Teoría

- Abelove, Henry, Michéle Aina Barale y David M. Halperin (eds.) (1993), *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Altable Vicario, Charo (1986), "Cuerpo de mujer o tierra de lo imaginario. Caminos en la construcción de una erótica femenina", en *Desde el feminismo*, 1:40-45.
- _____ (1991), *Penélope o las trampas del amor. Por una coeducación sentimental*, Mare Nostrum Ediciones, Madrid.
- Amelang, James S. y Mary Nash, 1990, *Historia y género. Las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*, Edicions Alfons el Magnánim, Valencia.
- Amorós, Celia (coord.) (1994), *Historia de la teoría feminista*, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid/Consejería de Presidencia, Dirección General de la Mujer, Madrid.
- _____ (1994), "Feminismo, ilustración y posmodernidad: notas para un debate", en Amorós (comp.), 1994:341-352.

- Barret, Michéle y Anne Phillips (1995), "Debates feministas contemporáneos", en *Debate Feminista*, 12:141-51.
- Basaglia, Franca (1985), *Mujer, locura y sociedad*, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- _____ (1986), *Una voz: reflexiones sobre la mujer*, Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Benhabib, Seyla (1992), "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", en *Isegoría*, 1992:37-63.
- _____ (1994), "Feminismo y posmodernidad: Una difícil alianza", en Amorós (coord.), 1994:241-256.
- Blackwood, Evelyn (1991), "Rompiendo el espejo: la construcción del lesbianismo y el discurso antropológico sobre la homosexualidad", en Nieto, 1991:219-236.
- Blasius, Mark y Phelan Shane (eds.) (1997), *We are everywhere. A Historical Sourcebook of Gay and Lesbian Politics*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Bolin, Anne (1995), "Traversing Gender. Cultural context and gender practices", en Ramet, 1996:22-51.
- Bolt González, Mary (1996), *Sencillamente diferentes...: la autoestima de las mujeres lesbianas en los sectores urbanos de Nicaragua*, Centro Editorial de la Mujer, Fundación Xochiquetzal, Managua, Nicaragua.
- Braidotti, Rosi (1991), "Teorías de los estudios de la mujer", en *Historia y Fuente Oral*, 6.
- Brown, Judith (1989), *Afectos vergonzosos. Sor Benedetta: entre santa y lesbiana*, Crítica, Barcelona.
- Burin, Mabel (1987), *Estudios sobre la subjetividad femenina. Mujeres y salud mental*, Grupo Editor Latinoamericano, Col. Controversia, Buenos Aires.
- _____ (1992), "Nuevas perspectiva en salud mental de las mujeres", en Fernández, 1992:314-332.

- Bustos Romero, Olga L. (1994), "La formación del género: el impacto de la socialización a través de la educación", en Pérez Fernández, 1994a:267-298.
- Butler, Judith (1991), "Imitation and Gender Insubordination", en Fuss (ed.), 1991:1331.
- Califia, Pat (1997), *El don de Safo. El libro de la sexualidad lésbica*, Talasa, Madrid.
- Case, Sue-Ellen (1993), "Toward a Butch-Femme Aesthetic", en Abelove *et al.*, 1993:294-306.
- Castañeda, Marina (1999), *La experiencia homosexual*, Paidós.
- Charles, Nickie (1996), "Feminist practices. Identity, difference, power", en Charles *et al.*, 1996:1-37.
- _____ y Felicia Hughes-Freeland (eds.) (1996), *Practising Feminism. Identity, Difference, Power*, Routledge, Londres.
- Colectivo del libro de la salud de las mujeres de Boston (1976), *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Icaria, Barcelona, España.
- Collin, Françoise (1993), "Diferencia y diferendo. La cuestión de las mujeres en filosofía", en Duby, 1993:291-321.
- Cott, Nancy F. (1993), "Mujer moderna, estilo norteamericano: los años veinte", en Duby, 1993:91-107.
- Creed, Barbara (1995), "Lesbian bodies: tribades, tomboys and tarts", en Grosz *et al.*, 1995:86-103.
- Crowley, Helen y Susan Himmelweit (1992), *Knowing women. Feminism and Knowledge*, Polity Press/Open University, Inglaterra.
- Cucchiari, Salvatore (1996), "La revolución del género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género", en Lamas, 1996:181-264.
- De Lauretis, Teresa (1991) (1986), "Estudios feministas/Estudios críticos: problemas, conceptos y contextos", en Ramos (comp.), 1991:165-193.

- De Lauretis, Teresa (1992), *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid.
- _____ (1993), "Sexual Indifference and Lesbian Representation", en *Abelove et al.*, 1993:141-158.
- _____ (1995), "La práctica del amor: deseo perverso y sexualidad lesbiana", en *Debate Feminista*, 11:34-45.
- Del Valle, Teresa (1987), "El momento actual de la Antropología de la mujer: modelos y paradigmas. El sexo se hereda, se cambia y el género se construye", en *Maqueira et al.*, 1987:35-39.
- _____ (1996), "Incidencias de las nuevas socializaciones en la elaboración de la memoria individual y social", en A. González, *Epistemología y método*, VIII Simposio, VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza, 1996.
- _____ (1997), "La memoria del cuerpo", *Arenal, Revista de Historia de las mujeres*, vol. 4, núm. 1, enero-junio. (Separata)
- Dorf, Julie y Gloria Careaga Pérez (1995), "Discrimination and the Tolerance of Difference: International Lesbian Human Rights", en *Peters et al.*, 1995:324-334.
- Duby, Georges y Michelle Perrot (1993), *Historia de las mujeres en Occidente, El siglo XX*, tomos 4 y 5, Taurus, Madrid.
- Ekins, Richard y Dave King (ed.) (1996), *Blending Genders. Social aspects of Cross-dressing and Sex-changing*, Routledge, Londres.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976), *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona.
- Fernández, Ana María (comp.) (1992), *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*, Paidós, Argentina.

- Fiocchetto, Rosanna (1987), *La amante celeste*, horas y Horas la editorial, Col. La llave la tengo yo, Madrid.
- Freedman, Estelle, Barbara C. Gelpi, Susan Johnson, y Kathleen M. Weston (eds.) (1985), *The Lesbian Issue. Essays from Signs*, University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Freud, Sigmund (1981), *Obras completas*, 3 tomos, Biblioteca Nueva, Madrid, España.
- _____ (1981), "Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina", en Freud, 1981, III:2544-2561.
- Frye, Marilyn (1993) (1977), "Some Reflections on Separatism and Power", en Abelow *et al.*, 1993:91-98.
- Fuss, Diana (ed.) (1991), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Gagnon, John y William Simon (1998) (1967), "The Development of the Homosexual Bar as an Institution", en Nardi *et al.*, 1998:174-182.
- García-Cavazos, Ricardo J. (1994), "Dimorfismo sexual humano", en Pérez Fernández, 1994a:237-266.
- García Quezada, Ana Isabel y Manuel Barahona Montero (1999), *IV Conferencia Mundial de la Mujer. Declaración de Beijing. Plataforma de Acción*, Conmujer, UNICEF, Milenio Feminista, México.
- Godelier, Maurice (1995), "El Occidente, espejo roto. Una evaluación parcial de la antropología social combinada con algunas perspectivas", en Cuicuilco, 3:59-85.
- Grogan, Sarah (1999), *Body Image. Understanding body dissatisfaction in men, women and children*, Routledge, Londres.
- Grosz, Elizabeth (1995a), *Space, time and perversion. Essays on the politics of bodies*, Routledge, Nueva York.

- Grosz, Elizabeth (1995b), "¿Qué es la teoría feminista?", en *Debate Feminista*, 12:85-105, México.
- _____ (1995c) "Refiguring lesbian desire", en Grosz, 1995a: 173-185.
- _____ y Elspeth Probyn (eds.) (1995), *Sexy bodies. The strange carnalities of feminism*, Routledge, Londres.
- Guntín i Guntín, Montserrat (1994), "La Paidética. El Saber de las mujeres", en Sendón *et al.*, 1994:93-115.
- Guzmán Stein, Laura y Gilda Pacheco Oreamuno (comps.) (1996), *Estudios básicos de Derechos Humanos IV*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, tomo IV, Costa Rica.
- Harris, Olivia y Kate Young (1979), *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, España.
- Hernández Guerrero, Guadalupe (1996), *La cara pública de la lesbianidad en la Ciudad de México 1996*, trabajo presentado en cumplimiento de los requisitos para finalizar el Curso de Especialización del Programa Interdisciplinario en Estudios de la Mujer del Colegio de México, A.C., México.
- Izquierdo, María Jesús (1983), *Las, los, les (lis, lus). El sistema sexo/género y la mujer como sujeto de transformación social*, laSal Edicions de les dones, Barcelona.
- Jeffreys, Sheila, 1996, *La herejía lesbiana*, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid.
- Jiménez, Patria (1996), "Las lesbianas en Beijing", en *Fem*, 154:33-36.
- Juliano, Dolores (1992) *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*, Cuadernos inacabados núm. 11, horas y Horas la editorial, Madrid.
- Katchadourian, Herant A. (1984), *La sexualidad humana. Un estudio comparativo de su evolución*, Fondo de Cultura Económica, México.

- Kitzinger, Celia y Sue Wilkinson (1996), "Deconstructing heterosexuality. A feminist social-constructionist analysis", en Charles *et al.*, 1996:135-155.
- Krieger, Susan (1985), "Lesbian Identity and Community: Recent Social Science Literature", en Freedman *et al.*, 1985.
- Lagarde, Marcela (1990a), *Identidad femenina*, Cursos Casandra, México.
- _____ (1990b), *Metodología de investigación sobre la condición de la mujer y la situación de las mujeres*, Cursos Casandra, México.
- _____ (1991), *La mujer transgresora*, Cursos Casandra, México.
- _____ (1992), *Relación madre-hija*, transcripción de grabación audiófónica, Mujeres para el diálogo, México.
- _____ (1993), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Col. Posgrado, núm. 8, 2a. ed., México.
- _____ (1994); "La regulación social del género: el género como filtro de poder", en Pérez Fernández, 1994a:389-425.
- _____ (1996a), "Identidad de género y Derechos Humanos. La construcción de las humanas", en Guzmán Stein (comp.), 1996:87-125.
- _____ (1996b), *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Cuadernos Inabacados 25, horas y Horas la editorial, Madrid.
- _____ (1997), *Identidad genérica y feminismo*, Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.
- Lagarde, Marcela (1999), *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla, España.

- Lamas, Marta, 1994, "Cuerpo: diferencia sexual y género", en *Debate Feminista*, 10.
- _____ (1995), "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género", en *La Ventana*, 1.
- _____ (1996), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG/Miguel Ángel Porrúa, México.
- Lamphére, Louise (1991), "Feminismo y antropología", en Ramos, 1991:279-315.
- Lancaster, Roger N. y Micaela Di Leonardi (1996), *The Gender/Sexuality Reader. Culture, History, Political Economy*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Lang, Sabine (1996), "There is more than just women and men. Gender variance in North American Indian cultures", en Ramet, 1996:183-196.
- Maffía, Diana (1994), "Lógica, sexualidad y política", en *Feminaria*, 12, Buenos Aires.
- Maqueira, Virginia y Cristina Sánchez (comps.) (1990), *Violencia y sociedad patriarcal*, Pablo Iglesias, Madrid.
- Maqueira D'Angelo, Virginia, Guadalupe Gómez-Ferer Morant y Margarita Ortega López (1987), *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*, vol. II, Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- Martin, Bidy (1993), "Lesbian Identity and Autobiographical Difference(s)", en Abelove *et al.*, 1993:274-293.
- Martin, M. Kay y Barbara Voorhies (1978), *La mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona.
- Mead, Margaret (1981), *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Laia B, Barcelona.
- Mizrahi, Liliana (1987), *La mujer transgresora. Acerca del cambio y la ambivalencia*, Grupo Editor Latinoamericano, Col. Controversia, Buenos Aires.

- Mogrovejo, Norma (2000), *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, Plaza y Valdés, México.
- Molina Petit, Cristina (1992), "Lo femenino como metáfora en la racionalidad posmoderna y su (escasa) utilidad para la Teoría Feminista", en *Isegoría*, 6:129-143.
- Mondidori, Francis Mark (1998), *Una historia natural de la homosexualidad*, Paidós, Barcelona.
- Montero, Justa (1994), "Igualdad y diferencia. Encrucijada del movimiento", en *Viejo Topo* 73:39-44.
- Moore, Henrietta (1991), *Antropología y feminismo*, Cátedra, Col. Feminismos, Madrid.
- Moreno, Amparo (1986), *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica*, Cuadernos Inacabados núm. 6, laSal, Edicions de les dones, Barcelona.
- Nardi, Peter M. y Beth E. Schneider (eds.) (1998), *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies. A Reader*, Routledge, Londres.
- Nieto, José Antonio (comp.) (1991), *La sexualidad en la sociedad contemporánea. Lecturas antropológicas*, Universidad Nacional de Educación a Distancia/Fundación Universidad Empresa, Madrid.
- _____ (1993), *Sexualidad y deseo. Crítica antropológica de la cultura*, Siglo XXI, Madrid.
- Olivier, Christiane (1987), *Los hijos de Yocasta. La huella de la madre*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pérez Fernández, Celia Josefina y Eusebio Rubio Auriol (coords.) (1994), *Antología de la sexualidad humana*, CONAPO-Miguel Ángel Porrúa, 3 Tomos, México.
- Peters, Julie y Andrea Wolper (eds.) (1995), *Women's rights, Human rights. International feminist perspectives*, Routledge, Londres.

- Puleo, Alicia (1992), *Dialéctica de la sexualidad, Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Cátedra, Madrid, España.
- Plummer, Ken (1991), "La diversidad sexual: una perspectiva sociológica", en Nieto, 1991:151-193.
- Ponse, Barbara (1998) (1978), "The Social Construction of Identity and its Meanings within the Lesbian Subculture", en Nardi *et al.*, 1998:246-260.
- Radicalesbians (1997) (1970), "The Woman-Identified Woman", en Blasius *et al.*, 1997:396-399.
- Raymond, Janice (1996), "The politics of transgenderism", en Ekins *et al.*, 1996:215-223.
- Ramet, Sabrina Petra (ed.) (1996), *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical perspectives*, Routledge, Londres.
- Rich, Adrienne (1983), *Sobre mentiras, secretos y silencios*, Col. Antrazyt, Icaria, Barcelona.
- _____ (1993) (1980), "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en Abelove *et al.*, 1993:227-254.
- Rodríguez Magda, Rosa Ma. (1994a), "El feminismo francés de la diferencia", en Amorós (comp.), 1994:203-222.
- _____ (1994b), "Las filosofías de la diferencia", en Valcárcel (comp.), 1994:95-112.
- Rivera Garretas, María-Milagros (1994), "Partir de sí", en *Viejo Topo*, 73:31-35.
- _____ (1994), *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria, Barcelona.
- Ross, Ellen y Rayna Rap (1996), "Sex and Society. A Research Note from Social History and Anthropology", en Lancaster *et al.*, 1996:153-168.
- Rubin, Gayle (1989), "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance, 1989: 113-190.

- Santa Cruz, Isabel (1992), "Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones", en *Isegoría*, 1996:145-149.
- Sendón, Victoria, María Sánchez, Montserrat Guntín y Elvira Aparici (1994), *Feminismo Holístico. De la realidad a lo real*, Cuadernos del Ágora, España.
- Scott, Joan (1990), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Amelang*, 1990:24-56.
- Smith, Barbara (1993) (1982), "Homophobia: Why Bring It Up?", en *Abelove et al.*, 1993:99-109.
- Stein, Arlene (1998), "Sisters and Queers. The Decentering of Lesbian Feminism", en *Nardi et al.*, 1996:553-563.
- Troiden, Richard (1998) (1988), "A Model of Homosexual Identity Formation", en *Nardi et al.*, 1998:261-278.
- Ussher, Jane M. (1991), *La psicología del cuerpo femenino*, Arias Montano, Madrid.
- _____ (1997), *Fantasies of Feminity. Reframing the boundaries of sex*, Routledge, Londres.
- Vance, Carol (1989), "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad", en *Vance*, 1989:9-49.
- _____ (1993), "Social construction theory: problems in the history of sexuality", en *Crowley et al.*, 1993:132-145.
- _____ (comp.) (1989), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Revolución, Madrid.
- Vicinus, Martha (1993), "'They Wonder to Which Sex I Belong': The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity", en *Abelove et al.*, 1993:432-452.
- Wallace, Jane (1985), *Masturbación. Proceso contra la culpabilidad de las mujeres*, laSal, Edicions de les dones, 2a. ed., Barcelona.
- Walkovitz, Judith (1993), "Sexualidades peligrosas", en *Duby*, 1993, IV:369-401.

Warren, Carol (1998) (1974), "Space and Time", en Nardi *et al.*, 1998:181-193.

Weeks, Jeffrey (1994), "La sexualidad e historia: reconsideraciones", en Pérez *et al.*, 1994, I:179-201.

_____, 1996, *La sexualidad*, Paidós, Barcelona.

Whitehead, Harriet (1993), "The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America", en Abelove *et al.*, 1993:498-527.

Revistas especializadas

Cuicuilco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1995), "Territorio de lo imaginario: Jean Duvignaud", Nueva Época, vol. 1, núm. 3, enero/abril, México.

Debate feminista (1994), "Cuerpo y política", año 5, vol. 10, septiembre, México.

_____, (1995), "Sexualidad: teoría y práctica", año 6, vol. 11, abril, México.

_____, (1995), "Feminismo: movimiento y pensamiento", año 6, vol. 12, octubre, México.

_____, (1998), "Público/privado", año 9, vol. 18, octubre 1998, México.

Desde el feminismo, Revistas teóricas de publicación trimestral (1986), núm. 1, otoño, Madrid.

Fem (1985), año 8, núm. 41, agosto-septiembre, México.

_____, (1988), año 12, núm. 64, abril, México.

_____, (1988), año 12, núm. 71, noviembre, México.

_____, (1993), año 17, núm. 128, octubre, México.

_____, (1995), año 19, núm. 151, octubre, México.

_____, (1996), año 29, núm. 154, enero, México.

Feminaria (1993), año VI, núm. 10, abril, Buenos Aires.

- Feminaria* (1994), año VII, núm. 12, mayo, Buenos Aires.
- Historia y fuente oral* (1991), núm. 6, "Otras miradas", Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Isegoría*, Revista de Filosofía moral y política (1992), núm. 6, "Feminismo y ética" (edición de Celia Amorós), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía, Madrid.
- La ventana*, Revista de estudios de género (1995), núm. 1, Universidad de Guadalajara, México.
- Nueva antropología* (1986), "Estudios sobre la mujer: Problemas teóricos", vol. VIII, núm. 30, noviembre, México.
- _____ (1996), *Poder y género*, vol. CV, núm. 9, marzo, México.
- Viejo Topo* (1994), núm. 73, "Dossier: feminismo", Barcelona.

Índice onomástico

Introducción

Amorós, Celia, 23
Benhabib, Seyla, 29
Burin, Mabel, 32, 39
Collin, Françoise, 30
De Lauretis, Teresa, 22, 24,
25
Del Valle, Teresa, 37, 38, 42
Duby, Georges
Godelier, Maurice, 35
Jeffreys, Sheila, 56
Lagarde, Marcela, 21, 22, 23,
24, 27, 28, 29, 30, 34, 35,
36, 37, 38, 40, 41, 42, 43,
45, 46, 47, 49, 53, 61, 63,
64
Maqueira, Virginia, 32
Mizrahi, Liliana, 44
Molina Petit, Cristina, 22, 25
Moore, Henrietta, 33, 60

Puleo, Alicia, 31
Rodríguez Magda, Rosa
María, 23
Vance, Carol, 48

Capítulo 1

Barrett, Michéle, 113, 124
Benhabib, Seyla, 96
Blackwood, Evelyn, 67-69,
83
Bolin, Anne, 65
Bolt González, Mary, 104,
105
Braidotti, Rosi, 114, 122, 124
Bustos Romero, Olga, 96
Charles, Nickie, 117, 120,
123
Collin, Françoise, 84
Crowley, Helen, 79, 80, 111
Cucchiari, Salvatore, 99

- Del Valle, Teresa, 88
Evans-Pritchard, E.E., 65
Fiocchetto, Rosanna, 107
García-Cavazos, Ricardo J., 87
Grosz, Elizabeth, 76, 80
Harris, Olivia, 115
Izquierdo, María Jesús, 90
Juliano, Dolores, 85
Katchadourian, Herant, 87,
91
Kitzinger, Sheila, 92
Krieger, Susan, 66, 107
Lagarde, Marcela, 81, 87, 90,
96, 97, 99-102, 111, 124
Lamas, Marta, 100-103
Lamphère, Louise, 78, 115,
122
Lang, Sabine, 67
Maffía, Diana, 108
Maqueira, Virginia, 78
Martin, Kay, 87, 88, 90, 91,
95
Mead, Margaret, 68
Montero, Justa, 124, 127
Moore, Henrietta, 67, 72, 77,
79, 98, 116, 118, 120, 125
Moreno, Amparo, 75, 76, 84
Puleo, Alicia, 97
Rivera Garretas, María Mi-
lagros, 82
Ross, Ellen, 91
Rubin, Gayle, 109, 110
Sánchez, Cristina, 78
Scott, Joan, 93, 94, 97
Smith, Barbara, 103
Ussher, Jane M., 108
Vance, Carol, 93, 118
Voorhies, Barbara, 87, 88,
90, 91, 95
Weeks, Jeffrey, 74, 92
Whitehead, Harriet, 88
Young, Kate, 115
- ## Capítulo 2
- Basaglia, Franca, 181
Bolin, Anne, 136, 138, 139
Bolt González, Mary, 161
Brown, Judith, 146, 165
Buttler, Judith, 163, 164
Califia, Pat, 175
Colectivo de Boston, 172,
174
Cott, Nancy F., 167
De Lauretis, Teresa, 138
Fiocchetto, Rosanna, 150, 152
Freud, Sigmund, 151
Frye, Marilyn, 172
Guntín, Montserrat, 178
Hernández Guerrero, Gua-
dalupe, 160
Jeffreys, Sheila, 152, 156,
158, 173
Kitzinger, Celia

- Lagarde, Marcela, 30, 136,
137, 139, 159, 162, 168,
171, 172, 177, 179, 181
- Maffía, Diana, 179
- Mondidore, Francis Mark, 146
- Plummer, Ken, 132-134, 180
- Radicalesbians, 156
- Raymond, Janice, 163
- Rivera Garretas, María Mi-
lagros, 157, 159, 163, 178
- Rubin, Gayle, 132-134
- Stein, Arlen, 156, 158
- Ussher, Jane M., 145, 148,
149, 164, 166
- Vance, Carol, 129, 130, 134,
176, 178
- Vicinus, Martha, 147, 152,
153, 163
- Walkowitz, Judith, 142, 143
- Weeks, Jeffrey, 132-134, 155,
166
- Capítulo 3
- Altable Vicario, Charo, 208
- Berman, Sabina, 239, 241
- Bolt González, Mary, 209,
210, 233
- Califia, Pat, 186, 268
- Cárdenas, Nancy, 243
- Castañeda, Marina, 224
- Creed, Barbara, 264, 265
- De Lauretis, Teresa, 195
- Freud, Sigmund, 195
- Gagnon, John, 232
- Groggan, Sarah, 266
- Guntín, Montserrat, 260
- Hernández Guerrero, Gua-
dalupe, 207
- Lagarde, Marcela, 192, 209,
215, 229, 246, 247, 248,
250, 252, 268, 270
- Martin, Bidy, 245, 255
- Mogrovejo, Norma, 244
- Olivier, Christiane, 206
- Plummer, Ken, 208, 229, 242
- Ponse, Barbara, 192, 209,
215, 229, 246-248, 250,
252, 268, 270
- Rich, Adrienne, 205, 214,
220, 236, 237, 247, 254-
256, 262
- Roffiel, Rosa María, 217, 228
- Santa Cruz, Isabel, 212
- Simon, William, 209, 232
- Troiden, Richard, 186, 189,
192, 209, 215, 252
- Ussher, Jane M., 198, 253
- Wallace, Jane, 199, 200
- Warren, Carol, 232, 234
- Reflexiones finales
- Lagarde, Marcela, 293, 300,
301

Índice analítico

Introducción

Androcentrismo, 9, 59

Antropología feminista de género, 30, 32, 34, 59

Articulaciones, 41, 42

Autoidentidad, 10

Ciclo cultural de vida, 9, 52

Condición genérica, 21

Conflicto, 39, 41

Crisis

del ciclo de vida, 40
genéricas, 41

Cultura feminista, 5, 10, 14,
17, 18, 27, 28, 30, 42, 50,
56, 60, 63

Diferencia

intragénica, 25, 45
intergenérica, 45

Encrucijadas

heterosexualidad/

homosexualidad, 42

Homosexualidad/
lesbianismo, 39

Maternidad/
no-maternidad, 39, 42

Erotismo, 10, 19, 24, 40, 53,
54, 60, 61, 62, 63

Estigmatizadas, 24

Experiencia, 17, 22, 23, 25,
26, 28, 48, 49, 57

Gay, 56, 58

Género, 15, 17-19, 22-30, 32-
34, 36, 38-41, 43-46, 49,
52, 53, 55, 59, 60

Heterodesignación, 23, 59

Heteroeróticas, 54

Heterosexualidad, 18, 25, 39,
42

Hitos, 18, 37, 38, 42, 55

Homoerotismo, 17, 33, 62

Homosexual, 56

- Homosexualidad femenina, 33, 59, 62
- Identidad asignada, 40
- Identidad
 genérica, 27, 29
 sexual, 24
 feminista, 27, 29
 lésbica, 27
- Invisibilidad, 59
- Invisibilizadas, 24
- Lesbofobia, 59
- Lesbianas feministas, 17, 21, 27, 34, 42, 50, 52, 55, 56, 58
- Lesbianismo, 17, 33, 39, 42, 47, 54-56, 62, 63
- Maternidad, 25, 52, 54
- No-lugares, 24, 27
- Organización social de géneros, 24, 59
- Otredad, 35
- Posicionalidad, 25
- Resignificación identitaria, 28
- Resistencia, 42, 43
- Salida del clóset, 38
- Semejanza
 inragenérica, 45
 intergenérica, 45
- Subjetividad, 19, 22, 25, 26, 61
- Subversión, 42, 43
- Tipología, 45
- Transgresión, 24, 25, 42, 44, 45
- Capítulo 1
- Androcéntrico, 79, 84, 116, 118
- Antropología feminista, 65, 72, 73, 117, 120, 121
- Berdache, 68, 89
- Condición de la mujer, 95, 111, 116, 126
- Construccionista, 91, 92, 93
- Desviadas, 66
- Diferencia, 74, 89, 91, 96, 97, 100, 103, 105, 106, 111, 117, 120, 121, 124, 125, 127
- Diferencias sexuales, 88, 91
- Dominación heterosexual, 107
- Etnicidad, 123
- Explotación, 95, 113, 125
- Feminismo, 73, 77, 78, 91, 93, 94, 97, 111-115, 118-120, 122, 123, 125
- Feministas
 marxistas, 113, 125
 liberales, 113
 radicales, 113
- Género, 65, 67, 69-74, 78, 80, 83, 84, 86, 88-101, 103,

- 105-107, 118, 120-122,
124, 126
- Hombres-mujeres, 67
- Homoerotismo, 86
- Homofobia, 101-105
- Homosexualidad, 65, 66, 68,
69, 74, 82, 83, 86, 91, 102,
104, 107, 108, 114
- Intersexos, 91
- Invertidas, 66
- Lesbianismo, 65, 66, 68, 69,
74, 82, 86, 92, 104, 105,
106, 108
- Lesbofobia, 104, 105
- Mahu, 68
- Misoginia, 81, 101
- Mujeres-hombres, 67
- Naturaleza homosexual, 67,
68
- Normas heterosexuales, 106
- Opresión, 95, 97, 106, 106,
107, 112-115, 117, 119,
121, 123, 125-127
- Organización social de géne-
ro, 98, 100
- Pervertidas, 66
- Sexismo, 95, 101-103
- Sexo, 65, 75, 76, 86, 87, 88,
90-92, 95-99, 110, 112,
123, 126
- Sistemas duales, 123
- Situación de las mujeres, 126
- Subordinación, 76, 77, 81, 95,
97, 112, 113, 115, 117, 120
- Teoría de género feminista,
86
- Capítulo 2
- Amistades románticas, 142,
149, 152
- Amor, 148, 149, 151, 152,
159, 162, 167, 168, 173
- Autoidentidad, 136, 13, 144,
175
- Butch/femme*, 148
- Coming out*, 159
- Construccionismo, 132
- Diferencia genérica, 135
- Diferencia sexual, 135, 178
- Empoderar, 141
- Erotismo, 129-131, 134, 140-
142, 159, 162, 166, 168,
171, 172, 176, 178-181
- Estigmatizadas, 138, 163
- Género, 129, 135-140, 148,
159, 163, 168, 176, 179
- Heteroerotismo, 171
- Heterorealidad, 163
- Hombres como "el otro",
170
- Homosexuales, 134, 138-141,
144, 145, 148, 155, 162,
165

- Homosexualidad, 140, 142, 144, 145, 150, 151, 162, 163-167
- Homosexualidad femenina, 151, 162-164, 166, 167
- Identidad lésbica, 151, 152, 156, 159, 160
- Identidad socialmente asignada, 136
- Lesbiana
femenina, 146
masculina, 146
- Lesbianas, 129, 140, 142, 145, 146, 148-150, 152-163, 166, 168-175
- Lesbianismo, 140-142, 145, 147-149, 151-153, 156, 157, 159, 160, 163, 164, 171, 172, 174, 175, 179
- Mito del lesbianismo, 174, 175
- Mujer-identificada, 156
- No-lugares, 163
- Oprimidas, 163, 174
- Opresión
- Parejas abiertas, 168
- Parejas cerradas, 168
- Procreación, 140, 171, 179-181
- Separatismo lésbico, 173
- Sexología, 142, 143, 145, 147, 151, 153
- Sexualidad, 129-135, 137, 140, 142-144, 147, 149, 158, 161, 162, 166, 171, 172, 174, 176, 178-182
- Tabú, 162
- Capítulo 3
- Aislamiento, 229, 242, 281
- Ambiente, 229-233
- Amistades, 224-226, 230, 255, 280
- Autoaceptación, 280
- Autoafirmación identitaria, 214
- Autoidentidad, 183, 185, 189, 194, 198, 239, 252
- Autoidentidad positiva, 239
- Autoidentificación, 252
- Autonombramiento, 249, 250, 252
- Autopercepción de la diferencia, 185, 189
- Bares lésbicos, 230
- Bisexuales, 191, 192, 215, 245, 270
- Bisexualidad
- Casas, 229, 233, 234, 280
- Clóset, 231, 251, 252
- Co-madres, 226, 227, 274
- Co-maternidad, 227
- Continuum* lésbico, 256

- Cultura feminista, 183, 192, 224, 238, 248, 257-259, 269, 271, 273, 275, 277, 279
- Diferencia, 183-191, 194, 195, 224, 227, 229, 231, 240, 251, 252, 265, 269, 280, 281
- Encrucijada
 maternidad/
 no-maternidad, 226
 heterosexualidad/
 homosexualidad, 226
 homosexualidad/
 lesbianismo, 239
- Espacios feministas, 232, 257, 277
- Estereotipos, 211, 232, 236, 257, 259, 261-264, 266, 267, 269, 270
- Estigmatización, 208, 209, 248, 280
- Existencia lesbiana, 254, 256
- Feministas, 195, 217, 227, 231, 232, 238, 239, 243, 245, 248-250, 254, 255, 257, 258, 260, 261, 271-273, 275, 277, 278, 281
- Gay, 189, 225, 230, 232, 235, 236, 242, 246-250, 252, 280
- Grupos políticos mixtos, 235
- Hermanas y hermanos, 204
- Heterodesignación, 240, 263
- Heteroerótica, 188, 192, 215
- Heterosexual, 203, 208, 234, 249, 265, 268
- Heterosexualidad obligatoria, 214, 254
- Hombres gay, 189, 225, 231, 235, 236
- Homoerotismo, 200, 205, 206
- Homosexuales, 187, 189-192, 200, 208-210, 212, 215, 227, 230, 232, 235-238, 242-244, 248-250, 252, 255, 263, 265, 278
- Homosexualidad, 187, 190-192, 202, 205, 209-212, 214, 216, 226, 227, 229, 235-237, 239, 243, 265, 272
- Identidades asignadas, 183, 241
- Identificación genérica positiva, 228, 229
- Invertida, 245
- Invisibilidad, 190, 212
- Lesbianismo político, 252-255
- Lesbofobia, 236, 254, 277
- Machinas/femeninas, 268
- Madre, 193-209, 212
- Manflora, 245

- Marcha del Orgullo Lésbico-Gay, 230
 Maternidad, 226, 227, 236, 238, 254, 274
 Menstruación, 198
 Negación, 190, 199, 207, 212, 223, 224, 237, 253, 255, 259, 274, 277
 No-maternidad, 226, 227
 Nombramientos, 191, 241, 278
 Padre, 193, 194, 200-203, 206, 234
 Pareja lésbica, 220, 223-226, 268
 Politización de la identidad lésbica, 257, 271, 279
 Relación homoerótica, 188, 216, 219
 Relaciones coitales, 216
 Roles, 189, 211, 231, 236, 238, 257, 261, 262, 268, 269, 271
 Saberes, 205, 207, 209, 257, 260, 261, 275, 280
 Sabiduría feminista, 260
 Semejantes, 229-231, 251, 262, 264
 Silencio materno, 207
 Silencios genéricos, 205
 Soledad, 190, 229, 236
 Tabú del homoerotismo, 205, 206
 Tortillera, 245
 Transgresión, 192
 Vergüenza, 198, 229
 Reflexiones finales
 Antropología feminista, 283
 Autoconstrucción
 identitaria, 286
 Autoidentidad, 286, 287, 293
 Completud, 299
 Condición de género, 290, 291, 307
 Construcción cultural de los géneros
 Deberes de género, 290, 291, 299, 300, 308
 Derechos específicos, 301-303, 306
 Derechos humanos de las mujeres, 302, 304
 Derechos sexuales, 302, 303
 Diversidad, 302
 Encrucijada
 maternidad/
 no-maternidad
 heterosexualidad/
 homosexualidad
 homosexualidad/
 lesbianismo, 292
 Erotismo, 284-286, 299
 Espacios feministas, 294, 295

- Estigmatizar, 298
Experiencia vital, 291
Género femenino, 286, 287
Heterodesignación, 286, 287
Heterofobia, 295
Identidad feminista, 294
Identidades particulares, 303
Invisibilizar, 298
Lesbianismo, 284, 285, 289,
292, 295, 297-299, 304,
305, 307
Lesbofobia, 283, 302, 305
Libertad, 297-299, 302, 303,
308
Mujeres feministas, 295, 307
Mujeres heterosexuales, 290,
296, 300
Negar, 298,300
No-lugares culturales, 285,
287
Principios androcéntricos, 283
Rebeldías, 290, 300
Relaciones homoeróticas, 284
Sabiduría erótica, 299
Sabiduría vital, 299
Sexismo, 283, 302, 305
Silencio, 290, 297, 298, 304
Sí-lugares, 285
Simulacro, 297
Sororidad, 293
Subversiones, 290, 299, 300
Transgresión, 284, 286, 290,
299, 305
Visibilidad, 283

Identidades lésbicas y cultura feminista.
Una investigación antropológica
se terminó de imprimir en diciembre de 2003.
Tiraje: mil ejemplares.

La diferencia en la manera de vivir la sexualidad y el erotismo no significa que las lesbianas dejen de ser mujeres; pertenecen, como todas, a la condición de género femenina.

Ante la identidad negativa heterodesignada a las lesbianas, Ángela Alfarache estudia la resignificación de algunos elementos autoidentitarios, el cambio de otros y la transgresión de "su no-lugar en el mundo" en un grupo de lesbianas feministas que han logrado construir identidades críticas afirmativas en función de los recursos culturales disponibles para las mujeres. Con base en ello considera "que el bagaje filosófico, ético, jurídico, político de la cultura feminista ilustrada y el cúmulo de experiencias de las feministas lesbianas pueden constituirse en recursos potenciales para las resignificaciones identitarias".

La autora parte, para la realización de su trabajo, de que las sexualidades corresponden a condiciones sociales y culturales, y de que en las vivencias de cada mujer se encuentran los procesos que conducen a su especificidad sexual, de género y a la construcción de su identidad.

Identidades lésbicas y cultura feminista constituye, como apunta Marcela Lagarde en la Presentación, el primer análisis antropológico con perspectiva de género feminista acerca de mujeres lesbianas en México. Este libro aporta fundamentos sólidos para comprender los procesos de construcción de la homosexualidad y el homoerotismo femeninos, de las identidades lésbicas e, incluso, de las heterosexualidades y sus propias identidades.

Género

www.pyv.info/idenlesb

ISBN 970-722-251-4



9 789707 222519