



Casa abierta al tiempo

Agradecimientos

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

23

"Salir del clóset": Identidades lésbicas y espacios

Paula Regueiro Noriega

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Federico Besserer Alatorre

Asesores: Dr. Luis Reygadas Robles Gil

Mtra. Gloria Elizabeth García Hernández



México, D.F.

Julio, 2004

“SALIR DEL CLÓSET”: IDENTIDADES LÉSBICAS Y ESPACIOS

Por supuesto, a Socorro Flores, por su disposición y apoyo invaluable.

Agradecimientos

A mis amigas y compañeras

El proceso de elaboración de este trabajo, implicó, literalmente, un “salir del clóset”, tanto en el ámbito académico como a nivel personal. En distintos momentos de su desarrollo, enfrenté algunas situaciones difíciles, en las que la homofobia se hizo presente: por ser un tema nuevo y aún poco validado en la academia de nuestro país para una reflexión teórica y por ser un tema, en el que, necesariamente, salen a la luz los prejuicios y la subjetividad. Sin embargo, tanto mi convicción como el apoyo de algunas personas, me llevaron a creer que valía la pena llegar hasta el final.

especialmente a Cecilia Tlamante, por su acompañamiento cotidiano, apoyo, escucha y comprensión.

Quiero agradecer de manera especial al Dr. Federico Besserer, mi director de tesis, con quien me siento en deuda. Su apoyo, motivación, sensibilidad y apertura, fueron pieza clave para fortalecer la confianza en mí misma y en mi trabajo. Sus comentarios y observaciones me ayudaron a irle dando “piso” y “rumbo” a esta investigación. Estoy convencida de que su asesoría y acompañamiento, no sólo como profesor, sino también como persona, hicieron posible que este trabajo llegara a su última etapa.

Al Dr. Luis Reygadas, por su sensibilidad, apertura, disposición e interés en el tema. Por mantener su presencia, a pesar de la distancia. Por la lectura cuidadosa y las valiosas observaciones que hizo a este trabajo.

A la Mtra. Elizabeth García, por haber aceptado ser mi lectora, mostrando interés y entusiasmo por el tema. Por sus comentarios tan acertados que me abren nuevas perspectivas.

Mi reconocimiento a la Dra. María Ana Portal, Coordinadora del Posgrado en Ciencias Antropológicas, por su profesionalismo.

Introducción

Por supuesto, a Socorro Flores, por su disposición y apoyo invaluable.

En este trabajo presento el capítulo del marco teórico para obtener el grado de

A mis amigas y compañeras: la etapa de la investigación, para cumplir con los

requisitos que establece el programa del Posgrado en Ciencias Antropológicas de

A Magali Arce y Adriana Welsh, por su amistad, su apoyo y solidaridad en este

proceso. Por su tiempo, en el que pudimos ir reflexionando y discutiendo juntas.

Se trata de un trabajo donde planteo fundamentalmente algunos elementos

A Norma San José, Paola García, Mónica Moreno, Martha Torres y Ana B.ón y el

Jiménez, por su presencia, apoyo y ánimo.é en la siguiente etapa del doctorado.

Estoy convencida de que este marco teórico se irá modificando y enriqueciendo

A las integrantes de GEM, especialmente a Cecilia Talamante, por su

acompañamiento cotidiano, apoyo, escucha y comprensión.

El objetivo de esta investigación es analizar, desde una perspectiva antropológica,

A mi familia, por sus afectos de siempre y su aceptación. "salir del clóset"¹ y sus

significados, así como los procesos sociales que se generan a partir de ellas, en

diversos espacios sociales, tanto individuales como colectivos, dentro de un

contexto heteronormativo, que plantea la heterosexualidad como obligatoria y

como el único espacio legítimo de la sexualidad.

"Salir del clóset" es un proceso permanente porque siempre hay nuevos espacios

sociales y nuevos lugares donde se replantea el dilema de la visibilidad /

invisibilidad. He decidido centrarme en este proceso porque me parece que refleja

la liminalidad de la identidad lesbica, que nunca termina de construirse y

reconstruirse. "Salir del clóset" es un proceso en el que se transita entre la

visibilidad y la invisibilidad, en el que puede darse la posibilidad de negociar y

articular la existencia como lesbianas y como seres sociales y culturales.

¹ "Salir del clóset" o "salir del armario" son expresiones que se utilizan para referirse al acto de destaparse o declararse abiertamente lesbiana o gay.

Introducción

En este trabajo presento el capítulo del marco teórico para obtener el grado de Maestría, como una primera etapa de la investigación, para cumplir con los requisitos que establece el programa del Posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana.

Se trata de un trabajo donde planteo fundamentalmente algunos elementos teóricos que pueden ser útiles, como marco de referencia, para la reflexión y el análisis del trabajo de campo que realizaré en la siguiente etapa del doctorado. Estoy convencida de que este marco teórico se irá modificando y enriqueciendo conforme vaya avanzando en esta investigación.

El objetivo de esta investigación es analizar, desde una perspectiva antropológica, las experiencias de las lesbianas en el proceso de “salir del clóset”¹ y sus significados, así como los procesos sociales que se generan a partir de ellas, en diversos espacios sociales, tanto individuales como colectivos, dentro de un contexto heteronormativo, que plantea la heterosexualidad como obligatoria y como el único espacio legítimo de la sexualidad.

“Salir del clóset” es un proceso permanente porque siempre hay nuevos espacios sociales y nuevos lugares donde se replantea el dilema de la visibilidad / invisibilidad. He decidido centrarme en este proceso porque me parece que refleja la liminalidad de la identidad lésbica, que nunca termina de construirse y reconstruirse. “Salir del clóset” es un proceso en el que se transita entre la visibilidad y la invisibilidad, en el que puede darse la posibilidad de negociar y articular la existencia como lesbianas y como seres sociales y culturales.

¹ “Salir del clóset” o “salir del armario” son expresiones que se utilizan para referirse al acto de destaparse o declararse abiertamente lesbiana o gay.

Me parece que esta investigación es un aporte importante para la antropología en varios sentidos. El tema de las identidades lésbicas ha sido poco discutido y desarrollado al interior de la disciplina y este trabajo contribuye a incorporarlo dentro de las preocupaciones de la investigación antropológica, así como de visibilizarlo cada vez más, en diferentes espacios de nuestra sociedad, incluido el espacio académico.

Por otro lado, porque me parece fundamental rescatar la perspectiva de deconstruir las categorías identitarias, que han sido vistas como fijas y estáticas y han esencializado a los sujetos. Frente a la identidad lésbica, me interesa reconocer y recuperar la diversidad de experiencias y significados, como una manera de desesencializarla.

Otra de las contribuciones de este trabajo es que, a pesar de que tradicionalmente la antropología se ha caracterizado por estudiar al "otro", al "extraño", al "diferente", manteniendo una distancia etnográfica, creo que puede ser interesante la mirada que resulta, al situarme yo como antropóloga y estudiar a las lesbianas de en un contexto particular, es decir, a quienes pertenecen a mi propia condición y a mi propia cultura. Esto implica volver la mirada sobre la propia identidad y, por lo tanto, romper con la relación que la antropología tradicionalmente ha mantenido con el "sujeto investigado".

Por último, la intención de esta investigación no es la de representar a la totalidad de las lesbianas, sino precisamente poder "dar cuenta" de sus diferencias y especificidades.

En los diferentes apartados que integran este trabajo pretendo plantear los referentes teóricos que me acercan al tema de esta investigación y que me pueden dar la posibilidad para su análisis.

En el primer apartado rescato, tanto los aportes de la antropología de la sexualidad como de la antropología feminista, que han sido elementales para que la disciplina asuma, cada vez más, el compromiso de abrirse a nuevas perspectivas, a nuevos planteamientos teóricos y a nuevos sujetos en la investigación, específicamente en el tema de la sexualidad humana. Por otro lado, planteo el desarrollo de los estudios lésbico-gays al interior de la antropología y, particularmente, en México.

En el segundo apartado, recupero los planteamientos de Monique Wittig y Cheshire Calhoun, dentro de la reflexión teórica lésbica feminista, para entender la importancia de separar la teoría y políticas feministas, de la teoría y políticas lésbicas feministas, así como para reconocer las diferentes implicaciones sociales que tiene para las lesbianas y para las mujeres heterosexuales, el contexto de la heterosexualidad institucionalizada.

En el tercer apartado, exploro, por un lado, el marco socio-cultural en el que las lesbianas "salen del clóset", que está relacionado con cómo nuestra sociedad se construye a partir de la heterosexualidad obligatoria e institucionalizada (es decir, la heterosexualización sistemática de la vida social, que implica normas de género excluyentes y homofóbicas, así como una coerción por parte de la sociedad y sus instituciones enfocada contra las personas y las relaciones no heterosexuales, en pocas palabras, una homofobia también institucionalizada). Por el otro lado, las posibilidades reales que existen para que las lesbianas negocien su identidad frente a este marco heteronormativo. Aquí retomo, sobre todo, los planteamientos de Judith Butler y Cheshire Calhoun.

En el cuarto apartado, retomo los conceptos de identidad y espacio y reviso los vínculos que existen entre ambos conceptos, retomando principalmente los planteamientos de Judith Butler y Linda McDowell. En este apartado también reviso la situación de las lesbianas frente a los espacios sociales estructurados a partir de las normas heterosexuales y su necesidad de construir espacios alternativos.

En el quinto apartado, abordo el concepto de "salir del clóset", a partir de las propuestas de Eve Sedwick y Didier Eribón. Aquí propongo estudiar el "salir del clóset" como un proceso liminal, a partir de los conceptos que plantea Víctor Turner, desde la teoría procesual del ritual. Por último, presento una síntesis de la historia de las organizaciones y colectivos de lesbianas en México, como un espacio de referencia, para recuperar la historia de las lesbianas y hablar acerca de los cambios sociales más significativos que han experimentado.

Para la siguiente etapa de esta investigación, partiendo de la idea de que el "salir del clóset" no es cosa de un momento, ni es un evento único, sino que es un proceso permanente, que es el proyecto de toda una vida, ya que cotidianamente se presentan nuevas situaciones donde se tiene que tomar la decisión sobre dónde, cuándo y ante quién "salir del clóset", me parece que una manera de acceder a las experiencias de las lesbianas frente a este proceso, durante el trabajo de campo, será a través de las historias de vida, ya que es un método que da la posibilidad de captar distintos momentos y espacios de la vida de los sujetos, en este caso, de las lesbianas, así como el recuperar "su palabra", que implica una participación activa en la producción de su experiencia. Además, creo que es un método que atraviesa diferentes dimensiones: la experiencia personal y la experiencia colectiva. Otro de los métodos que me parece fundamental para recuperar estas experiencias y sus significados, es la observación participante, ya que el "salir del clóset", junto con los procesos sociales que se generan a partir de éste, están inmersos en contextos y escenarios específicos, y al entrar en ellos, se puede tener una "mirada desde dentro", que nos aproxima, de otra manera, al

punto de vista de los sujetos de la investigación. En este caso, considero de suma importancia poder implementar este método en diferentes espacios de la vida cotidiana de las lesbianas en los que "salen del clóset": el círculo familiar, las amistades, el trabajo, la escuela, las organizaciones y colectivos, el Movimiento Lésbico, Gay, Bisexual y Transgénero (LGBT), las calles, la prensa, etc.

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 sexualidad, que imperó durante décadas en el pensamiento sexual de la cultura occidental: el esencialismo sexual, que consiste en "la idea de que el sexo es una fuerza natural que existe con anterioridad a la vida social y que da forma a instituciones y que está profundamente arraigado en el saber popular de las sociedades occidentales, que consideran al sexo como algo eternamente inmutable, asocial y transhistórico" (Rubin, 1989: 130).

A partir de esta concepción, la sexualidad era vista como si no tuviera historia ni determinantes sociales significativos. Blackwood (1991: 221-222) sostiene 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. Esta concepción de la sexualidad presentaba a las lesbianas, según Krieger (1965: 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 basándose menos en la patología y más en los modelos culturales. A partir de estos estudios se empezó a plantear a la homosexualidad, ya no como una enfermedad, sino como un tema estrechamente relacionado con la identidad de las personas.

En la década de los sesentas, por influencia de los movimientos feminista y de liberación sexual, es que se da una liberalización de actitudes frente a la

1. La Antropología y los Estudios Lésbico-Gays

1.1 La Antropología de la Sexualidad

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 sexualidad, que imperó durante décadas en el pensamiento sexual de la cultura occidental: el esencialismo sexual, que consiste en “la idea de que el sexo es una fuerza natural que existe con anterioridad a la vida social y que da forma a instituciones y que está profundamente arraigado en el saber popular de las sociedades occidentales, que consideran al sexo como algo eternamente inmutable, asocial y transhistórico” (Rubin, 1989: 130).

A partir de esta concepción, la sexualidad era vista como si no tuviera historia ni determinantes sociales significativos. Blackhood (1991: 221-222) sostiene 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. Esta concepción de la sexualidad presentaba a las 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 los modelos culturales. A partir de estos estudios se empezó a plantear a la homosexualidad, ya no como una enfermedad, sino como un tema estrechamente relacionado con la identidad de las personas.

En la década de los sesentas, por influencia de los movimientos feminista y de liberación sexual, es que se da una liberalización de actitudes frente a la

sexualidad y una mayor libertad para hablar acerca de lo sexual. En este período es que se “desestabilizan profundamente los límites sexuales existentes y se cuestiona el carácter fijo de los atributos masculinos y femeninos, la división entre adultos y niños, la relación entre procreación y sexo, entre los genitales y el placer sexual y muchos otros asuntos” (Weeks, 1998: 109). Las reformas que se llevaron a cabo en esta década, frente a temas como el aborto, el divorcio, los métodos anticonceptivos, etc., fueron muy importantes, ya que establecieron las condiciones para muchos de los cambios que se dieron en los años setenta, principalmente en relación a la concepción de la sexualidad.

Es hasta finales de los años setentas que surge una nueva escuela de pensamiento: la teoría de la construcción social, que desafía explícitamente al esencialismo sexual y que se desarrolla al interior de varias disciplinas, incluida la antropología.

Esta escuela de pensamiento se ha caracterizado por “...rechazar las definiciones transhistóricas y transculturales de sexualidad, sugiriendo, en cambio, que la sexualidad está mediada por factores históricos y culturales” (Vance, 1997: 110). Para este modelo, la sexualidad es algo que se construye y se mantiene en un proceso de construcción permanente, rechaza las tendencias biologizantes e impulsa una perspectiva desnaturalizante y antiesencialista, además de plantear la urgencia de cuestionar los términos y las categorías sexuales vistas como fijas.

Uno de sus principales planteamientos es que la sexualidad se constituye en la sociedad y en la historia y que no está unívocamente determinada por la biología. Esto significa que la sexualidad, desde esta perspectiva, no puede comprenderse en términos puramente biológicos.

La "Historia de la Sexualidad", de Michel Foucault, ha sido el texto más influyente y emblemático de esta nueva escuela de pensamiento sobre la sexualidad. Foucault critica la visión tradicional de la sexualidad como impulso natural de la libido y argumenta que los deseos no son entidades biológicas preexistentes, sino que se constituyen en el curso de prácticas sociales históricamente determinadas.

Una de las contribuciones más importantes de este modelo es el cuestionamiento que hace frente a la idea de que un acto sexual tiene un significado social universal y su planteamiento de que los actos sexuales fisiológicamente idénticos pueden tener un significado social y cultural variable, dependiendo de cómo sean definidos y entendidos en períodos históricos específicos y culturas particulares. En este sentido, la antropología ha tenido un aporte fundamental, ya que es una disciplina que se ha caracterizado por su interés de describir y analizar la diversidad de estos contextos y significados culturales.

La teoría de la construcción social ha provocado, en buena parte, el reciente desarrollo de los trabajos innovadores sobre sexualidad, que han surgido, en su mayoría, no en el centro de la antropología sino en su periferia, provenientes de otras disciplinas y de teorizaciones como respuestas a nuevos cuestionamientos elaborados principalmente por académicas/os feministas, gays y lesbianas preocupados por hacer una revisión crítica de la teoría sobre el género y la identidad (Rubin, 1975; McIntosh, 1968; Weeks, 1977, 1981; Katz, 1976), así como de la identidad lésbica (Sahli, 1979; Rupp, 1980; Faderman, 1981; Rubin, 1979).

Estas/os académicas/os iniciaron el proyecto de repensar el género, lo cual tuvo un impacto revolucionario sobre las nociones de lo que era considerado como natural. En este sentido, uno de los trabajos que vale la pena mencionar, por la gran influencia que tuvo para que la sexualidad y el género se

consideraran sistemas separados y en contra de las explicaciones esencialistas, es el ensayo "El Tráfico de Mujeres: notas sobre la economía política' del sexo", de la antropóloga Gayle Rubin.

1.2 La Antropología Feminista

Estoy convencida de que uno de los grandes aportes de la antropología ha sido su interés por "dar cuenta" de la diversidad cultural, donde irremediablemente la cultura nos ha llevado a explorar las múltiples posibilidades de la experiencia humana. Sin embargo, sería importante reconocer que la diferencia cultural es sólo un tipo de diferencia entre muchos otros, y que, por lo tanto, este punto de vista cultural, resulta de alguna manera insuficiente. Esto no significa que deba dejarse de lado la diferencia cultural, sino que hay que tomar en cuenta otros tipos de diferencias, y más aún, reconocer junto con Moore: que "las distintas clases de diferencias existentes en la vida social humana siempre se construyen, se experimentan y se canalizan conjuntamente" (Moore, 1999: 227).

Uno de los aportes más importantes de la antropología feminista ha sido, precisamente, el de construir un aparato conceptual que permita explorar distintos tipos de diferencias tales como: género, raza y clase, así como el de teorizar las intersecciones que se establecen entre ellas. No está de más señalar, en relación con lo anterior, que por otro lado, existe una polémica respecto a la relevancia de ciertos tipos de diferencia sobre otros, en contextos específicos.

La antropología social, históricamente, surgió del dominio colonial ejercido por la cultura occidental y de su fascinación por las culturas no occidentales, "recorrer a otras culturas constituía, de alguna manera, el vehículo para comprender, comentar y examinar la especificidad de la propia cultura, la cultura occidental" (Moore, 1999:217). Esto significaba, en cierto sentido,

explicar una cultura en función de otra cultura. Algunas consecuencias importantes de lo anterior han sido “el sesgo etnocéntrico de las categorías analíticas como un problema omnipresente en esta disciplina” (Moore, 1999: 35), así como la de imponer sus puntos de vista a otras culturas a través de la interpretación antropológica. “La respuesta de la antropología a este problema fue crear el concepto de etnocentrismo – entendido como hegemonía cultural- e iniciar un proceso de rechazo radical ante los pilares que sostienen la interpretación antropológica” (Moore, 1999: 217). La intención era poder librarse de los prejuicios culturales occidentales, de “la manera occidental de ver el mundo”, que la habían llevado, en cierto sentido, a estigmatizar a los que eran “diferentes”. Identificar el androcentrismo –entendido como la hegemonía masculina-dentro de la disciplina fue un caso especial de reconocimiento de los principios etnocéntricos sobre los que se erigía la teoría antropológica (Moore, 1999: 217-218), porque puso en tela de juicio muchas de las concepciones teóricas “dadas por supuestas” dentro de la propia antropología, y ese es uno de los grandes aportes de la antropología feminista.

La crítica feminista en antropología social, al igual que en otras ciencias sociales, surgió de la inquietud provocada por la poca atención que la disciplina prestaba a la mujer, lo que no quiere decir que la antropología ignorara totalmente a la mujer, sin embargo, existía un problema de representación” (Moore, 1999: 13). Esto quiere decir que si reconocemos que el androcentrismo ha estado presente en el desarrollo de los modelos explicativos de la antropología social, que la propia disciplina ha articulado el mundo en un idioma masculino y ha equiparado la “visión masculina” con la “visión de toda la sociedad”, partiendo de la base de que los conceptos y las categorías de la cultura occidental han asimilado la palabra “hombre” a la sociedad en su conjunto, y que los antropólogos y antropólogas se han basado en modelos masculinos de su propia cultura para explicar los modelos masculinos presentes en otras culturas, entonces podemos decir que el modelo de la realidad y “la visión del mundo de las mujeres” no ha podido materializarse ni

expresarse en los mismos términos que el modelo masculino dominante (Ardener, 1975: 5). Además de que las propias herramientas analíticas y conceptuales disponibles, no han permitido que los y las antropólogas oigan ni entiendan el "punto de vista de las mujeres" (Ardener, 1975: 5).

Por todo lo anterior, es importante remarcar que tanto los aportes de la antropología de la mujer como la llamada "antropología de la mujer" como precursora de la antropología feminista, que sitúa de nuevo a las mujeres en la mira y se centra en investigar y analizar lo que ellas hacen realmente, enfatizando sus declaraciones, puntos de vista y actitudes. Este era sólo un primer paso, pero indispensable, para hacer visibles a las mujeres. (Moore, 1999: 14-15).

1.3 La Antropología y los Estudios Lésbico-Gays

El tema central de la antropología feminista ha sido el de las relaciones de género. Su tarea ha sido la de explicar la enorme variedad de interpretaciones culturales de las categorías "hombre" y "mujer, asumiendo que estas categorías no significan lo mismo en todas las sociedades. La antropología feminista se ha empeñado en demostrar la diversidad y la complejidad de estas categorías. En este sentido, "la interpretación cultural del sujeto, a través del análisis de la identidad de género, sigue siendo uno de los aspectos más importantes de la contribución de la antropología feminista al desarrollo teórico de esta disciplina" (Moore, 1999: 54). Un aporte significativo ha sido, por un lado, reconocer el plural de la categoría, pasando de la "mujer" a las "mujeres" y, por el otro, la existencia de diferencias fundamentales entre las mujeres, basadas en criterios de raza, género, clase, cultura o historia, y como consecuencia de esto, el "desmantelamiento de la categoría universal de 'mujer'" (Moore, 1999: 24). Como afirma Butler (2001), "hay poco consenso acerca de qué constituye o debería constituir la categoría de mujeres" (Butler, 2001: 34) y propone que el sujeto de las "mujeres" no se da por supuesto en ningún sentido. Insistir en la unidad y la coherencia de esta categoría ha negado la complejidad y la multiplicidad de intersecciones raciales, de clase, étnicas, sexuales, etc., en que se construye el conjunto concreto de "mujeres".

Como se dijo anteriormente, una de las contribuciones más significativas de la antropología feminista ha sido la de haber desarrollado posturas teóricas que explican las conexiones entre estas diferencias.

Por todo lo anterior, es importante remarcar que, tanto los aportes de la antropología de la sexualidad como de la antropología feminista, han sido elementales para que la disciplina asuma, cada vez más, el compromiso de abrirse a nuevas perspectivas, a nuevos planteamientos teóricos y a nuevos sujetos en la investigación en el caso específico del tema de la sexualidad humana.

1.3 La Antropología y los Estudios Lésbico-Gays

Es hasta finales de la década de los sesentas cuando los textos antropológicos sobre lesbianas y gays comienzan a ser publicados. La homosexualidad comienza a moverse al centro de la atención de la academia debido a las condiciones sociohistóricas que facilitaron el desarrollo del movimiento lésbico/gay; a la redefinición de la homosexualidad, que de ser un asunto de patología individual planteado por el modelo médico pasó a ser un asunto de construcción cultural; así como al esfuerzo de los/as especialistas que tomaron este riesgo en su desarrollo profesional. Sin embargo, es hasta la década de los noventas que se puede hablar de un desarrollo, al interior de la antropología, de los análisis etnográficos del comportamiento e identidad homosexual, géneros cruzados, comunidades lésbica y gay, prácticas sexuales transgresivas, homosocialidad, etc. (Weston, 1993: 339).

Después de un vacío de muchas décadas, surgieron una serie de trabajos fundacionales de la era contemporánea de los estudios lésbico/gays, donde los/as investigadores/as “rompen el silencio” y formulan nuevos cuestionamientos, a partir de una aproximación etnográfica, acerca de cómo

diferentes sociedades han estructurado, e incluso, institucionalizado prácticas sexuales entre personas del mismo sexo².

En la actualidad, como afirma Weston, las interpretaciones sobre el comportamiento homosexual y la identidad, en contextos culturales diferentes, son muy diversas³.

Es importante resaltar que muchas de las investigaciones antropológicas acerca de estos temas, que se llevaron a cabo antes de la década de los noventas, contaron con un trabajo muy valioso de descripción, pero con un trabajo menos satisfactorio en lo que se refiere a estudios transculturales y comparativos. En su mayoría, “dependieron de los datos de las etnografías tempranas que retrataban a las sociedades como monolíticas y coherentes y las referencias a la homosexualidad eran, por lo general, fragmentarias y descontextualizadas” (Weston, 1993: 343-344), además de que asumían a la “homosexualidad” como una categoría universal. En este sentido, una de las tensiones a las que se ha enfrentado la antropología ha sido la de intentar “traducir” las categorías y los términos locales de una cultura específica, que tienen significados particulares en contextos determinados y que no pueden ser reducidas a las categorías y términos de la cultura occidental, porque se corre el riesgo de perder los significados intrincados que acompañan a estas

² Véase Benedict, 1939,1959; Blackwood, 1984, 1986; Herdt, 1982, 1986, 1987, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993; Mead, 1949,1963; Newton, 1979, 1984, 1988, 1993; Rubin 1984, 1991, 1992; Sonenschein, 1966, 1968, 1969; Williams, 1936, 1987, 1991, 1992, 1993.

³ Alcanzan desde una amistad erótica en Lesoto (Gay, 1985) hasta entender a los *machistas* nicaragüenses que tienen sexo con otros hombres pero no se consideran a ellos mismos homosexuales (Lancaster, 1988, 1992). Ahora tenemos información sobre las relaciones del mismo sexo entre los mineros en el sur de África (Moodie, 1989), “matrimonio entre niños” Azande (Evans-Pritchard, 1970), relaciones butch/femme entre lesbianas en los Estados Unidos (Davis y Kennedy, 1986,1989; Faderman, 1992; Kennedy, 1993; Rubin, 1992), resistencia al matrimonio de las mujeres chinas (Sankar, 1986; Topley, 1975), la formación de subculturas gay fuera de Occidente (Allyn, 1992; Isaacs y McKendrich, 1992), ritos de paso transexuales (Bolin, 1987, 1988; Bower, 1992; Bullough, 1993; Edgerton, 1964; Robertson, 1989, 1991, 1992) y la discusión teórica sobre el género en las relaciones lésbicas (Newton, 1984; Weston, 1993)

categorías y a estos términos. Este sigue siendo uno de los retos más importantes para la antropología, en relación al tema de la sexualidad.

Las recientes etnografías sobre lesbianas y gays (Newton, 1993; Kennedy y Davis, 1993; Weston, 1991; Lewin, 1981, 1990, 1993; Walters, 1991) han intentado tomar en cuenta de una manera más detallada lo que “los sujetos tienen que decir por ellos mismos”, los diferentes contextos y la complejidad de interacciones intrínsecas en las identidades (sexuales, raciales, étnicas, de clase, de género, de edad, etc.), así como tratar de explicar cuáles son las lógicas y las dinámicas de la vivencia de la sexualidad, para evitar repetir lo que pasó en décadas anteriores, cuando los/as etnógrafos/as concebían “el mundo gay’ como un monolito y trataron a sus sujetos como representativos de la gente que se identificaba como lesbiana y gay en cualquier lugar” (Weston, 1993: 357).

Cabe mencionar, que la mayoría de las investigaciones que se han llevado a cabo sobre estos temas han sido desarrolladas principalmente por investigadores/as de Estados Unidos y de Europa. En México, los estudios lésbico/gays han comenzado apenas a tomar importancia en el ámbito académico. Aunque en los últimos años se les ha dado un mayor impulso, aún son insuficientes el reconocimiento y los espacios para su reflexión. En este sentido, creo que vale la pena mencionar la creación, en 1998, del Área de Estudios sobre Diversidad Sexual al interior del Programa de Estudios de Género (PUEG) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), espacio desde el cual se han llevado a cabo diversos seminarios de investigación y diplomados en estudios sobre diversidad sexual en México, desde una perspectiva interdisciplinaria de las ciencias sociales, con la colaboración de la Fundación Arcoiris, una organización integrada por lesbianas y gays. En el 2001 se publicó, en una coedición del Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), la Fundación Arcoiris, A.C y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), el libro

Sexualidades Diversas: Aproximaciones para su análisis, en el que se hace una compilación de varios artículos e investigaciones que abordan diferentes temáticas relacionadas con la diversidad sexual, desde distintas disciplinas y enfoques (Careaga y Cruz, 2001).

El proyecto "Nuevas identidades de género, procesos culturales y cambios sociohistóricos: El movimiento gay en México (1970-1980) a través de la voz y la mirada de sus protagonistas", impulsado por el Doctorado en Antropología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en colaboración del Colectivo Sol, A.C y financiado por CONACyT, es otro claro ejemplo de contribución al estudio académico de la sexualidad en México. Los resultados de este proyecto de investigación fueron publicados en la Revista Cuicuilco de la ENAH, con el título de Homosexualidades, género y cultura en México, donde se presentan diferentes artículos e investigaciones, desde distintas disciplinas, que hablan sobre estas temáticas (Cuicuilco, vol. 8, núm. 23, 2001).

Otras revistas especializadas en antropología, en los últimos años han dedicado varios de sus números a temas relacionados con la diversidad sexual en diferentes contextos culturales, un ejemplo es la Revista Desacatos, una revista de antropología social, publicada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y CONACyT (Desacatos, núm. 6, 2001; Desacatos, núm. 9, 2002). Por otro lado, la revista Alteridades, una publicación del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-I (UAM), trata en uno de sus últimos números sobre el estudio de las masculinidades en diversas sociedades, desde una perspectiva antropológica, donde se incluyen algunos artículos, sobre las homosexualidades masculinas en Latinoamérica y sobre las masculinidades gay en la Ciudad de México (Alteridades, núm. 23, 2002). La revista llamada Nueva Antropología publicada por CONACULTA-INAH-UCM, también dedicó en el mismo año una publicación sobre la construcción de la masculinidad, donde se aborda el tema de la homosexualidad masculina. Indudablemente,

uno de los mayores aportes de los estudios sobre las masculinidades ha sido el de romper con una categoría única de género, planteando una concepción mucho más amplia y diversa del género y la sexualidad.

Es de llamar la atención, que en nuestro país, en los últimos años, ha habido un mayor interés por parte de la academia, y específicamente en el campo de la antropología, para abordar el tema de la diversidad sexualidad.

En México, se han llevado a cabo diversos estudios sobre la homosexualidad masculina y la identidad gay en contextos particulares, que se centran en distintos aspectos y temáticas y que han sido abordados desde diferentes perspectivas y disciplinas, tales como: la homosexualidad del hombre mexicano (Carrier, 1976, 1989, 2001; Lizárraga, 1980, 1982); la cultura sexual, las prácticas homoeróticas y las relaciones de poder y resistencia que se tejen alrededor de la sexualidad en la ciudad de Hermosillo, Sonora (Núñez, 1994, 2001); la construcción de la identidad gay en México (P. Hernández, 2001; González, 2001; List, 2001, 2002); la pareja gay masculina en la Ciudad de México (Cruz, 2001); la homosexualidad masculina entre los indígenas rarámuri de la Sierra Tarahumara, Chihuahua (Pérez, 2001); los muxes del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca (Miano, 2002); la construcción social de las identidades lésbico-gay, a través de una perspectiva que articula la antropología de género, la sociología de los procesos culturales y la historia oral (Miano y Giglia, 2001), entre otros.

Por otro lado, los estudios sobre la bisexualidad en México han sido incipientes y aislados, fue a raíz del surgimiento de la epidemia del sida que han ido apareciendo algunas investigaciones sobre este tema (Carrier, 1985; García, 1991; González Block y Liguori, 1992; Liguori, 1995). En lo que se refiere a los estudios sobre travestismo y transexualidad, tampoco existe una reflexión profunda, únicamente se conocen trabajos como el de González (2001) sobre la identidad gay travestí en la ciudad de Colima y el de Higgins y Coen (2002)

sobre los homosexuales travestíes dedicados a la prostitución, en la ciudad de Oaxaca.

Respecto a los estudioslésbicos en nuestro país, también se ha explorado poco. Existen escasos trabajos teóricos sobre este tema, algunos de los más sobresalientes son: "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", de Norma Mogrovejo (2000). El principal aporte de este texto es la recuperación de la historia del movimientolésbico latinoamericano, a través de los colectivos y los grupos de lesbianas, desde el análisis sociológico y la historia oral, así como su relación con los movimientos homosexual y feminista. La más reciente publicación es el texto titulado "Identidadeslésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica", de Ángela G. Alfarache (2003), un trabajo pionero de análisis antropológico, desde una perspectiva de género feminista, realizado sobre lesbianas feministas en México. Las principales contribuciones de este texto son el incorporar a las preocupaciones de la investigación, particularmente en el campo de la etnología, el conocimiento de la existencia, los modos de vida y la cultura de las lesbianas contemporáneas, así como su sustento teórico-metodológico, que recoge los métodos tradicionales de la antropología incorporando la perspectiva de género, para dar cuenta de la experiencia vital y de las identidades de las lesbianas.

Uno de los aportes más importantes de los estudioslésbico/gays, en general, a la antropología es que han influido para que esta disciplina poco a poco se vuelva más inclusiva, para que asuma una actitud más abierta en lo que se refiere a desnaturalizar las concepciones occidentales sobre género y sexualidad y, finalmente, para que rompa el silencio, trayendo a la luz, lo que estaba en el "clóset".

De acuerdo a lo anterior, es claro que la antropología tiene aun mucho que contribuir en la investigación sobre la sexualidad y, más específicamente, sobre los estudios lésbico-gays, en diferentes contextos culturales, impulsando investigaciones innovadoras en este campo. En este sentido, me parece que esa es una de las intenciones y uno de los aportes de esta investigación, por su interés de explorar y analizar, desde una perspectiva antropológica, la experiencia de las lesbianas en el proceso de "salir del clóset", en un contexto cultural específico.

Es importante destacar que el estudio de la sexualidad y la identidad sexual es un tema que ha ganado visibilidad en los últimos años, tanto en el ámbito académico como en el público, lo que ha permitido una mayor comprensión de la diversidad sexual y la importancia de la investigación en este campo.

En el contexto de la antropología, el estudio de la sexualidad y la identidad sexual ha sido un tema que ha ganado visibilidad en los últimos años, tanto en el ámbito académico como en el público, lo que ha permitido una mayor comprensión de la diversidad sexual y la importancia de la investigación en este campo. Este estudio se centra en explorar la experiencia de las lesbianas en el proceso de "salir del clóset", en un contexto cultural específico. El estudio se basa en una metodología cualitativa que incluye entrevistas en profundidad y grupos focales. Los resultados del estudio muestran que el proceso de "salir del clóset" es un proceso complejo y multifacético que involucra aspectos culturales, sociales y personales. Las participantes del estudio experimentaron una variedad de desafíos y obstáculos durante este proceso, incluyendo la falta de apoyo social, la discriminación y la internalización de estereotipos negativos. Sin embargo, también se identificaron factores que facilitaron el proceso, como el acceso a recursos de apoyo y la participación en comunidades de apoyo. El estudio concluye que la investigación antropológica puede contribuir significativamente a una mayor comprensión de la experiencia de las lesbianas y a la promoción de políticas y prácticas más inclusivas y respetuosas.

2. La Teoría Lésbica

En este apartado, me interesa recuperar los planteamientos de Monique Wittig y Cheshire Calhoun, dentro de la reflexión teórica lésbica feminista, para entender la importancia de separar la teoría y las políticas feministas de la teoría y las políticas lésbicas feministas, así como para reconocer las diferentes implicaciones sociales que tiene para las lesbianas y para las mujeres heterosexuales, el contexto de la heterosexualidad institucionalizada.

A pesar de que la teoría lésbica feminista ha hecho un aporte importante a la teoría feminista en general, no se ha reconocido como tal. Se ha visto como parte de la teoría feminista, sin reconocer sus diferencias.

Como plantea Cheshire Calhoun, "entre los primeros planteamientos radicales de la teoría lésbica, se afirmaba que las relaciones entre el hombre y la mujer eran relaciones de dominación y frente a esto se argumentaba que el lesbianismo era el caso paradigmático de resistencia al patriarcado porque se negaban a ser heterosexuales" (Calhoun, 1994: 558). En otras palabras, el feminismo lésbico prácticamente equiparaba el ser lesbiana con ser una "verdadera" feminista. Sin embargo, las teóricas lésbicas contemporáneas están menos inclinadas a ver el lesbianismo como resistencia feminista a la dominación masculina y más preocupadas por enfocarse a otros temas que apuntan principalmente a evitar un discurso totalizante que hable por todas las lesbianas, sin ser sensible a las diferencias, así como a "las relaciones entre mujeres, la presencia de la diferencia generacional, el racismo y el anti-semitismo entre las lesbianas, la dificultad de crear una comunidad frente a las diferencias políticas" (Calhoun, 1994: 558-559), como es el caso de Calhoun. Todos estos son temas que nacieron dentro de la teoría feminista, pero que se fueron convirtiendo en temas lésbicos, al estar interesados en las relaciones particulares de las lesbianas.

El planteamiento más claro del pensamiento feminista lésbico contemporáneo es el de la importancia de separar las políticas sexuales de las políticas de género para poder realmente construir una teoría lésbica feminista específica, más que una teoría feminista aplicada a las lesbianas.

Como plantea Calhoun, "una teoría lésbica feminista necesita entre otras cosas, enfocarse en lo que la distingue en la relación de las lesbianas con la heterosexualidad, en la relación con la categoría "mujer" y en la relación con otras mujeres (Calhoun, 1994: 562).

Desde este punto de vista, se plantea que la dominación patriarcal y heterosexual son en un principio dos sistemas separables, aun cuando ambos trabajan juntos, lo que nos llevaría a argumentar junto con Calhoun "que el lesbianismo no debe ser leído únicamente como resistencia a las relaciones patriarcales hombre-mujer, ya que se pierde gran parte de la riqueza que significa vivir la vida como lesbiana, así como gran parte del significado político de las prácticas lésbicas, y por otro lado, que aún si empírica e históricamente la dominación heterosexual y el patriarcado están completamente interconectados, esto no quiere decir que el colapso del patriarcado provoque el colapso de la dominación heterosexual" (Calhoun, 1994: 562) es decir, que la sociedad heterosexual podría simplemente adaptarse a las nuevas condiciones sociales. En este sentido, es un error de las feministas el asumir que trabajar para acabar con la subordinación genérica vaya a tener el mismo efecto para las lesbianas que para las mujeres heterosexuales.

Monique Wittig, afirma en "The Straight Mind" (1992) que "las lesbianas no son mujeres" (Wittig, 1992: 32) y, lo hace a partir del argumento de que las categorías "hombres" y "mujeres" no son naturales y que ambas clases sexuales son el producto de relaciones heterosexuales en las cuales "los hombres se apropian para sí mismos de la producción y reproducción de las mujeres y también de sus personas físicas a través de un contrato llamado

matrimonio" (Wittig, 1992: 6). Desde su punto de vista, las lesbianas se niegan a participar en las relaciones heterosexuales, se niegan a permitir a los hombres controlar su labor productiva y reproductiva dentro de la familia nuclear. Wittig plantea que "el lesbianismo es el único concepto que va más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), porque el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer, ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Como lo que hace una mujer es una específica relación social con un hombre, una relación que implica obligación física y emocional, así como económica, la relación que plantean las lesbianas escapa a este modelo de negarse a convertirse o mantenerse heterosexual" (Wittig, 1992: 20). Esta autora, claramente piensa que las lesbianas son, en algún sentido, no mujeres.

Cheshire Calhoun, hace una crítica a esta postura de Wittig, con la cual yo coincido, en el sentido de que decir que sólo las lesbianas existen más allá de las categorías sexuales es conceder demasiado a las lesbianas. Desde la concepción de Wittig, el ser mujer únicamente significa vivir en una relación de servilismo con el hombre, y frente a esto lo que plantea Calhoun es que existen otros caminos diferentes del lesbianismo para evadir la categoría 'mujer', como son: "el celibato heterosexual, la virginidad, la jefa de hogar, la resistencia al matrimonio o las mujeres casadas que insisten en un contrato matrimonial igualitario" (Calhoun, 1994: 563).

Según Calhoun, Wittig mira el lesbianismo desde una perspectiva feminista heterosexual, preguntándose cómo las lesbianas escapan del control masculino al cual las mujeres heterosexuales están sujetas, omitiendo las penalidades vinculadas a la salida de las lesbianas de la heterosexualidad. Este es un punto que me parece fundamental, en el sentido de diferenciar las implicaciones sociales específicas que tiene para las lesbianas el asumirse como no heterosexuales y el "salir del clóset", en relación con las mujeres que se asumen como heterosexuales. Contrario a lo que Wittig postula, Calhoun

afirma que “aunque las lesbianas escapen de cualquier control que el hombre individual ejerce sobre su esposa a través del matrimonio, no escapan, sin embargo, al control de su labor productiva y reproductiva ni en su vida personal, ni en su vida pública” (Calhoun, 1994: 564). En otras palabras, para esta autora, “el negarse a ser heterosexual es simplemente saltar del control patriarcal individual al control heterosexual institucionalizado” (Calhoun, 1994: 564), cuestión en la que coincido y que analizo más adelante.

Wittig propone que “el lesbianismo es la única forma social en la que podemos vivir libremente” (Wittig, 1992: 20), sin embargo, la postura de esta autora subestima las fuerzas coercitivas que constriñen a las lesbianas en su lesbianismo: “a las lesbianas se les puede negar la custodia de los hijos; no se les considera capaces de poder adoptar un niño; para conservar su trabajo, generalmente, deben ocultar su lesbianismo y pretender ser heterosexuales; pueden ser castigadas por manifestaciones públicas de cariño; se les puede negar el ocupar una casa que deseen o ser forzadas a mudarse de su hogar como resultado del rechazo de los vecinos. Aún cuando no esté más en riesgo de ser quemada en la hoguera o ser sujeta a la clitoridectomía o al electroshock, sigue estando sujeta a terapias que insisten en que no puede ser al mismo tiempo lesbiana y sana, que no puede ser un adulto maduro, ella será etiquetada como ‘machorra’ y escrutada por síntomas de masculinidad en su anatomía, vestido, conducta e intereses. No encontrará reflejada su sexualidad lésbica o su amor romántico por otra mujer en los medios masivos de comunicación ni modelos públicos accesibles para las relaciones lésbicas” (Calhoun, 1994: 565). A partir de lo anterior ¿Cómo puede entonces Wittig hablar de “vivir libremente”? ¿Se podría hablar del lesbianismo como una experiencia liberadora o más bien como una experiencia de profunda opresión en el contexto de la heterosexualidad institucionalizada?

Desde un punto de vista feminista, el problema con la categoría “mujer” es que ésta ha sido construida y ubicada en subordinación al hombre. Frente a lo cual

su objetivo es la ruptura de dicha ecuación, no el de eliminar la categoría "mujer", sino el de reconstruir esa categoría de tal forma que no pueda seguir siendo utilizada para racionalizar y justificar la dominación masculina. Su rechazo a ser una "mujer" se ha representado únicamente como un rechazo a ser el tipo de mujer que la sociedad patriarcal, racista y clasista le demanda ser. Sin embargo, y éste también es un punto fundamental, esta no es la relación lésbica con la categoría "mujer". En este sentido, podría haber una coincidencia con lo que plantea Wittig de que ser una lesbiana es salir de esta categoría. Esto necesariamente nos lleva al planteamiento que hace Wittig de que el binomio sexo/género es el resultado de la heterosexualidad institucionalizada. El sistema heterosexual es aquel que organiza la reproducción a través de la práctica heterosexual, que requiere de la producción de dos sexos/géneros de tal forma que el deseo sexual pueda ser heterosexualizado. Por lo tanto, en el sistema heterosexual, "los géneros inteligibles son aquellos que en cierto sentido instituyen y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo" (Butler, 2001: 50)

Si tomamos en cuenta lo anterior, entonces los individuos que violan o transgreden esta "unidad" de anatomía reproductiva, deseo heterosexual y comportamiento de género, quedan excluidos del dominio de la identidad inteligible de género, como es el caso de las lesbianas. Entonces las lesbianas serían no mujeres. Para ellas la categoría disponible más cercana de la identidad sexo/género es aquella donde no caben. "Ni la anatomía, ni el deseo, ni el género pueden vincularla de manera segura a la categoría 'mujer'" (Calhoun, 1994: 567).

La mujer heterosexual género-desviada (por ejemplo, la mujer heterosexual que se resiste al concepto patriarcal de lo que quiere decir "ser una mujer") no se sale de manera similar de la categoría "mujer". "La heterosexualidad asegura el estatus personal de mujer 'natural', lo que quiere decir, tener un

cuerpo cuyo sexo femenino está fuera de sospecha. Incluso en su desviación de género, la heterosexual que se revela al género definido por el patriarcado, se mantiene claramente como mujer. Pero, ya que la lesbiana se ubica fuera de la categoría "mujer", su experiencia de feminidad y su naturaleza opresiva no es idéntica a aquella de la feminista heterosexual, la cual se ubica dentro de la categoría "mujer", aun cuando se resista a ello" (Calhoun, 1994: 567).

Ser una no mujer significa ser incapaz de ser una mujer en la sociedad heterosexual. La experiencia lésbica de su relación con la categoría "mujer" es, por lo tanto, la experiencia de ser una no mujer en una sociedad heterosexual que reclama a todos el ser hombre o mujer y que le exige a ella ser una mujer. Esta desviación es duramente castigada. En un intento de regresarla a la categoría de "mujer", su deseo lésbico y su relación con las mujeres son castigados y discriminados. Se le niegan los privilegios heterosexuales a los cuales las mujeres "reales" tienen acceso. Desde una perspectiva lésbica, la categoría "mujer" es opresiva porque en las sociedades heterosexuales esta categoría es obligatoria para todos los individuos anatómicamente femeninos.

Por todo lo anterior, coincido con Calhoun en la importancia que tiene el diferenciar el punto de vista feminista del punto de vista lésbico feminista y las políticas feministas de las políticas lésbicas, porque como hemos visto las experiencias y las implicaciones frente al marco de la heterosexualidad institucionalizada son muy diferentes para las lesbianas que para las mujeres heterosexuales. Me parece que la postura de Wittig, aunque trata de desestabilizar la categoría de "mujer", argumentando que las lesbianas, de ninguna manera, caben dentro de esta categoría, a fin de cuentas termina planteando la categoría de lesbiana como coherente y homogénea, sin reconocer las diferencias al interior de ésta. Desde mi punto de vista, es una postura que cae de nuevo en el reduccionismo y esencialismo de las lesbianas. En cambio, la postura de Calhoun es deconstructivista, ya que

plantea las categorías de "mujer" y de lesbiana como algo no definido, además de que enfatiza la importancia de reconocer las diferencias al interior de éstas.

En este trabajo, me interesa partir del punto de vista lésbico feminista para analizar la experiencia de las lesbianas en el proceso de "salir del clóset", tomando como base los planteamientos que hace, principalmente, Calhoun, en el sentido de que las lesbianas tienen una experiencia particular en el marco de la heterosexualidad institucionalizada, cuando se enfrentan a una sociedad heterosexual que las discrimina y les niega los privilegios heterosexuales a los cuales las mujeres heterosexuales o "mujeres reales", sí tienen acceso. Además de ser sensible a las diferencias que existen al interior de esta categoría. En esta investigación, la intención es precisamente, la de poder explorar estas diferencias, profundizando en las especificidades de la experiencia lésbica.

3. La Heterosexualidad Institucionalizada

En este apartado, me interesa explorar, por un lado, el contexto socio-cultural en el que las lesbianas "salen del clóset", que está relacionado con cómo nuestra sociedad se construye a partir de la heterosexualidad obligatoria e institucionalizada⁴, es decir, la heterosexualización sistemática de la vida social, que implica normas de género excluyentes y homofóbicas, así como una presión coercitiva por parte de la sociedad y sus instituciones enfocada contra las personas y las relaciones no heterosexuales, en pocas palabras, una homofobia también institucionalizada y, por el otro, las posibilidades reales que existen para que las lesbianas negocien su identidad frente a este marco heteronormativo.

3.1 Heterosexualidad Obligatoria

Judith Butler, define a la heterosexualidad obligatoria como "una práctica reguladora que entiende la identidad de género como una relación entre sexo, género, práctica sexual y deseo" (Butler, 2001: 51). Esta concepción del género, supone que se establece una relación causal entre sexo, género y deseo y plantea que el deseo refleja al género y que el género refleja al deseo. La institución de la heterosexualidad obligatoria y naturalizada reglamenta al género como una relación binaria, en que el término masculino se diferencia de lo femenino y requiere de ciertos ideales de feminidad y masculinidad que se relacionan con la idealización del vínculo heterosexual (Butler, 2001: 56). La heterosexualización del deseo requiere de la producción de oposiciones asimétricas entre femenino y masculino, entendidos estos conceptos como atributos que expresan "hombre" y "mujer". Es un esfuerzo por restringir la producción de identidades sobre el eje del

⁴ El concepto de heterosexualidad institucionalizada lo plantea Wittig (1992) y, desde mi punto de vista, se puede utilizar en el mismo sentido que el concepto de heteronormatividad que plantean Berland y Warner (1999) plantean el concepto de heteronormatividad como "las instituciones, estructuras de pensamiento y orientación de prácticas que hacen ver a la heterosexualidad como algo no sólo coherente –es decir, organizado como sexualidad- sino también privilegiado o correcto" (Berland y Warner, 1999: 92) como "algo más que una ideología o un prejuicio o una fobia contra gays y lesbianas; como algo que se produce en casi todos los aspectos de las formas y disposiciones de la vida social: la nación, el Estado y la ley; el comercio, la medicina y la educación; en las convenciones y afectos de la narratividad y otros espacios de la cultura" (Berland y Warner, 1999: 103-104).

deseo heterosexual, a través de las normas de género, que se basan en el dimorfismo ideal, la complementariedad de los cuerpos, los ideales de masculinidad y feminidad y el dominio de la masculinidad, estableciendo lo que es inteligiblemente humano y lo que no, lo que se considera "real" y lo que no (Butler, 2001: 23), logrando naturalizar y afirmar el deseo heterosexual como lo original y la norma, lo que se traduciría en lo que esta autora define como el privilegio heterosexual.

En este sentido, las personas sólo se vuelven inteligibles o culturalmente viables cuando adquieren un género ajustado a las normas reconocibles de inteligibilidad de género, es decir, que mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. A partir de esta matriz heterosexual es que se forman los sujetos y los que no son sujetos, sino seres abyectos, es decir, seres degradados o excluidos dentro de los términos de la socialización, "a los que se les niega la posibilidad de articulación cultural y se les cuestiona su humanidad misma" (Butler, 2002: 19-20).

Este esquema, supone una manera heterosexual de relacionarse, mirando cualquier otra posibilidad, ya sea lésbica, homosexual u otras, como culturalmente inconcebibles e inviables, considerándolas como las figuras del fracaso de lo simbólico. Desde este marco, se argumentaría que una lesbiana, muy posiblemente, debe de haber tenido una mala experiencia con los hombres o que lo que pasa es que aún no ha encontrado al hombre indicado, así como que el lesbianismo se adquiere a partir de alguna falla de la maquinaria heterosexual, concibiendo a la heterosexualidad como la "causa" del deseo lesbiano. El deseo heterosexual resultaría, entonces, ser siempre verdadero y el deseo lesbiano solamente una máscara. La heterosexualidad se identificaría como la "verdad" oculta u original del deseo lésbico (Butler, 2002: 187).

3.2 Heterosexualidad como Dominación Masculina

Como se mencionó en apartados anteriores, el tema lésbico ha tendido a caer en el tema feminista y una de las razones es porque "el modelo de la heterosexualidad disponible para la teorización lésbica feminista es aquel que toma a la heterosexualidad tanto como un producto, como el soporte esencial del patriarcado" (Calhoun, 1994: 573). Algunas de las lesbianas radicales como Monique Wittig, Charlotte Bunch, Adrienne Rich y Marilyn Frye, se sitúan desde este punto de vista. A partir de una lectura feminista de la heterosexualidad, lo que define a la heterosexualidad es el requisito de que las mujeres deben mantenerse en una relación de dependencia y subordinación con los hombres. Desde esta perspectiva, el lesbianismo es planteado "como la forma más acabada y perfecta de la revuelta feminista" (Calhoun, 1994: 573).

Cheshire Calhoun, trata de hacer una lectura diferente de la heterosexualidad, más cercana al punto de vista lésbico, aunque más lejano del feminista. Esta autora, argumenta que no podemos reducir la institución de la heterosexualidad a la institución de la dominación masculina.

La heterosexualidad, desde el punto de vista de Wittig, es un sistema político y económico de dominación masculina. Para esta autora, el contrato social heterosexual, en el cual sólo los hombres tienen cabida, establece que las mujeres pertenecen a los hombres. En particular, la labor reproductiva de las mujeres, incluyendo tanto la crianza de los hijos como las actividades domésticas que pertenecen al hombre por "derecho natural". Para Wittig, la heterosexualidad es lo que permite al hombre apropiarse de la labor de las mujeres y lo que sustenta un sistema de dominación masculina. Desde el punto de vista de esta autora, el rechazo lésbico a ser heterosexual transforma este sistema de dominación masculina porque "ser lesbiana fundamentalmente significa rechazar el aceptar el poder económico, ideológico y político de los hombres" (Wittig, 1992:13). Para Wittig, ser feminista es ser una lesbiana.

Charlotte Bunch en "Lesbians in Revolt" (1976) hace un planteamiento similar, uniendo la heterosexualidad con el control masculino sobre la labor de las mujeres. Al igual que Wittig, esta autora, retoma el lesbianismo como una revuelta política. "La lesbiana rechaza el ser propiedad de un hombre, el someterse al sistema de trabajo doméstico y crianza no remunerado" (Bunch, 1976: 165). Desde el punto de vista de Bunch, comprometerse con la heterosexualidad es necesariamente comprometerse a respaldar un mundo masculino, y por lo tanto, es convertirse en una barrera para pelear en contra de la opresión femenina. "Ser una lesbiana significa concluir con la identificación con, la alianza a, la dependencia en y el respaldo a la heterosexualidad, significa concluir la participación personal en el mundo de los hombres de tal forma que te encuentras con las mujeres individual y colectivamente en la batalla por terminar con la opresión" (Bunch, 1976: 166). Es claro que Wittig y Bunch comparten una postura, con la cual no coincido, en el sentido que dan por hecho, que con ser lesbiana y no ser heterosexual se rompe con el sistema de dominación masculina. Desde mi punto de vista, el poder y la opresión de este sistema de dominación masculina va más allá de la relación de pareja, por lo que coincido más con lo que plantea Calhoun al respecto.

Calhoun, hace una crítica, la cual comparto, a la postura de que "uno debe ser lesbiana para ser feminista", argumentando que el lesbianismo únicamente transforma el control masculino de las mujeres en la familia, pero que el poder laboral de las mujeres es también extensivamente controlado en la esfera pública: a través de los jefes masculinos, la ausencia de permiso de maternidad, el acoso sexual, el requerimiento laboral de una apariencia femenina "apropiada", la segregación de las mujeres en trabajos menos pagados, etc. Para Calhoun, el lesbianismo no es el único ni el más fundamental sentido de la resistencia del patriarcado, como lo es para Wittig y para Bunch.

Para Calhoun, existen muchas maneras de evadir los términos de este contrato social heterosexual, sin dejar de ser heterosexual. Para esta autora, el postulado de que las relaciones heterosexuales son aquellas de dominación masculina es insuficiente para sostener el postulado de que sólo las lesbianas son rebeldes genuinas. Ella plantea que, de hecho, el feminismo heterosexual que insiste en una sociedad más equitativa puede rebelarse al patriarcado de manera más efectiva que muchas lesbianas. Desde su perspectiva, a la cual me sumo, la resistencia lésbica a la heterosexualidad no es automáticamente una resistencia al patriarcado. Por todo lo anterior, esta autora, insiste en que no puede reducirse la institución política de la heterosexualidad a la institución de dominación masculina (Calhoun, 1994: 578).

3.3 Heterosexualidad como un Sistema Político

Para Calhoun, la heterosexualidad es un sistema político en sí mismo que modela nuestra estructura social tan sistemáticamente como lo hacen los sistemas patriarcales, raciales, imperialistas y clasistas.

Lo que intenta refutar es que la única función del sistema heterosexual sea el de sostener un sistema de privilegio masculino, sugiriendo en cambio, que la función del sistema heterosexual patriarcal es asegurar la reproducción haciendo la unidad hombre-mujer fundamental para la estructura social. El sistema heterosexual asigna a la pareja heterosexual, basada en la familia, el estatus social privilegiado como el único espacio legítimo de la sexualidad en la crianza de los hijos, el cuidado de las necesidades físicas y emocionales de los individuos, la conservación de un hogar y la creación de los lazos de parentesco. El propósito de este sistema, desde su punto de vista, es mantener la reproducción y se ve como una amenaza a dicho sistema: el lesbianismo, la educación de las mujeres, la homosexualidad, entre otros. (Calhoun, 1994: 578).

Para Calhoun, la heterosexualidad no es sólo una cuestión del deseo individual, sino un método de organizar socialmente un amplio espectro de actividades reproductivas. Es lo que ella llama la heterosexualización sistemática de la vida social (Calhoun, 1994: 579). Este estatus socialmente fundacional de la pareja hombre-mujer es ideológicamente expresado y reforzado a través del lenguaje de la "naturalidad", es decir, los individuos que constituyen a la sociedad son tomados en cuenta como si fueran "naturalmente" asignados con un género masculino o femenino, "naturalmente" heterosexuales y "naturalmente" inclinados a establecer una familia basada en la unidad reproductiva hombre-mujer.

Este supuesto natural de las diferencias de género, el deseo heterosexual y las familias reproductivas heterosexuales posibilita a las sociedades heterosexuales establecer como principio: que la estructura social, económica y legal de cualquier sociedad debe estar reflejada en estos hechos básicos (Calhoun, 1994: 579).

Las prácticas sociales, las normas y las instituciones son designadas de acuerdo con la necesidad del sistema heterosexual de producir un dimorfismo sexo/género –hombres masculinos y mujeres femeninas–, de forma tal que el deseo pueda ser heterosexualizado (Calhoun, 1994: 579). Las normas de conducta de género, los ritos de paso asignados a cada género y la división sexual del trabajo producen personas diferenciadas genéricamente, que sirven para sostener el dimorfismo necesario para heterosexualizar el deseo.

Las sociedades heterosexuales toman como un hecho que hombres y mujeres se van a complementar en una relación íntima para finalmente fundar una familia, como resultado, las convenciones sociales, los acuerdos económicos y la estructura legal toman a la pareja heterosexual como una unidad social única (Calhoun, 1994: 580), que está legalmente autorizada y reforzada a través del lenguaje y de conceptos tales como la propiedad comunal, la custodia común y la adopción de los niños/as y el poder constituirse como una figura legal que es la pareja. Muchas prácticas e instituciones ayudan a los individuos heterosexuales a

integrarse en parejas, crear familias y favorecer la continuidad del modelo. La suma total de las convenciones sociales, económicas y legales que sostienen el modelo de pareja sexual y relacional de hombres con mujeres constituye, lo que Calhoun llama, el privilegio heterosexual.

Las lesbianas y los hombres gays no son reconocidos como seres sociales porque no pueden entrar dentro de la unidad social más básica, es decir, la pareja hombre-mujer. El punto de excluir matrimonios lésbicos y gays de la ley matrimonial significa reafirmar la más básica creencia de la sociedad heterosexual de que sólo la pareja hombre-mujer constituye una unidad social natural y básica. Frente a este modelo de pareja, "las lesbianas son no mujeres comprometidas con el no sexo dentro de no relaciones que pueden constituir una no familia" (Calhoun, 1994: 580).

A diferencia de las mujeres heterosexuales, la experiencia lésbica frente a la institucionalización de la heterosexualidad, es la de un sistema que hace y convierte en irreales todos los ámbitos de su vida. Dentro de la sociedad heterosexual, la experiencia de las lesbianas en relación a la satisfacción sexual, el enamorarse, el casarse, de crear un hogar, de iniciar una familia, no tiene una realidad social. Finalmente, no existe un reconocimiento de las lesbianas como seres sociales, como sujetos con una presencia socio-político-legal.

3.4 Heterosexualidad ¿una comedia inevitable?

Butler, afirma que aun cuando la heterosexualidad se presenta como obligatoria y ofrece posiciones sexuales normativas, es imposible identificarse plenamente y sin incoherencias con estas posiciones. Que a pesar de ser una producción forzosa, no por ello resulta completamente determinante, lo que revela que "la heterosexualidad no sólo es un sistema obligatorio, sino una comedia inevitable" (Butler, 2001: 153).

El género es una asignación que nunca llega a asumirse plenamente de acuerdo con las expectativas de la sociedad, ya que las personas a las que se dirige nunca habitan por completo ese modelo "ideal" al que se pretende que se asemejen. Esto quiere decir, que las prácticas sexuales no normativas, como es el caso del lesbianismo, pueden representar "oportunidades importantes para revelar los límites y los fines reguladores de ese campo de inteligibilidad, abriendo otras matrices distintas y subversivas de desorden de género" (Butler, 2001: 50). Estas prácticas e identidades sexuales no normativas ponen en tela de juicio la estabilidad del género y representan posiciones opositoras que resignifican los elementos que conforman el ámbito simbólico.

El género es un acto y, como en otros dramas sociales rituales, la acción de género requiere una actuación repetida, la cual consiste en volver a realizar y a experimentar un conjunto de significados ya establecidos socialmente, y esta es la forma ritualizada de su legitimación. Es un rito reiterado que se produce bajo presión y a través de la restricción, la prohibición y el tabú. Son actuaciones impuestas, sin embargo, existe la posibilidad de negociar. El sujeto, que se encuentra culturalmente atrapado, negocia sus construcciones (Butler, 2001: 173), tiene la posibilidad de variar esa repetición, a través de la resignificación.

Existen posibilidades subversivas de la sexualidad de reelaborar esas restricciones y de revocar el contrato heterosexual. Las culturas sexuales lésbica y gay pueden ser un sitio de desnaturalización y movilización de las categorías de género, ya que ponen en evidencia el carácter totalmente construido del supuesto original heterosexual. Esto nos llevaría a concebir el género, más que como un modelo sustancial de identidad, como algo socialmente construido o (re) actuado.

La desidentificación con las normas de género tendría como resultado la proliferación de diversas configuraciones de género, la desestabilización de la identidad sustantiva, así como de los discursos naturalizadores de la heterosexualidad obligatoria, donde los protagonistas centrales son: el "hombre" y

la "mujer". Esto también daría la posibilidad de producir espacios en los que se pudiera parodiar, reelaborar y resignificar estas normas de género.

Después de profundizar y de ver cuáles son las implicaciones sociales que tiene la insitucionalización de la heterosexualidad para quienes se asumen como no heterosexuales y, más concretamente para las lesbianas, ¿cuál es entonces la experiencia de las lesbianas al "salir del clóset", cuando desde este marco no son consideradas como sujetos sociales y su vida no tiene una realidad social?

Frente al planteamiento de Butler, de que las normas de género no determinan completamente al sujeto, ni éste asume plenamente el ideal de género que la sociedad espera ¿Existen posibilidades reales para las lesbianas de abrir otras matrices que subviertan y pongan en tela de juicio la estabilidad del género, logrando así ser consideradas sujetos sociales? ¿Cuáles son esas posibilidades? ¿El contexto de la heterosexualidad institucionalizada, es realmente un sitio desde el cuál las lesbianas pueden negociar su identidad? ¿Cuáles son las estrategias que utilizan para negociar su identidad? ¿Qué implicaciones tiene esta negociación?

4. Identidades Lésbicas y Espacios

4.1 Identidad

El concepto de identidad ha estado presente en la antropología desde sus orígenes y ha sido objeto de estudio nodal dentro de esta disciplina, a partir de intentar explicar al "otro", tanto en el contacto con otras culturas como al interior de la propia cultura, privilegiando su reflexión sobre la identidad étnica⁵, que ha sido explorada en múltiples etnografías. Sin embargo, en la actualidad, desde algunas teorías como la posmoderna y la postestructuralista, el concepto de identidad está siendo fuertemente cuestionado y la intención es desencializar las categorías identitarias, ya que históricamente, incluso la antropología, se ha centrado más, desde una visión esencialista y estática, en buscar una cualidad fija o estable de las personas o grupos, que en los mismos procesos de identificación.

Me parece que uno de los grandes retos de la antropología contemporánea es el de comprender el carácter dinámico de las identidades y, a partir de ahí, poder dar al concepto de identidad un carácter dinámico y fluido. Concebir a la identidad, no ya como una esencia inmutable o una entidad uniforme, sino como un proceso complejo, contradictorio y multidimensional⁶, inserto en un contexto sociocultural y un espacio histórico específicos⁷. Como un fenómeno relacional, es decir, como

⁵ Para profundizar en este tema se sugiere revisar los trabajos de Aguado, Carlos y María Ana Portal (1991, 1992); Barth, Fredrik (1976); Bartolomé, Miguel (1996); Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) (1993); Cardoso de Oliveira, Roberto (1992); De la Peña, Guillermo (1992); Del Val, José (1995); Giménez, Gilberto (1992, 1994, 1996); Pérez, Maya Lorena (1991); Salles, Vania y José Manuel Valenzuela (1996), entre otros.

⁶ Prescribir una identificación exclusiva a un sujeto constituido de maneras múltiples, como lo estamos todos los sujetos, es ejercer una reducción. No se trata de respetar al sujeto como una pluralidad de identificaciones, porque estas identificaciones están invariablemente imbricadas entre sí, una es vehículo de la otra. Esto implica que no es cuestión de relacionar la raza, la sexualidad, el género, etc., como si fueran ejes de poder completamente separables. Se trata de reconocer y de considerar las encrucijadas donde convergen estas categorías (Butler, 2002: 174-175).

⁷ Aunque otro de los aspectos fundamentales a tomar en cuenta en relación a la identidad es que el sujeto es la imbricación incoherente y movilizadora de varias identificaciones: raza, sexo, clase, edad, etc., el de concebir al sujeto como una pluralidad de identificaciones, donde ninguna de ellas puede constituirse sin las otras, me parece importante aclarar que yo he dado prioridad de manera problemática a la identidad de género y a la identidad sexual, tratando de no dejar de lado las otras identificaciones.

algo que se define a partir de las relaciones diferenciales y desiguales con los otros en el proceso de interacción social y, que necesariamente se vincula con la problemática del poder, en el sentido de definir al otro y a uno mismo, según categorías y valores construidos y regulados culturalmente.

En relación con lo anterior, me parece importante retomar una pregunta que plantea Butler: ¿en qué medida la identidad es un ideal normativo más que un rasgo descriptivo de la experiencia? (Butler, 2001:50), que nos conecta necesariamente con la tensión que existe en los procesos de identificación entre: 1) las prácticas reguladoras socialmente instituidas y mantenidas que intentan generar identidades unificadas y coherentes a través de la matriz de normas coherentes de género, mediante las cuales los sujetos adquieren una visibilidad social y un significado y, que al mismo tiempo, condicionan y restringen prácticas de identidad culturalmente inteligibles. Esta matriz cultural que pretende, mediante reglas, hacer cumplir a los sujetos con los requisitos de una identidad sustantiva y que requiere que algunos tipos de identidades no puedan “existir”: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son consecuencia ni del sexo ni del género. En este caso, las lesbianas resultarían ser seres con género incoherente o discontinuo que no se ajustan a las normas de género culturalmente inteligibles. Todo esto como el efecto de una práctica reguladora que puede identificarse como heterosexualidad obligatoria; y 2) la autoidentidad entendida como un proceso de “interacción entre la identidad que se asigna al sujeto, la experiencia vivida y la elaboración que éste hace” (Lagarde, 1997:31), es decir, cómo se concibe el sujeto a sí mismo a partir de la reinterpretación y la reconstrucción que hace de la identidad que le ha sido socialmente asignada y del significado que le atribuye a su experiencia, dentro del horizonte de significados y conocimientos que le son accesibles en su cultura, en determinado momento histórico.

Frente a esto, surgen algunas preguntas: ¿cómo justificar el hablar de una determinada identidad? ¿cómo hablar de la identidad lésbica? ¿cómo hablar de

sus especificidades y de sus diferencias? ¿cómo hacerla visible? ¿cómo explicarla?.

Si partimos de que no podemos seguir hablando de la identidad como unificada, estable, fija, completa y coherente, porque eso sería sólo una ilusión, sino de la identidad como fragmentada, provisional, frágil e inestable, esto nos lleva entonces, no a una conceptualización total y acabada ni a una definición con un significado limitado y fijo de lo que es la identidad lésbica, sino precisamente a problematizarla, reconociendo una multiplicidad de identidades posibles de las lesbianas y una diversidad de significados de las mismas, es decir, al tema de las diferencias al interior de las identidades lésbicas.

Esta reconceptualización de la identidad, abre posibilidades al sujeto, en este caso a las lesbianas, en relación a su capacidad de acción⁸. Esto nos lleva, necesariamente, al terreno de la subjetividad, ya que para poder dar una explicación de la identidad lésbica, tendremos que recurrir a la experiencia de las lesbianas, en este sentido, será fundamental lo que las lesbianas describan sobre ellas mismas y sobre la experiencia de su propio lesbianismo en la vida cotidiana, dentro de un sistema social donde ocupan una posición sexual marginada.

Desde el marco heteronormativo y su discurso homofóbico, el término lesbiana ha sido utilizado para categorizar y oprimir, para excluir a un sector de la población, por lo mismo, no podemos dejar de reconocer el riesgo que existe en el uso de esta categoría de identidad. Entonces, ¿cómo reivindicar el término de lesbiana para poder refutar su empleo homofóbico?. Este término, a pesar de ser problemático, también ha sido utilizado por las propias lesbianas para organizar y describir sus experiencias, para dar sentido a sus vidas. Identificarse y nombrarse como lesbiana ha funcionado como un sitio de resistencia y como una estrategia

⁸ Si el sujeto está culturalmente construido, de todas maneras se encuentra investido de una capacidad de acción, en general figurada como la capacidad para la mediación reflexiva, que permanece intacta sea cual sea su grado de inserción cultural. Esto quiere decir que la cultura atrapa al sujeto, pero no lo constituye, que no está totalmente determinado por la cultura. El sujeto culturalmente atrapado negocia sus construcciones. Nunca es totalmente del mundo cultural que negocia (Butler, 2001: 173).

de oposición, posibilitando una resignificación social y política. De esta manera, el término lesbiana puede ser utilizado, no en un sentido estático, sino de darle sentido a la experiencia de las lesbianas, desde sus propios términos. Esta capacidad de los sujetos y, específicamente de las lesbianas, da la posibilidad de reivindicar y resignificar los signos de una identidad que ha sido subordinada, a partir de la heterosexualidad institucionalizada.

A partir de lo anterior, no podemos sino decir que, la identidad, cualquiera que ésta sea y, en particular, la identidad lésbica, es provisional, nunca está acabada y siempre está por crearse y recrearse.

4.2 Espacio

El espacio es una construcción histórica y cultural que varía en su significación social, dependiendo del contexto, ya que son los sujetos quienes producen, construyen y viven el sentido social del espacio.

La identidad está profundamente relacionada con el espacio, ya que pertenecer a un espacio o poseer un espacio revela las posibilidades de un sujeto de ser, relacionarse e identificarse. El espacio es un referente necesario en la construcción de las identidades, tanto individuales como colectivas. En este sentido, es fundamental explorar los vínculos que existen entre ambos conceptos, así como entender la importancia del espacio en la comprensión de las identidades, en general y, específicamente, de la identidad lésbica.

Al igual que con el concepto de identidad, tenemos que partir más que de una idea del espacio como algo fijo, estable y pasivo o como un mero depósito de la acción social, como un elemento significativo en la construcción de la identidad. Esto supone plantear una conceptualización también problemática del espacio, en el sentido, que implica "un conjunto complejo de relaciones sociales que se entrecruzan y operan a muchos niveles, en función de unas ideas y unos

comportamientos, unas imágenes y unos símbolos que son, cada vez, más variables y complejos” (McDowell, 2000: 53), dentro de un determinado contexto cultural.

El espacio ya no puede ser definido por unos límites categóricos, sino por la combinación de un conjunto de relaciones y prácticas socioespaciales que, necesariamente, implican relaciones de poder y de exclusión. Las relaciones de poder establecen normas que definen los límites, que son tanto sociales como espaciales, porque determinan quién pertenece a un lugar y quién queda excluido, en este sentido, podemos decir que el espacio se encuentra reglamentado socialmente y ordenado jerárquicamente, lo cual permite que existan posiciones hegemónicas en el uso y el control de éste. Los espacios son diferenciados unos de otros por las relaciones de poder que determinan los límites que los separan.

Esta conceptualización del espacio implica detenerse a explorar cómo es que éste interactúa con la raza, el género, la clase, la edad y la orientación sexual en la construcción de la identidad, lo que nos lleva necesariamente a la enorme complejidad y a las diversas maneras de representar, significar y experimentar los espacios, según cada grupo social y cada sujeto. Para los negros o los blancos, los hombres o las mujeres, los jóvenes o las personas mayores, los homosexuales o los heterosexuales, los distintos espacios tienen diferentes significados, entrañan diversas experiencias y representan distintas relaciones de poder. Esto nos remite a la idea de que la relación del sujeto con el espacio no es, de ninguna manera, pasiva.

Hay todo un conjunto de grupos sociales y de sujetos concretos que quedan fuera o que son excluidos del espectro más amplio de acceso a los espacios públicos, a partir de las normas que establece nuestra sociedad, no siempre de manera explícita. Si partimos, por ejemplo, de que el género es una construcción social, binaria y jerárquica y, que desde nuestra cultura androcéntrica, podemos hablar de la opresión basada en el género, que valora a la mujer como inferior al hombre,

que degrada los atributos de la feminidad y que sitúa a los hombres y a las mujeres de un modo distinto y desigual en el mundo, cuestiones que se reflejan en todos los ámbitos, es evidente que los hombres y las mujeres van a tener acceso a los espacios de manera desigual y los van a significar y a experimentar de manera distinta. Sin embargo, las mujeres no son el único grupo al que se limita el acceso a ciertos espacios, igualmente se acosa y se expulsa, a la gente de color, a los jóvenes, a las lesbianas y a los homosexuales y, en general, a los grupos que, de una manera o de otra, se considera que transgreden las normas impuestas por el modelo dominante.

Nuestra sociedad sólo considera "normales" las relaciones heterosexuales y, por lo tanto, aquellos sujetos que no responden a esas expectativas, como es el caso de las lesbianas, son excluidos de muchos espacios estructurados según las normas heterosexuales. En eso consiste precisamente el privilegio heterosexual, en que los heterosexuales tienen la libertad de actuar su heterosexualidad en los diferentes espacios sociales. Las demostraciones de afecto heterosexual se consideran neutras o tolerables en la calle, restaurantes, cafeterías, hoteles y otros espacios públicos, pero no ocurre lo mismo con las muestras de cariño entre dos personas del mismo sexo. En este sentido, la experiencia de las lesbianas en los espacios considerados "normales", es de discriminación y exclusión.

Las lesbianas han sido ubicadas simbólicamente, desde nuestra cultura, en los no-lugares, lo que significa que no pueden "ser ellas mismas" fuera de estos, han sido negadas, invisibilizadas y estigmatizadas, ya que se considera que han transgredido las normas, que surgen a partir de la heterosexualidad institucionalizada. La estigmatización de las lesbianas implica que su vida debe ser vivida de manera oculta y sin legitimidad. Las lesbianas, al igual que otros grupos sociales, se han enfrentado a una negación de la existencia pública y visible, a la opresión entendida como "invisibilización", que se traduce en un rechazo de la existencia legítima, es decir, conocida y reconocida.

En nuestra sociedad, es tan marcado el rechazo hacia las lesbianas, además de que les está "prohibida" cualquier expresión en público de lo que son, que para no tener que desaparecer una vez más en el fondo del "clóset", han tenido que ir, por un lado, conquistando espacios y, por el otro, construyendo espacios alternativos al mundo heterosexual, como una manera de hacerse "visibles". Librerías, editoriales, archivos, organizaciones, centros sociales, fiestas, cafés, bares, clubes, restaurantes, baños, discotecas, cines, eventos culturales y políticos, etc., son espacios, que han ido construyendo frente a la opresión y la exclusión, para poder "ser ellas mismas", para encontrarse con personas que están en la misma situación, para expresarse afectivamente de manera más libre, para construir un discurso que difícilmente podrían manifestar fuera de esos lugares, en pocas palabras, para tener acceso a la visibilización y, sin embargo, "saliendo" de ahí, ya en el escenario de los espacios públicos "normales", donde lo que impera es la norma social hegemónica, posiblemente muchas de ellas, tengan que volver a ponerse un "disfraz" o regresar al "clóset", para evitar una confrontación directa con los "otros" o ser víctimas de una agresión.

Todo lo anterior demuestra claramente que, en nuestra sociedad, existe un predominio masculino y heterosexual en los espacios y que las normas, implícitas y explícitas, que establecen quiénes pueden acceder a ciertos espacios y quiénes no, se basan en la idea de la inferioridad de la mujer y están pensadas para las relaciones sociales heterosexuales.

Es evidente que, es en el espacio donde se va construyendo la identidad y donde los sujetos se hacen visibles, sin espacio no hay posibilidad de visibilización. El espacio es necesario para existir, por eso resulta fundamental esa posibilidad de las lesbianas de desestabilizar la "normalidad" de los espacios heterosexuales y de conquistar y construir espacios alternativos que les permitan visibilizarse, para existir.

5. "Salir del Clóset"

"Salir del clóset"⁹ es una frase muy conocida en el ambiente lésbico-gay, es la expresión con que lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, etc., designan el acto en el que revelan y hacen visible su identidad sexual.

Es posible pensar en la expresión de "el clóset" o "el armario" como significante públicamente inteligible para las cuestiones relacionadas con las lesbianas, los gays, los/as bisexuales y las/os transexuales, debido a la influencia de la política gay post-Stonewall, orientada hacia la "salida del clóset", a salir de la vergüenza privada y la soledad a la declaración pública y el orgullo colectivo. "Salir del clóset" fue promovido a partir de los acontecimientos de Stonewall¹⁰, como un acto político, como un rechazo a la heterosexualidad obligatoria.

A pesar de que el origen de la expresión "salir del clóset" está ligado a estas identidades, la imagen del "clóset" y su uso se ha extendido a otras opresiones modernas, sin embargo, es un indicio de homofobia de un modo que no lo puede ser para otras opresiones. El racismo, por ejemplo, se basa en un estigma que siempre es visible, a excepción de algunos casos, como ocurre con las opresiones basadas en el género, la edad, el tamaño y las disminuciones físicas. Las opresiones étnicas, culturales o religiosas son similares a la homofobia, en el sentido de que el sujeto estigmatizado tiene, al menos teóricamente, cierta

⁹ "Salir del clóset" o "salir del armario" son expresiones que se utilizan para referirse al acto de destaparse o declararse abiertamente lesbiana o gay.

¹⁰ Los acontecimientos conocidos con el nombre de Stonewall tienen que ver con los disturbios que tuvieron lugar los días 27, 28 y 29 de junio de 1969, donde los clientes de un bar gay de Nueva York se rebelaron violentamente contra la policía, a causa del maltrato, la arbitrariedad, las detenciones y el abuso de autoridad en una de las redadas habituales. La conmemoración al año siguiente de estos días históricos, dio nacimiento a los desfiles del orgullo lésbico-gay, que constituyen el punto de partida del movimiento lésbico-gay contemporáneo. Los acontecimientos de junio de 1969 revitalizaron de forma crucial la sensación de fuerza, magnetismo y esperanza de destape para muchas personas.

Estos hechos marcan el principio de la celebración, a nivel internacional, del Día del Orgullo Lésbico-Gay, que se celebra el día 28 de junio de cada año, por la reivindicación y la defensa de los derechos de lesbianas y gays, así como un espacio donde lo privado se hace público con "la salida del clóset".

Véase D' Emilio, John, *sexual Politics, Sexual Communities. The Making of a Sexual Minority in the United States, 1940-1970*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1983 y Duberman, Martin, *Stonewall*, Nueva York, Plume, 1994.

capacidad de decisión –aunque de antemano no se sabe cuánta- respecto al conocimiento de otras personas sobre su pertenencia al grupo: uno podría “salir del clóset” como judío o gitano, de forma mucho más comprensible de lo que se podría “salir del clóset”, por ejemplo, como mujer, negra, vieja, gorda o minusválida (Sedgwick, 1998:100). Esto quiere decir que, el “clóset” y el “salir del clóset”, ahora puede referirse al hecho de traspasar una y otra vez casi todos los ejes de representación. Sin embargo, en este trabajo se centra en lo que es la revelación de la identidad sexual.

Este acto de “salir del clóset” en realidad es una serie de revelaciones sucesivas: desde la autoidentificación, como un momento crucial, que está relacionada con cómo se concibe el sujeto a sí mismo y el significado que le atribuye a su experiencia; hasta la manifestación de su identidad sexual en diferentes espacios sociales: el círculo familiar, las amistades, el trabajo, la escuela, las calles, la prensa, etc. “Salir del clóset” implica una multiplicidad de espacios, tanto individuales como colectivos.

“Salir del clóset” no es cosa de un momento, no es un evento único, es un proceso, un acto reiterativo. Aunque pueda describirse como el acto de un “instante”, el de la decisión, hay que añadir de inmediato que es preciso prorrogarlo continuamente. “En el fondo es el proyecto de toda una vida: porque siempre se presenta la cuestión de saber dónde, cuándo y ante quién es posible no ocultar lo que se es” (Eribón, 2001: 159). “Cada encuentro con una nueva clase de estudiantes, y no digamos con un nuevo jefe, un trabajador social, un prestamista, un arrendador o un médico, levanta nuevos armarios” (Sedgwick, 1998: 92). Incluso quienes hayan “salido del clóset”, cotidianamente enfrentan el tener que tomar decisiones sobre cuándo, dónde y con quién “salir del clóset”. Es un proceso nunca concluido, ya que en cada nueva situación de la existencia se erigen nuevos clósets. El “clóset” siempre está allí. Es un proceso interminable, porque siempre hay situaciones nuevas. Él siempre está entreabierto, ni abierto ni

cerrado, para que en cualquier momento o en cualquier situación en la que alguien sienta la amenaza, entre a él.

No hay lesbiana, incluso entre las más abiertas, que no se haya enfrentado con la cuestión del "clóset". Nunca se está definitivamente dentro o fuera, sino siempre dentro y fuera al mismo tiempo, más o menos fuera o más o menos dentro, según los casos y los procesos de cada sujeto. No se está nunca del todo dentro porque siempre hay al menos una persona que sabe o de la que se sospecha que sabe. No se está nunca completamente fuera porque siempre surge, en un momento u otro, una situación en la que se tenga que ocultar lo que se es, por lo tanto, vivir dentro del "clóset" o salir de él, nunca son cuestiones puramente herméticas (Eribón, 2001: 160). "Estar fuera" siempre depende, en cierta medida, del "estar dentro". "Estar fuera" realmente es "estar dentro", situarse en un dentro culturalmente inteligible, dentro de lo visible.

Una de las decisiones más importante y más difícil en las vidas de las lesbianas está relacionada con el "salir del clóset", es decir, con el decidir ser más abierta con su identidad sexual. El "clóset" no solamente es una característica de las vidas de las lesbianas, sino que tiene una presencia, que de alguna manera estructura y determina sus vidas.

Cuando hablamos de "salir del clóset" estamos hablando de una experiencia común para lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, etc., en el sentido que, para todas/os este proceso de situarse fuera de la heterosexualidad, del orden establecido, implica enfrentarse a situaciones de tensión, opresión y discriminación, así como plantearse estrategias de negociación continua en la vida cotidiana, frente a este contexto de la heterosexualidad institucionalizada, donde se da por hecho a la heterosexualidad como lo original y la norma, como algo no sólo coherente, sino privilegiado¹¹. Las sanciones sociales hacia quienes no se

¹¹ En el apartado II y III de este trabajo se aborda más profundamente el tema de los privilegios heterosexuales.

asumen como heterosexuales son tan fuertes que, en muchas ocasiones, quienes deciden "salir del clóset" dejan de ocupar una posición respetable en la sociedad, en el sentido que, ni siquiera son reconocidos como seres sociales, como sujetos con una presencia socio-político-legal.

Este marco heteronormativo rechaza violentamente la integración de las lesbianas en la vida social, considerando que "no son más que un fermento de disolución de la sociedad y de sus valores", al tiempo que les exige que nieguen lo que son, o en todo caso, que no lo muestren (Eribón, 2001: 166). Es en este marco donde las lesbianas son estigmatizadas por la sociedad heterosexista y donde se enfrentan a una encrucijada, por un lado, el regreso al "clóset" que implica la inexistencia, la invisibilidad y el silencio y, por el otro, el deseo de ser reconocidas como seres sociales y acceder a todos sus derechos. Revelar la identidad sexual, de alguna manera resulta paradójico, porque aunque en el fondo lleva la intención de parar la discriminación que enfrentan, por otra parte es exponerse.

La estigmatización de las lesbianas en una sociedad tan homofóbica como la nuestra es lo que las ha hecho mantenerse a muchas en el "clóset". Como plantea Sedgwick, "no es incomprensible que alguien que quiera un puesto de trabajo, una custodia o unos derechos de visita, un seguro y una protección contra la violencia, contra la 'terapia', contra el estereotipo distorsionante, contra el escrutinio ofensivo, contra ni más ni menos que el insulto, contra la interpretación forzosa de su resultado corporal, pueda elegir deliberadamente permanecer o volver a entrar en el armario en algunos o todos los segmentos de su vida" (Sedgwick, 1998: 92). Pero entonces, ¿qué pasa cuando el "clóset" se convierte en un lugar para vivir? ¿qué pasa con las lesbianas que deciden no "salir del clóset"? Y si "salir del clóset" es salir de la clandestinidad y mostrarse como lesbiana, hacerse visible para que la sociedad reconozca su existencia y no pueda seguir dando por hecho que la heterosexualidad es la única manera legítima de vivir la sexualidad, ¿qué o quién es lo que está fuera? ¿qué es lo que se manifiesta? ¿dónde se manifiesta? ¿en cuáles espacios?.

Como se vio en el apartado anterior de este trabajo, las lesbianas han sido discriminadas y excluidas de muchos espacios estructurados según las normas heterosexuales y han sido ubicadas en los no-lugares, lo que significa que no pueden "ser ellas mismas" fuera de estos, han sido negadas, invisibilizadas y estigmatizadas, ya que se considera que han transgredido las normas, que surgen a partir de la heterosexualidad institucionalizada. Sin embargo, para no tener que desaparecer una vez más en el fondo del "clóset", han tenido que ir conquistando y construyendo espacios alternativos al mundo heterosexual, como una manera de hacerse visibles, sin embargo, ¿no significa esto volver a encerrarse en el "clóset"? ¿hacerse nuevamente invisibles?.

Y cuando las lesbianas han decidido hacerse "visibles" en los espacios normados por esta heterosexualidad institucionalizada ¿cuál ha sido su experiencia al "salir del clóset" en los diferentes espacios? ¿cuáles son esos espacios en los que han decidido "salir del clóset"? ¿cuáles son esos espacios en los que han decidido no "salir del clóset"? ¿cómo es el "clóset" o "salir del clóset" en cada espacio: la familia, la escuela, el trabajo, el círculo de amigas/os, la calle, etc.? ¿cuáles son las estrategias que se han planteado en estos espacios de la vida cotidiana para negociar su lugar, para reivindicar un espacio para sí mismas en esta sociedad heterosexista?.

Existen algunos espacios donde, a la mayoría de las lesbianas, les resulta más difícil "salir del clóset" como son la familia y el ámbito laboral y profesional. En la familia, por ser uno de los principales grupos de referencia y porque existe un sentido de pertenencia en relación a ella, hay mucho miedo al rechazo y a que se rompa o se modifique este vínculo. Aquí, las lesbianas se enfrentan, como señala Weston, a tener que "demostrar la continuidad de la personalidad para asegurar la continuidad del parentesco...a establecer una personalidad coherente mientras se minimiza la novedad de la identidad lésbica, para mantener los lazos biológicos como lazos de parentesco" (Weston, 1991: 78). La reacción que puede tener la

familia es diversa y va desde la plena aceptación hasta el exilio total de la casa y del parentesco. El miedo al rechazo familiar definitivo está muy extendido, pero no siempre se cumple en la práctica. Es interesante observar que lograr la aceptación familiar parece ser una preocupación mayor entre las lesbianas que entre los gays.

En el ámbito laboral, el miedo se da porque existe el riesgo de ser despedida, porque no hay una ley que proteja contra la discriminación basada en la orientación sexual, y si existe, se vuelve muy complicada la defensa en este sentido, porque casi nunca se maneja directamente la razón por la cual fue despedida: "por ser lesbiana", sino que se buscan otras razones aparentes para justificar el despido. Dentro del ámbito profesional, parece ser que la academia es uno de los espacios en el que también hay mucho miedo de revelarse, por la fuerte homofobia que existe al interior.

Algunas/os académicas/os lesbianas o gays que se han dedicado a la investigación sobre lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, etc., y que han decidido "salir del clóset", se han tenido que enfrentar a la homofobia en el mundo académico. Un claro ejemplo, es el de Esther Newton, una de las figuras vanguardistas y más relevantes en los estudios lésbico-gays en el campo de la antropología. Una de las primeras antropólogas que rompió con las divisiones entre la vida personal y profesional que define el "clóset académico", revelando su identidad sexual y que narra su experiencia frente a esta homofobia. Ella misma dice: "tenía miedo de 'salir del clóset' en la academia...en el mundo académico no es el empujón violento en la espalda, ocurre en un contexto privilegiado donde la hostilidad raramente es tan crudamente expresada, pero sí rompe espíritus, daña carreras y arruina vidas... la homofobia entre académicos es furtiva, te golpea en reuniones a puerta cerrada, en la revisión de la tesis, en los comités de promoción, en cartas de recomendación secretas..." (Newton, 2000: 219).

Cuando Newton narra su experiencia, habla de que muchos de sus artículos fueron rechazados y no fueron publicados, que oyó decir a su jefe: ¿te puedes imaginar promover a alguien que escribe esta mierda?, que le pagaban menos, etc., pero que nunca fue de manera directa: "porque eres lesbiana", sin embargo, buscaban cualquier otro pretexto para no hacerlo. El rechazo y la negación siempre se lo atribuyeron a otras cosas.

Aunque anteriormente se planteó que en el proceso de "salir del clóset" existe una experiencia común para lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, etc., en el sentido de que, están situados fuera de la norma heterosexual y que esto los lleva a enfrentar en la sociedad situaciones similares de opresión, discriminación e incluso, de violencia, no podemos negar que, también al interior de este proceso, existen diferencias fundamentales de: raza, género, clase, edad, contexto cultural, etc. y, por lo tanto, experiencias distintas. Las experiencias de los sujetos están marcadas por todas estas diferencias, que hacen aun más complejo este proceso.

Esto quiere decir que atrás de las "salidas del clóset" hay historias y experiencias diferentes. "Salir del clóset" no es la misma experiencia para una lesbiana que para un gay, si partimos de que nuestra sociedad androcéntrica se basa en la opresión de género, que concibe de manera "natural" la superioridad de los hombres y lo masculino y la inferioridad de las mujeres y lo femenino, que se traduce en el silenciamiento, invisibilidad, negación, marginación y exclusión de las mujeres. Esto explica, de alguna manera, que las lesbianas, en comparación con los gays, han sido aún más invisibilizadas social y culturalmente. De igual manera, no es la misma experiencia para una lesbiana blanca que para una lesbiana negra, para una lesbiana obrera que para una lesbiana empresaria, para una lesbiana joven que para una lesbiana mayor. Esto implica que, las distintas posiciones que ocupan los sujetos al interior de las relaciones de poder establecidas en la sociedad, van a repercutir necesariamente en sus experiencias. Es preciso que pensemos estas diferencias y sus intersecciones en la configuración de los sujetos sociales y, específicamente, de las lesbianas.

Aun sabiendo la limitada influencia que cualquier revelación individual puede ejercer sobre las opresiones a escala colectiva y representadas institucionalmente, no podemos dejar de reconocer que las consecuencias de actos como el "salir del clóset" de las lesbianas pueden llegar a ser sumamente perturbadores para el orden establecido de la sexualidad en nuestra sociedad y pueden ir abriendo el camino para que algún día no sea necesario "salir del clóset".

5.1 “Salir del Clóset”: ¿Un Proceso Liminal?

Explicar el ritual es, inevitablemente examinar las dimensiones simbólicas de la vida social, ya que es un punto nodal de la organización humana. Los rituales más que sólo signos o símbolos socioculturales, son códigos simbólicos para la gestión e interpretación de los sucesos de la existencia cotidiana.

La investigación antropológica sobre el ritual se ha enfocado fundamentalmente sobre los aspectos religiosos o ceremoniales de las culturas “primitivas” y no ha manifestado el mismo interés en lo que respecta a la sociedad secular moderna. Uno de los primeros antropólogos que cuestionó el uso del concepto del ritual fue Max Gluckman (1962), argumentando que este concepto se limitaba al campo mágico-religioso. Por lo anterior es que plantea la importancia de hacer una distinción entre ritual y ceremonia, donde esta última categoría no exige la referencia a nociones místicas.

Ha existido un prejuicio frente al estudio científico del papel del ritual en los escenarios industriales, lo que desde mi punto de vista, implica cierto descuido frente a toda su complejidad y multiplicidad, así como una limitante para la riqueza conceptual en este campo. Es evidente que los rituales son parte constitutiva de la vida cotidiana de nuestra sociedad, incluso en los espacios seculares, y, por lo tanto, son objeto de estudio válido y necesario, así como una herramienta analítica útil en el estudio de la dimensión simbólica y cultural de la sociedad contemporánea. No se puede minimizar y, menos negar, la importancia de los rituales para la continuación de la existencia social y cultural de nuestra compleja sociedad industrial. Aunque “en muchas investigaciones sobre el ritual ha existido un escepticismo teórico en cuanto a lo apropiado de aplicar los avances conceptuales logrados por los antropólogos que estudian los rituales de sociedades prealfabetizadas a las sociedades que se desenvuelven en escenarios industriales complejos” (McLaren, 1995: 39), me parece que, la teoría del ritual y los conceptos que propone, particularmente Turner, el principal antropólogo

exponente de la teoría del ritual, pueden ser útiles para analizar el tema de esta investigación, es decir, el proceso de "salir del clóset", aun siendo éste un espacio secular dentro del contexto de una sociedad industrial.

El enorme interés de Turner por los símbolos y los rituales, le llevó a escribir una de sus obras más sobresalientes: "El Proceso Ritual: Estructura y Antiestructura", que condensa la mayor parte de su investigación sobre este tema. Turner concedió una gran importancia a la comprensión y al análisis de las formas rituales, tanto en los escenarios religiosos como seculares.

Este autor plantea que los rituales son procesos sociales que organizan la experiencia de los sujetos o grupos y que intentan modificar y transformar la existencia misma de éstos. Los rituales son transformatorios, es decir, están asociados a consagrar transiciones sociales.

Turner retoma y le da fuerza a los planteamientos de Van Gennep sobre los ritos de pasaje. Los ritos de pasaje no se encuentran confinados a determinados momentos críticos culturalmente definidos, sino que pueden acompañar a cualquier cambio entre estados distintos. Son los ritos que acompañan a cualquier tipo de cambio de lugar, de posición social, de estado (como una situación relativamente fija y estable, culturalmente reconocida) o de edad, que incluyen tres fases: separación, margen (o limen) y agregación. 1) La fase de separación que supone una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales. 2) La fase de margen o limen, donde el estado del sujeto del rito es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero. 3) La fase de agregación que es donde el paso se ha consumado. El sujeto del rito alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones de tipo "estructural", esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos (Turner, 1980: 103-104).

Si se concibe el "salir del clóset" como un ritual que acompaña un cambio importante en la existencia de quien decide revelar su identidad sexual en los espacios sociales, se podrían plantear las tres fases de la siguiente manera: 1) La separación de la heterosexualidad obligatoria como el marco normativo en la estructura social, de quienes se asumen, en este caso, como lesbianas. 2) El revelar esta identidad en los diferentes espacios sociales como un proceso que nunca concluye, ya que siempre existen para las lesbianas nuevas situaciones y espacios en los que se puede "salir del clóset". Como una fase en la que siempre se está transitando. 3) Esta tercera fase nunca se consuma, porque mientras la heterosexualidad se mantenga como la norma dominante y, por lo tanto, obligatoria, quienes no se asuman como heterosexuales tendrán que seguir "saliendo del clóset".

En la estructura procesual que Turner hace del ritual, la liminalidad constituye la segunda fase, que está relacionada con el estado y proceso de semitransición. Durante el periodo liminal, la característica de los liminares, es decir, de los sujetos rituales que se encuentran en esta fase, es de ambigüedad, dado que pasan a través de un dominio cultural que tiene pocos o ninguno de los atributos del estado anterior o del próximo. Escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural. Los liminares se encuentran entre uno y otro, son entes en estado de transición, y por el momento, sin lugar ni posición. Es por ello, que esta fase ha sido asociada "con la muerte, estar en el limbo, con el encontrarse en el útero, con la invisibilidad, la oscuridad, la bisexualidad, la soledad, el salvajismo y los eclipses solares o lunares" (Turner, 1988: 102).

La liminalidad es concebida en ocasiones como antiestructura social. La antiestructura está compuesta por vínculos humanos que existen fuera de la estructura de funciones, estatus y posiciones dentro de la sociedad. Los liminares se encuentran despojados de estatus de autoridad, alejados de una estructura

social sostenida y sancionada por el poder y la fuerza, y nivelados en un estado social homogéneo mediante la disciplina y el orden. En este caso, las lesbianas se encuentran “fuera” de la estructura social organizada a partir de la heterosexualidad obligatoria. Los sujetos que están fuera de esta matriz heterosexual son seres degradados o excluidos dentro de los términos de la socialización, a quienes se les niega la posibilidad de articulación cultural. Este sistema heterosexual convierte en irreales todos los ámbitos de su vida, no tienen una realidad social y, por lo tanto, no existe el reconocimiento de las lesbianas como seres sociales.

El ritual de “salir del clóset” como una experiencia de la existencia cotidiana de las lesbianas, es un proceso que nunca concluye, las lesbianas nunca están definitivamente dentro o fuera del “clóset”, siempre están dentro y fuera al mismo tiempo, porque siempre hay situaciones nuevas en la existencia que implican nuevos clósets. Ni en un lado ni en otro, sino en medio de los dos. Esto quiere decir que están todo el tiempo en un estado de transición, en un estado liminal. Si se toma en cuenta lo que plantea Mary Douglas (1966) de que todo aquello que no puede clasificarse claramente según los criterios tradicionales, o que cae dentro de un espacio existente entre los límites clasificatorios, es considerado por regla casi general como “contaminante” y “peligroso”. Que lo poco claro y contradictorio, en el campo social, tiende a ser considerado como sucio o contaminante, entonces, desde este punto de vista, se puede decir que los seres transicionales y, en este caso, los liminares, resultan ser particularmente contaminantes, “puesto que no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no están aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio o están, en último término, ‘entre y en mitad de’ todos los puntos reconocibles del espacio-tiempo de la clasificación estructural” (Turner, 1980: 108). Las lesbianas como seres transicionales y, por lo tanto, como seres liminares, también son vistas desde el marco heteronormativo como peligrosas, como transgresoras de las normas de la sexualidad dominante, concretadas en la heterosexualidad obligatoria.

Los sujetos de los ritos de paso que se encuentran en la fase liminal, son "invisibles" dentro de la estructura social. La "invisibilidad" estructural de las personas liminares tiene un doble carácter: ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados. "Se les recluye de manera total o parcial, lejos del ámbito de los estados y los estatus culturalmente definidos y ordenados. Tienen una 'realidad' física, pero no social, de ahí que tengan que permanecer escondidos, puesto que sería un escándalo, una paradoja, tener ante la vista lo que no debía tener existencia" (Turner, 1980: 108-109). Las lesbianas, al estar "fuera" de la estructura social también son "invisibles", lo que quiere decir que no se les reconoce como seres sociales, como sujetos con una presencia sociocultural, lo que las lleva a permanecer de alguna manera escondidas en el "clóset".

Una de las características que plantea Turner sobre el ritual es que no resuelve los conflictos, sin embargo, es a través de él, que se reproduce el orden establecido, sin embargo, cabe la posibilidad de invertir las normas y valores de este orden social dominante. Es aquí donde surgen las posibilidades de negociar y hacerse visibles en distintos espacios sociales, así como de negociar y articular su existencia como lesbianas y como seres sociales y culturales.

5.2 "Salir del Clóset": Las Lesbianas en México

Uno de los intereses de esta investigación es explorar los múltiples espacios, tanto individuales como colectivos, en los que las lesbianas "salen del clóset" y que forman parte de su vida cotidiana, sin embargo, aquí surgen las preguntas: ¿cómo acceder a un sujeto que es "invisible" en nuestra sociedad, en la cual impera un marco heteronormativo, que da por hecho que todas las personas son heterosexuales y, que además pretende, a través de sus normas e instituciones, que así sea? ¿cómo acceder a un sujeto que está en el "clóset"?

El que las lesbianas se hagan "visibles" en la sociedad a través de "salir del clóset" es un proceso complicado, ya que los espacios sociales están estructurados a partir de las normas heterosexuales, que otorgan los llamados privilegios heterosexuales a quienes cumplen con ellas, sin embargo, las lesbianas quedan excluidas de muchos espacios por transgredir estas normas, por lo que han tenido que ir conquistando y construyendo espacios alternativos para hacerse "visibles". Es en el espacio donde se va construyendo la identidad y donde los sujetos se hacen visibles, sin espacio no hay posibilidad de visibilización, por eso resulta fundamental esta posibilidad para las lesbianas.

Sin restarle importancia a otros espacios de la vida cotidiana, en los cuales las lesbianas "salen del clóset" y se hacen "visibles", me parece que algunos de los espacios donde de manera más clara se ha ido construyendo esta identidad y ha dado la posibilidad de "visibilizarse" son: las organizaciones y colectivos de lesbianas, los bares, discotecas, cafés, etc., exclusivos para lesbianas. Si en nuestra sociedad las lesbianas están en los no-lugares o en el "clóset" ¿cómo se puede hablar acerca de ellas y de su historia sino es a través de estos espacios?

Para recuperar la historia de las lesbianas y hablar acerca de los cambios sociales que han experimentado en su vida cotidiana, un espacio de referencia, entre otros, puede ser el del movimiento lésbico-gay y de las organizaciones y colectivos de

lesbianas. Por lo anterior, me parece importante rescatar algunos elementos de esa historia, que pueden dar cuenta de los cambios más significativos.

5.2.1 Las Organizaciones y Colectivos de Lesbianas

A lo largo de la historia del movimiento lésbico en México, han surgido una gran diversidad de organizaciones y de colectivos de lesbianas.

En las primeras etapas de la organización del movimiento lésbico-homosexual, predominaban los grupos mixtos, en los que participaban, tanto lesbianas como homosexuales, ligados a los partidos y grupos de izquierda, así como a las luchas sociales más amplias.

El Frente de Liberación Homosexual de México (FLH), surge en 1971, una organización pionera de homosexuales y lesbianas. Fue el primer grupo que publicó un documento en el que se demandaba: el cese de la discriminación legal y social hacia los homosexuales masculinos y femeninos; una educación sexual en las escuelas donde se abordara la homosexualidad con criterio científico, es decir, que se dejara de considerar esta conducta como enfermedad, así como el cese de la persecución policíaca y de la discriminación laboral. Afirmaban que la liberación de los homosexuales es una forma más de liberación social. (Mogrovejo, 2000: 63-64).

Se puede hablar de una segunda etapa del movimiento entre los años de 1978 y 1984, que en sus inicios fue autodenominado como Movimiento de Liberación Homosexual. En esta etapa, todavía no tomaban fuerza las reivindicaciones lésbicas como una necesidad específica de las lesbianas. Un hecho que fue clave para empezar a tomarlas en cuenta fue la Conferencia Mundial por el Año Internacional de la Mujer, que se celebró en México en 1975, donde las lesbianas se autodefinieron de esa manera y dejaron oír su voz. Las lesbianas mexicanas presentaron públicamente: la Declaración de las Lesbianas de México, el primer

manifiesto en la historia mexicana elaborado por un grupo de lesbianas. En ella se cuestionaba al sistema legal y policiaco que condenaba a la homosexualidad e impedía la acción abierta organizada. (Mogrovejo, 2000: 66-67). En 1978, se lleva a cabo la primera manifestación pública de lesbianas y homosexuales que participaron en un contingente de la marcha del 2 de octubre, en la cual se celebró el X Aniversario del movimiento estudiantil y la matanza en Tlatelolco.

Estas primeras etapas del movimiento de lesbianas y homosexuales en México, se caracterizaron por su discurso feminista y su posición socialista, donde su principal demanda era: un socialismo sin sexismo.

Uno de los aspectos más importantes en la militancia dentro del movimiento de esta época fue el impulso a la "salida del clóset". Dar la cara a la sociedad era algo que había que hacer, por eso, se invitaba a las lesbianas y a los homosexuales a salir a la calle, a luchar por la libertad y a expresar abiertamente el orgullo de ser lesbianas y homosexuales.

En estos años, algunas lesbianas que participaban en los grupos feministas, sintieron que el movimiento feminista era ajeno a la lucha de sus reivindicaciones y es cuando surgieron los primeros grupos de lesbianas feministas. Uno de los primeros fue Lesbos, que criticaba fuertemente a "los sistemas socioeconómicos represivos como el capitalismo que somete a los grupos marginales: negros, homosexuales, indígenas, mujeres, prostitutas, niños, enfermos mentales, etc. para garantizar la estabilidad de sus intereses económico-políticos y abogaba por la construcción de una nueva organización social" (Mogrovejo, 2000: 76).

"La salida del clóset" de las integrantes de Lesbos implicaba una nueva identidad grupal: ser en una organización lésbica de cara a la sociedad. Muchos de los primeros grupos tuvieron conflictos al interior, ya que la consigna fundamental era "salir del clóset" y dar la cara a la sociedad, sin embargo, muchas de sus integrantes no querían hacer pública su identidad sexual, por todas las

implicaciones que tenía. Esto llevó, en muchos casos, al rompimiento y a la disolución de los grupos.

Oikabeth, fue otro de los grupos que surgió en esta época, su nombre proviene de las siglas de las palabras mayas: Hollín Iskan Katuntat Bebeth Thot, que significan "movimiento de mujeres guerreras que abren camino y esparcen flores". (Mogrovejo, 2000: 81-82). Este grupo surge como una necesidad de radicalizar su política, a partir de que desertaron algunas de las integrantes de Lesbos que planteaban la salida pública. La salida pública del grupo representaba el reto de convertirse en un referente social y político para la población lésbica. Oikabeth se planteaba la necesidad de "formar Amazonas" que transformaran el mundo. También representó un espacio cultural para muchas lesbianas artistas.

El Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), surge en 1978. Un grupo que a pesar de ser mixto, se caracterizó por su composición mayoritariamente masculina. Se definía como un grupo de homosexuales y lesbianas conscientes y orgullosos de su condición sexual. Uno de sus principales objetivos era la salida a la calle. El 26 de julio de 1978, en la marcha por el XX Aniversario de la Revolución Cubana, desfiló un grupo de aproximadamente treinta homosexuales y lesbianas, donde aparecieron públicamente por primera vez. Su principal interés de trabajo era con los sectores marginados de la comunidad homosexual como los travestis y los transexuales (Mogrovejo, 2000: 94).

El Grupo Lambda de Liberación Homosexual, surgió también en 1978 y tuvo como objetivo central la lucha contra todo tipo de opresión y represión dirigidas a las personas por su identidad sexual. Hubo una gran participación de lesbianas que le imprimieron una orientación feminista al grupo. El origen de sus integrantes fue su participación en el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), lo que dinamizó el discurso y la militancia política. La estrategia política de los militantes perretistas era impulsar la lucha de liberación homosexual no solamente desde el partido político, sino también desde la lucha social. La identificación de este grupo

con los pensamientos socialista y feminista fue abierta. Las lesbianas, agrupadas en su mayoría en el Comité de Lucha Feminista, defendieron la necesidad de espacios propios al interior del grupo (Mogrovejo, 2000: 101-102). Sin embargo, también aquí se dieron algunas dificultades al interior del grupo, frente a la decisión de salir públicamente.

Al siguiente año, en 1979, se llevó a cabo la Primera Marcha del Orgullo Homosexual, con la participación de aproximadamente mil homosexuales y lesbianas, que salieron a la calle a denunciar a la sociedad su condición de opresión y marginación. En 1980, se celebró la segunda marcha, a la cual acudieron entre cinco y siete mil personas. Se contó con el apoyo de organizaciones políticas como el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), el Partido Comunista Mexicano (PCM), así como de los grupos feministas. En esta marcha exigieron el cese de la discriminación social, laboral y política contra homosexuales y lesbianas, con la consigna: "ni enfermos ni criminales, solamente homosexuales". Por otro lado, se demandó la erradicación de las razzias y se condenó la extorsión y los crímenes contra los homosexuales y travestis. Dar la cara a la sociedad era una de las principales consignas. En 1981, se realizó la tercera marcha, con una participación de dos mil personas, con la consigna: "no que no, si que si, ya volvimos a salir". La cuarta marcha en 1982, estuvo marcada por el despliegue de la campaña electoral. De hecho, en este mismo año, el PRT invitó al movimiento lésbico-homosexual a participar con siete candidaturas a diputación, aunque el resultado de las candidaturas no fue positivo, ya que no se ganó ninguna, sin embargo, permitió crear una nueva imagen del movimiento lésbico-homosexual de cara a la sociedad. Marcharon grupos de Puebla, Guadalajara y Colima. La marcha se manifestó contra la marginación social, la delincuencia policiaca, contra el hostigamiento sexual a los homosexuales en centros de trabajo y lugares públicos, por una educación no sexista y por el esclarecimiento de los asesinatos de dos homosexuales en Colima.

Las Marchas del Orgullo Lésbico-Homosexual se han celebrado cada año hasta la fecha, convirtiéndose en una tradición, en un espacio en el que se “sale del clóset” de manera masiva. Este año se celebra la XXVI Marcha del Orgullo Lésbico, Gay, Bisexual y Transgénero (LGBT).

La Comuna de Lesbianas Morelenses, fue uno de los primeros grupos que surgió fuera de la Ciudad de México. Fue una experiencia importante porque ofrecía espacios de socialización que eran difíciles de encontrar al interior de la República, sin embargo, estaba aislada de la dinámica del movimiento. Debido a la represión que se ejercía en el estado, se mantuvieron en el “clóset”, sin dar a conocer abiertamente la identidad del grupo. La Comuna desapareció por represión política directa (Mogrovejo, 2000: 162).

Seminario Marxista Leninista de Lesbianas Feministas fue la continuación del grupo Oikabeth. La lucha de clases era el punto central de su análisis para el entendimiento de la problemática en torno a la sexualidad, la homosexualidad y la discriminación de género.

Oasis, surgió en 1982, en Tepoztlán, Morelos. Se constituyó como un espacio para lesbianas. Fueron agredidas por gente del pueblo por ser mujeres “raras”. Fue por ello que trasladaron la sede del grupo a la ciudad de Guadalajara, donde impulsaron un Frente de Lesbianas y Homosexuales, a raíz de que el Partido Acción Nacional (PAN) ganó la gobernatura y la mayoría de las presidencias municipales del estado. Presentaron un documento a las autoridades del gobierno donde exigían el respeto de los derechos civiles y políticos de los homosexuales y las lesbianas (Mogrovejo, 2000:191).

Cuarto Creciente, surgió en 1983. Fue un espacio que contribuyó enormemente al desarrollo de una cultura lésbica con un sentido espiritual, ecológico, naturista y esotérico. Se convirtió en uno de los pocos espacios culturales alternativos para mujeres y específicamente para lesbianas. Muchas de sus integrantes fueron

amenazadas telefónicamente y abandonaron el grupo por miedo a la represión (Mogrovejo, 2000:178).

Mujeres Urgidas de un Lesbianismo Auténtico (MULA), surge en 1983. Estuvo dedicado a realizar talleres sobre sexualidad y producción de material didáctico sobre el tema.

Grupo Patlatonalli, su nombre son dos palabras del náhuatl "patlachulla" que significa mujer que masturba a otra mujer y "tonalli" que significa energía. El grupo lo traduce como "energía de mujeres que se aman". Surge en 1986 en la ciudad de Guadalajara. La lucha lésbica-homosexual tiene importantes antecedentes en esta ciudad. Los homosexuales tapatíos participaron con dos candidaturas para diputación en las elecciones de 1982. Después de las elecciones, el nuevo gobernador de Jalisco emprendió una campaña para castigar a los homosexuales, se dieron órdenes de limpiar las calles de ellos y de cerrar los bares. Los homosexuales y las lesbianas "salieron del clóset" y tomaron las calles y los tribunales para defender sus derechos, con lo que el gobernador dio marcha atrás a su política homofóbica. Se ha convertido en un importante centro de referencia para las lesbianas tapatías.

En los años ochenta, las organizaciones se enfocan en dar visibilidad al movimiento y contra la violencia y represión que se ejercía sobre los homosexuales, que eran víctimas cotidianas de la homofobia institucional. Durante esta década se combatieron frontalmente las redadas contra homosexuales en la Ciudad de México.

Estos primeros grupos de los que se ha hablado, desaparecieron, en su mayoría, entre 1984 y 1985. Una de las principales razones fue la epidemia del SIDA, ya que muchos de los líderes del movimiento, principalmente homosexuales, se dedicaron, de tiempo completo, a enfrentar esta problemática, formando ong's, grupos de ayuda, dando servicios, etc.

A finales de los ochentas y principios de los noventas es cuando surgieron una gran diversidad de grupos de lesbianas, intentando responder a las necesidades específicas de esta población. En esta etapa el movimiento ya no se autodefine como Movimiento Lésbico-Homosexual, sino como Movimiento Lésbico-Gay y, más adelante, como Movimiento Lésbico, Gay, Bisexual y Transgénero (LGBT).

Telemanita, se fundó en 1991. Es un grupo que se ha dedicado a brindar apoyo en la recuperación testimonial y documental de las actividades del movimiento lésbico y feminista, por medio del video. Se da capacitación en producción básica de video como herramienta educativa y como un medio de expresión.

El Clóset de Sor Juana, se fundó 1992. Esta agrupación se ha mantenido como un espacio abierto para la atención de las lesbianas. Su trabajo es a través de talleres y grupos de reflexión. Esta organización ha buscado la articulación nacional e internacional impartiendo seminarios, organizando reuniones e impulsando publicaciones. Ha participado en Conferencias Internacionales convocadas por Naciones Unidas, y forma parte de redes internacionales como la Asociación Internacional de Lesbianas y Gays (ILGA, por sus siglas en inglés), en la que ha ocupado la Secretaría de Mujeres en dos ocasiones y ha sido sede de la reunión de Secretariados, órganos de dirección de la asociación. Cuenta con un centro de documentación.

Las Amantes de la Luna, su principal objetivo ha sido el de construir un medio de comunicación para lesbianas y bisexuales, que las haga visibles de manera positiva y digna. Un medio de comunicación que pretende establecer un nexo entre las lesbianas organizadas y las no organizadas. En 1992 fueron invitadas por el grupo Colectivo Sol para producir una sección lésbica dentro de la revista gay Del Otro Lado, con la que llegaron a toda la República y a otros países de América Latina. Fue la primera publicación lésbica con un tiraje masivo y con un formato profesional. Desde el año 2000 tienen una publicación independiente

llamada Las Amantes de la Luna, donde se encuentra información sobre sexualidad, salud, literatura, derechos humanos, grupos organizados, investigaciones, reseñas de cine, libros, teatro, noticias, servicios y espacios de encuentro.

Les Voz, surge en 1994 para iniciar un proyecto editorial llamado Colectiva Himen. A principios de 1996 se registró la publicación en derechos de autor y así surgió el nuevo concepto editorial de la revista Les Voz, que se definió desde un inicio como de cultura lésbica feminista, tratando una diversidad de temas sobre las lesbianas y bisexuales e involucrando también a las mujeres heterosexuales.

En octubre de 1998 se convirtieron en Prensa Editorial Les Voz, A. C.

En 1999 realizaron la Primera Convocatoria Internacional de Poesía Erótica Lésbica y editaron un libro de la misma.

Grupo de Madres Lesbianas (Grumale), surgió en 1995, a partir del Primer Encuentro Nacional de Madres Lesbianas. Sus objetivos son crear un espacio de encuentro para las madres lesbianas e intercambiar experiencias acerca de las problemáticas a las que se enfrentan, así como buscar alternativas de solución formando una red de apoyo. Otro es el de impulsar el desarrollo de una cultura sobre maternidad lésbica. Una de sus principales actividades es la realización de talleres de formación, reflexión y análisis.

Musas de Metal, es un grupo que se formó en 1995. Su principal trabajo consiste en dar talleres para apoyar la autoaceptación de lesbianas y bisexuales, así como informar sobre temas relacionados con la diversidad sexual. Colaboraron durante dos años y medio en un programa de radio llamado "Media noche en Babilonia" de Radio Educación, con una sección para mujeres lesbianas y bisexuales, además han participado en diferentes foros, conferencias, talleres y programas de radio y televisión. Elaboraron una propuesta de trabajo en la que se dieron talleres de sensibilización sobre diversidad sexual a funcionarios públicos y realizaron materiales informativos para lesbianas y bisexuales con los temas de derechos

humanos, salud sexual, identidad y autoaceptación. Formaron el grupo Hadas dirigido a adolescentes y colaboraron con el Grupo 44 LGBT de Amnistía Internacional por la defensa de los derechos humanos de gays, lesbianas, bisexuales y transgenéricos.

Archivo Histórico Lésbico "Nancy Cárdenas", surge en 1995, con el propósito de recuperar la historia oral de aquellas mujeres que han vivido su lesbianismo como una lucha de resistencia frente a la sociedad heterosexista, así como la historia escrita del movimiento lésbico de México, América Latina y El Caribe.

Nueva Generación de Jóvenes Lesbianas, se formó en 1996, ante la necesidad de contar con un espacio de información y reflexión para jóvenes lesbianas de 18 a 29 años. Su objetivo es el de informar sobre la diversidad sexual y sobre los derechos humanos, a través de talleres y conferencias, a fin de evitar la discriminación. Consideran importante la visibilidad en los medios de comunicación y en otros espacios de reflexión, por lo que ha participado en programas de radio y televisión, en entrevistas para revistas y medios impresos, así como en foros, conferencias, etc. Han organizado junto con otras organizaciones el Primer y Segundo Festival de Diversidad Sexual Juvenil de la Ciudad de México, con el fin de abrir más espacios de expresión para los/as jóvenes de la diversidad.

Lesbianas en Colectiva, se fundó en 1997. Anteriormente se llamaban Lesbianas Zapatistas. Es una organización que se asume como de lesbianas feministas autónomas. Su objetivo es construir en colectividad el pensamiento de las lesbianas feministas, proponiendo y creando formas que eliminen la discriminación. Ha desarrollado el programa de Comités de Orgullo Lésbico, Gay, Bisexual y Transgenérico (LGBT) en 11 estados del país. Ha producido y dirigido un video testimonial de prevención al alcoholismo en la comunidad joven LGBT.

En febrero de 2001 gestionó con el gobierno, la Asamblea Estatal de Aguascalientes y el grupo Ser Gay una ley que sanciona la discriminación a grupos vulnerables.

En la década de los noventa, algunos hechos relevantes son la celebración del Primer Foro de la Diversidad Sexual en la Asamblea Legislativa del D.F., así como la edición de la Cartilla para Prevenir la Discriminación por Orientación Sexual, por parte de la Comisión de Derechos Humanos del D.F. y la Fundación Arco Iris.

En los años 2003 y 2004, se convocó a la Primera y Segunda Marcha Lésbica México, respectivamente, como una manera de diferenciarse y de “visibilizarse” específicamente como lesbianas y de romper con los estereotipos y prejuicios de la sociedad. Las mismas organizadoras dicen: “queremos manifestarnos como lesbianas de una manera pública, autónoma, heterogénea, propositiva y libre”. Las organizaciones convocantes fueron: Telemanita, Archivo Histórico Lésbico, LesVoz, Mujeres y Cultura Subterránea, Lesbianas en Colectiva, Diversiles, Grupo Lésbico Club 84, Lesbianas de San Luis Potosí, Fortaleza de la Luna, entre otras. Es importante señalar que este espacio no representa a todas las lesbianas de México, ya que muchas, de hecho, decidieron no participar, porque se pensaba que podía ser un evento que creara divisiones al interior del Movimiento LGBT y restarle fuerza, además de las diferencias políticas e ideológicas que existen al interior del movimiento lésbico.

Conclusiones

Durante el siglo XIX y la primera mitad del XX, la sexualidad era vista desde una perspectiva esencialista. Esta concepción, consideraba al sexo como algo eternamente inmutable, asocial y transhistórico, como una fuerza natural que existía con anterioridad a la vida social y que daba forma a las instituciones.

Es hasta finales de los años setentas que surge una nueva escuela de pensamiento: la teoría de la construcción social, que desafía explícitamente al esencialismo sexual y que se desarrolla al interior de varias disciplinas, incluida la antropología. Uno de sus principales planteamientos es que la sexualidad es algo que se construye y se mantiene en un proceso de construcción permanente. Rechaza a las definiciones transhistóricas y transculturales de la sexualidad, argumentando que los actos sexuales no tienen un significado social universal, que los actos sexuales fisiológicamente idénticos pueden tener un significado social y cultural variable, dependiendo de cómo sean definidos y entendidos en períodos históricos específicos y culturas particulares. En este sentido, la antropología ha tenido un aporte fundamental, ya que es una disciplina que se ha caracterizado por su interés de describir y analizar la diversidad de estos contextos y significados culturales.

El reconocimiento de la diferencia cultural, sin embargo, es sólo un tipo de diferencia y es de suma importancia tomar en cuenta otros tipos de diferencias existentes en la vida social humana. Uno de los aportes más importantes de la antropología feminista ha sido, precisamente, el de construir un aparato conceptual que permita explorar los distintos tipos de diferencias tales como: género, raza y clase, así como el de teorizar las intersecciones que se establecen entre ellas.

Tanto los aportes de la antropología de la sexualidad como de la antropología feminista, han sido elementales para que esta disciplina vaya cada vez más

asumiendo el compromiso de abrirse a nuevas perspectivas, a nuevos planteamientos teóricos y a nuevos sujetos en la investigación de la sexualidad humana.

A finales de la década de los sesentas es cuando la homosexualidad comienza a moverse al centro de la atención de la academia y comienzan a ser publicados los textos antropológicos sobre lesbianas y gays. Sin embargo, es hasta la década de los noventas cuando se puede hablar de un desarrollo, al interior de la antropología, de los análisis etnográficos sobre cómo diferentes sociedades han estructurado, e incluso, institucionalizado sexualidades del mismo sexo. Es aquí cuando surgen una serie de trabajos fundacionales de los estudios lésbico/gays, donde los/as investigadores/as "rompen el silencio" y formulan nuevos cuestionamientos, a través de una aproximación etnográfica, tomando en cuenta los diferentes contextos y la complejidad de interacciones intrínsecas en las identidades.

La mayoría de los estudios lésbico/gays han sido desarrollados por investigadores/as de Estados Unidos y de Europa. En México, apenas han comenzado a tomar importancia en el ámbito académico. Aunque en los últimos años se les ha dado un mayor impulso, aún son insuficientes el reconocimiento y los espacios para su reflexión.

Uno de los aportes más importantes de los estudios lésbico/gays a la antropología, es que han influido para que esta disciplina poco a poco se vuelva más inclusiva, para que asuma una actitud más abierta en lo que se refiere a desnaturalizar las concepciones occidentales sobre género y sexualidad. Sin embargo, es claro que la antropología tiene aun mucho que contribuir en la investigación sobre la sexualidad y, más específicamente, sobre los estudios lésbico-gays, en diferentes contextos culturales, impulsando investigaciones innovadoras en este campo.

A pesar de que la teoría lésbica feminista ha hecho un aporte importante a la teoría feminista en general, no se ha reconocido como tal. Se ha visto como parte de la teoría feminista, sin reconocer sus diferencias. Sin embargo, es de vital importancia el diferenciar el punto de vista feminista del punto de vista lésbico feminista y las políticas feministas de las políticas lésbicas, principalmente porque las experiencias y las implicaciones son muy diferentes para las lesbianas que para las mujeres heterosexuales frente al marco de la heterosexualidad institucionalizada.

El contexto socio-cultural en el que las lesbianas "salen del clóset" está relacionado con cómo nuestra sociedad está construida a partir de la heterosexualidad obligatoria e institucionalizada, es decir, la heterosexualización sistemática de la vida social, que implica normas de género excluyentes y una homofobia también institucionalizada. La heterosexualidad es un sistema político en sí mismo que modela toda nuestra estructura social.

La experiencia de las lesbianas frente a la institucionalización de la heterosexualidad, es la de un sistema que hace y convierte en irreales todos los ámbitos de su vida. No existe un reconocimiento de las lesbianas como seres sociales, como sujetos con una presencia socio-político-legal.

Aun cuando la heterosexualidad se presenta como obligatoria y ofrece posiciones sexuales normativas, es imposible identificarse plenamente y sin incoherencias con estas posiciones. Esto quiere decir, que las prácticas sexuales no normativas, como es el caso del lesbianismo, ponen en tela de juicio la estabilidad del género y representan posiciones opositoras que resignifican los elementos que conforman el ámbito simbólico, abriendo otras matrices distintas y subversivas de desorden de género. Las lesbianas tienen la posibilidad de negociar sus construcciones, a través de la resignificación, de reelaborar esas restricciones y de revocar el contrato heterosexual. Aunque aquí quedan abiertas algunas preguntas: ¿Existen posibilidades reales para las lesbianas de abrir otras matrices que subviertan y

pongan en tela de juicio la estabilidad del género, logrando así ser consideradas sujetos sociales? ¿Cuáles son esas posibilidades? ¿El contexto de la heterosexualidad institucionalizada, es realmente un sitio desde el cuál las lesbianas pueden negociar su identidad? ¿Cuáles son las estrategias que utilizan para negociar su identidad? ¿Qué implicaciones tiene esta negociación?.

Hay que reconocer y comprender el carácter dinámico de las identidades. Concebir a la identidad, no ya como una esencia inmutable o una entidad uniforme, sino como un proceso complejo, contradictorio y multidimensional, inserto en un contexto sociocultural y un espacio histórico específicos. Como un fenómeno relacional, es decir, como algo que se define a partir de las relaciones diferenciales y desiguales con los otros en el proceso de interacción social y, que necesariamente se vincula con la problemática del poder, en el sentido de definir al otro y a uno mismo, según categorías y valores construidos y regulados culturalmente.

Existe una tensión en los procesos de identificación entre las prácticas reguladoras socialmente instituidas y mantenidas que intentan generar identidades unificadas y coherentes a través de la matriz de normas coherentes de género, mediante las cuales los sujetos adquieren una visibilidad social y un significado y, que al mismo tiempo, condicionan y restringen prácticas de identidad culturalmente inteligibles y la autoidentidad, es decir, cómo se concibe el sujeto a sí mismo a partir de la reinterpretación y la reconstrucción que hace de la identidad que le ha sido socialmente asignada y del significado que le atribuye a su experiencia, dentro del horizonte de significados y conocimientos que le son accesibles en su cultura, en determinado momento histórico. A partir de lo anterior, no podemos sino decir que, la identidad, cualquiera que ésta sea y, en particular, la identidad lésbica, es provisional, nunca está acabada y siempre está por crearse y recrearse.

La identidad está profundamente relacionada con el espacio y, en este sentido, es fundamental explorar los vínculos que existen entre estos dos conceptos, así como entender la importancia del espacio en la comprensión de las identidades, en general y, específicamente, de la identidad lésbica.

Al igual que con el concepto de identidad, tenemos que partir más que de una idea del espacio como algo fijo, estable y pasivo o como un mero depósito de la acción social, como un elemento significativo en la construcción de la identidad. El espacio ya no puede ser definido por unos límites categóricos, sino por la combinación de un conjunto de relaciones y prácticas socioespaciales que, necesariamente, implican relaciones de poder y de exclusión. Las relaciones de poder establecen normas que definen los límites, que son tanto sociales como espaciales, porque determinan quién pertenece a un lugar y quién queda excluido. Los espacios son diferenciados unos de otros por las relaciones de poder que determinan los límites que los separan. Esta conceptualización del espacio implica detenerse a explorar cómo es que éste interactúa con la raza, el género, la clase, la edad y la orientación sexual en la construcción de la identidad, lo que nos lleva necesariamente a la enorme complejidad y a las diversas maneras de representar, significar y experimentar los espacios, según cada grupo social y cada sujeto.

Nuestra sociedad sólo considera "normales" las relaciones heterosexuales y, por lo tanto, aquellos sujetos que no responden a esas expectativas, como es el caso de las lesbianas, son excluidos de muchos espacios estructurados según las normas heterosexuales. En este sentido, la experiencia de las lesbianas en los espacios considerados "normales", es de discriminación y exclusión.

Las lesbianas han sido ubicadas simbólicamente, desde nuestra cultura, en los no-lugares, lo que significa que no pueden "ser ellas mismas" fuera de éstos, han sido negadas, invisibilizadas y estigmatizadas, ya que se considera que han transgredido las normas, que surgen a partir de la heterosexualidad institucionalizada. La estigmatización de las lesbianas implica que su vida debe

ser vivida de manera oculta y sin legitimidad. Las lesbianas, al igual que otros grupos sociales, se han enfrentado a una negación de la existencia pública y visible, a la opresión entendida como "invisibilización", que se traduce en un rechazo de la existencia legítima, es decir, conocida y reconocida.

En nuestra sociedad, existe un predominio masculino y heterosexual en los espacios. Las normas, implícitas y explícitas, que establecen quiénes pueden acceder a ciertos espacios y quiénes no, se basan en la idea de la inferioridad de la mujer y están pensadas para las relaciones sociales heterosexuales.

Es en el espacio donde se va construyendo la identidad y donde los sujetos se hacen visibles, sin espacio no hay posibilidad de visibilización, por eso resulta fundamental esa posibilidad de las lesbianas de desestabilizar los espacios heterosexuales y de conquistar y construir espacios alternativos que les permitan visibilizarse, para existir.

Una de las decisiones más importante y más difícil en las vidas de las lesbianas está relacionada con el "salir del clóset", es decir, con el decidir ser más abierta con su identidad sexual. El "clóset" no solamente es una característica de las vidas de las lesbianas, sino que tiene una presencia, que de alguna manera estructura y determina sus vidas.

El acto de "salir del clóset" es una serie de revelaciones sucesivas: desde la autoidentificación, como un momento crucial, que está relacionada con cómo se concibe el sujeto a sí mismo y el significado que le atribuye a su experiencia; hasta la manifestación de su identidad sexual en diferentes espacios sociales: el círculo familiar, las amistades, el trabajo, la escuela, las calles, la prensa, etc. "Salir del clóset" implica una multiplicidad de espacios, tanto individuales como colectivos.

"Salir del clóset" no es cosa de un momento, no es un evento único, es un proceso, un acto reiterativo. Es el proyecto de toda una vida, ya que

cotidianamente se presentan nuevas situaciones donde se tiene que tomar la decisión sobre dónde, cuándo y ante quién “salir del clóset”. Nunca se está definitivamente dentro o fuera, sino siempre dentro y fuera al mismo tiempo, más o menos fuera o más o menos dentro, según los casos y los procesos de cada sujeto.

Cuando hablamos de “salir del clóset” estamos hablando de una experiencia común para lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, etc., en el sentido que, para todas/os este proceso de situarse fuera de la heterosexualidad, del orden establecido, implica enfrentarse a situaciones de tensión, opresión y discriminación, así como plantearse estrategias de negociación continua en la vida cotidiana, frente a este contexto de la heterosexualidad institucionalizada, donde se da por hecho a la heterosexualidad como lo original y la norma, como algo no sólo coherente, sino privilegiado. Sin embargo, también existen diferencias fundamentales de: raza, género, clase, edad, contexto cultural, etc. y, por lo tanto, experiencias distintas. Las experiencias de los sujetos están marcadas por todas estas diferencias, que hacen aun más complejo este proceso. Esto quiere decir que atrás de las “salidas del clóset” hay historias y experiencias diferentes.

Cuando las lesbianas deciden hacerse “visibles” en los espacios normados por esta heterosexualidad institucionalizada ¿cuál ha sido su experiencia al “salir del clóset” en los diferentes espacios? ¿cuáles son esos espacios en los que han decidido “salir del clóset”? ¿cuáles son esos espacios en los que han decidido no “salir del clóset”? ¿cómo es el “clóset” o “salir del clóset” en cada espacio: la familia, la escuela, el trabajo, el círculo de amigas/os, la calle, etc.? ¿cuáles son las estrategias que se han planteado en estos espacios de la vida cotidiana para negociar su lugar, para reivindicar un espacio para sí mismas en esta sociedad heterosexista?

Uno de los principales intereses de esta investigación es explorar los múltiples espacios, tanto individuales como colectivos, en los que las lesbianas “salen del

clóset" y que forman parte de su vida cotidiana, sin embargo, aquí surgen las preguntas: ¿cómo acceder a un sujeto que es "invisible" en nuestra sociedad, en la cual impera un marco heteronormativo, que da por hecho que todas las personas son heterosexuales y, que además pretende, a través de sus normas e instituciones, que así sea? ¿cómo acceder a un sujeto que está en el "clóset"?

El que las lesbianas se hagan "visibles" en la sociedad a través de "salir del clóset" es un proceso complicado, ya que los espacios sociales están estructurados a partir de las normas heterosexuales, que otorgan los llamados privilegios heterosexuales a quienes cumplen con ellas, sin embargo, las lesbianas quedan excluidas de muchos espacios por transgredir estas normas, por lo que han tenido que ir conquistando y construyendo espacios alternativos para hacerse "visibles". Es en el espacio donde se va construyendo la identidad y donde los sujetos se hacen visibles, sin espacio no hay posibilidad de visibilización, por eso resulta fundamental esta posibilidad para las lesbianas.

El ritual de "salir del clóset" como una experiencia de la existencia cotidiana de las lesbianas, es un proceso que nunca concluye, las lesbianas nunca están definitivamente dentro o fuera del "clóset", siempre están dentro y fuera al mismo tiempo, porque siempre hay situaciones nuevas en la existencia que implican nuevos clósets. Ni en un lado ni en otro, sino en medio de los dos. Esto quiere decir que están todo el tiempo en un estado de transición, en un estado liminal.

Las lesbianas como seres transicionales y, por lo tanto, como seres liminares, también son vistas desde el marco heteronormativo como: enfermas, pervertidas, invertidas, desviadas, transgresoras de las normas de la sexualidad dominante, concretadas en la heterosexualidad obligatoria.

Una de las características del ritual es que puede invertir las normas y valores del orden social dominante. En el proceso de "salir del clóset", surge la posibilidad de

hacerse "visibles", así como de negociar y articular su existencia como lesbianas y como seres sociales y culturales.

Sin restarle importancia a otros espacios de la vida cotidiana, en los cuales las lesbianas "salen del clóset" y se hacen "visibles", me parece que algunos de los espacios donde de manera más clara se ha ido construyendo esta identidad y ha dado la posibilidad de "visibilizarse" son: las organizaciones y colectivos de lesbianas, los bares, discotecas, cafés, etc., exclusivos para lesbianas. Si en nuestra sociedad las lesbianas están en los no-lugares o en el "clóset" ¿cómo se puede hablar acerca de ellas y de su historia sino es a través de estos espacios?.

Para recuperar la historia de las lesbianas y hablar acerca de los cambios sociales que han experimentado en su vida cotidiana, un espacio de referencia, entre otros, puede ser el del movimiento lésbico-gay y de las organizaciones y colectivos de lesbianas.

Bibliografía

- + Allyn, E, Trees in the same forest: Thailand's culture and gay subculture, Bangkok: Bua Luang, 1992.
- + Alteridades, Antropología de las masculinidades, año 12, núm. 23, UAM-I, México, enero-junio, 2002.
- + Alfarache, Ángela, Identidades lésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM-Plaza y Valdés, México, 2003.
- + Ardener, Edwin, "The problem revisited", in Ardener (ed.), *Perceiving women*, Dent, London, 1975, 19-27 p.p.
- + Augé, Marc, Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad, Gedisa, Barcelona, 1993.
- + Berland, Lauren y Michael Warner, "Sexo en público", en Revista Fractal, núm. 12, año III, México, 1999, 91-120 p.p.
- + Bhabha, Homi K., The location of culture, London and New York: Routledge, 1994.
- + Blackhood Evelyn, "Rompiendo el espejo: la construcción del lesbianismo y el discurso antropológico sobre la homosexualidad", en Nieto, José Antonio (comp.), *La sexualidad en la sociedad contemporánea. Lecturas antropológicas*, Universidad Nacional de Educación a Distancia/Fundación Universidad Empresa, Madrid, 1991, 219-236 p.p.
- +Bolin, Anne, In search of eve: transsexual rites of passage, South Hadley, Mass: Bergin and Garvey, 1988.
- + Bullough VL, Bullough B, Cross dressing, sex and gender, Philadelphia: Univ. Penn Press, 1993.
- + Butler, Judith, El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad, Paidós-PUEG-UNAM, México, 2001.
- Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo, Paidós, Argentina, 2002.

- + Calhoun, Cheshire, "Separating lesbian theory from feminist theory", *Ethics*, vol. 104, Issue 3, University of Chicago, 1994, 558-581 p.p.
- + Careaga, Gloria y Salvador Cruz, Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis, Fundación Arcoiris, A.C.-Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)-CONACULTA, México, 2001.
- + Carrier, Joseph, "Cultural factors affecting urban Mexican male homosexual behavior". *The archives of sexual behavior: an interdisciplinary research journal of homosexuality*, 1976, 103-124 p.p.
- "Family attitudes and Mexican male homosexuality, *Urban Life*, vol. 5, núm. 3, October, 359-375 p.p.
- "Gay liberation and coming out in México". *Journal of homosexuality*, 17, 1989, 225-252 p.p.
- De los otros. Intimidación y comportamiento homosexual del hombre mexicano, Talasa, Madrid, 2001.
- + Cuicuilco, Homosexualidades, género y cultura en México, ENAH-CONACULTA-INAH, Nueva Época, Vol. 8, núm. 23, septiembre-diciembre, México, 2001.
- + Davis M., Kennedy EL, "Oral history and the study of sexuality in the lesbian community: Buffalo, New York, 1940-1960", 1986, 7-26 p.p.
- "The reproduction of butch-fem roles: a social constructionist approach" in *Passion and power*, ed. K. Peiss, C. Simmons, with RA Padgug, Philadelphia: Temple Univ. Press, 1989, 241-256 p.p.
- + Desacatos, Sexualidades, *Revista de Antropología Social*, CIESAS-SEP-CONACyT, núm. 6, México, primavera-verano del 2001.
- + Desacatos, Transgresiones, *Revista de Antropología Social*, CIESAS-SEP-CONACyT, núm. 9, México, primavera-verano del 2002.
- + Douglas, Mary, Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Siglo XXI, Madrid, 1973.
- + Eribon, Didier, Reflexiones sobre la cuestión gay, Anagrama, Barcelona, 2001.
- + Evans-Pritchard, EE, Brujería, magia y oráculos entre los Azande, Anagrama, Barcelona, 1976.

- + Faderman, L., The return of butch and femme: a phenomenon in lesbian sexuality of the 1980's and 1990's, 1992.
- + Gay, J, "Mummies and babies' and friends and lovers in Lesotho" in Blackhood E., Anthropology and homosexual behavior, New York: Haworth, 1986, 97-116 p.p.
- + Giménez, Gilberto, "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México", en Revista Mexicana de Sociología, núm. 4, 1994.
- "La identidad social y el retorno del sujeto en sociología", en Méndez y Mercado, Leticia I. (coord.), Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas nacionalismo e etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff, México, UNAM, 1996.
- "La moda de las identidades: identidades y conflictos étnicos en México", IIS-UNAM, México, 1999.
- + Grosz, Elizabeth, Space, time and perversion: essays on the politics of bodies, New York and London: Routledge, 1995.
- + Harding, Sandra, Ciencia y feminismo, Ediciones Morata, Madrid, 1996.
- + Herdt, G, Fetish and fantasy in Sambia initiation. In Rituals of Manhood, ed. GH Herdt, Berkeley: Univ. Calif. Press, 1982, 44-98 p.p.
- The Sambia: Ritual and gender in New Guinea, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1987.
- Homosexuality and adolescence, New York: Haword, 1989.
- Development discontinuities and sexual orientation across cultures. In Homosexuality/Heterosexuality: concepts of sexual orientation, ed. DP McWhirter, SA Sanders, JM Reinisch, New York: Oxford Univ. Press, 1990, 208-236 p.p.
- Representations of homosexuality: an essay on cultural ontology and historical comparision, part I, J. Hist. Sex, 1991, 481-504 p.p.
- Representations of homosexuality: an essay on cultural ontology and historical comparision, part II, J. Hist. Sex, 1991, 603-632 p.p.
- Gay culture in America: Essays from the field, Boston: Beacon Press, 1992.

- Ritualized Homosexuality in Melanesia, Berkeley: Univ. Calif. Press, 1993.
- + Issacs G, McKendrick B, Male homosexuality in South Africa: identity formation, cultura and crisis, New York: Oxford Univ. Press, 1992.
- + Krieger, Susan, "Lesbian identity and community: recent social science literature", en Freedman, Estelle, Barbara C. Gelpi, Susan Johnson y Kathleen M. Weston (eds.), The lesbian issue. Essays from signs, Chicago and London: University of Chicago Press, 1985.
- + Kennedy, EL, Davis MD, Boots of leather, slippers of gold: the history of a lesbian community, New York: Routledge, 1993.
- + Lagarde, Marcela, Identidad genérica y feminismo, Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 1997.
- + Lancaster, RN, Life is hard: machismo, danger and the intimacy of power, Berkeley: Univ. Calif. Press, 1992.
- + Lewin, E, "Claims to motherhood: custody disputes and maternal strategies" in Uncertain terms: negotiating gender in American Culture, ed. F Ginsburg, AL Tsing, Boston: Beacon Press, 1990, 199-214 p.p.
- Lesbian mothers: accounts of gender in American Culture, Ithaca, New York: Cornell Univ. Press, 1993.
- + Lizárraga, Xabier, "Hetero/homosexualidad: una modificación de la tabla de Kinsey" en Revista Cuicuilco, núm. 1, ENAH, 1980.
- "Sexualidad: variabilidad de expresiones", en Revista Estudios de Antropología Biológica, I Coloquio de Antropología Física Juan Comas, Serie Antropología, núm. 51, UNAM, México, 1982.
- + McDowell, Linda, Género, identidad y lugar, Colección Feminismos, Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer, Madrid, 2000.
- + McLaren, Peter, La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos, Siglo XXI-UNAM, México, 1995.
- + Mead, Margaret, Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas, Paidós, España, 1982.

- + Mogrovejo, Norma, 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-CDAHL, México, 2000.
- + Moodie, TD, Sibuyi VNB, "Migrancy and male sexuality on the South African gold mines" in *Hidden from history*, ed. M. Duberman, M. Vicinus, G. Chauncey, New York: Meridian/Penguin, 1989, 411-425 p.p.
- + Moore, Henrietta L., Antropología y Feminismo, Colección Feminismos, Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer, Madrid, 1999.
- + Newton, E., Mother Camp: female impersonators in America, Chicago: Univ. Chicago Press, 1979.
- Margaret Mead made me gay: personal essay, Public Ideas, Durham, NC: Duke University Press, 2000.
- + Nieto, José Antonio, Sexualidad y deseo: crítica antropológica de la cultura, Siglo XXI, España, 1993.
- + Nueva Antropología, Construcción de la masculinidad, vol. XVIII, núm. 61, CONACULTA-INAH-UCM, México, septiembre, 2002.
- + Rubin, Gayle, "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en Nueva Antropología. Estudios sobre la mujer: problemas teóricos, núm. 30, CONACyT/ UAM Iztapalapa, 1986.
- "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Carol Vance, *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*, Revolución, Madrid, 1989.
- + Sankar, A, Sisters and brothers, lovers and enemies: marriage resistance in Southern Kwangtung in Blackwood E, ed., *Anthropology and homosexual behavior*, New York: Haworth, 1986, 69-82 p.p.
- + Scott, James C., Los dominados y el arte de la resistencia, Ediciones Era, México, 2000.
- + Sedgwick, Eve K., Epistemología del armario, Ediciones de la Tempestad, Barcelona, 1998.

- + Tarrés, María Luisa (Coord.), Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social, Porrúa-COLMEX-Flacso, México, 2001.
- + Topley, M, "Marriage resistance in rural Kwangtung" in *Women in Chinese Society*, ed. M Wolf, R Witke, Standford, California: Standford Univ. Press, 1975, 67-88 p.p.
- + Turner, Víctor, La selva de los símbolos, Siglo XXI, México, 1980.
- El proceso ritual, Taurus, Madrid, 1988.
- + Vance, Carol, "La antropología redescubre la sexualidad: un comentario teórico", *Estudios Demográficos y Urbanos*, COLMEX, vol. 12, 1997, 101-128 p.p.
- + Vendrell, Joan, Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales, Ariel, Barcelona, 1999.
- + Viñuales, Olga, Identidades lésbicas: discursos y prácticas, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1999.
- + Weston, Kath, Families we choose. Lesbians, gays, kinship, New York: Columbia Univ. Press, 1991.
- "Lesbian/Gay studies in the house of Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, Volume 22, Palo Alto, California, 1993, 339-367 p.p.
- + Williams, WL, The spirit and the flesh: sexual diversity in American Indian Culture, Boston: Beacon Press, 1992.
- + Wittig, Monique, The straight mind and other essays, Boston: Beacon Press, 1992.