

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA**

**Del *peccatum mutum* al orgullo de ser lesbiana.
Grupo Triángulo Negro de Bogotá (1996 - 1999)**

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE ANTROPÓLOGA

DIRECTORA
MARTA ZAMBRANO

AUTORA
CAMILA ESGUERRA MUELLE

BOGOTÁ, DICIEMBRE DE 2002

Todos los derechos morales y editoriales reservados. Cómo citar:

ESGUERRA MUELLE, Camila (2002) “Del *peccatum mutum* al orgullo de ser lesbiana. Grupo Triángulo Negro de Bogotá (1996 - 1999)”. Tesis para optar por el grado de antropóloga. Universidad Nacional de Colombia. Mención meritoria.

TÍTULO:

Del *peccatum mutum* al orgullo de ser lesbiana: Grupo Triángulo Negro de Bogotá (1996-1999)

TÍTULO EN INGLÉS:

From *Pecatum Mutum* to a Sense of Pride of Being a Lesbian: Triángulo Negro a Group from Bogotá (1996-1999).

RESUMEN EN ESPAÑOL:

Esta monografía estudia la construcción del sujeto lésbico a través de una serie de genealogías —como metodología propuesta por Michel Foucault— que muestran los desarrollos históricos de la categorización en Occidente alrededor del término lesbiana, comparativamente con otros como homosexual, gay, *berdache* entre otros, para luego seguir con la construcción de categorías reivindicativas ligadas a los movimientos y producción de discursos *gay*, lésbico y *queer* tanto en el mundo como en América Latina y, especialmente, en Colombia. En esta revisión de capas históricas, las ausencias o los silencios se convierten en índices o informantes importantísimos del proceso de construcción de sujeto.

Luego de hacer esta revisión diacrónica, la monografía se centra en las narraciones de cinco mujeres, del grupo Triángulo Negro, alrededor de las cuales se construyen dos más de las genealogías constitutivas del texto: por una lado, la que da cuenta del sujeto sexuado durante la niñez y la adolescencia; y por otro lado, la genealogía del proceso de consolidación de la identidad lésbica y el fortalecimiento de la resistencia de estas mujeres mediante procesos de autorreconocimiento, autonombramiento, entre otros, fuertemente ligados con la propuesta de Triángulo Negro como forma de construcción de un sujeto lésbico colectivo, que en este trabajo se ha denominado la construcción del “un nosotras”. Este proceso se revisa en la última genealogía a través de la construcción colectiva de la historia del grupo desde su fundación en 1996 hasta 1999, fecha en que concluye el trabajo de campo.

Esta monografía cuenta con una aproximación cualitativa y cuantitativa, por lo tanto, incluye extractos de entrevistas con enfoque biográfico y focales, así como los resultados de una encuesta aplicada a dieciséis (16) mujeres del grupo Triángulo Negro.

RESUMEN EN INGLÉS:

This research discusses the construction process of the lesbian entity through some genealogies proposed by Michel Foucault's methodology. This research shows the historic development of the western classification of 'lesbian' and compares it with other concepts such as homosexual, gay, and *berdache*. It analyses the claims and how they are linked to *gay*, lesbian and *queer* discourses in the world, but especially in Latin America and Colombia. This analysis is essential to understand the fact that absence or silence contribute to the construction of this lesbian entity.

This research also examines the stories narrated by five women who belong to the group Triángulo Negro. Based on these stories two new genealogies are built: first, the genealogy of sexual construction during childhood and adolescence; and second, lesbian identity consolidation and the empowered resistance of these women through their self-recognition and self-naming. These two new genealogies are linked to the Triángulo Negro's proposal on building a collective lesbian entity, which in this study will be called "un nosotras". This process is revised in the last genealogy of collective construction of the Triángulo Negro's history from 1996 to 1999.

Finally, this research examines some extracts of the interviews and the survey, which was applied to 16 women from the group Triángulo Negro, from a qualitative and quantitative perspective.

DESCRIPTORES:

Lesbianismo – Sujeto - Triángulo Negro – Homosexualidad - Identidad

DESCRIPTORES EN INGLÉS:

Lesbianism – Entity - Triángulo Negro - (Name of the studied group) – Homosexuality - Identity

Vo Bo MARTA ZAMBRANO

DIRECTORA DE TESIS _____

ADVERTENCIA A LOS Y LAS LECTORAS

Esta monografía está acompañada con una página electrónica cuyo sentido tiene que ver con tres aspectos: El primero, es la posibilidad de recrear la complejidad de las manifestaciones de los sujetos a través de diferentes formas audiovisuales (música e imágenes), y textuales lo que sólo un canal multimedia como este permite. El segundo, tiene que ver con el hecho de que las genealogías se enriquecen y cobran sentido al ser leídas como un hipertexto con múltiples relaciones entre sí. El tercero, que este trabajo busca, en últimas, ser una acción comunicativa, no en el sentido simple de la divulgación unidireccional sino de la permanente construcción dialógica de los procesos contenidos en él.

El diseño de esta página electrónica estuvo a cargo de Harry Olarte y requirió de un trabajo conjunto que permitiera articular forma y contenido.

A Lucía, Sabina, Juan Fernando mis
madres y padre; a Diego Carolina y
Juan, mis hermanos y a Roxana, mi
compañera.

Contenido

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS, CONCEPTUALES, ÉTICAS Y POLÍTICAS .	7
1. Escribir desde adentro.....	7
2. Marco conceptual.....	7
3. Métodos y técnicas del trabajo.....	15
5. Organización del trabajo.....	20
CAPÍTULO II.....	22
GENEALOGÍA DE LAS PALABRAS: TRANSFORMACIÓN DE SIGNIFICADOS DE LAS PALABRAS HOMOSEXUALIDAD, LESBIANISMO Y OTRAS ASOCIADAS.	22
1. Erastes, erómenos y sodomitas : de la aceptación al discurso teológico y el orden civil.	24
2. Cuando América no se llamaba América y los <i>nadle</i> no eran sodomitas.....	27
3. Esto no tenía nombre: del pecado nefando a la homosexualidad (discursos humanistas, jurídicos y médicos en Europa y Estados Unidos).....	30
4. Imágenes invisibles: desde el <i>peccatum mutum</i> hasta el lesbianismo. Construcción del lesbianismo desde la imaginación y la literatura.	33
5. Siglo XX: científicos, políticos.....	41
6. <i>Queer</i> , <i>gay</i> , lesbiana: profusión de categorías para la autodeterminación.....	43
CAPÍTULO III.....	45
GENEALOGÍA DE LAS REIVINDICACIONES: CONSTRUCCIÓN DE HISTORIA A PARTIR DE LAS PALABRAS.....	45
1. Movimiento de liberación homosexual.....	45
2. Un vistazo a los movimientos lésbicos y <i>gay</i> en América Latina.....	46
3. Base discursiva de lo homosexual y <i>gay</i> en Bogotá.....	47
4. Un esbozo histórico de lo homosexual y lo <i>gay</i> en Bogotá.....	49
CAPÍTULO IV.....	74
CONSTRUCCIÓN INDIVIDUAL DE SUJETO SEXUADO.....	74
1. Niñez.....	76
2. Adolescencia.....	89
RESISTENCIAS: CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES LÉSBICAS EN LA ADULTEZ.....	110
1. Instituciones y discriminación (familia, iglesia, escuela).....	110
2. La calle: espacio de policía y territorio.....	117
CAPÍTULO VI.....	151
NOSOTRAS: LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO LÉSBICO COLECTIVO EN TRIÁNGULO NEGRO.....	151
1. Primer momento. La fundación.....	153
2. Segundo momento: Luchas de poder.....	168
3. Tercer momento. Las alianzas.....	181
CAPÍTULO VII.....	201
CONCLUSIONES: LA LESBIANA MÚLTIPLE.....	201
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES.....	208
ÍNDICE DE ANEXOS.....	228
Capítulo I.....	228
Capítulo III.....	228
Capítulo V.....	228
Capítulo VI.....	228

CAPÍTULO I

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS, CONCEPTUALES, ÉTICAS Y POLÍTICAS

1. Escribir desde adentro

[...] hacer un croquis geológico y topográfico de la batalla...Ahí está el papel del intelectual. Y ciertamente no es decir, esto es lo que debéis hacer”. (Foucault, 1992: 117).

Aunque este apartado vaya en primer lugar, su escritura vino al final, como resultado, precisamente, de la experiencia de escritura. Intenté describir las situaciones, percibir los nudos y las tensiones, analizar la construcción de los sujetos, colectivo e individual, dentro del grupo Triángulo Negro. Opté por escribir desde adentro, desde un nosotras que se me escapaba, un nosotras que raras veces se configuraba. El ejercicio de construcción de estas genealogías resultó apasionante y también doloroso. Si logré hacer el croquis intentando no establecer nuevas rutas, es decir, intentando no decir lo que se debe hacer, es algo que podré concluir tal vez con posterioridad. Sin embargo, puedo decir que opté por escoger un sujeto de estudio, próximo, no exótico, arriesgándome a no identificar lo que Malinowsky llamaba “los imponderables de la vida cotidiana”, arriesgándome a entrar en el proceso de construir sujeto, al mismo tiempo que intentaba retratarlo. El *emic* y el *etic* perdido, tratando de encontrar una distancia justa, seguramente entre un ellas y un nosotras.

Recuperar la memoria, la historia de las identidades rotas y recompuestas, ofrece otra perspectiva, no culturalista, ni economicista, sino subjetiva, esto es, formadora de sujetos. (Santamaría y Marinas, 1995: 263).

Desde adentro, busqué otros adentros a través de, por ejemplo, las historias de vida, que no son “sólo una transmisión sino una construcción en la que participa el propio investigador” (Santamaría y Marinas, 1995: 260). Como sujeto soy parte del significado y de las representaciones que constituyen las historias que se construyeron aquí, en todo caso creo que ningún otro investigador o investigadora lo hubiera dejado de ser. La autoridad no sólo se construye a partir del “estar allí” (Geertz, 1989) sino del ser de allí, paradójicamente a través del “hacer hablar” (Foucault, 1987: 82): habría que preguntarse si la entrevista antropológica hace parte de esas técnicas disciplinarias que han llevado a la sexualidad a la confesión o la diván, como lo ha hecho la religión o la psiquiatría.

2. Marco conceptual

Como lo aclararé en el capítulo II, la homosexualidad y el lesbianismo son construcciones situadas en el proyecto de la modernidad que privilegia la individualización, el discurso científico y las ciudades como emporios del consumo y el conocimiento. Es en el contexto de la modernidad en donde se inscribe la construcción del sujeto. Por construcción de sujeto entiendo, siguiendo a Foucault (1987: 14):

Lo que categoriza al individuo[...], le imbuye (una) identidad, le impone una ley de verdad que él debe admitir y los demás han de reconocer en él [...] es una forma de poder que hace del individuo un sujeto.

Sin embargo, a esto añadido que, en términos similares, los colectivos también se construyen como sujetos, como otras - otros, como nosotras - nosotros, es decir, como sujetos incluidos o excluidos, como observadores u observados (esta última, una de las relaciones sobre las que trabaja el constructivismo) dentro de un proceso con peso político e histórico.

La construcción de sujeto se hace bajo circunstancias materiales específicas, como por ejemplo la diferencia de sexos, diferencia anatómica y fisiológica pero que no está libre de ideas culturales. Lo que han sostenido muchas teóricas del género es que la diferencia sexual existe como una base material, lo que no quiere decir que un ser humano “hembra” tenga que construirse como mujer o por lo menos no como si hubiese una sola construcción de mujer, precisamente, ésta es la diferencia que hay entre los conceptos “sexo” y “género”. A propósito de esto, Marta Lamas (1996: 327-366) propone:

Entender qué es y cómo opera el género – nos ayuda a vislumbrar cómo el orden cultural produce percepciones específicas sobre las mujeres y los hombres, percepciones que se erigen en prescripciones sociales con las cuales se intenta normar la convivencia. [...] En ese sentido el género es, al mismo tiempo, un filtro a través del cual miramos e interpretamos el mundo, y una armadura, que constriñe nuestros deseos y fija límites al desarrollo de nuestras vidas”.

El género es, como afirma Lamas (1996) “la construcción cultural de la diferencia sexual”. Es una construcción social que parte de la interpretación del cuerpo como un objeto “natural”. Al respecto, Berger y Luckman (1989: 64) anotan que:

Sólo hay naturaleza humana en el sentido de ciertas constantes antropológicas [...] que delimitan y permiten sus formaciones socioculturales. Pero la forma específica dentro de la cual se moldea esta humanidad está determinada por dichas formaciones socioculturales y tiene relación con sus numerosas variaciones. *Si bien es posible afirmar que el hombre posee una naturaleza, es más significativo decir que el hombre construye su propia naturaleza o, más sencillamente, que el hombre se produce a sí mismo.*

Paradójicamente en la traducción de este esclarecedor texto, aparece la palabra “hombre” como genérico de humanidad. En esta traducción, del texto de Berger y Luckman, vemos a la teoría constructivista atrapada en la encrucijada de las palabras, porque es desde las palabras desde donde se construye y al mismo tiempo desde donde se explica, lo que nos lleva a ver que la explicación es una construcción social. A pesar de ello, uno de los entornos teóricos en donde el constructivismo ha tenido más posibilidad de desarrollarse es en la perspectiva de género, que no sólo se ha preguntado por asuntos como la diferencia sexual sino también por las relaciones de poder determinadas por la edad. En este punto es necesario detenerse sobre las consideraciones que hace Laqueur (1994) en relación, primero, con la construcción del sexo y, segundo, acerca de la discusión que se ha dado alrededor de los conceptos sexo y género desde la teoría feminista y de género.

En efecto Laqueur (1994: 3) quien afirma que su libro trata “sobre la construcción del sexo y no del género” hace una revisión desde la Antigüedad hasta Freud acerca de la idea de cuerpo sexuado y concluye que sólo a finales del siglo XVIII toma fuerza la idea del dimorfismo sexual radical que construye el cuerpo de la mujer como “sexo opuesto”, ya que durante los siglos precedentes hasta la Antigüedad se consideró no un modelo horizontal de dos sexos opuestos, sino más bien un modelo

vertical de perfección en el que el hombre ocupaba la cúspide; este modelo explicativo se basaba en nociones metafísicas. Desde la Antigüedad hasta bien entrado el siglo XVIII en Occidente se consideró que la mujer era una versión disminuida o invertida del hombre, por ejemplo Galeno de Pérgamo (c 130-200) explicaba, poco más o menos, que los órganos sexuales femeninos eran los mismos órganos sexuales masculinos pero invertidos y vueltos hacia el interior del cuerpo. Además, durante todo este tiempo, hasta mediados del siglo XVIII, no se consideró importante hacer representaciones diferenciadas del cuerpo femenino. De esta manera, el cuerpo sexuado de finales del siglo XVIII constituye un cuerpo “ahistórico y sexuado” que fundamenta epistemológicamente un orden social determinado. En relación con esto Laqueur intenta demostrar a través de todo su libro que no fueron los conocimientos sobre fisiología y anatomía sobre los que se construyeron los “dos sexos inmutables” sino que fue a partir de un cambio epistemológico y una ruptura político-social que se dio esta nueva construcción (1994:42). Estos cambios y rupturas tienen que ver con procesos como la industrialización, la urbanización, las ideas de Locke sobre el matrimonio como contrato y la Ilustración, entre otros. En relación con esto hace una reflexión muy importante sobre la dificultad de interpretar las ideas anteriores al Renacimiento y de esta época, desde la lógica epistemológica de la Ilustración que considera los fenómenos culturales del cuerpo como epifenómenos y al cuerpo como lo “real”. Laqueur además concluye que la noción de que los genitales son “signo” de diferenciación sexual es reciente, ya que, por ejemplo, durante el Renacimiento y luego la ilustración se discutió álgidamente sobre si el orgasmo femenino estaba relacionado con la reproducción y se consideró entonces como señal de diferencia sexual el deseo o a veces la ausencia de deseo femenino. A finales del siglo XIX, se comenzó a explicar el dimorfismo sexual desde el discurso de la biología celular, atribuyendo a las células anabólicas los caracteres femeninos y a las catabólicas, los masculinos. Siguiendo a Laqueur podría extractar que el género es una construcción hecha a partir de la propia construcción del sexo, aunque precisamente, esta discusión ha sido larga y compleja, y tratarla en profundidad en este trabajo sobrepasaría los alcances del mismo.

A propósito de esto, Laqueur también hace un resumen muy apropiado de las discusiones que ha habido a través de la construcción de la política y la teoría feminista en relación con el género y el sexo. Plantea que hay una tensión fundamental alrededor de la cual han girado estas discusiones: por un lado, la idea de que las diferencias naturales son en realidad diferencias culturales y por otro lado, que las diferencias culturales no son otra cosa que diferencias naturales. De esta manera ubica a una serie de autoras y autores en el contorno de esta discusión. Por ejemplo, respecto a Gayle Rubin que habla del sistema sexo/género dice que “transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana”. En efecto ya en 1975 Gayle Rubin trató de demostrar cómo la opresión de género tiene que ver en gran parte con una lógica económica y no sólo se refiere a la lógica del mercado capitalista, sino al valor de transacción de las mujeres en distintas culturas capitalistas y precapitalistas (Rubin, 1996). También se detiene en Joan Scott (1996: 289) que explica el género como un “elemento constitutivo de relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y es una forma primaria de relaciones significantes de poder”, considera también que el género es una serie de relaciones que tienen que ver con las organizaciones sociales y políticas y por último, estima que la identidad subjetiva —es decir, el cómo se reproduce el género en el individuo— es constitutiva del sistema de género en lo que coincide con Gayle Rubin.

Scott (1996: 265-302) además intenta mostrar cómo el término género ha tenido una serie de significados y connotaciones distintas a través de su historia académica y política y cómo este asunto de su significación está en la base del problema político que implica hablar desde esta perspectiva categórica. Por otra parte, encontramos a Sherry Ortner y Harriet Whitehead quienes, según Laqueur (1994: 34) disminuyen el protagonismo del cuerpo frente a la producción lingüística ya que consideran que el cuerpo es una serie de “datos” también construidos desde los que se construye el sexo y el género. Por

otro lado, a Catherin Mac Kinn quien explica que “la división entre hombres y mujeres es causada por los requerimientos sociales de la heterosexualidad, que institucionaliza el dominio sexual del varón y la sumisión sexual de la mujer”, en este sentido yo emparentaría a Mac Kinn con otras teóricas como Monique Wittig (1978) y Adrienne Rich (1994), quienes discuten la heterosexualidad como norma y el sistema sexo/género como un sistema de opresión heterosexista y patriarcal. En este sentido Wittig sentaba ya en 1978 una posición radical frente al sistema de género desde una perspectiva lésbica:

¿Qué es la mujer? Pánico, alarma general para una defensa activa. Francamente, es un problema que las lesbianas no tenemos porque hemos hecho un cambio de perspectiva, y sería incorrecto decir que las lesbianas nos asociamos, hacemos el amor o vivimos con mujeres, porque el término mujer tiene sentido solo en los sistemas de pensamiento y económico heterosexuales. Las lesbianas no somos mujeres (como no lo es tampoco ninguna mujer que no esté en relación de dependencia personal con un hombre).

Laqueur también tiene en cuenta dentro de esta discusión — de manera fundamental — a Foucault de quien rescata el hecho de unir la reflexión sobre el cuerpo a la discusión de la sexualidad como dispositivo. Foucault, de manera contraria a Freud, no comparte la teoría de la represión (ver al respecto Sedgwick, 2001), es decir, la idea de que la sexualidad es una fuerza que el ser humano debe reprimir y que sobre esta represión o catalización se funda la civilización, comprensión cercana a las ideas planteadas por de Havellock Ellis o Marcuse en *Eros y civilización*. Por el contrario Foucault da por entendido que la sexualidad es una de las principales fuerzas que modelan al sujeto a través de la experiencia de la carne, a partir y entorno a ciertas conductas que están arraigadas en sistemas históricos definidos que generan a su vez estructuras concretas de clasificación, categorización y, por supuesto, conocimiento.

Finalmente, Laqueur, reseña la posición de Ruth Bleir frente a que la ciencia asume de manera equívoca la división naturaleza-cultura puesto que la primera está contenida en la segunda. Esta discusión, que puede parecer una discusión entre idealismo y materialismo, va más allá de este asunto: es una discusión que mantiene la tensión pero que, a mi modo de ver, dice: no hay materia (cuerpo) para los seres humanos que no esté contaminada por la actividad significativa porque la materia, no ahistórica, no acultural, la que importa a los humanos e importa precisamente en la mediada en que es significativa. En este sentido entenderé que tanto el sexo como el género son construcciones hechas sobre una base material. Sin embargo, como dice Scott (1996: 265) “[intentar] codificar los significados de las palabras [es librar] una batalla perdida, porque las palabras como las ideas y las cosas que están destinadas a significar, tienen historia”. En efecto, esto nos conecta con la discusión que se ha dado desde la teoría *queer*, que ha tenido como antecedente la teoría foucaultiana, en torno a lo que significa sexo y género: desde la teoría *queer* sexo y género no significan, sexo y género se dicen y en esa medida operan, en este sentido el género sería un acto del habla. Weeks (1998:17 y 43) dice que el “término sexo se refiere tanto a un acto como a una categoría de persona, una práctica y un género”, desde allí hace dos críticas fundamentales: la primera que desde este esquema se ha considerado natural el sexo como práctica entre personas de distintos sexos y segundo que se sobre el sistema sexo se considera un sistema binario de oposiciones casi irreconciliables e inmutables entre hombre y mujer. De esta manera la teoría *queer* ha dado un papel preponderante a la construcción de género desde el lenguaje y desde allí también plantea la subversión de estos sistemas binarios. En este punto es necesario decir que tanto la teoría *queer* como la teoría de género —considerando los distintos matices que se sitúan en distintos puntos del contorno de una discusión no resuelta — coinciden en que la biología no puede ser destino, y están atentas además a las relaciones de poder que ello desencadena; sin embargo la teoría *queer* se preocupa fundamentalmente

por el esquema heterosexista fundado sobre el modelo binario de sexo/género, y desde allí ve la sexualidad como el gran dispositivo disciplinar, mientras que la teoría de género se preocupa de manera más cercana por las relaciones de poder, de significado, las identidades establecidas sobre el constructo 'género' y la ubicación particular de los géneros en ellas. Es importante anotar que la teoría *queer* tiene dentro del feminismo a varias de sus fundadoras, como veremos más adelante.

La duda sobre el carácter natural del género hace parte de las luchas de la subjetividad de la modernidad, gracias al movimiento feminista. Entender el género como una construcción implica hablar de identidad de género; en muchas ocasiones esta identidad se manifiesta como una opción (como es el caso de los transgeneristas).

Dado que me propongo ver la construcción del sujeto lésbico, en términos de lo personal y lo colectivo, es indispensable traer aquí la discusión de si se puede hablar de sujetos colectivos de la misma manera que de los individuales. En esta monografía propongo que la construcción del sujeto individual y del sujeto colectivo, corresponden a dos genealogías que se entrelazan entre sí, que confluyen en una misma cosa, es decir, en la genealogía, con mayúsculas, de lo lésbico a la que intento aproximarme: la genealogía desde la invisibilización hasta la visibilización que se manifiesta con el autonombamiento, los encuentros y el reconocerse.

A propósito de la identidad —y de las genealogías como forma de aproximación a la construcción del sujeto, tema que trataré más extensamente adelante— se encuentra una divergencia entre Berger y Luckman y Foucault, que vale la pena subrayar:

[...] no se trata precisamente de encontrar en un individuo, un sentimiento o una idea, los caracteres genéricos que permiten asimilarlo a otros — y decir: este es griego o este es inglés —; sino de percibir todas las marcas sutiles singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una raíz difícil de desenredar. (Foucault, 1992: 12)

A pesar de que Berger y Luckman (1989) dudan de la identidad colectiva y se centran en la identidad personal, en lo que difiere, su análisis fenomenológico enfatiza la identidad como una relación dialéctica entre el individuo y la sociedad.

En este sentido, Giddens (1991: 9) afirma que “...los cambios provocados por las instituciones modernas se entretienen directamente con la vida individual y, por tanto, con el yo”. Precisamente el surgimiento del sujeto lésbico y homosexual se da en el contexto de la modernidad (siglo XVII –siglo XX), en el que se privilegia valores como la individualidad, que emerge de una sociedad precapitalista y que ve en las ciudades su emblema y como lugar en donde las actitudes propias de la industrialización y la sociedad de mercado se desarrollan de manera propicia: consumo y conocimiento científico.

Las estructuras sociales históricas específicas engendran tipos de identidad, reconocibles en casos individuales. En este sentido, se puede afirmar que el norteamericano tiene una identidad diferente de la del francés, al neoyorquino, de la del habitante del medio-oeste, el ejecutivo de la del vagabundo, y así sucesivamente. (Berger y Luckman, 1989).

La diferencia entre las dos nociones de identidad tiene que ver por, un lado con el alcance de cada una de ellas y por otro con la metodología de aproximación propuesta. Foucault propone reconocer la identidad del sujeto no hasta el punto de la clasificación sino más allá, hasta la particularización más precisa de la persona, a través de la reconstrucción de genealogías de construcción del sujeto.

Sin embargo, las dos nociones me serán útiles en la medida en que intento aproximarme, por un lado, a la construcción de lo lésbico — un poco como se aproximarían Berger y Luckman a la identidad de un neoyorkino —, sin dejar de lado la genealogía y, por otro lado, a la construcción de cada una de las mujeres con quienes trabajé, con el fin de entender cómo la particularización de los sujetos nos llevan a entender que en muchas ocasiones esas categorías, esas clasificaciones genéricas como lesbiana, tienen sólo un valor relativo.

La identidad se entenderá aquí entonces, como la construcción del sujeto en un proceso situado históricamente en el cual confluyen el individuo y el colectivo, también como la relación social capaz de atravesar las diferencias (Barth, 1976: 18). Es decir, como la relación social que se da a través de estas fronteras, la conducta social individual por medio de la cual se relacionan los grupos, pero también aquello que particulariza al individuo como persona única. Retomando a Berger y Luckman, quiero subrayar que hay una relación dialéctica entre el individuo y la sociedad.

Adicionalmente, es posible entender la construcción — colectiva e individual — de lo lésbico, de la mujer lesbiana, a través del estudio de la microfísica del poder en el sentido en que esta “permite determinar cómo el poder disciplinario atraviesa los cuerpos y graba la norma en las conciencias.” (Álvarez - Uría, 1987: 26), o inclusive más allá de las conciencias, en el cuerpo social experimentado por cada individuo:

El cuerpo cultural [...] se inscribe en el cerebro en forma de redes neuronales que contienen el modelo de información llegando a crear en el cerebro mismo las conexiones neurológicas necesarias y por ende los procesos bioquímicos concomitantes, para que el cuerpo cultural se apropie del organismo haciendo que este funcione con arreglo a sus leyes. (Pinzón y Suárez, 1992: 58)

Lo que, en términos de constructivismo, nos dice que inclusive las funciones cerebrales pueden estar condicionadas por ideas sobre el microcosmos social a partir de lo cual las sociedades ordenan sus sistemas normativos, en los cuales están inscritos las nociones de enfermedad, criminalidad, en general, de anormalidad. Este punto me lleva a la discusión sobre la supuesta oposición entre constructivismo y esencialismo, en donde este último no sería otra cosa que un objeto de estudio para dilucidar dentro del propio constructivismo. Hago este paréntesis porque la discusión entre esencialismo y constructivismo es fundamental en las discusiones que se han dado en las últimas décadas del siglo XX alrededor del origen del sujeto homosexual.

En Pierre Bourdieu, quien se denomina a sí mismo en su libro *Cosas dichas* (1997) como constructivista estructuralista, he encontrado varios conceptos útiles para relacionar condiciones materiales y construcción social; el concepto de *habitus* refiere la construcción del sujeto por un proceso histórico personal en un contexto social histórico y estructural que comprende la mentalidad, los gustos, la situación socio-económica, las prácticas de consumo, etc. Bourdieu también propone que el *habitus* es al mismo tiempo estructural y estructurante y que tiene por ello el poder de excluir o incluir al sujeto en los distintos niveles colectivos de la sociedad. Allí adquiere sentido la noción de movilidad estratégica que procede de lo que Bourdieu (1992) llama *juego social* y que se refiere al cambio estratégico de la codificación por razones prácticas y exigencias del entorno social. Asumiré el *habitus* entendido como el “sistema de disposiciones adquiridas por aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generativos, es generador de estrategias que pueden ser objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido expresamente concebidas con este fin” (Bourdieu 2000: 117). El *habitus* es una serie de “disposiciones adquiridas, las maneras duraderas de ser o hacer que se encarnan en los cuerpos” (Bourdieu, 2000: 30) Es un sistema de disposiciones ajustado al juego social

que ocurre en un campo, que no es otra cosa que un espacio de juego (Bourdieu, 2000: 36). Bourdieu (2000: 75) dice que no hay dos *habitus* idénticos en la medida en que no hay dos personas con historias idénticas pero que en efecto hay clases de *habitus*, como el *habitus* de clase, o para lo que vamos a considerar en esta tesis, el *habitus gay* o el *habitus* lésbico, que también se conforman históricamente.

Este excluir o incluir lleva implícita la noción de frontera o límite—que a la luz de las más recientes discusiones sobre identidad, estas fronteras no son, de ninguna manera, fronteras rígidas, sino puntos de relación social entre individuos — lugar social en donde se encuentran las identidades comunes o individuales a través de las relaciones sociales y las conductas individuales, como anotaba antes.

Justamente esas líneas divisorias se pueden transpolar a los espacios dinamizadores de las relaciones de poder en una sociedad. La mutua dependencia que se establece entre el sujeto y la sociedad está sometida a normas, códigos y canales catalizadores que tejen la red social; de hecho Bourdieu define la sociedad como la serie de relaciones entre sujetos. Es claro que ésta no es una red unidimensional ni atemporal; por lo contrario es un andamiaje histórico levantado sobre la norma pero dinamizado por el *juego social* (Bourdieu, 1992): un constante acomodo práctico de la norma dentro de los códigos.

Me interesa particularmente ver, los factores de construcción del sujeto y por ello de la relación entre lo hegemónico y lo subordinado, la construcción de género, es decir; de lo femenino y lo masculino, el hombre, la mujer y las construcciones transgénero. A ello me acercaré desde la teoría de género y la teoría *queer* que reflexiona sobre la construcción del género por fuera de la oposición binaria hombre-mujer y traslada la discusión desde un constructo erigido sobre una base material hacia un acto de performatividad (Butler, 2001 y Sedgwick, 1999: 199-214). Aunque estas dos posiciones teóricas se han considerado antagónicas, creo que es posible armonizarlas, aunque entiendan el género desde premisas distintas: a mi modo de ver estas premisas se yuxtaponen ya que como lo dice Butler (2001: 63) “el regreso a la biología como la base de un significado o una sexualidad femenina específica parece derrotar la premisa feminista de que la biología no es destino”. Para ilustrar la cercanía entre las teorías de género y *queer*, vale la pena resaltar a manera de ilustración que Butler (2001) anota en el prefacio a la edición de la referencia que le sorprendió que *El género en disputa* se tomara como una de las obras de la teoría *queer*. En este punto es necesario aclarar que *queer* quiere decir raro, excéntrico (Doty, 1996), de esta manera, la teoría *queer* se asoma al problema de la normalidad pero no desde el referente de la anormalidad, sino desde las alternativas de la construcción social que dictan paradójicamente las mismas normas. En este sentido lo *queer* es una manifestación de “lo político diferente de la política” (Giddens, 1991), porque es una propuesta desde la vida personal y desde o a través de espacios no institucionales, pues precisamente se trata de la subversión a las reglas de juego oficiales.

Las nociones de identidad y de sujeto nos conectan inmediatamente con el problema del poder. En el caso de la homosexualidad, la construcción de identidad es una lucha de poder, una relación entre hegemonía y subordinación, como lo definiría Gramsci (1950), que ve en los sistemas filosóficos tradicionales una herramienta de coerción de las clases dirigentes sobre las clases populares. Esto transpolado al contexto de la hegemonía en el terreno sexual puede entenderse como que el discurso heterosexual es el discurso hegemónico. Sin embargo, frente a esta hegemonía, los homosexuales y lesbianas han planteado luchas de resistencia (Foucault, 1998) ya que lo que se juega allí es, ni más ni menos que la existencia social del sujeto, amenazada por la fragmentación que producen factores como la clandestinidad, la pertenencia simultánea a diferentes territorios de identidad, la identidad estigmatizada (Goffman, 1963) del colectivo, al tiempo que el hecho de tener que convivir en diferentes espacios sociales, la familia, la escuela, el trabajo, la pareja, el grupo de amigos, hace que las estrategias de existencia social, que oscilan entre el ocultamiento y la visibilidad, sean más complejas. En el mejor de los casos, la homosexualidad ha sido relegada al ámbito de lo privado, de lo doméstico, en la medida en

que se “acepta” que la vida de los homosexuales transcurra de manera invisible, sin historia escrita. Pero cuando se trata de llevar esa vida a la esfera de lo público —como por ejemplo, al espacio laboral, con manifestaciones afectivas toleradas en los heterosexuales, etc.— la homosexualidad se problematiza, se juzga, se excluye, se castiga.

Aquí deseo devolverme un poco donde entrecomillo la frase “se acepta”. Pues bien, también encontramos discursos y normas contra el desarrollo de la vida homosexual, en lo privado, en eso que se llama intimidad; dichos discursos y normas — legales, hegemónicos, populares, consuetudinarios — conciernen en especial a la reproducción biológica y social y por ello afectan el espacio de la pareja, la paternidad o la maternidad, la familia y la vida de la persona homosexual, ya no sólo en su identidad social sino también en su existencia comprendida de manera amplia. Por otra parte, al mismo tiempo que el homosexualismo está subordinado a la hegemonía heterosexista o a la “heterosexualidad obligatoria” como diría Adrienne Rich (1984), dentro del colectivo homosexual existe una relación análoga entre sujetos homosexuales basada en un sistema social y cultural de desigualdades y jerarquías establecidas por raza, género, clase y edad, principalmente. Es decir, dentro de lo homosexual también se constituyen hegemonías: lo *gay*, en relación con lo lésbico, se transforma en hegemónico porque constituye de sí un sujeto masculino, adulto, blanco, anglosajón, es decir un sujeto ubicado en las relaciones de poder en situación de ordinación respecto a la lesbiana, a quien, a parte de asignársele su atributo de género, de por sí subordinado, no se le reconocen otros (Ver *Un esbozo histórico de lo homosexual y lo gay en Bogotá*).

A propósito de las relaciones de poder en que está imbuido el sujeto, afirma Foucault (1992: 168), que no es el Estado el lugar en donde debemos problematizar estas relaciones de poder, sino en espacios institucionales micro como la familia o la escuela:

[...] una de las primeras cosas que deben comprenderse es que el poder no está localizado en el aparato de Estado; y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, fuera de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa (Foucault, 1992: 116).

Dado que el campo de la sexualidad —entendiendo como campo el espacio social codificado en donde se libran luchas simbólicas (Bourdieu, 2000)— es crucial para la definición del sujeto en cuestión, es importante entonces aclarar esta noción y para ello me acojo a Vance (1992: 132):

La teoría socio-construccionista en el campo de la sexualidad propuso una idea extremadamente afrentosa. Sugirió que uno de los últimos remanentes de lo ‘natural’ en nuestro pensamiento era fluido y cambiante, el producto de la acción humana y la historia, más que de los resultados invariantes del cuerpo, la biología o un impulso sexual innato.

En este sentido la sexualidad no es un producto natural de la actividad fisiológica de los cuerpos, dado que el funcionamiento de los cuerpos está imbuido de saberes y significados, y al tiempo estos saberes y significados imprimen una funcionalidad determinada a los cuerpos. La sexualidad entonces se constituye en un saber sobre cómo los seres humanos nos relacionamos a través del cuerpo. De esta manera, la sexualidad se entiende en este trabajo como el saber o el régimen discursivo (Foucault, 1991) construido sobre las relaciones que se dan a través de las experiencias eróticas entre hombre y mujer, mujer y mujer, hombre y hombre —sin dejar de lado prácticas colectivas— que rodean, preceden, constituyen y siguen a los acercamientos corporales (caricias, besos, golpes, miradas, conversaciones, penetraciones de diverso tipo, etc.) y también el autoerotismo en sus diversas formas (fantasías, masturbación, prácticas sadomasoquistas solitarias, zoofilia, etc.) que considero, no dejan de ser actos

socializadores, aunque haya diferentes niveles de individualidad y ausentamiento de los espacios sociales, es decir no es el sexo mismo. En este acercamiento median “sentimientos poderosos” como diría Weeks (1993) y construcciones como el deseo, la lascivia, el amor, el placer, el dolor que conforman esas relaciones eróticas.

Por otro lado, entiendo la sexualidad como el conjunto de regulaciones sociales de las prácticas eróticas, es decir, lo que podemos llamar el deber ser de la sexualidad o los modelos de sexualidad. En este sentido me acerco a Foucault cuando propone:

El sexo se ha convertido así en el código del placer. En Occidente (mientras que en las sociedades que poseen un arte erótica la intensificación del placer tiende a desexualizar el cuerpo) [...] esta codificación del placer por las “leyes” del sexo ha dado lugar finalmente a todo el dispositivo de la sexualidad. (Foucault, 1992: 170).

3. Métodos y técnicas del trabajo

Entre las tecnologías del poder globalizadoras y las tecnologías individualizantes, entre los saberes objetivantes — que se sirven de forma privilegiada del examen y de la encuesta —, y las hermenéuticas interpretativas —que en el cristianismo tienen como eje la confesión y la dirección espiritual—, se sitúa el dispositivo de sexualidad, un dispositivo estratégico de primer orden, ya que permite orquestrar el ejercicio del poder al mismo tiempo sobre el individuo y sobre la especie, sobre los cuerpos y sobre las poblaciones. (Alvarez-Uría, 1992: 29)

No pude encontrar un texto más apropiado para iniciar el recuento de los métodos y técnicas usados en este trabajo, que puede llegar a sumarse a la multiplicidad de producciones que hacen parte de esos saberes objetivantes y que terminan por constituir al régimen discursivo que es la sexualidad.

En este sentido resulta crucial hacer una aproximación a las técnicas, los métodos y la estrategia metodológica usados para la construcción de la información, su sistematización y análisis y la escritura de esta monografía. Para lograr una aproximación al campo de la sexualidad entendida en el sentido ya definido, recurrí a una serie de métodos y técnicas que me permitieran acercarme a la construcción de genealogías como metodología de conocimiento. Sobre la estrategia metodológica hablaré más ampliamente en el siguiente apartado. Por ahora clarificaré que por método entiendo la aplicación de una serie de pasos ordenados y de técnicas específicas de la recolección, disposición e interpretación de la información. Los métodos suponen formas específicas de obtener, organizar y leer la información producida. Los métodos cuentan con una serie de técnicas, que se combinan estratégicamente. Por otro lado, entiendo técnicas como las maneras puntuales de recolección de determinada información, que se aplican según la naturaleza de los datos o de las construcciones—hago esta diferencia porque considero que las historias que constituyen este trabajo son construcciones sociales y no estrictamente datos (Godard, 1996: 12). Por datos entiendo los segmentos completos de información y así debe ser leído de ahora en adelante en esta monografía. Debo aclarar así mismo, que para el caso de este trabajo, recolectar expresa una actitud pasiva que no es en absoluto la actitud de quien produce un relato autobiográfico o diligencia una encuesta, sin embargo me refiero con recolección al momento en que se logra la

información. Los **métodos considerados son cualitativos y cuantitativos**. Lo cualitativo tiene que ver con la intención de recaudar datos relacionados con los significados y los relatos, y al tiempo se da como una forma de lectura comparativa. Lo cuantitativo se traduce más en una forma de hermenéutica aplicada a los datos que pueden ser cuantificados y comparados en razón de la cantidad.

Combinar los métodos cualitativo y cuantitativo supone un ejercicio de reflexividad como lo propone la metodología ISCUAL (Noya, 1994) que implica la doble hermenéutica de lo cualitativo y lo cuantitativo, sumando a ello, la reflexividad del contexto. En este sentido, considero que tuve una cierta proximidad a la metodología ISCUAL que “aborda el estudio de la construcción social de la realidad elaborada por los individuos en sus actos de habla (individuos y colectivos)” y en la que el observador al mismo tiempo participa de esta construcción. Esto quiere decir que se debe considerar que al seleccionar los métodos y técnicas usados en este trabajo, partí del supuesto de que en cada momento de recolección de la información había a) una dosis de reflexividad en las entrevistadas, encuestadas, observadas; b) otra reflexividad dada por la relación observadora-observadas, es decir una reflexividad contextual y por último c) una reflexividad dada por mi lectura y escritura, considerando lo observado como un texto generador de otros textos (Tedlock, 1994). Esto me permitió problematizar el marco constructivista en relación con los procedimientos y herramientas usados, dado que la información recolectada, mediante determinadas técnicas, da cuenta de cómo el sujeto se construye desde su presente, ya sea retrospectiva o prospectivamente, a través de los actos del habla, es decir de sus narraciones o de la asignación de significados lo cual se puede ver tanto en los relatos de las entrevistadas como en el uso de palabras o denominaciones que observé por medio de la encuesta. El proceso constructivo no termina allí, sino que continúa con el ejercicio de interpretación y escritura que presento como investigadora. Entender que el momento de la investigación es un momento de construcción, me llevó considerar las técnicas, métodos y metodología considerados para este trabajo. Haré algunas consideraciones sobre la genealogía como metodología en el siguiente apartado, por ahora describiré y analizaré cada una de las técnicas usadas en la investigación.

En esta investigación hice **entrevistas con enfoque biográfico, entrevistas focales, una encuesta y observación participante** (talleres de identidad, conversatorio, diarios de campo)

Las **entrevistas con enfoque biográfico** se diferencian de las historias de vida en que se centran sobre un aspecto puntual de la historia de vida completa, en este caso, la sexualidad. (Godard, 1996) (ver anexo número 1). Son relatos temáticos desde la experiencia biográfica. En este caso hubo tres ejes niñez, adolescencia y adultez, que fueron definidos así, porque consideré, con base en mi experiencia vital y en el grupo —y es mi visión investigativa—, que son etapas incorporadas a la estructura de reconstrucción que harían las entrevistadas. Y así sucedió. En particular, alrededor de la construcción de la propia historia de la sexualidad en nuestra sociedad, las etapas niñez, adolescencia y adultez, se entienden como definitorias y al mismo tiempo características de una serie de cambios. Las narraciones que fueron elaboradas para este trabajo mezclan varias perspectivas: el interaccionismo con la dinámica de “bola de nieve” de la que hablan Santamaría y Marinas (1995). En efecto, los relatos logrados se construyeron a partir de la dinámica cara a cara, en donde se usó la “comprensión escénica”, en la que se reunieron tres contextos (el primero, el contexto autobiográfico y social; el segundo, el contexto de relaciones sociales actuales del sujeto y el tercero, la escena de la entrevista). Si bien comencé por realizar una guía para las entrevistas (como lo plantearía la perspectiva estructuralista) no fue mi intención — ni la de las entrevistadas — limitarnos a saturar o agotar el instrumento. Cuatro de las cinco historias narradas fueron el resultado de entrevistas a parejas durante varias sesiones, a manera de entrevista focal, con la intención de encontrar contrastes entre la percepción y el discurso de la historia propia, la percepción de la pareja acerca de la narración de la historia de vida de su compañera y la retroalimentación que esta dinámica

podía generar. Esperaba con ello generar un espacio de producción del relato. Incluso el sitio de su producción, resulta relevante. Unas en espacios privados, otras en espacios semipúblicos, como un bar, y ello entraba a hacer parte de la “escena de la entrevista”. Adicionalmente, debo considerar que una vez concluyó el relato de cada historia, le di, en el momento de la escritura, un tratamiento hermenéutico. Es decir, tomé cada historia como un texto concluido que debía interpretar, sin dejar de lado la interpretación de los planos escénicos o discursivos de cada historia.

Las historias de vida o las narraciones biográficas son “relatos” (Santamaría y Marinas, 1995) en los que quien narra se interpreta, en el sentido teatral o de la actuación, y se representa a sí misma o a un colectivo. No importa tanto si los datos son verídicos; dicen mucho los silencios y las contradicciones. En este sentido, cualquier tipo de relato biográfico resulta pertinente y necesario para entender los procesos de constitución del sujeto, en lo cual se imbrican su trayectoria de vida y su mirada desde el presente. Además, estos relatos hacen parte del diálogo entre quien investiga y quien es investigada, pues, aunque pertenecen al dominio de la oralidad, se distancian de la dinámica en la que se gestan las sagas, las leyendas, etc. (Santamaría y Marinas, 1995). Los relatos biográficos entrañan una serie de “planos históricos” que “exigen a la historia oral abordar el acontecimiento social no cosificándolo, sino tratando de abrirlo en sus planos discursivos” (Santamaría y Marinas, 1995: 258).

En el momento de las entrevistas consideré que los relatos biográficos de las mujeres serían la base del capítulo de la construcción individual del sujeto. Sin embargo, a medida que escribía, comencé a darme cuenta de que la conformación de un “nosotras” ya comenzaba a vislumbrarse allí. Por eso, y a propósito, este capítulo antecede al del sujeto colectivo. Se hubiera podido pensar que la lógica era algo así como partir de lo general, y de manera lineal, llegar a lo particular. Pero la disposición de genealogías requiere de otra organización respecto al proceso. Ello entraña comprender que los individuos no son unidades independientes. Al respecto dicen Santamaría y Marinas (1995):

Las historias de vida, por el mismo contexto en el que surgen, no son estrictamente individuales. Son la articulación personal de [y frente a] aquella forma de racionalización o de explicación del cambio social que tenía las características de ser universal y unidireccional. Y cuyo sujeto postulado era un individuo universal. Aquel sujeto en posición autónoma, racionalizadora y universal que inventó Kant, o que inventó la ilustración.

En este sentido, el sujeto es un proyecto histórico que se manifiesta mediante la generación de un modelo prototípico. A mi modo de ver, las narraciones individuales tienen implícita una intención de generar un “nosotras” prototípico, así como el enunciar la historia del grupo desde el “yo” tiene la intención de ubicar al individuo como una parte significativa y, claro, significativa del colectivo. Con todo ello está el hecho de que la identidad es un intento de clasificación que externa o internamente puede conllevar un proceso de discriminación a través de la estereotipia.

Para estas entrevistas combiné los enfoques hermenéutico y constructivista (Godard, 1996) —en términos metodológicos, no teóricos — es decir, en el sentido en que veo la entrevista como un construcción narrativa susceptible de interpretación, puesto que me interesaba ver la entrevista como un relato del cual es posible sustraer estructuración de significados, pero al tiempo valorar las experiencias como estructurantes de sujeto. La perspectiva hermenéutica trabajada, especialmente por Paul Ricoeur (1999), dice que la biografía es un relato que se estructura narrativamente alrededor de una intriga, en este caso la intriga puede ser “por qué soy lesbiana” o “cómo soy lesbiana”. La perspectiva constructivista se basa en la idea de que el individuo es una construcción social y el relato biográfico daría cuenta de cómo se construye ese individuo socialmente (Godard, 1996: 12, 13).

Sin embargo, en ningún momento fue mi intención construir una linealidad pura de experiencias que respondiera al por qué de la construcción individual de la lesbiana como sujeto —como lo plantearía la escuela de Chicago (Godard, 1996: 8) — ni tampoco tratar los relatos de manera totalmente sincrónica o estructural. Esto tiene que ver mucho con la manera en que veo que se construye el relato biográfico: en primer lugar porque, como ya anotaba, el momento de la entrevista es un momento privilegiado de construcción, en que la entrevistada se representa a sí misma, pero también puede ser un momento en que en realidad intenta recordar, desde su actualidad. Es un diálogo con la niña o la joven que fue (Giddens, 1991). Es preciso entender que es la adulta quien habla, en palabras de adulta y desde su memoria una niña o una joven que efectivamente existió y que tuvo una serie de experiencias que aunque estén tamizadas por la adulta actual, son experiencias significativas para la construcción de sujeto. Precisamente en las entrevistas focales, encontramos una fuerte referencia al ‘yo’, en términos de protagonismo dentro de la construcción colectiva.

La **observación participante** se llevó a cabo a partir de talleres de identidad, en un conversatorio representados en notas y diarios de campo. En la observación participante usé tres instrumentos, dos de ellos diseñados para generar reacciones desde las cuales pudiera obtener información sobre significados sociales construidos o en construcción, por parte de las integrantes del grupo o a veces de universos mucho más amplios: los talleres de identidad y el conversatorio. El taller de identidad consistió en una serie de ejercicios didácticos y lúdicos diseñados para recoger ideas sobre los factores asociados a la construcción de identidades dentro del grupo Triángulo Negro — grupo abierto de lesbianas fundado en 1996, en Bogotá — y al mismo tiempo para explorar los discursos de clasificación, y discriminación a partir de los cuales se construye un nosotras, un ellas y un ellos. El conversatorio pretendía, igualmente, explorar estos discursos de clasificación y discriminación en un círculo más amplio. El universo estuvo constituido por 400 personas de diversas orientaciones (lesbianas, homosexuales, bisexuales, heterosexuales). Esta técnica fue utilizada porque era una manera de encontrar información sobre la discriminación dentro de lo *gay*.

Como técnica complementaria hice un **diario de campo**, sobre las reuniones del grupo, dividido en dos secciones por observación: descripción de acontecimientos y reacción de la observadora frente a ellos. Esta última sección permitió la catarsis frente a los sentimientos que se filtraban en todo momento la observación. Aunque la intención de esto era mantener cierta distancia con el grupo y las situaciones, no puedo decir que haya logrado esa objetividad que pretende mantener el campo de experimentación virgen y a la observadora inmune. Generé de manera intencional un espacio de construcción de sujeto.

En las **entrevistas focales** (ver anexo número 2) indagué sobre las diferentes percepciones que tres grupos de mujeres de Triángulo Negro. Estos tres grupos se constituyeron por mujeres que conocieron de cerca cada una de los diferentes momentos propuestos para la construcción de la historia del grupo. Es importante anotar que la constitución de estos grupos no sólo estuvo determinada por mí, sino por el propio grupo y por supuesto, por las relaciones ya establecidas con unas y otras de las integrantes. Para estas entrevistas desarrollé también una guía, que al igual que en las historias de vida, no tenía por objeto su saturación, sino su uso como mapa, aun si la dinámica terminara por desbordarlo. El diseño de este instrumento muestra la división en momentos de la historia del grupo que se mantiene en la escritura del capítulo VI. Es importante aclarar que el establecimiento de estos momentos surgió de una identificación previa de hitos a partir de la observación y de conversaciones informales con mujeres del grupo. De otra parte, aunque la entrevista se estructuró alrededor de hitos y momentos, podremos ver que su resultado no es estrictamente histórico. Es decir, aunque hay secuencias, las discusiones no se dan en torno a la linealidad de la ocurrencia de eventos sino a su significado y “sintaxis” —entendiendo que un relato se dice alrededor de una estructura narrativa—. Algunos eventos particulares llegaron a ser tan

significativos en las entrevistas focales, que otros considerados relevantes durante la observación quedaron excluidos del relato. Para no dejar totalmente de lado la linealidad histórica reconstruí, también, una línea de tiempo con eventos que permitiera ver esqueléticamente el devenir del grupo, pues me interesaba ver cómo ciertos procesos se constituyeron en procesos de construcción del nosotros.

Usé la técnica de entrevistas focales también con los dos hombres que construyeron las narraciones relativas a espacios *gay* por fuera de las organizaciones. Su narración se centra en su experiencia alrededor de sitios de encuentro *gay* de los años 70 y 80. Aunque estas narraciones, no tienen el enfoque biográfico, se dibuja en ellas, la experiencia del yo a partir de la cual se dibuja el panorama externo.

La mayoría de los métodos y técnicas descritos antes apuntaron hacia los procesos de conformación del sujeto mediante la recolección de información sincrónica (sintáctica o estructural) o diacrónica (histórica). Sin embargo, **la encuesta** (ver anexo número 3) estuvo dirigida a obtener detalles de significado que pudieran ser tratados estadísticamente con el fin de que corroboraran o contrastaran las narraciones de las entrevistadas. Este instrumento da cuenta de aspectos muy diversos, pero todos en términos de significados del ego y el alter. Los datos tuvieron como fin construir algunos horizontes y fondos. Apliqué la encuesta a dieciséis (16) mujeres, una muestra representativa, dado que la asistencia promedio de mujeres a cada sesión del grupo es de 30 con una rotación media de mujeres asistentes en donde el número total de mujeres que han asistido alguna vez a alguna sesión de Triángulo Negro desde 1996 hasta 1999 es de unas ciento cincuenta (150) aproximadamente, lo que constaté a través de la observación directa.

Entre las mujeres que respondieron esta encuesta están tanto las fundadoras, como mujeres que habían ido un tiempo al grupo y otras que asistían por primera vez (ver anexo número 4); el rango de edad predominante (ver anexo número 5) fue de 25 a 30 años, siguiéndole el de 30 a 35, 35 a 40 años y el de 20 a 25 años. En el momento de la encuesta no había ninguna mujer mayor de 50 años ni tampoco ninguna menor de 18 años. Sin embargo, durante el segundo momento asistió una mujer que pasaba los cincuenta y que fue centro de una polémica de discriminación (Ver capítulo VI, segundo momento). Con base en el dato “barrio en donde en ese momento vivían las encuestadas”, logré ubicar los rangos de estratos a los que pertenecían las encuestadas de acuerdo con la estratificación para Bogotá, aplicada por el Departamento Administrativo de Planeación Distrital para este momento. Esta sigue los criterios definidos por el Departamento Nacional de Planeación, y se usa para “clasificar a la población en distintos estratos o en grupos de personas que tienen características sociales y económicas similares. [...] la nueva estratificación se basa en la recolección de las características externas de las viviendas y en la zonificación de criterios de hábitat”. La estratificación tiene una vigencia de cinco (5) años a partir de su aplicación (DAPD, 1997: 110, 111).

Los lugares de habitación de las encuestadas eran predominantemente de estrato 3; seguidos con una distancia considerable por el estrato 4 y sólo una mujer vivía en estrato 5 (ver anexo número 6). Resulta muy útil también cruzar la información de estratificación con la del mapa de sitios de referencia *gay*, lésbico-*gay* o lésbicos (ver anexo número 17). Según el lugar de origen el 56% de las encuestadas nacieron en Bogotá, mientras que el 44 % procedían de otros lugares (ver anexo número 7). Con todos estos datos logré una caracterización de las encuestadas y del grupo para el momento de la aplicación de la encuesta, que corresponde al tercer momento del grupo referida en el capítulo VI.

4. Un texto construido a partir de genealogías

He intentado trazar una serie de genealogías que se entroncan con la construcción del grupo Triángulo Negro y de sus integrantes como sujetos. Me acojo a la definición del propio Foucault sobre la recaptura de las genealogías como metodología, en la que aclara cuál es tarea del genealogista:

Percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia - los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno, pero en absoluto captar la curva lenta de la evolución, sino reencontrar las diferentes escenas en que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en donde no han tenido lugar. [...] Se opone a la búsqueda del origen. [...] El origen como punto retrotraído y absolutamente anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber, que, sin embargo lo recubre y no cesa, en su habladería, de desconocerlo; estaría ligado a esa articulación inevitablemente perdida en que la articulación de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde. (Foucault, 1992: 7, 8, 11)

La metodología de esta monografía consiste en la constitución de una serie de genealogías que a veces se ubican simultáneamente en el plano temporal o a veces sucesivamente. Estas genealogías, en muchas ocasiones están cortadas por silencios. No narran de manera lineal la historia de la construcción de sujeto hasta llegar a la fundación y desarrollo de Triángulo Negro, sino que encuentra los estratos de esta constitución y centra la ubicación del proceso más actual de construcción de sujeto dentro del grupo sujeto de estudio. Trata de detectar los cambios, las transformaciones y las ausencias. Intenta ver a través de lo que está lo que no está. Ésta es, además, una manera propicia para hablar de las lesbianas: imágenes invisibles, pecado silencioso. En estas genealogías veremos cómo el silencio es informante y protagonista ya que la ausencia del sujeto lésbico lo configura a través de la transformación de la historia.

Dado que el registro del proceso de construcción del sujeto lésbico no es un propósito que pueda inscribirse dentro de la recuperación de la historia “monumental”, la metodología de reconstrucción de genealogías puede ser la oportunidad de examinar los detalles, las particularidades que comportan este proceso. A mi modo de ver, la genealogía brinda la oportunidad de articular los acercamientos diacrónico y sincrónico, pues al mismo tiempo, pueden ser observados procesos de transformación y cambio, así como las estructuras de permanencia.

En las genealogías confluyen tanto las técnicas, las consideraciones metodológicas, conceptuales, éticas, y políticas. Todas ellas son la expresión de un ejercicio de conocimiento que he asumido como una lucha librada en el campo de lo cultural y a la vez como una forma de construcción de la realidad social y de sujeto. Esta monografía es parte del régimen discursivo que intenta estudiar, pero es a la vez un intento por apartar el silencio que confina a las lesbianas a una historia no narrada o no escuchada.

5. Organización del trabajo

Las líneas genealógicas que constituyen este trabajo son las siguientes: La primera, desarrollada en el capítulo II, es la génesis y transformación de significados de las palabras homosexualidad, lesbianismo y otras asociadas, que incluye y solapa distintos momentos, historias y lugares de significación las de categorías asociadas a la homosexualidad. En segundo lugar, en el capítulo III, las genealogías de los movimientos lésbico - *gay* en el mundo, en América Latina y de lo homosexual y lo *gay* en Bogotá. En tercer lugar, en el capítulo IV el surgimiento del sujeto sexuado que antecede a las

genealogías constituidas a partir de las narraciones biográficas de cinco mujeres integrantes del grupo, que presento en el capítulo V. Y finalmente, en el capítulo VI, la genealogía de las historias del grupo Triángulo Negro desde septiembre de 1996 a junio de 1999. Estas genealogías nos llevan a la pregunta sobre la constitución de las relaciones de hegemonía y subordinación, de avasallamiento y resistencia. Nos conectan con la transformación de significados que en su cambio configuran diferentes relaciones de poder.

GENEALOGÍA DE LAS PALABRAS: TRANSFORMACIÓN DE SIGNIFICADOS DE LAS PALABRAS HOMOSEXUALIDAD, LESBIANISMO Y OTRAS ASOCIADAS.

[...]sobre el lenguaje se construye el edificio de la legitimación, utilizándolo como instrumento principal. La lógica que así se atribuye al orden institucional es parte del acopio de conocimiento socialmente disponible y que, como tal, se da por establecido (Berger y Luckman; 1989, 87).

Los discursos que particularmente nos oprimen a todas nosotras y a todos nosotros, lesbianas, mujeres y homosexuales, son aquellos que dan por sentado que lo que funda una sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad. (Monique Wittig, 1978)

Quiero comenzar haciendo algunas consideraciones, indispensables para la lectura de esta monografía. Las categorías “homosexual”, “lesbiana” y “*gay*” que me veré abocada a usar permanentemente como términos genéricos, engloban un tejido más amplio de prácticas, formas de vida y construcción de identidades tan únicas, que si nos tomáramos el trabajo de enunciar con el grado de especificidad que requieren, harían demasiado engorrosas la lectura y, antes de ello, la escritura de este trabajo. Considero además que es muy pertinente iniciar por esta disyuntiva, más aún cuando todo ejercicio de conocimiento recurre a la categorización, pues es a partir de ella que se construimos significados y asignamos identidades; es decir, “ubicamos” al otro voluntaria o involuntariamente: por obra u omisión.

Para ilustrar el complejo panorama que ello supone quisiera contrastar, por ejemplo, las posiciones de Foucault y Boswell en el uso de los términos. Foucault (1991: 176) usa el término homoerótico y no homosexual para hablar de los sujetos que tienen prácticas eróticas con individuos del mismo género, dado que antes del siglo XIX estas prácticas no presupondrían una identidad, mientras que Boswell (1993: 66- 67) sostiene que la categoría *gay* es la más apropiada aun para hablar del mundo premoderno.

Al decir homosexual, *gay* o lesbiana reconocemos lo que ignoramos y lo que silenciamos pues si bien estos términos aluden a la diferencia, en este caso de “orientación sexual”, a la vez desconocen tiempo las particularidades de individuos y las marcas de identidad colectivas — otorgadas por sus historias, sus comportamientos y sus prospectivas — que desde luego no pueden ser comprendidas dentro de estas categorías. Este es el dilema de cualquier categoría que pretenda sintetizar una identidad, y al mismo tiempo su alcance, pues veremos cómo estas categorías están colmadas de significados. Hay aquí un movimiento metonímico en donde una parte constitutiva del sujeto se convierte en el todo al ser nombrado, es decir la lesbiana es en su totalidad una lesbiana gracias a que parte de ella— su orientación sexual— pasa a constituir una identidad total. Por otro lado, encontraremos que aunque la denotación de

estas palabras permanece más o menos igual, sus connotaciones no lo son. Su articulación en la historia arrojará luces sobre el entramado de significados sociales de la homosexualidad femenina y masculina a través del tiempo y de algunas formaciones culturales que confluyen en la actual construcción de lo que hoy es Colombia.

De esta manera, nos enfrentamos a una pregunta elemental (en el sentido complejo de la palabra “elemental”): ¿qué es la homosexualidad?, o mejor ¿cómo se es o se ha sido, homosexual, lesbiana, *gay*? Lo primero que me viene a la mente es un texto de Manuel Puig (1997, 139):

La homosexualidad no existe. Es una proyección de la mente reaccionaria. [...]. De cualquier manera, pienso que es imposible prever un mundo sin represión sexual.

[...] admiro y respeto los grupos de liberación *gay*, pero veo en ellos el peligro de adoptar, de reivindicar la identidad homosexual como un hecho natural, cuando en cambio no es otra cosa que un producto histórico cultural tan represivo como la condición heterosexual.

Comenzamos con un acuerdo: este planteamiento comparte que la homosexualidad es una construcción social, un producto histórico-cultural, no simplemente el producto obvio de la combinación genética de un individuo, como sostienen los esencialistas que en todo caso al igual que el constructivismo son “corrientes afirmativas de identidad”¹ (Bellucci y Rapisardi).

Autoras como Eve Sedgwick (1990) han señalado que la discusión entre esencialismo y constructivismo es políticamente improductiva. En este sentido, quiero decir que no considero que los homosexuales sean consecuencia de su educación o en general de su entorno cultural, sino que la homosexualidad como esquema de clasificación es un producto de la cultura que genera en cada contexto valores muy distintos; es una “idea”, algo que no existe “naturalmente” sino como fenómeno social que se construye a partir de la combinación entre la historia social y cultural de las historias de los grupos y de los individuos. Decir que la homosexualidad no existe en la medida en que no procede de la naturaleza, es un equívoco; como afirma Cristina Peri Rossi (1996), no se puede hablar de “homosexualidad natural”, aunque se hayan observado contactos sexuales entre individuos del mismo sexo en animales (muy común es el ejemplo de los chimpancés), porque la homosexualidad “es la construcción de un objeto de deseo particular” (Peri Rossi, 1996), sobre la cual se ha asentado una identidad y hasta ahora hemos observado que los chimpancés “fabrican herramientas” (Sabater Pi, 1984: 44, 128-130), pero no que construyan objetos de deseo.

Ni la homosexualidad ni la heterosexualidad pueden ser consideradas “naturales”, puesto que como nociones y prácticas están enmarcadas en el régimen discursivo que es la sexualidad humana. La construcción de significados para el ser humano es tan determinante de su realidad como las cadenas de ADN; por esto, el hecho de que la “homosexualidad” sea sólo una categoría bajo la cual se agrupa una serie de individuos y comportamientos, con el fin de ser calificados y puestos en un lugar especial según valores culturales, no la hace menos real. Por otro lado, la sexualidad no puede verse como una simple actividad fisiológica, sin ningún contenido moral como asegura Puig en su mismo artículo, pues pasaría entonces lo mismo con la comida. Aunque comer sea, entre otras cosas una función fisiológica, no podemos olvidarnos de los restaurantes, las maneras en la mesa, la idea de los afrodisíacos, categorías tales como *gourmet* o *gourmand*, etcétera. Por todo esto, no es objeto de este trabajo indagar sobre si:

¹En la actualidad —dentro de los movimientos homosexuales y con los movimientos lésbicos y *queer*—, se da un álgido debate entre si la homosexualidad es cultural (corrientes como el constructivismo) o natural (idea sostenida por los esencialistas). Este debate tiene como escenario la búsqueda de argumentos para validar la homosexualidad como orientación sexual legítima. Ambas corrientes apuntan a lo mismo, la reivindicación de derechos civiles. Sin embargo, los dos tipos de argumentación tienen fortalezas políticas diferentes.

La homosexualidad es una condición humana que se desarrolla, como la mayoría de los fenómenos conductuales complejos a través de una combinación complicada y típicamente humana de varios factores: biológicos, psicológicos y sociales. (Mondimore, 1998: 16).

Aunque no me opongo a que encuentren el “gen de la homosexualidad” (e imagino entonces que de paso podrían encontrar el de la “heterosexualidad”), lo importante es entender las implicaciones políticas, culturales de las interpretaciones de este tipo de descubrimientos “positivos” a los que llegan las llamadas ciencias duras o en general la tradición científica occidental. Precisamente Serrano (1997a: 12) en su explicación de la evolución de los significados de la homosexualidad y la forma estatal de abordarla apunta que:

En la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del XX van a ver, junto con la nueva sicopatología sexual, la aparición de unas ciencias sociales dedicadas a la atención de otros sujetos desviados o difíciles de ajustar a los nuevos sistemas sociales; la antropología, “con los salvajes colonizados, la psicología con las mujeres, los niños y los adolescentes, la sociología con los migrantes urbanos y los jóvenes conflictivos.

Adicionalmente, en nota a pie de pagina, alude a todos estos grupos objeto como “nuevos sujetos construidos como objetos de reflexión”. Lo que se intenta mostrar es que lo biológico o lo social no son esquemas limpios listos para dar explicaciones puras, sino también construcciones sociales con cargas culturales y políticas determinadas.

Como lo decía en la introducción, en este trabajo me concentraré en la construcción de la homosexualidad y particularmente del lesbianismo, como una forma social. No me interesa ir a los orígenes genéticos o biológicos de la conducta sino entender los significados de los que está cargada esa conducta, y cómo se la interpreta independientemente de su origen ontogenético, entendiéndolo, además, que lo “psicológico”, lo “biológico” y lo “social” son sistemas de comprensión enmarcados en un contexto lingüístico, humano y cultural particular. Por otro lado me interesa ver cómo inicia la construcción del sujeto, no sólo la explicación y valoración de la conducta.

Por ahora nos encargaremos de escudriñar la primera genealogía que nos interesa: De dónde vienen los términos homosexual, lesbiana y *gay* —y otros asociados— y cómo han variado sus significados, cómo se es homosexual o lesbiana a partir de los significados. Reconstruyendo esta historia no se quiere simplemente dar cuenta de un hecho lingüístico, sino de la manera en que se construye la homosexualidad y lesbianismo tal y como se entienden hoy, y de los sujetos allí clasificados.

1. Erastes, erómenos y sodomitas : de la aceptación al discurso teológico y el orden civil.

En este apartado revisaré no sólo la genealogía de las categorías para designar la homosexualidad, principalmente masculina (bajo el subtítulo de *Imágenes invisibles* profundizaré en la genealogía de las categorías utilizadas para designar la homosexualidad femenina), sino también el origen de los esquemas sociales que hasta hoy nos cobijan: es decir, los órdenes civiles (Serrano, 1997a) y los actuales Estados de derecho.

Durante la Edad Media, la palabra sodomía, como anota Boswell (1993) no tuvo una denotación clara (los teólogos de la época hablaban de sodomía en el estricto sentido de la palabra cuando se

presumía penetración anal); sin embargo, su connotación estaba asociada con homosexualidad — fundamentalmente masculina y secundariamente femenina, lo cual no quiere decir que se ignorara como una posible práctica heterosexual ligada con anticoncepción y por ello indeseable². El desarrollo de esta categoría tiene sus orígenes en la Europa del siglo V d.C., a partir de un hecho decisivo: la sanción de las leyes canónicas, con la cual la sexualidad se convirtió en un asunto público. Antes, en el siglo IV, Constantino había proclamado el cristianismo como la religión oficial del Imperio Romano y es este largo proceso histórico el que dio pie a la penalización de conductas sexuales entre ellas la sodomía, durante los últimos años de la alta Edad Media. Según Boswell (1993: 197-201), esta penalización tendría que ver en gran medida con la ruralización de la vida y el decaimiento de las élites urbanas que tuvo lugar luego de la decadencia del Imperio Romano desde el siglo V, todo el siglo VI y que perduraría entrada la Alta Edad Media.

Esta ruralización imponía controles excesivos a la vida individual, no sólo de los homosexuales sino en general de toda la población. Sin embargo, Boswell (1993) sostiene que esta penalización no fue tan severa y extendida como se suele pensar, ni tampoco exclusiva para los homosexuales. La regulación de la sexualidad estaba contenida en algunas leyes civiles o en la temprana Edad Media en los llamados penitenciales, que no eran otra cosa que manuales de penitencia y no códigos de castigo penal. Esto constituye un indicio acerca de cómo la construcción social de la homosexualidad, como construcción de identidad y como régimen discursivo, es un fenómeno profundamente urbano y que se da de una manera particular en las ciudades y de manera diferente en áreas rurales. Las actividades de policía por otro lado son propias de la ciudad (idea que sigue vigente hasta la fecha ; ver *Un esbozo histórico de lo homosexual y lo gay en Bogotá*, Capítulo III).

Hay que señalar, además, que alrededor de la mitad de las leyes canónicas estaban dedicadas a regular las conductas sexuales. Fueron los llamados padres de la Iglesia en los primeros siglos del medioevo (Tertuliano, Cipriano, Ambrosio Jerónimo, Ulpiano entre otros) y teólogos y filósofos como Santo Tomás de Aquino en los siglos XII, XIII y XV (Salisbury, 1994) quienes hicieron el mayor aporte a la conceptualización de la homosexualidad, que marcó toda la época premoderna en Europa y en Occidente en general y que, bajo formas diversas, especialmente en los discursos morales consuetudinarios, pervive hasta el momento (Boswell, 1993: 352, 353) a través de un largo proceso que, a mi modo de ver, continuó con la Inquisición y llegó a nuestros días con el Holocausto rosa (exterminación y reclusión de homosexuales en campos de concentración nazis). Sin embargo, así como el relato de Sodoma y Gomorra no dio origen a los significados del término sodomía de una manera mecánica, la isla de Lesbos ni sus poetisas tampoco lo dieron a la palabra lesbianismo: son las resignificaciones posteriores de estos relatos o eventos históricos las que brindaron los significados de estas palabras, y de ello se ocuparon los pensadores de la Edad Media, con las consecuencias conocidas. Como sostiene Boswell (1993), no hay una linealidad entre el “ideal” de vida griega y nuestros actuales modelos de pensamiento respecto a la homosexualidad. Boswell (1993: 117-118) expone que la interpretación del relato de Sodoma (Génesis 19) no está claramente conectado con la prohibición divina de las prácticas homoeróticas. De igual manera, la noción de naturaleza, que fue la base en la Edad Media de la legislación sobre sexualidad, no tiene un origen directo en las escrituras, sino más bien en el neoplatonismo judío (Boswell, 1993: 172-174). En la Edad Media lo teológico y lo secular se unieron frecuentemente en las legislaciones así como lo “natural” y lo “normal”, en la medida en que la ley pretendidamente divina se consideró una codificación de la naturaleza, por lo tanto lo natural pasó a ser lo normal.

² Durante la Edad Media se desarrolló el modelo de sexualidad con fines exclusivamente reproductivos, como modelo deseable y obligatorio. La sexualidad no procreativa era considerada pecaminosa.

Dado que el paganismo europeo y sus valores fueron sepultados hasta el Renacimiento, es posible entender cómo de esta manera la Edad Media rompió con los códigos sexuales de la antigüedad Grecia y Roma, en los que la homoeroticidad masculina era no sólo aceptada sino apreciada, aunque no ocurriera lo mismo con la homoeroticidad femenina como veremos más adelante (ver *Imágenes Invisibles*), pues para los griegos y romanos la sexualidad reproductiva no era excluyente de la sexualidad puramente erótica, como sí lo fue para la Cristiandad. En Grecia, las categorías *erastes* y *erómenos*, que aparecen para designar a los sujetos que “practicaban el amor entre hombres”, nos hablan de lo que sí importaba a los griegos: las relaciones de poder y de dominación. El *erastes* era el hombre mayor quien, según códigos muy estrictos, se debía limitar a mantener relaciones *intracrurales* —es decir, podía introducir su pene, siempre estando los dos individuos en posición erguida, entre los muslos del *erómenos*, un adolescente que al perder su condición de tal debía acceder al matrimonio—. El ideal de esta relación era mantener las jerarquías y evitar la “degradación” de cualquiera de los dos hombres (Halperin, 1989). Sin embargo, es posible que hubiera una gran distancia entre el deber ser y las prácticas, como anota Mondimore (1998) citando las comedias de Aristófanes, en las que se refiere peyorativamente al hombre que asume el papel pasivo dentro del acto sexual.

En la sociedad griega, profundamente falocéntrica, la relación entre hombres era aceptada siempre y cuando fuesen de la misma condición social. Asociado a esta predominancia de lo masculino estaba el hecho de que el amor entre un hombre y una mujer no se calificara como “celestial” (como sí se hace con la homosexualidad masculina *En el banquete* de Platón). De hecho, entre los griegos no existían categorías para diferenciar la homosexualidad de la heterosexualidad, pues las prácticas homosexuales estaban dentro de la normalidad sexual establecida, muy al contrario de todas las ideas que se sucederán desde la oficialización del cristianismo en el Imperio Romano hasta nuestros días. En todo caso, en ningún momento se habló de textos o normas que idealicen de igual manera las relaciones entre mujeres, aunque tampoco las penalizaran. En Roma no parece haber habido indicios de penalización de la homosexualidad, aunque sí había una legislación sobre sexualidad que atañía en igual medida a homosexuales y no homosexuales (Boswell, 1993: 85-87). Adicionalmente parece que no había la relación entre preservación del poder y prácticas homosexuales manifestada en el modelo griego *erastes—erómenos*. Sin embargo, el lesbianismo parece haber sido tratado como adulterio (Boswell, 1993; 106).

Retornando al medioevo, la teología se convirtió en la fuente doctrinaria más importante para los órdenes civiles y sus legislaciones que conformaron los Estados nacionales unificados como los que subsisten hasta hoy. Se acuñaron designaciones para identificar el pecado — sinónimo de crimen — de “hombres que yacían con otros hombres” como *pecado nefando o abominable pecado nefando de sodomía* (designación inquisitorial) relacionada con las Siete Partidas (1265) de Alfonso El Sabio, actos *contra natura*, contándose dentro de ellos la sodomía y sobre todo la bestialidad como los más graves. Otra denominación que designaba las prácticas homosexuales entre hombres fue *masculorum concubitus*, la cohabitación entre hombres (Halperin, 1989). A diferencia de los griegos y los romanos, los teólogos no entendían la homosexualidad como una condición del sujeto, sino como una práctica indeseable: su penalización operó de maneras terribles y ha dejado huellas indelebles en las cabezas de los occidentales, hasta ahora. Como cuenta Carlo Frabetti (1978: 139):

En Italia se sigue llamando “finocchio (hinojo) al hombre homosexual, aunque muy pocos saben que ello se debe a que en la Edad Media los homosexuales eran quemados vivos envueltos en hinojo, planta verde que hacía más lenta la combustión.

2. Cuando América no se llamaba América y los *nadle*³ no eran sodomitas

El proceso histórico que siglos antes hubiera dado origen a las leyes canónicas y la escisión del mundo entre en Oriente y Occidente, también llevó a las posteriores campañas de expansión Europea hacia un continente que habría de llamarse las Indias — por un error de lectura cartográfica — y que luego se llamaría América. Este “erróneo Oriente” habría de representar un reto de entendimiento que los colonizadores europeos tendrían que solventar a partir de sus idearios en donde no cabía más que un “Occidente” reducido a los contornos del mar Mediterráneo y un Oriente exótico y lejano. En las llamadas Indias, más tarde renombradas América, sus indígenas mantenían diversos esquemas de género y sexualidad que sorprendieron y afectaron a los conquistadores que llegaron a nuestro continente desde el siglo XV.

La valoración de estas prácticas, conductas y sujetos en América antes de la conquista era variada; algunos grupos los tenían en buena estima, otros no. Sin embargo, lo que sucedió durante la conquista y colonización de América en relación con la homosexualidad y los sistemas de género, fue la imposición de los esquemas de explicación de los europeos, lo que equivale a la importación de la sodomía, es decir, del significado peyorativo de la conducta y los sujetos. Para ese entonces, a diferencia de Europa, en América los homoeróticos tenían, en algunas sociedades, una identidad definida, por demás valorada dentro de la cosmogonía de muchos pueblos, y desde luego, no estaban por fuera de la “normalidad”, sino inscritos en ella. Según Williams (1986) los misioneros y exploradores franceses, que llegaron a Norteamérica a mediados del siglo XVIII, observaron que había hombres y mujeres con “conductas sexuales cruzadas”: hombres que vestían de mujer y se emparejaban con hombres; y mujeres guerreras y cazadoras, que también “tenían esposas”. Les llamaron *berdaches* o “sodomitas dedicados a prácticas infames”.

Ligado a esto encontramos la procedencia del toponímico toponímico Amazonas, con el que Pedro de Maghallaes de Guandavo bautizó al gran río suramericano cuando descubrió, en su viaje por el noroeste de Brasil 1576, a un grupo de mujeres que “llevan el cabello cortado como los hombres, van a la guerra con arcos y flechas y cazan presas... cada una tiene una mujer a su servicio con la que dice que está casada”. Respecto de este toponímico, Juan de Castellanos en el siglo XVII relataba:

Quisieron en un pueblo tomar tierra
Que sobre la barranca parecía
Más no lo consintió gente de guerra
Que con feroces bríos acudía
E india varonil que como perra
Sus partes bravamente defendía
A la cual le pusieron Amazona
Por mostrar gran valor en su persona
De aquí sacó después sus invenciones
El capitán Francisco de Orellana
Para llamarle río de Amazonas

³ Según Williams (1992) ‘*nadle*’ en navajo quiere decir “el que está transformado”, un *nadle* sería los ojos de los colonizadores un *berdache*.

Por ver esa con dardos y macana
Sin otros fundamentos ni razones
Par creer novela tan liviana
Pues hay entre cristianos y gentiles

Ejemplos de mujeres varoniles

(Castellanos, citado en Giraldo 2001b)

(ver también *Imágenes Invisibles*). Nótese que Juan de Castellanos comentaba que en Europa también existían mujeres masculinizadas.

Gaspar de Carvajal (1984:115) en su encuentro con las Amazonas, narra cómo los indígenas que eran “sujetos y tributarios de las amazonas y al saber nuestra venida, fueron a pedirles socorro” defienden fieramente sus territorios. Según narra Gaspar de Carvajal estas mujeres “andaban peleando delante de todos los indios como capitanes [...] eran muy altas y blancas, y tenían el cabello largo y trenzado y revuelto en la cabeza: eran [son] mebrudas, andaban desnudas, en cueros y tapadas sus vergüenzas, con sus arcos y flechas en las manos; hacen la guerra como diez indios [...]”.

En su grupo de origen los *berdaches* eran apreciados y tenían un gran significado mítico-simbólico muy valorado, y por lo que dice Williams (1986: 2) "... berdache se puede definir como varón morfológico que no llene el papel del hombre de una sociedad estándar, que tiene un carácter del *nonmasculine*". Los berdaches no eran necesariamente homosexuales, pero sí decididamente otro género, es decir, ni siquiera eran transgeneristas⁴. Los viajeros europeos que vinieron a América dieron nombres a estos *berdaches* tales como *hermaprhodite* (francés e inglés) *garcon effemines* (francés), hombres mariones impotentes (español) (Roscoe, 1988).

Esta práctica parece haber sido común en América del Norte antes de la colonización, particularmente en grupos como los iroqueses, los pima, los navajo (que llamaban a sus *berdaches*, *nadle*), los grupos illinois, arapajo y mijaves y entre los yanquis y los zapotecas de México, así como entre otros grupos de América del Sur (Roscoe, 1988 y Williams, 1992). Por ejemplo, respecto a los incas, Cieza de León ([¿1520?-1554], 1997) afirmaba que esta sociedad despreciaba el pecado nefando mientras que Garcilaso de la Vega y otros sostuvieron lo contrario. Fray Pedro Martyr (Citado en De la Peña, 1678) narra una terrible escena de penalización a estos “hombres vestidos con trajes de mujeres” durante las exploraciones de Nuñez de Balboa:

Halló tan manchada aquella tierra de fe vicio, que muchos Indios eftavan veftidos en traje de mugeres, para denotar con el hábito fu torpeza, y fu, tanto lo que fe embraveció deffo el Capitan, que quarenta deflos, que pudo coger a las manos, los echó a los perros, para que muriellen defpedacados, con admiración y gufto de los demás Indios (De la Peña, 1678)
<http://www.angelfire.com/pe/actualidadpsi/sxperu.html>

Resulta además importante aclarar que se trata de una manifestación cultural que aún pervive en muchos lugares de América.

⁴ El transgenerismo consiste en adoptar la apariencia, el rol, las actitudes, etcétera, de otro género. Los *berdaches* eran un género aparte, como lo son para nosotros hombre o mujer.

No para todos los grupos la homosexualidad era algo estimable, ejemplo de ello fueron los aztecas de México o los muiscas de Colombia, como anota Abel Martínez (1994): “Las penas eran severas para violadores y sodomitas” (Humboldt [1769-1859], 1992) y cita a Castellanos: “Mandó a matar a quien mujer forzase, siendo soltero, pero si casado durmiesen dos solteros con la suya. Al sodomita, que muriese luego con ásperos tormentos”.

En el territorio de lo que hoy es Colombia, en el siglo XVI también se registraron casos de homosexualidad de los que dan cuenta los cronistas: “Cometen bestiales y nefandos pecados”, “Comen carne humana y son abominables y sodomitas y crueles y tiran sus flechas ponzoñosas” (Fernández de Oviedo [1478-1557], 1984). Fray Pedro Aguado ([1538-¿?], 1930) también relata casos de sodomía o pecado nefando Como él lo llamaba en la Provincia de la Nueva Granada. Así mismo, en su diario Humboldt ([1769-1859], 1982) registra un caso de berdaches a los que llamaban *cusmos* entre los Laches “única nación en la que era permitida una clase de pederastia” que habitaban el norte de Boyacá, de la familia lingüística macrochibcha (Rodríguez, 1999) al igual que los actuales u’wa (Osborn, 1995):

Como en esta nación guerrera sólo trabajaban las mujeres, cuando una mujer paría 5 varones uno detrás de otro, Ella (en la doceava. luna de edad del varón) podía educar a uno de los varones como si fuera una muchacha. Así esta muchacha se llamaba Cusmo [...] apenas después del establecimiento (fundación) de la Real Audiencia en Santafé fue posible obligar a los Cusmos a vestirse como hombres. Humboldt ([1769-1859], 1982)

El cronista Fernández de Oviedo (1984 [1478-1557]) referenció el término *camayoa* que quería decir “afeminado” y que utilizaban algunos indígenas para insultar a otro. Sin embargo, Oviedo dice también que muchos de estos camayoas eran “principales”. Martínez (1994) también refiere las dos piezas de orfebrería que representaban actos homosexuales y que Oviedo destruyó con un martillo. Juan de Castellanos, por su parte, comenta de la siguiente manera a los indios de Santa Marta: “Tienen los hombres buenos pareceres. Y por la mayor parte los varones, celan en gran manera las mujeres. Demás de ser malditos *bujarrones*⁵”. Región en la que, según Martínez (1994) se encuentran grabados y esculturas de representaciones homosexuales.

El término *berdache* se ha traducido al castellano como *bardaje*. Lucena Samoral (1996: 261) define *bardaje* como “invertido que usa prendas de vestir femeninas, puede casarse con hombres realiza labores de mujer, asume el papel pasivo en las relaciones sexuales y puede construir una verdadera institución en la vida social de un pueblo”. Llama la atención el uso de términos como “invertido” y “pasivo” que denotan la continuidad científica de los discursos sexológicos. Lucena, además, relata su inesperado encuentro con un *bardaje*. Durante una temporada de campo, en 1964, de paso por la misión de Santa Teresita en el Vichada sostuvo la siguiente conversación con el padre Hermann Leistra:

— Es un fenómeno extraño éste, doctor — me dijo el padre Hermann apenas nos saludamos—. Quizá usted pueda explicarme esto de los hombres vestidos de mujer.

El sacerdote me señaló a la mujer que iba en vanguardia de la cuadrilla de trabajo y añadió—: Se viste como mujer y trabaja como mujer, pero es hombre.

Además de esta conversación, tuvo una entrevista —que tuvo que “extractar, dada la dificultad de conseguir respuestas directas” —con el propio *bardaje*, Juana quien pertenece a una tribu Guahiba que vive a orillas del caño llamado Yakuiribu, en la orilla derecha del río Tomo. A continuación transcribo algunos apartes:

⁵ Sinónimo despectivo de sodomitas.

Para abrir el diálogo traté de regalar varios anzuelos, el cual los rechazó diciendo que ella no sabía pescar, pues sólo hacía trabajo de mujer. Pregunté a continuación el nombre y contestó que era Juana. [...] En su casa manda primero el padre luego la madre [...] Juana va recibir la tierra de su padre. La tierra de su madre la recibirá su hermano Luis. [...] Su madre [...] enseñó a Juana los trabajos de mujer cuando tenía 13 años (señaló a su acompañante adolescente). Luego, cuando estaba más grandecita le hicieron una gran fiesta para darle marido. La fiesta también se hacía para otro hombre vestido de mujer, al que igualmente iban a dar marido. Se llamaba Angelina y se iba a casar con un sobrino suyo, llamado Sarmiento. [...] Juana estaba bien con su marido, pero éste quiso tener hijos y por eso se buscó a la mujer propia⁶. Juana no podía darle hijos a su marido (no explicó por qué). Finalmente Juana explicó que actualmente hay pocos hombres vestidos de mujer. [...] Antiguamente había muchos hombres vestidos de mujer. En una tribu cerca a la suya hay muchos hombres vestidos de mujer, pero los hombres propios son los que mandan. No sabe de ningún sitio donde las mujeres propias vistan de hombre. (Lucena, 1996: 261-263)

Este entrevista expresa cómo los bardajes han estado incluidos dentro de la estructura social, de los sistemas de parentesco, incluida la sucesión y la herencia, de los guahibo, como ya lo había anotado Lucena (1996) en la definición del término bardaje. Podríamos además deducir que el matrimonio entre los guahibo, no estaba ligado a la reproducción. Según Williams (1992), los berdaches tenían un poder místico y ceremonial, y según las observaciones de los viajeros, se les brindaba un trato reverencial; aunque la homoeroticidad estuvo ligada a los *berdaches*, el caso contrario, es decir, la homoeroticidad de individuos no *berdaches* no influía necesariamente en la identidad de género, ya que según anota Williams las relaciones afectivas entre personas del mismo género en las culturas indígenas americanas, eran la regla.

Además de América, también en Nueva Guinea (Mondimore, 1998: 35 a 37) el fenómeno berdache ha estado muy extendido.

3. Esto no tenía nombre: del pecado nefando a la homosexualidad (discursos humanistas, jurídicos y médicos en Europa y Estados Unidos)

En este apartado doy un salto entre la Edad Media, cuando se hablaba del pecado nefando — el pecado sin nombre — a la construcción de la nominación “homosexual” que da inicio a la formación del sujeto, hasta entonces no reconocido como tal. En los siglos subsiguientes a la Edad Media se dieron las llamadas amistades prohibidas entre varones que eran castigadas de las peores maneras (Rocke, 1996). Durante el período colonial en América el derecho penal se condensó principalmente en el Libro VII de la Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, vigente en toda Hispanoamérica desde el siglo XVI. Este código tuvo origen en el derecho castellano consignado en las *Siete Partidas* de Alfonso X El Sabio y las Leyes del Toro, fuentes que al iniciarse el siglo XIX fueron recogidas en la *Novísima del derecho penal indiano*. Estas legislaciones sometieron a los peores castigos las relaciones homoeróticas consensuales, especialmente cuando se daban entre hombres.

Según sostiene Foucault (1991) el homosexualismo sólo emerge como una identidad a finales del siglo XIX. La palabra “homosexualidad” aparece en 1869, en una coyuntura particular: la redacción de un nuevo código penal para la Federación del Norte, que generó la discusión sobre la preservación como

⁶ Es el término que la misma Juana usa para referirse a “mujeres”.

delito del contacto sexual entre personas del mismo sexo, tal y como lo indicaba el código prusiano hasta el momento (Mondimore, 1998). En este contexto fue Karl Maria Kertbeny (1824-1882) quien acuñó el término *homosexualitat* en una carta pública dirigida al ministro de justicia alemán, en la que explicaba que la atracción de personas por otras de su mismo sexo, era una condición inherente a algunos individuos y que por ello no podía ser condenable. El significado de la conducta sexual aludida se transformaría dramáticamente, pues no sólo “se inicia el proceso de interpelar a los poderes civiles sobre los derechos propios de un grupo de sujetos definidos por su particularidad sexual” (Serrano, 1998: 13), sino que se estableció que los contactos sexuales entre individuos del mismo sexo, no eran eventos aislados, sino una condición permanente e inherente, no una conducta compulsiva ni delictiva. Marca así el nacimiento del homosexual como sujeto. Otra categoría, que apareció antes de la de Kertbeny, fue la de *uranismo*, que explicaba la atracción que las almas femeninas encerradas en cuerpos masculinos sentían por hombres, como un fenómeno natural y por lo tanto no reprochable. En efecto, Karl Heirich Ulrichs (1825-1895), su creador, había investigado el proceso de formación de los órganos sexuales masculinos y femeninos y al observar que ambos se conformaban a partir de los mismos tejidos del embrión en gestación, concluyó que el espíritu masculino o femenino también podía proceder de un mismo núcleo y por ello era posible ser un *anima muliebris virili corpore inclusa*. *Urnig* denominaba al sujeto y *uranismo* esa “forma de amor”. Cabe anotar aquí, que uno de los argumentos de Ulrichs frente a la visión delictiva era que “no existe el amor antinatural. Donde hay verdadero amor también hay naturaleza”. A pesar de que basaba sus argumentos en “razones biológicas”, Ulrichs buscó permanentemente generar esquemas de comprensión y de clasificación que legitimaran el sujeto, antes incluso que su conducta.

Dentro del esfuerzo de Ulrichs se cuenta el desarrollo de un vocabulario que proponía diversas clasificaciones para designar preferencias sexuales y conceptos como el de “orientación sexual”. Acuñó palabras como *uranier* y *dionaer* para designar respectivamente a los “hombres que amaban a otros hombres” y a los “hombres corrientes” que luego substituyó por *urnig* y *dioning*. A las mujeres homoeróticas las llamó *urnigin*. El *urano-dioning* sería lo que hoy llamamos bisexual. El *uraniaster* sería el hombre que por no disponer de una pareja femenina, practicaría temporalmente el homoerotismo, es algo parecido a lo que hoy llamamos HSH (hombres que tienen sexo con hombres, lo cual no configura una identidad) *Virilisirt*, designaba al hombre homoerótico que se casaba por conveniencia o presión social, es decir era “un urnig virilizado”. Además Ulrichs subdividió a los *urnings* en *mannling* y *weibling*, que serían, respectivamente, un homosexual masculino en su conducta y un homosexual afeminado, y que de allí se podrían desprender infinitas gradaciones. (Mondimore; 1998, 50).

En este sentido, su trabajo marca el inicio de la construcción de sujeto homosexual particularizado dentro de su misma particularidad. Aunque Ulrichs acuñó un término para denominar la homosexualidad femenina, en su obra mostró cierto descuido en relación con el lesbianismo (Mondimore, 1998).

La intención de todos estos pensadores fue brindar nuevos esquemas de comprensión de conductas y prácticas sancionadas como antinaturales y delictivas, reagrupándolas bajo nuevos términos y desde perspectivas diferentes que generaban nuevos significados sociales sobre la práctica y sobre el sujeto.

A este movimiento intelectual se unió también Magnus Hirschfeld (1868-1935), quien fundó en 1897 el Comité Científico y Humanitario para investigar y divulgar información sobre los que llamaba “tipos sexuales intermedios” (homosexuales, travestis, hermafroditas) y en general sobre sexualidad (Serrano, 1997a).

Sin embargo, paralelo a todos estos esfuerzos de reivindicación, otros científicos utilizaron la nueva forma de aproximación a la sexualidad, y en particular a la homosexualidad —el conocimiento

“positivo”— con fines claros de control de los comportamientos; es decir, el saber instrumentalizado a través de políticas de salud pública como la eugenesia, que se extendió en Latinoamérica durante las décadas de los años 20 y 30 del siglo pasado (Stepan, 1991 y Pedraza, 1996). Ésta proponía el ejercicio de una labor preventiva con el fin de mejorar la especie. La prevención tenía como propósito, dependiendo del enfoque eugenésico que se tuviera — genético o medioambiental —, tratar de eliminar los genes o los factores sociales medioambientales que originaban “debilidades de la especie”, entre otras el alcoholismo, ciertos fenotipos, especialmente el negro, la prostitución, la pobreza, el retardo mental y hasta el sindicalismo y claro, la homosexualidad. Ésta se asociaba, como se deriva de lo anterior, a enfermedades congénitas.

Varios médicos alemanes comenzaron la publicación de “estudios”⁷ en donde se rechazaba la posibilidad de una homosexualidad normal (Mondimore, 1998). Se dieron a conocer y empezaron a imponerse entonces las teorías de la homosexualidad como perversión e inversión sexual. A ello esta asociada la expresión “sentimiento sexual contrario” (*kontrare sexuellempfindung*) con la que el psiquiatra alemán Karl Wetphal explicaba el caso de una mujer lesbiana, publicado en 1870 en el *Archive fur Psychiatrie* (Mondimore, 1998). Más adelante, en la publicación de las doce ediciones de *Psychopathia Sexualis* (1886), a cargo de Krafft-Ebing, se concluiría que la homosexualidad era una “anomalía en la sensibilidad psicosexual [que] puede denominarse clínicamente un signo funcional de degeneración”(Mondimore, 1991).

Frente a las discusiones médicas y jurídicas sobre enfermedad y crimen, se desarrolló una pugna entre quienes pretendían despenalizar y “naturalizar” la homosexualidad y quienes pretendían enviarla al diván, al manicomio, a la esterilización o a la prisión. Sin embargo, ya se había producido algo: la existencia del homosexual como diferente, la posibilidad de una identidad homosexual, independientemente de las valoraciones profundamente negativas. Hay que anotar que hasta hace menos de 30 años, en la década de los 70, se logró que la homosexualidad fuera excluida del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* publicada por la American Psychiatric Association (Serrano, 1997a) o dar fin a la llamada “terapia de la reparación de la homosexualidad”.

Por otra parte, la teoría decimonónica de la degeneración se coló con gran facilidad en los códigos consuetudinarios que respaldan las homofobias actuales: “degenerado” es el término con el que en nuestro entorno muchas personas se refieren a los homosexuales, drogadictos, pederastas o violadores, sin distinción alguna.

Herederó de Ulrichs, John Addington Symonds, quien vivió en Inglaterra durante la época victoriana, se dedicó a la lectura de poetas y filósofos griegos, la que concluyó en un ensayo titulado *Un problema de ética griega*. Publicó, en 1883, diez ejemplares del opúsculo, para un círculo restringido. Sólo dedicó tres páginas de este ensayo al lesbianismo y concluyó que los griegos “no desarrollaron ni honraron el amor de las mujeres por las mujeres” (Mondimore, 1991).

La obra de Symonds — una obra testimonial, elaborada desde la propia experiencia y las lecturas — impulsó a Havelock Ellis (médico interesado en temas literarios y antropológicos) a iniciar su obra en tiempos en que Oscar Wilde permanecía preso por homosexual. En 1896 publicó *Inversión sexual* en Inglaterra y un año más tarde en Alemania en la que figuraban como autores Symonds y Ellis. La contribución de esta obra eran el tipo de casos descritos que mostraban a sujetos “normales” sin historias familiares de enfermedad como las que mostraba Krafft-Ebing

⁷ Más adelante veremos como la falta de métodos sistemáticos de estos estudios propuestos como nociones positivas sobre el asunto, serán la causa para que científicos como Kinsey y Hooker desvirtúen sus conclusiones.

Sin embargo, las recomendaciones finales de Ellis para los “invertidos congénitos” fue la abstinencia, lo cual seguramente Symonds no tenía en mente (Ellis y Symonds, citado por Mondimore, 1998: 70).

4. Imágenes invisibles: desde el *peccatum mutum*⁸ hasta el lesbianismo. Construcción del lesbianismo desde la imaginación y la literatura.

A pesar de que Bennedetta negaba haber visto o leído algo sobre un jardín como el de su primera visión, (un ángel que la visitaba y poseía, lo que en realidad terminó siendo un disfraz para sus relaciones con otras mujeres del claustro) es indudable que se inspiraba en fuentes literarias o pictóricas. (Brown, 1989)

La construcción de sentido sobre el lesbianismo está mucho menos documentada y no aparece como preocupación fundamental de los intelectuales alemanes e ingleses del siglo XIX; sin miedo a equivocarme, esto lo podemos atribuir a la histórica hegemonía de lo masculino en la cultura occidental, y en sus dependencias. Esto invisibilizó a las lesbianas y en esa misma medida las excluyó de la penalización o la sanción. Por ejemplo, como anotan Severo y Valiente (1990) la sodomía femenina, siendo una “sodomía imperfecta” merecía castigos más leves, así como la inquisición portuguesa consideraba la homoeroticidad femenina “un mal menor” (Mott, 1987) . Durante el siglo XX, muchas legislaciones nacionales — casos como el de Ecuador, Chile y Colombia — condenaron las relaciones homoeróticas consensuales entre hombres, pero no mencionaban la homoeroticidad femenina.

Sin embargo, Giraldo (2001b: 26-32) sostiene por un lado que sí podía existir sodomía perfecta entre las mujeres y por otro que no había total desatención punitiva en relación con el homoerotismo femenino, sino más bien una laxitud ante la que se consideraba más propensa a cometer pecados carnales. La autora revisa la legislación de la alta Edad Media y de la época colonial en la Nueva Granada, cuando las Reformas Borbónicas fueron protagónicas a la hora de domesticar el cuerpo y el sistema de reproducción social y biológica.

Esta ambigüedad ha ocasionado un atraso en el reconocimiento de las lesbianas como sujetos, es decir una “invisibilización” de las lesbianas y el lesbianismo, hija ella del desconocimiento de la sexualidad femenina, lo cual veremos a lo largo del trabajo.

A mi modo de ver, fue en la literatura que se inició la construcción del sujeto lésbico, lo cual le marca una trayectoria propia, que no se define sólo ni de manera tan marcada a través de los discursos médicos, jurídicos y humanistas, escenario privilegiados en el siglo XIX de asuntos como la homosexualidad, la inversión y el uranismo.

Según argumenta Judith C. Brown (1989) antes de la Edad Media, durante ella y hasta el siglo XIX “la sexualidad lesbiana no existía”; por lo tanto, tampoco existían las lesbianas. Aunque la palabra lesbiana aparece una vez en el siglo XVI en la obra de Brantôme, no fue de uso corriente sino a partir del siglo XIX. Esto quiere decir que en realidad las mujeres que tenían contactos sexuales con otras no se consideraban a sí mismas ni eran consideradas lesbianas; es más, los posibles contactos sexuales o los sentimientos de deseo, en muchas ocasiones, no se entendían como tales, como el caso de Sor Bennedetta

⁸ Pecado silencioso

Carlini, que al parecer estuvo convencida de que sus encuentros eróticos con sus compañeras de celda eran encuentros con un ángel llamado Splenditello (Brown, 1989).

La autora habla de las dificultades conceptuales que entrañaba durante estos siglos, aludir a los “infrecuentes” casos de contacto sexual entre mujeres:

[...] se utilizó una larga lista de palabras y circunlocuciones para describir lo que las mujeres al parecer, hacían: masturbación mutua, contaminación, fornicación, sodomía corrupción mutua, copulación, coito, vicio mutuo, profanación o actos impuros de una mujer con otra” (Brown, 1989; 29).

La imposibilidad de nombrar a las lesbianas las excluyó de la existencia social, de la historia y en gran parte, por consiguiente, de la penalización. La relativa exclusión de la penalización tal vez haya sido una suerte en términos de víctimas registradas en procesos judiciales. El caso de sor Benedetta Carlini fue “uno de los raros ejemplos en los que podemos ojear en la realidad práctica y con bastante detalle las actitudes occidentales hacia la sexualidad lesbiana” (Brown, 1989). Sin embargo, el costo histórico tal vez sea demasiado alto: el hecho de que algo no esté penalizado oficialmente, no quiere decir que no lo esté consuetudinariamente. Tal vez lo que ocurre es que la penalización simplemente no aparece en los registros históricos. Por demás, hay que tener en cuenta que el hecho de ser mujer ya merecía toda la desconfianza por parte de las autoridades eclesiásticas y de la sociedad, por lo menos durante toda la Edad Media y hasta el siglo XIX, en Europa y sus dominios dada su “poca capacidad de raciocinio y su lubricidad intrínseca”, como afirmaban los patriarcas de la Iglesia (Salisbury, 1991).

En contraste con lo que sostiene Brown (1989), según el *Nouveau Dictionnaire Etimologique e Historique* (Dauzart, 1971), la primera aparición del término lesbiana, en el sentido moderno, es decir, no como gentilicio sino en referencia a la homosexualidad femenina, aparece en 1787 en una obra literaria titulada *Correspondencia secreta*. Mientras tanto, el *Diccionario Hachette* (Brugère-Trélat, 1980), así como el *Diccionario Robert* (Robert, 1970) coinciden en una datación distinta: “1867; por alusión a las costumbres que la tradición atribuía a Safo y a sus compatriotas. Mujer homosexual”. De manera muchísimo anterior aparecen otras, también ligadas a la literatura de Safo y de otras poetisas.

Directamente asociada a la palabra lesbianismo aparece la expresión amor sáfico, que también alude a las prácticas de la poetisa de Lesbos. En este punto es importante tener en cuenta que la poesía de Safo sólo fue redescubierta en el siglo XVI por Occidente, y que por lo tanto la idea popular de que el uso de la palabra lesbiana, para referirse a la homosexualidad femenina, data del tiempo de Safo, llamada por muchos *La reina de las tríbadas*⁹, es equivocada.

Tribadismo fue el primer término acuñado —en la Antigüedad en Grecia— para referirse a actos sexuales entre mujeres. El *Diccionario general de ciencias humanas* define el término así: “El tribadismo, propiamente dicho, es la imitación del coito por el frotamiento del clítoris o la utilización de objetos de forma fálica”, definición que también se puede deducir de un texto del *Erotes de Los Diálogos de cortesanas* (1981-1988) de Luciano de Samosata ([c120 –192], 1981) en el siglo II de la era cristiana en Grecia:

Caricles, en realidad indignado, exclamó —: en realidad en lo referente a la invención de dichos instrumentos vergonzosos (se refiere a los *olisboi* o *baubons*¹⁰), la monstruosa imitación hecha

⁹ Aunque como refiere Martos Montiel (1996; 13) algunas interpretaciones moralistas y puritanas, preferían creer que se trataba de un “simple grupo de amigas” o una “sociedad religiosa o cultural”

¹⁰ Objetos de cuero en forma de fallo que servían como consoladores y eran normalmente fabricados en la ciudad comercial de Mileto (Licht, 1976)

con el amor infructuoso, que permite que una mujer abrace a otra mujer, como un hombre lo haría, dejemos que la palabra, que hasta esta fecha muy raramente llega al oído (me avergüenza el mencionarla), permita a la obscenidad tribádica celebrar sus triunfos sin vergüenza.

De este texto no sólo podemos inferir la denotación precisa del término tribadismo, sino también su connotación. La homosexualidad femenina en la Antigüedad, muy al contrario de la masculina, no era considerada como legítima ni espiritual, sino como una conducta (algo circunstancial) reprobable, en la medida en que “falseaba” la relación entre un hombre y una mujer, y en virtud de la subestimación a la que ésta estaba condenada —no hay que olvidar que las mujeres no eran consideradas ciudadanas en esta época. Esta palabra peyorativa, fue de uso común hasta bien avanzado el siglo XX.

La palabra “tribada” aparece documentada según los diccionarios *Robert* (1970) y *Hachette* en 1568 y proviene del latín *tribas* a su vez del griego *tribeim* que significa frotar. Sinónimo de ésta palabra, es el término fricatriz que viene del mismo verbo (Corominas, 1980). Según el diccionario Oxford¹¹, *tribade* se usó en francés en la forma *tribade* aproximadamente en el siglo XVI, viene del latín *triibad* y a su vez del griego *triibeim* que quiere decir ‘frotar’ y define *tribade* como “mujer que practica el vicio contranatura con otras mujeres”. De hecho el teólogo Lodovico María Siniestrari en el siglo XVII (Boswell, 1993) concluyó que sólo las mujeres con clítoris excesivamente grandes podían cometer sodomía, pues para que se consumara este pecado consideraba indispensable la copulación, que no podía producirse entre mujeres con una condición diferente. Por esta razón se llevaron a cabo algunas clitoridectomías.

El homoerotismo femenino estuvo reducido en la semántica social durante mucho tiempo a una práctica masturbatoria y no a una condición sexual o afectiva de la persona, aunque obras escritas por mujeres en la Antigüedad, bajo la sombra de la ignorancia o el desprecio masculino, y en la Edad Media, en el silencio monástico, nos hablen de lo contrario, por ejemplo:

Dedicado de A a A.G., su rosa singular.

Lazos de precioso amor

Cuando recuerdo los besos que me diste,
y la forma en que con tiernas palabras
acariciaste mis pequeños pechos,
quisiera morir
Porque no os puedo ver...
¡Vuelve a casa, dulce amor!
No prolonguéis mas nuestro viaje;
sabéis que no puedo soportar
tu ausencia por más tiempo.
Adiós.

¹¹ Ni en la obra de Corominas ni en la de Covarrubias aparece ninguna mención a los términos tribada o lesbiana.

Durante el siglo XIX, como anota Mondimore (1998), citando a Carroll Smith Rosenberg (1989): “Incluso comportamientos que nosotros tacharíamos claramente de erotismo homosexual entre mujeres, se solían denominar de otra forma. Médicos norteamericanos y británicos escribieron acerca de jóvenes a veces alumnas de escuela o de universidad que vivían juntas y se estimulaban sexualmente entre sí, pero las denominaban masturbadoras, no lesbianas”.

En la Antigüedad, además de la palabra tríbada, existían otras dos para nombrar la homosexualidad femenina: *hetairistia* y *dierahistria*, derivadas ambas de *hetaira* (Licht, 1976). La primera mención documentada que se tiene de la palabra *hetairistria* aparece en *El Banquete* de Platón. Según Martos Montiel (1996), es la primera referencia escrita sobre homosexualidad femenina. En la obra, Aristófanes, filósofo griego, relata el mito de los andróginos, quienes constituían el tercer género, junto a hombre y mujer, de la especie humana.

Así explica Martos Montiel (1996: 59) el mito de los andróginos:

Zeus, para castigar la insolencia de estos seres, los cortó en dos mitades por lo que desde entonces, los que provenían de un andrógino, buscan a un ser de distinto sexo, sea masculino o femenino, los que eran sección varón buscan a un varón mientras que “cuantas mujeres son sección de mujer, no prestan mucha atención a los hombres, sino que se inclina más por las mujeres, y desde este género proceden las invertidas (*hetairistias*)” (Platón, citado por el autor)

En relación con el mito de las amazonas también hay imágenes recogidas y no precisamente en Grecia sino en América: Mondimore cuenta el caso de “una amazona del siglo XIX”(Ver también *Cuando América no se llamaba América y los nadle no eran sodomitas*):

Conocida como la jefa de los indios crow en el alto Missouri, tuvo “una vida muy afortunada, y sus osadas proezas la elevaron a un nivel de adoración y respeto pocas veces alcanzado por los hombres guerreros...los indios estaban orgullosos de ella y le cantaban las alabanzas con canciones compuestas por ellos mismos después de cada una de sus valerosas hazañas”¹³

Esta amazona en particular no tenía una sola esposa, sino tres, lo que era privilegio de los jefes de alto rango.

Los ejemplos de mujeres que de una u otra forma se propusieron su autodeterminación, aparecen indefectiblemente ligados a la relación entre poder-saber y condición social; por ejemplo, sor Juana Inés de la Cruz o las vírgenes citadas por Salisbury (1994). En estos casos la literatura y la religión fueron los medios de llegada y de salida para transgredir las reglas del género que prescribían ignorancia y silencio a las mujeres. Para sor Juana, el claustro fue la oportunidad de cultivar el conocimiento de la época y la escritura la posibilidad de expresar sus ideas, así como de lograr la preferencia de la marquesa de la

¹² Citado por Judith C. Brown (1989; 17) y por Francis Mark Mondimore(1998; 75,76) con una traducción distinta. Según Brown, es tal vez, el único caso de poesía lésbica medieval conocido.

¹³ *Gay american history*, de Jonathan Ned Katz (Nueva York, Thomas Y. Crowell, 1976), página 310.

Laguna, con la que sostuvo una relación mas allá de lo cortesano. También expresar el amor del que fue obligada a renegar, al igual que de sus ideas:

A la Marquesa de la Laguna

*Favorecida y agasajada, teme su afecto
parecer gratitud y no fuerza*

Señora, si la belleza
que en Vos llevo a contemplar,
Es bastante a conquistar
la más inculta dureza
¿por qué hacéis que el sacrificio
que debo a vuestra luz pura,
debiéndose a la hermosura,
se atribuya al beneficio?
Cuando es bien que glorias cante
de ser Vos quien me ha rendido,
¿queréis que lo agradecido
se equivoque con lo amante? [...]
Y en fin, perdonad, perdonad por Dios,
Señora, que os hable así:
que si yo estuviera en mí,
no estuvieras en mí Vos.

(De la Cruz [1651-1695], 1997)

Es importante anotar que aparte de algunos casos aislados durante el período colonial en la Nueva Granada (Giraldo, 2001b), no se han registrado hasta ahora “redes de mujeres homoeróticas”. Sin embargo, por la misma época en Brasil las prácticas homoeróticas femeninas estaban muy extendidas (Bellini y Vainfas, 1986, citado por Giraldo, 2001b).

Durante la época victoriana se oficializó la idea de la mujer “sentimental, amante pero pura, emocionalmente apasionada pero casta” (Mondimore, 1998). La idea de la carnalidad natural se había desplazado ideológicamente a la “naturaleza” masculina y por ello se aceptaban y es más, se fomentaban las amistades románticas entre mujeres, que se presuponía, no tenían componente sexual alguno. A este tipo de uniones permanentes entre mujeres solteras se les dio el nombre de ‘matrimonio bostoniano’ (Faderman, 1981). Nuevamente aquí vuelve a aparecer el marco literario en *Las Bostonianas*, del escritor inglés Henry James (1993), que habla de este tipo de relaciones. Durante los siglos XIX también existen

referencias a amistades románticas entre mujeres, representadas en textos literarios del momento (Mayoral, 1993).

A pesar de estas escritoras y de los casos privilegiados de mujeres que dadas sus condiciones sociales pudieron vivir un matrimonio bostoniano en el siglo XIX y parte del XX, la invisibilización del lesbianismo y la no inclusión en la penalización es comprensible si se tiene en cuenta la ya citada idea de mujer durante la época victoriana. A propósito de esto Mondimore (1991) comenta:

En su espléndida biografía de Victoria el escritor Stanley Weintarub hace un relato vívido aunque apócrifo de la reacción de Victoria ante la enmienda a la ley penal de Labouchée que convertía en delito las “grandes indecencias” entre hombres. Cuando se le presentó el proyecto de ley a la reina para que lo firmara, ella leyó la disposición que reconocía la existencia de conductas homosexuales entre mujeres. Se dice que cuestionó la necesidad de introducir esa sección diciendo: “las mujeres ni hacen esas cosas” Más que explicarle lo contrario, sus ministros modificaron la ley para omitir las referencias al lesbianismo.

Esta invisibilidad efectivamente tuvo consecuencias opuestas. Las mujeres de clase alta que lograron acceder a los primeros estudios universitarios, tuvieron una historia particular gracias a las luchas feministas mujeres de la alta burguesía como Mary Garret y Martha Carey Thomas. Ellas vivieron una historia ejemplar para el siglo XIX en Estados Unidos, que además ilustraba la relación entre clase, conocimiento, poder, lesbianismo y feminismo que caracterizó a estas precursoras de los discursos y de la acción lésbicos. Accedieron a cupos universitarios y más allá de esto fueron accionistas del Bryan Mawr College, en donde Garret condicionó sus aportes de capital para la fundación de la facultad de medicina a la aceptación de una cláusula mediante la cual se aseguraba la entrada de mujeres en igualdad de condiciones que los hombres a esta facultad (Mondimore, 1998).

Éste, sin embargo, no fue el destino de las mujeres obreras de la primera revolución industrial, aunque hay algunas referencias a matrimonios entre mujeres obreras (Walkowitz, 1993). El lesbianismo como la homosexualidad es una identidad que surge en un contexto de industrialización, urbanización y ruptura de la familia como unidad de producción — para centrarse más fuertemente en su papel de reproducción—.

La opinión sobre la “pureza” o asexualidad de estas uniones femeninas, empezó a decaer con artículos como el de Karl Westphal sobre el lesbianismo en donde aseguraba que era una enfermedad mental y a raíz de actitudes desafiantes como la de la escritora inglesa Radclife Hall, quien en el siglo XIX, vestida de hombre, con un cigarrillo en la boca, vivía abiertamente con su pareja mujer y escribía sobre la “normalidad” social de “los millones de seres que experimentan estos sentimientos”. A propósito de la novela de esta escritora, titulada *El Pozo de la Soledad*, en la novela de Nigel Nicolson *Un matrimonio perfecto*, Vita Sackesville, uno de los personajes, la comenta. También en la novela de Nicolson — que trata de las relaciones lésbicas de la época— aparece Virginia Woolf como personaje recreado, dada su relación con Vita Sackesville. Como podemos ver, la literatura se convertía en un espacio de diálogo sobre los discursos femeninos y lésbicos de la época.

Pero no sólo la literatura fue el escenario de la vida lésbica en estos siglos; muchas de estas escritoras eran al mismo tiempo activistas de los movimientos de reivindicación de la mujer. Al respecto William Lee Howard escribía en *Effeminate Men and Masculine Woman* (1900)¹⁴:

¹⁴ Citado por Mondimore en *Historia Natural de la Homosexualidad*, 1998 y antes por George Chauncey, hijo, en *De la*

Mujeres con ideas masculinas de independencia; la mujer varonil que se sentara en la vía pública y levantara su voz pseudoviril proclamando su derecho a decidir sobre temas como la guerra o la religión, o el valor del celibato o la maldición de la mujer impura, este desagradable ser asocial, el pervertido sexo femenino, es simplemente un grado distinto de la clase de los degenerados.

En ese contexto comienza el parentesco entre el movimiento lésbico y el feminista, aunque muchos movimientos feministas han sufrido en algún momento de su desarrollo una lesbofobia que parece querer proteger su identidad.

Detrás de aseveraciones como las de James Weir, quien escribió en un artículo de *American Naturalist* (1895), que la mujer que se hubiese “destacado de alguna forma en la defensa de la igualdad de derechos” daba “muestras de masculino-feminidad o, por lo menos, mostraba que era víctima de una aberración psicosexual”, se puede ver con claridad una preocupación política por mantener los esquemas patriarcales y un desconocimiento voluntario de la mujer. Estaba en juego no sólo una discusión alrededor de la orientación sexual de unos individuos sino la remoción de las estructuras sociales. A diferencia de Ulrichs, Hirshfield o Symonds, las mujeres no sólo se preocuparon por reivindicar su lesbianismo como orientación, sino como opción, es decir comprendieron primero su situación como mujeres, no solamente la conducta homoerótica, ilustrado esto en casos como el de Jane Addams, activista del movimiento de reforma social en EE UU y Rozet Smith filántropa, también estadounidense, quienes tuvieron una relación de cuarenta años o Sara Ponsonby y Eleanor Butler, irlandesas de clase alta que en 1778 quienes, ataviadas con ropa de hombre, dejaron la casa paterna para instalarse finalmente en la campiña galesa en donde vivieron juntas por cincuenta y quienes fueron tres años y llamadas “las damas de Llagollen” (Mondimore, 1998).

La palabra ‘lesbiana’ no fue claramente reivindicativa, como si lo fue ‘homosexual’, sino desde el siglo XX. A diferencia de las voces masculinas presentes en los discursos científicos y jurídicos, las mujeres encontraron en la literatura la forma de expresar sus gustos e inquietudes alrededor de su homoerotismo y sus afectos. Desde Safo hasta el siglo XIX, antes y durante el reinado de Victoria I, fueron las escritoras quienes se encargaron de poner sobre la mesa el tema del amor entre mujeres en el panorama de la tradición occidental. Lesbianismo, amor sáfico, tribadismo, hetairia, dihetairia, fricatiz, amazonas, matrimonio bostoniano son términos que proceden de fuentes literarias, y que han sido acuñados por sujetos muy distintos, con propósitos muy distintos: por hombres censuradores, consternados, mujeres autodeterminadas, hombres convencidos de la asexualidad de la mujer y muy pocos como Pierre Louys, autor de la conocida obra *Chansons de Bilitis*, recreación del amor entre dos mujeres y de las alternativas eróticas femeninas. Louys dedica este libro escrito a comienzos del siglo XX, “a las mujeres del futuro”.

Dentro de las escritoras de los siglos XIX y XX, que expresaron la posibilidad de la homoeroticidad de las mujeres y al tiempo la reivindicación de ellas como sujetos, se cuentan, entre otras, a Anne Lister, nacida en Halifax Inglaterra en 1791, en una familia de la alta burguesía de Yorkshire, periodista que escribió en su diario personal, sin ningún indicio de autorrecriminación, sobre sus experiencias eróticas y afectivas con mujeres de su condición social, entre quienes se destacó su amada Mariana Belcome, o Virginia Woolf, también inglesa, con *Orlando* escrito en 1929 y Radclyffe Hall en *El pozo de la soledad*, novela publicada en 1928 y calificada por un diario popular como “amenaza de la cristiandad y la cultura occidental” (Mondimore, 1998) También sobresalen la francesa George Sand nacida en París en 1804, y que da a conocer sus primeras obras *Indiana*, en 1832 y *Leila*, en 1833 obras líricas donde el amor se enfrenta a los convencionalismos de la época. Así mismo las estadounidenses

Amy Lowell (1874-1925) poetisa que dedicó su libro *Pictures of the Floating World* a la actriz Ada Russel, y Gertrude Stein, muy prolífica especialmente entre los años 1908 y 1946, dentro de sus obras se cuenta *Q.E.D. Quod Erat Demonstrandum*, una obra autobiográfica. Hilda Dolittle (1886 - 1861) de quien podemos destacar *End to Torment: A Memoir of Ezra Pound by H. D.* (escrito en 1958 y publicado en 1979) y las inglesas Emily Dickinson y Djuna Barnes quien en 1936 escribe *El bosque de la noche* obra en la que desafía y critica la teoría freudiana casi simultáneamente con su aparición. En el siglo XX también surgen escritoras tan importantes como la francesa Monique Wittig; sus obras *El cuerpo lesbiano* (1977), *Opoponax* (1964), *Las guerrilleras* (1977) o *Borrador para un diccionario de las amantes* (1981) constituyen lo que llamaría una “mitología lésbica contemporánea” a partir de la literatura; la reflexión de Wittig sobre el lenguaje atraviesa toda su obra pero se hace explícita en *La mente hétero* (1978).

Entre las autoras estadounidenses más recientes destacaría a Teresa de Lauretis, que aunque nacida y educada en Italia ha tenido una influencia muy importante de la teoría *queer*. Entre sus libros se cuenta *Alicia ya no* — que no es su obra más representativa de lo *queer*— en el que analiza las representaciones de las lesbianas en el cine; su libro más reciente, *The Practice of Love* (1994), es una reconsideración sobre la teoría freudiana a la luz de textos visuales y literarios lésbicos. Dentro de estas escritoras recientes formadas en la tradición lésbica y *queer* estadounidense, resalto a Pat Califia, teórica y literata sadomasoquista, dentro de sus obras está *Sapphystry* (1988); Donna Haraway con su obra analítica *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: la reinención de la naturaleza* (1995); Joanna Russ con su novela de ciencia ficción *El hombre hembra* (1975); Audre Lordre (1934-1992), escritora que escribe como lesbiana y afroamericana y Gloria Anzaldúa con *Borderlands/La Frontera* (1987), una de las destacadas autoras chicanas actuales.

Aunque sostengo que la literatura fue el escenario característico de la construcción de las categorías para hablar del sujeto lésbico, no pretendo negar a escritores homosexuales que también contribuyeron con la construcción del sujeto homosexual (entre ellos Walt Whitman, Oscar Wilde, Shelley, Sidney, Ben Jonson y muchos más).

En 1947 apareció el capítulo *La Lesbiana* en el segundo tomo de *El Segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Allí mezcla de manera contradictoria los discursos de Ebbing-Kraft y de Havellock Ellis, así como del psicoanálisis. Aunque en algunos fragmentos Beauvoir cae en explicaciones del tipo “la invertida es una mujer incompleta”, su importancia reside en su teoría subyacente de que el lesbianismo es la construcción de un sujeto por razones de oposición a los esquemas de género imperantes, y además que la homosexualidad no es una opción menos legítima ni “inauténtica” que la heterosexualidad. Por otro lado, es uno de los primeros textos dedicados al asunto del lesbianismo, con una visión de género inédita hasta el momento. Sin embargo, el sujeto que construye Beauvoir, es un sujeto lésbico que se define siempre en relación con el hombre. Esto no es gratuito. Claudia Hinojosa (2000) explica cómo el concepto orientación sexual — usado por los discursos de la psicología y hasta de los movimientos de lucha homosexual— es un eufemismo que preserva la idea de desviación sexual. Hinojosa sostiene que la heterosexualidad se considera el norte de la sexualidad, y que una orientación sexual se entiende como una orientación divergente del norte heterosexual, es decir una desviación. En el caso del texto de Beauvoir, la lesbiana se define en relación con otro norte cultural: el hombre. Al mismo tiempo es una desviada en el sentido de no consentir su papel de mujer en relación con el hombre.

En conclusión, es posible diferenciar claramente las historias de construcción del lesbianismo y la homosexualidad masculina: el lesbianismo no sólo es una orientación sexual sino una opción de género, una autodeterminación que se da en el marco de condiciones históricas de marginalización de la mujer, por motivos diferentes a los de los hombres. Aunque la generación de clasificaciones para el amor entre mujeres no ha sido tan profusa como la de hombres, la construcción del sujeto lésbico también se dio al

margen de lo hegemónico (los discursos médicos y jurídicos reservados casi exclusivamente a los hombres), fundamentalmente a partir en los siglos XVIII y XIX en Europa.

Esa marginalidad en la penalización no ha hecho que las mujeres no participen en las luchas de reivindicación por los derechos civiles y la despenalización como ha sucedido en las últimas décadas por ejemplo en América Latina (ver *Una mirada rápida a lo lésbico-gay en América Latina*).

5. Siglo XX: científicos, políticos.

No podemos terminar este capítulo sin referirnos a tres científicos que marcaron las pautas de la discusión en el siglo XX: Sigmund Freud (1856- 1939), Alfred Kinsey (1894-1956) y Evelyn Hooker (1907-1996).

Sigmund Freud, neurólogo y “padre del psicoanálisis”, presentó al mundo una nueva teoría, y al mismo tiempo un nuevo método de aproximación al fenómeno de la conducta humana, que será interpretada de diversas maneras por sus sucesores, como Edmund Bergler, quien según Mondimore (1998) es quizás el teórico psicoanalítico más importante sobre homosexualidad de los años 50 o Irving Biber, autor del libro *Homosexuality: A Psychoanalytic Study of Male Homosexuals* publicado en 1962, que concluía —a partir de un estudio hecho sobre una metodología no muy rigurosa— que un padre distante y una madre demasiado cercana afectivamente, producían hombres homosexuales. Estos hombres, objetos de estudio, permanecían en terapias psicoanalíticas (Mondimore, 1998:122). Las posiciones de Freud frente a la homosexualidad fueron muy contradictorias:

Los invertidos atraviesan durante su infancia una fase de fijación muy intensa pero breve, por su madre y, tras superarla se identifican con la mujer y se consideran ellos mismo sujetos sexuales: es decir, partiendo de una base narcisista, buscan a hombres jóvenes que se parezcan a ellos en personas en las que desean amar como su madre les amo a ellos...Su deseo obsesivo por el hombre demuestra verse determinado por su huida incasable de la mujer” Freud citado en Mondimore (Tres ensayos para una teoría sexual). Respecto al caso de una mujer lesbiana, Freud (1920) explicaba:

La chica sufrió su gran desilusión justamente cuando estaba experimentando la reactivación de su complejo de Edipo infantil. Se hizo plenamente consciente del deseo de tener un hijo, un chico, su conciencia no podía saber que lo que ella quería era un hijo de su padre a imagen de él. ¿Qué pasó después? Que no fue ella quien dio luz al niño, sino su rival a la que odiaba inconscientemente, su madre. Furiosamente resentida y amargada, se apartó de su padre y de los hombres en general. Después de esta gran derrota, abjuró de su condición de mujer y busco otro objetivo para su libido. (Freud, 1920 citado en Mondimore, 1998: 99, Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina)

Al mismo tiempo, respondió una carta a una madre agobiada por la homosexualidad de su hijo:

Por su carta entiendo que su hijo es homosexual. Me impresiona el hecho de que usted misma no mencione esta palabra al informarme sobre él. ¿Puedo preguntarle por qué la evita? La homosexualidad no es sin duda una ventaja, pero tampoco algo de lo que avergonzarse, no es un vicio, no es degradación, y no puede catalogarse como una enfermedad; lo consideramos una variación de la función sexual producida por una cierta detención en el desarrollo. Muchas personas respetables de los tiempos antiguos y modernos han sido homosexuales. [...] Es una gran

injusticia y una crueldad perseguir la homosexualidad como si fuera un delito. Si no me cree, lea los libros de Havelock Ellis. (Freud , 1951 citado en Mondimore, 1998:101)

Kinsey, un juicioso biólogo, atado a los preceptos de la taxonomía, inició —en Estados Unidos en los años 40 del siglo XX— una revolución en cuanto a los métodos hasta entonces utilizados para el estudio de la sexualidad y por ello de la homosexualidad. Cuestionó la validez de conclusiones sobre la “anormalidad de la homosexualidad” a las que muchos médicos habían llegado hasta el momento, a partir de estudios de caso insignificantes en términos de representatividad cuantitativa y fundados en un desarrollo endeble del concepto “normalidad”. Planteó la necesidad de efectuar estudios estadísticos, casi censales, de la población, para entender la frecuencia y variedad de conductas sexuales. Sin embargo, llegó a la conclusión de que la homosexualidad era una conducta desarticulada del sujeto y con ello no estableció bases para hablar de identidad. Por otro lado, defendió la indeterminación de la homosexualidad, es decir, sostuvo que no por el hecho de que un individuo hubiera tenido eventual, esporádica u ocasionalmente contacto sexual con individuos de su propio sexo, se lo podía considerar homosexual. Creó la escala Kinsey para medir el grado de homosexualidad de una persona, que , en todo caso, resulta absurda para medir significados, pero muy valiosa en términos del registro de la diversidad de comportamientos sexuales. Esta escala gradaba en cero (0) a la persona con conducta absolutamente heterosexual y en seis (6) a la persona con conductas exclusivamente homosexuales (Boswell, 1993; 65)

La científica estadounidense Hooker, siguiendo la lección de sistemática de Kinsey, durante los años 60 demostró que el psicoanálisis no podía “detectar” de ninguna manera la homosexualidad en los individuos, y por ende sustentó que la homosexualidad no estaba ligada a problemas neuropáticos, es decir, que no podía considerarse un objeto clínico y que la orientación sexual en el desarrollo de la personalidad podía ser menos importante de lo que hasta el momento se había considerado. Para ello se valió precisamente de dos técnicas ampliamente usadas por los psicoanalistas — la prueba de Rorschach o “manchas de tinta” y el TAT (*test* de percepción temática) — y de la interpretación de los resultados de esta prueba por parte de “autoridades en la materia”. Siguió estudiando intensamente la “comunidad” de *gays* y lesbianas y fue una de las primeras en concluir que la enferma era la sociedad que condenaba al homosexual. Sin embargo, los trabajos de Kinsey y Hooker fueron desconocidos durante mucho tiempo por los psicoanalistas y la teoría de Freud incomprendida y malinterpretada.

Finalmente, quiero reflexionar sobre la penalización nazi hacia las lesbianas por no desempeñar un rol predeterminado. Este es el caso de la penalización nazi hacia las lesbianas. Siguiendo el parágrafo 175 del código jurídico alemán las mujeres consideradas antisociales eran marcadas con un triángulo negro. Dentro de estas mujeres se contaban las infértiles, las prostitutas o en general quienes no cumplían con su papel social. Mientras tanto, los homosexuales eran marcados con un triángulo rosa y si además de ser homosexuales eran judíos, se sobreponía a este, formando una estrella de David, un triángulo amarillo. Paradójicamente, los nazis extractaron la mayoría de su argumentación para prohibir la homosexualidad del libro *Sexo y personalidad* (1903) de Otto Weininger, que planteaba que mientras las mujeres, dada su inmadurez y su incapacidad de raciocinio, cumplieran con su papel natural de cuidar a los hijos y a los hombres, la sociedad no decaería (Mondimore, 1998). Charlotte Bunch (1984) nos ayuda a entender por qué las lesbianas se consideran antisociales en regímenes totalitarios:

El feminismo lesbiano está basado en un rechazo a las definiciones masculinas de nuestras vidas y es por lo tanto crucial para el desarrollo de nuestras vidas. [...]¿Cuál es esa definición? Básicamente que la heterosexualidad significa los hombres primero. Eso es todo. Se asume que toda mujer es heterosexual; que cada mujer es definida por y es propiedad de los hombres. Su cuerpo, sus hijos pertenecen a los hombres. Si no aceptas tal definición eres rara, no importa con quien te acuestes; si no aceptas esa definición en esta sociedad, eres lesbiana.

De manera muy lúcida Bunch encuentra que toda mujer que no cumpla con su papel reproductivo en términos sociales y biológicos, es considerada antisocial, y por consiguiente lesbiana, independientemente de sus prácticas sexuales.

Sobra decir que el holocausto homosexual no ha sido reparado y menos el de las lesbianas ya que inclusive con la caída de Hitler el parágrafo 175 siguió vigente en Alemania durante años.

6. *Queer, gay, lesbiana: profusión de categorías para la autodeterminación.*

La historia de las categorías reivindicativas comienza con los primeros movimientos homófilos de los años 50 en Estados Unidos, como La Matachin Society, Daughters of Bilitis y The Homophile Movement. Más adelante, en los años 60, con los movimientos de liberación de lesbianas y *gay*, en diferentes partes del mundo, se acuña la palabra *gay* que quiere decir, feliz, festivo, orgulloso de ser. Sin embargo, frente a la etimología de la palabra *gay*, Luiz Mott (1998) sostiene que proviene del provenzal-catalán *gai* de los siglos XIII y XIV, cuya acepción sería muy próxima a homosexual. También se produce la resignificación de la palabra lesbiana por parte de movimientos lésbicos. Boswell (1993, 66-67) sostiene que la palabra '*gay*', en el sentido en que hoy la utilizamos antecedería al término 'homosexual' como una categoría de autodeterminación, aunque entiendo que Boswell se refiere a la categoría y no al término, es decir, al campo de significado. Quiero resaltar en este momento que, a diferencia de las categorías de homosexualidad masculina, las categorías para la homosexualidad femenina son categorías de autodeterminación desde la resignificación. En vista de que términos como homosexual o *gay* no daban cabida a las especificidades de las luchas de las mujeres homosexuales, comenzó a hacerse uso de la palabra lesbiana con la conformación, también durante la década de los 60, del DOB- New York y Lesbian Feminist Liberation, muy cercanos al feminismo radical (Marotta, 1981). De manera más reciente aparecen términos como *queer*. es importante traer aquí la nota del traductor del artículo de Alexander Doty (1996) *¿Qué es lo que más produce el queerness?*, en donde habla de la dificultad de traducir estos términos al español. *Queer* podría ser traducido como raro, con una connotación popular de afeminado, es decir, 'raro', en el sentido en que se usa también en Colombia para referirse a homosexual, afeminado, marica. *Queer* es una palabra de jerga especializada que bien podríamos traducir para Colombia como marica y *queerness* la maricada, pero con una connotación reivindicativa, al igual que, según dice el traductor, puto en Argentina o joto en México. Sin embargo, como anota el traductor, la palabra *queer* tiene un sentido profundamente antipatriarcal por lo cual no se podría dar en su traducción una predominancia de sólo un sector de la diversidad de género (lesbianas, travestis, transexuales, bisexuales, transgénero, etc.), que quiere englobar el término. Por otro lado no se puede decir de una persona que es *queer*, ya que como lo ha planteado la propia teoría *queer*, lo *queer* es un territorio de significados no una identidad.

Además de estos términos, que son los de uso más general, en cada uno de los países han surgido y existen muchos términos para hablar de la vida *gay*, no sólo del sujeto y sus particularidades, sino de sus muy diversas formas de ser. Por ejemplo, en América Latina se ha reivindicado el uso de palabras originalmente peyorativas como marica o loca.

Podemos describirnos (entre otras posibilidades) como lesbianas femeninas y penetradoras, locas *new age*, fantasiosas y fantasmadoras, travestis clones, *leathers*, mujeres con *smoking*, mujeres feministas, hombres feministas, onanistas, trailers¹⁵, divas, jotos¹⁶, machos sumisos, mitómanas

¹⁵ Es lo mismo que camionera, lesbiana de aspecto muy masculino.

¹⁶ Prostituto o prostituto, puto, puta.

transexuales, tías, hombres que se definen como lesbianas, lesbianas que se acuestan con hombres, o todos aquellos y aquellas capaces de liarse con aquellos otros y de aprender con ellas e identificarse con ellas. Eve Kosofsky Sedgwick citada por Lebovici Séguret (1994: 144)

Este listado reúne una serie de “posibles identidades sexuales y simbólicas” agrupadas bajo la concepción de lo *queer*. Lo *queer* es, por un lado, el reconocimiento de la complejidad de lo diverso de las identidades homosexuales y por otro lado, como anota Pierre Bourdieu (1998; 143) un “analizador social al mismo nivel de los movimientos artísticos”. Lo *queer* es movimiento social y teoría social, al tiempo.

En este capítulo he delineado la genealogía de las identidades homosexuales y la diversidad que hay dentro de eso que se llama homosexualidad. Al menos sabemos qué no es la homosexualidad y qué no son los homosexuales y las lesbianas: pederastas, enfermos, criminales, psicóticos, violadores, androfóbicas (las lesbianas) misóginos (ninguno de los dos), pecadores, pervertidos, corruptores de menores, antinaturales, pedófilos, zoofílicos, degenerados, raros, infelices.

Comenzamos a entender que una cosa es reivindicar una identidad homosexual y otra tener relaciones eróticas con el mismo género. Devenir homosexual no consiste exclusivamente en tener relaciones sexuales con personas del mismo sexo, no es una conducta momentánea, implica una construcción de identidad, proceso respecto al que no hay que omitir que se trata de la construcción de identidades fluidas y no estáticas.

La nueva construcción de categorías se da gracias a los movimientos que propulsaron un grupo de intelectuales del siglo XIX y escritoras y activistas feministas, muchas de ellas lesbianas del mismo siglo, lo que nos conecta inmediatamente con el siguiente capítulo que versará sobre las luchas de reivindicación, a través de una mirada rápida sobre el contexto mundial y latinoamericano, que se detiene en el contexto de construcción discursiva y simbólica de lo homosexual y lo *gay* en Colombia, fundamentalmente en Bogotá.

GENEALOGÍA DE LAS REIVINDICACIONES: CONSTRUCCIÓN DE HISTORIA A PARTIR DE LAS PALABRAS

1. Movimiento de liberación homosexual

Me interesa establecer aquí a vuelo de pájaro los rasgos fundamentales de esta genealogía. Como ya vimos, los precursores de los movimientos lésbico y *gay* fueron escritores y escritoras, y feministas del siglo XIX. Los movimientos homosexuales, principalmente en Estados Unidos, en los años 50, comenzaron con una corriente fuertemente integracionista, que apuntaba principalmente a la despenalización de la homosexualidad y luego se vertió — en medio de otras coyunturas, y a veces muy cerca de los diversos movimientos feministas y otros como los antixenófobos, antirracistas ambientalistas, etc.— hacia el cambio radical de estructuras de manera afín a las propuestas marxistas y anarquistas.

Los primeros grupos como Matachin Society, The Homophile Movement y Daughters of Bilitis en Estados Unidos en los años 50, hicieron parte de la corriente de lucha por los derechos civiles; fueron más bien integracionistas y hablaron de homofilia. Luego, en los años 60, movimientos como The Gay Liberation Front y The Gay Activistics Alliance, sentaron las bases para el posterior movimiento surgido a partir de los sucesos de 1969 en Stonewall, donde aparece la reivindicación del orgullo *gay*. Sin embargo, ésta fue de carácter marcadamente masculino, lo que pronto hizo que las lesbianas se vertieran a organizaciones como Radical Lesbian, DOB - New York y Lesbian Feminist Liberation (Marotta, 1981). La nueva izquierda comenzó a proponer la lucha contra la dominación estadounidense: racista, imperialista, sexista y clasista (Marotta, 1981). Más tarde, junto con la reacción de los homosexuales frente al SIDA y sus primeras interpretaciones, aparecieron organizaciones mucho más radicales como ACT UP y de ella se derivó, en 1990, *Queer Nation*. La articulación del movimiento lésbico - *gay* en países pioneros, sus intrincadas relaciones con otros movimientos, se ilustra muy bien en la serie de símbolos que han sido adoptados ya universalmente (ver <http://www.elsotano.com.ar/symbols.html>)

En los años 1970 el movimiento lésbico se unió nuevamente, de manera muy sólida, con el feminismo, tanto en Estados Unidos y Europa, como en algunos países latinoamericanos, en particular en México y Argentina. De allí surgió el feminismo lésbico, que se opuso a la teoría de la orientación sexual, ya que era un eufemismo para referirse a la desviación sexual predicada por los discursos médicos y sexológicos. Por lo tanto, las feministas lesbianas rechazaron la idea de la llamada “diversidad sexual”: para las feministas lesbianas la heterosexualidad no es una orientación, es una regla, así como el lesbianismo tampoco es una orientación, es una opción.

Según Sheyla Jefreys (1996: 119) el lema del feminismo lésbico de los 70 era “todas las mujeres pueden ser lesbianas”. Esto implicaba una gran separación con el discurso homosexual, más bien biologista, naturalista o esencialista del momento. Para estas feministas lesbianas, el lesbianismo era una posición política desde el género y por ello una de sus reivindicaciones fundamentales fue la de autodenominarse lesbianas, pues con ello se separaban de lo *gay* (lo *gay* surgió en oposición a la homosexualidad). Reivindicar desde la historia crítica del género y contra de los roles de género, suponía entender que las mujeres constituían una clase política.

Este feminismo lésbico estuvo también muy ligado al socialismo y a movimientos antirracistas. Sin embargo, como cuenta Carlote Bunch (1984), las lesbianas tuvieron que separarse de estos movimientos — feminista y socialista — cuando el primero no pudo superar el ver el lesbianismo como una minoría y un apéndice, y el segundo — en su organización, no en su doctrina — reproducía el orden patriarcal.

Charlotte Bunch (1984: 8) estadounidense, declarada separatista del partido socialista, expresaba: “Nuestra verdadera fuerza como lesbianas descansa en el hecho de que estamos por fuera del patriarcado; nuestra sola existencia desafía su vida”.

En los años 1980 y 1990, en Estados Unidos, muchas de las feministas lesbianas de aquel entonces empezaron a renegar de sus afiliaciones al feminismo y a verse en las corrientes sadomasoquistas que defienden como práctica fundamental los juegos de roles, que a veces respaldan la idea de que, por cuestiones naturales, algunas mujeres habrán de hacer el papel de *femme* o fémina y otras de *butch* o camionera, mujer varonil (Jeffreys, 1996). Para estas lesbianas esto posibilita una manera de subversión, mediante la teoría de la inversión e invita a una especie de movimiento hiperbólico que resulta en una parodia del sistema de género.

Por su parte, las académicas se unieron a la corriente de los *Gay and Lesbian Studies*, que trataron de generar, según Jeffreys (1996), una teoría unificada para lo *gay* y lo lésbico, es decir, dejaron de lado las reivindicaciones de género que las alejaban y a veces las oponían al movimiento *gay*. Muy de cerca, según Jeffreys (1996), surgió en Estados Unidos en los años 80, el movimiento *queer* que agrupó a lesbianas y *gays* en la lucha contra la negligencia del gobierno ante la epidemia de SIDA y los crímenes de odio que se perpetraron raíz de la llamada “peste rosa”. Sin embargo, este movimiento, llamado *Queer Nation*, se separó de los preceptos del feminismo lésbico, en la medida en que consideraba legítimas prácticas sexuales —que aquel no— y además suponía como identidades o bases identitarias, por ejemplo, la pederastia o la prostitución. Este movimiento; hasta cierto; punto ha estado asociado a prácticas de consumo y al desarrollo de una industria sexual para lesbianas, que antes era característica del modo de vida *gay*. Es importante entender que el movimiento lésbico estadounidense tiene una incidencia relativa y fragmentada en los movimientos lésbicos de América Latina.

2. Un vistazo a los movimientos lésbicos y *gay* en América Latina

El que las mujeres no hayan estado explícitamente incluidas en la penalización no las ha marginado del trabajo realizado en varios países a favor de la despenalización de la homosexualidad, como en el caso de Ecuador, país donde hasta 1997 se consideraba delito, y en el que, a raíz del trabajo de organizaciones como Fedaeps y En Directo, se declaró inconstitucional el artículo 516 del Código Penal de la República de Ecuador. Éste dictaba que: “en los casos de homosexualismo, que no constituyan violación, los dos correos serán reprimidos con reclusión mayor de cuatro a ocho años”. Aunque la penalización del lesbianismo no es estatal, existen evidencias de que la sanción social ha llegado a consecuencias fatales. En la primera conferencia regional de la ILGA (International Lesbian and Gay Assotiation) para América Latina y el Caribe, celebrada en 1997, en Lima, Perú —a la cual asistí— se entregó un *dossier* que trataba sobre los casos de lesbianas asesinadas o violadas en el Brasil, agresiones asociadas a su condición.

Los movimientos lésbicos de América Latina también han tomado en muchas ocasiones caminos diferentes a los de los movimientos homosexuales y feministas, pues éstos sólo recogen parcialmente reivindicaciones propias de las lesbianas. La tensión entre los movimiento feminista y lésbico en

Latinoamérica es recurrente. En los primeros encuentros feministas latinoamericanos, el tema del lesbianismo no fue incluido en las agendas de trabajo:

Los primeros tres fueron el lugar de la lucha temprana sobre incluir o no asuntos lésbicos en la agenda feminista latinoamericana. Esta lucha sirvió como mecanismo para acelerar el proceso organizativo de muchas lesbianas feministas, de muchos países en los encuentros (Bueno, 1989; 2).

Luego de un proceso que implicó fuertes luchas dentro del movimiento feminista en América Latina, en 1987, en Cuernavaca (México), se llevó a cabo el primer encuentro de lesbianas feministas latinoamericanas y caribeñas, que reprodujo una serie de tensiones entre los sectores que allí se encontraban representados (Crosby, 1990: 11). Luego en 1990, el grupo costarricense Las Entendidas organizó el segundo encuentro, en el que hubo mucho más acuerdo entre las participantes, tal vez gracias a la presión política sobre el encuentro:

La Iglesia católica de Costa Rica, habiendo aprendido que el encuentro iba a pasar, intentó forzar su cancelación, manipulando todas sus considerables fuerzas políticas en este esfuerzo, desde la movilización de la prensa, hasta convencer al primer ministro del interior a negar las visas de lesbianas que intentaron entrar al país — incluyendo mujeres viajando sospechosamente solas (o sea sin hombres) (Crosby, 1990: 12).

En América Latina encontramos casos de organización lésbica desde los años 70, por ejemplo en México, país en donde las reivindicaciones de las lesbianas iban acompañadas con reivindicaciones étnicas, de clase y de género.

A finales de los 70 y en los 80 comienza un proceso de metaorganización a nivel latinoamericano (Velandia, 1998) a través de lo que primero se llamó IGA (International Gay Association) y luego ILGA. En 1984 la IGA decidió promover la integración de los grupos latinoamericanos y declaró mediante un manifiesto este año como el año de la acción *gay*.

Una década más tarde, en el segundo semestre de 1994 se dio inicio en ciudad de México *la Misión Estilo Jesús* que tenía como objetivo hacer contactos con la comunidad lesbiana y homosexual de Centro y Sur América con el patrocinio de la organización Otras Ovejas. En Mayo de 1996 los pastores Tom Hirsch y Timoty representantes de *Advance* asisten al *Primer Encuentro de Espiritualidad para la Comunidad Gay y Lesbiana* que se realiza en Bogotá, con la presencia de representantes de Cali Medellín y Bogotá y algunos sacerdotes y religiosas (Velandia, 1998). La asociación del activismo *gay* y lésbico en América Latina ha tenido un componente religioso muy importante, muchas de las reivindicaciones hechas tienen que ver con el derecho de libertad de culto, desafiando la posición del Vaticano y de otras Iglesias frente a la homosexualidad.

3. Base discursiva de lo homosexual y *gay* en Bogotá

Bogotá, centro urbano, en donde se afirma la modernidad con nueva cara, con la articulación de los primeros discursos de eugenesia (Saade, 1999 y Pedraza 1996), filtrada por la situación particular del país en el panorama mundial, es el lugar en donde están dadas las condiciones para seguir la pista de la construcción del sujeto homosexual y lésbico.

La generación de discursos, humanistas, pseudocientíficos y científicos es una de esas características de la modernidad que impulsa la “construcción del yo” (Giddens, 1991). Por otro lado, los

movimientos lésbico y gay se han caracterizado por cuestionar desde las investigaciones históricas y etnográficas en fuentes primarias las reglas impuestas desde la sociedad general (Greenberg, 1988).

A propósito de esto, Serrano (1997b: 67-79) hace un balance conciso de los discursos sobre homosexualidad en Colombia. Lo tomo como referencia fundamental, aprovechando sus certeras anotaciones. Serrano examina, en primer lugar, las tendencias naturalistas-moralistas de la explicación de la homosexualidad masculina, planteadas en cuatro libros que juegan con la dicotomía natural/antinatural. Estos son: *Homosexualismo en el arte actual* de Pedro Restrepo, prologado por el expresidente Alfonso López Michelsen (1969); *Uno bajo el signo de escorpión*, de Jorge Enrique Gómez (1977); *Bazuco, homosexualidad, enfermedades malditas*, de Humberto Bronx (1987) y por último, *Gran enigma revelado La inversión sexual a la luz del esoterismo* de Arthur Ramson (1995). Sobre estos cuatro libros Serrano (1997b) concluye:

En realidad, en los citados libros podemos leer más de quienes los escriben que de los sujetos referidos: existe un “orden” natural de las cosas el cual bien sea por causa divina (Bronx), cósmica (Ramson y Gómez) o humana (Restrepo) determina unos dominios propios al hombre = lo masculino y a la mujer = lo femenino. El homosexual, (masculino) (...)es lo contrario a todo ello: en el arte es perturbador por su feminidad, en la vida se opone conscientemente a todos los “valores” sociales y hasta altera la Ley Universal de la polaridad. Por ello lo mejor es alejarlo, curarlo o compadecerlo.

Bajo el esquema de oposición entre normalidad y anormalidad y salud y enfermedad agrupa las publicaciones de dos investigadores cercanos a las ciencias clínicas, Helí Alzate (1975) y Octavio Giraldo (1971). Desde los discursos científico los autores discuten las causas de la homosexualidad, se establece que el homosexual no es innato sino que se hace (Serrano, 1997b). El siguiente grupo de textos que estudia Serrano son los de los psicólogos Ardila (1985) y Manrique (1982):

Tanto Manrique, como Ardila, mantienen en estos textos la lógica normalidad/anormalidad y la resuelven inclinándose hacia la primera opción; entre sus argumentos por mostrar lo poco excepcional que es dicha conducta se refieren a la constatación de comportamientos “homosexuales” en otras especies, su larga presencia en la historia y en otras culturas. Sin embargo, la “normalidad” con la que califican es la de la sociedad masculina heterosexual que se expresa a través del discurso de la ciencia objetiva (...) (Serrano, 1997b)

En esta perspectiva científica también ubica el trabajo de Álvaro Villar (1986). Uno de sus aportes reside en que relaciona la homosexualidad con la noción de género (Serrano, 1997b). Pero es el texto de Ebel Botero (1975), a quien dedica el artículo como precursor de los estudios sobre homosexualidad en Colombia, el que marca un hito bibliográfico hasta ahora no superado: *Homofilia y homofobia*, es el primer texto que plantea como problema la homofobia y no la homofilia, contra la tendencia común de los trabajos antes mencionados.

Por otro lado, como conclusión personal resalto que es casi insignificante lo que se coló en alguno de estos libros sobre el lesbianismo, y que la gran mayoría estaban dirigidos a desentrañar el problema del origen de la homosexualidad masculina considerada como conducta, con consideraciones sobre la etiología y la enfermedad.

A la vez podemos agregar a este balance los textos de Serrano, que tienen una perspectiva crítica desde teorías y metodología de la antropología, entre ellos una ponencia (1997a), o el artículo (1997b) del cual extracté la mayor parte de las referencias hasta aquí dadas. También, las tesis de grado de Carla Zanella (1998), quien trabajó sobre construcción de la identidad lésbica y Carolina Giraldo quien a partir de una investigación en el Archivo General de la Nación, estudió una serie de casos de

homoerotismo en la Nueva Granada (2001a) y su artículo sobre homoerotismo femenino en la Nueva Granada (Giraldo, 2001b). El libro de Carlos Iván García (1995), que aborda un aspecto de la homoeroticidad desde la perspectiva de varones jóvenes en situación de prostitución.

Así mismo, se encuentran los libros de Manuel Velandia entre ellos *Desde el cuerpo* (1996), un estudio entre los jóvenes que ejercen la prostitución masculina. Además del breve artículo de Pablo Rodríguez *Una historia de homosexualismo en la Colonia* (1995).

Aparte de estas publicaciones académicas, encontramos publicaciones periódicas de activistas como *Ventana Gay* (fundada por el colectivo del mismo nombre, diferente del folleto publicitario con el mismo nombre pero muy distante de la primera propuesta) y la revista *Acento*. Otra publicación, que tenía una clara intención de movilización fue el *boletín G&L*. Cada una de estas revistas tenía énfasis distintos. *Ventana Gay* fue el medio de expresión de ideas políticas de un colectivo, que en su época tuvo parentescos con movimientos de izquierda, mientras que *Acento* fue una publicación de alta factura, espacio de expresión del orgullo *gay* y vitrina para la industria del mercado *gay*. El *boletín G&L* pretendía ser el canal de comunicación de una red de lesbianas y *gays*. Surgió, como lo veremos, asociado a la intención de generar un movimiento lésbico homosexual más amplio.

Ha habido también una serie de publicaciones en medios masivos. En el año 2000 se abrieron dos sitios en internet sobre temas *gay*, (www.asuntogay.com y www.elcloset.com), los cuales están dirigidos fundamentalmente a población masculina, aunque el primero ofrece también algunos servicios para lesbianas; de sus nombres y contenidos podemos deducir la imperancia del modelo estadounidense de orgullo y liberación *gay*.

También algunos espacios radiales han abierto campo al tema entre ellos *Todos y Todas*, programa de la Universidad Nacional, un espacio radial llamado *Magazín gay* que se transmitía los domingos de 9:00 a 9:30 p.m., así como el espacio radial *Censurados*.

Encontramos una publicación exclusivamente lésbica con aproximadamente un año y medio de vida: *Saya*, que propuso un espacio exclusivamente lésbico, y que ha sido publicada por la coordinadora del grupo Triángulo Negro.

4. Un esbozo histórico de lo homosexual y lo gay en Bogotá

Intentaré aquí dar cuenta de una historia de lo *gay* en Bogotá, en la segunda mitad del siglo XX, a partir de las pocas voces que se han escuchado y se escuchan. Este esbozo, que de estar medianamente completo, sobrepasaría los objetivos de este estudio, no puede considerarse definitivo debido a la extensa y diversa historia que queda por reconstruir.

Aquí faltan voces, entre ellas, de mujeres; por eso el título de este apartado. Por un lado, no recojo las historias de otras regiones, aunque aparecen algunas narraciones que vinculan a Bogotá con otras regiones; por otro lado, porque la perspectiva de estas narraciones es *gay*: una construcción masculina, occidental, ligada al estatus del hombre, blanco, adulto, de clase media (Bersani, 1998). Estos silencios dicen mucho acerca de la construcción homosexual y lésbica en Colombia.

Me valdré de fuentes tales como una entrevista hecha a Manuel Velandia Mora y apuntes inéditos sobre la historia de lo *gay* en Colombia de él mismo, así como una entrevista lograda con otros dos informantes que aparecen con los nombres de Sebastián y Carlos, cuyas edades están entre 27 y 32 años. Carlos es artista plástico, docente universitario y Sebastián peluquero; en el momento de la entrevista conformaban una pareja estable. También recurro a algunos documentos jurídicos y otros productos de la gestión de la administración pública de la ciudad, como los informes de Semilleros de Convivencia,

realizados por la gerencia de Seguridad y Convivencia del programa Cultura Ciudadana de la administración Mockus-Bromberg (1994-1997) (ver anexo número 8).

Comenzaré con la historia más reciente de lo *gay* en Bogotá para luego ir hacia atrás hasta donde la información me lo permita. La historia reciente constituye, además, el contexto en el que se desarrolla la historia de Triángulo Negro, fundado en 1996 como un grupo abierto de lesbianas en Bogotá, que será uno de los ejes fundamentales de este estudio.

Los grupos que se fundaron desde comienzos de los noventa son: Generación Ángelus, el Discípulo Amado, Homegas, GADOS (Grupo de Apoyo a la Diversidad Sexual), GAEDS (Grupo de Estudio sobre Diversidad Sexual) Equiláteros, Proyecto Lambda, Liga de Lucha contra el SIDA, Red G&L. Generación Ángelus conformado por jóvenes en Bogotá, que se apegó a la delimitación juventud según edad dada por la ONU, 16 a 24 años, el cual se desintegró a comienzos de 1999, porque, según Manuel Velandia, su promotor, hubo una gran crisis cuando la mayoría de sus integrantes, algunos de ellos menores de edad y casi todos dependientes aún de sus padres, resolvieron contar a sus familias que eran *gays* o lesbianas. El Discípulo Amado, un grupo ecuménico de lesbianas y *gays* con sede en Bogotá, es tal vez hasta la actualidad el grupo que cuenta con el mayor número de miembros permanentes. Homegas fue un grupo cerrado de *gays* y lesbianas. El grupo Sol (Solidaridad Lésbica), fue un grupo cerrado de lesbianas y un antecedente de gran importancia para la fundación de Triángulo Negro. GADOS era el Grupo de Apoyo a la Diversidad Sexual de la Universidad de los Andes. GAEDS es el Grupo de Estudio sobre Diversidad Sexual, que tuvo una renovación de integrantes a finales de 1999 y comienzos del 2000. Equiláteros con trabajo sobre VIH y SIDA uno de sus fundadores fue Manuel Velandia. La Liga de Lucha contra el SIDA, tal vez una de las ONG más importantes con trabajo sobre VIH y SIDA con su Proyecto Lambda. Finalmente la Red G&L iniciativa en la que participó entre otros y otras Germán Humberto Rincón Perfetti.

Con la marcha de 1998, promovida por Agenda 98, organización que reunía a los grupos y empresas *gay* de Bogotá del momento, así como a personas independientes, comenzó una nueva etapa en la que muchos grupos se desintegraron y nacieron nuevos, entre ellos Christian Gays, Colectivo Lésbico, Proyecto Trenza, Proyecto Agenda (una variación de la anterior Agenda 98). Cabe anotar que en general los grupos homosexuales también están conformados con criterios de inclusión o exclusión, fundamentalmente de inclusión sobre reglas positivas.

Los grupos que se conformaron antes de 1998 participaron en uno de los pocos eventos llevados a cabo por la administración distrital para generar condiciones que propiciaran la eliminación de la discriminación por causas sexuales: El Semillero de Convivencia sobre Homosexualidad y Ciudad, realizado en 1997. Los semilleros de convivencia intentaban conciliar una serie de posiciones a veces opuestas y trabajar alrededor de temas como discapacidad, prostitución, niñez y homosexualidad y ciudad, y llegar a consensos para reformar el aún vigente código de policía. Al semillero de homosexualidad y ciudad asistieron alrededor de ciento cincuenta (150) hombres y mujeres de grupos, *gay*, lésbicos y mixtos. La mayoría de los asistentes eran hombres homosexuales adultos.

La reforma propuesta se llamó Carta de Civilidad (proyecto de acuerdo 051 de 1997) y recogió todas las posiciones expresadas a través de dos años de trabajo con diferentes grupos hasta entonces marginados de una ciudadanía real. En la sistematización del semillero de Homosexualidad y Ciudad (ver anexo número 8), se ve un énfasis en la preocupación por lograr respeto por la diversidad de identidades y por prácticas homoeróticas en lugares privados o semipúblicos — como el hogar o los bares — en atención al principio de intimidad. Sin embargo, la discusión en relación con el acceso a espacios públicos

fue muy escasa. En cambio, se planteaba de manera importante, la relación con autoridades de policía, pero de forma más tenue, la relación entre ciudadanos.

La Carta de Civilidad (proyecto de acuerdo 051 de 1997) proponía desestimular la discriminación a partir de diversos discursos: equidad y derecho a la libertad personal, relacionados con el libre desarrollo a la personalidad — considerando como un factor de desarrollo de la personalidad, entre otros, la orientación sexual — y el derecho a la intimidad, intentando establecer espacios privados y públicos de respeto hacia las manifestaciones propias de orientaciones sexuales diversas. Impulsaba además, ejercicios de autorregulación basados en la tolerancia de la diversidad. Este fue tal vez uno de sus puntos más débiles, puesto que hablaba de la homosexualidad como una condición del mismo orden que la “discapacidad”, la apariencia o la condición sociocultural, ya que, en un mismo artículo enunciaba la prohibición de censurar o hacer burla a las personas en razón de cualquiera de estas condiciones (artículo 34, numeral 15). En el numeral 8 del mismo artículo 34 se hablaba de asumir actitudes tolerantes y no agredir a personas con prácticas sexuales distintas, entre otros. En el artículo 53 —que determinaba las faltas contra el comportamiento social y las respectivas medidas correctivas—, numerales 19 y 20, se preveía como medida correctiva aplicable a quien dificultare o impidiese a una persona el ejercicio lícito de los derechos en razón de su opción sexual, entre otras amonestación en privado y reprensión en audiencia pública.

La Carta de Civilidad, una de las experiencias participativas más importantes del país, no fue estudiada por el Concejo de Bogotá electo para ese período. Junto a este panorama, de manera paralela, aparece, ya no sólo el desconocimiento de la voz de la ciudadanía en general sino la violación directa de derechos de personas homosexuales.

En la quincuagésima primera sesión del Comité del Pacto DESC, con sede en New York, se presentó por primera vez en 1995, un informe de violación de Derechos Humanos de homosexuales y lesbianas en Colombia. El ponente Germán Humberto Rincón Perfetti abogado representante de Colombia por las ONG denunció una serie de atropellos y discriminaciones por parte de autoridades de policía —en espacios públicos y semipúblicos como parques y bares— o judiciales, en procesos especialmente contra hombres homosexuales, así como crímenes de odio contra travestis en ejercicio de la prostitución o contra los llamados “pirobos”. A raíz de esto, el Ministerio de Justicia y del Derecho presente en dicha sesión se comprometió a desarrollar un proyecto de ley que garantizara el derecho a la igualdad de homosexuales y lesbianas de Colombia, para lo cual se conformó un grupo de trabajo que redactó dicho proyecto (Velandia, 1998).

En efecto, la participación de homosexuales en propuestas de reformas legales ha sido muy importante. Dentro de estas iniciativas legislativas también está el reciente intento de lograr la expedición de una ley especial para homosexuales, una iniciativa distinta a la mencionada antes por Velandia, presentada por medio del proyecto de ley número 97 de 1999 ante el Senado de la República y que tuvo como ponente al senador Carlos Corsi Otálora y cuya autora fue la senadora Margarita Londoño Vélez. Esta iniciativa legislativa fue presentada en primera instancia ante la comisión séptima constitucional permanente, presidida por el senador Edgar Perea en la cual no fue aprobada, dada la conocida posición del senador ponente, quien solicitó archivar el proyecto. Entre las razones que daba para ello:

La sociedad se conforma a partir de la familia “...por la decisión libre de un hombre y una mujer de contraer matrimonio o por la voluntad responsable de conformarla”. Por lo tanto, la relación homosexual no constituye familia. (...) En definitiva es claro que bajo la vigencia de la actual Constitución, la familia se constituye entre un hombre y una mujer. (Corsi Otálora, 1999)

Entonces cabe preguntar, ¿a qué se refiere la Constitución cuando afirma que Colombia es un Estado de derecho integrado por una nación pluriétnica y multicultural? ¿No son las diversas formas, de familia que ya en los años 70 Virginia Gutiérrez de Pineda (1963) —aunque no reconociera familias por fuera de la norma heterosexual— había clasificado, expresiones legítimas de esta consabida pluriétnicidad o multiculturalidad? La noción de familia que opera en Colombia es violatoria de la múltiples familias de hecho, no sólo las de homosexuales, que existen en este momento en Colombia. Corsi concluye de la siguiente manera su argumentación:

Cada persona nace varón o mujer. El sexo objetivamente considerado no lo determinan las características sexuales secundarias o externas, ni el rol ni la cultura ni la ciencia, puesto que ninguno de estos puede alterar la estructura cromosómica que es la determinante del sexo. [...] En consecuencia, como se trata de un proyecto de ley que afecta sustancialmente el futuro, se impone una profunda reflexión de cual es el modelo de sociedad que los promotores quieren para las próximas generaciones de Colombia, cuando es históricamente comprobable que los comportamientos a los que alude el proyecto fueron tolerados en los momentos de disolución y agonía de las culturas y las civilizaciones [...] Si se aprobara el proyecto de ley, estaríamos gestando desde el Estado un antimodelo de sociedad caracterizado por un bárbara promiscuidad de grupos homosexuales, bisexuales, lesbianos (con o sin hijos por inseminación artificial) todos con la pretensión y el reconocimiento legal de ser familia. Esta [...] quedaría envuelta en un clima social disolvente propiciado por el propio Estado lo que, en últimas, sería el factor más grave de degradación de la sociedad colombiana. (Corsi, 1999)

Lo que se pone en evidencia en la anterior exposición es, por un lado, un profundo desconocimiento de la historia; por otro, una ignorancia absoluta sobre los avances de la teoría de género (entre otras cosas, el ponente confunde las nociones género y sexo) y una inocultable homofobia en quien debería ser representante de los intereses de, como se ve, la nominal nación multicultural. Pretendiendo argumentar desde las “inamovibles” leyes de la naturaleza, este ex-senador olvida que las instituciones humanas modernas como el Congreso no legislan sobre la naturaleza sino sobre la ciudadanía. No queda claro si este senador pretendía que el afecto, la identidad y la vida homosexual sobrevivan a puerta cerrada, como hasta ahora ha sucedido o si propone alguna medida un poco más drástica, para evitar la “decadencia de la sociedad colombiana”.

Estos eventos jurídicos ponen de manifiesto, a mi modo de ver, dos cosas: por un lado, que nuestro Estado considera la sexualidad como un objeto de policía y de legislación, y por otro, que la organización *gay*, según vemos, manifiesta una posición fundamentalmente integracionista. Hay que considerar que la sexualidad, siendo un objeto de policía y de legislación, no puede ser vista como un asunto privado de las personas. Por eso, la consabida frase que usan muchos homosexuales para explicar porqué mantienen su identidad en secreto “a nadie le interesa con quien me acueste”, tambalea frente a la evidencia de que la sexualidad es un asunto público. El Estado regula la sexualidad en gran medida porque tiene que ver con los procesos de reproducción y producción. En este sentido hay que distinguir entre lo público, lo privado y lo íntimo.

En general, es en la legislación sobre familia en Colombia en donde encontramos de manera más explícita la relación entre estos tres conceptos, según la Constitución (artículo 42) y el código civil (artículo 113, definición del matrimonio), la familia está constituida al rededor de la pareja hombre mujer. Pero al mismo tiempo, el capítulo II de la Constitución establece dos derechos de gran importancia para los homosexuales: el derecho al libre desarrollo de la personalidad y el derecho a la intimidad. Este último no quiere decir, ni para uno ni para otros, que ciertas conductas sexuales o de determinación sobre el cuerpo no sean objeto de legislación y de penalización en sujeción al orden

constitucional, entre ellas la violación, el aborto y la eutanasia, controvertibles en ciertos aspectos que no tocaré en el trabajo.

El código penal vigente hasta el 28 de enero de 1981 señalaba en el segundo inciso del artículo 323: “en la misma sanción incurrirán los que consuman el acceso carnal homosexual, cualquiera sea su edad”. Este inciso fue derogado en 1969 mediante un decreto-ley promulgado por el presidente Lleras Restrepo, sin embargo, el presidente Misael Pastrana, en uso de las mismas facultades extraordinarias que permitieron que Lleras lo derogara, volvió a incorporar el inciso, por lo cual hasta 1981 los actos homosexuales consensuales eran penalizados. En 1981, durante la presidencia de Turbay Ayala, se sancionó el nuevo Código Penal, en donde la homosexualidad no quedó incluida en los delitos contra la libertad y el pudor sexuales.

La cabeza visible de las luchas legales durante los últimos años ha sido, en gran parte, Rincón Perfetti, quien dirigió la iniciativa para lograr la declaración de inconstitucionalidad del inciso del Estatuto Docente (ley 2277 de 1979) que establecía la homosexualidad como causal de mala conducta y por lo tanto implicaba la pérdida del escalafón para el docente que “incurriera”¹⁷ en ella. El inciso del artículo 46, literal b, del Estatuto Docente señalaba:

Sección 4. MALA CONDUCTA E INEFICIENCIA PROFESIONAL:

ARTICULO 46. **Causales de mala conducta.** Los siguientes hechos debidamente comprobados, constituyen causales de mala conducta [...]

b) **El homosexualismo**, o la práctica de aberraciones sexuales;”

Este inciso ya había sido derogado a partir de la entrada en vigencia del Código Único Disciplinario (ley 200 de 1990) como lo ratificó la corte Constitucional en su sentencia C-210 de 1997, y como lo expone el magistrado Carlos Gaviria cuando argumenta en su sentencia de salvamento de voto —CSV 481/98— que esta norma (la ley 200 de 1990) en el caso del tratamiento de la homosexualidad de los docentes, es mucho más favorable y por ello debe ser aplicada, ya que no contempla la homosexualidad como una conducta que implique falta disciplinaria. Sin embargo, parte de la ponencia presentada por de Rincón Perfetti explica cómo se le dio nueva vida, a pesar de la derogatoria, al inciso en cuestión. La propuesta del abogado fue demandar el inciso por inexecutable.

En esta iniciativa estuvieron presentes de manera definitiva grupos como Triángulo Negro y Equiláteros. Cabe resaltar que la coordinadora de Triángulo Negro, una de las ponentes en esta audiencia pública, es docente, así como lo son otras mujeres que actualmente integran el núcleo coordinador de este grupo. La ponencia de Triángulo Negro pedía, fundamentalmente, igualdad analógica ante la ley:

Soy lesbiana y maestra vinculada al sector oficial, cubro mi rostro por el temor a ser sancionada por mi orientación sexual y por la discriminación de la que puedo ser objeto por parte de la comunidad educativa y de la sociedad en general.

(...) Lesbianas y homosexuales ejercemos la docencia o somos directivas docentes a nivel oficial y privado, en preescolar, en básica primaria, básica secundaria, media y universidad, igualmente accedemos a estos cargos por concurso e idoneidad académica, sin hacer explícita nuestra orientación sexual, hemos ejercido la docencia por años y resaltamos que la calidad de nuestro desempeño profesional no está determinada por la orientación sexual (Triángulo Negro, 1998).

¹⁷ Como vemos, los homosexuales en Colombia son tratados como objetos jurídicos no como sujetos sociales, y más que ellos sus conductas.

A pesar de estas victorias en materia de constitucionalidad, la legislación y el cumplimiento y aplicación de la ley, siguen siendo violatorios de los derechos de homosexuales y lesbianas: ejemplo de esto es el caso de Marta Lucía Álvarez Giraldo, lesbiana condenada a 33 años y 4 meses de prisión, quien el 18 de mayo de 1996 demandó al Estado colombiano ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos por no permitir la visita conyugal claramente establecida en el artículo 112 del Código penitenciario y carcelario (ley 65 de 1993). Aunque en 1994 la Fiscalía autorizó a Marta Lucía Álvarez a gozar de estas visitas, las autoridades carcelarias no las han permitido¹⁸. Este caso fue gestionado por la abogada feminista Marta Lucía Tamayo, quien pertenece a la red nacional de Mujeres y ha sido postulada al premio Felipa de Souza. En el centro penitenciario El Buen Pastor, el lesbianismo es causal de aplicación de las sanciones carcelarias más graves.

Pasemos ahora a la historia anterior a la década de 1990. En un artículo inédito de Manuel Velandia, quien me lo facilitó, propone una cronología de los diferentes grupos que se conformaron a partir de la década de los 70. En la década de los 40 surgió el primer grupo cerrado de encuentro homosexual, Los Felipitos, que no tenía ninguna pretensión de presencia política, integrado por hombres de clase alta. De la década de lo 1950 y 1960 no encontré ninguna referencia.

Velandia pasa entonces a la década de los 1970. A partir de un encuentro fortuito el autor comenzó a entender los códigos de aproximación entre hombres y después fue invitado en 1977 a una reunión que lo conectaría con el mundo homosexual que, para la época, se movía entre las fiestas privadas, los bares y un activismo incipiente de intelectuales y artistas principalmente. Así, la construcción de espacios y códigos de identidad *gay* comenzaron de manera soterrada, en espacios públicos y privados como narra Velandia a partir de sus experiencias personales. Velandia sitúa estos momentos como el inicio de lo que él llama el movimiento *gay* en Colombia. Sin embargo, hablar de movimiento *gay*, aún hoy, en Colombia puede ser prematuro.

Para dimensionar esta afirmación es necesario revisar cómo se definen los movimientos sociales urbanos. Según Manuel Castells (1976: 3), los movimientos sociales urbanos son “sistemas de prácticas sociales contradictorias que subvierten el orden establecido a partir de las contradicciones específicas de la problemática urbana”. De esta manera es importante entender que los movimientos urbanos surgen en terrenos de contradicciones marcados por factores propios de la ciudad, como la producción y la reproducción, el consumo y el acceso a servicios que son atributos de ciudad. Igualmente requieren de condiciones internas, como por ejemplo, identidad construida y reconocimiento de una situación específica que afecta al grupo de ciudadanos. Los movimientos sociales generan reivindicaciones no sólo desde una actitud contestataria sino participativa, no son coyunturales pero sí temporales, aunque, en todo caso responden de manera sensible a la coyuntura; no sólo están relacionados con problemas de consumo colectivo de servicios a cargo del Estado sino con el consumo particular (alimento, en muchos casos vivienda, etc); tienen un fin político claro y cuentan con una organización compleja no espontánea, de organizaciones articuladas a metaorganizaciones.

En este sentido habría que ver si lo que se ha llamado movimiento *gay* en Colombia, ha tenido una complejización suficiente en su organización; ha reconocido y generado comunidad alrededor de los factores estructurales, en este caso, alrededor de la reproducción (Castells, 1976: 37-39), si existen condiciones externas que den impulso y sentido a su surgimiento; y si frente a estos factores existen fines compartidos; si hay una identificación clara de su territorialidad o de su integración en términos de número y representatividad de subsectores, así como del nivel de articulación entre los distintos segmentos (académicos, líderes, bases) y finalmente cuál ha sido su impacto o el logro de sus fines.

¹⁸ Hace poco, la Corte Constitucional se pronunció respecto a este caso.

Atendiendo a estos elementos estructurantes externos e internos de los movimientos sociales urbanos, considero que no podríamos hablar de un movimiento *gay* en Colombia, dado que tal vez sólo se ha llegado al momento de la identificación del factor estructural, relacionado con la producción, la reproducción y el consumo, pero aún no hay comunidad alrededor de objetivos políticos y no existe complejización de la organización (la relación entre bases y representantes o líderes es frágil, no hay estrategias acordadas de acción). Las acciones llevadas a cabo han sido coyunturales y su impacto ha sido relativo.

Ligado a los inicios de la organización *gay* estuvo León Zuleta quien, seguramente influenciado por el momento que ya para entonces los movimientos *gay* del mundo vivían, no estaba de acuerdo con un tipo de movimiento integracionista :

(...) León era un hombre abiertamente *sex-pol*. Sus ideas se conocieron por medio de una revista local que hacía circular en las Universidades de Medellín (desde finales del 77), de vez en cuando y si tenía dinero para la impresión. (Velandia, 1998)

En efecto — según relata Velandia — León Zuleta, ligado con los idearios troskistas, se oponía no sólo a los discursos, médicos, jurídicos, morales, religiosos, psicológicos y psiquiátricos que perseguían y prescribían correctivos a la homosexualidad, sino a las estructuras “clasista y falocrática” (Velandia, 1998). La revolución que proponía no era sólo sexual sino política. Por ese tiempo León Zuleta anunció por medios de comunicación que él presidía un movimiento homosexual con 10.000 activistas, luego le confesó a Manuel Velandia y a algunos otros entusiastas que había agregado cuatro ceros a la cifra. Los entusiastas Manuel R y Guillermo Cortés, junto con Velandia, se reunieron desde abril de 1977, en la Biblioteca Cristiana Emmanuel Mounier, durante casi tres años todos los sábados, con unos 23 hombres más.

A partir de esa reunión, según cuenta Velandia, se conformó el primer comité de trabajo — al que se sumó el pintor, poeta y bailarín Leonardo Vidales. El GELG (Grupo de Encuentro por la Liberación de los Gueis¹⁹) estaba integrado exclusivamente por hombres que tenían una vinculación estrecha con la academia.

Según Velandia (1998), las discusiones que se daban dentro de este grupo estaban marcadas por una visión de género sesgada por lo masculino. En este sentido, Velandia y Cortés, serían por lo que podemos apreciar en el fragmento siguiente, una especie de pioneros de lo que la nueva teoría *queer* propondría desde los 80:

(...) Las reflexiones personales a las que llegaron (dentro del GELG) eran fuertes y los conflictos hacia “la maricada” eran tan disímiles, que Velandia tomó la posición de hacer lo que llamó un “discurso marica”, es decir, reivindicar la pluma como parte del discurso teórico (...) (Velandia, 1998)

Como vemos, desde sus inicios, lo *gay* en Colombia generó sus propias discriminaciones y por ello, hegemonías, fundamentalmente basadas en el género, pues se excluía a mujeres, amanerados, travestis, todos ellos grupos marcados por una posición de género específica. La hegemonía también se marcó desde el acceso al conocimiento, pues fueron los intelectuales quienes se convierten en la faceta “correcta”, por así decirlo, de lo *gay* en Colombia durante las décadas de 1970 y 1980.

En este contexto el GELG pasó de hacer una propuesta estética llamada Heliogábalo a una efímera propuesta intelectual que a su vez sería reemplazada por un nuevo aire dado por jóvenes

¹⁹ Según dice Velandia se decidió escribir *gay* según su fonética como una manifestación antimperialista influenciada por Zuleta.

universitarios, quienes fueron expulsados de la Biblioteca Nacional —según cuenta Velandia— “por maricas”, lo que los llevó a reunirse en el Parque Nacional. Como vemos, la discriminación, obviamente no operaba sólo adentro sino que era más fuerte desde el exterior. Estos jóvenes generaron las primeras alianzas entre las organizaciones homosexuales y otros movimientos, no sería en el caso de Colombia como ocurrió en otros países, con el movimiento feminista, sino con el movimiento de trabajadores.

Manuel Velandia (1998) también reseña algunos antecedentes de la década de 1970 de gran importancia para las manifestaciones públicas de homosexuales en el país durante los siguientes años:

El 28 de junio de 1977 se organizó por primera vez en nuestro país el Día Gay Internacional y Velandia escribe el primer “*Manifiesto por los Derechos de los Gueis en Colombia*”. En *Body Politic* (1980) revista canadiense, se publica por primer vez un artículo sobre el movimiento homosexual colombiano. En 1983 se organizó la Primera Semana Cultural Gay. La marcha de 1983, que solo fue permitida entre la Plaza de Toros y la plazoleta de Las Nieves, se caracterizó por la presencia de la policía — prácticamente desplazaron 3 policías por cada uno de los caminantes —, los carteles que se volvieron consignas de la actividad: “*Madre si tu amas a tu hombre deja que yo ame al mío*” o “*ni delincuentes ni antisociales, simplemente homosexuales*” En ella se hicieron presentes delegados de Bogotá, Bucaramanga, Cali y Medellín (...) La actividad fue cubierta por los medios masivos de comunicación e incluso por las agencias internacionales de noticias. (Velandia, 1998)

En 1978 se fundó GRECO (Grupo de Estudio de la Cuestión Homosexual), el primero en integrar mujeres y en generar alianzas con grupos feministas. Fue conformado por un grupo de estudiantes de la Universidades de Antioquia y Nacional de Medellín, reunidos nuevamente por Zuleta y “entre quienes estaban Gildardo Ramírez, Fernando Albear, l@s herman@s Quintero Uría y algunos otros que prefirieron borrar su pasado” (Velandia, 1998). A este grupo perteneció Juan de Dios Amado quien luego fuera uno de los fundadores del grupo religioso Discípulo Amado. Velandia reseña que, por la misma época, surgieron otros grupos en diversas ciudades como Cali, Bucaramanga (Acuaris) y Armenia (organizado por Ebel Botero) del país. Todos los grupos hasta el momento se agruparon bajo la denominación de MLHC: Movimiento de Liberación Homosexual de Colombia.

Podemos concluir que lo que en un momento se llamó movimiento homosexual, es una integración de grupos ya conformados. Por lo tanto, el MLHC más que un movimiento, fue una supraorganización en el sentido de Castells (1976). A la fundación del MLHC siguió la publicación de una serie de revistas, alrededor de las cuales, en muchas ocasiones, se tejieron organizaciones, lo que será una constante a partir de ese momento. Aparecen entonces *Ventana Gay* en Bogotá y *Sucesos Gay* en Barranquilla.

Así el trabajo organizativo de homosexuales empezó a mostrarse en espacios académicos y de otras índoles, llevando a la práctica la intención inicial de hacer un trabajo fuerte de divulgación como lo había pensado León Zuleta. En 1981 los miembros de *Ventana Gay* asistieron al primer Congreso Colombiano de Sexología en Cali; luego, en el mismo año al I Encuentro Internacional de Sexualidad y Sociedad y al II Simposio Colombiano de Sexología, momentos para los que *Ventana Gay* prepara un número especial llamado *La homosexualidad: un rótulo sin objeto*. Desde ahí estaría presentes en diversos eventos académicos similares (Velandia, 1998)

Según Velandia (1998), a partir de 1981, bajo la coordinación de Ricardo Parra el MLHC parece comprender que es necesario generar vínculos estratégicos con otros espacios de construcción de lo *gay* como los bares, en donde Velandia contacta a Liliana Gómez, mesera y luego administradora de establecimientos de este tipo. Fue una de las primeras lesbianas visibles, aunque su aparición en medios

de comunicación, en la que protagonizó un altercado con un congresista, fue fuertemente criticada por otras mujeres que se mantenían trabajando desde la academia de manera menos visible.

El MLHC sufrió algunos altibajos a partir de 1987, aunque Velandia aparecía recurrentemente en medios de comunicación hablando sobre homosexualidad, más que en representación de un colectivo, a nombre propio. Hasta 1990 continuó la fundación de una serie de grupos y, en ocasiones, de publicaciones producidas por los mismos, ya con más participación de jóvenes y mujeres:

En 1982 se formó el Instituto Lambda de Colombia una asociación a favor de la causa homófila que se distinguió por su producción teórica, a la que ingresó otro profesor universitario, Víctor Hugo Duque, quien fue nombrado jefe de redacción de *Ventana Gay* e inició a su vez una tercera etapa de la revista. Algunas mujeres ingresaron a *Ventana Gay* como parte del equipo de trabajo, ellas fueron MIA y Yolanda Clavijo. Los jóvenes se organizaron en el Colectivo Orgullo Gay CORG y *Ventana Gay* ganó el premio de la IGA a la mejor publicación *gay* del año. (Velandia, 1998)

Así como en una época las organizaciones *gay* decidieron crear alianzas con movimientos sindicalistas o feministas, el nexo, con otros sectores sociales se ha visto cada vez más debilitado. Por otra parte, había que considerar que la organización fue siempre una expresión de los diferentes sectores sociales —mujeres, obreros, etc.— que en algunas ocasiones reproducían esquemas heterosexistas o patriarcales. Por ello, dentro de las organizaciones *gay* que habían estado en contacto con esos otros sectores se generaron distintos ensayos organizativos como cuenta Velandia. Es importante anotar que las luchas de poder internas, pueden considerarse como factor decisivo de la desintegración de muchas organizaciones *gay* o lésbicas en Colombia, e inclusive del debilitamiento de movimientos homosexuales en otros países, así como posiblemente, del estancamiento de un movimiento lésbico - *gay* colombiano que aún no prospera. Como cualquier organización, estos grupos eran en sí una propuesta frente a cómo asumir las relaciones internas y cómo crear lazos con un entorno cada vez más amplio y de manera estratégica:

En mayo de 1983 *Ventana Gay* inicia un ensayo con otras formas organizativas, fundamentadas en el anarquismo y con dirección no autocrática. En el mismo año y con la misma filosofía surgen la Agrupación Cóndor y su Hoja *Gay Libertaria*. Con dicho ensayo a finales de 1984 se acaba *Ventana Gay*.

En enero de 1986 el CORG lanzó la *Revista de Ambiente* una publicación mensual en la que no aparecen generalmente los nombres de las personas que la publican. (Velandia, 1998)

Influenciados por el enfoque que el movimiento homosexual de Estados Unidos había adoptado a partir del descubrimiento del SIDA o “virus rosa”, surgieron iniciativas de trabajo que relacionaban SIDA y homosexualidad, aunque en principio no fueron muy bien acogidas. Para llevar a cabo estas iniciativas, Velandia tuvo que separarse de las aspiraciones de otras organizaciones y fundar en 1985, junto con Luis Eduardo Moreno, el GAI (Grupo de ayuda e información sobre SIDA) que luego en 1989 se convirtió en FIASAR. Los beneficiarios de las acciones de estos grupos eran mayoría y casi exclusivamente hombres homosexuales. Más tarde, en 1992, se fundó Apoyémonos, una ONG que trabaja alrededor del SIDA, aunque esta fundación no se considera una organización *gay*, su población beneficiaria han sido travestis, homosexuales y hombres en ejercicio de la prostitución, fundamentalmente.

En este momento la relación entre SIDA y mujeres no era tan evidente, dado el desconocimiento sobre prácticas sexuales de las mujeres en general y aún más de las lesbianas. Aún hoy los estudios sistemáticos de contagio de SIDA en mujeres y sobre todo entre lesbianas son escasos, por no decir inexistentes. La sexualidad como régimen discursivo juega un papel muy importante en esto, por ejemplo, todavía no ha sido desterrada del todo la creencia de que el SIDA es una enfermedad casi exclusiva de homosexuales, aunque las cifras muestren otra cosa: las mujeres casadas encabezando los índices de grupos poblacionales contagiados —esto gracias a que las mujeres casadas no suelen por ejemplo usar condón en sus relaciones sexuales. Según fuentes de Profamilia (2000, 167) sólo el 7% de las mujeres casadas usaron condón en su última relación sexual—mientras que la poblaciones comúnmente consideradas de alto riesgo, los homosexuales, los trabajadores sexuales y los personas que consumen drogas por vía intravenosa, han asumido prácticas profilácticas que han transformado las primeras estadísticas. Hay que recordar por ejemplo, que fue una creencia muy extendida la de imaginar a la mujer como inmune a este virus. Esta idea es defendida por Sheila Jeffreys (1996). La autora asegura que hay que reivindicar la eroticidad lésbica como la más segura de todas, de esta eroticidad excluye el sadomasoquismo, ya que considera que como propuesta política se distancia y se contrapone a lo que propone el lesbianismo como discurso y como práctica: la eliminación de las relaciones de dominación en el plano del amor y la sexualidad, y entre las mujeres en general. Por todo lo anterior, es perfectamente comprensible que, como dice Velandia, las mujeres no hubieran resultado tan entusiastas con la que el mismo autor llama “la primera actividad sobre SIDA para mujeres lesbianas”, llevada a cabo en julio de 1994 por Liliana Gómez y Manuel Velandia.

En el mismo año surge, como iniciativa de la Liga Colombiana de Lucha contra el SIDA, el proyecto Lambda destinado a promover la prevención y adecuar la atención médica alrededor del VIH y el SIDA de homosexuales y bisexuales. Esta misma organización hizo entre 1995 y 1996 la encuesta CAP dirigida a HSH (hombres que tienen sexo con hombres). Las campañas de la Liga Colombiana de Lucha contra el SIDA han sido dirigidas exclusivamente a esta población. En 1993, preocupados por la diversidad sexual que no estaba contemplada en otras organizaciones y que más bien era excluida de ellas, María Janeth Pinilla y Manuel Velandia fundaron Equiláteros: Proyecto de Minorías Sexuales. Estas minorías comprendían travestis, transgéneristas, jóvenes y otros. Todo esto tenía que ver con la serie de discursos sobre diversidad que se alimentaban de las teorías sociales y que tenían en el país su gran vitrina en el proceso de reforma de la constitución política del 86. Luego de la promulgación de la Constitución Política de 1991 comienzan a aparecer con fuerza las luchas legales, las cuales Velandia reseña así:

A principios de 1994 debido a la decisión de INRAVISIÓN de prohibir la emisión de un comercial de la revista Aló sobre prevención del VIH/SIDA, los abogados Germán Humberto Rincón Perfetti y J.M.G instauraron una tutela que buscaba se permitiera su emisión; en la revisión de la misma la Corte Constitucional hizo jurisprudencia sobre la tolerancia y condiciones de plena igualdad de los homosexuales. (Velandia, 1998)

De manera recurrente vemos vinculado el tema del VIH/SIDA al trabajo de organizaciones homosexuales. Por ello a mediados de septiembre de 1996 se consolida la Red de Información y Trabajo G&L de Santa Fe de Bogotá (RIT), luego de una serie de reuniones entre organizaciones llevadas a cabo desde 1995. El Boletín Info G&L surge como el órgano de difusión de esta red, en la que ya se vio una participación más visible de lesbianas.

Más adelante habría nuevos esfuerzos de generar colectivos de amplia influencia, con tratamientos temáticos estratégicos y con la constante influencia del movimiento homosexual estadounidense:

En 1994 Juan Pablo Ordóñez (...) abogado colombiano residente en Washington ganó el premio *Felipa de Souza* otorgado por la *Human Rights Award, International Gay and Lesbian Human Rights Commission (IGLHRC)* como reconocimiento a sus trabajos realizados en los Estados Unidos en la ONG **The Colombian Human Rights Committee CHRC**. Como parte del premio recibido Ordóñez se trasladó a Bogotá en el segundo semestre del mismo año y trata de organizar junto con Rincón Perfetti, la Asociación Colombiana de Lesbianas y Homosexuales, un proyecto que pretendía agrupar las diferentes organizaciones trabajando sobre el tema en Colombia. (Velandia, 1998)

Cabe anotar que la Asociación Colombiana de Lesbianas y Homosexuales fue la primera organización en incluir dentro de su nombre de manera explícita la palabra “lesbiana”. Como un brazo de la asociación Colombiana de Lesbianas y Homosexuales nace el Grupo Solidaridad Lésbica, SOL, “quienes inicialmente fueron un grupo de trabajo (de dicha asociación) sobre identidad femenina, género e identidad lésbica; el grupo se ha ido transformando en uno de apoyo a mujeres en la construcción de su identidad sexual. Su coordinación tiene un grupo base de cuatro mujeres y para las decisiones se trabaja con el consenso de todas las participantes”. (Velandia, 1998) SOL se caracterizó no sólo por sus intereses temáticos particulares sino por pretender ser una organización horizontal, exclusivamente femenina y cerrada.

Seguiría una serie de publicaciones de distinta índole, aunque mayoritariamente dirigidas a promocionar servicios de sitios *gay* masculinos: septiembre de 1994, *OK*; marzo de 1995 en Cali el *Magazín Cultural KMALEON*; en julio de 1995 *Express Yourself* que cuatro meses después se llamó *Ghetto*; en mayo de 1997 editado por Javier Merchán el primer número de *Play Man*, revista que se sigue publicando mensualmente por Queen Producciones y en septiembre de 1997 aparece *Franquicia*, publicada por Zona Franca, bar bogotano.

En septiembre de 1996 se funda el grupo Triángulo Negro, evento al cual no hace referencia Manuel Velandia. En realidad, la historia organizativa de lesbianas no aparece documentada por Velandia, excepto por la referencia rápida que hace del grupo SOL. Por la misma época, motivados por el trabajo de la RIT se fundaron varios grupos, entre ellos Despertares de Pereira, en abril de 1997 por iniciativa de Andrés Alzate, cofundador del grupo cristiano Regazo, Giovanni Cano y Carlos Hernán Guzmán. De los quince miembros sólo dos eran mujeres lesbianas. Por la misma época en Medellín se fundan varias organizaciones como Colectivo Gay de Medellín y la publicación XQ28.

En América Latina y particularmente en Colombia la relación con la religión es una permanente que se manifiesta también en los círculos homosexuales y lésbicos, como una manera de reivindicar el derecho de ser homosexual y profesar y practicar una religión determinada, lo cual resulta especialmente significativo y dicente de la posición discriminatoria de muchas confesiones e instituciones religiosas:

Mauricio C. un abogado colombiano, católico, quien residió durante algunos años en los EE.UU. regresa al país en 1992, luego de estar directamente involucrado con DIGNITY, una organización católica con amplia trayectoria, allí logra por fin hacerse partícipe de una propuesta que integró su opción sexual con su expresión religiosa, fundamentado en dicha experiencia el primer sábado de febrero de 1993 y en las necesidades similares expresadas por un grupo amplio de hombres y

mujeres, se reunió por primera vez un grupo mixto de 25 personas, incluyendo un sacerdote jesuita no homosexual, quien desde ese momento ha sido su guía espiritual. Dicho grupo se bautizó HOME GAS: Hombres y Mujeres Gays. (Velandia, 1998)

Homegas dio origen a dos grupos más en noviembre del mismo año Discípulo Amado y El regazo, cuyos miembros eran en su mayoría hombres.

Las iniciativas universitarias aparecen también en este panorama, con propuestas de grupos interdisciplinarios de estudios de la diversidad: GAEDS de la Universidad Nacional (junio de 1995) apoyado por la Vicerrectoría de Bienestar Universitario y la Facultad de Ciencias Humanas y GADOS de la Universidad de los Andes (marzo del 1996), con el apoyo de la Decanatura de Estudiantes.

Todos los grupos que se conformaron hasta en la primera mitad de los 90 comenzaron a participar en una serie de manifestaciones públicas alrededor y en conmemoración del Día Internacional del Orgullo gay (28 de junio) que desde 1997 no se han interrumpido:

Del 21 al 30 de junio de 1998, se realizó la *Primera Semana Cultural G & L en Colombia* convocada en Bogotá por Info G&L y con la presencia de delegados de otras ciudades. Así mismo se realizaron actividades en Cali y Pereira. El domingo 29 se realizó una marcha gay y lesbica en Bogotá, en una actividad menos nutrida que la realizada 13 años antes en esta misma ciudad. Sin embargo, cabe destacar que en las actividades culturales los presentes sumaron en promedio 300 personas (...) (Velandia, 1998)

Una de las actividades llevadas a cabo dentro de esta semana fue programada por el grupo Triángulo Negro: un conversatorio sobre diversidad homosexual, a la cual asistieron aproximadamente 400 personas, dentro de las que se contaban lesbianas, homosexuales, bisexuales y heterosexuales.

Como ya se anotó, la coyuntura que ofreció la redacción de la Constitución Política de 1991 y su promulgación fueron muy importantes para la reivindicación de derechos de homosexuales y lesbianas. Respecto al trabajo puntual que se realizó alrededor de la Asamblea Nacional Constituyente. En palabras de Velandia (1998):

En 1991 con motivo de la Constituyente algunos miembros de MLHC reiniciamos reuniones con Guillermo Cortes, León Zuleta y algunos otros, se me propuso buscar ser Constituyente, pero yo pensé que Gustavo Álvarez Gardeazábal y otros homosexuales con más imagen política podían representarnos mejor. Realmente nunca hablamos con Álvarez Gardeazábal, pero sí con otros Constituyentes. No se sabe si esta labor tuvo un peso específico pero sí que cuando a un Constituyente los periodistas de El Tiempo (...) le solicitaron que explicara el derecho a la privacidad, él hizo su análisis desde la homosexualidad, contemplándola como un acto privado. (Velandia, 1998)

El libre desarrollo de la personalidad ha sido una de las principales armas jurídicas esgrimidas en defensa de homosexuales y lesbianas, así como el derecho a la igualdad. En todo caso, por lo que anota Velandia, podemos suponer que la homosexualidad no fue un tema debatido para la redacción de la Constitución, o no por lo menos de manera explícita dentro de la Asamblea Nacional Constituyente.

Aunque en este momento (año 2002) hay homosexuales y lesbianas que ocupan cargos públicos, es menester decir que esto no es producto de un movimiento homosexual articulado, sino de gestiones

particulares o a articulaciones con intereses o grupos políticos que no reivindican de manera alguna o de manera exclusiva, derechos homosexuales:

Gustavo Álvarez Gardeazábal es un escritor quien tiene una activa participación política, aun cuando es reconocido públicamente como homosexual, su actividad no se fundamenta en su conducta sexual. Es el único hombre que en Colombia, ha hecho pública su conducta sexual y ha sido elegido para un cargo público, exceptuando un magistrado en norte de Santander. Álvarez Gardeazábal ha sido reelegido alcalde de su ciudad Tuluá y en las elecciones de 1997 elegido Gobernador del Departamento del Valle. (Velandia, 1998)

Lamentablemente junto a experiencias como la redacción participativa de la Carta de Civilidad, en donde se incluyó explícitamente a los homosexuales, aparecen hechos de terrible violencia sistemática contra este grupo y especialmente contra los transgeneristas, manifestada en crímenes de odio y otras formas de violación de derechos y es en estos momentos que la invisibilidad es el velo protector de las lesbianas:

En 1985 en Villavicencio se inicia en Colombia una serie de asesinatos a hombres homosexuales (...) Jairo Alberto Marín, un reconocido periodista colombiano residente en los Estados Unidos, fue el primero en hacer eco en ese país de las denuncias que varios organismos de derechos humanos en Colombia hicieron ante organismos nacionales e internacionales sobre la muerte y tortura de más de 740 hombres homosexuales, entre 1985 y 1992, en Bucaramanga, Villavicencio, Cali, Medellín, Manizales y Bogotá, por organizaciones tales como La Mano Negra, Muerte a Homosexuales, Amor A Medellín, Limpieza de Cali, Escuadrón de Limpieza Social.

Los artículos de Marín y los testimonios de El Grupo de Ambiente — que logró documentar 328 casos de asesinatos ocurridos entre 1986 y 1990 — y de Velandia quien fuera varias veces amenazado de muerte a causa de su militancia aparecieron en Revistas como Los Angeles Times, The Advocate, Action Alert de IGLHRC y en los informes de la BBC y Amnistía Internacional entre otras. León Zuleta es tal vez el más reconocido de los asesinados por sus acciones en derechos humanos de las minorías sexuales en Colombia.

(...) En 1989 el Ministerio de Salud por Intermedio del Jefe del Programa de Epidemiología le exigió a la ONG Grupo de Ayuda e Información GAI que cambiara su nombre si quería aceptar el presupuesto por ellos ofrecido para sus programas de SIDA, porque “eso” sonaba a *gay* y podría ser identificado como que el Ministerio apoyaba a los homosexuales (...) (Velandia, 1998)

En contraste, la corte constitucional, entre 1996 y 1999, presidida por Carlos Gaviria Díaz, produjo una jurisprudencia sin precedentes en el país en relación con la homosexualidad. Dentro de las sentencias se cuentan las siguientes: [SC-507/99](#) relativa al derecho de los homosexuales de pertenecer a las fuerzas armadas; la [SC-481/98](#) en relación con la derogación del Estatuto Docente y la favorabilidad de aplicar el Código Único Disciplinario (ley 200 de 1995) a los docentes de quienes se presume homosexualidad; la sentencia [ST-539/98](#) que trata sobre homosexualidad y medios de comunicación; la [C-098/96](#) sobre la exclusividad de la unión marital de hecho para los heterosexuales y el régimen patrimonial entre homosexuales; y la sentencia [C-210/97](#) que trata sobre la derogatoria del Estatuto Docente.

En las décadas de los 70 y 80, mientras se desarrollaron estos espacios organizativos, la construcción de lo *gay* en Bogotá también tenía lugar en otros entornos: los bares. La reconstrucción de

este fragmento de la historia lo haré a partir de entrevistas con dos hombres que iniciaron su vida homosexual rodeados por los personajes protagonistas de estos espacios, en todo caso, no tan separados, de los espacios organizativos; pero sí muy cercanos a ciertas costumbres de consumo que desde entonces se arraigaron principalmente entre *gays* a partir de lo cual se jugaba el prestigio. Era la manera de construir un *habitus* que permitiera jugar estratégicamente en el campo cultural y específicamente de la sexualidad:

Sebastián: Lo único que tengo de referencia de *Barbarella*, es que en esa época iba la gente de Petunia así, que iban todos los travestis de *Petunia*, Óscar Ochoa.

P: ¿Oscar Ochoa era un travesti?

Sebastián: No, era un bailarín (...) y entonces montó el Petunia. El Petunia funcionaba con transformistas (...) creo que había una o dos travestis, era un *show* de revista y eran una maravilla. (...) Petunia era como un *show* para todo el mundo.

P: ¿Y eso en qué año era?

Sebastián: ¿Petunia?, como en el 78, como en el 78 o 79 creo, si no estoy mal como en esa época, o antes, un poquito antes (...) lo que te contaba era que toda esta gente terminaba en *Barbarella*, *Barbarella* pues era, como, yo no sé, como el bar de la época, como el bar "in" de la época, además que quedaba en un sector pues accesible a cierto tipo de personas.

En estos bares comenzaron a aparecer personajes muy importantes para la construcción de identidad homosexual o *gay*. Personajes que eran en sí mismos un contradiscurso a las concepciones de género más arraigadas. Al mismo tiempo, que reelaboraban el significado de lo que se llamaría "la maricada", a partir del humor y el ridículo como estrategia de resistencia:

Sebastián: ¿Los personajes?... Diana Mascarolo. Diana Mascarolo, era pintor, ella era travesti... pues en ese show de Petunia, con Oscar Ochoa, trabaja Diana Mascarolo, trabajaba Nina, (...)...las grandes transformistas de la época. Lo que yo te hablaba el otro día, hay otros personajes que tienen más importancia para mí, tienen más importancia como en ese rollo del transformismo. Estaba por ejemplo Mario Rojas (Thalía), que eso era todo un espectáculo, Thalía era...Thalía era una estrella, ¡era una estrella!

P: ¿Era lo que ahora es una *drag queen*²⁰?

²⁰ *Drag queen* puede querer decir algo así como reina de la percha o también reina arrastrada, *drag*, vocablo inglés quiere decir arrastrar y *queen*, reina.

Sebastián: No, totalmente distinto (...) la *drag queen* es ya como la súper exageración (...)ya son las payasas travestis con disco... en realidad, en cambio los trasformistas de esa época... era transformarse en mujer, no era el disfrazarse o el vestirse. No. Era una transformación.

P: ¿Y ellos solamente se transformaban para los espectáculos?

Sebastián: Sí, sólo para los *shows*, y ocasiones especiales; digamos los 31 de octubre, por ejemplo, que era un día, como que... que toda Bogotá se volvía al revés

¡Uy! yo a Thalía la recuerdo como una gran estrella. (...)Doblaba a Rocío Jurado a Olga Guillot...y hacía cosas. Una vez yo la escuché cantar — cantar con su voz canciones de Edith Piaf. No sé si todo el tiempo lo hacía, pero a mí me parecía la máxima estrella, además que el vestuario era... era divino. Era de, por decirte algo, una peluca y seis postizos por debajo, era exagerado, ¿sí?, pero no es lo que es una *drag queen*... y el maquillaje era perfecto y duraban un día entero transformándose y se armaban el cuerpo

Estos transformistas²¹ eran, a la vez, la burla, la trasgresión y la exaltación de lo femenino. Sin embargo, hay que anotar que en el recuento de Sebastián muestra cómo estos bares, estos personajes hacían parte de la ciudad: nótese que dice que “Petunia era como un *show* para todo el mundo”, que “toda Bogotá se volvía al revés”.

La iconografía romántica de la Europa de posguerra, asociada con la imagen de mujer fatal, de diva, de cabaretera beoda que se acercaba a una estética grandilocuente tipo Broadway o Hollywood, se reproducía así en Bogotá. De hecho el cine se ha visto como una de las principales fuentes o espacios del *queerness*, entendiendo lo *queer* como lo excéntrico, producido fundamentalmente desde la cultura popular. Pero, al mismo tiempo reproducen esquemas de raza, clase, a partir de los estereotipos creados por Hollywood, en donde además lo *gay* era veladamente supervalorado, sobre todo si tenemos en cuenta la gran cantidad de personajes que por esnobismo o cualquier otra razón estaban relacionados o involucrados con la vida homosexual. Lo excéntrico en este sentido es relativo, así como es contradictorio el valor que la identidad de ciertos personajes cinematográficos en su medio:

Sebastián: (...) ya después de los que yo vi fueron personajes que conocí en Piscis, que hacían *show* de cabaret... excelente, excelente, excelente, estaba... Nina, Nina que era la que hacía el *show* de cabaret. Nina, Lisa Minelli [...] de una cosa que me acuerdo muchísimo, fue cuando La Gran Sisi, anunció que se iba a casar (...)entonces dijo que se iba a bajar en la veinticuatro con Caracas y que todas sus amigas iban a llevarle la cola hasta Piscis, que quedaba en la veinticuatro con décima. Bueno, sí se casó, pero no, no fue así de larga la cola. Otro 31 de octubre se disfrazó de Cleopatra y estaba montada en una *chaiselonge* y la entraron desde ahí, desde la veinticuatro con décima hasta el bar, cargada, cuatro negros la llevaban y pues era gorda, pero era sensacional.

²¹ Transformista es quien se maquilla y viste para un espectáculo, de una manera que intenta la suplantación mediante la copia extracta del modelo femenino exacerbado, el travesti lo hace de igual manera, pero de manera más permanente, mientras que la Drag Queen quien lo hace ocasionalmente, es una mofa del modelo de feminidad. El o la transgenerista asume los hábitos del género opuesto.

Habría que preguntarse por qué el transformismo se convierte en el mundo *gay* en uno de los principales espacios de representación en donde se mezclan, a mi modo de ver, fantasías, anhelos, burlas, diversión, moda, política. El transformismo es la conversión momentánea y preformativa de un hombre en mujer, o mejor en protomujer. Es la representación deliberada del género pero sobre la base de un modelo de clase y belleza determinados. En este sentido tiene una doble función subversiva en el campo simbólico, paralela a una función reproductiva. Las *drag queen* o dragas, en cambio, son claramente una mofa, no hay una intención de camuflar lo masculino y sí de ridiculizar lo femenino (ver anexo número 9):

Sebastián: La Gran Sisi... ella decía que se llamaba La Gran Sisi y era la Marilyn Monroe vieja, era como una mofa a la Monroe, porque siempre usó pelucas platinadas, pero lo sensacional de este personaje, era ver un tipo de sesenta años más o menos, ponle entre cincuenta y sesenta años, convertirse en una mujer, (...) tenía una sonrisa fabulosa...(...) Pacho Herrera era ciego, él usaba unos culos de botella tenaces y no veía, cuando se vestía no veía, pero era sensacional, con su tola y maquillaje. Yo lo vi una vez maquillado por Alfredo Barraza... espectacular, ¡espectacular! Y pues siempre doblaba rancheras, era como la parte arrabalera, ¿no?. Estaba otra como de esa época, son como contemporáneos, que era Pacho Góngora, que hacía un *show* cómico musical, una cosa así, que era sensacional; era para totarse de la risa y se metía dentro de una maleta y sacaba una pierna... ¡era sensacional! Bueno, esas son como las de esa época, como las divas.

Las transformistas, sin embargo subvierten el rol de género al jugar deliberadamente con él en un espacio performativo. Mientras tanto, los travestis refuerzan los roles de género. La intención del travesti es la suplantación.

Sebastián: Hay dos personajes que siempre escuché referencias, pero yo no los conocí [...] entonces ellos eran peluqueros, pues de ciertos personajes de la elite y entonces las señoras les acolitaban las vainas, sus clientes les acolitaban las vainas, entonces les prestaban Mercedes, les prestaban joyas. Yo tengo un amigo que iba a acompañarlos a ellos, en esa época, a los bailes en el Salón Rojo del Hotel Tequendama. Serían tan buenos transformistas, que pasaban por mujeres. Con un acompañante se iban a los bailes del Salón Rojo del Hotel Tequendama, pero eran unas señoras transformistas e iban a la ópera. La foto que te cuento es de la ópera, la foto que yo vi, es de este señor en el Teatro Colón pero... y estamos hablando como del sesenta y pico, pero una señora divinamente.

El juego social de estos personajes era estratégico: una especie de desafío a los cánones de clase y de género de una Bogotá parroquial, era una subversión que se burlaba de la miopía de muchos y que además delataba el gusto de ciertas clases por los juegos de doble moral.

P: ¿Eran de clase alta?

Sebastián: Pues no sé, pero sé que utilizaban, por ejemplo, sus relaciones con estos personajes, con las esposas de estos grandes personajes, que les acolitaban muchas vainas, ¿no?, (...) montaban sus *shows*, en realidad su carreta era esa, ¿no?, de pronto irse al baile del Salón Rojo, de irse a la ópera, igual el *show* era sólo para ellos, porque pasaban desapercibidos allá, o de pronto la gente, no sé si en esa época sería, no tendría como esa malicia de darse cuenta. Pero pues muy bacano.

Según el relato de Sebastián, los travestis tenían su procedencia en la clase baja y estaban relacionados con el ejercicio de la prostitución, mientras que los transformistas jugaban deliberadamente con incursiones en espacios de elite, independientemente de su procedencia, tal vez eran parte de una alternativa exótica de la vida nocturna de la ciudad en ese momento:

Sebastián: Después se empezó a dañar un poco el bar de él, porque empezaron a ir muchos travestis, entonces ya como que la gente... y ya empezaron a haber otros bares.

P: ¿Hay alguna diferencia entre lo que tú llamas transformistas y los travestis?

Sebastián: Sí, claro, porque el travesti era el que se hormonaba... que se ponía hormonas, ya tenía busto. Pues no tanto de prostitución, aunque siempre el común denominador del travesti era la prostitución, (...) la gran mayoría de los travestis vivían vestidos de mujer todo el tiempo, en cambio los transformistas no,

La sucesión en la importación de modelos extranjeros es una constante en la recreación de estos espacios. Esto ocurría de manera paralela a la adopción de discursos externos por parte de las organizaciones. De todos modos, hay que decir que la importación de discursos y de modas tiene su propia dinámica, ya que los bares comenzaban a perfilar un tipo de consumo y de necesidades unidimensionales (masculinas, destinadas a hombres con capacidad de consumo y que acarrear estereotipos implícitos), mientras que los discursos de las organizaciones comenzaron a abrir, aunque a veces tímidamente, una dinámica dialógica. De las grandes divas y los personajes cinematográficos se pasó a recrear expresiones vinculadas a la nueva industria del sexo, como el sadomasoquismo y una serie de espectáculos avalados por el imaginario de “cultura neoyorquina”:

Sebastián: Pues, el bar importante fue Piscis (...) importante, importante, como por ahí hasta el 85 (...) después se volvió como muy sadomasoquista, pues y el tipo le metió vainas muy neoyorquinas, como los cuartos oscuros y ese tipo de vainas ¿sí?, pues tú entrabas y encontrabas personajes atados y tipos masturbándose dentro de unas jaulas... (...)después ya había una cantidad de bares y se empezaban a venir hacia el norte, estaba ya, por ejemplo, un bar buenísimo que fue Copa, enfrente del teatro la Comedia ahí, en... ¿cómo es que se llama?, el Libre de Chapinero (...) le quitó mucha clientela a Piscis (...) Después, después abrieron otro bar que se llamaba Amigos en Chapinero, que también tenía una sucursal de Amigos en el Centro, que era al lado de La Tasca Santa María.

Los territorios considerados de prestigio en ese momento eran los seleccionados para ubicar nuevos bares. En este sentido, la vida *gay* de los bares antecedió, inclusive, a todas las propuestas organizativas, es en los bares en donde se generan los primeros “textos” *gay*:

Sebastián: ¡Uuuu! (risas) ¿la Tasca?, yo desde que me conozco existe la Tasca... del sesenta y pico, por ejemplo Barbarella, debe ser del setenta y pico también. Sí 73, 74 debió empezar Barbarella. Pues mira, si te contara... es que no me acuerdo cómo se llama el otro bar... Estos dos bares que te contaba, que quedaban en la 20, arriba, que una vez los conocí, que eran una belleza de bares y además los personajes

que encontrabas allá, esos bares tenían... cuando Piscis existía, esos bares ya llevaban 30 años funcionando, estamos hablando que desde el 50 existían.

Muchos de los bares prestigiosos de la época fueron decayendo por el movimiento de centros de prestigio hacia el norte de la ciudad y por la introducción de nuevas modas. Esto hizo que se evidenciaran aún más las diferencias — y más que diferencias — discriminaciones de clase en el mundo *gay*:

P: ¿El Saint Moritz? (es un bar en donde actualmente se puede ver al estereotípico cachaco, junto a una vendedora ambulante lesbiana, calle 17 entre carrera 7 y 8) (Díaz, Páramo, Jiménez, Benavides y Esguerra; 1996)

Sebastián: ¿El Saint Moritz?, yo no sé, dónde queda el Saint Moritz. ¿Pero eso no es como unos billares?

Carlos: No, al lado, esa es la “puercada de Néstor” (se refieren a El Polo, un lugar cercano al Saint Moritz).

que es de gente de bastantes bajos recursos. Ahí Néstor consiguió un novio que vendía liberales, por ejemplo, en una bicicleta.

Sebastián: Liberales... sí, lo más bello que hay.

Carlos: Ahí fue donde el tipo me dijo si quería chicles, papas, pollo. Un señor, un moreno, negro, vuelto nada, medio travesti. Y vende chicles como una *delfina* de los 40.

Sebastián: Es que de verdad es muy cinematográfico ese sitio, tú te encuentras unos personajes...

Llama la atención la recuperación estética que hacen Carlos y Sebastián de íconos populares como los liberales (pasteles con anilina roja, rellenos de crema que generalmente se encuentran en vitrinas de tiendas viejas, podríamos decir que hacen parte de un paisaje característico de estos sitios).

Pero no solamente Bogotá ha sido testigo de esa vida *gay*. La siguiente narración brinda una perspectiva comparativa de dos maneras distintas de construir identidad: una la de un centro urbano marcado por la modernidad y la otra la de una zona urbana de provincia, con modelos de masculinidad arraigados en una tradición parroquial y concepciones patriarcales respecto al cuerpo y la sexualidad. Esta narración muestra de manera contundente la diferencia entre la identidad homosexual, como un ejercicio de autodeterminación, y las prácticas homoeróticas que no necesariamente conllevan una identidad. Lo que demuestra que la homosexualidad es una construcción de identidad que se desarrolla en el campo de nuevas luchas culturales, principalmente en el ámbito de lo urbano. Por otro lado, vemos cómo la identificación entre penetración y poder sigue omnipresente en provincia — aunque no haya desaparecido de las ciudades — lo que revela el carácter profundamente falocéntrico que permea la visión de la sexualidad y al hacerlo desaparece a la mujer como sujeto sexual :

Sebastián: Néstor es un personaje, es un tipo que estudió cine y es un personaje [...] no sé si te cuento las historias de su pueblo, de los personajes *gay* de su pueblo... eso es para morir.

Carlos: Y además que lo dice sin ningún pelo en la lengua.

Sebastián: Exacto.

Carlos: Según él dice, es un pueblo *gay*.

P: ¿Qué pueblo es?

Sebastián: Alvarado, Tolima.

Carlos: Todo el mundo es *gay* y si no es *gay*, funciona²². Una vez iba una comitiva de locas...

Sebastián: No, que llegó una loca al pueblo y se bajó del bus, se le cayó, no sé qué vainas... bueno, “¡casito no llegó a donde era!”.

Carlos: Y le dijeron, “aquí no va a pasar hambre”.

Sebastián: Y allá es muy normal que la gente tenga...

Carlos: Tienen un amante, pero no una vieja.

Sebastián: Exacto. Y también esas relaciones provincianas de la homosexualidad, ¿sí me entiendes?, como esa visión de que un hombre no deje de ser hombre, desde que ni se deje penetrar, ni bese al otro hombre, ¿sí me entiendes?, pero igual todos, muchos hombres tienen relaciones sexuales en ese pueblo. Pero igual estas personas... están casados, tienen hijos. Y como que las mujeres viven muy al tanto de eso (...)

P: ¿Entre las mujeres hay homosexualismo?

²² “Funciona” es una expresión que quiere decir que por lo menos la persona está dispuesta a tener relaciones homoeróticas o simplemente que es homosexual

Sebastián: No, pero sí hay varias...unas pocas. Aunque es muy permisivo que entre los hombres haya relaciones sexuales.

Carlos: Siempre se emborrachan y terminan todos en una misma cama, es muy particular. Y hay uno que es cojo de nacimiento y tiraba con los policías y mientras tiraba, mientras lo penetraban, él iba mirando por la ventana, si venía la mamá.

P: ¿Pero entonces él sí se dejaba penetrar?

Carlos: Es que las locas del pueblo son las que penetran y se dejan y el resto son hombres.

P: ¿Y esas “locas” del pueblo estaban también aceptadas?

Carlos: No.

¿En dónde están situadas las lesbianas dentro de todo este panorama? Definitivamente el silencio en la narración da señales de que en estos espacios de fiesta al igual que en las organizaciones *gay* se excluía a las lesbianas. Esto no sólo lo vemos en la historia en el relato anterior sino en el valor que Carlos le otorga al único sitio de mujeres que funcionaba en la época en que él conoció a Sebastián:

P: ¿Bueno a estos bares que tú me cuentas, iban mujeres?

Sebastián: No, era muy masculino. Sí, por ejemplo, Piscis, tú no veías casi mujeres (...) Piscis quedaba en la 24 con décima, abajito de la décima. Y Géminis quedaba sobre la carrera 11 con 24, detrás de Piscis. Sí, en los bares era muy pocas las mujeres que tú encontrabas, muy pocas.

P: ¿Tú conociste a Sebastián en un bar?

Carlos: En el peor bar, en un bar de mujeres: en Bianca.

P: ¿Y Bianca sí era de mujeres en esa época? ¿Cuándo empezaron las mujeres a ir a esos bares?

Carlos: No, eso sí era de mujeres, pero permitían hombres.

P: ¿Qué tipo de mujeres iban allá?

Carlos: La señora absolutamente pintada y extremadamente femenina o el señor camionero. No iba mucha joven, más bien eran mayores todas, pero sí, luego empecé a ver gente nueva, menor no, pero sí muy joven con esas mismas características.

P: ¿O sea, o muy femeninas o muy masculinas?

Carlos: No eran muy femeninas, era el mamarracho de la comunidad.

El estatus de feminidad de estas mujeres estaba definitivamente en cuestión, en un extremo o en otro, estaban por fuera del modelo permitido de mujer. Permanecían en el ostracismo, en medio de una cultura masculina: heterosexual u homosexual. Sus edades tampoco las hacían ser más valoradas. La percepción de Carlos y Sebastián en relación con el origen social de las mujeres, tiene que ver al parecer con un prejuicio de ellos: hacen una relación casi directamente proporcional entre masculinización de las mujeres y clase social, y me atrevería a decir que también entre el ser lesbiana —o el que un espacio fuera principalmente lésbico— y condición de clase o estatus bajos. En la narración de Sebastián y Carlos, contrasta mucho la visión sobre los círculos masculinos y los femeninos. En todos los aspectos encontramos una polarización en donde lo positivo corresponde a lo *gay* y lo negativo a lo lésbico: visibilidad — invisibilidad, (las mujeres no asisten a los bares, ni se hacen notar en espacios públicos, los hombres se mofan de los espacios públicos) belleza — fealdad (la lesbianas son o “el señor camionero” o los “mamarrachos de la comunidad”), parodia — imitación (las *Drag Queen* o los transformistas hacen una parodia inteligente, llena de encanto, mientras tanto las mujeres imitan: quieren ser hombres), etc. Así, mientras Sebastián y Carlos aprecian el juego de roles entre los hombres, en el caso de las mujeres lo asocian a una extracción social determinada y también a un uso generacional. Indudablemente se trata de hábitos distintos —el hábito lésbico y el hábito *gay*, en Bogotá en los años 80, sin embargo es indudable que precisamente parte del hábito *gay* asumido por ellos implica subvalorar las “formas de ser y hacer encarnadas en los cuerpos de las lesbianas” (Bourdieu, 2000: 30):

P: ¿Y cuándo se empezaron a ver esas mujeres tipo “niña linda”?

Carlos: En Lujuria (un bar del norte inaugurado en los años 80). Sí, yo veía mucha mujer, las que atendían eran mujeres... ¡muy bellas!, niñas bellísimas, todo el tiempo, la gente muy bella, gente joven, como te digo, ya era la mujer protagonista. Mientras tanto en Boys, en todos estos bares más hacia el sur, exclusivamente hombres (...)

P: ¿Y por ejemplo estas mujeres que iban a Blancas crees que pertenecían a un estrato social específico?

Carlos: Sí, clase media-baja, media-media. Pues, era como el sitio donde se engalanaba para ir el fin de semana, o sea, muy normal en nuestra cultura, iban simplemente a pasarla muy rico y se ponían sus joyas, sus galas, sus fantasías y todo eso, la otra se ponía su *jean* de marca, su camisa de marca... generalmente

no llevan corbata, pero sí una camiseta debajo, bastante masculina y la otra bastante... cómo te digo... caricaturesca.

P: ¿Y había como esa distinción de roles, o sea, realmente estaba la mujer masculina con la femenina?

Carlos: Sí. Se marcaba mucho. Y si de pronto llegaba una mujer sola o una mujer femenina sola, sola, tenía encima cinco o seis de las otras, asediándola, era muy chistoso, muy bonito.

P: ¿Cómo era la coquetería, el juego de seducción?

Carlos: Le cedían el asiento, le armaban para pedir su trago, la sacaban a bailar, era coquetería, como se da en cualquier estado, era sólo pura y física coquetería.

Carlos diferencia la manera de construir identidad en relación con la edad y la generación tanto de hombres como mujeres:

P: ¿Y entre los hombres?

Carlos: Lo mismo, el muy amanerado y el señor grande igual. Entonces los jóvenes, los que no nos identificamos con ninguno de esos roles que nos imponían, simplemente éramos homosexuales porque... porque rico ir a un bar y esto. Generalmente éramos muy poquitos, muy aparte, no iban mucho, como te digo prefería un sitio donde podías bailar todo el tiempo, así estabas solo, pero si también había... Hubo muchas partes de seducción, como uno empezaba a ver quien le gustaba, como para no quedarse sólo toda la noche, sino bailar con alguien, casi nunca pasaba a mayores.

Carlos habla de una nueva forma de construcción de identidad de las nuevas generaciones que empezaban a buscar esos sitios de identidad para, de manera simultánea, transformarlos y transformar así la identidad homosexual. Sebastián, por su parte denomina a las lesbianas como “mujeres *gay*”. Su narración es más precisa y extensa en relación con hombres homosexuales, travestidos, transformistas, mientras que las mujeres resultan más estereotipadas, al igual que la de Carlos.

Sebastián: A ver, ese tipo de personas (niñas lindas), yo pienso que siempre han existido, pero mira que en esa época tú no encontrabas ese tipo de personas, a ver tú encontrabas a la mujer *gay* muy masculina.

Carlos: O lo que decía yo, la mamarracho de mujer que se pintarrajeaba.

Sebastián: Pero llegaban con estos personajes que eran... ¿sí? (hace un ademán queriendo decir que eran muy masculinas) (...) Es más, la gente le huía un poco a las mujeres *gay*, se les huía, porque eran tenaces.

Eran agresivas, igual no encontrabas tú personas de determinados niveles sociales digamos, porque era bajo más bien el nivel social de las mujeres, pero igual también era la mezcla entre todo, hablemos de un Piscis: tú encontrabas de todo de todo. Lo que te iba a comentar ahorita era que sí tiene ese bar que era elitista.

P: ¿No iban muchas mujeres me dices?

Sebastián: No, no sé si iban o no, no te puedo decir, pero sí era un bar elitista.

P: ¿Cómo seleccionaban a la gente?

Sebastián: No, eso sí no sé. Bueno, pero es que la selección del cliente es mucho más nuevo, es mucho más acá, porque en todos los bares antes dejaban entrar (...) por ejemplo, en muchos bares se les negaba la entrada a los travestis, ¡se les negaba la entrada a los travestis!

Atrapadas entre un mundo heterosexual y heterosexista y un mundo absolutamente masculino — el mundo *gay* — en el que los propios hombres que subvertían su papel de género no eran aceptados, posiblemente, las lesbianas buscaron estrategias para abrirse un espacio hasta entonces casi imposible de ganar, entre ellas contaría yo como una de las principales el transgenerismo, un *habitus* que les permitía jugar en un campo reservado a los hombres:

Carlos: Y ese fue otro tipo de bar (bares no *gay*) donde se reunía la gente de los finales del 70 comienzo de los 80, pero era para gente joven y caía todo el mundo. Te contaba de Carlos Enrique la que fue novia de mi hermana, iba con Quique con Lalo, iban a otro tipo de bares no *gay*, o sea, ya venían no a formar el *guetto* que se ha puesto ahora, simplemente podían estar en cualquier bar.

P: ¿Se abrían un espacio en otros bares?

Carlos: ¡Normales!, entonces iban con su propio combo, entonces no..., no tenían nada que ver con el resto, no había el rótulo en el bar afuera, para tal persona: no. Podía ir cualquier persona, pero ya se cuidaban un poquito más. Generalmente como de pronto la mujer era bastante masculina, entonces pasaba desapercibida como un tipo o como un muchacho común y corriente. Por ejemplo Carlos Enrique era un “muchacho”

P: ¿O sea, Carlos Enrique es una mujer?

Carlos: Sí, se llama Piedad, entonces Carlos Enrique, "qui'hubo", el tipo, el chévere del paseo.

P: ¿Y todo el mundo le decía Carlos Enrique?

Carlos: Sí, porque a ella le gustaba eso, entonces entre Carlos Enrique y Nancy jugaban sus roles, pero Nancy tenía también sus novios. Era bastante... como no había SIDA, no había nada, todo era como un bollo chévere de personas, de todos contra todos.

Sebastián: Pues muchas cosas cambian, a ver, en la época en que yo rumbié yo veía o sentía que había mucho más amaneramiento (...) de pronto la moda, en esa época, se prestaba más a que fuesen más amaneradas las personas, tanto hombres como mujeres y entonces era mucho más notorio socialmente las personas *gay*.

Tanto en los espacios organizativos como en los bares, se manifestaba el carácter predominantemente masculino de lo *gay* en Colombia (una historia contada otra vez por hombres), lo que contrasta inclusive con otros países latinoamericanos como México. En la actualidad, las relaciones entre organizaciones homosexuales y el movimiento feminista son muy escasas e inexistentes con los movimientos obreros. La relación con otros movimientos o sectores sociales como indígenas o gente negra, no ha sido planteada aún, aunque en el 2001 apareció como propuesta de integración de diversos sectores sociales, el proyecto Planeta Paz.

Como sí ocurre en otros países, la organización lésbica en Colombia no ha sido contradictoria ocasional o permanente de la organización *gay*, puesto que ha permanecido a la sombra de la organización *gay* y en las sombras del movimiento feminista (muchas lesbianas feministas militan como tales pero sin hacer pública su orientación sexual). Sólo hasta 1998 se logró, por ejemplo, que la semana del orgullo lésbico-*gay* incluyera en su nombre la palabra 'lésbico', aún hoy encontramos a muchos homosexuales (*gays* y lesbianas) que ven en el hecho de que grupos como Triángulo Negro o Sol estén conformados exclusivamente por mujeres una actitud sectaria y no un intento de entender lo que durante siglos ha permanecido en silencio: la sexualidad femenina y especialmente la vida lésbica. Mientras tanto el hecho de que existan sitios y organizaciones exclusivamente masculinas, como hechos intencionales o no, pasa desapercibido a los ojos de estos "amantes de la diversidad". Las organizaciones actuales siguen luchando más bajo un modelo integracionista que bajo modelos más radicales que propongan cambios de sistemas de género, de clase, etc.

En conclusión, no se puede hablar de un movimiento *gay* en Colombia, puesto que el desarrollo de las fuerzas sociales no ha madurado suficientemente, los líderes no tienen la capacidad de articulación suficiente y los subsectores no están representados en las pocas supraorganizaciones que además han tenido períodos de vida muy cortos.

De otra parte, así como en relación con la "heterosexualidad obligatoria" (Adrienne Rich, 1984) la homosexualidad en general se sitúa como subordinada, podríamos decir que el lesbianismo ocupa la situación de subordinación dentro de lo homosexual. Así como existe una hegemonía incuestionable del heterosexuismo, también existe lo homosexual hegemónico y ello está representado por un *habitus* y una praxis (Bourdieu, 1998) particular que estructura una serie de estereotipos homosexuales fundamentalmente masculinos y esto resulta muy típico en la construcción de lo *gay* en Colombia. Mientras tanto las lesbianas se borran como signo dentro de los discursos: desaparece de las historias, escritas o no, desaparece de los textos.

Esto no sucede sólo en Colombia. En la revisión hecha por Morin (1977) acerca de estudios sobre homosexualidad en el mundo sobresale la invisibilidad de las lesbianas en el campo investigativo. El número de estudios sobre homosexualidad era cuatro veces mayor que el de estudios sobre lesbianismo. Esto sitúa a las lesbianas como sujetos invisibilizados por un doble sesgo científico: la mayor valoración de lo masculino y de lo heterosexual.

Si la sexualidad es producto de la acción humana en contextos históricos determinados y es un régimen discursivo, cabe preguntarse entonces por qué prevalecen ciertos sistemas sexuales a través del tiempo, hasta el punto de que las sociedades los tomen como naturales e inevitables.

CONSTRUCCIÓN INDIVIDUAL DE SUJETO SEXUADO

La base de este capítulo son los relatos biográficos de cinco mujeres de Triángulo Negro, producidos en 1999. Como expliqué antes entrevisté a dos parejas y a una mujer sola, de la siguiente manera: Juana y Manuela, Sara y Ana y Catalina. Entrevisté a Juana y Manuela en su casa. La entrevista a Sara y Ana se desarrolló en mi casa. Mientras Juana y Manuela viven juntas, Ana y Sara viven cada una en los hogares paternos (Ana con su madre y su hija y Sara con su madre y padre). La entrevista a Catalina, quien también vive con su familia de origen, tuvo lugar en un bar. Todas las entrevistas fueron planteadas a manera de conversación, aunque siguiendo la guía de entrevista que, sin embargo, no pretendimos agotar totalmente. Durante la entrevista constaté que ellas reconocían la niñez, la adolescencia y la adultez como etapas demarcadoras de sus vidas, aunque el relato no siguiera esa linealidad. Cada entrevista tuvo unas “escenas” (Santamaría y Marinas, 1995) distintas que hicieron que las mujeres se centraran en uno u otro relato o que se dieran dinámicas de conversación diferentes o que cada uno de los relatos se extendieran más o menos.

Las trayectorias de vida y su formulación representan, a mi modo de ver, maneras de resistencia, luchas personales en contra de la sujetación (Foucault, 1998). En ese sentido hablamos de la construcción de sujeto —un sujeto lésbico— que no hizo parte explícita del proyecto de modernidad, pero que se acopla a él como una estrategia ontológica: se construye como un sujeto desafiante pero al mismo tiempo sujetado.

Es importante anotar que estas entrevistas constituyen una reconstrucción biográfica *in situ* por parte de las entrevistadas, lo cual quiere decir que su ejercicio no consistió sólo en narrarse sino en representarse, y tal vez sus relatos nos digan más de su actualidad que de su niñez o su adolescencia, en la medida en que su reconstrucción parte de la actualidad hacia el pasado, por lo que la niña o la adolescente construida en el momento del relato es una narración al mismo tiempo retrospectiva desde la actualidad y proyectiva hacia la misma. De este modo la niñez y la adolescencia indican cómo se pudieron constituir como sujetos. En este sentido, la niñez, la adolescencia y la adultez hacen parte de la “trayectoria del yo” (Giddens, 1991: 93-139). Reflexionar sobre esta trayectoria exige de sí un ejercicio de retrospectión que supone entablar una conversación con su niña, con su joven o en general con su pasado. Al tiempo, este ejercicio implica proyectar el “qué hacer, cómo actuar y quién ser” (Giddens, 1991: 93) desde esa retrospectiva. En este sentido, como lo decía en el capítulo I, estas mujeres y la entrevistadora, en el momento de representarse, están construyendo sujeto. Como afirma Giddens (1996: 33, 34) “La autobiografía es una intervención correctora en el pasado y no una mera crónica de sucesos ocurridos”. Así, el ejercicio de estas mujeres es un acto de reflexividad, una de las tres características que el mismo Giddens (1991) identifica como delineadoras de la modernidad.

Aunque los límites entre las etapas formativas no son taxativos y su linealidad resulta constrictiva frente a la representación que las entrevistadas hicieron de sí mismas, decidí mantenerlas porque guardan correspondencia con el proceso de constitución del sujeto lésbico de la siguiente manera: para todas las entrevistadas la niñez se revela como una etapa exploratoria de la sexualidad sin una conciencia clara sobre los roles de género y el sujeto de deseo sexual. Sin embargo, se revela una reacción compartida

frente a la asignación de roles de género tradicionales desligada de la constitución de sus sujetos de deseo, es decir, este es el momento en que se da una construcción del cuerpo sexuado que dará paso a la construcción de género (Laqueur, 1994). Según las entrevistadas, en la niñez, la genitalidad no fue una práctica común. En contraste, ven la adolescencia y la juventud como el momento de la definición explícita del sujeto de deseo que coincide con la época escolar y universitaria, sin que este reconocimiento implique mecánicamente una identidad. Fue un momento de autonombramiento sin eco en una colectividad, es decir, fue un momento en que se planteaba la duda frente a la heterosexualidad, pero en que las entrevistadas aún no expresaban su membresía en una comunidad identitaria que más adelante las constituirá como sujetos lésbicos. La adultez está caracterizada por la maduración del proceso de nombramiento y de planificación de la vida, que es un ejercicio proyectivo, muchas veces basado en la retrospectiva (Giddens, 1991) en relación con el ejercicio y las nociones de la sexualidad y la construcción de identidad lésbica. Es una etapa que está marcada por un momento de clara identificación de las entrevistadas con una colectividad, en este caso el grupo Triángulo Negro.

Intentaré entonces examinar esta trayectoria del yo sin perder de vista lo precedente: los recorridos históricos de la identidad homosexual y lésbica revisados en las anteriores genealogías, ni en la posterior: la de la historia del grupo Triángulo Negro, que es la colectividad de referencia de las mujeres entrevistadas. Es importante decir que las cinco trayectorias personales tienen puntos tan cercanos como lejanos y que en esa medida configuran *habitus* personales particulares. De todos modos, como ya lo decía, creo que hay algo que vertebra las experiencias autobiográficas: las luchas de resistencia, las estrategias y la decisión de existir socialmente a pesar de los riesgos.

Me remitiré principalmente a tres aproximaciones, cuyos conceptos ya había esbozado en el capítulo I, que permiten establecer marcos de interpretación sobre la construcción de sujeto.

Foucault (1987: 33-103) establece una genealogía de nociones de hermenéutica del sujeto en Grecia, Roma y la era cristiana premoderna, entre ellas: “el conocimiento de sí mismo” (*epimeleia*, mirada sobre sí mismo a partir de los otros) “el cuidado de sí mismo” (que discurren en tres grandes líneas de evolución, la dietética, la economía y la erótica), la psicagogía (transmisión de una verdad que tiene por objeto modificar el modo de ser de un sujeto), la pedagogía (transmisión de una verdad para dotar de saberes, capacidades, actitudes, con las cuales no contaba el sujeto) (Foucault, 1987: 101) la *physiologia* (conocimiento de la naturaleza usada para conocer al sujeto) o la pareasia (técnica que consiste en hacer lo preciso para modificar al sujeto, incluso por encima de la verdad), ascesis (saber del sujeto a través de la autocontemplación, entre otras condiciones), etc. Hay que aclarar que de ninguna manera estas nociones y técnicas hacen parte de la constitución del sujeto en la modernidad de la misma forma, pero acercarnos a ellas, nos abre a la pregunta sobre las técnicas y nociones que ha requerido la modernidad para hacer del sujeto un proyecto.

Giddens (1991) intenta establecer estas cuestiones, técnicas y saberes, alrededor de la ontología del yo como proyecto de la modernidad y encuentra, como ya lo he señalado, que la reflexividad, la identificación y la proyección son determinantes en este proceso de construcción, en una sociedad que él denomina como “sociedad de riesgo”, caracterizada por mecanismos de desenclave, reflexividad institucional y separación entre espacio y tiempo, que imponen al yo un contexto lleno de incertidumbres para su existencia.

Adicionalmente, debemos considerar que el sujeto logra su configuración a través de un proceso gregario complejo— que Giddens denomina identificación—el cual requiere de estrategias, e implica luchas. A mi modo de ver este proceso de construcción gregaria se puede interpretar a través de la teoría del *habitus* de Bourdieu (2000: 117), entendido como el “sistema de disposiciones adquiridas por

aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas generativos, es generador de estrategias que pueden ser objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido expresamente concebidas con este fin” es decir, como un acuerdo de las reglas de juego dentro de un campo, entendido éste como un espacio social de lucha con unos intereses determinados. En este trabajo consideraré como campo de lucha la sexualidad.

Cambié los nombres de las entrevistadas para proteger su identidad — aunque la mayoría de ellas expresaron no tener problema con que su identidad fuera revelada — y al mismo tiempo para facilitar la escritura de este trabajo —es decir, para protegerme a mí misma de los sentimientos que acechaban la escritura— pues dada mi cercanía con ellas, el identificar el relato y a su narradora, me dificultaba hacer el análisis. A continuación, presento una tabla de identificación y caracterización de las entrevistadas:

Tabla de identificación y caracterización			
Seudónimo	Edad	Tiempo de pertenencia a Triángulo Negro	Caracterización y origen social
Manuela	36 años	Fundadora	Artista plástica, docente universitaria y profesora de artes en colegios y jardines infantiles, nacida en Santa Marta, en un hogar de clase media. Pareja de Juana. Mestiza. Profesional en artes plásticas.
Juana	38 años	3 meses	Vivió en Estados Unidos y Libia, barranquillera, de un hogar de clase media alta, pareja de Manuela. Desempleada. Mestiza. Profesional en periodismo.
Ana	22 años	1 año	Sin profesión, no estudia, madre de D, pareja de Sara, bogotana, de un hogar de origen popular Desempleada. Mestiza. Bachiller.
Sara	25 años	2 años	Docente escolar, pareja de Ana, bogotana. De un hogar de origen popular Mestiza. Aspirante a licenciada en Biología.
Catalina	25 años	1 año	Sin pareja, bogotana, de un hogar de origen popular. Desempleada. Mestiza. Bachiller.

Compararé sus testimonios, ubicándolos, como expliqué, en tres ejes (niñez, adolescencia, adultez), que son a la vez consideradas las etapas de desarrollo personal reconocidos en una concepción lineal de la modernidad —y que las entrevistadas también adoptaron para construir sus relatos— y los analizaré desde los conceptos previamente desarrollados, en relación con espacios sociales (escuela, familia, iglesia, calle, pareja, etc.); campos de significación (apariencia, porte, categorías, conciencia o nociones de la sexualidad y otros) y prácticas y conductas (juegos sexuales, violencia, etcétera).

1. Niñez

A. Conciencia de la sexualidad

Esto que llamo conciencia de la sexualidad es la manera en que las entrevistadas recordaron e interpretaron sus experiencias sexuales. Es una noción retrospectiva de la propia sexualidad. Para Manuela y Juana muchas cosas explícitamente sexuales no tuvieron, durante su niñez, un significado claramente sexual. Manuela, por ejemplo, ni siquiera en el momento presente tiene conciencia clara de lo que entonces era la sexualidad.

En general las entrevistadas no presuponen que sus experiencias infantiles hagan parte de una sexualidad activa, debido a la noción de sexualidad corriente asociada a la genitalidad; sin embargo, estas experiencias son el inicio de la configuración del sujeto, no por el contenido de la experiencia misma, sino tanto por su connotación, como por el encadenamiento y ordenación de significados en su historia personal. En este sentido, la crítica de Weeks (1998,17) sobre el hecho de que sexo se entiende en la modernidad como la práctica heterosexual de la cópula aparece ilustrada en la interpretación de las entrevistadas. Las nociones sexo y sexualidad, tan diferenciadas para Foucault (1992: 170), se confunden en la conceptualización de las entrevistadas:

Manuela: En la niñez tenía muy poca relación con lo que se llama sexualidad, cuando era niña, bebé, infante, yo no podría catalogar ninguna de las experiencias como sexuales [...] pienso que como desde los doce o trece (años) empiezo a tener cierta intuición con el tema de la sexualidad...

P: ¿Tienes algún recuerdo de tu infancia con respecto a la sexualidad?

Manuela: Ah, sí. Tengo una imagen que sí recuerdo, como hacia los nueve o diez años: en televisión salió una imagen de *Que se muevan las camas* de Felicia Burstyn, y eran unas “esculturas” que se movían como si fuera una pareja *tirando* debajo de una sabana, rítmicamente y eso me impresionó, me impactaba esa mecanicidad, se me quedó grabada aquí (señala su cabeza).

Catalina también recuerda algunas experiencias de amor platónico alrededor de sus nueve años, que sin embargo, no considera realmente como parte de su sexualidad. Es claro, de todos modos, que ella había iniciado una construcción de objeto de deseo, con unas cualidades específicas, dentro de las cuales resalto el hecho de que su objeto de amor o deseo era una mujer:

P: ¿Qué te atraía de esas mujeres mayores, por ejemplo, de la “niña” de diecinueve años?

Catalina: El cabello, el cabello de M, y que era muy tierna, esa ternura que irradiaba, ahí toda angelical eso, eso me encantaba.

P: ¿Tenías sentimientos sexuales hacia ella?

Catalina: A ver, ¿sexuales? No, como estaba tan pequeña no eran tanto sexuales, pues mi inocencia, todavía, estaba bien guardadita [...] pues sí me hacía así (cosquillas en el estómago), pues sentía un gustico [...]

B. Aspecto o apariencia y rol de género.

Aparte de estas experiencias más íntimas, encontramos el inicio de una autodeterminación de género en los espacios sociales de la infancia; así, en la mayoría de los casos, el devenir lesbiana estuvo íntimamente relacionado con una posición de género particular, lo cual, bajo ningún punto de vista se explica con un esquema facilista de transgenerismo común en los discursos consuetudinarios que respaldan ideas como la de que las lesbianas quieren ser hombres u otra heredada de la teoría del uranismo (ver capítulo I), que explica a la lesbiana como un hombre metido en un cuerpo de mujer.

Simplemente ellas advirtieron de una manera definitiva su particular situación como mujeres, dentro de unas relaciones de poder demarcadas por las relaciones de género. Las relaciones de género y la posición de las entrevistadas frente a ellas durante su niñez, marcan los sentimientos de enamoramiento, gusto, (que no son exclusivamente hacia niñas o niños) y van de la mano con esta “conciencia” de género de casi todas las entrevistadas, que se resisten a cumplir con lo esperado del *habitus* de género prescrito, es decir de una forma específica y diríamos oficial de ser y aparecer mujer y hacer como mujer. Esto, aunque no se aplica a todas, es tal vez el resultado de la socialización de las relaciones de género entre lo masculino hegemónico y lo femenino subordinado, en donde el cuerpo se convierte en el locus de la sexualidad como discurso y el género como sistema. En este punto coincido con Carla Zanella (1998) quien propone que el lesbianismo es una opción de género

Juana: [...] yo recuerdo de mi infancia que yo no quería jugar ni tener el rol de niña, andaba con los chicos, jugaba juegos de chicos. Relaciones preferiblemente femeninas, las amiguitas, las grandes amistades, los grandes amores femeninos y esto va hasta los quince años, tengo relaciones con hombres, pero pienso en mujeres. [...] Mi primera relación con una mujer fue a los dieciocho años.

P: ¿Cómo eran las relaciones con los niños en esa época?

Manuela: Es normal, yo pienso que común y corriente; y sí, recuerdo como vacaciones... y jugar todos en la calle y sentía en la infancia que era más cómodo ser niño, que era más rico ser niño, hacían cosas más chéveres... que ellos sólo tenían que ir a un arbolito que a mí me tocaba entrar a la casa, buscar el inodoro, y eso me daba un poquito de envidia [...] pero no era algo que me obsesionara, sino que simplemente veía.

P: ¿Te gustaba estar más con hombres, con mujeres?

Juana: Creo que a esa edad no era algo que yo deseara... estar especialmente con hombres o con mujeres, con ambos me podía entender muy bien; sin embargo, creo que siempre me fue mejor con las niñas.

En el relato de Juana existe identificación con el rol masculino, algo que no aparece en los otros testimonios. A la vez expresa una percepción más bien negativa de la mujer, que la distancia como objeto de deseo y sujeto. Además aparece mezclada una valoración actual de lo femenino con sus sentimientos de la niñez.

P: ¿Entonces tú preferías estar con niñas?

Juana: Sí, pero también tengo buenas relaciones con los niños, en estos momentos tengo más amigos que amigas [...] de ir a hacer cosas juntos, de *levantar* chicas juntos. Es que a mí las mujeres siempre me han parecido complicadísimas. Sí, una cosa es la pareja, pero como amigas ahí no pasa nada, me quedo con los hombres... o sea, porque es más fresco, sin tanto chisme.

Manuela: Pero eso es ahora, como estamos hablando de la infancia...

Juana: También desde esa época.

Manuela y Juana rechazaban las asignaciones del rol femenino y preferían lo masculino por sus ventajas, lo cual no implicaba transgenerismo, sino tal vez la disolución del marcado binarismo de los géneros en relación con el rol y el estatus, que en todo caso se imponían a través de la educación familiar o la sanción social, como por ejemplo mediante la calificación de una niña como *machorra* o *marimacha*:

P: [...] ¿En algún momento eras “varonil”, digamos en tu forma de vestir o en tus actitudes?

Manuela: Pues, a ver, yo creo que desde la infancia [...] yo era de “chortcitos” de... sí me ponía vestido, me ponía vestido, pero era más de poderme subir a los árboles, andaba descalza, me ponía areticos para no parecer niño [...] Digamos, mi madre nunca me recalcó que fuera más femenina, a veces, cuando caminaba me decía: “pero, niña, camina más agraciada o más femenina”. Algunas de mis actitudes, como que eran un poquito fuertecitas, pero nunca me sentí machorra, ni nunca nadie me dijo machorra, ni tampoco y tuve conflicto de que quería ser mujer o quería ser hombre[...]

P: ¿Juana, cuál era tu apariencia cuando eras niña?

Juana: ¡Ah!, Muy chico.

P: ¿Te gustaba?, ¿Eras consciente de esto?

Juana: Era un problema que tenía de imagen con mi familia, en la cual yo necesitaba tener la apariencia de niña “bien” de Barranquilla, y yo quería vestirme como *tomboy* (*del slang estadounidense, se podría traducir como marimacha*), entonces siempre terminaba vistiéndome muy niño y nunca tuve problemas con esa imagen.

Para las entrevistadas, la elección del vestido tenía que ver con su funcionalidad en los juegos, con la libertad de movimiento corporal. Al tiempo vemos que la madre de Sara, más con el fin de preservar el recato de su hija, decidió vestirla con pantalonetas. Aparentemente Ana difiere de esta conciencia temprana de género que se manifiesta, tanto en Manuela, Juana, Catalina como en Sara,

aunque en el momento en que pudo decidir cómo vestirse, optó también por los atuendos no establecidos para las mujeres: los pantalones.

P: ¿Cuando niñas, cómo se vestían?

Ana: Mi mamá siempre me vistió de vestiditos, de sandalias: pantalones nunca, hasta... yo cumplí trece años y de ahí me empecé a vestir como yo quería, de pantalón y pues por los trabajos y eso me tocaba usar falda y tacones y este cuento, pero cuando pequeña, muchos vestidos, era la niña..., pues la niña de la casa.

Sara: Pues, según las fotos (risas), muy pocos vestidos, pero la mayoría del tiempo andaba en pantaloneta y camiseta o pantalones, mi mamá siempre me vestía así, igual me incomodaban los vestidos y tengo fotos por ahí con vestidos.

P: ¿Y por qué te incomodaba?

Sara: Porque yo siempre jugaba fútbol o jugaba a los pistoleros o... eran juegos muy bruscos con mi hermano o con los amiguitos por ahí y por eso utilizaba más que todo pantaloneta para poder *guachoniar*, mi mamá me vestía así por eso, porque ella veía que iba y levantaba los pies, entonces para que no se me vieran los *cucos*.

No había una negación del ser mujer, pero sí un cuestionamiento de los privilegios masculinos. Estos privilegios empezaban a vislumbrarse en el propio cuerpo, donde se imprimen las primeras huellas de las relaciones de poder. Encontré, de esta manera que había un rechazo fuerte al rol femenino, que constriñe al sujeto, fundamentalmente, desde el cuerpo.

Catalina: [...] de por sí que soy la última de cuatro hombres, ¿no?, entonces generalmente jugábamos fútbol y jugábamos cosas de niños, de pronto estar de acuerdo en jugar con muñecas y de pronto no..., tampoco era muy amiga de las muñecas [...]de por sí yo he sido como brusquita, entonces eso como que no iba conmigo, lo de la mamá...

P: ¿Había niñas que te rechazaban o algo así por ser como eras?

Catalina: A ver; sí, no faltaba la: “¡ay!” (Niña delicada).

P: ¿Qué es ser brusquita?

Catalina: yo era como la que hacía las bromas pesadas, la de los empujones, la que sabía mejor jugar fútbol, entonces era como eso, como ser... más niño [...] es que tienden a asociar brusquedad con hombres [...] si el niño juega con muñecas entonces ya lo tildan de *marica* [...] o sea, cada uno puede manifestarse, sin necesidad de serlo (homosexual).

Para Catalina la asignación y el juego de roles, a veces asociado, a veces no, a la orientación sexual, se trataba de una asignación social, no de algo natural. Ella también participaba en juegos femeninos, aunque con menos frecuencia que en juegos de niños.

Catalina: Pues a veces me daba como por temporadas. Había una temporada que sí jugaba dizque a... que *pastillitas*, *ponchaditos*, que *a la mamá y el papá* y que todo el mundo con sus muñecas afuera, sí, tendía a jugar, pues por momenticos.

P: ¿Y te divertías?

Catalina: Eran *lapsus*, eran como *lapsus*, pero más cortos que los otros.

En su niñez, todas las entrevistadas expresaban una insatisfacción manifiesta con el rol y el estatus femeninos, de maneras a veces similares, desde cómo se veían o qué hacían. Al parecer, actualmente, detectan los juegos infantiles en su función de reproducción social; por ejemplo, da la impresión de que hubieran tenido una conciencia en su niñez sobre la formación implícita de lo femenino en el “juego de muñecas” o juegos en los que el rol femenino está muy encuadrado. Si entendemos, siguiendo a Scot, (1996) el género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales, pero al tiempo como constituyente de relaciones de poder relacionadas con las organizaciones sociales y las instituciones políticas, así como con la identidad subjetiva, veremos que en estas experiencias de la niñez comienza, basada en estos cuatro elementos, la construcción de género, con sus límites y sus subordinaciones, pero también la posibilidad de resistirla. Esta especie de conciencia sobre el género, es algo que se diluye en las primeras experiencias sexuales en la niñez, como veremos a continuación.

C. Juegos sexuales y significado

El juego en la niñez es la representación del juego social. Encontré en las entrevistadas algunas experiencias de contacto sexual en su niñez, —que van desde el coqueteo, o juegos de seducción, hasta contactos físicos de varios tipos— que se dieron muchas veces de manera indistinta con niños de ambos géneros, como una manera de aprendizaje. Es común en todas las experiencias el hecho de que no había carga de valores sobre ellas, ni siquiera intentos claros de clasificación o por lo menos no en los términos en que lo hacen ahora. La valoración sobre las experiencias sexuales en la niñez procedía principalmente de adultos cercanos quienes en general las reprobaban. Es importante también anotar, aunque parezca obvio, que las entrevistadas no consideran traumáticas estas experiencias. Por ejemplo, en los siguientes apartes de dos entrevistas:

Juana: En el colegio, en una convivencia con una chica, mi mejor amiga, existió algo... juegos sexuales.

P: ¿Y cómo eran estos juegos?

Juana: No, eran simplemente toques.

P: ¿Hablaron sobre esto?

Juana: No, tampoco. Era algo circunstancial. Era como más etéreo, más espiritual que pensar en homosexualidad como tal, todavía no me había abierto a esa posibilidad. Hasta que en Estados Unidos tuve mi primera relación a los dieciocho años, era como una conciencia sexual de lo que estaba haciendo.

Sara: Recuerdo que tuve experiencias... juegos eróticos con niños y con niñas [...] Eran juegos de conocimiento, de pronto saber qué tenían los niños, de acercamientos eh... tuve encuentros sexuales con un niño, por lo cual mi mamá me reprendió. Eso fue hacia los nueve años. [...] me castigó, me pegó y me dijo que eso no se hacía, que estaba mal hecho y cuando fuera grande, pues ya iba entender por qué. Tuve acercamientos con una niña, ella tenía trece años, yo tenía la misma edad, nueve años... no sé con el niño, pero sí sé que tuve relaciones con ella, que ella me bajó los *cuquitos* y todo...

P: ¿Y había placer o era sólo por conocimiento?

Sara: No, por puro conocimiento.

Según las entrevistadas, estas experiencias no estaban ligadas con el placer. Recordemos, sin embargo, que la respuesta surge a una pregunta sobre el pasado, respondida desde el presente, ya que las mujeres, en el momento de la entrevista, hicieron un ejercicio inmediato de memoria frente a algunas preguntas, sobre las cuales seguramente nunca habían elaborado una respuesta, por lo cual ésta, tal vez, corresponde más a una memoria cargada de valores actuales. Si seguimos la definición de sexualidad de Foucault, en estas experiencias hubo tanto de sexo como de sexualidad, es decir, de prácticas como de la elaboración de un saber ligado a esas prácticas. Por otra parte prevalecía la mencionada conciencia sobre la diferencia de géneros.

Sara: Los chinitos siempre son más bandidos, los chinitos siempre lo cogen a uno y “¡ven pa’ca!” (Risas).

Ana: Yo comencé, pues lo que recuerdo es a los seis años comencé, siempre tenía juegos era con niñas, si tuve uno o dos juegos con niños, fue mucho. Jugaba con mis vecinas... y yo siempre les bajaba la ropa

interior a ellas eh..., sí tenía relaciones, porque para mí eso era tener relaciones, jugaba muchísimo con ellas, me encantaba jugar con ellas.

La construcción de la sexualidad como dispositivo está muy relacionada con los ciclos del cuerpo social en nuestra cultura. La pubertad marca definitivamente el inicio de uno de estos ciclos, a partir del cual se imbrica el sistema de valores con las experiencias sexuales, aunque es desde la niñez que mecanismos como el pudor comienzan a desempeñar un papel preponderante en el manejo del cuerpo: pone cortapisas a ver, oler, tocar y hasta oír el cuerpo de los otros. Los testimonios expresan cómo los adultos, que rodeaban en ese entonces a las entrevistadas, consideraban la pubertad como el inicio de la etapa reproductiva y, dado que en nuestra cultura se asocia sexualidad a reproducción, es fácil entender que este “nuevo cuerpo sexuado” — no considerado así antes— representara desde entonces para los adultos y algunas entrevistadas, como Ana y Sara, un nuevo cuerpo marcado por tabúes, escindido o mejor prohibido, zonificado:

Ana: Yo a los doce, trece años, yo sí le veía la malicia.

Sara: Sí, claro. Por cultura, por educación y porque ya le enseñan a uno que si va a estar con un hombre, pues uno va a quedar embarazado o que ya usted no puede mostrarla..., (órganos sexuales) no puede salir sin *cucos* porque le van a ver que le están saliendo vellos en el pubis y que ya... “dele pena, que ya es toda una mujer, que le están saliendo los senos” la *terronera*...

Ana: [...] pues era como especie de tabú, o sea, no se debía hacer y uno evitaba hacer esas cosas, como por cuestión de pena, de... [...] siempre jugábamos a lo mismo, supuestamente jugábamos al papá y a la mamá [...] yo siempre tomaba la iniciativa y siempre resultábamos en lo mismo[...]

P: Tú en algún momento dijiste “eso está mal hecho”, ¿por qué?

Ana: O sea, no, yo sentía era el miedo de que de pronto ellas tomaran conciencia y le dijeran a alguna persona, ese era mi miedo, no era nada más.

Una de las prácticas más recurrentes que permitió a todas las entrevistadas, cuando eran niñas, la posibilidad de explorar su sexualidad fue “jugar al papá y a la mamá”. Este juego les permitía por un lado, reproducir los roles de género tal y como los asumían sus mayores, pero al mismo tiempo les daba la posibilidad de transgredirlos al cambiar —niños o niñas— su género en el juego. Esta práctica develada nos acerca a la discusión sobre si el género se da a través de la asignación a partir de una base material de diferenciación sexual o si podemos hablar del género como una acto de performatividad, como sostiene Judith Butler (2001). A mi modo de ver, estos juegos eran formas en que las entrevistadas ponían en escena lo que sabían y pensaban acerca del género. Por otro lado, fueron una manera de introducirse a la genitalidad y la corporalidad. Al jugarlo, ocasionalmente, desplegaban prácticas incestuosas, a veces consensuadas o a veces no, esto como resultado de la sujeción del más

débil (generalmente una niña) por el más fuerte (generalmente un niño), debilidad o fuerza que no sólo dependen de la capacidad corporal sino de la misma valoración que tienen los niños y las niñas sobre ser mujer u hombre, lo que muestra una apropiación muy fuerte de los esquemas predominantes de género y de sexualidad:

Ana: Igual, también tuve relaciones con mis primas, siempre...,yo siempre jugaba a lo mismo, al papá y a la mamá...

P: ¿También con los niños jugaste?

Ana: Jugué dos veces con niños, siempre jugábamos a que él se me subía encima y los besitos y este cuento...

P: ¿Era indistinto con niñas y con niños?

Ana: Igual (risas). Sí, de verdad, es que nunca salíamos de eso.

Cada una de las entrevistadas define de manera particular el universo de sus significaciones, su cuerpo social, sus nociones de sexualidad, sin que ello quiera decir que no encontremos comunidad de sentido. La construcción de esta red de significados está determinada, en gran medida, por su entorno inmediato: familia, escuela, amigos, es decir, por contemporáneos o mayores, quienes en relación con su edad y su proximidad con las entrevistadas, tienen un peso específico dentro de relaciones de ordenación, subordinación y autoridad.

Catalina: [...] algo que fue como fundamental...había una vecina... yo era bien pequeña, tenía, ¿como qué...?, siete años, seis años y a mí me encantaba ir allá a hacerle la visita, llevarle dulcecitos y me sentaba... y la miraba

P: ¿Eran amiguitas?

Catalina: Ella era mucho mayor que yo. [...] Ella ya era una pelada, tenía como diecinueve, como veinte años [...] ¿Sabes yo qué hacía?, compraba tres dulces, ¿cierto?, entonces..., los colocaba en orden, entonces “me quiere, mucho poquito o nada”, entonces casi siempre el más rico era, pues el que me quería mucho, ¿no?, la bobada.

Los juegos sexuales también podían ser románticos, asociados con fantasías y con el encantamiento por una persona. En las respuestas de las entrevistadas algunos juegos pueden clasificarse

como autoerotismo, y estaban vinculados con la preocupación por su situación de género. Un episodio de la niñez de Catalina, parece ser un ejemplo de ello:

Catalina: Alguna vez, no sé cómo suene esto, ¿no?, esto fue mucho después (como a los nueve años), mayor, o sea quería, yo no sé, resulté yendo al baño y en vez de sentarme..., dizque yo, “¿qué me está pasando?”

P: ¿Te quedabas parada?

Catalina: Sí.

P: ¿Cuánto duró esto?

Catalina: Sí, como ser más niño... [...] fueron momentos no más, pero siempre quedó eso en mi cabeza.

Este episodio puede interpretarse como una forma de acceder a las relaciones de poder entre géneros, desde la puesta en escena del cuerpo, es decir de la representación deliberada de roles de género, como sostiene Butler (2001).

Bajo una mirada freudiana seguramente esto puede verse como la expresión del complejo de castración, pero habría que preguntar en este caso ¿qué envidia la mujer del hombre?, ¿sus órganos genitales o su situación privilegiada desde la asignación de papeles de género? En nuestra cultura ésta comienza con la ubicación del individuo recién nacido en uno de los géneros a partir de la apariencia de sus genitales, mecanismo cuyo resultado conocen muy bien los niños, pues cuando a un niño de nueve años se le pregunta si su mascota es hembra o macho, ellos pueden fácilmente hacer la asignación de género según lo aprendido. Al mismo tiempo, se usa este ejercicio de asignación para establecer el aprendizaje. Marta Lamas (1995) habla de tres etapas fundamentales para la definición de la situación de género de los individuos: asignación de género, asignación de roles por género y construcción de identidad masculina o femenina. Yo agregaría una cuarta etapa que es la construcción de opción de género de lo cual hablaré más adelante. El episodio mencionado hace eco de Manuela quien, en un [fragmento anterior](#), anotaba como ventaja para los niños poder “orinar parado en cualquier parte”. Habría también que preguntarse por qué el cuerpo de la mujer debe permanecer siempre más oculto que el del hombre. Interpreto la conducta de Catalina como una manera de transgredir los regímenes que disciplinan al cuerpo, poniendo en escena un deseo en relación con lo que significa el propio cuerpo (Giddens, 1991: 129-130)

D. Familia

Juana: [...]Mi posición económica en Barranquilla sí fue bastante holgada [...]

Manuela: [...]Hablando aquí de mi familia, en Santamarta. Mi padre médico, mi madre siempre quiso ser autosuficiente, mi padre le decía que no trabajara pero ella quería trabajar y trabajaba, eh..., [...] en Santamarta teníamos clubes y esas cosas, de pronto allá creía que era de una posición un poco más alta, o que la tenía, no sé. Al llegar aquí, nos emparejamos con el resto de la población, digamos, uno no es nadie en especial en esta ciudad [...]

Es importante hacer anotar que la niñez de Manuela y Juana se desarrolló en los años 60, en de hogares de clase media alta de centros urbanos de la Costa Atlántica, con cierto acervo académico, particularmente inscrito dentro de los discursos médicos y políticos, y la de la Ana, Sara y Catalina en los 70 en hogares de barrios populares de Bogotá. Sin embargo, el sexo y la sexualidad fueron temas vedados en todos los casos. La moral desempeña un papel muy importante en la reproducción de esquemas de poder, no sólo dentro de la familia sino en la sociedad. Conservar las tradiciones y a la familia nuclear como base social, es una forma de asegurar el desempeño tradicional de roles no sólo de género sino de clase. Es una manera de frenar la movilidad social:

Manuela: En cuanto a hablar de sexo no, no realmente... tal vez ya más grandecita, como a los ocho, diez años, que mi padre [...] no llegaba casi a la casa. Entonces mi madre armaba escándalo porque tenía una *querida*... mi mamá hablaba de las *queridas* de los esposos de las amigas, era como que los hombres tenían *queridas*, las mujeres eran como las sufridas ahí.

(En otra entrevista)

Ana: Pues en mi casa era muy reservado, porque mi papá y mi mamá eran muy, muy... las relaciones de ellos fueron muy íntimas y nunca se dieron a la tarea de sentarnos y decir, “mire al tener una relación con un hombre...”

Sara: En cambio mi mamá nunca habló nada de eso, pero sí me sentó un día cuando iba a cumplir once años y me explicó que a las mujeres les llegaba el *período* y que si después de eso tenía relaciones sexuales con un hombre podía quedar embarazada, y que le salía sangre y que para eso le colocaban la toalla.

P: ¿Ana, a ti nunca?

Ana: Nunca.

P: ¿Y cómo supiste tú de la menstruación?

Ana: Pues hasta el día que me desarrollé (se refiere a su menarquía, a los once años) y yo asustadísima fui adonde mi mamá y le dije que me estaba saliendo sangre y ella me dijo, “colóquese una toalla” y yo duré todo ese día acostada, pero nada más. Me dijo, “le llegó el período”.

En este episodio, llama la atención que Ana guardó cama el día de su primera menstruación, una indicación para el tratamiento de la menarquía. Aunque la mamá le explicó que era “algo normal en las mujeres”²³ tal vez le indicaron que debía permanecer en reposo.

P: ¿Cómo te enteraste después de las implicaciones que tenía eso?

Ana: [...] lo que yo supe, siempre fue por los profesores, por las profesoras, pero de ahí nada más, ni mis hermanos ni mi..., nunca se han dado a la tarea de explicar...

P: ¿Cuándo supiste cosas sobre reproducción?

Ana: A los trece años.

P: ¿Por el colegio?

Ana: Sí, por el colegio.

E. Escuela

A pesar de que la escuela es por excelencia el espacio de socialización del proyecto de la modernidad, en los mejores casos, parece limitarse a ignorar lo que realmente sucede con el desarrollo de la sexualidad: que niños y niñas se encuentran experimentando corporalmente y que al mismo tiempo están tomando una posición en las estructuras de poder, muy particularmente, en las determinadas por el género y la edad. Los recuerdos que encontramos a continuación se sitúan en el límite, difícil de establecer entre niñez y adolescencia, es decir, al inicio de la pubertad.

Juana: Pues yo tuve una educación sexual muy abierta, gracias a Dios estuve en un colegio de monjas españolas, donde en ese momento le dieron énfasis a la educación sexual y fue muy libre, entonces no tenía ningún tipo de prejuicios.

P: ¿Qué monjas eran?

Juana: Agustinas. [...] Yo me acuerdo que hablaron de lesbianismo en cierto momento y de homosexualidad. No tan claro ni tan fresco, pero tampoco tan... de una manera natural.

²³ Una forma popular en Bogotá de llamar a la mujer que está menstruando es “enferma”.

Juana muestra en su testimonio el estatus de su colegio, y en general el desarrollo de una educación poco corriente, exclusiva. En esta medida podemos considerar la educación de Juana como una excepción a la regla de la escuela opresiva o represiva de las otras entrevistadas. El colegio parecía ser un sitio supuestamente neutral de información “aséptica” sobre la sexualidad, a los ojos de las familias que no enfrentaban el tema con sus niñas, aunque como se ve a continuación las autoridades escolares no fueron neutrales en el desarrollo de la sexualidad de estas niñas, sino que voluntaria o involuntariamente hacían parte de la vida sexual de ellas, ya como formadoras de saberes sobre la sexualidad o inclusive como objetos de afecto y de deseo. La información que circulaba en la escuela iba más allá de lo que las familias— que se negaban a hablar de sexualidad, o por lo menos de sexualidad más allá de la reproducción— esperarían que se supiera:

P: ¿Manuela, te educaron acerca de cosas como la menstruación... ?

Manuela: El colegio. Porque te digo con mi madre esos temas no [...] pero pienso que a mí ya me tocó eso ya más en Bogotá, cuando vengo a los doce años y medio, entro a un colegio de monjas y ahí pues se comienza a hablar de algunos temas. Ahora... yo conocía algunas palabras, como “lesbiana” por el colegio [...] A esa edad, te digo, entonces yo escribí en un diario, que yo adoraba a mi profesora pero que yo no era lesbiana.

P: ¿Era muy recurrente el tema del lesbianismo entre las niñas?

Manuela: No muy recurrente, no, pero sí existía. Había alguna monja lesbiana, y habría alguna una niña que... “pilas, que ésas son como lesbianas”, algo así... era feo, era como cuidarse de eso. Que las monjas no te abracen mucho, que las monjas son lesbianas [...]

Las autoridades escolares ocupaban un sitio determinado dentro una red de significaciones sexuales que para estas niñas iba más allá de la información reproductiva. “monjas lesbianas”, “profesoras objeto de deseo”, “amigas románticas” son algunos de los signos que aparecen aquí.

Catalina: [...] ¡Uy!, como en sexto yo ya era muy especial con una profesora, le llevaba cositas, estaba muy pendiente de ella...

F. Primeras categorías de clasificación

Dado que aparecerá en los tres ejes de trayectoria del yo, quisiera detenerme en la definición de categoría. Para aclarar esta noción usaré como guía a Bateson (1987) quien sobre el principio de Alfred Korzybski asegura que: el mapa no es el territorio de igual manera que el nombre no es la cosa nombrada. “Lesbiana” no es el sujeto pero lo representa. Si hacemos un parangón con el ejemplo de la bandera de Estados Unidos pisada, en donde la bandera es los Estados Unidos, o sea, no hay distancia representativa, sucede lo mismo con la lesbiana como signo: la lesbiana disminuida mediante alguna actitud lesbofóbica, es la misma lesbiana nombrada; a veces el simple hecho de llamarla lesbiana, puede considerarse como desvaloración suficiente. La categoría es un campo de significación en donde se confunde la connotación

y la denotación. Decir lesbiana es inmediatamente denominar y valorar. El problema es que la denominación y el valor implícito en “lesbiana”, como veremos, no generan una identificación positiva desde el exterior. Sin embargo, esta es una de las luchas más importantes de las mujeres entrevistadas y de Triángulo Negro como grupo: crear una comunidad de sentido alrededor de esta categoría, colmarla de historia, de significados positivos, de sentido reivindicativo, de emotividad creativa.

Por lo anterior es fácil entender por qué las niñas conocieron las categorías que designan la sexualidad, y principalmente la categoría lesbiana, en espacios de socialización distintos a la familia: la escuela, la calle, etc. A la vez, los significados asociados a estas palabras son instituidos desde un contexto de heterosexualidad como norma, que generan categorías de identidad negativas.

Manuela: **Que las monjas no te abracen mucho, que las monjas son lesbianas**

Juana: En el colegio sí, se hablaba de lesbianismo, pero lo vi como algo normal, o sea, algo que en esos momentos no se presentaba, pero que podía ocurrir.

P: ¿Durante su niñez oyeron hablar de lesbianismo, de homosexualidad, o algo así?

Ana: No, yo nunca. Pues una vez que yo iba en un bus y unos señores murmuraban que había una mujer lesbiana y yo incluso me quedé mirando y yo tenía curiosidad de saber qué era eso, pero nunca me di a la tarea de preguntar y decir qué es lesbiana y qué es homosexualismo, qué es nada.

2. Adolescencia

En esta época, tal como está prescrito en nuestra sociedad, se inicia la vida sexual oficial, sin que los o las adolescentes sean realmente sujetos de derechos sexuales. La adolescencia — que inicia con la pubertad— es considerada por nuestra cultura como una especie de zona limítrofe entre la niñez y la adultez, el mismo sentido de la palabra nos expresa carencia, ¿de qué? El caso es que la memoria de las entrevistadas sobre esta época es mucho más rica, tal vez porque la sexualidad se sitúa en esta etapa en un sitio preponderante. Los recuerdos de la niñez y la adolescencia encuentran un límite común en la pubertad.

A. Conciencia de sexualidad: construcción de sujetos de deseo y afecto.

Manuela: Pero remitiéndome como a esa época de la adolescencia y eso yo me imagino que muchas veces (oyó hablar de sexualidad), pero no era algo que estuviera tan..., como hoy, tan destapado, de pronto con la amiguita del colegio [...]

Las aproximaciones a la sexualidad se dan desde el saber entrelazado con los primeros sentimientos de deseo. La sexualidad, como campo discursivo, está minada de prohibiciones, de límites impuestos desde un rasero calificado como normas. Vale recordar aquí que la diferencia de edades entre

Manuela y Catalina es de por lo menos diez (10) años. Manuela tenía treinta y dos (32) años en el momento de la entrevista y Catalina veintitrés (23), lo cual las ubica en generaciones distintas; sin embargo, ambas conocieron los límites de normalidad de la sexualidad. El silencio entorno a la sexualidad, así como la presunción sobre que el gusto por personas del mismo género era un momento de transición “normal” —“desarrollo” que se figura además escalonado, por etapas— son manifestaciones de ello.

Catalina: [...] o sea, no..., no era como la misma especialidad con hombres que con mujeres. [...]eso fue como antes, como a los catorce o quince, que yo decía, “no eso debe ser un momento en la vida que uno piensa que le gustan las mujeres” [...]

Las entrevistadas tuvieron experiencias heterosexuales previas a o simultáneas con su sexualidad lésbica, y mucho antes, claro, de definirse como lesbianas. Así la experiencia no define la identidad y la identidad es un proceso que podemos considerar como volutivo, en el sentido en que se requiere de la inscripción personal e intencional dentro de una identidad. Esta distancia entre lo voluntario y lo involuntario puede marcar, a mi modo de ver, la distancia en dos nociones operantes en el cuerpo como locus, como las de identidad y *habitus*, siendo la identidad un proceso voluntario en gran medida y el *habitus* una respuesta objetiva a las reglas inmanentes del juego. La experiencia heterosexual previa se enmarca dentro de un contexto de “heterosexualidad obligatoria” (Rich, 1984), pues es vista como “lo normal”. La carga simbólica y afectiva que estas mujeres otorgan a sus experiencias heterosexuales y lésbicas son muy distintas y esto, a mi modo de ver, puede considerarse como el germen de la construcción de su identidad lésbica individual. Las relaciones lésbicas son muy valoradas y están rodeadas de un halo místico que no aparece en los recuerdos de las relaciones con los hombres, como lo muestra el testimonio de Catalina y como lo veremos más adelante en Juana y Manuela.

Cada una tuvo experiencias muy diversas tanto en su niñez como en la adolescencia y la juventud. Así mismo, cada una fue construyendo un universo de significados particulares, en el cual, a pesar de su particularidad, se reconoce una comunidad de sentido con la experiencia de otras lesbianas y lo que yo llamo discursos arquetípicos, es decir, ideas o narraciones —casi mitos— que se construyen en ciertas comunidades de identidad, en este caso la lésbica, y que generan explicaciones compartidas sobre orígenes, en este caso del ser lésbico. Por ejemplo, existen explicaciones compartidas sobre el por qué se es lesbiana o qué significa serlo: explicación arquetípica —amor a la esencia de lo femenino, como un poder, como una potencia, como una energía—. Entre tanto, la relación con los hombres no está imbuida en esa atmósfera mística y mítica.

La primera relación de Juana con una mujer ocurrió a los dieciocho (18) años; sin embargo, su primera relación sexual fue con un hombre mayor que ella, a los quince (15) años.

P: ¿Qué diferencias puedes establecer en la forma en que te relacionabas con estos amantes hombres y tus siguientes relaciones con mujeres?

Juana: Totalmente. Yo..., la primera vez que hice el amor con una mujer sentí... y esto es más allá de lo que yo vivía, experimentaba y sentía, la unión, tanto física como en otros niveles, que con un hombre. Y entonces me di cuenta de que tu podías jugar mil veces con varios hombres, que con una mujer, pues me involucro diferente en lo emocional, en la piel, en absolutamente todo, porque cuando haces el amor con

una mujer es la unión con tu mismo ser y cuando haces..., tienes una relación con un hombre es los dos polos opuestos que se unen.

En contraste, de manera similar la experiencia heterosexual de Manuela, que hoy reconoce como el resultado del cumplimiento de la heterosexualidad como norma estuvo, sin embargo, ligada a sentimientos y búsquedas genuinas. Igual sucedió en los otros casos. Con esto quiero señalar que la actividad heterosexual no se ve como algo indeseable; entre tanto en ese momento, la sexualidad lésbica no era tan claramente identificada como opción por todas las entrevistadas; apenas se esbozaba en medio de una serie de dudas muy distintas a las que les generaba la heterosexualidad. La experimentación llevó a estas mujeres a campos de posibilidades que por muchas razones comenzaron a ser mucho más satisfactorios. El contacto de cada una de las entrevistadas con la sexualidad lésbica se dio por vías absolutamente diversas. El caso de Manuela es especialmente interesante. En los fragmentos siguientes podemos ver el proceso que ella reconoce para llegar a ser lesbiana. Ella llegó a la erótica lésbica a través de dos de sus novios, que planteaban formas de pareja no convencionales: ni monogámicas ni estrictamente heterosexuales.

P: ¿Manuela, tu sexualidad activa empieza también con hombres, cierto?

Manuela: Sí, desde los doce años yo tengo mi primer noviecito [...] lo adoraba, era mi primito. Fue así... como el comienzo de la adolescencia, con él. Mas en ese momento nos tuvimos que venir a Bogotá y se interrumpió la relación [...] Aquí en Bogotá a los trece... pues yo ya tengo mi primer novio, porque yo crezco en un medio totalmente heterosexual, entonces mi vida me puja a ser heterosexual, porque es que yo no veo por ningún lado..., mejor dicho yo primero conozco la marihuana que la homosexualidad, ¿me entiendes?: que existe algo malo... la marihuana, lo *hippie*, pero nunca me hablaron de que había maricas [...] Aquí en Bogotá pues tuve unos noviecitos de esos de salir a patinar, de comer helado, de bailar en las fiestas y darse besitos [...]salgo del colegio y entro a estudiar a Taller 5. Tuve unos novios y ahí ya me empieza a mí, mi inquietud sexual. Yo tenía una muy buena amiga [...] que ya estaba casada, y me contaba toda la historia de su vida y yo empecé a sentir como la gana de vivir eso, yo hasta ahí era virgen, ¿no? [...] tengo muchos deseos de hacer el amor con ese novio, pero esa relación también se ve truncada y estaba muy enamorada [...] Es que hubo un momento... uno se hace muchos rollos y estoy hablando de los dieciocho años, en medio de mi poco conocimiento, más bien ignorancia [...] se me ocurrió: “yo tengo de dejar de ser virgen para que los hombres me deseen”, porque el cuentico que yo llegaba a donde el novio y le decía: “es que yo soy virgen, entonces no estoy lista”, los espantaba, pensaba yo. Entonces dije: “ahora me voy a buscar uno que me quite la virginidad” [...] Hubo un momento en que apareció en la vida, una noche, una fiesta, una reunión y yo encontré que el hombre que estaba ahí quería tener algo sexual conmigo, yo dije: “listo, ésta es mi noche y *se lo voy a dar*²⁴” y *se lo di* esa noche y el hombre no tenía ni idea. Era la primera vez que lo veía y *se lo di*. Y me fui a mi casa y después dije: “yo no lo quiero ver más nunca, o sea, ya no me interesa... ya me quite el cuento de la virginidad”, ¿sí me entiendes? y eso me sirvió para tener un novio, con el que hacía el amor, pero fuera de ese plano sexual, no me interesaba gran cosa, era machista, no me gustaba; y después sí me encuentro con un lindo chico, con el que fuimos novios [...] y ahí empieza a hablarme de cosas nuevas para mí... él me decía, ese novio,

²⁴ Expresión que se utiliza popularmente para hablar sobre el hecho de que una mujer — en particular— accede a tener relaciones sexuales.

ya tendría yo 20 años, que él vivía en la misma casa con su ex-esposa, la ex-esposa tiene un nuevo amante y que él... que el era bisexual y yo: “¿cómo? ¡ajá!, interesante, listo”, hasta ahí. Después yo empiezo a mirar a la esposa de él y a decir: “como chévere, ¿no?, como bacano este...”, entonces yo empiezo a desear, por ahí inconscientemente, que de pronto pudiera pasar algo con esa señora o con mi amiga o por qué no le daba un beso en la boca a una mujer o algo así. Con este novio me pasaban estas ideas por la cabeza, pero se acabó después esa relación y tuve un novio del que me enamoré perdidamente y él me hablaba, este nuevo novio, de él me enamoré así de verdad, no era casado, era muy femenino, no era amanerado, pero era suave, artista y tal, me decía que le gustaría tener dos mujeres y que estas dos mujeres se entendieran y me sonaban esas cosas como posibles, a mí no me aterraban.

Frente a la gama de posibilidades que abre este último compañero a la vida sexual y afectiva de Manuela, ocurre algo que presenta las relaciones con mujeres ya no sólo como una de otras alternativas, sino como una opción para enfrentar las relaciones de poder que consigna un modelo de pareja patriarcal.

Manuela: [...]entonces, yo terminé con él y pasó algo así como desagradable, no sé... que me disparó la homosexualidad [...] fue que yo quedé embarazada de este *man* [...] y yo dije, “no, no lo voy a tener”, no éramos ya novios, éramos solamente amantes, entonces le dije, que no y aborté y el hombre se desapareció. Y después al hombre me lo encuentro al año, me dijo algo que me hizo sentir peor y me dijo que él como iba a saber si ese hijo era de él y ahí sí me sentí ofendida, “que un momentico, con eso no juego” y le cogí rabia, pues, ¿cómo así que un hombre puede dudar que uno...? pues yo no soy ninguna puta. Sí, me sentí ofendida y con todas estas inquietudes y ya estoy en la Universidad Nacional, no sé, veo que me gusta una niña de mi carrera y empiezo a cuestionarme, empiezo a andar con muchachos que me dicen que son *gays* y yo digo: “¡ay!, divinos, divina la gente *gay*”, me enamoro de uno que dicen que es *gay* y así empiezo a abrirme por este lado, “sin querer queriendo”. Yo me cuestioné en ese momento sí es que ellos me..., se me está pegando de ellos el hecho de ser *gay*, por andar con *gays*, pero finalmente sé que no, que soy yo. Y ese fue un amor platónico por una compañera, que no pasó realmente nada, solamente una noche me dio un beso y yo subí al cielo, algo que nunca había sentido en mi vida y yo ¡ajá! y digo... “pues qué rico por acá”.

A mi modo de ver, Manuela relata el proceso de su devenir como lesbiana, como un proceso de conocimiento en el cual va clasificando y valorando sus experiencias, y ello la lleva a clasificar y valorar también a los sujetos, incluida ella misma. No lo plantea como un inevitable o un destino natural, sino como una opción que tuvo que ver fundamentalmente con el placer y el escapar de relaciones, al parecer desiguales. Menciona además un punto de quiebre, una especie de momento de verdad “que dispara su homosexualidad”, en donde se conjugan las manifestaciones de las relaciones dispares con los hombres. Tal vez Manuela ve en las relaciones con las mujeres la posibilidad de dejar por fin de ser una virgen, una “puta”, una madre.

Manuela: En ese momento yo me considero bisexual [...] En ese momento... estoy en la universidad [...] veo a una de mi facultad [...] con el pelo tuso, mejor dicho sin pelo, en bicicleta, con unas gafas como futuristas, así de espejo de esas de ciclista y andaba en una bicicleta con toda su nota ambiental y ecológica y etcétera, y que era muy andrógina. Entro a clase de danza en la universidad y resulta que ella

está ahí, en esa misma clase de danza folclórica y me atrae, mas hasta ahí no somos amigas y me llama la atención, de toda la facultad, esta mujer tan distinta.

Por otro lado, para Manuela la identidad bisexual es una manera camuflada de no separarse tan radicalmente de la heterosexualidad obligatoria, lo que coincide con De Monteflores y Schultz (1978: 69) quienes hablan de la “estrategia de la bisexualidad” usada especialmente por las lesbianas para llevar a cabo el proceso de *coming out* o salir del closet. Manuela se siente atraída por una imagen de mujer que rompe con los modelos de cuerpo y sujeto que hasta el momento se le había permitido imaginar. En este sentido, la posibilidad de disponer del cuerpo está asociada con la posibilidad de configurarse como sujeto.

Manuela: Hubo un momento en que nos encontramos, ya nos teníamos que encontrar, pienso, nos tropezamos en un bus y nos hicimos amigas y desde ese día no nos separamos [...] pero la relación sólo dura dos meses y medio, yo estoy así de una enamorada, porque es mi primera relación [...] en mi casa se dan cuenta de todo el pastel, en mi casa me prohíben andar con ella y ese día, bueno un día de esos fatales, ella decide que mejor terminemos, que ella no puede seguir con una niña a la que le prohíben estar con ella y todo, a mí me dolió mucho y me tocó aceptarlo. De ahí en adelante quiero buscar una pareja mujer [...] hasta que un día conozco a alguien que me presentan [...] Con ella voy a durar dos años pues de relaciones, me fui de mi casa por ella, no la aceptaban y fue algo así como muy fuerte y muy bonito [...]

Manuela llega así a reconocerse como lesbiana, un proceso que implica autorreconocimiento y autonombramiento. Éste último, como veremos en el siguiente capítulo, estará ligado a la pertenencia a una colectividad más amplia.

El inicio de la vida lésbica de Ana no implicó un cambio traumático. Su decisión estuvo ligada a sentimientos y deseos propios. Su actividad sexual comenzó en un momento en que poseía muy poca información sobre sexualidad.

Ana: Yo conocí un hombre a los 13 años digámoslo así, tuve mi primera relación, duré con él tres años, conviví con él, viví con él, tengo una niña de seis años [...] mi vida cambió, pues digámoslo así, desde que entré al colegio, al externado, conocí a una mujer eh, yo le gustaba mucho a ella, pero ella para mí era muy indiferente, entonces empezamos a salir con los muchachos a bailar, yo siempre notaba, que ella estaba muy pendiente de mí [...] me dijo que yo le gustaba muchísimo y para mí eso fue tan normal, tan normal [...] y me cuadré con ella a los ocho días, desde ahí cambió todo; a mí sólo me empezaban a llamar mujeres a la casa, yo ya no salía con muchachos, para mí todo fue borrón y cuenta nueva [...] pero para mí fue tan normal, como si supiera de todo eso y..., muy normal, pero nunca dije que fuera rara, ni nada, me gustó, me gustó muchísimo.

La experiencia no configura a la lesbiana, sino más bien el sentido que ella le da a su experiencia. Es importante entender la profusión de significados que despertaron algunos sucesos; las primeras experiencias de amor lésbico, como momentos sagrados, casi mágicos.

Los ambientes femeninos, algunas veces no deseados en la niñez, cobraron otra dimensión en la adolescencia y la juventud, como espacios de independencia, en donde se podía explorar la sexualidad de una manera distinta. Por ejemplo, no por casualidad la tradición universitaria femenina estadounidense

—espacio de juventud— está emparentada con los primeros movimientos feministas liberales y con las primeras manifestaciones de vida lésbica en Occidente. Lo que se puede constatar en el relato de Juana. En el que nos muestra cómo en su vida sucede algo similar:

Juana: Bueno yo estudiaba en una universidad de mujeres, durante cuatro años y medio [...]al sur de los Estados Unidos, una universidad que tenía doscientos años y estudiamos juntas [...]más de cuatro mil mujeres, era una universidad internado, entonces era un mundo totalmente femenino, habían muchas lesbianas dentro... en la comunidad, es más, muchas personas llegamos sin ser homosexuales y ahí encontramos nuestra búsqueda, nuestras parejas, dentro de la misma universidad. El primer día que yo llegué a la universidad, yo no quería ir a estudiar a una universidad de mujeres, jamás en la vida se me había ocurrido, mi madre por protegerme en un país extraño como Estados Unidos, me mandó allá y cuando yo llegaba a la universidad yo le preguntaba a la directora que qué tal era la "U": “en una semana la amas o la odias”, a la semana siguiente yo la amaba. Al día siguiente de llegar a la universidad, entramos a una ceremonia de iniciación y dentro de... creo que éramos como entre doscientas o trescientas chicas, gringas todas, había una chica de pelo negro, yo me le acerqué a hablarle en español y le dije que si hablaba español, me dijo no, yo soy árabe, yo me volteé y me fui, dije: “qué *jartera*” y ella me siguió y comenzamos una relación muy bella desde ese primer día de universidad. Ella tenía dieciséis años, llegaba de Jordania y yo tenía diecisiete y llegaba de Colombia.

Llama la atención la determinación de la madre de Juana de enviar a su hija a un internado femenino: detrás de ello hay valores de género implícitos; proteger a su hija quería decir protegerla de su sexualidad y de violencias probablemente masculinas. Juana ha tenido la oportunidad de traspasar varias fronteras personales, sexuales, inclusive nacionales. La escritora chicana y lesbiana Gloria Anzaldúa (1987) entiende su experiencia —como mujer, chicana, lesbiana— a manera de un trasegar por diversas fronteras, lo cual sucedió a Juana. Trasegar permanentemente por fronteras hace parte de la identidad lésbica. Ser lesbiana entraña una lucha por el reconocimiento, es decir que en la ciudadanía del sujeto lésbico se reconozca su ser lesbiana y por ello su particularidad, pero que su ciudadanía no se diluya en el ser lesbiana. Sucede que cuando la ciudadana aparece ante nuestros ojos desaparece la lesbiana, pero cuando se configura la lesbiana, pareciera desaparecer tras el estigma la ciudadana multidimensional. De esta manera, tarde o temprano, ciertas fronteras se cierran para las lesbianas:

Juana: Al principio fuimos grandes amigas, yo manejaba muy difícil el inglés, sobre todo para expresar sentimientos [...]y comenzamos a tener una relación, fuimos a la clase de sociología juntas, descubrimos acerca del lesbianismo, vivimos cinco años una relación muy especial y nos separamos tan pronto acabó la universidad, simplemente por diferencias culturales, porque ella quería regresar a su país y a su cultura y yo pues no quería vivir..., era imposible vivir como pareja lesbiana dentro de una sociedad musulmana...

P: ¿Ella era musulmana?

Juana: Cristiana, griega ortodoxa, pero vivía en un país musulmán. Yo fui cinco veces a Jordania [...] regreso a Jordania y le digo... ella me dijo que quería casarse y finalmente yo le ayudo a casarse con su novio de toda la vida [...] yo comencé otra relación tan pronto terminé la universidad, con una chica del colegio que conocí a los once años y vivimos doce años juntas en otra relación estable, lésbica, en una sociedad como Barranquilla.

En este cruce de múltiples identidades, los grupos desarrollan *habitus* y estrategias determinadas para sobrevivir. Estas estrategias no son, de todos modos, subjetivas sino objetivas, es decir responden a las dinámicas inherentes al juego social (Bourdieu, 1989) y que, a la vez, son reproductoras de los intereses que se juegan:

Manuela: (en la cultura musulmana) están separados un sexo y el otro.

Juana: Sí, pero a la vez tienen mucha relación entre el mismo sexo y los papás de mi amiga sabían de nuestra relación homosexual-lésbica y la aceptaban [...] no sé cómo hubieran aceptado si su hija se cambia su cultura y religión por una mujer, entonces mi visión a esa edad, a los dieciocho años, del amor y haber convivido con esa cultura durante cinco años, transformó mi vida y mis valores [...]

Asociado a las primeras aproximaciones de la construcción de identidad y experiencias lésbicas, está este desarrollo de estrategias y *habitus* que se dan de manera diferente en cada ámbito y contexto, es decir, en cada campo. El juego social, para varias de las entrevistadas, se desarrolla entre una serie de ocultamientos, principalmente frente a la familia y en la escuela. La estrategia del ocultamiento funciona gracias a prejuicios como que la mujer es asexual, que la mujer que ya ha sido madre ha cumplido con su destino natural y ya nada la separará de él. Detrás de estas ideas se ocultan o se invisibilizan las lesbianas, frente a lo cual les es necesario encontrar una estrategia de nombramiento que no las desligue de su identidad. Por lo que vemos, entonces, la invisibilidad es producto de una serie de prejuicios sobre la sexualidad de la mujer, pero que al tiempo son usados estratégicamente por las lesbianas para desarrollar sus vidas afectivas y sexuales, sin necesariamente renunciar al nombramiento:

Ana: [...] fue muy fuerte, el amor que sentí por ella y... y cuando terminé, fue durísimo, la lloré como dicen por ahí, casi un año larguito [...] ella no toma el nombre de lesbiana, sino de *gay*, ella le parece una palabra muy fuerte, [...] la mitad de la familia de ella sabe que es lesbiana y la mamá no sabe absolutamente nada, yo considero que ella sabe pero se hace la loquita... pues mi relación la viví fue en el colegio prácticamente, porque nosotras no nos veíamos los fines de semana, nunca salíamos [...]

Las estrategias o el *hábitus* se despliegan en muchos sentidos y para diversos objetivos simultáneos o yuxtapuestos: la seducción, mantener el vínculo familiar, autodeterminar la identidad, etc.: se trata de encontrar la respuesta a cómo ser lesbiana sin dejar de existir socialmente.

P: ¿Cuándo comenzaste a desear a una mujer?

Sara: Cuando empecé..., antes, con la persona que pasó mi primera experiencia, antes de que pasara con ella, o sea el trato como con ella fue muy *full*, la pasábamos..., ella me cogía me abrazaba y me daban cosquillitas y yo “oh, oh”... eso fue a los dieciocho, entonces sentía ese placer [...] con S me pasó que éramos las mejores amigas y ella tenía más amigas y tenía novios y a mí me daban unos celos, pero... pues nunca pasó nada así. Y pues también sentía mucho gusto, porque entre nosotras había mucha

confianza a veces ella por aquí me hacía un masaje o estaba muy pendiente de mí, entonces yo sentía también cositas, cosquillitas.

Según Margarita Pisano (2001) “las mujeres tenemos siempre una amiga íntima, una otra que nos contiene, una aliada y es con esta otra que se cruzan nuestros pequeños incidentes lésbicos, inmediatamente negados”. Cuando Adrienne Rich (1984) habla del continuo lésbico se refiere a esta continuidad entre la amistad, la solidaridad y el amor erótico en las mujeres. Las amigas fueron en muchas ocasiones las primeras parejas lesbianas de nuestras entrevistadas. En el caso de Sara su amiga se convirtió en el objeto de deseo y de amor, aunque en la relación no se configuró como sujeto de este amor.

B. Familia

En general la familia es el espacio social donde las lesbianas encuentran mayores dificultades para desarrollarse libremente. En este apartado, y en los siguientes, podemos ver hasta qué punto y de qué manera las instituciones políticas y las organizaciones sociales son constitutivos y generativos del sistema de género. Por una parte, por la idea muy arraigada de que la mujer debe tener hijos, constituir una familia, en otras palabras, cumplir con su papel de reproductora biológica y social. Por otra parte, porque la idea de que la mujer debe permanecer en los espacios privados, también muy afianzada por medio de esos “procesos disciplinarios que atraviesan la conciencia de los individuos” (Foucault, 1998), hace que su permanencia, no sólo en el núcleo familiar sino en el espacio de la casa paterna, transcurra según lo esperado en términos de su rol.

La independencia de este espacio familiar se logra, según esta idea, con la independencia económica del hogar paterno, la cual puede darse si la mujer contrae matrimonio o si es autosuficiente económicamente, casos en los cuales la presión de la primera idea —la maternidad— no desaparece. Es decir, las mujeres se enfrentan al dilema entre la experiencia personalizada y la experiencia mercantilizada, pues aunque la modernidad abra opciones de formas de vida, estas formas de vida están sujetas a los procesos de mercantilización propios de la modernidad. La inserción exitosa en la mercantilización depende en gran medida de la familia como proveedora de recursos invertidos en el individuo.

Las ideas de reproducción o independencia asociadas al rol y el estatus de las mujeres en la familia varían según los niveles educativos y la clase, pero más exactamente con algo que está íntimamente relacionado: la capacidad de consumo tanto de placer (sexo) y de discursos y conocimiento sobre sexo (sexualidad), dado que precisamente lo que ofrece nuestra sociedad bajo una apariencia de regulación universal, que opera bastante bien pero que genera una multiplicidad inusitada, es una gran variedad de productos materiales e ideológicos asociados a lo sexual; en este punto es importante entender que no basta tener capacidad económica para consumir estos productos materiales, sino que la capacidad de consumo de los mismos está asociada con el conocimiento de significaciones que ellos tienen, de esta manera consumo de ideas y consumo de objetos materiales o tangibles son una misma cosa. Es lo que Bourdieu (1989) llamaría proceso de acumulación de capital simbólico. Dado que la sexualidad es una construcción discursiva, la acumulación de capital simbólico es determinante para el desarrollo de las identidades sexuales:

Juana: Existía en mi casa una libertad intelectual acerca de nuestras búsquedas, posiciones en todo sentido... y siempre la ha habido. Mi madre sabe que soy homosexual, mi padre eventualmente me imagino que lo supo, murió antes de que pudiéramos hablar de eso, entonces... en es sentido no tengo problemas.

Sin embargo, a esta capacidad de consumo se adhieren otras variaciones, por ejemplo regionales. Se constituyen estos *habitus y praxis* (Bourdieu, 1997) diversos, es decir, variaciones de respuesta a unas reglas de juego más o menos fijas, como lo vemos en la comparación del anterior y siguiente testimonios:

P: ¿Y en tu casa cómo era eso, Manuela?

Manuela: La sexualidad en mi casa. No en mi casa solamente son los varones y las niñas. Entonces los muchachos, mis hermanos, que eran dos, mayores, hacían sus actividades de hombres, salían y tenían más paseos, tenían su vida muy activa con amigos y las niñas eran un poquito más en la casa o íbamos a la casa de una amiguita a quedarnos o adonde unas primas, algo así y... roles como muy definidos...

Las familias de Manuela y Juana, como ya veíamos, son bastante similares: proceden de la Costa Atlántica colombiana, tienen buena posición socioeconómica, un nivel de escolaridad alto, con madres que al parecer manifiestan no estar conformes del todo con algunos aspectos de su rol de género. Las dos salen del entorno de sus ciudades en su adolescencia; sin embargo, Juana tiene contacto, ya no sólo con la ciudad central del país, lo hegemónico en un país centralista, sino con un país (Estados Unidos) que representa en gran medida lo hegemónico en el mundo y que ha sido el principal productor de discursos de lo homosexual y específicamente lo *gay*; más tarde con el mundo islámico que le permitió a Juana un marco más amplio de referencia que no tienen las demás mujeres entrevistadas. En contraste Catalina, Sara y Ana fueron criadas en familias nucleares de extracción popular en Bogotá, y que no han tenido rupturas con su origen regional.

Además de la gran diferencia entre Juana y las demás entrevistadas, destaco la insistencia de Juana en marcar su particularidad, pues ésta es parte importante de su construcción individual como lesbiana a partir de una genealogía personal que comienza en la niñez. Juana contó con un terreno propicio para ello; sin embargo, todas las entrevistadas de una u otra manera terminaron por librarse de su destino social, lo que nos encamina a comprender el entrecruzamiento entre trayectorias vitales y agenciamiento. Así, por condiciones externas a la familia —asociadas con la modernidad, ya que ésta se caracteriza por la ruptura con las tradiciones (Giddens, 1991)— todas las entrevistadas rompieron con la fuerte presión por conformar un familia nuclear que limita la movilidad femenina y tiende a reproducirse a sí misma.

A pesar de las diferencias sociales, en ningún caso existió información o educación sexual durante la adolescencia; también comprobamos que el sistema de género se mantuvo, en menor o mayor medida. La escasísima información se limitó a “contar a la hija” sobre la menarquia, sin profundizar siquiera en la función fisiológica a la que está asociada.

En cada una de las trayectorias de las entrevistadas se mezclan de manera compleja variables como clase, edad, etnia, género, origen regional, capacidad de consumo, etc., que incidieron en su situación dentro del campo cultural, que considero como terreno principal de lucha de las lesbianas.

C. Escuela

Todas las entrevistadas pasaron su adolescencia en la escuela (secundaria y universidad). En esta medida, fue un lugar privilegiado donde tuvieron sus primeras experiencias lésbicas, adquirieron una conciencia sobre el significado de sus experiencias sexuales y lograron una diferenciación muy clara sobre contenidos de género. La escuela no fue, sin embargo, una institución en donde se explicitaran estos comportamientos, prácticas o ideas, salvo casos muy excepcionales como el de Juana; más bien operó como un aparato supervigilante y controlador (mediante sanciones, consideradas como medidas para garantizar el bienestar general de los alumnos). En este sentido, la escuela fue y sigue siendo un espacio ambiguo, pues es, a pesar de todo, un espacio de obtención de información para romper con el destino social impuesto como norma:

Juana: (Las monjas del colegio) sí, hablaban de que existía el lesbianismo, que existía el homosexualismo, pero no era algo que... que ellas de alguna manera, fueran normales y equilibradas acerca de eso, ni que fuera un futuro que ellas desearan para sus estudiantes. Mientras que llegué a estudiar a Estados Unidos, el primer semestre de sociología la profesora habló de homosexualismo, hablando específicamente de que de cinco personas, tres alguna vez en su vida han tenido una conducta homosexual, que eso es normal [...] y le pregunto a mi amiga, con la que comienzo a tener una serie de intimidad, le pregunto: “¡aja!, ¿tú alguna vez has tenido relaciones?” y me dice que no, y yo tampoco, entonces ahí comienza como una curiosidad de que vamos a hacer parte de ese 3% de la población (se refiere a la cifra dada por su profesora: tres de cada cinco personas han tenido relaciones con personas de su mismo sexo) y es más, yo me cuestiono mucho, y digo pues si voy a tomar esa decisión, quiero estar segura y pedí al gobierno estadounidense que me pagara asistencia siquiátrica para poder, y lo hice durante un tiempo, para tomar esa decisión, mucho antes de tener mi primera relación... era que quería aclarar como todo, estar segura de mi identidad y buscar toda la información a nivel científico, emocional, espiritual...

Espacios institucionales anexos a la escuela, como el de la atención psicológica, comienzan a intervenir de manera más explícita y directa sobre esta construcción inicial, generalmente con una intención terapéutica, buscada principalmente por padres o profesores. El caso de Juana, es en esto también bastante excepcional, comparado con las experiencias de las otras cuatro entrevistadas. Es importante recordar que su padre era psiquiatra y que de esta manera ella estaba conectada de una manera particular con este tipo de conocimientos y discursos. En este punto, es importante considerar que la escuela es además una institución reflexiva (Giddens, 1996: 33) es decir, que se piensa a sí misma desde la óptica de nuevos conocimientos y técnicas, por ejemplo médicos:

P: ¿Por qué cambiaste tanto de colegio?

Sara: Porque en sexto y séptimo empezaron..., empecé yo como a alborotar mi orientación sexual hacia las mujeres y más en un colegio femenino [...] después del proceso psicológico de consejería, le dijeron a mi mamá que primero me negaban el cupo y que segundo me recomendaban que pasara a un colegio mixto, porque si yo iba a estar ahí, pues iba a ser una depravada [...] me sacaron y fue dolorosa la pérdida del cupo, porque era un buen colegio y me tocó a mí ir a buscar el cupo al R B J, [...] y me volví más casposa [...] después en séptimo ya tenía, como más..., no sé, se me alborotó la libido por las mujeres, me enamoré, por primera vez por una mujer, así fuertemente: idiotizada... hacía todo lo que ella mandaba y entonces yo le dije a ella que ella me gustaba mucho, que me regalara un beso y ella le tenía mucha confianza a la mamá, ella tenía quince años, entonces ella ya sabía, más o menos de lo que le yo le estaba hablando, yo le estaba hablando de lesbianismo, porque ella tenía una hermana que era hermafrodita, entonces en la familia sabían mucho de hermafroditismo y de homosexualidad y esos cuentos, entonces ella fue y le contó a la mamá, que tenía una compañera que era..., que era *rara* y la mamá me mandó ir un día a la casa y me sacó toda la verdad, que era que la hija me gustaba mucho, entonces al otro día fue y habló con la consejera del colegio y con la coordinadora de disciplina, la perfecta y me mandaron al médico, la mandaron citar a mi mamá [...] y le dijeron que yo tenía..., que iban a mirar si es que yo era hermafrodita o algo así y me hicieron revisión eh..., después como vieron que yo era una mujer, entonces me mandaron al..., ahí en orientación y empecé terapias de orientación

En la experiencia de Sara la homosexualidad fue explicada en términos de salud y enfermedad. Para la madre de su compañera de colegio, estaba asociada a un “desorden” físico, idea que compartieron las autoridades del colegio. Lo homosexual se relacionó con el hermafroditismo, entendido como desorden fisiológico. Intervinieron los discursos médicos y psicológicos sobre una sexualidad que divergía de la norma, diagnosticaron y luego prescribieron terapias en busca de la curación. Inclusive es posible que la “paciente” esperara la curación.

P: ¿Siempre estuviste muy convencida de que te gustaban las niñas?

Sara: Sí, desde quinto de primaria y [...] como vieron que ya no podían conmigo ahí, me mandaron a un psicólogo y cuando vieron que yo no hablaba nada en el psicólogo, entonces yo le dije a mi mamá que yo no volvía más por allá, porque sólo me ponían a hacer dibujos, que yo iba a cambiar [...]

P: ¿Pero tú querías curarte?

Sara: No, no quería “curarme”, yo oculté eso, porque igual en el colegio mixto..., eso fue allá un despelote también, pero ya no fue tan grande, porque me gustó otra pelada y la otra pelada, tenía contacto con la anterior, porque habían estudiado en el mismo colegio femenino, pero en la tarde [...] empezamos a hablar de E, que era la pelada que a mí me gustaba y ella la llamó, “ay, yo estoy estudiando con Sara no sé qué” y ella: “esa china es rara, no sé qué”, pero ya la otra pelada fue como más madura y desde ahí no llamé, lo que hice fue volverme una caspa y empezarme a *gozar*²⁵ con los muchachos y todo, pero como para tapar en la casa y ya después vieron que yo era una caspa y entonces que tenía que cambiarme de

²⁵ A tener contactos sexuales leves como besos, caricias, etcétera, sin ningún compromiso.

barrio, porque yo andaba con los marihuaneros del barrio [...] entonces nos cambiamos de barrio a Fontibón.

Sara desarrolló una estrategia para hacerle frente al rechazo familiar y escolar que sucitaba su orientación u opción sexual: se escudó bajo un manto de heterosexualidad y a la vez “se volvió una caspa” es decir, transgredió las normas del buen comportamiento. Es importante contrastar la trayectoria de Sara con la de Manuela. Mientras Manuela encuentra en sus relaciones con hombres un camino hacia su vida lésbica, Sara por el contrario las asume como trincheras de combate.

Sara: Nos pasamos a Fontibón, tenía catorce años, empezamos ahí cuando tenía quince años y entonces ya fue cuando conocí la época de la miniteca e iba a rumbear y siempre me *gozaba* tipos pero nada de... [...] por pendejear. Tuve un novio que me duró cuatro o cinco meses y él tuvo acceso a la casa, pero igual yo no me sentía bien y siempre tuve amores platónicos en el colegio[...]

Por otra parte, la heterosexualidad para Ana representa lo normal, ella afirma que su vida fue normal hasta cierto momento; sin embargo, reflexiona sobre su discurso para luego sustituir la noción por una normalidad entre comillas. Tal vez las palabras traicionan a Ana, pero en realidad el descubrimiento de su gusto por las mujeres se dio en un entorno en donde la heterosexualidad era la norma. Al parecer ella no cuestiona esa norma, pero tampoco su gusto por las mujeres. Se mueve de un territorio a otro sin ninguna complicación.

Ana: Yo estudié en el Rafael Uribe Uribe, en el Tunal, hasta cuarto (octavo) de bachillerato y ahí ya me tocó hacer décimo y decimoprimeros de noche en el externado Camilo Torres.

P: ¿El Rafael Uribe es mixto?

Ana: Sí... en el colegio era todo normal eh..., mis amigas yo me mantenía mucho con mis compañeras, con compañeros, yo iba a bailar, rumbeaba, me besaba con los muchachos, o sea, era muy normal todo, o sea, no estoy diciendo que lo que estoy viviendo sea anormal, pero lo llamo así, ¿no? [...] yo me vine a enamorar de mi primer pareja fue ya en once, en realidad ya estaba en el nocturno

La marcada diferenciación de los roles de género que ocurre durante la adolescencia acerca más a las mujeres; esto contrasta con la niñez, cuando las entrevistadas compartían un gusto indiferente frente a su relación afectiva con niños y niñas. Mientras tanto en la adolescencia la construcción de lo femenino como oposición a lo masculino es muy importante, pues da paso a la construcción de un objeto de deseo y amor caracterizado por elementos que se suponen inherentes a lo femenino. Aparece el primer gran misterio de cómo se configura el objeto de deseo, ¿qué valores específicos se atribuyen a lo femenino, distintos a los atribuidos a lo masculino? Tal vez en este sentido es muy importante revisar la trayectoria propuesta por Laqueur (1994) desde el esquema vertical de género anterior al siglo XVIII hasta la construcción de los “dos sexos opuestos e inmutables” desde finales del mismo siglo en Occidente:

Catalina: Es que ya, digamos ya con las niñas estuve cuando estaba en el colegio, ya en cosas de estudiar, de trabajos de..., generalmente uno se asocia en el colegio con su mismo sexo [...] los juegos, sí fue más con niños. (en la niñez)

D. Religión

Las experiencias y sentimientos religiosos de las cinco mujeres, son muy diversos, aunque existe una coincidencia que vale la pena resaltar. Tanto Sara como Juana, que se caracterizan de manera particular por un profundo interés en búsquedas personales, coinciden en haber tenido sentimientos y experiencias religiosas con sus parejas en la adolescencia. El catolicismo fue la religión a la que de una u otra manera se afiliaron todas las entrevistadas, ya fuera como único canal conocido de la religiosidad o simplemente por tradición familiar o escolar:

P: Ustedes estudiaron en colegio de monjas, ¿ustedes eran religiosas?

Juana: [...] no era religiosa, pero sí había como una mística. Iba todos los días a misa.

P: ¿Eras católica en ese tiempo, era como la opción que había, no?

Juana: Sí, había otras búsquedas, pero, sí... Quince, dieciséis, diecisiete años..., monjas, grupos de amigos con quienes cantar en las iglesias.

Manuela: [...] yo sólo en bachillerato entré al de las monjas... y no me gustaban, afortunadamente en mi colegio la misa no era obligatoria y pues, sobre todo aquí en Bogotá, que fue donde estudié parte del bachillerato

P: ¿Qué monjas eran esas?

Manuela: San Façon, la Presentación. Esas monjas, aquí en Bogotá especialmente, fueron las primeras que se quitaron el hábito. Uno iba a clase de religión, sí, como en todos los colegios, pero no era de religión sino de como de comportamiento, [...] y ahí nos hablaban de sexualidad [...] Yo no fui tan religiosa nunca, pienso: lo normal, como cualquiera..., que lo llevan a misa, que va a misa el domingo, pero en mi casa no era ni obligatorio ni nada, entonces fresca.

Según Manuela, hay fuertes contradicciones entre el sentimiento religioso sobre el que se basa el catolicismo —filosofía cristiana—, y la institución de la Iglesia católica, especialmente alrededor de las ideas sobre sexualidad. Juana mientras tanto, eludió el enfrentamiento entre catolicismo y

homosexualidad, desde que se acercó a ciertas creencias orientales que no especifica en su relato, pero que deduzco, por la observación hecha en la escena de la entrevista y por el relato, que se trata de una mezcla de religiones no monoteístas, como el budismo y el taoísmo. De todos modos, ya en una aparte anterior sobre su experiencia con su pareja en Jordania, reconocía la tensión entre las instituciones musulmanas, cristianismo y homosexualismo, y más allá, sexualidad:

P: ¿Ustedes veían alguna contradicción en ese momento entre los dogmas religiosos y lo que empezaban a sentir desde su sexualidad?

Manuela: En la adolescencia, sí, como a los quince, sí, porque uno ya sabe cosas... que le han dicho que los curas, por ejemplo, iban y buscaban prostitutas, también que eran homosexuales, era algo que no me gustaba, no el problema de que fueran homosexuales, sino que dónde quedaba ese voto de castidad y la religión, ¿a dónde se iba según lo que te habían enseñado?, [...] yo me separo de los curas y de las monjas: no me gustan. [...] lo empiezo pues como a vivir muy personalmente, creo que siempre lo he vivido muy “yo”, más que con la Iglesia

Juana: No, a mí no me causaba crisis: entre el homosexualismo y la Iglesia, no en esos momentos, porque no tenía nada definido y mucho después cuando comienzo mi relación lésbica, a los 18 años, también cambio de filosofía, me inclino mucho más a las orientales y tampoco creó un conflicto a nivel espiritual.

Desde un ángulo diferente, para Sara el cristianismo carismático se convirtió en una estrategia más de construcción de identidad lesbiana, un espacio de socialización.

Sara: [...] desde grado décimo, pues ya me gustó esta niña, entonces como en ese proceso como de irme a rumbar cada viernes y ser pues la gozona y la peliona, la buscapleitos y no dejarme de nada, después ya cambié, cuando, conocí a P, entonces empecé a vivir la vida cristiana eh..., me pegué una enamorada muy tenaz de ella, fue inclusive hasta bonito porque yo escribí un diario [...] con unas cosas importantes de mi vida y como no sabía cómo decirle que ella me gustaba y que yo era lesbiana, entonces le escribí en la primera parte: “este es un diario escrito por una persona que ha vivido mucho, y no sé qué y que aparte de todo es homosexual” [...] le dije, “mire, P, yo quiero darle a usted una cosa para que usted la lea y es algo muy mío, quiero que lea la primera hoja y me diga algo”, entonces ella la leyó, la primera hoja, y cuando leyó “homosexual”, se quedó ¡ahg!, dijo: “¿cómo así?”, “sí es que a mí me gustan las mujeres” y me dijo: “eso qué tiene que ver conmigo”, “no sé qué tenga que ver con usted, si quiere empiece a leer desde el final hasta el principio, como quiera”, entonces ella ya se quedó con el diario, leyó el diario y hablamos muchísimo y a mí me encantaba ir a hacer tareas allá y ya mi vida cambió, entonces ya tomé, como el juego de empezar a buscar lo que ella sentía viviendo la vida cristiana, estar con Cristo y todo el *carreto* que ella me echaba, entonces yo empecé a asistir a una iglesia cristiana y me convertí en cristiana, inclusive me iba a mandar a bautizar...

P: ¿A ti nunca te bautizaron?

Sara: Sí, por lo católico, pero yo me iba a bautizar por lo cristiano, que ya era mi propia decisión, mi vivencia en Cristo, cuando me doy cuenta de que no es lo mío, porque no es que se rechace lo homosexual, pero sí va en contra como de unos principios, como muy con uno que la pareja cristiana es el hombre con la mujer y todo el cuento patriarcal que se pinta y contranatura e inclusive yo tenía una lucha muy tenaz cuando iba a un culto cristiano y me gustaba una niña.

Cada una tuvo fuertes sentimientos religiosos pero cada una inició una búsqueda de opciones que iban desde el acercamiento a religiones distintas a la familiar, hasta el agnosticismo. De todos modos cuando la creencia estuvo atada a una institución religiosa dogmática el conflicto fue inevitable.

Para Sara el conflicto religioso persistió en la iglesia cristiana carismática, así que desplazó su interés hacia otros campos que le permitieran la búsqueda de comunidad, la certeza en la organización.

Sara: [...] y empecé a estudiar la Biblia y me hablaban de Sodoma y Gomorra y los homosexuales y lo sucio y lo no sé qué, entonces uno ya se va creando, se va creando conflictos, yo me creé conflictos, por eso fue que me retiré de la religión, del cristianismo. Después en la universidad, cambie muchísimas cosas, tuve un profesor de filosofía, existencialista a morir y él me aportó a mí muchas cosas y yo me volví existencial, ahí sí como dicen, *al piso*, también empecé a vivir una vida de metaleros, de conocer lo que es el satanismo [...] fui metalera y ya hasta me iba a volver punquera y de todo. Sí, era una loca y desde ahí ya empecé a decir, “no, eso es una mierda, eso que religión ni que nada” y pues tomaba ciertas canciones que se acomodaban a lo que era el sentimiento de ir en contra de eso, porque no era lo que yo quería y me sentía rechazada por ser homosexual...

P: ¿Bueno y ahora tu experiencia con la religión...?

Sara: Espera, resulta que hace poquito me pusieron a rezar un rosario y yo sentí como una vaina como tan especial, hace muchos años que no rezaba un rosario y yo le decía a Ana que cuándo íbamos a rezar un rosario a ver qué pasaba, porque igual ella es un poco, o considero que es como muy no dada a la religión [...]

Ana: Pues lo que ya te había dicho, yo creía en Dios a mi forma.

En la actualidad Sara se ha reconciliado con ciertos sentimientos religiosos, luego de resolver la contradicción planteada por la institucionalidad religiosa y su lesbianismo. La religiosidad hace parte de su vida. A la vez Ana reconoce su particular sentimiento religioso a partir de la reflexión que inicia Sara, en la que vincula a Ana, como alguien con quien, además de una relación de pareja o gracias a ello, comparte experiencias religiosas.

E. Percepciones de género

Aunque mi análisis hasta ahora ha estado atravesado por las cuestiones de género, en este apartado examinaré la manera en que éste se articula en la construcción de sujeto, y con las interpretaciones de las relaciones hombre-mujer, mujer-mujer, hombre-hombre. En general para las entrevistadas las relaciones de género hombre-mujer son relaciones desiguales, inequitativas; en definitiva, relaciones de poder frente a las cuales han planteado diversas formas de resistencia o de aceptación:

Juana: Yo ya a los dieciocho años había tenido varios amantes hombres con los cuales, me encanta la sexualidad: la utilizo, domino a los hombres. O sea, manejo el rol fuerte dentro de la relación, de cierta manera.

Por su parte, Manuela alude al amor lésbico como una comunión femenina —que ya habíamos visto— para contraponerla a la relación heterosexual como una relación de poder. Durante su adolescencia la valoración de los hombres era cualitativamente distinta a la que hacía de las mujeres:

Manuela: A ver, siento que dentro de mí es muy fuerte que es algo (el ser lesbiana) como si abriera..., mejor dicho como una nueva piel, una nueva memoria, algo que...mejor dicho, no había sido hasta ahí superado y se junta con esa idea que digo: “de que los manes han sido *barro...*”²⁶ [...] me comunico mejor con las mujeres que con los hombres. Con las mujeres establezco relaciones más íntimas, confidenciales, con el hombre tengo como una lucha, casi como de poder

P: ¿Competencia a nivel intelectual, sexual?

Manuela: Sí, muy intelectual, muy como viéndolos que les falta para ser una cosa más grande, les falta como *perrenque* a los mismos hombres, o a muchos, bueno eso pienso en ese momento. En cambio pienso que las mujeres eran súper.

P: ¿No es lo que piensas ahorita, o sí?

Manuela: No, yo pienso que en ese momento era un poquito radical de mi parte.

Manuela y Juana explican el conjunto de relaciones mujer-hombre a partir de nociones distintas. Para Juana, existe una diferencia esencial entre lo masculino y lo femenino, mientras que Manuela la ve como una diferencia social y cultural:

P: ¿Ustedes pensaban, en ese momento, que había algo que separaba radicalmente a hombres y a mujeres?

²⁶ Expresión que quiere decir que los hombres se han comportado mal con ella.

Juana: Las diferencias, en todo sentido, o sea, el ser masculino y el ser femenino, la masculinidad y la feminidad.

Manuela: En cuanto los roles masculino y femenino, es que están tan marcados, desde mi crianza y luego veo en la sociedad, que “hombre” es así y le pasa todo esto y “mujer” es así y le pasa todo esto, de pronto cuando yo ya estoy estudiando arte... y mi rebeldía personal, siempre fui muy rebelde, muy como [...]“¿Por qué los hombres esto, por qué las mujeres no aquello y por qué esto sí y aquello no?, ¿sí?, cuestionándome, no estaba de acuerdo con muchas cosas, o sea, como privilegios para los hombres y las mujeres... jodidas, ¡nooo!, eso no va conmigo, entonces pienso que parte de ser homosexual era vivir esa rebeldía.

Para Manuela el lesbianismo se perfila fuertemente más que como orientación, como opción de resistencia. Aparte de subrayar el sentimiento mágico que rodea las relaciones erótico-afectivas entre mujeres, Manuela siente que este tipo de relaciones es mucho más igualitaria. No existe en ella un sentimiento de subordinación sino de resistencia frente a la hegemonía masculina.

Como Juana, Sara también —dentro de la relación desigual hombre-mujer, mediada además, como ya anotaba, por la heterosexualidad obligatoria— convirtió a los hombres en objeto, intentando invertir la relación de subordinación. Además, el conjunto de relaciones interpersonales, con hombres y mujeres indistintamente, revestían un grado de competencia mucho más alto, que tenía que ver con el posicionamiento en una jerarquía para garantizar la supervivencia social en espacios como el barrio o el grupo:

Sara: [...] considero que uno no puede hablar de vainas que no ha vivido, entonces, en esa época, era la época de estar de ñera (habla del momento en que hay una ruptura con la religión, el colegio y la familia a partir de los conflictos que tuvo por ser lesbiana), entonces me metí con los ñeros, entonces, inclusive tuve un..., un *gocce*²⁷, que era el mayor de los ñeros de allá.

P: ¿Y cómo era estar de ñera, qué era exactamente?

Sara: Era irse a rumbear los viernes y no dejarse echar tierra de las que más bailaban, iba especialmente a eso, como cuadrarse al tipo más duro, para que no lo fueran..., las viejas no lo fueran a fregar a uno, si uno entraba al y no sé qué, entonces entraban a robarle lo que uno llevaba, los zapatos o el buzo o a darle en la cabeza o pegarle.

Según lo expresa Sara y también Juana, las rivalidades femeninas surgían precisamente cuando las otras mujeres se ajustaban a las reglas de lo femenino, a través del chisme, el rivalizar por los hombres, etc. De alguna manera esta rivalidad femenina, esta casi misoginia de las mujeres, responde a un *habitus* impuesto por las exigencias de un entorno fuertemente masculinizado:

²⁷ Una relación sin compromiso, rumbeo.

Juana: Es que a mí las mujeres siempre me han parecido complicadísimas. Sí, una cosa es la pareja, pero como amigas ahí no pasa nada, me quedo con los hombres...o sea, porque es más fresco, sin tanto chisme.

F. Aspecto o apariencia

Para Manuela el cambio de atuendo se convierte en una forma fundamental de representar su identidad lésbica. A continuación incluyo un aparte sobre la transformación de su apariencia y su cambio de nombre, luego de haber conocido a “una mujer andrógina” quien fuera su primera pareja. La apariencia de Manuela varía al mismo tiempo que comienza a definirse como lesbiana.

Manuela: [...] me identificaba más con la nueva imagen, de hecho me cambié el nombre, dejo de ser Mireyita y me vuelvo Manuela, [...] era algo que yo buscaba y que encontré y me gustaba y me ajustaba perfecto, entonces...mucho de eso es lo que tengo todavía, como una identificación... como una mujer... me encantaba la idea de la androginia, ni es hombre ni es mujer, [...] Debo admitir que en el momento que conozco a A, mi apariencia se ve afectada fuertemente, éramos un combo de varios amigos, como seis, todos *gays* y nos hacemos unas reuniones y nos cortamos el pelo, unos a otros y Ana me corta el pelo y yo ya me dejo una cola, mi mamá está aterrada [...]me cambia la apariencia de niña juiciosa a algo así más fuerte, más guerrillera, más “ésta en que anda...¿sí?”, algo así.

Juana también recuerda su inserción en nuevos modelos de apariencia, de modas establecidas en un contexto en el que esto significa la inserción en comunidades más amplias que el reducido círculo de amigos. Además su relato sugiere una visión performativa del género: el juego con los roles establecidos que asume a su antojo y sin ninguna intención fija; es decir, el carácter expresivo más que funcional de su transformación.

P: ¿Y tú Juana, en esa época, como habías asumido tu apariencia?

Juana: [...] pues vivo en Estados Unidos, descubro también las modas andróginas y comienzo a vestir más andrógina, me corto el pelo, pero siempre juego con la parte femenina, o sea, un día me gustaba ponerme tacones y ponerme una falda y salir a bailar y estar con un tipo y que me trate como una dama y ta, ta, aunque no tengamos nada esa noche, pero ese juego me gusta.

La apariencia buscada genera vínculos y desvincula al mismo tiempo. Para el sujeto es más importante encontrar vínculos de solidaridad con colectivos determinados que representen un entorno confiable, a vincularse en abstracto a una sociedad general que de entrada los rechaza. El vestuario es una de las señales de pertenencia a estos colectivos que brindan seguridad ontológica al individuo. Por ello resultan definitivas estas transformaciones de la apariencia. No se trata tan sólo de un cambio formal sino de sentido y de pertenencia del sujeto. El cuerpo lesbiano es el locus desde donde el sujeto se construye. De esta manera, el vestido no es otra cosa que la construcción de un texto legible para los grupos de referencia y también para la sociedad general, contextos desde donde se hacen clasificaciones y se operan

inclusiones o exclusiones. Esto es *habitus*. Durante mi trabajo de campo encontré expresiones relativas a ello como “tiene encendido el maricómetro” u “ojo de loca no se equivoca” que quiere decir que las lesbianas y *gay* pueden reconocer a otras” lesbianas” y otros “gays” (entrecomillo, ya que puede que las personas identificadas no asuman estas identidades) o a otros que “funcionan” (mujeres a las que les gustan las mujeres, hombres a los que les gustan los hombres). Estas expresiones refieren precisamente este conocimiento necesario de las señales y las estrategias del campo de juego.

G. Categorías

En la adolescencia, categorías como lesbiana o *gay* configuraron un escenario distinto al de la niñez, cuando las palabras servían para introducir el conocimiento sobre la existencia de unas prácticas sexuales específicas. A medida que ese panorama se complejiza y la identidad entra en juego, las categorías adquieren sentidos y valores distintos. El proceso de nombramiento es uno de los más importantes en la construcción del sujeto. Creo que cuando una mujer se aut nombra lesbiana y no *gay*, haciendo alusión no sólo a las prácticas y gustos erotico-afectivos, hay implícita una posición de género: decirse lesbiana es decir no respondo a la norma heterosexual y tampoco a la norma patriarcal. Es por ello que las categorías homosexual, lesbiana, *gay*, tienen significados tan relevantes para quienes nombran o se nombran. Se debe descartar entonces la definición de ‘homosexual’ entendida como persona que tiene relaciones sexuales con personas de su mismo sexo. Respecto a este proceso de *coming out o salir del closet* que es el nombramiento y toda la implicación sobre construcción de sujeto y de identidad, Weeks (1993) afirma:

Mi punto de partida era el rechazo de cualquier enfoque que partiera del supuesto de la existencia, a través de las culturas y del tiempo, de una persona homosexual de rasgos fijos. Al contrario, como argumenté entonces, al igual que ahora, la idea de que existe una persona llamada “homosexual” (o, de hecho, “heterosexual”) es un fenómeno de aparición relativamente reciente, un producto de una historia de “definición y autodefinición”, que debe ser descrita y comprendida antes de que sus efectos puedan ser revelados.

Esto es tan definitivo que para hablar de una población vulnerable a las ITS (infecciones de transmisión sexual) en la década pasada se acuñó la denominación HSH que quiere decir hombres que tienen sexo con hombres, es decir, que no podían considerarse homosexuales²⁸, pues como hemos visto, la carga de significados que estas categorías tienen, están situadas en diversos campos, que se pueden resumir en lo que Giddens (1991) llama lo político, diferenciándolo de la política. Cuando una persona se autodenomina, dándole una proyección consciente al significado de su nombramiento, se está haciendo sujeto. En los casos de las mujeres entrevistadas, durante la adolescencia, hubo un proceso de nombramiento, que no estuvo ligado a una colectividad. Fue más bien un momento de reconocimiento personal que apenas comenzaba. Una especie de proceso de asignación identitaria, de bautizo. Al respecto, los siguientes testimonios:

²⁸ El proyecto Lambda de la Liga Colombiana de Lucha contra el Sida (1999) define a los HSH como “la diversidad de homosexuales”, pero en realidad desde mi punto de vista y a partir de lo que hemos visto sobre la carga significativa de la palabra homosexual, podemos decir que los HSH engloban a todos los hombres que circunstancial o permanentemente tienen sexo con hombres, sin que ello implique una identidad homosexual.

P: ¿Cuándo empiezan ustedes mismas a llamarse lesbianas?

Ana: [...] yo siempre decía que era *gay*. Siempre. Hasta que entré a Triángulo Negro, empecé a ir a los talleres y ya..., ellas siempre llamaban lesbianas, nos decían lesbianas, entonces desde ahí fui tomando esa palabra para mí [...]

P: ¿Y por qué antes te autodenominabas *gay* y no lesbiana?

Ana: Porque la mayoría de gente que yo conocí, siempre “*gay, gay*”, yo nunca había conocido, o sea, gente que tomara esa palabra de lesbiana.

P: ¿Sentías que tenía una connotación negativa?

Ana: No, no. Para nada.

Para Sara el proceso de categorización y nombramiento de sí misma fue vital. Siguió un proceso consciente de indagación y justificación, buscó similitudes, reflexionó. A pesar de las intervenciones terapéuticas, Sara no varió su opción. Hablo de opción, porque como podemos ver en los casos de Juana, Manuela y Sara hubo un proceso de conocimiento consciente y la decisión de enfrentar las consecuencias de ser lesbiana en una sociedad heterosexista, por no decir, lesbofóbica:

Sara: Yo recuerdo que cuando estaba en quinto de primaria tenía una compañera, ella tenía una hermana y la hermana era lesbiana[...] ella me decía que la hermana era lesbiana porque le gustaban las mujeres, pues dentro de mí yo decía, “pues yo también seré lesbiana, porque a mí también como que me gustan las mujeres” y tenía otra compañera, y ella tenía un aspecto muy masculino y dentro de mi familia había un pelado, que me decía que no me metiera con ella porque ella era lesbiana, entonces decía “ellas son lesbianas, porque tienen casi el prototipo que yo tengo, pues yo también soy lesbiana”, pero igual yo vengo a aferrar el término de lesbiana cuando empiezo terapias de psicología en el hospital de Kennedy. Cuando ya estoy en la universidad, empiezo a leer libros de sexualidad y como a mirar qué es lo que me está pasando y a definir mi situación de verdad para poder seguir mi vida.

Catalina, por su parte, se reconocía como lesbiana pero no se sentía cómoda con la palabra. Su frase cortada, “yo soy”, que usa para referirse a que es lesbiana, dice mucho de las dificultades de autonombramiento que persisten actualmente.

Catalina: ¿Cómo fue eso?, hablando con una amiga, o sea, por chiste..., eso ya fue cuando tenía como dieciocho años, ahí fue que hubo una medio experiencia, entonces realmente yo dije, “yo soy”, dejé pasar muchas cosas, entonces era porque yo lo sentía, eso fue a los dieciocho que me reconocí definitivamente, “yo soy”.

P: ¿Lesbiana?

Catalina: Lesbiana. No, a ver, bueno... a ver... cómo me decía..., lo que pasa es que eso fue como en Triángulo ¿no?, decir que soy lesbiana, antes a mí me daba *oso* decir “lesbiana”, me parecía como horrible esa palabra como que no..., *gay, gay*, no: yo soy *gay*, pero ya no me afecta en nada decir lesbiana, porque yo soy así, ya lo siento y ya soy...

P: ¿Con qué asociabas la palabra lesbiana?

Catalina: Lesbiana, como algo ordinario, como... no sé, esa palabra se escuchaba feo [...]

Surge aquí con fuerza la dimensión colectiva que convalida el proceso de autonombramiento. Triángulo Negro lo respalda. Como nombramiento externo, la palabra *lesbiana* trae consigo una connotación peyorativa asociada a ciertos estereotipos, que las entrevistadas conocen. La denominación lesbiana como reivindicación sólo se logra con el acceso al grupo, el conocimiento de discursos reivindicativos de género, entre otros. De todos modos, aunque ya hubiesen pasado por ese aprendizaje, Catalina vacila, y en lugar de decir yo soy *gay* o soy lesbiana dice “yo soy”. El encuentro y la identificación con otras alivia la incertidumbre, el desasosiego que imponen instituciones heterosexistas y lesbofóbicas como la familia, la escuela, la Iglesia. Estas mujeres han librado batallas constantes por una existencia completa, que no niegue ninguno de sus atributos o facultades, ninguna de sus dimensiones.

Este proceso nos conecta con la siguiente moementa, una de cuyas características es el afianzamiento del autonombramiento, lo que ocurre de la mano con el proyecto político planteado por Triángulo Negro, analizado en el capítulo VI.

RESISTENCIAS: CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES LÉSBICAS EN LA ADULTEZ

Nuestra verdadera fuerza como lesbianas descansa e el hecho de que estamos por fuera del patriarcado; nuestra sola existencia desafía su vida (Charlotte Bunch, 1984)

En este capítulo las reflexiones de las entrevistadas abandonan la perspectiva retrospectiva. Las entrevistas no responden a la rememoración de sucesos lejanos en el tiempo, más bien los testimonios expresan, incluso desde la forma de su discurso, lo que han logrado como sujetos particularizados. Aunque la perspectiva etnográfica tendrá un papel mucho más importante en el siguiente capítulo, incluiré aquí algunos registros de observaciones logrados durante las entrevistas, así como la información obtenida de algunos talleres, hechos a manera de laboratorio de observación en las sesiones de grupo, como el taller sobre identidad. De igual manera, recurriré a algunos datos cuantitativos elaborados a partir de una encuesta hecha a 16 mujeres del grupo (ver anexos números 3-7), dentro de las cuales estuvieron las entrevistadas. Este contraste me parece valioso, ya que como dice Bourdieu (2000), las narrativas nos ayudan a comprender lo que las cifras apenas nos ayudan a corroborar. Además de ello, debo subrayar que en la encuesta no sólo se recogieron indicios estadísticos sino “eventos” de categorización (ver anexo número 18). En este momento, Triángulo Negro es ya un punto de referencia muy importante para todas ellas.

1. Instituciones y discriminación (familia, iglesia, escuela)

Para las entrevistadas, el hacerse visible como lesbiana frente a la familia, en el espacio laboral, en la escuela, inclusive en la Iglesia — en general— en su entorno institucional, es un proceso que sucede principalmente en su adultez. Éste es un momento determinante en la construcción de sujeto, pues el individuo pasa de reconocerse como sujeto ante sí (autonombramiento), a reconocerse ante los demás, y finalmente a ser reconocido por los otros, en espacios sociales institucionales que en muchos casos lo han negado. En este sentido el reconocerse lesbiana es una opción de género en la medida en que al reconocerse frente a instituciones no sólo patriarcales sino heterosexistas como lesbiana, es en sí, una forma de renunciar y de revelarse frente a los roles y situación de subordinación dentro del sistema de género. Es de sí una forma de transgresión del género constreñido por las prescripciones sociales. Las experiencias de visibilización son muy diversas. Ocurren, por demás, en campos en donde generan una relación de fuerzas que al tiempo configuran estos campos (Bourdieu, 2000: 112), lo cual quiere decir que hay una potencia de reconfiguración de los campos mediante actos como los de visibilización, es cuando consideramos que el *hábitus* es estructurante a la vez que estructural.

Aunque son una pareja, Sara y Ana representan casos contrarios frente a sus familias, tanto propia, como de la pareja. En el momento de la entrevista, Ana se enfrentaba a un entorno familiar desarticulado, su padre había fallecido y su madre aceptaba su lesbianismo con la condición de que ella no juzgara su relación con un nuevo compañero. En el relato de Ana, se lee entre líneas un silencio entre hija y madre que manifiesta un pacto de no ingerencia en la vida de la otra, pero no la construcción de una

relación de confianza ni de reconocimiento. Mientras tanto, Sara contaba con una familia cohesionada y receptiva, en la cual no había problemas de aceptación, una familia que ha variado su actitud frente al lesbianismo de su hija. Es preciso recordar que esto no ocurría así durante su adolescencia:

Sara: [...] sí yo me quedo bastante tiempo en la casa de Ana (Sara es la pareja de Ana).

P: ¿Y cómo lo toma tu familia?

Ana: En mi familia, pues llegamos como al convenio con mi mamá de que, pues mi papá se murió hace año y medio y mi mamá consiguió un novio, entonces ella me dijo, “ni usted se mete conmigo, ni yo me meto con usted” [...]

P: ¿Tu mamá sabe que Sara es tu pareja?

Ana: Sí, pues en mi casa todo el mundo sabe, mis tías saben, pero no conocen a Sara hay, sólo una que conoce a Sara, de resto bien.

P: ¿Sara, en tu familia saben que eres lesbiana?

Sara: Sí, claro, toda mi familia sabe.

El proceso de visibilización frente a la familia demanda a sus miembros abrirse a la posibilidad de lo que cada vez es más evidente: el hijo, la hija, el hermano, la hermana, el sobrino, la sobrina no son heterosexuales, que “alguno de nosotros no es heterosexual”. Generalmente en el entorno familiar las polaridades normativas natural-antinatural, pecado-virtud, normal-anormal, salud-enfermedad, se esgrimen como explicación y descalificación para el lesbianismo y la homosexualidad. Así, Catalina enmarca la dificultad que ha sufrido con su familia, con la cual vive, a partir de estos sistemas binarios, especialmente salud-enfermedad — desde el cual la familia configura, desde un episteme determinado, una etiología de su opción sexual — y normal-anormal — en relación con la expectativa de maternidad que tiene, en este caso, la madre sobre la hija.

Catalina: Mi hermano, uno de mis hermanos sí sabe, o sea, ya se lo dije, “sí, soy lesbiana, me encantan las mujeres...” y duramos un año que ese hombre no me volvió a hablar y después sí me buscó para pedirme disculpas, pero yo no... con tal de que no me preguntara y no empezara como, “¿por qué, qué le pasó, qué le hicieron?”, lo típico, ¿no?, que “de pronto es así porque algo le pasó” ¿no? [...] he tenido unos cuentos todos extraños pero más como por que piensen...

P: ¿Para hacer fachada?

Catalina: Disimular, sí, mas no lo siento... y sólo mi hermano, el menor de mis hermanos sabe.

P: ¿Qué comentarios has oído en tu casa acerca del lesbianismo, de la homosexualidad?

Catalina: Mi mamá es como homofóbica, [...] digamos cuando hay entrevistas (se refiere a entrevistas hechas a homosexuales especialmente en programas con formato Talk Show, como *El show de Cristina* o *Laura en América*) o eso, “¡ay!, eso no debería existir, ¡ay!, eso está mal, que eso no va con Dios, que no sé qué” [...] Mis hermanos son..., pues generalmente que están reunidos en esos programas empiezan “¡ah!, hasta dónde va a llegar este mundo, mire ya cómo vamos, que no sé qué”, [...] a veces pienso, mi mamá a mí me quiere muchísimo, pues soy la única hija, su compañía y pues le dolería, me parece que no lo aceptaría. [...] de pronto cuando yo me sienta estable con alguien, bueno cuando diga, vale la pena decir, con alguien estoy bien, pero ahora, no.

P: ¿Crees que podrían llegar a agredirte físicamente?

Catalina: No, no físicamente, pero sí verbalmente... creo que dirían muchas cosas que dolerían muchísimo más.

Catalina recurre a algunas estrategias para hablar del asunto como decir “es que ellos son seres humanos”. Intenta primero generar aceptación de un “ellos”. Su narración trasluce la violencia de discriminación desde la familia. Catalina está sometida a ella, no sólo por depender económicamente, sino debido a las expectativas familiares acerca de su futuro: casarse y tener hijos como obligación casi incuestionable.

Catalina : Pues yo fui independiente, cuando tenía trabajo [...] el problema en mi casa es que yo soy la única mujer y mi mamá cada vez que está triste: “si no fuera por usted yo ya me hubiera ido de esta casa”, yo soy como el vínculo ahí, entonces es lo que como no me deja ser yo y decirle: “mamita, imagínate que tu hija es lesbiana”.

P: ¿Si tú fueras hombre crees que sería más fácil decirlo?

Catalina: Sí [...]si de pronto tuviera otra hermana yo le chuto los niños a ella y usted tenga lo hijos por las dos. [...]Es eso, es eso de que a mí ya me encasillaron, la que estoy con mi mamá siempre y yo ya le he dicho a mi mamá que yo no me pienso casar [...] es eso de ser la niña de la casa, pues niña, porque es la única que hay.

No sólo para Catalina sino también para Juana y Manuela, así como en las encuestas, la familia aparece como uno de los principales espacios sociales de discriminación. Además de la representatividad numérica de los casos, se expresa la efectividad social con que opera. A continuación presento algunas cifras relacionadas con ello, productos de la encuesta aplicada a dieciséis (16) mujeres de Triángulo Negro.

¿En qué espacio siente más discriminación? Califique de 1 a 10, siendo 10 el lugar en donde más se siente discriminada.

CÓDIGO ESPACIO	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	Puntaje	Prom
TRABAJO	4	0	5	0	0	0	5	0	0	5	0	0	0	7	0	4	30	11,6
COLEGIO	0	0	1	0	0	0	7	0	0	5	0	0	0	7	6	10	36	14,0
UNIVERSIDAD	0	0	1	0	0	0	7	0	0	0	0	0	0	5	2	4	19	7,3
FAMILIA	10	0	5	0	0	0	8	0	0	0	0	0	0	2	2	0	27	10,5
AMIGOS	0	0	5	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	7	2,7
IGLESIA	10	0	10	0	0	0	1	0	0	10	0	10	0	9	0	10	60	23,3
BARES GAY	0	0	0	0	0	0	0	0	0	5	0	6	0	3	0	3	17	6,6
SITIOS PÚBLICOS NO GAY	0	0	2	0	0	0	3	0	0	7	0	6	0	5	2	7	32	12,4
EVENTOS GAY	0	0	0	0	0	0	2	0	0	1	0	6	0	1	0	2	12	4,6
FAMILIA PAREJA	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	10	0	0	0	7	17	6,6
TOTAL	24	0	29	0	0	0	35	0	0	33	0	38	0	39	12	47	257	100
PROMEDIO	2,7	0,0	3,2	0,0	0,0	0,0	3,8	0,0	0,0	3,7	0,0	3,8	0,0	4,3	1,3	4,7	27,5	

Si sumamos los resultados obtenidos respecto a los espacios familia y familia de la pareja —con la cuál, las mujeres que tienen pareja, tienen contacto— encontramos que, después de la Iglesia, la familia como institución obtendría uno de los puntajes más altos como espacio de discriminación. De todos modos, es importante anotar que la Iglesia es reconocida como espacio de discriminación por seis (6) de las encuestadas, mientras familia es calificada como institución discriminatoria por cinco (5) mujeres y familia de la pareja por dos (2) encuestadas.

Las mismas encuestadas que dieron calificaciones bajas a estas instituciones como posibles espacios de discriminación, sí reconocieron muchas manifestaciones de discriminación, lo que, a mi modo de ver, se puede interpretar como que estas mujeres reconocen la discriminación explícita o manifiesta y no la implícita en los sistemas sociales, considerando que la discriminación es la violencia verbal o física explícita, y no la institucionalidad adversa a su forma de vida. Por ello creo que inclusive la familia puede constituirse en uno de los espacios de discriminación más nociva. En este punto es

pertinente ver de qué manera sienten las lesbianas que son discriminadas. En el cuadro (ver anexo número 10) presento la sistematización de respuestas a la pregunta sobre manifestaciones de discriminación reconocidas.

A la pregunta, ¿en qué ocasiones se siente discriminada? Encontré respuestas tales como: “posiblemente cuando frente a mí se hacen comentarios peyorativos sobre los homosexuales”, la misma persona (6) admitió haber discriminado a otras lesbianas por su apariencia. Otra encuestada (8) dijo: “me molesta que me digan que me visto como hombre o actúo como ellos”, la misma encuestada dijo usar generalmente faldas, zapatos de tacón y eventualmente pantalón, es decir, aparentemente no habría ninguna razón para recibir estos comentarios, distinta a la de ser reconocida como lesbiana. La encuestada número 11 afirmó que el nivel de discriminación es igual en cualquier sitio en la medida en que funcione la autodiscriminación, y anotó como un factor importante que genera discriminación la forma de vestir. Esta misma encuestada afirmó que viste formalmente para su trabajo y que usa *jeans*, busos y boinas por fuera de espacios laborales. No se define a sí misma como lesbiana sino como *gay* y le molesta que la llamen machorra.

Este discurso de la autodiscriminación sostiene que la discriminación externa se produce gracias a la “falta de dignidad” o a la “no autoaceptación” de los homosexuales. Este discurso considera que la trasgresión de género, manifestada a través del amaneramiento de lesbianas y homosexuales, le da toda la razón a la sociedad general de repudiarlos. Considera que un *gay* de corbata es digno, pero que un peluquero no lo es. Considera que una lesbiana montada en unos tacones es respetable, pero que una “rimulera” no lo es. Bajo esta óptica, el amaneramiento es visto como una forma de autodiscriminación y no como una expresión más compleja de la subversión a un sistema de género que oprime a lesbianas, *gays*, transgeneristas y bisexuales. Oculta a *gays*, lesbianas y bisexuales — aquí difícilmente entran los transgeneristas— tras el discurso de que la sexualidad hace parte de lo privado y de lo íntimo, “así que a nadie le interesa con quien me acueste” y considera que las expresiones públicas de la sexualidad homosexual son escandalosas. Al tiempo, las mujeres que predicán este discurso no se autonomban como lesbianas, sino como *gays*; vergonzantes, aceptan la carga peyorativa impuesta a esta palabra, desde una sociedad heterosexista y lesbofóbica. Ligado a esto está la idea de pensar que no se es discriminado, ya que no se ha sido víctima de alguna violencia explícita. Todo este discurso es un discurso homosexual que revela todo lo contrario a lo que intenta defender: las inocultables homofobia o lesbofobia internalizadas.

En general todas las encuestadas que creen que existe discriminación coincidieron en que se sienten discriminadas por comentarios, expresiones, clasificaciones, gestos particularmente sobre su modo de vestir o de actuar, generalmente cuando son calificados, estos modos, como masculinos (ver anexo número 11).

Llama la atención que las que creen que hay discriminación efectiva en espacios sociales identifican los círculos *gay* como uno de ellos. También se reconoce que hay discriminación al interior de Triángulo Negro (ver anexo número 12). La discriminación en general, ya sea dentro de Triángulo Negro en los diversos contextos externos del grupo (contextos heterosexual o *gay*, por ejemplo), se puede entender como una de las luchas que determina a los campos de que habla Bourdieu (2000: 112).

Los testimonios de Manuela y Juana detallan tipos de discriminación mucho más sutiles y muy efectivas en términos de presión sobre las lesbianas:

P: ¿Cuál ha sido el medio donde más se han sentido discriminadas, en el trabajo, en la escuela, en la familia?

Manuela: A mí en la familia por encima de todas las demás [...] con mi mamá es muy fuerte porque hay un rechazo obvio y claro, pero con el resto de la familia en cuanto a que de alguna manera, yo me abrí tanto de mi familia que estoy bastante fuera de ella, aunque no lo creas. [...] si hay un evento importante, pues a veces no me llaman, simplemente yo no estoy o voy, pero me invitan sola, o sea, que no esperan que vaya acompañada, eso es una discriminación y si voy acompañada y no es que traten mal a mi pareja, pero es tensionante... Unas tías son más frescas, otras se hacen las idiotas o son idiotas, pero no es fácil.

Juana: A mí me pasó, bastante curioso, es que cuando yo tenía dinero, mi hermana aceptaba y respetaba mi homosexualidad y ahora que no tengo dinero hay una discriminación, entonces ella se siente con poder suficiente para discriminar, entonces también hay una cuestión de poder, dinero, fuerzas, esa misma posición.

P: ¿Tú, Juana, has dicho que a veces has perdido oportunidades por confrontar...?

Juana: Sí, pero más que todo a nivel social... también a nivel familiar de cierta manera, o sea, mi mamá trata hasta económicamente mejor a mi hermana que está casada, con hijos, que a mí, porque ella tiene hijos y yo soy soltera, o sea solamente ahí hay una discriminación, pues sí, yo creo que en cualquier parte se da.

Por otra parte, como anotaba antes, el espacio donde las encuestadas reconocen más discriminación es la Iglesia, esto es particularmente significativo dada la importancia que tiene para las mujeres el sentimiento religioso y su expresión.

La escuela (sumando educación básica, media y superior) es otro espacio que se reconoce de manera consensual como altamente discriminatorio, no sólo para quien está en posición de estudiante sino de profesora:

Manuela: Pues uno tiene que saber... a mí un insulto que me hayan echado por lesbiana, no, pero sí te puedo decir que me tuve que cuidar como en el preescolar en que trabajaba [...] era muy difícil y aburridor como no poder vivir plenamente, que te preguntan y “¿tú eres soltera y tú no tienes hijos y no te has casado y cómo así?”. Como artista, todo se me vale, pero era un poco difícil de manejarlo.

El testimonio anterior nos brinda pistas comunes: los campos de juego a los que pertenecen estas mujeres se cruzan (artista, lesbiana, docente) y el juego debe hacerse flexible.

Muchas de las mujeres de Triángulo Negro ejercen o han ejercido la docencia. Como lo reseñaba en el apartado de *Un esbozo histórico de lo homosexual y lo gay en Bogotá*, la lucha por la declaración de inconstitucionalidad del inciso del estatuto docente que consideraba el homosexualismo como causal de mala conducta y por tanto pérdida del escalafón, ha sido uno de los hitos de la historia del grupo. Destaco

que el puntaje de la universidad como espacio de discriminación es mucho menor, sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría de las encuestadas —por lo menos 12 de 16— ha tenido acceso a un nivel de educación superior, técnica o profesional (ver anexo número 13).

2. La calle: espacio de policía y territorio.

En el semillero de convivencia para reformar el código de policía, llevado a cabo durante la administración Mockus-Bromberg, los homosexuales (particularmente los homosexuales hombres, gran mayoría en este semillero) denunciaron los permanentes abusos de la policía contra esta colectividad en espacios públicos y semipúblicos. A la vez, las encuestadas identificaron la calle, como espacio discriminatorio. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la confinación de la mujer a los espacios privados pesa en estos resultados; probablemente aumentarían si la apropiación de espacios públicos y la visibilización en ellos por parte de las lesbianas, fuera mayor. De hecho, en un ejercicio de reconocimiento de sitios públicos lésbicos los resultados encontrados nos hablan de una escasa construcción de territorialidad pública por parte de las lesbianas (ver anexo número 14 y 15).

Las experiencias de discriminación narradas en las calles tuvieron lugar en otras ciudades como Santa Marta o en otros países con discursos y prácticas religiosas y civiles menos permisivas como Jordania. Allí las relaciones patriarcales son más extremas que en Bogotá, donde existe una especie de protección bajo el anonimato o la “indiferencia civil”(Goffman,1971)²⁹ propia de una ciudad grande. No podemos decir que no haya discriminación, sino más bien invisibilidad, pues esta “indiferencia civil” sumada al hecho de que las lesbianas no tienen corrientemente expresiones afectivas que las delaten como tales en la calle, las mantienen ocultas:

Manuela: ... De pronto últimamente en Santa Marta, cuando estuvimos con Juana, que sí íbamos por la calle juntas y nos abrazábamos y nos cogíamos de la mano, suscitábamos en los comentarios de los transeúntes samarios cosas feas o desagradables como “le falta macho”[...] pero directo así a la cara, no, gracias a Dios.

Juana: No, no. Yo pienso que uno debe tener cuidado y tiene que saber cómo manejar ciertas situaciones y en ciertos lugares, por ejemplo: yo estaba en un país como Jordania, en el cual solamente tener un libro con fotografías de una persona desnuda es un delito y pues a veces había un pasión tan grande entre yo y mi pareja, que nos besamos en la calle, que nos ha podido coger cualquier policía...

Otras historias, que aparecen en fuentes documentales (Esguerra, 1998), refieren la detención de dos mujeres del grupo por parte de la policía, por tener manifestaciones de afecto en un parque. Los espacios públicos y privados además de ser vehículos de discriminación también lo son de apropiación y circulación de significados de identidad. En la medida en que los espacios están cargados de significados y de historia, se convierten en lugares (Augé, 1993). El espacio físico y la clase están íntimamente relacionados entre sí, así como el espacio físico y el género: por ejemplo, estar en un lugar determinado puede ser signo de prestigio, puede indicar el gusto por

²⁹ Citado por Giddens (1991, 65).

ciertas prácticas; el no estar en un lugar, como la calle, puede tener que ver con la situación de género.

P: ¿Qué opinas de lo que dijo FN sobre que la zona *gay* era de la 39 a la 72?

Sara: se ha establecido una zona para el recorrido del carnaval, que es del parque Nacional a la 72, entonces de pronto lo dijo fue por eso, porque se toma como zona *gay*, [...] para nosotras la zona donde encontramos mayores lesbianas es en los partidos de microfútbol, en los campeonatos y esos lo hacen al sur o los hacen en Funza, no los van hacer por allá en el norte...

Ana: Pues ahí (Chapinero) es donde yo veo lo más centralizado en la gente homosexual y pues sí me parece que esa es la parte más... donde sí..., donde va la gente como... la más "clasudita", la que tiene, la que... se maneja mejor ambiente en esos lados.

En el taller de identidad realizado con el grupo, en alguna de sus sesiones, durante mi trabajo de campo, hicimos un ejercicio para identificar de qué manera se apropiaban las mujeres de los lugares. Señalamos sobre un mapa de Bogotá los espacios *gay* y lésbico-*gay* y asociados con el territorio propio. Como resultado de este ejercicio individual pude trazar una cartografía colectiva que muestra que los territorios identificados como lésbicos son sus territorios personales; es decir, no hay una territorialización colectiva aparte de la que menciona Sara (torneos de microfútbol en el barrio Veraguas) y que se constata en el mapa consolidado. (ver anexo número 15)

C. Público - privado - íntimo: salir del *closet*

A todos los apartados anteriores, que consideran una serie de espacios sociales, subyace la discusión entre qué es lo íntimo y lo privado de la sexualidad. Además, el presente apartado está muy ligado con la historia de Triángulo Negro como organización. Como dice Giddens (1996: 58-65) la organización es una estrategia para ganar seguridad ontológica en una sociedad de riesgo que caracteriza a la modernidad. La identificación y la proyección que se desarrollan en espacios grupales son formas de disminuir la incertidumbre que genera la vida humana. Estos grupos ofrecen rutinas y modelos, hacen parte de la configuración del yo (Giddens, 1991: 58- 65). Para los homosexuales otros espacios como la Iglesia, la familia, la escuela pueden no ofrecer, contrariamente a lo que ocurre en general con los heterosexuales, esa seguridad ontológica

La discusión sobre la visibilización, está íntimamente ligada con ideas divergentes sobre si la orientación sexual se inscribe en la esfera privada, íntima o lo pública. Uno de los aportes más significativos de las teorías feministas y *queer* se da en relación con el hecho de considerar la sexualidad como un campo de lucha y en este sentido un asunto público. Ser visible como lesbiana es un desafío a la reclusión de la mujer en la esfera privada, y es, en este sentido. una posición frente al sistema de género. Ser visible, está relacionado con el proceso de *coming out* entendido como “el proceso desarrollado a través del cual las personas *gay* reconocen sus preferencias sexuales y escogen integrar este conocimiento

a sus vidas, tanto en lo social como en lo personal”³⁰ (De Monteflores y Schultz, 1978: 59). En este sentido el eje íntimo-privado-público (ver ilustración en la siguiente página) se convierte en un continuo de la construcción de sujeto. El grupo es el lugar que puede refugiar o visibilizar, generar identificación o proyección. En este sentido, salir del *closet*, entraña proyección del sujeto y de su destino, y en esa misma medida el individuo se enfrenta a un riesgo frente al que debe buscar seguridad.

Los siguientes testimonios dan cuenta de las percepciones de las entrevistadas alrededor de este asunto. En general son conscientes del peso de la institucionalidad sobre la sexualidad como parte del dominio de lo público, en la medida en que es objeto de legislación, de censura, de confesión. Paradójicamente, opera dentro de un discurso que predica que la sexualidad es un asunto privado y no debe ser develado, debe quedarse en el campo de lo doméstico, “no nos queremos oír de ella”, dice. Este discurso produce invisibilidad y por lo tanto desconocimiento del sujeto, como ya anotaba: aún en nuestro siglo la homosexualidad sigue siendo pecado nefando o silente.

P: ¿Ustedes creen que el asunto del lesbianismo es un problema público o privado?

Juana: Hay una parte privada y una pública.

Manuela: Sí, en un aspecto es privado, porque en realidad a nadie le importa o le debe importar, pero en cuanto a lo público es un asunto importante, porque yo no tengo que hacer a escondidas algo que no considero que sea malo, pero que la sociedad me lo tacha todo el tiempo.

Juana: No solamente eso, sino los derechos económicos de parejas homosexuales y una cantidad de cosas.

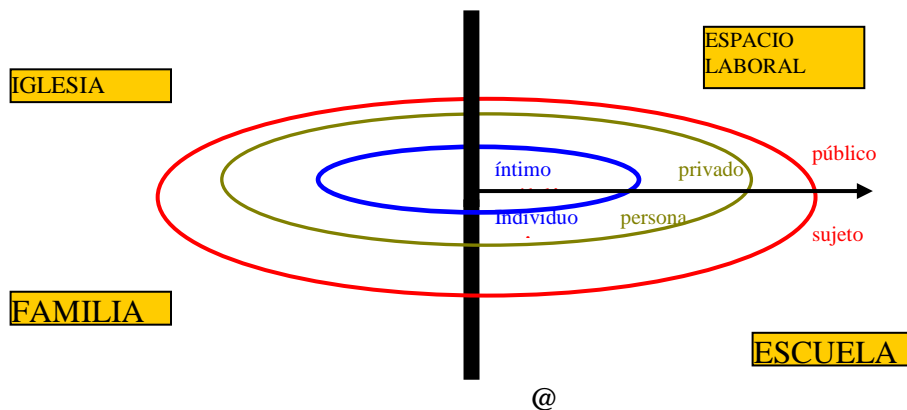
La familia representa el dilema indisoluble de nuestra institucionalidad o de nuestras “reglas de juego” (North,1998), porque aunque la Constitución Política de 1991 sostenga que la familia se puede conformar voluntaria y responsablemente, la legislación y la cultura la restringen a la familia nuclear, monogámica, con fines reproductivos. A la vez, se permiten muchas violaciones de derechos de los individuos al interior de la familia por considerar que la legislación no debe penetrar en los espacios domésticos que son sagrados, sin embargo, esta misma autonomía del espacio familiar no se respeta cuando una pareja de lesbianas pretende formar un grupo familiar basado en los afectos, más que en la premisa de la reproducción. Muchas y muchos jóvenes — lesbianas u homosexuales— sienten miedo de ser excluidos de su familia de origen al revelar su preferencia sexual o afectiva, pues al hacerlo son efectivamente excluidos. Frente a esta ausencia de la familia como grupo de referencia aparece el grupo:

Manuela: [...] la construcción de la pareja homosexual en una sociedad como la colombiana, donde sale un cura por televisión diciendo que es que la Iglesia no puede aceptar a los homosexuales, porque la familia se va a acabar, sencillamente porque una familia debe ser hombre-mujer: padre, madre, hijos,

³⁰ Traducción de la autora.

nunca aceptan una familia de dos mujeres, un hijo; dos hombres, un hijo, ¿cómo puedes trabajar tu en un medio como ese?

La familia es el primer círculo social al que se enfrentan muchas lesbianas en el proceso de visibilidad. La escuela, el espacio laboral y la Iglesia son círculos más amplios que tienen como centro el individuo. En este sentido —en términos de relación de la persona con los ámbitos público, privado íntimo —podríamos considerar el siguiente modelo, que no excluye las particularidades que puedan darse en relación con la historia de vida de cada una de las mujeres entrevistadas:



Como se muestra en el modelo, lo íntimo sería lo no tocado por las órbitas de familia, Iglesia, escuela, espacio laboral, sin embargo, el cuerpo social se manifiesta inclusive en ese ámbito de lo íntimo: es el cuerpo del individuo atravesado por la institucionalidad. Es de anotar que la Iglesia y la práctica médica son órbitas que se mueven entre lo privado y lo público.

En una primera instancia está el individuo, cuya integración se produce a partir de los sistemas primarios de significación, que porta en sí los signos 'naturaleza' y 'cultura'; luego estaría la persona, quien porta la máscara, es la dueña de una identidad y tiene un nombre que la distingue; y por último el sujeto a quien se le reconoce y se le considera socialmente, por ejemplo, como sujeto de derechos, pero a la vez se le constriñe dentro de un modelo. En nuestra sociedad una de las formas establecidas de reconocimiento del sujeto, es la ciudadanía, entendida no como mayoría de edad de la persona, sino, precisamente como sujeto de derecho. El ciudadano es por definición el sujeto de la modernidad.

En la institucionalidad de la familia, la Iglesia, el trabajo, la escuela, las lesbianas enfrentan una normalidad y una normatividad adversas en tanto se les considera no aptas o disfuncionales para cumplir papeles como el de madres o maestras. Dado que varias de las entrevistadas han sido docentes, encontramos recurrentemente en los testimonios esta dificultad. Sara dice que si ella llegase a ser docente en un colegio público, tal vez volvería replegarse desde su visibilidad.

Cuando se niega la capacidad de las lesbianas de ser maestras o madres, se niega la capacidad de reproducción social que pueden cumplir, se les declara incapacitadas moralmente, indignas de ser modelo de otras personas

Triángulo Negro genera confianza ontológica en Sara, pero desafortunadamente Sara no sólo se inscribe en esta colectividad. Su gremio profesional es una colectividad que también puede generar

identificación y proyección. En este sentido Sara debe elegir o buscar estrategias que le permitan moverse entre estas dos fronteras:

Sara: Para mí ha sido, pues difícil por el proceso de ser docente [...] y lo que hice el año pasado, salir con pintura y dar testimonio en televisión para noticieros y todo eso, pues me abrió... me abrió un espacio dentro de mi trabajo, para que toda la gente se enterara que yo era lesbiana, si sentí un rechazo por parte del rector, no personalmente, pero sí insinuó que qué hacía una lesbiana ahí [...] ya en el momento en que a mí me toque de pronto educar niños menores y que me toque ya como cubrirme un poco, pues ya me toca pensarlo por eso, por las cosas de la sociedad y también porque quiero un futuro para mí, tener plata, estudiar.

Respecto a la confianza o seguridad ontológica (Giddens, 1996) que ofrece el grupo a los individuos, también podemos ver los testimonios de Helena en el capítulo VI, acerca de su experiencia, siendo coordinadora de Triángulo Negro, en la derogatoria del inciso sobre homosexualidad como causal de mala conducta.

La entrega al grupo es muy importante, más si se considera que para los homosexuales está restringido el uso de espacios públicos. Por ejemplo, las manifestaciones amorosas entre lesbianas, que podrían considerarse “adecuadas” viniendo de una pareja heterosexual, resultan escandalosas desde el rasero normativo y por ello, cualquier manifestación afectiva en espacios públicos, es un acto de visibilidad, un acto político. La confinación a espacios lésbicos o *gay* es lo que suele llamarse *ghettización* en un discurso consuetudinario, interno y externo, que no reconoce que el *ghetto* es un invento objetivo de la sociedad hegemónica. Los *ghettos* de judíos, por ejemplo, fueron instituidos por los nazis.

Ana: Para mí, pues yo considero que siempre he estado fuera del *closet*, no estoy acostumbrada a decir, a estar diciendo que yo soy lesbiana [...] Pues si me preguntan, listo, chévere, pero nunca he tenido un complique en las empresas y ningún trabajo por mi orientación sexual [...]

P: ¿Ustedes tienen expresiones de amor en la calle?

Ana: ¡Uy!, sí.

P: ¿Y tienen algún problema por eso?

Ana: No, pues hasta el momento no, alguna vez me llamaron arepera y eso, pero para mí fue tan normal... con Sara siempre vamos o cogidas de la mano o cogidas de gancho, cuando nos queremos dar un beso, nos damos un beso, no nos interesa, claro que al comienzo para mí fue difícil eso, subirme a un bus y saber que iba rumbo a mi casa y que se subía muchísima gente y que me conocía, fue difícil adaptarme a eso.

El acto de visibilidad no consiste en manifestar o expresar una conducta, consiste en hacerlo ligándolo con la identidad individual. El anonimato que generan las grandes ciudades, o lo que Goffman (1971) llama “indiferencia civil” puede considerarse una situación propicia para manifestaciones que no

exponen a la persona. Estas manifestaciones no producen reconocimiento pleno del sujeto. La visibilización en el entorno homosexual es un paso muy importante dentro de lo que se llama *salir del closet*, a propósito de este proceso Manuel Velandia, líder homosexual colombiano, afirma:

Manuel Velandia: Las personas que están en un primer paso de ese proceso que yo llamo el *coming-in*, "adentrarse para adentro", es el darse cuenta. [...] el *coming-out* es como ese segundo momento en la construcción de la identidad en que tú empiezas a salir de ti mismo, o de ti misma al entorno, primero a un entorno restringido y cada vez a un entorno más amplio, hasta que llegas a unos espacios de socialización, mejor, de ghetización, donde muchos que están saliendo van y se encierran para poder salir.

En relación con estos procesos de "encerrarse en un entorno para poder salir" descritos por Velandia veamos el siguiente fragmento de la entrevista a Catalina:

P: ¿Tú a qué llamas salir del *closet*?

Catalina: [...] Es ese expresarme libremente y con otra gente que no es de mi misma familia, una familia *gay*. [...] no necesariamente que lo sepa todo el mundo

P: ¿Te identificas con el mundo *gay*?

Catalina: Ah, sí, sí, a ver empezando que ya mis rumbas son casi siempre *gay*, o sea, ya digamos en la oficina, con mis otros amigos de la oficina que no son *gays*, yo he dejado de ir a rumbear con ellos[...] yo creo que más de uno se las (pilló) las recepcionistas, supongo. Sólo me llamaban mujeres

P: ¿Has besado a una mujer en la calle?

Catalina: Pero ya oscurito, a plena luz del día, no.

Catalina escoge estratégicamente dónde y cuándo tener manifestaciones lésbicas, elige a quién se lo dice y a quién no, inclusive se restringe a sí misma para llamarse lesbiana, como lo hemos visto constantemente antes. Establece además una diferencia entre el salir del *closet* de *gays* y lesbianas (De Monteflores y Schultz, 1978: 59-72). El *coming out* resulta ser un proceso menos lineal de lo íntimo a lo público de lo que podríamos imaginar. Sin embargo es un proceso estratégico que se mueve en el continuo íntimo – privado – público.

D. Relaciones de pareja

La pareja es uno de los espacios que posibilita el desarrollo de la identidad lésbica. Esto es tan definitivo que muchas mujeres no se arriesgan a visibilizarse, por ejemplo, frente a la familia, si no cuentan con una relación estable, como anotaba Catalina. La pareja es un sustituto de la colectivización

más amplia. Al respecto, como dicen Bensman y Lilienfeld (1979) “la búsqueda de intimidad (en las sociedades modernas) persiste hasta volverse casi compulsiva”, dado que las formas de organización de esta época resultan alienantes para el individuo (Giddens, 1991: 122) La pareja es, sin embargo, un espacio vulnerable en un entorno adverso y hostil; la estabilidad e independencia económicas juegan un papel importantísimo en la posibilidad de su realización, aunque también lo es el poder transgredir el rol de género. Sin embargo, muchas veces el ámbito de la pareja está circunscrito a la esfera privada. Incluyo aquí un aparte de una conversación entre Juana y Manuela —que como ya indiqué, vivían en pareja en el momento de la entrevista— la cual ilustra la cuestión de la pareja como espacio social y privado:

Juana: Viví una relación de doce años con una amiga del colegio...que había conocido en el colegio. Tuvimos una relación muy estable en el sentido de que teníamos casa, creamos una fábrica juntas, estábamos, muy estables en ese punto a nivel social y también económico y a nivel de pareja por cierto tiempo, al final, en la última parte de nuestra relación ya tuvimos otro tipo de problemas externos, las familias, la sociedad...

Manuela: ¿Pero no cabría agregar ahí, con lo que tú me has contado también, que ella no asumía su homosexualidad, su lesbianismo delante de nadie?, o sea, de pronto le dice a todo el mundo: “es mi socia, vivo con ella en la misma casa, pero nunca...” Salía con hombres, para disimular, ante la sociedad barranquillera y la relación con ella era a nivel íntimo, puertas adentro. De eso no has dicho nada [...] Tenía su pequeño *closet*, bien montado (risas)

Juana: Imagínate la berraquera [...] aire acondicionado, perro y dispensadora de Coca-Cola.

En el diálogo se expresa con fuerza, en primer lugar, la forma en que Juana y su antigua pareja asumieron su relación con lo público, en un contexto específico, y en segundo lugar, las dimensiones de la relación de Juana y Manuela. Manuela cuestiona la explicación de Juana: en la imagen de solidez y estabilidad dibujada por Juana encuentra aspectos problemáticos como la confinación en la esfera privada y el disimulo.

Los modelos de pareja que han establecido las mujeres entrevistadas reproducen el modelo heterosexual, monogámico. Esto ha sido fuente de preocupación para el feminismo lesbico, pues va en contra de la idea de que el lesbianismo es de por sí una resistencia al patriarcado. Al respecto Margarita Pisano (2001) indaga:

¿Cómo queremos de otra manera sin los roles, sin las inseguridades, sin las demandas de propiedad / fidelidad, sin el drama, el tango, sin el bolero, sin el secreto, sin deslealtades, sin traicionarnos constantemente? Es en este espacio amoroso entre mujeres donde podemos reinventar otras formas de amor [...]que no sean la pareja del dominio.

Respecto al papel de los movimientos homosexuales Bourdieu (1998) resalta que “[...]por razones sociológicas, los homosexuales (al menos sus líderes) poseen un capital cultural considerable, podrían jugar un papel en el trabajo de subversión simbólica indispensable para el progreso social”. Pisano (2001) propone lo mismo, pero aplicado a la esfera de las relaciones íntimas: estar del lado de la subversión de los esquemas, sin embargo, el ajuste de las entrevistadas a los modelos hegemónicos de

amor, pareja y en general, erotismo —se dé de manera voluntaria o involuntaria— es muy alto. El siguiente diálogo entre Sara y Ana ejemplifican estos modelos de amor y pareja hegemónicos:

Primera situación

Sara: Pero si me voy a vivir con Ana algún día, sí lo pienso muy bien [...] porque una vida de pareja es muy complicada y yo soy muy complicada, súper complicada y a mí me gusta cierto tipo de independencia y libertad y es como..., yo tenerla pero que mi pareja no la tenga a veces.

Ana: ¡Qué tal!, ¿no?, quiere pan y mojiçón debajo del brazo, ¡qué tal!

Sara: No, pero eso lo he controlado muchísimo [...] pues siempre he tenido la tendencia de que yo hacer las cosas y mi pareja no las haga o de...

Ana: un estado machista.

Sara: Sí, es un pensamiento muy machista, aunque se me ha disminuido bastante... [...] por lo menos ahora con Ana tratamos de hablar las cosas, pero yo antes no permitía, por ejemplo, yo sí tenía derecho a bailar, pero mi pareja que ni lo fuera a hacer, yo me salía dentro de los chiros, pero ahora pues...

Ana: ¿De verdad? ¿y por qué no me habías contado eso?

Esta conversación toca las reglas establecidas dentro de esta pareja, que no son iguales para las dos partes. Ana expresa de manera abierta su descontento con la actitud de Sara frente a la autonomía.

Segunda situación:

Sara: Es que yo rompí con mi pareja anterior, después de dos años y ocho meses y el proceso de separación ha sido muy, muy tenaz y ella ahora está viviendo en la casa, entonces ha sido..., no se ha desprendido de la familia [...]

P: ¿Pero ella tiene su cuarto aparte?

Sara: Sí, sí, claro.

Ana: Sí, usted cree que si estuvieran las dos, ¿yo me aguantaba eso?, ya le hubiera terminado a Sara y quédese con su amiga, su casa y todo.

En este segundo fragmento se expresa la inconformidad con una situación que parece afectar la estabilidad de la pareja. Aunque Ana acepta de manera explícita que su pareja conviva en la misma casa con su ex-compañera, no es difícil detectar su inconformidad implícita con la situación. Así incluso desde el discurso que cuestiona la reproducción de los modelos sexuales dominantes se reproduce lo hegemónico patriarcal o los modelos de las culturas dominantes.

En algunos casos los modelos homosexuales, masculinos, especialmente estadounidenses, actúan como alternativa a los modelos patriarcales locales. Juana habla de la necesidad de un “modelo homosexual de pareja” y Manuela de la ausencia de una “cultura lésbica” que haga sólidas las relaciones de pareja. El extracto que sigue a continuación resulta muy interesante en la medida en que las dos mujeres exponen puntos de vista opuestos frente a temas como la estabilidad y la monogamia:

P: ¿Ustedes creen que las parejas lesbianas reproducen esquemas heterosexuales?

Juana: Por supuesto, totalmente.

Manuela: Así... en cantidades

Juana: Casi siempre. Desgraciadamente no existe un patrón de pareja homosexuales.

Manuela: Sí, no tenemos una cultura lesbiana.

Juana: Sí, exacto, y por ejemplo, las relaciones, [...] El hecho de que mis relaciones hayan sido muy largas, que es raro dentro de este ámbito, se debe a que yo tengo unos esquemas de pareja mucho más gringos que colombianos [...]

Manuela: No pues yo estoy de acuerdo con lo que tú dices Juana, pero quiero agregar que pienso que la misma inestabilidad, emocional es también hija de los tiempos que se viven, más que decir que los homosexuales son unos irritables [...] no hay una cultura lesbiana que te diga más o menos hay un comportamiento así, más o menos se usa ser así.

Juana: Y podríamos tener esta pareja tan bella, como ésta que vemos aquí.

Manuela: Pero es que mientras no haya un reconocimiento social es muy difícil que prospere una pareja feliz y tranquilamente en un medio heterosexual porque está siendo atacada permanentemente, vulnerada, es muy vulnerable, entonces no, no ayuda.

P: ¿Por ejemplo tú crees, Juana, que esa relación de doce años se terminó por falta de compromiso? Porque uno puede pensar, bueno se establecen, instalan una fábrica juntas, viven doce años, ¿qué fue lo que pasó?, ¿había amor todavía?, ¿pudo haber seguido la relación?, ¿faltó fue una idea de pareja?

Juana: **Sí, podría decirse que una idea de pareja, podría decirse que comenzamos muy jóvenes, muchos años y tenemos que vivir otras cosas, pienso que en ese sentido fue, positivo, para ambas...**

Manuela: Fue una etapa que se quemó y se tenía que quemar.

Juana: Exacto.

Manuela: No era un amor que iba a ser, como la estabilidad que tanto pregonas.

Juana: (risas) después de mi divorcio, pienso que el ideal de la pareja es cuando existe una conexión entre ellas dos [...] lo que se viva, hasta donde llegue, puede ser toda la vida [...]

Manuela: Yo personalmente —estoy hablando de mí, Juana—, considero que la monogamia es un tema muy jodido, muy jodido [...] si yo fuera como desconectada de todo, diría: “que rico si no existiera esa idea”, rico poder compartir mi intimidad con algunas otras personas, sin que hubiera rollos, sin que hubiera peleas, tengo esa mentalidad más libre pero no la vivo porque culturalmente me enseñaron la monogamia [...] entonces hay que cambiar el concepto de fidelidad, o infidelidad, hay que cambiar los esquemas para ver cuáles funcionan, creo que eso está por construirse apenas.

Copiar estos modelos de pareja tiene en gran medida que ver con una estrategia de reproducción y supervivencia social, de reducir los márgenes de vulnerabilidad, pero también tiene que ver con la falta de claridad sobre la posibilidad de reinventar nuevos modelos, más equitativos, no sólo para lesbianas u homosexuales, sino para todos en general. Parafraseando a Foucault (1992: 114)...queda por estudiar de qué familia tiene necesidad la sociedad actual.

En todo caso como se demuestra en estudios como el de Virginia Gutiérrez de Pineda (1963), en Colombia el modelo de familia nuclear privilegiado por nuestra legislación representa una minoría, y las familias homosexuales deben entrar a integrarla no desde la hegemonía sino desde la diversidad manifiesta en el país. No sólo en Colombia la familia nuclear es poco común. En un estudio basado en fuentes estadísticas Castells (1998) muestra la crisis del modelo de familia nuclear en varios países del mundo. Los temas familia y pareja no se pueden desligar siempre en nuestra cultura. Sucede que una de las principales luchas de los movimientos homosexuales integracionistas es la de lograr el matrimonio

entre personas del mismo género, o por lo menos el reconocimiento de los derechos de parejas homosexuales, dentro de los cuales podría considerarse la maternidad o la paternidad, por adopción u otros medios.

La estabilidad económica y afectiva es un requisito de integración adulta a nuestra sociedad, esto supone los roles funcionales de la mujer como madre y la familia jerarquizada. Su impacto es tan fuerte que como vemos la idea de amor romántico y el esquema de familia nuclear aparecen como espina dorsal en las parejas de lesbianas, de hecho este es uno de los retos que enfrentan. En este punto hay un vacío en la “ética lesbiana” (Jeffreys, 1996). Según Jeffrey (1988) la homosexualidad no es una orientación sexual, no está determinada por el gusto de personas del mismo género, sino una manera de amor sin presencia de las relaciones de poder; en este sentido muchos heterosexuales serían homosexuales, al romper con los esquemas de la pareja del dominio, y viceversa. A la vez los relatos de las entrevistadas apuntan a diferentes niveles de configuración de esta ética. Expresan una especie de gradación en la reproducción de esquemas heterosexuales o patriarcales y sobre todo, una distancia entre la proclamada horizontalidad y las prácticas reales:

P: ¿Te gusta ejercer poder?

Catalina: No, me gusta más ser, "no mi amor, ya voy, qué quieres, bueno ya te traigo", sí, ya lo he comprobado [...] porque yo soy una bola, definitivamente, pero sí, me gusta más como esa presión.

P: ¿Tú crees en la monogamia?

Catalina: Sí, sí creo, pues en lo que a mí respecta, si yo tengo a alguien no tengo por qué estar pendiente de otras mujeres, ni porqué estar allá, pero generalmente nunca la gente piensa igual, o sea, uno puede tener unos sentimientos, pensar de esa forma, pero la otra persona no.

P: ¿Siempre has sido fiel?

Catalina: Pues un rumbeito por ahí, pero nada que digan “no que aquí estoy pensando ya en dos personas”, no, es algo inesperado, algo así, pero no es el ideal mío [...] Alguna vez le conté (a mi pareja de un rumbeo) y fue terrible, si entonces mejor, pues no hacerlas, para no tener que contar

Junto a la búsqueda del amor romántico se dibuja el estereotipo de mujer asexual, promovida por el victorianismo, que sigue perviviendo como personaje central de la leyenda sobre el amor entre mujeres: tanto heterosexuales, como homosexuales y las mismas lesbianas piensan que el afecto entre mujeres es mucho más incondicional, puro, sensitivo, sensual y casi asexual, “fiel”. Alrededor de esta idea se inicia, como ya vimos en el capítulo II, la configuración de lo que se llamó matrimonio bostoniano, que no estaría tan lejos de la idea compartida comúnmente sobre la relación lesbiana que la hace tan leve e inmaculada, que termina por invisibilizarla. Al mismo tiempo, de manera paralela y paradójica se yuxtapone el imaginario de la lesbiana masculina y agresiva.

P: ¿En alguna relación tuya han planteado desde el comienzo, mira de pronto a mí me puede gustar otra persona y pueden pasar cosas pero igual tu eres mi pareja, han llegado a acuerdos acerca de eso?

Catalina: Sí, alguna vez había una pareja mía que pensaba de esa manera, pero yo soy muy celosa, y [...] a ver, pues en el fondo..., o sea es digamos en las mujeres es como purito el amor, más sentimental, existe de todas maneras la infidelidad, los problemas...

El esquema de familia nuclear tiene implicaciones distintas: exigencias económicas— como compartir la residencia— que plantean problemas para la consolidación de relaciones lésbicas.

Sara: [...] pues uno siempre quiere sus comodidades, ¿cierto?, pues si estamos en pareja, pues lo mejor es conseguir cosas, tener cosas, eso hace como..., no es que hagan más fuertes las cosas, sino que es como un respaldo a ese compromiso adquirir sus cosas, plantear una familia de esa forma.

La incorporación de estos modelos trae consigo consecuencias nefastas como la violencia intrafamiliar o de pareja, que adicionalmente, al no ser reconocida por el establecimiento, genera un problema de inasistencia estatal, acarreando efectos nocivos para las mujeres y su desarrollo como sujetos autónomos. La competencia institucional para atender y registrar los casos de violencia intrafamiliar homosexual tampoco está claramente definida, lo que genera un subregistro de esta violencia en las entidades encargadas de mantener estadísticas de la violencia intrafamiliar, como las comisarías de familia. En Colombia, dada la falta de información oficial sobre estas relaciones, las situaciones de violencia son más recurrentes de lo que los mismos homosexuales y lesbianas suponen. Seguramente si se lee todo lo anteriormente dicho a la luz de ciertas interpretaciones jurídicas, se me diría que es impreciso hablar de familia homosexual, ya que la Constitución Política de Colombia en su artículo 42 establece que la familia se constituye “por la decisión de un hombre y una mujer de contraer matrimonio o por la voluntad responsable de conformarla”, lo cual reconoce a la unión de hecho como constitutiva de familia, pero ¿sólo entre hombre y mujer? No es claro. Sin embargo, es legítimo hablar de familia *gay* o lésbica, en consonancia con las luchas, los sentimientos y las ideas de estos grupos. En otros países, existe una gran preocupación por parte de grupos *gays* y lésbicos sobre la violencia dentro de familias homosexuales, lo que no quiere decir que las relaciones lésbicas o *gays* se caractericen por el ejercicio de la violencia pero tampoco por la horizontalidad predicada.

Juana: A mí no me gusta ningún tipo de violencia ni de agresión física, es más ni siquiera verbal, mis relaciones largas no he tenido ese tipo de poder físico, de abuso físico [...] he conocido muchas homosexuales, que sí he visto que golpean físicamente. Tuve una relación, por ejemplo que duró dos meses que... la chica, cualquier cosa, la vieja a puños.

P: ¿Contigo?

Juana: Sí. Pero yo nunca respondía, podía hablarle, pero nunca me puse a trompadas con ella [...] en mi relación no acepto la agresividad, no soy capaz de contestarle, ni de ponerme a pelear y no lo he vivido.

Manuela: Pues yo más he sabido de lo que ocurre, por allí afuera, que la violencia que yo haya podido sufrir o vivir en carne propia, yo no he pegado, a mí no me han pegado, gracias a Dios [...] pues pienso que entre cualquier pareja, colombiana [...] un país, con una cultura muy fuerte de historial de violencia intrafamiliar, donde los gritos pueden hacer parte de lo cotidiano...

Manuela atribuye esta violencia entre lesbianas a la violencia intrafamiliar de las familias de origen —familias nucleares heterosexuales—. Por otra parte, la violencia en las parejas lésbicas, según lo establecen las entrevistadas, puede tener que ver, en gran medida, con el desequilibrio económico dentro de las parejas:

P: ¿Qué otras formas de violencia identifican?

Juana: Verbal...poder, hay un poder muy grande...económico, se da mucho en las parejas.

Manuela: La relación de poder, que la que tiene plata...

Juana: La que mantiene.

Para Ana, quien vivió una relación violenta con un hombre, el factor de dependencia económica pesa mucho, así como el hecho de reproducir los esquemas de violencia, asociados con las relaciones de poder y la asignación fija de funciones domésticas, entre otras cosas. Ella dependía económicamente del hombre maltratador y se dedicaba a cuidar a su hija recién nacida. Luego, en una relación posterior, con una mujer, se repitió esta situación de dependencia y de maltrato, pero esta vez Ana era la maltratadora:

Ana: [...] pues yo viví con ella, pero no con la niña, eso fue cuando me fui de mi casa dos años. Y ya estaba viviendo como la misma situación que yo viví con ese hombre y los golpes.

P: ¿Ella también te maltrataba?

Ana: Yo la maltrataba, o sea, de pronto le queda a uno ese..., como esa vida anterior y uno quiere como hacer lo mismo con esa mujer y es feísimo vivir lo mismo [...] ella era como la que estaba pendiente de la niña, porque yo trabajaba y yo no tenía en ese momento quién me cuidara a la niña y ella se ofreció. No trabajaba, es como esa vaina de que ni se movía, ni se mosqueaba, ni nada, entonces yo la puse pues como a que estudiara, “mírate, trabaja, tú eres muy joven”, pero nunca hacía nada. Ella tenía diecinueve años. Y yo veintidós. Nosotras nos conocimos jugando fútbol.

Ana: [...] Yo me siento muy mal, yo he hablado mucho con Sara sobre eso y hubo un momento en que hablamos que yo de pronto necesito una terapia [...]

Sobre la violencia en la pareja aparece, bajo una comprensión particular, el tema del sadomasoquismo, a veces confundido con la violencia indeseada. Las feministas lesbianas han cuestionado las prácticas sadomasoquistas ya que ven que la distancia entre éstas y violencia indeseada en la pareja es una ilusión. Quisiera ampliar un poco esta discusión para luego abordar los testimonios de Sara y Ana que articulan la reflexión.

Por un lado, ciertos movimientos de vanguardia ven el sadomasoquismo (SM) como una posibilidad de manifestación de la sexualidad que precisamente trata de trasladar las relaciones de poder al terreno del juego y el placer, de conjugar los roles asignados a lo femenino y lo masculino de maneras no necesariamente directas con lo ordinado y lo subordinado, es decir, sin establecer una correspondencia entre masculino dominante y femenino dominado. Puede ser, en algunas ocasiones, una forma de catarsis para los modelos de sumisión y en últimas, se ve simplemente como una expresión erótica legítima en donde se involucra la exploración sensitiva de manera muy amplia. El sadomasoquismo genera consumo ideológico y material. Es decir, como actividad, está muy ligado con la capacidad de adquirir y procesar información sobre el tema, de asimilar modelos desarrollados en países hegemónicos en los discursos de la sexualidad, para generar un discurso intelectual amoral que distancia estas prácticas de la violencia negativa.

Por otro lado, frente a esto encontramos, como decía, la posición de la mayoría de feministas que se oponen al sadomasoquismo. Sheyla Jeffreys (1996) por ejemplo ve en el sadomasoquismo una reproducción del fascismo al interior de la pareja, sin que considere que los sadomasoquistas sean facistas. El sadomasoquismo (SM) puede estar ligado al uso de símbolos militares. Jeffreys establece un vínculo entre SM y racismo, pues observa que en la relación amo-esclavo o ama-esclava de las relaciones SM, homoeróticas, suele haber una constante respecto a que el esclavo o esclava pertenecen a grupos étnicos minoritarios (hispanoamericanos, negros). Además el sadomasoquismo implica la reproducción de un juego de roles que atrapa el cuerpo de la mitad de las mujeres que lo practican: a través de los castigos o simplemente de atuendos como minifaldas, tacones, etc. Muchas feministas lesbianas se han opuesto a la participación de mujeres sadomasoquistas en actividades políticas de lesbianas por considerarlas un elemento disgregador de la comunidad lésbica. Jeffreys (1996) cita el caso de una mujer sadomasoquista que en un evento lésbico amenazó con golpear a las mujeres presentes que se oponían al uso de símbolos nazis.

En todo caso, el acceso a este consumo de discursos es muy limitado para las mujeres que dan sus testimonios en la investigación, bien sea por sus esquemas morales o por las reducidas posibilidades de acceso a esta manifestación cultural, ya sea por limitaciones económicas o de conocimiento que genera, a mi modo de ver, una visión incompleta del sadomasoquismo. En el caso de Sara veremos que hay una coincidencia en el establecimiento de roles y la violencia o prácticas sadomasoquistas pues, en una narración posterior, habla de algunos acercamientos personales a un transgenerismo esporádico.

Es común entonces que en los testimonios siguientes aparezcan más o menos confundidos violencia neta y sadomasoquismo:

P: ¿Tú te acuerdas del vídeo que dieron en Triángulo Negro sobre maltrato intrafamiliar entre lesbianas?

Ana: Pues me siento identificada sí, digamos que sí, yo me siento bien golpeando a otra persona aunque..., Sara me decía eso y yo negaba eso [...] Me gusta el maltrato, la verdad me siento mal y quisiera que tomar una terapia para eso.

Sara: Le gustaba maltratar y sentirse maltratada. [...] Lo que pasa es que en una relación de pareja anterior yo también viví la vaina de golpear a mi pareja [...] o sea, una vaina es que de pronto haciendo el amor le diga: ¡ay!, pégueme o deme una cachetada o que mejor dicho, si eso es diferente a que yo vaya y la agreda y le pegue una cachetada porque me dio la gana o porque me hizo mal alguna cuestión o porque me dio mucha ira y no la pude manejar

P: ¿Ustedes han hablado de eso?

Sara: Sí, claro [...] entonces lo que yo le planteaba a Ana es que uno tiene, no que controlar esas vivencias, ni situaciones, sino sí saberlas manejar y descubrir qué es lo que está pasando.

Ana: Sí, porque va llegar el momento en que yo ya no me voy a aguantar más...

En el diálogo anterior es evidente que el límite entre violencia indeseada y violencia por placer, es muy tenue. Sara maneja un discurso cercano al sadomasoquismo que trata de ofrecer a Ana; al tiempo Ana muestra una resistencia muy fuerte y un malestar evidente con la situación de violencia en la pareja.

La reflexión siguiente, relaciona placer sexual, violencia, poder y reproducción de esquemas de relación de pareja — posesión —. Sara expresa su ambivalencia frente a sentimientos aprendidos y un discurso sobre libertad individual que muestra otra frontera de construcción de sí como sujeto. La enunciación expresa sentimientos contradictorios alrededor de la experiencia violenta. Mientras Ana y Sara cuentan haber tenido relaciones violentas, Juana, Manuela y Catalina no:

Sara: [...] a mí me excita en cierta forma la agresión, igual yo siempre que peleo con Ana o cuando peleaba con la otra persona, me gustaba besarla y siempre yo intento besarla y entonces el rechazo a que no se deje besar es como, me da como más poder, pero eso es una parte muy fea y muy machista que yo tengo... [...] La fuerza, la fuerza da poder, pero igual lo que yo te digo ahorita es que yo ya pasé por un proceso y yo ya entiendo muchas cosas, yo no quiero ser violenta, ni quiero ser agresiva [...]

P: ¿Tú consideras que tienes alguna tendencia sadomasoquista?

Sara: Sí, sí la tengo, sí se me ha despertado más. No, no se ha despertado, porque yo siempre he sentido que la he tenido, que lo que pasa es que no hay confianza o a otras personas no les gusta y no dejan experimentar cosas, pero ahora pues con Ana, algunas cositas por ahí nos inventamos.

E. Relaciones de género

En general las mujeres entrevistadas reconocen que existen diferencias grandes de identidad entre homosexuales y lesbianas. Estas diferencias se manifiestan en comportamientos eróticos muy diferenciados, tal vez determinados en gran parte por la mayor capacidad de consumo de los hombres y las nociones de sexualidad masculina y la masculinidad, confluyen en una relación directa de lo masculino con la esfera de lo público. Tanto las entrevistas como las encuestas señalan la escasa apertura de espacios físicos sociales para las lesbianas:

P: ¿Tú sientes que los homosexuales discriminan a las lesbianas?

Catalina: A ver, más o menos, o sea, no es muy marcado, pero, pues hay una discriminación, empezando que los bares... sólo hay casi para hombres,[...] hay unos bares que son sólo para mujeres, entonces hay una discriminación hacia nosotras

Hay una diferencia notoria en la proporción de sitios públicos *gays* y sitios públicos lésbicos (ver anexo número 16): la apropiación de espacios privados o semipúblicos por parte de las lesbianas es más común, mientras que la preponderancia de los *gays* en los espacios semipúblicos y públicos es evidente. Esto parece estar muy relacionado con la confinación de la mujer a los espacios privados, mientras el hombre predomina en la esfera pública. La capacidad y prácticas de consumo de los hombres permite que se mantengan muchos más lugares semipúblicos comerciales exclusivamente *gays*. Además de los bares y las residencias —lugares preponderantemente *gays*— las prácticas homoeróticas masculinas en Bogotá, se desarrollan en sitios que pueden ser considerados exclusivamente masculinos: los saunas, los videos, los cuartos oscuros. También existen los llamados sitios de ligue, que son públicos o semipúblicos, como el parque Nacional, Carulla de la 63, el teatro Faenza (u otros teatros que proyectan películas pornográficas), el centro comercial Granahorrar y muchos otros. Allí los varones homosexuales llevan a cabo prácticas eróticas que refuerzan la idea popular de promiscuidad homosexual (la OMS considera que hay promiscuidad cuando se tienen más de dos compañeros sexuales por año) — detrás de la cual hay una descalificación intrínseca y prejuiciada de los homosexuales —. Así mismo, el uso de la prostitución parece ser una costumbre común entre hombres homosexuales, o mejor entre HSH (hombres que tienen sexo con hombres) lo cual es fácil de constatar a través de todos los volantes que han sido recogidos en bares *gay* (ver anexo número 17) o de la existencia de reconocidos sitios de prostitución masculina para clientes masculinos como el Centro Comercial Terraza Pasteur (García, 1994), la avenida Caracas (Chapinero), la carrera 15 (entre calles 85 y 110).

Uno de los pocos sitios públicos reconocidos como lésbicos por las encuestadas son las canchas de microfútbol de barrios como Veraguas en donde hay encuentros entre lesbianas que comparten la afición por ese deporte, como cuenta Sara y es sabido en Triángulo Negro. No es posible inferir la naturaleza de las relaciones que se desarrollan en ese espacio, pero lo que es claro es que no existen sitios públicos de ligue entre lesbianas, puesto que este no es un comportamiento codificado entre esta colectividad. También es preciso anotar que estas canchas son lugares lésbicos sólo temporalmente, ya que en realidad son preponderantemente heterosexuales como todos los lugares públicos de la ciudad.

Es difícil determinar qué tan intensa es la actividad sexual de los *gay* comparada con la de las lesbianas, sin embargo, a desde mi observación, sí es posible decir que la tasa de encuentros sexuales entre hombres debe ser más elevada que entre mujeres, así como el número de compañeros sexuales que

puede llegar a tener un hombre homosexual, en relación con el número de compañeras que puede llegar a tener una lesbiana. Esto lo atribuyo, en parte, a la diferencia en la capacidad de consumo, de unos y otras, relacionada estrechamente con la acumulación inicial de capital cultural de que habla Bourdieu (1989). En este sentido es definitivo que los hombres manifiestan una mayor capacidad de consumo. Como ya hemos visto esta capacidad de consumo tiene que ver incluso con esquemas de valores manejados. Entre las mujeres entrevistadas un valor arraigado aunque en controversia, es el de la fidelidad, ligado además con la práctica de la monogamia. Catalina ve estos valores asociados a todas las mujeres independientemente de su orientación sexual:

P: ¿Tú crees que la forma de ser de las lesbianas es muy distinta a la de los homosexuales hombres?

Catalina: [...] ¡uy! No, los hombres son más, uf, más, ¿cómo se llama?, promiscuos, a ver: lo que siempre he pensado es que los hombres siempre van a lo que van, así sean homosexuales o heterosexuales[...]

Parte de la subordinación de la mujer se ha dado en el campo de la sexualidad, en el que ha pasado de ser “intrínsecamente lúbrica” a no tener deseo sexual o a tener una evolución hasta llegar a tener un deseo sexual propio que la “destina naturalmente al hombre” como anota Laqueur (1994) en su revisión histórica. Es decir, parte de la subordinación pasa por la construcción no sólo del género sino del sexo femenino. Tanto en las narraciones de las entrevistadas como en las prácticas encontradas en la observación encontré una tensión marcada entre la idea de cuerpo establecida y el deseo de construcción sobre el cuerpo: es decir, la intención de hacer de la experiencia lésbica una opción de género.

En el siguiente aparte de una discusión entre Manuela y Juana, aparece un nuevo punto de vista en relación con la diferencia entre la erótica lésbica y la erótica homosexual, que después se extiende a una comparación de los géneros y su erótica, sin tener en cuenta la orientación sexual. Al mismo tiempo ellas relacionan todo lo anterior con la capacidad de organización y las diferentes formas de solidaridad o desconfianza, que se dan dentro de los géneros. Allí destaca la idea de la misoginia femenina como una constante cultural:

Manuela: [...] apenas se está dando una especie de unificación de mujeres y hombres homosexuales, de resto han funcionado en bandos muy apartes, pero además como género femenino, género masculino, sí veo — heterosexuales o homosexuales — los hombres son unidos y las mujeres culturalmente tal vez, creo, nos han formado para ser rivales, entonces las mujeres somos rivales y los hombres son compañeros, eso sucede.

Juana: Pero evidentemente que las mujeres son más organizadas para lograr ciertos objetivos, o sea, los objetivos que las mujeres logran al unirse son más políticos, sociales, teóricos, mientras que los hombres se unen más para la parte social (se refiere a la diversión) [...] Fíjate ahora, yo me estoy dando cuenta que dentro de todos los grupos que participaron en la Agenda 98, el más organizado era Triángulo Negro, o sea, es impresionante.

Frente a la capacidad de organización, identificada por Juana y Manuela, como un valor de las mujeres encontramos un contrapunto con otro valor atribuido a los hombres: el de la complicidad y la ausencia de posesividad:

Manuela: [...] mira, entre las mujeres, entre un grupo de lesbianas ha habido sexo unas con otras, ta, ta, pero todo sigue siendo enredado, velado, oculto; y si hay de frente, hay ofensas y una cantidad de cosas, yo veo que ellos lo viven abiertamente y se están dando el abrazo y el beso ahí en la cara del otro y así se disgustara, después se arregla, pero es sin tanto pero. [...] ahí sí me queda la duda de si es aprendido o de género, no sé, hasta allá no llego.

Respecto a las relaciones de rivalidad y la construcción semántica de la sexualidad que refiere Manuela entre las mujeres Margarita Pisano (2001) habla de “la prohibición misógina de amarnos”:

Una gran parte de los problemas que tenemos para hacer amistad entre mujeres pasa por esta pasión / deseo de conocer/nos [...] ¿Qué memorias no recordadas arrastramos, qué historias de sensaciones de quemaduras y pérdidas de nosotras mismas traemos por querernos, qué mandatos al fin de odiarnos, sin siquiera entender lo que nos pasa?

En contrapunto, el valor de la amistad lésbica ha sido uno de los que de manera más constante han rescatado las lesbianas feministas (Jeffreys, 1990) y que también aparece como un valor comunitario de Triángulo Negro, como veremos en el siguiente capítulo.

En las entrevistas también se constata la conciencia sobre la inequidad en cuanto a derechos civiles, económicos, sociales, marcado por cuestiones de género impuestas desde oposición hombre-mujer que se reproduce en el par homosexual - lesbiana. Relegar a la mujer al espacio doméstico es un hecho que las lesbianas en tanto mujeres también resienten. Desde sus recuerdos alrededor del papel de las mujeres en su familia, Manuela reflexiona así frente al problema de los roles y el estatus consecuencia de ellos:

P: ¿Ustedes en estos momentos creen que hay diferencias tajantes entre hombres y mujeres?

Manuela: Obvio, obvio que las hay. Las hay hasta siendo *lesbiana*, diferente a ser, *marica* hombre, las hay a todo nivel, o sea, de pronto yo ahora lo mezclo más con que las mujeres ganan menos plata, siempre en cualquier cargo [...]de hecho a un niño desde la infancia se le da mundo y a una niña se le cierra, pues con el cuento de que: tu muñeca y ellos carritos, o sea ,eso ya crea que el hombre se va en el carro y la mujer se queda en la casa, que yo nunca estuve de acuerdo.

También en la dinámica política del movimiento o su construcción, la oposición entre homosexuales y lesbianas, y la preponderancia de lo *gay* son notorias. Esto no sólo lo puedo afirmar desde los testimonios sino desde el trabajo de observación y mi experiencia. Juana también alude al separatismo entre lesbianas y *gays* en países en donde el movimiento lésbico está más consolidado y es autónomo en sus discursos y reivindicaciones:

Juana: Estados Unidos, inclusive más fuerte que acá, a mí me extrañó muchísimo que aquí dijeran, tanto *gays* y lesbianas, de una manera hasta más fraternal, [...] pero si existe esa diferencia, aquí la veo menos marcada que allá.

Otras diferencias entre homosexuales y lesbianas se relacionan con la visibilidad de cada uno y sus comportamientos eróticos. Catalina señala la invisibilidad de las lesbianas como una ventaja. Es de resaltar que el que una lesbiana identifique la invisibilidad propia como una ventaja indica, por un lado, la aceptación del destino social de la mujer que la confina a la esfera de lo privado y por otro lado, dice de una serie de presupuestos aceptados respecto a los roles de género que se han aceptado —por ejemplo la supuesta asexualidad de la mujer— y que permiten que exista contacto físicos entre mujeres —inclusive públicos por considerarlos “inofensivos”— mientras que estos mismos contactos entre los hombres son sancionados. Nuestra cultura ve “con buenos ojos” que las mujeres se saluden con un beso en la mejilla, que duerman juntas, que caminen tomadas de la mano, mientras no se constate la existencia de una relación de tipo sexual. Esto produce, por un lado, invisibilidad y por tanto la imposibilidad de reconocer a la lesbiana como sujeto, pero a la vez brinda refugio.

P: ¿Tú crees que es distinto ser una mujer lesbiana a ser un hombre homosexual?

Catalina: A ver, sí es como diferente, porque nosotras podemos como disimular más y ellos no tienen ese chance, de dos hombres agarrados de gancho, entonces nosotras tenemos como más ventajas por ese lado...

Mientras tanto, entre hombres, las mismas conductas indican por sí mismas una orientación sexual enferma o anormal. La discriminación por género no puede apartarse de la cuestión de clase. Las relaciones entre lesbianas están permeadas por ese histórico femenino no reconocido del que habla Pisano (2001), pero también por sus condiciones socio-económicas. Esto último no sólo incide en la relación entre mujeres lesbianas, sino en la idea y relación con lo femenino o lo masculino:

Ana: [...] por decir un ministro, un presidente [...] es *gay*, entonces la plata lo cubre todo, lo llena y se tapó de eso y nadie dijo ese es, lo vamos a cuestionar. Sí, yo considero que es más, tiene mucho más problema en el sur la homosexualidad...

P: ¿Ustedes creen que es distinto ser una lesbiana “norteña”³¹ y ser una lesbiana del sur?

Sara: Sí, claro, es totalmente distinto. ¿Qué es distinto? Primero cosas de identidad que son distintas. Las lesbianas, por decirlo así, del norte son niñas delicadas, algunas que tienen plata y la moda y todas estas cosas y hay otras que pues que aunque tienen otro porte, que no es tan femenino, es como notorio, ¿no?, de plata e intelectualidad, en cambio las lesbianas por decirlo así del sur son mujeres que a veces que... que ya pasan de ser lesbianas a ser transexuales, transexuales no, perdón (risas), transgénero.

³¹ Se usa para referirse a personas que viven en el norte o por asociación a personas de “clase alta”, o “media”.

Según Sara, las mujeres de nivel social y económico medio o alto, son mujeres “femeninas” o en su defecto “intelectuales”, mientras que las mujeres de nivel social y económico bajo son mujeres que tienen una tendencia a la masculinización de su apariencia y comportamiento, hasta llegar al “transgenerismo”. Ella ve este fenómeno como consecuencia de un problema de acceso al conocimiento. La “intelectualidad” fue considerada, por ejemplo, en la Edad Media (Salisbury, 1998) como una forma de transgenerismo. Esto pasa todavía, aunque parezca escandaloso, pues sigue siendo una subversión de los roles de género patriarcales. Como vimos en el primer capítulo la relación entre lesbianismo, movimiento feminista, clase y conocimiento durante el siglo XIX, es definitiva. Sara, por otro lado, acota que hay lesbianas de clase “alta” “no muy femeninas”. A partir de mi investigación, podría decir que las mujeres, por posibilidades económicas y de estructura de conocimiento, llegan a adoptar nuevos modelos desarrollados por la moda, como por ejemplo, los modelos andróginos de Calvin Klein, o modelos de transgénero de otros países como el de *butch-femme* de los años 80 en Estados Unidos. ¿Pero cuál es la distancia real entre estos modelos, transgresores supuestamente, y el transgenerismo que reproduce modelos de sometimiento hombre-mujer de los que habla Sara?

Sara: ¿Por qué creo que se da eso? Por parámetros de las mujeres... no tienen acceso a charlas ni conocimiento de qué es transgénero y si de pronto uno les va a decir no se llame así, porque usted es lesbiana, “cual lesbiana, si yo no soy lesbiana, yo soy todo un varón [...]

P: ¿Tú sentiste en algún momento ser transgénero?

Sara: Sí, en algún momento ser transgénero y mi pareja me estaba convirtiendo en todo...

Ana: ¡En todo un varón!

Sara: Y aún tengo compliques con eso...bastantes.

P: ¿Tu pareja promovía eso de alguna manera?

Sara: Sí, lo alimentaba y lo manejó, igual yo fui una estúpida de dejarlo volver así [...] del rol, de todo, ya de cambiarse el nombre, de no llamarse por su nombre que le corresponde de mujer o como lo bautizaron, sino de cambiarse a Charlie o a Michael, a Martín o a Jhon. Y cosas así. Es bien marcado, sí, y si tu vas a una rumba del norte, te vas a fijar que en la rumba del norte vas a ver a las mujeres todas "tatitay" y si vas a las del sur, entonces allá entro yo con mi pareja y me toca ir de la mano y cogerla y... y es muy chistoso a veces que, por ejemplo, la pasada noche en un bar con Ana que, “¿me da permiso de bailar con su pareja?”, ¿cómo así?; igual le preguntan y que “¿su mujer como está?”

P: ¿Su mujer?

Sara: Su mujer. Y es más marcado el rol, por lo menos le ven a uno el aspecto más fuerte, entonces ya creen que Ana es “mi mujer” y que yo soy el...

Ana: El varón.

Mientras en países como Estados Unidos, los juegos de roles comenzaron a reivindicarse como un práctica política desde los 80, la reproducción de juegos de rol que describe Sara, se dan en otro contexto distinto. A mi manera de ver, se relaciona por una parte con una estrategia de supervivencia social y por otra, con vacíos de planteamientos generales que conduzcan a la construcción de una comunidad lésbica con modelos y discursos propios. Es decir, a la construcción de un *habitus* lésbico.

Este tipo de transgenerismo no se da sólo en los sujetos sino en la reproducción de roles en la pareja, lo cual no quiere decir que sea un imperativo del ser lesbiana, como se cree popularmente. Precisamente muchos de los discursos y propuestas lésbicos propenden por eliminar la reproducción de los parámetros de género (en sujetos y relaciones) y otras de subvertirlos mediante el juego o la extrapolación absoluta. Es importante subrayar cómo para Sara la autodenominación lesbiana permitiría establecer una conciencia de género conectada con una posición política. El transgenerismo aparece como una forma de camuflaje y al mismo tiempo como una manera de reproducción de los roles masculino y femenino, como único modelo de pareja reconocido. En este sentido configuraría una estrategia (Bourdieu, 2000: 118). El objetivo de las mujeres que desean o aman a mujeres es ese, desarrollar su deseo, su atracción y su afecto. La estrategia desplegada por estas “mujeres transgeneristas del sur” es consonante con las condiciones del campo (Bourdieu, 2000: 115): ocurre así la reproducción del campo y del valor de los objetos en juego o de los intereses. Por su parte, Ana plantea que no reproduce en sí el modelo transgenérico enunciado por Sara, pero lo percibe como común en su entorno. De hecho Sara pone en escena esta reproducción de roles durante el siguiente diálogo:

P: ¿Ana, por qué a pesar de haber vivido toda tu vida en el sur nunca te ceñiste a esas actitudes frente al género de las que nos hablaba Sara?

Ana: De pronto por la cultura..., la cultura que le dan en la casa, la educación [...] igual siempre he tenido parejas fuertes y..., pero a mí siempre me han gustado las mujeres femeninas

Sara: Por eso está conmigo.

De hecho, la discusión sobre si el transgenerismo habitual u ocasional es o no una reproducción de roles de género, está abierta. De Monteflores y Schultz (1978) sostienen que la homosexualidad implica lo que ellos llaman *Sex-Roles violations* (transgresión de los roles de género). Tanto Ana como Sara relacionan género, conocimiento, clase y movilidad social. En el fragmento anterior, se muestra que tener contacto con otro entorno socioeconómico, aunque fuera de manera esporádica, le permitió a Ana salir de los modelos de género de las “lesbianas” imperantes en su entorno social. Entrecomillo lesbianas, porque la relación de identidad con esta categoría no es tan clara como se ve en el testimonio de Sara,

pues sucede que mujeres transgeneristas que establecen relaciones con otras mujeres, se consideran heterosexuales. Sara anota, por otro lado, la importancia de ajustarse a lo establecido en términos de género para lograr para sí movilidad social y reconocimiento, que en parte ya ha conseguido con su acceso a la universidad.

Sara: Sí, es que eso ya es un proceso también cultural, porque el acceso a una universidad le enseña a uno muchas cosas, [...] pero igual salgo ahora de la universidad y me toca buscarme un trabajo y ya no me puedo ir con la misma facha [...] me costará ya ponerme un aspecto más de docente, para irme como metiendo dentro del rol de la sociedad o dentro de los parámetros de la sociedad, para poder como ir subiendo.

Respecto a las relaciones entre poder económico, reconocimiento social (desde la profesión) y género, Juana y Manuela hacen otras consideraciones, en las cuales vuelve a aparecer el desbalance entre géneros dentro del mundo homosexual. :

Juana: [...] si tú tienes el poder económico, así seas homosexual, te respetan. Mira a Medina, pueden decir que es un *marica* y de todo, pero el poder económico...

Juana: Pero es más aceptado a nivel de hombres que de mujeres, esa es una diferencia aquí en la sociedad colombiana.

Manuela: Evidente.

Juana: Claro, es más fácil que acepten a un *marica* con plata que a una lesbiana con dinero.

Manuela: Leí que justamente esos profesionales que en las empresas trabajan, son más competitivos, se destacan más fácilmente y son muy buenos, generalmente son los homosexuales,[...] entonces pienso que hay una fuerza muy grande entre la gente *gay*, otras no, otras sí son un poco de viejas que se creen feas [...] hablo de niñas que todavía se sienten feas y que el mito “las lesbianas son feas, son las feas y por eso les tocó ser lesbianas, porque es que eran tan feas”, entonces ellas se sienten feas y sucias y tienen una autoimagen muy pobre y se visten feo, además y caminan feo y se peinan feo y hablan hasta feo [...]

Detrás de la apreciación de Manuela, hay una percepción tanto de clase como de género, ella es una de las encuestadas que admite haber discriminado a otras lesbianas por su apariencia y por condición social, lo cual está estrechamente ligado. En su testimonio encontramos dos imaginarios muy claros: uno el del *gay* poderoso, exitoso, con reconocimiento laboral y otro el de la lesbiana fracasada, no agraciada. Estos imaginarios —que tienen un evidente trasfondo misógino y lesbofóbico— parecen ser aceptados por Manuela, parecen estar incorporados en su propio ideario sobre *gays* y lesbianas. Los *gays* aparecen frente a las lesbianas con un capital social mucho más sólido. Las lesbianas deben en este sentido y parafraseando a Bourdieu (2000: 118) jugar con las reglas inmanentes del campo; así sus estrategias no corresponden a lo que desean subjetivamente sino a lo que el juego exige objetivamente.

La capacidad de consumo, por otro lado, genera capacidad de conquista y de alguna manera la capacidad de conquista es una forma de capacidad de consumo, en la medida en que el logro de la conquista o la seducción es una forma de consumo de otro u otra, que conlleva al tiempo consumo de placer :

P: ¿Crees que es importante tener dinero para ser atractiva?

Catalina: [...]o sea yo no busco alguien que tenga plata , o sea, a mí me encanta que si yo estoy contigo, bueno que te estoy conquistando, o que somos amigas, que somos pareja ,o sea me encanta: bueno, vamos a comer, ¿qué quieres, o te gustó ese saco, bueno yo me hago la loca, “ah, sí. Está lindo”, ¡fun!, voy y lo compro,

G. Apariencia, porte y regímenes corporales

En este apartado incluyo un nuevo concepto: porte. Según Giddens (1996: 128) el porte es la manera en que el sujeto pone en escena su apariencia. Es, por ejemplo, la sensualidad. El porte a la vez está condicionado o influido por la serie de contextos o entornos en el que se mueve el sujeto. En este sentido el porte está relacionado con el *habitus* instaurado en el cuerpo como reglas de juego, hace del sujeto una figura un gesto particular. De esta manera entiendo que el *habitus* es, en sentido estricto, una *incorporación* de las reglas de juego. Decidí incorporar este concepto en tanto lo pude observar directamente en las entrevistadas. El porte y la apariencia están muy ligados.

Detrás de la apariencia hay una voluntad de trasgresión de género muy consciente, inclusive cuando se adopta la apariencia femenina oficial. La trasgresión es sancionada socialmente con señalamientos como el de ‘machorra’. En relación con esto, la androginia se presenta como un juego de ambigüedad respecto a la identidad de género en el que se manifiesta un rechazo fuerte al rol que viste la apariencia “femenina”. En la adultez las entrevistadas no eligen su atuendo, como en la niñez, por razones de comodidad y oportunidad de realizar ciertas actividades, sino con una deliberación mucho más explícita de trasgresión de género. Esta voluntad en el vestido no sólo se manifiesta al vestir andrógina o masculina, sino también en el vestir explícitamente femenina, como un juego de trasgresión que en un movimiento hiperbólico transgrede el sistema de género. En los siguientes testimonios vemos mezcladas las nociones de porte y apariencia, especialmente cuando Juana refiere cómo ella actúa y cuál es su atuendo cuando va a buscar trabajo:

Juana: Sí, y a veces me dicen señor en la calle [...] porque tengo un imagen un poco diferente, soy muy alta por ejemplo, entonces sí, siempre me ha pasado.

P: ¿Cuál era la categoría que usaban para definir tu apariencia masculina?

Juana: Rara... marimacha [...] Pues a veces también me gusta jugar a la parte femenina, me pongo tacones y aretes y todo el viaje y maquillaje, también me parece divertidísimo, falda, entonces puedo jugar a ambas cosas.

P: ¿Es un juego?

Juana: Sí, es divino y me pongo la falda y me veo grande y la gente aquí me para el carro y entonces voy a buscar un trabajo y entro en todo ese papel y es divertido y lo asumo, no me quita ser menos lesbiana ni más ni nada, sino que lo vivo, entonces no tengo ese problema tanto con la imagen, otro día puedo salir totalmente un peladito.

Según mis anotaciones de diario de campo, los ademanes de las entrevistadas son en general “femeninos”, pero tendiendo a la indefinición. Sara es una de las que presenta ademanes más rudos. Por ejemplo, el movimiento de las manos es muy recurrente en Catalina, Juana, Manuela, Ana pero no en Sara. Mientras permanecen sentadas muchas cruzan repetidamente las piernas, Sara no. Adicionalmente Catalina, adopta de vez en cuando algunas actitudes de coquetería, riéndose, bajando el tono de la voz. Incluyo la siguiente observación que ilustra este asunto del porte:

Observo, por la apariencia de las mujeres, que el nivel socio-económico al que pertenecen las mujeres asistentes es otro, no es el de las mujeres que fundaron el grupo, lo juzgo por el vestido, por el tipo de adornos, por el manejo del lenguaje y del discurso, por la gestualidad (en algún momento hay una dinámica de integración). La apariencia es mucho más ruda que las antiguas que son más “andróginas”. (Diario de campo 6 de abril de 1999, 7: 00 pm a 9:30 p.m.,reunión ordinaria del grupo, Liga Colombiana de Lucha contra el SIDA)

En esta observación asocio apariencia y porte no sólo con género sino con clase social, en lo cual coincido parcialmente con la apreciación de Sara; sin embargo, no creo que se pueda generalizar y hacer una relación proporcionalmente directa entre apariencia masculina y nivel socioeconómico bajo. En el siguiente testimonio Catalina reflexiona sobre la reproducción de ideas hegemónicas sobre el cuerpo y sus símbolos, no sólo en relación con los modelos de lo masculino o lo femenino, sino con los modelos oficiales de belleza, es decir con los regímenes del cuerpo que son, según Giddens (1996: 129,130), “medios mediante los cuales la reflexividad institucional de la vida moderna se centra en el cultivo — casi podría decirse en la creación — del cuerpo”, por lo tanto son constitutivos de los modelos de lo sexi, lo bello, lo sensual:

P: ¿Cuál es tu ideal de mujer?

Catalina: Lo que pasa es que yo tenía un ideal [...] me encantaban las mujeres bien femeninas, cabello largo, delgadas, como la típica reina, pero no sé, últimamente he visto, he encontrado mujeres muy lindas, que no precisamente andan de faldita todo el día [...]de resto pues viene por añadidura, si no, se moldea, si es muy gordo se adelgaza (risas), no mentiras.

El travestismo masculino resulta a veces aceptable en la medida de lo exótico, pero en general entre las mujeres lesbianas no se acepta el travestismo ni el amaneramiento de las mujeres. Tampoco los hombres “afeminados” son del todo aceptados:

P: ¿Te incomodan las mujeres masculinas?

Catalina: No, que yo vaya a decir “¡uich!, qué reseca”, pero pues tampoco voy a buscar la charla ni mucho menos...

P: ¿Y los travestis te molestan o los hombres muy amanerados?

Catalina: A ver los travestis, me parece que tienen una personalidad [...] muchos quisieran hacer eso, pero no tienen como esa fuerza, esa voluntad, no sé qué, ese carácter.

El porte se convierte en una manera de unirse al juego en las condiciones del contexto, de esta manera el porte puede ser uno de los reveladores más claros de la presencia y la operación de un *habitus* determinado.

H. Identidad y uso de las categorías

En el capítulo II planteo que el desarrollo de categorías, saberes y significados es constitutivo de una genealogía que muestra la trayectoria histórica de construcción de la homosexualidad como una identidad. Este mismo trayecto se puede ver en la historia de cada una de las mujeres entrevistadas. La constitución de las categorías y el uso de las denominaciones vertebran el proceso cognitivo de la construcción del yo. Al mismo tiempo hace parte del uso estratégico —del *habitus*— que hacen las personas para marcar pertenencia o independencia de determinados grupos.

La categoría lesbiana, como ya hemos visto, comienza a ser utilizada por las entrevistadas para autonombrarse en la edad adulta. Esto se facilita al estar ellas en relación con otras lesbianas. Un medio que propende por ese autorreconocimiento, como el grupo Triángulo Negro, permite que el proceso de reconocimiento propio se afiance, con un especial énfasis en el reconocimiento de las diferencias de género, logrando la resignificación de categorías que en el contexto social son peyorativas, lo cual implica un cambio cognitivo muy significativo. Es importante ver que la palabra ‘lesbiana’ para estas mujeres tiene una carga adicional a la de simplemente reconocer su homosexualidad. En este punto de sus historias de vida, las mujeres entrevistadas han reconocido plenamente su orientación sexual, pero el proceso de entender su particularidad de género dentro de ese universo amplio que es la identidad de orientación sexual, es lento y paulatinamente se separa de lo *gay* que representa la hegemonía dentro del mundo homosexual:

P: ¿Cuándo se empiezan a autodeterminar como lesbianas, es decir, con la palabra lesbiana?

Manuela: Pues yo, como te decía, en un tiempo sentía que era bisexual, pero después “cómo voy a ser bisexual si yo hace rato ni volteo a mirar a un hombre [...] creo que soy más bien como lesbiana”, pero esa palabra me costaba mucho trabajo, me pesaba, me parecía fuerte, fea [...] ¿Desde qué momento digo “lesbiana” ya con más tranquilidad? no sé, eso ha sido un trabajo largo, incluyo este último período con Triángulo Negro, como de... “bueno... sí, soy lesbiana por definición”, pero quitarle el peso, la carga negativa a esa palabrita ha sido hace tres o cinco años para acá [...] Entonces yo decía: “sí, yo soy *gay*, *gay*”, es que es la palabra que uno usa para no decir, la lesbiana, eso lo tengo asumido como desde los 25 años.

P: ¿Para ti Juana, la palabra lesbiana tenía una connotación negativa?

Juana: Pues, sí, es la connotación que uno aprende aquí, pero estuve cerca de la isla de Lesbos y entonces cambió todo, la imagen. O sea, ahí hubo una identificación acerca de los lugares y acerca de las historias y ya; no la ves con esas connotaciones de amoral y cualquier cosa que le dan en Latinoamérica...

Juana recurrentemente hace alusión a sus experiencias en otros países, como una manera de legitimación. Revisando todos su testimonios encontramos la aceptación de una relación centro-periferia, en la que ella ubica claramente el contexto colombiano o latinoamericano como periférico. Permanentemente manifiesta estar en consonancia con modelos extranjeros, sin embargo, esto puede referir un deseo de establecer una diferencia de exclusividad en relación con el grupo. Su relato acerca de cómo llegó a hacer su resemantización de la palabra lesbiana sucede en este mismo sentido.

Catalina: Ya me llamo lesbiana, con Ana nosotras éramos, “somos *gay*, *gay*”, después lesbianas

P: ¿En el grupo aprendiste a...?

Catalina: Sí, sí porque lesbiana... a mí *gay*, pero no se escuchaba..., pero con el grupo fue eso, fue como aceptarme, como bueno no eres la única, yo que pensaba que era un paso de mi vida no más

Aparte de la categoría lesbiana aparecen otras categorías de nombramiento que asocian orientación sexual y prácticas sexuales, opción de género, edad, clase social. A propósito de estas categorías, la encuesta resulta reveladora. La pregunta sobre las categorías proponía un ejercicio de libre clasificación, que debía hacer cada mujer, de un listado de palabras³² en tres campos “nos soy ni me gusta que me digan” “yo soy” y “no sé qué significa” (ver anexo número 18).

³² Estas palabras habían sido escuchadas a lo largo del trabajo de campo.

Las categorías de identificación negativa (“nos soy ni me gusta que me digan”) menos aceptadas son en su orden ‘arepera’ (22%) y ‘bisexual’ (17%) y le siguen ‘homofóbica’, ‘machorra’ y ‘tortillera’ (14%) otras categorías rechazadas son las que tienen que ver con condición de clase como ‘yupi’, ‘play’, ‘gomela’, ‘del coro’, ‘de ambiente’ (13%) (estas dos últimas expresiones son usadas en entornos de clase media-baja). Podemos leer en estas percepciones una reacción frente a términos peyorativos para connotar la identidad sexual. En el caso de los *gays* términos como ‘marica’ han sido reconvertidos en categorías reivindicativas. Laura, vicecoordinadora del grupo, en una entrevista concedida al programa Mujeres en Línea de City TV en 1999, manifestó que las lesbianas debían hacer una reconversión de palabras como ‘arepera’ para volverla una categoría de reivindicación. Sin embargo, vemos que no hay consenso frente a esto, puesto que términos como ‘arepera’ o ‘tortillera’ están evidentemente cargados de valores peyorativos. Llama la atención que el término ‘bisexual’ ocupa el segundo lugar en las categorías menos valoradas, esto lo veremos con más detenimiento en el apartado *Tensiones interenas*.. Las categorías que aluden a asuntos de clase son también desvaloradas. Allí podríamos pensar que hay dos grupos de mujeres. Aquellas que identifican categorías como ‘play’, ‘yupi’ y ‘gomela’ como categorías negativas y aquellas que identifican las categorías ‘de ambiente’ y ‘del coro’ como categorías que connota un origen social bajo. Sin embargo, revisando la muestra, son las mismas mujeres las que clasifican los términos ‘yupi’, ‘gomela’ o ‘play’ y las expresiones ‘del coro’ y ‘de ambiente’ como categorías negativas.

Es de anotar que sólo el 8% de las encuestadas ven la categoría *gay* como categoría negativa de identificación. Mientras que con la misma categoría sólo se identifican el 7% de las mujeres, de lo cual podemos deducir que cada vez juega un papel menos relevante en el grupo.

La categoría con la que más se sienten identificadas las encuestadas es con mujer (25%), luego, con joven (20%), lesbiana (20%), culta (15%), madura (11%) feminista, homosexual, intelectual, sexi (9%). Allí se puede configurar fácilmente un modelo más o menos consensuado de lesbiana: digamos que allí subyace una lesbiana prototípica en el grupo que sería culta, madura, feminista, intelectual, sexi, etc.

El 31 % no identifica categorías como *Baby Dike*, *Butch*, *Lipstick*, y el 21% categorías como ‘bicicleta’, ‘compadre’, ‘gerontófila’, ‘misógina’, ‘padrina’, ‘*queer*’. De allí podemos deducir un muy bajo contacto con producción simbólica de otros contextos socio geográficos.

Como podemos ver hay una reacción mucho más fuerte frente a las categorías negativas que frente a las de identificación, frente a la afirmación “no soy ni me gusta que me digan” hubo ciento setenta y siete (177) respuestas, mientras que a la de “yo soy” hubo ochenta y seis (86) (ver anexo número 19 y glosario).

I. Maternidad: opción no obligación

La maternidad se considera consuetudinariamente vedada a las lesbianas, en la medida en que no asumen enteramente su papel de género y por ello estarían incapacitadas moral y socialmente para ser madres. Además se considera imposible la fecundación sin la presencia de un hombre, esto teniendo en cuenta la creencia de que las lesbianas nunca tienen o han tenido relaciones sexuales con hombres y por lo tanto no tendrían posibilidad de lograr un embarazo. A la vez, la maternidad lesbiana está en el ojo del huracán del debate sobre la prohibición de la homosexualidad, ya que el lesbianismo es una amenaza a la familia patriarcal que sostiene todo el orden social, ya que cuestiona de sí la obligatoriedad de la maternidad y el matrimonio. Como explica Greenberg (1988: 3-21) una de las teorías fundamentales en

contra de la homosexualidad es la del funcionalismo, asociado con la reproducción biológica y la selección natural. Según esta teoría, la homosexualidad es disfuncional y sería eliminada por selección natural en la medida en que supuestamente los individuos homosexuales no participan de la reproducción biológica y social. Todo esto aparece desvirtuado por los siguientes testimonios, entre ellos, el de una madre lesbiana.

El proceso de salir del *closet* plantea una disyuntiva particular para Ana como madre lesbiana. El salir del closet conlleva el enfrentarse a los juicios de la sociedad que subordinan todo lo que se aparte de la norma. La hija de Ana, aunque muy pequeña, representa hasta cierto punto a la sociedad heterosexista que norma y juzga. Al mismo tiempo los pares de su hija pueden también eventualmente cumplir este papel :

P: ¿Cómo has vivido tu maternidad siendo lesbiana?

Ana: Pues D (la hija de Ana), ha empezado a ver mi homosexualidad, ahora que estoy con Sara, porque Sara es una persona muy abierta con ella [...] antes yo no le hablaba nada de eso, era como muy oculto lo que yo vivía, yo nunca llevaba una mujer a la casa, ni nada. [...] Primero yo no estoy, no me siento preparada aún, (tal vez) más adelante, para hablar con D [...] pero lo que hemos tratado con Sara es como inculcarle el respeto por las personas y de pronto que no se vaya a sentir mal, porque si los amigos se enteraran de que su mamá es lesbiana [...] que diga, “mi mamá es lesbiana, rico y chévere”

De alguna manera Sara comparte la experiencia de la maternidad con su pareja, Ana. Para Sara enfrentarse a una determinación social del género —como lo es la maternidad— que siempre ha eludido, no resulta cómodo. Esto puede generar muchas más presiones sobre Ana. La maternidad define una trayectoria muy propia de construcción de las lesbianas como sujetos. Esto las distancia del proceso *gay*, ya sea la maternidad consumada o la maternidad deseada. Ser madre lesbiana puede ser visto como un desafío al orden patriarcal. Es el desafío a la reproducción mediante la reproducción.

Por lo que hemos visto en otros fragmentos de la historia de vida de Catalina, ser madre no es un rol que ella desee, contra la expectativa creciente de su familia. Ante todo rechaza la idea de compartir la maternidad con un hombre, aunque bien podría compartirla con una compañera estable. Por lo que vemos, lo que no acepta Catalina es la subordinación a un hombre y así se manifiesta en contra del orden patriarcal. En relación con este concepto, que aparece repetidas veces, Castells (1998) aclara:

El patriarcado es una estructura básica de todas las sociedades contemporáneas. Se caracteriza por la autoridad, impuesta desde las instituciones, de los hombres sobre las mujeres y sus hijos en la unidad familiar [...] Sin la familia patriarcal, el patriarcado quedaría desenmascarado como una dominación arbitraria y acabaría siendo derrocado por la rebelión de “la mitad del cielo” mantenida bajo sometimiento a lo largo de la historia.

La inseminación aparece como una nueva posibilidad de cambiar los valores y los papeles de género alrededor no sólo de la concepción sino de la crianza de los hijos. Con estas nuevas tecnologías, la reproducción se resemantiza, y el argumento que Desmond Morris expusiera en los años 70 en su libro *El mono desnudo* — de que la homosexualidad es inaceptable desde el punto de vista de algo que podría llamarse una “moral biológica”, pues genera que los individuos no cumplan con su función de

reproducción biológica, y por lo tanto no contribuyan a la supervivencia de la especie— queda sin asideros. Además, de entrada cuestiona la construcción del cuerpo social que opera actualmente:

Catalina: Pero sí, no tenerlos yo (hijos), digamos que mi pareja sí los tenga, pero yo..., si sería muy tierno. [...] Tengo mi sobrino, lo quiero mucho, pero no me hallo ni de mamá y no.

P: ¿Cómo crees que sería el modo ideal de concebir al niño?

Catalina: Una inseminación.

No sólo resemantiza la reproducción biológica y social como función y al cuerpo como construcción, sino instituciones consideradas inamovibles, como la familia. Esto encuentra obviamente muchas resistencias, por ejemplo, frente a la posibilidad de que los homosexuales y las lesbianas puedan ser padres adoptivos. La maternidad es un escenario en el que la reconstrucción de la personalidad se relaciona de manera más cercana con la reconstrucción social (Mead, 1982), es decir con la reconfiguración de las reglas sociales, los significados, etc.:

P: ¿Y adopción no?

Catalina: ¿Una adopción?, no había pensado en ese... adoptar un bebé, aunque es muy difícil adoptar un niño una pareja lesbiana, es como difícil, aunque uno puede hacer su chancuco..., pero no había pensado en esa opción, de pronto una inseminación.

J. Tensiones internas: cruce de fronteras

Quiero plantear este apartado para cerrar este capítulo, porque creo que en esta cuestión se resume la construcción del sujeto lésbico. El cruce permanente de fronteras configura al sujeto lésbico y a la vez reconfigura su entorno. Se es lesbiana las veinticuatro horas del día pero no es lo único que se es. Este apartado trata de mostrar cómo la construcción de sujeto de una lesbiana no se da exclusivamente alrededor de la significación de su orientación sexual, aunque es algo casi omnipresente, pero no lo único que la configura como persona, como ocurre con otros sujetos. Son las múltiples fronteras a través de las que transita una lesbiana lo que la define.

Renato Rosaldo cuenta cómo comenzó a situarse en una perspectiva de la reconfiguración del análisis social, cuando se encontraba estudiando a los Ilongotes, junto con Michelle Rosaldo, en medio de un proceso muy fuerte de colonización y claro, de opresión: “es evidente que el concepto clásico de cultura que se desvanecía no se aplicaba al flujo improvisación y heterogeneidad” (Rosaldo, 1989:191). Reconoce así, la posibilidad creativa de las zonas de frontera cultural. Creo que esta creatividad es característica de la identidad lésbica, gracias a que se ve obligada de manera permanente a este cruce de fronteras, que dinamiza cambios sociales y complejiza la cultura, plantea interrogantes a sus cimientos más estables y en esta medida representa, la posibilidad de subvertir reglas sociales.

Una de las fronteras que atraviesa Juana más frecuentemente, es la frontera de la nacionalidad: toda su historia de vida, hace referencia a ese tipo de intercambio que permea sus sentimientos y creencias más profundas.

Juana: [...] en la universidad yo estudié filosofía oriental y he trabajado dentro de la búsqueda espiritual, dentro de la filosofía oriental, durante los últimos quince años, entonces mi concepción de la vida es karmática, [...]yo tengo un concepto de vida, por eso pienso en lo esencial y en el tiempo y todas estas cosas y en cuanto al amor y el amor eterno, mi herencia árabe, o sea, esos años que viví , con los árabes.

P: ¿Tienes ascendencia árabe?

Juana: No, es cómico, tengo ascendencia judía, tengo una bisabuela judía, pero cuando estuve, allá eh..., inclusive acá, tengo mucha conexión con ellos

Mientras tanto Sara atraviesa otro tipo de fronteras. Como joven de un barrio popular, mujer, lesbiana, docente de biología, vive una historia particular. Es una historia, en todo caso, marcada por la transgresión o la identificación, en términos de clase, de género, de edad, de orientación sexual. Asume esta historia como una forma de política personal o “política de la vida” (Giddens, 1991: 271-274), una política que en sí no busca reivindicaciones en el contexto social, sino que construye a un sujeto ante sí mismo que se extiende a unos otros que ese mismo sujeto comprende. Aunque los testimonios de las cinco entrevistadas muestran de una u otra forma esta búsqueda de una “política de la vida”, las trayectorias vitales de Sara y Juana son casos especialmente ricos en este sentido, dada la multiplicidad de campos que han atravesado. Ellas ilustran un sujeto inmerso en luchas de poder que se desatan en diversos campos, no sólo en el de la sexualidad:

P: ¿Tú ibas a bares de metal?

Sara: ... no bares porque la vida metalera no es tanto ir a bares, porque un bar es un sitio comercial y uno va en contra de lo comercial [...] es que uno empieza a escuchar música metal, que es lo más comercial, el *Heavy Metal* [...] ya después uno va conociendo gente que ya lo va a uno encerrando no en lo comercial, sino en lo más cerrado que es el *Dead Metal*, el *Hardcore*, etcétera y ya llega a uno al cuento de lo que es el *punk*, entonces empieza a conocer lo que es el *punk* y saber que el *punk* es otro ritmo y es otro estilo de vida y es más anarco, más cerrado.

Es importante anotar en este punto que hay una relación muy estrecha entre el *punk* y ciertos sectores de lesbianas de clases media o baja en países como México, EE.UU e Inglaterra, en donde existen varios grupos de *punk* de lesbianas como Bikinni Kills, Tribe 8 y otros —véase Urteaga (1996) y Fenster (1993) —. Sin embargo, el caso de Sara es único, puesto que en Bogotá no existe una comunidad lésbica articulada a expresiones como el *Punk* o el *Hardcore*. Más bien Sara busca una “forma de vida” en campos diferentes al de la sexualidad, pero que no se desligan de él: transita entre fronteras de

identidades en búsqueda de una “forma de vida moralmente justificable”, de “tomar decisiones políticas” y “desarrollar propuestas morales”, que serían elementos integradores de la política de la vida (Giddens, 1991: 272):

P: ¿Qué te gustaba del *punk*?

Sara: Las canciones, el contenido y la vaina existencial de que a qué putas viene uno a esta vida, si no tiene sentido, si a la final esto es un mierdero y no se sabe para dónde va ni nada.

Las relaciones de género y clase se afectan mutuamente, a veces prepondera la identidad de clase por encima de la de género, la búsqueda de un yo íntegro puede inclusive estar en contradicción con aspectos tan importantes como la misma orientación sexual. Sara busca ciertos grupos de referencia que representan transgresiones a cada una de las identidades en la que a fuerza ha sido inscrita socialmente (mujer y joven popular, particularmente) que coinciden en su búsqueda existencial, pero que incluso, pueden en algún momento volverse agresores directos como ella misma lo sabe.

P: ¿Has oído a Policarpa y sus viciosas?

Sara: No, igual tampoco las escuché porque siempre decían que eran... Policarpa es como un grupo comercial, y además son niñas como que tienen plata, entonces como que no son ni tan punqueras [...] uno dentro de la vida metalera y los mismos hombres... ellos mismos van mirando qué mujeres dejan entrar y qué mujeres no dejan entrar [...] igual, me daba miedo que yo fuera a..., o sea, que yo me sintiera lesbiana y que ellos fueran a descubrir eso y me fueran a agredir o que en algún momento me fueran a violar.

P: ¿Por qué, acaso eso era una conducta muy típica?, ¿si descubrían que eras lesbiana era obvio que te violaran?

Sara: No, pero sí lo pensaba yo, pues porque siempre se rechazaba al homosexual y cuando en esa época es que salían los *skin* y pateaban a los travestís toda esa vaina, entonces decía, “mierda, si me descubren a mí me vuelven una nada”.

P: Y a sabiendas de eso, ¿por qué estabas ahí?

Sara: Porque me gustaba, me gusta. Como la parte existencialista y la parte del pogo.

Además de la condición de clase, de género, la edad y la raza, aparecen otras condiciones por las que los discriminados discriminan. En este sentido encontramos tres factores de discriminación dentro de

lo *gay* y más exactamente, de lo lésbico, mencionados por las entrevistadas: raza, discapacidad y orientación sexual (ver anexo número 20). En esta dinámica de las discriminaciones encontramos que las posibilidades de ser discriminado aumentan en la medida en que la persona posea menos atributos relacionados con el modelo hegemónico del gran contexto nacional o de sus contextos más cerrados. El gran contexto nacional dicta que lo hegemónico en términos de raza es lo mestizo asimilable a lo “blanco”. Sara es una mujer morena, de pelo negro, de rasgos gruesos, Ana es una mujer trigueña, de rasgos más afinados:

Sara: Yo soy racista, yo tenía cierto rechazo, repudio a las personas de color, a los negros y lo vine a descubrir en la universidad en un taller, cuando me tocó tocar a una mujer negra y yo me sentía rara, me sentía rarísima, después de ese taller tuve un compañero negro y él llegó un día y me dio un beso y yo me sentí tan rara, entonces ahí descubrí que era racista y fue para mí muy tenaz también, autoevaluarme.

P: ¿Pero no tendrías por pareja a una mujer negra?

Sara: Si fuera muy linda, en algún momento, le comentaría, sería hasta rico, pero de ahí al (hecho)... esperar a ver si maduro más.

Ana: En algún tiempo fui racista, sí. A la gente de color y a los indigentes también les tenía cierta... pero no, yo considero que todos somos seres humanos y que hay que respetar su color, su forma de pensamiento, mi hija sí es bastante racista. Yo siempre le he dicho a ella que eso no se debe, porque todos somos seres humanos, igual hay que respetarlos, pero no, no ella no cambia de idea, siempre está en eso, no sé más adelante, de pronto ya cuando hablemos profundo, cambie esa idea. [...]

P: ¿Y por qué crees que es racista?

Ana: No, ella desde pequeñita tuvo ese..., me decía que no le gustaba la gente de ese color y igual ahora[...]pero nunca me he puesto a pensar por qué ella es así. Yo fui en un tiempo así, o sea, por el humor, no sé, por su nariz, por su color, todo [...]

P: ¿Tendrías por pareja a una mujer negra?

Ana: Yo considero que no.

P: ¿Te molesta bailar con una mujer negra?

Ana: No, no, pero al mismo tiempo pienso de pronto si le empiezan a sudar las manos y su... ¡uy!, debe ser tenaz, pero hay que experimentar, ¿no?

El clasismo o el racismo —que se expresa como racismo fenotípico, es decir, racismo fundado en la apariencia racial (A propósito véase Gallegos Díaz y Caon)— no son sistemas de los cuales los sujetos puedan sustraerse mediante actos de voluntad, a pesar de intentos como los que expresan Ana y Sara. El racismo y el clasismo — por demás, directamente relacionados — son sistemas de valores muy efectivos: las distancias que se imponen a partir de ellos son “reales”. Estos sistemas generan modelos de belleza, de éxito, de capacidad y desde allí, de exclusión. La belleza y el éxito son modelos que se asocian a la apariencia y a la capacidad corporal:

Sara: [...] igual también he pensado en una relación con una mujer de color y me gustaría tener una relación de pareja con alguien sordomuda, una mujer sordomuda. [...] no sé, es como la vivencia, o con una persona ciega, de poder experimentar esos sentidos, que yo no he experimentado

Ana: Pues yo nunca me he sentido a pensar eso, ni eso, pero debe ser hasta rico de verdad, tener una pareja, como dice Sara, sordomuda, algo así, hay que experimentar muchísimas cosas y si se da la oportunidad.

La discriminación comienza en el acto de clasificación y de la distancia que se construye en esa clasificación. Sara, por ejemplo, habla de los discapacitados como objetos exóticos de deseo y de afecto. Otra de las discriminaciones internas más complejas es la discriminación por orientación sexual, específicamente hacia los bisexuales :

P: ¿Ustedes cómo ven a los bisexuales?

Ana: Yo tengo una amiga que yo sé que ella es bisexual, aún lo es y ella me dice que no, que ya dejó esa preferencia, hubo un caos...

Sara: Al comienzo yo tenía un rechazo total sobre los bisexuales, porque decía: “era o no era, pero a medias pues tampoco” [...] Y va uno conociendo [...] escuchándoles el discurso a los bisexuales y uno aprende a respetar su vida [...] igual a mí no me afecta para nada y tengo que respetarlo

Sara y Ana asocian bisexualidad con indefinición y esto las ha hecho adoptar actitudes excluyentes. La bisexualidad se excluye desde la heterosexualidad y desde la homosexualidad que genera lo que García (2001) llama “el tercero excluido”. Vemos que al interior de lo *gay* y lo lésbico la bisexualidad es vista como una práctica ocasional, no como una identidad, es decir, el sujeto bisexual no es plenamente reconocido en el entorno homosexual.

Otro factor de discriminación al interior de lo lésbico es la edad: en especial el ser joven es un impedimento para ser escuchada. Por lo que pude observar, muchas lesbianas mayores no consideran válido el discurso de las jóvenes y practican una audición selectiva frente a ellas. La discriminación es aún mayor hacia lesbianas viejas, puesto que no se les considera deseables. En general se reproduce de manera idéntica la discriminación etárea patriarcal.

Recogiendo todo lo que he intentado mostrar en este y el capítulo anterior quiero decir que las lesbianas se mueven de manera muy peculiar en las diversas fronteras así: del género (¿qué significa, por ejemplo, ser madre lesbiana?); de la raza (¿qué discriminaciones particulares y adicionales sufre una lesbiana negra?); de la etnia (¿a qué peligros se enfrenta una lesbiana judía en una sociedad matrilineal y profundamente patriarcal?); de la edad (¿cómo recibe nuestra sociedad que una “menor de edad” opte por ser lesbiana, si se presupone que las mujeres son asexuales y la virginidad es una obligación; si se supone que los jóvenes no merecen autonomía?); de la orientación sexual (existen los homosexuales...¿y las lesbianas?); de la nacionalidad (¿de qué categoría es la ciudadanía de una lesbiana?); de la clase (pase que seas una lesbiana prudente y recatada, ¿pero una lesbiana pobre y fea?), de la religión (Santo Tomás de Aquino decía que la mujer como individuo es un ser endeble, qué es una lesbiana, además de un ser intrínsecamente lúbrico e infértil, ¿una pecadora?), de lo público (dos lesbianas que caminan por la calle tomadas de la mano no son dos ciudadanas, son un escándalo), de lo privado (su cuerpo, como el de cualquier mujer, le pertenece a la sociedad para reproducirse, su opción es anormal).

Las lesbianas representan la minoría de minorías. Esto puede ser visto como una debilidad o como su principal fortaleza. La construcción social y política de la categoría lesbiana alude a un desafío que hace de las lesbianas transeúntes de las fronteras que se cuelan subrepticamente en los órdenes establecidos y moldean los límites. En este sentido representan la gran amenaza de la familia y el orden patriarcal porque no admiten: la heterosexualidad como obligación, cumplir un papel de género preestablecido, ser menospreciadas por cualquier hombre de cualquier orientación sexual, ser discriminadas por otras mujeres, ser segregadas en razón de su raza, etnia, clase o edad.

NOSOTRAS: LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO LÉSBICO COLECTIVO EN TRIÁNGULO NEGRO

Nos es preciso imaginar y construir lo que podríamos ser para así deshacernos de esta especie de doble obstáculo que son la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno (Foucault, 1998)

En el presente capítulo estudiaré el proceso de construcción del sujeto colectivo en el grupo Triángulo Negro —asociación de lesbianas y más tarde grupo de mujeres lesbianas y bisexuales—.

Para comenzar, haré un breve repaso al marco conceptual. Foucault habla de sujeto colectivo (1998: 13, 17), cuando reconoce en la pregunta de Kant, “¿quiénes somos?”, el primer intento por establecer una pregunta no de sentido ontológico— como la de Descartes que apunta a dilucidar un sujeto universal “¿quién soy?” — sino subjetivo, es decir, con una ubicación temporal y espacial determinadas. La construcción de sujeto colectivo, según Foucault, está muy relacionada con la construcción del sujeto individual y se inscribe en unas formas del poder moderno que al mismo tiempo totalizan e individualizan.

Frente a estas formas de poder aparecen formas de lucha distintas a las que se oponen a la dominación (étnica, social y religiosa) y a las que combaten la explotación que separa al ser humano de lo que produce: son “aquellas que combaten todo lo que liga al individuo a sí mismo, asegurando así su sumisión ante los demás”. Foucault aclara que estas nuevas formas de lucha que no reemplazan a las otras son las luchas de resistencia. (Foucault, 1998:12).

De esta manera Foucault, asocia la construcción del sujeto —individual y colectivo— con una forma de poder que impone unas subjetividades y con una forma de lucha que construye otras:

Todas las luchas actuales giran alrededor de la misma pregunta ¿Quiénes somos? Son un rechazo a esas abstracciones, una violencia ejercida por el estado económico e ideológico que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo a la inquisición científica o administrativa que determina nuestra identidad. (Foucault, 1998:12).

Desde esta perspectiva examinaré cómo se construye el grupo Triángulo Negro como sujeto colectivo, cómo se construye un “nosotras” y de qué manera este nosotras se ubica en las luchas de resistencia, ya que es en ellas en donde se configura el sujeto colectivo. Hechas estas consideraciones, pasemos al análisis del trabajo de campo.

En este capítulo me acercaré a la historia del grupo desde su fundación en septiembre de 1996 hasta cuando se llevó a cabo el segundo carnaval del orgullo lésbico-gay en junio de 1999, la que coincidió con una de las marchas por la paz en el país. Los relatos se enunciaron a partir de unas entrevistas focales con mujeres del grupo —algunas de las cuales participaron en las entrevistas

biográficas como Sara y Manuela, quienes han tenido una posición de liderazgo dentro del grupo—. Además, me valdré de documentos del exiguo archivo del grupo, de información recogida durante el trabajo de campo y de los datos de la encuesta aplicada a dieciséis (16) integrantes del grupo en 1999.

He dividido el período de la historia del grupo en tres momentos definidos a partir de los procesos específicos de cada uno. Es importante anotar que yo hice parte del grupo durante los dos primeros momentos de su historia. Esto tiene consecuencias sobre el recuento histórico como se hará evidente, ya que en la medida en que pertenecía al grupo tomé posiciones que se traslucen aquí. Si bien es cierto que gran parte del recuento lo hago desde mi trabajo de campo ello se mezcla con recuerdos desde mi participación en esta organización. De todos modos, mi intención es escuchar y transmitir posiciones distintas a la mía sin silenciarlas y a la vez entrar en diálogo con ellas.

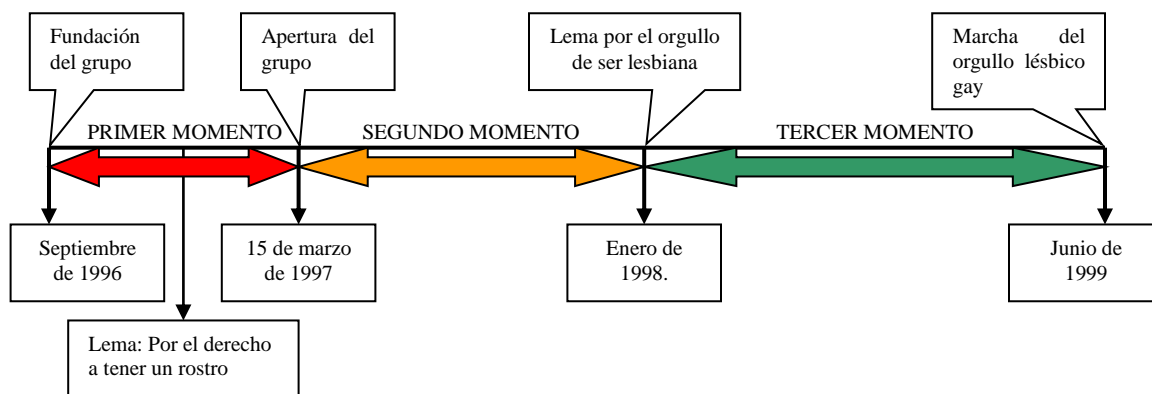
El primer momento corresponde al trabajo inicial de organización del grupo hasta su lanzamiento, es decir, hasta que se abrió para que ingresaran otras mujeres. Este momento va desde el 16 de septiembre de 1996, fecha de la primera reunión, hasta el 18 de marzo 1997, fecha del lanzamiento. En ese momento, Triángulo Negro fue una organización sin estructuras rígidas, con esquemas horizontales de participación y cuyo sistema de decisión principal fue el consenso. Las relaciones de amistad fueron el factor de cohesión más fuerte para el grupo. Para reconstruir este momento entrevisté a Laura, Manuela y Helena, todas ellas fundadoras. Laura es sudafricana, socióloga, ha participado en movimientos y eventos de mujeres y lesbianas en Sudáfrica y en otros países; hizo parte del grupo llamado las “onegeístas”, conformado por las integrantes que trabajaban en ONG (organizaciones no gubernamentales). Más adelante veremos el valor que ello tuvo en la dinámica del grupo. En el tiempo de la entrevista tenía veintisiete años. En las únicas elecciones de grupo coordinador, durante el segundo momento, fue elegida como vicecoordinadora. A Manuela la caractericé en el capítulo anterior; sin embargo, es importante recordar que fue una de las líderes del primer momento. Helena es docente de educación física; en el momento de la fundación del grupo no contaba con experiencia en participación dentro del movimiento de mujeres o en organizaciones lésbicas. Fue elegida como coordinadora del grupo en las mismas elecciones mencionadas. Cuando se llevó a cabo la entrevista tenía veintinueve años.

El segundo momento corresponde al trabajo de apertura del grupo el 18 de marzo de 1997 y concluyó en diciembre de 1997, cuando se replanteó el trabajo del grupo a partir de un ejercicio de planeación. El lema que marcó este momento fue “por el derecho a tener un rostro”. En este momento se intentó escribir los estatutos de manera colectiva para obtener una personería jurídica. Este momento estuvo marcado por el intento de generar una organización más formal, aunque al mismo tiempo se mantuvo el discurso de la horizontalidad de la organización. Está caracterizado por las luchas de poder dentro del grupo. Para componer los relatos sobre la historia de este momento, realicé una entrevista focal con mujeres que participaron activamente durante este período y que desempeñaron papeles protagónicos en él. Las entrevistadas son Lucía, Manuela, René, Helena, Sandra, Andrea, María, Laura, Carmen y Sara. Al tiempo participo en la conversación y aparezco en los relatos bajo el seudónimo de Alejandra tanto en este segundo momento como en el primero.

El tercer momento comenzó en enero de 1998 con el lema “por el orgullo de ser lesbiana”, y se caracterizó por un cambio radical en el esquema organizativo: se estableció un núcleo coordinador bien definido y se comenzó a buscar alianzas, de una manera un poco más sistemática, con otras organizaciones *gays* o de mujeres del país y con algunas organizaciones lésbicas internacionales, especialmente de América Latina y el Caribe. Al mismo tiempo el grupo tendía a jerarquizarse. De hecho la entrevista focal para reconstruir este momento fue llevada a cabo con el grupo definido como núcleo coordinador establecido para entonces. Helena, María, Sara, Ariadna. Laura quien en el momento de la

entrevista ya se había separado del grupo, participó en la entrevista haciendo preguntas.. Este momento tuvo un corte el 28 de junio de 1999 fecha en que se realizó la marcha del orgullo lésbico-gay momento en el que culminó el trabajo de campo.

Para hacer una lectura más fácil, plana y completa de la secuencia de los hechos más importantes de la historia de Triángulo Negro presento a continuación una línea de tiempo.



1. Primer momento. La fundación

Mirados desde el presente, los orígenes de los grupos humanos se plantean como tiempos míticos en los cuales la relación con el ser primigenio favorece la generación. Esto es lo que ocurrió en este primer momento del grupo, definido por un profundo entusiasmo, cuando la relación con lo lésbico como imaginario fue propicia: lo lésbico se veía como un valor positivo. En el diario de campo del día de esta primera entrevista focal anoté:

En esta reunión informal y amistosa, están sólo las mujeres fundadoras y la pareja de Manuela (Juana). El ambiente está un poco apagado, es decir, en otras épocas “estaríamos muertas de la risa”, sin embargo, Laura nos ofrece un ron, René sale a comprar. También hay vino ofrecido por Helena, el ambiente, sin embargo, no es efílico (en ningún momento de la noche). El orden del cuestionario se sigue juiciosamente, se respeta el manejo de la palabra. Hay muchas coincidencias en la reconstrucción que hace cada una de este momento. Los hitos se recuerdan muy bien, el afecto por ciertos recuerdos se manifiesta y es compartido. Parece que da gusto recordar muchas cosas. La entrevista transcurre en orden y se agota todo el trabajo. (Diario de campo 30 de abril de 1999; 7:00 p.m. a 11:00 p.m., casa de Helena)

Este ambiente contrastaría notoriamente con el de la entrevista focal sobre el segundo momento. Manuela comenzó así su relato sobre los hitos en la fundación de Triángulo Negro, en la cual el grupo Feministas Autónomas fue un antecedente muy importante:

Manuela: [...] recuerdo habernos encontrado casualmente en un bus, unas mujeres, en torno a la celebración del día de la mujer, a mí me invitaron por casualidad y era en donde C M daba su testimonio como lesbiana. Y hubo ahí unos papelitos que nos repartieron de las Feministas Autónomas, con un poema y todo, las Feministas Autómatas. (risas)

Este apodo de Feministas Automatas surgió como crítica de algunas mujeres de Triángulo a la posición de algunas lesbianas de este grupo que no asumían su identidad. Feministas Autónomas no fue lo que Jeffreys (1996) llamaría una organización heterofeminista, es decir feminista pero con una postura heterosexista excluyente, pero tampoco fue un grupo de lesbianas feministas, puesto que aunque el lesbianismo no estaba totalmente excluido de su trabajo tampoco era tema central en su agenda. Para los grupos feministas, el lesbianismo a veces parece una amenaza a su identidad, un gran peligro de encontrar una construcción externa que las relacione, por ejemplo, con actitudes androfóbicas, atribuidas a las lesbianas. Según los discursos populares antifeministas, la exclusión de los hombres es el gran defecto de las luchas del feminismo.

Haciendo eco de este prejuicio algunas feministas temen ser llamadas lesbianas. Para muchas feministas la relación entre feminismo y lesbianismo es una especie de nube de deslegitimación que se cierne sobre su trabajo por lograr la igualdad o la equidad de género. Por otra parte, para las lesbianas, los grupos feministas también representan un “riesgo identitario” en la medida en que las absorben, las difuminan y las invisibilizan. Esto nos indica que las necesarias e inevitables relaciones entre feminismo y lesbianismo resultan complejas y paradójicas:

Laura: el hecho de que la mitad, casi la mayoría de estas mujeres (Feministas Autónomas) eran lesbianas, no era importante en el sentido político para ellas [...] E y Marcela, que llevaron la bandera, en una forma mucho más explícita. [...] a ser como las caras públicas lesbianas de ellos, pero no como el grupo en su totalidad.

Feministas Autónomas fue una organización precursora de la fundación de Triángulo Negro, en gran medida gracias a que allí militaban lesbianas visibles. Precisamente, ellas participaron de los eventos mencionados por Helena, Manuela y Laura a continuación, que impulsaron la creación de Triángulo Negro. Las lesbianas visibles de Feministas Autónomas también fueron cofundadoras del grupo Sol (Solidaridad Lésbica):

Manuela: Ahí hubo como..., como se reunió la gente y ahí estaba la inquietud, pero ahí no pasó nada, sino que ahí vimos caras conocidas [...]

Laura: Había otra reunión en Búhos, porque yo no fui a esta primera, yo fui a una donde hablaba C.G. sobre Beijin 95 (Pekín 95) repartiendo unas cosas...

Manuela: Yo no fui a ésa.

Laura: Y yo después estaba hablando con E, para decirle, necesito y quiero encontrar o estar en un grupo de mujeres, un grupo de lesbianas [...] y me comentó acerca de la red de mujeres, de todo este rollo, de que Feministas era un grupo cerrado, [...] que Sol también era un grupo cerrado, si yo quería hacer algo, por qué no formaba un grupo, me pareció muy rara esta actitud, como muy exclusivo y por eso también empecé a pensar la necesidad de formar un grupo. Y la próxima vez que nos encontramos, fue en la liga contra el SIDA, donde fue el primer encuentro en América Latina de la ILGA, aquí en Colombia.

Y allá hablamos, A.C, Manuela, E, MC. Y hablamos de la necesidad de formar un grupo [...] y nos ponemos de acuerdo y empezamos a trabajar y allá es donde sale la idea de formar Triángulo.

Manuela: Luego nos encontramos, que yo me acuerde, en este sitio de Promujer, que hubo una conferencia que dictó una médica, sobre identidad y lesbianismo...

Laura: Fue C.G. otra vez. (de Feministas Autónomas)

Manuela: Y ahí, ahí en ese momento me acuerdo también, que vamos a formar un grupo, que dónde lo hacemos, que cuándo empezamos Y ahí se armó como esa cita, digamos de la primera cita en mi apartamento, que se le dijo a la gente, invite gente que conozca y que quiera formar un grupo.

Otros antecedentes dieron fuerza a la idea de conformar un nuevo grupo.

Laura: [...] también había otro tipo [...] que ganó un premio internacional de lucha de derechos humanos de las lesbianas y *gays*. [...]

Helena: Juan Pablo Ordóñez.

Laura: Y él, con otras personas, creo que de la misma, creo que después conformaron Sol, trató de formar una asociación de lesbianas y *gays* [...] Entonces ya se conformó Sol como grupo cerrado. Y después sale Triángulo Negro como una propuesta alternativa a Sol y Feministas Autónomas.

Manuel Velandia también menciona este antecedente (ver Un esbozo histórico de lo homosexual y lo *gay* en Bogotá). Efectivamente Juan Pablo Ordóñez se puso en contacto en 1994 con Germán Humberto Rincón Perfetti y Marcela Sánchez, entre otros, para plantearles la iniciativa de crear lo que se llamó la Asociación Colombiana de Lesbianas y Homosexuales, una metaorganización de la que más adelante derivaría el grupo Sol (Solidaridad Lésbica), uno de los antecesores más importantes de Triángulo Negro.

Esta serie de eventos fueron fundamentales para la creación del grupo. Así algunas mujeres con experiencia en el movimiento de mujeres, alrededor del SIDA, en ONG y grupos lésbicos, tuvieron la iniciativa de crear un grupo abierto que generara movimiento, acción social y no simplemente actividades privadas. Este sería el aporte fundamental de Triángulo Negro. Es importante entender que la intención de formar un grupo abierto en Bogotá, no sólo correspondía a la necesidad de generar espacios políticos, sino también a necesidades personales que buscaban abrir un sitio de encuentro, como lo manifiesta Laura y en general de todas las mujeres a lo largo de las entrevistas focales.

Las conexiones de algunas lesbianas con el movimiento feminista, las experiencias y necesidades personales fueron el caldo de cultivo para el nacimiento del grupo. Esta es una constante en las motivaciones de las mujeres que ingresaron en los tres momentos, tal y como lo revela la encuesta (ver

anexo número 21). Este momento estuvo marcado por la cohesión alrededor de propósitos comunes, pero sobre todo por la alegría de las mujeres al reconocerse como parte de un “nosotras” frente a un “otro” agresivo, que las invisibilizaba entonces y aún ahora.

El trabajo se inició sobre el consenso de que la sociedad discriminaba efectivamente a las lesbianas. Sin embargo, no se contemplaron los factores de exclusión de las lesbianas dentro del mundo homosexual, lésbico o por parte de organizaciones de mujeres, a pesar de que el grupo se conformó también por las dificultades para obtener la membresía a grupos ya existentes como Sol y Feministas Autónomas. Aunque en la misión y la visión, formuladas de manera colectiva, se planteaban objetivos organizacionales dirigidos a generar trabajo en red con otras organizaciones de *gays*, lesbianas o mujeres, este primer momento no desarrolló acciones claras encaminadas a ello.

Laura: La idea central de formar Triángulo Negro era, no hacer un grupo cerrado [...] era hacer un grupo, que muchas mujeres, inquietas, mujeres lesbianas, que querían reunirse, para encontrar un espacio como lesbianas y empezar a hablar sobre su identidad sexual, pero también a mirar qué trabajo se podía hacer, acerca de derechos humanos, cómo se puede ir empoderando a las mujeres lesbianas y construyendo trabajo comunitario y también construyendo lazos con la red nacional de mujeres, con el movimiento *gay*, era una cosa bien ambiciosa, pero era muy claro que el objetivo era muy político, en el sentido de crear movimiento (risas).

La hilaridad corresponde a que, como lo veremos más tarde, este objetivo no se ha podido lograr. Aparte de estos antecedentes hubo otros referentes para la definición de la “identidad” del grupo:

Laura: Yo creo que algunos antecedentes [fueron] el trabajo que hizo Manuel Velandia, que realmente no tiene nada que ver con Triángulo Negro, pero también muestra algunos intentos de trabajar el lesbianismo de una forma más abierta, allí había una mujer que salía en televisión ...

Manuela: Ella era una mesera, una mujer de bares.

Laura: Y una cosa muy clara que salió de ahí es que no queremos que mujeres así salgan en nombre de nosotras, porque no era esta mujer tradicional, que se ve como la mujer muy femenina, entonces había muchos comentarios, que hay que tener cuidado con la imagen pública, de cómo es ser lesbiana y qué cara vamos a poner al público colombiano [...]

Laura no estuvo de acuerdo con la forma como se excluyó en ese entonces a Liliana, una de las primeras lesbianas visibles, integrante de Equiláteros, (organización coordinada por Manuel Velandia). Lo que intentaba explicar es cómo la visibilización de Liliana — quien protagonizó una discusión con un congresista, que fue emitida por televisión, como parte de una nota periodística — preocupaba a las lesbianas que se habían reunido aquella tarde en el bar Búhos. Elsa, una de las fundadoras de Triángulo Negro y antes de Sol, por ejemplo, puso de presente que el trabajo que otros grupos estaban haciendo, se vendrían al traste con eventos como éste.

Había una gran preocupación por el impacto externo del “quiénes somos” que derivó en preguntas como ¿qué van a pensar que somos? y ¿y cómo construir un “nosotras positivo”? El episodio de Liliana fue un referente importante para Triángulo Negro, pues la cuestión giraba en torno de la representación: quién nos puede representar y cómo queremos ser representadas.

Así Triángulo Negro se planteó como una alternativa de construcción de un “nosotras” para y de las lesbianas en Bogotá y en Colombia. La ubicación geográfica se relativizó, en el desarrollo de las discusiones del grupo. En la razón social propuesta durante el segundo momento, se hablaba de asociación de mujeres lesbianas de Bogotá. Sin embargo, la influencia del grupo en otras ciudades comenzó, con el tiempo a ser reconocida. El grupo no tenía la conciencia, en todo caso, de que el lesbianismo puede tratarse fundamentalmente de una construcción moderna, casi exclusiva de centros urbanos, aunque esto puede ser discutible. La misión del grupo en ese momento se definió así:

A partir del empoderamiento de mujeres con opción lésbica construir mejores condiciones para su calidad de vida, donde se respeten sus derechos, su diversidad y su identidad personal en el marco de una identidad positiva. (Tomado de acta de reunión número 1 del grupo, aún hoy la misión del grupo está planteada en términos similares (ver anexo número 22).

Pero la colectividad a la vez agrupa y segrega, ya que el proceso de organización o de colectivización se inscribe dentro de esas luchas que según Foucault (1998: 11) “cuestionan el estatus del individuo”, son luchas que rescatan el derecho a la diferencia, pero al mismo tiempo luchas contra la escisión del individuo de la colectividad que lo “amarran a su identidad”. Este conflicto se ilustra en el suceso de Liliana y la reacción de algunas mujeres que luego fueron fundadoras de Triángulo Negro. Sin embargo, como pudimos ver en el capítulo pasado, las luchas de resistencia del sujeto individual precisan de la colectividad para enfrentar el riesgo que plantea la sociedad propia de la modernidad (Giddens, 1991), aunque a la vez la colectividad puede imponer reglas de exclusión. En este momento la lucha contra la exclusión dentro del grupo no fue suficientemente sopesada por sus integrantes y esto desataría una serie de conflictos en el segundo momento.

Triángulo Negro surgió como un intento de apartarse, no sólo de los modelos identitarios impuestos hegemónicamente, sino de otras dos colectividades que, en relación con lo lésbico se configuran como hegemónicas aunque, paradójicamente, en relación con la sociedad general representan minorías: el movimiento feminista, si se trata de un movimiento heterofeminista, y la colectividad *gay* si nos remitimos a una colectividad desde la que se subvalora a las mujeres.

Laura: Y por eso Triángulo Negro era tan novedoso, en el sentido de que, por primera vez se vio un grupo solamente de mujeres y además de esto, con una propuesta de política, una propuesta amplia, de tratar de movilizar y organizar otras lesbianas. Y más allá, fuera de la rosca, del movimiento feminista, o mujeres, porque no se ve, que incluso cuando se hizo la primera convocatoria a Triángulo Negro, fue más que todo a través de amistades, a través de personas conocidas.

En el tiempo en que se creó el grupo, los círculos lésbicos en Bogotá eran muy cerrados, sólo se reunían mujeres que mantenían lazos de amistad y que compartían intereses políticos, personales y profesionales. Muy pocas lesbianas accedían a los espacios organizativos de los *gays*. Como relató Manuela, la primera reunión para la conformación de Triángulo se hizo acudiendo al “correo de brujas”; es decir, a redes dispersas tejidas por canales no formales. En estas primeras reuniones se dieron las bases organizativas para Triángulo Negro:

Manuela: (cómo se convocó) [mediante] el correo de brujas, porque de qué otra forma llegaba.

Aunque la intención primera de las mujeres que tuvieron la iniciativa era lograr una organización formal, a la vez, como lo cuenta Laura, fueron los lazos afectivos los que marcaron este primer momento, la emoción y la emotividad se convirtieron en factores de cohesión positiva. Las expectativas personales y políticas de las mujeres incidieron en la conformación del grupo y en la construcción inicial de identidad y pertenencia, lo cual contrasta con las luchas del yo del segundo momento: esa resistencia del individuo al amarre de la colectividad de la que habla Foucault (1998).

Laura: [...] las personas que trabajaban allá, en este entonces eran más que todo, de una forma u otra “onegeistas”, o que por lo menos tenía unas inquietudes, hacer un trabajo de más profundidad y esto sí marcó mucho al desarrollo del grupo, de que tenía que tener objetivos claros, que tenía que tener unas líneas de acción, una estructura de la organización [...]

Helena: Educación, comunicación, derechos y sociocultural. (Los grupos no tenían los nombres que mencionan Laura y Helena. Según acta número 1 de reunión del grupo eran: Debates, derechos, comunicación y sociocultural)

Laura: Y creo que como... casi [fue] como una luna de miel, un noviazgo, hablamos de esto, estábamos muy emocionadas, que éramos llenas de energía, como con mucha esperanza de poder hacer algo distinto [...] creando un grupo, una identidad de grupo bien particular, que iba más allá de, como el proyecto político en sí, sino en crear una amistad, unos lazos de solidaridad entre nosotras como mujeres.

Aunque en los testimonios se separan la proyección política de la personal, considero que durante este primer momento las expresiones personales como la amistad, el gusto eran de hecho manifestaciones políticas del grupo, eran estructurantes del nosotras. Las relaciones de cercanía del momento eran una forma distinta de situarse frente a la sociedad hegemónica. Fueron una manera de manifestación de “la microfísica del poder” (Foucault, 1992). La amistad era una manera de resistir el entorno social. El ambiente de las primeras reuniones, como lo recuerda Manuela, era de fraternidad, de complicidad, incluso de coqueteo. La cercanía personal, la intimidad y el fervor que se generaron a raíz de la emoción por el encuentro, fueron determinantes:

Laura: Bueno, eso es en el nivel político, pero también creo que yo estaba muy sola, recién llegada a Bogotá, con la necesidad de encontrarme con otras mujeres, en espacios más lúdicos [...] de buscar amistades, buscar, crear un grupo, una identidad, más allá de yo sola, con mi pareja, sino de buscar un grupo de amigas, que se sentía parte de una cosa más grande, parte de...

El simple hecho de reconocerse unas en otras, desenvolvía procesos de identidad en muchas mujeres, que no se podían equiparar con lo que hasta entonces ofrecían otras organizaciones lésbicas como SOL.

Manuela: Yo quisiera expresar también un poco lo que sentía y era, hoy lo veo así, de pronto más claramente, como el reconocerse, frente a las demás, resulta que aisladamente nos conocíamos dos o tres, o cuatro, ¿sí? Y de pronto uno pasaba de un grupito a otro, pero reconocerse como un grupo de 30, o

como un grupo de 40, era una cosa, a mí me parecía impactante. Y eso me ayudaba a mí, hablando de lo mío personal, como en la auto imagen, en el afianzarse como lesbiana

Helena: Para mí fue importante [...] el afianzamiento en el proceso de identidad, eso, encontrarme con otras lesbianas, no en un espacio de un bar, [...] en ese momento cuando el grupo que se estaba soñando [...] pero yo en ese momento no visualizaba eh..., lo político del grupo, sino fue más bien lo personal.

El liderazgo de mujeres con trayectoria en movimientos sociales y un perfil profesional social y humanístico, contribuyeron a la proyección política al grupo:

Helena: Bueno, mi contacto, con Triángulo Negro, es en la primera reunión en la casa de Manuela. Me parece importante y creo que marcó mucho el tipo de mujeres que había en ese momento, la formación académica de las mujeres, eran mujeres psicólogas, antropólogas, había muchas trabajadoras sociales...

Laura: Era mixto, pero todas, todas con la inquietud de hacer algo más allá de un encuentro social, creo que sí.

Aunque todavía no se identificaban claramente las bases de lo que en el segundo momento representaría lo hegemónico dentro del grupo, éstas ya comenzaban a construirse. El prestigio de las “onegeístas”, de las extranjeras y de las “intelectuales” era latente y ello tenía que ver con su experiencia y conocimiento. De esta manera comenzaron a verse como modelos por seguir. Se las identificó como líderes y hasta como mujeres deseables. Sobre estos sentimientos y percepciones se configuraron, en el segundo momento, una serie de tensiones y luchas que analizaré en el siguiente apartado.

Helena: Para mí es importante la presencia de dos mujeres extranjeras, Laura y A, que tienen experiencia con movimientos lésbicos en el exterior, entonces ellas tienen como claro a qué vienen.

Las fundadoras tenían la clara intención de que Triángulo Negro fuera el inicio de la construcción de un nosotros de una amplitud no lograda antes por ninguna organización que hubiera involucrado lesbianas y que además iba a representar una alternativa pública a las dinámicas de reunión y comunicación privadas anteriores.

Aunque el grupo se reunía en un espacio privado, días antes del lanzamiento tuvo sus primeras apariciones en espacios públicos importantes: la Ruta por la Paz — marcha hacia Mutatá el 25 de noviembre de 1996 (ver anexo número 23) y la Marcha del Silencio, el 8 de marzo de 1997, en la cual protestarían las madres de los soldados retenidos. No había, sin embargo, una estructura organizativa que permitiera definir la representación del grupo en estos eventos, así que se elegía a las representantes sin ningún procedimiento específico; a pesar de ello, el entusiasmo parecía legitimar cualquier designación:

Manuela: Bueno, recuerdo después de las reuniones, que inicialmente se hacían en mi casa, que eran, con un tono muy informal [...] recuerdo de ahí que pasamos a hacerlas en algunas otras casas también, hasta que encontramos la liga (Liga Colombiana de Lucha contra el SIDA, conseguida mediante gestión de A, una de las onegeístas extranjeras), que ya nos permitió como tener un sitio estable, comenzar a

participar públicamente, entonces estuvimos en Mutatá, ¿te acuerdas? Eso fue el 25 noviembre [...] lo siguiente que recuerdo que ocurre, es la participación del día de la mujer, de la marcha del día de la mujer, donde públicamente salimos y fue una semana o dos antes del lanzamiento [...]La primera pública fue el 8 de marzo...

El 8 de marzo de 1997, cuando se llevó a cabo en Bogotá la Marcha del Silencio, organizada por el movimiento de mujeres en contra de la violencia en el país, fue una fecha de gran importancia para las fundadoras del grupo.

Laura: (recuerdo) que estábamos muy emocionadas, que había mucha tensión del público, a ver un grupo..., porque estábamos repartiendo unos de esos folletos, anunciando también el lanzamiento, la semana siguiente [...] también cuando estábamos marchando en la séptima, que repartimos los folletos, que inspiraban mucho interés por parte del público común y corriente, que también muchas mujeres se juntaron con nosotras, porque éramos un grupo muy chévere, que estábamos riendo no sé de qué, ¿verdad? [...] y ya cuando llegamos a la plaza, queríamos también invitar a la gente al lanzamiento y forzamos a Alejandra, a ir a hablar en público, a anunciar el lanzamiento y también a hablar del grupo y hacer nuestra presencia allá y...

Helena: Bueno yo no sé, pero la apreciación mía, los miedos míos y también de algunas mujeres, de que, ¡miércoles! Éstas son como muy evidentes, ¿sí? [...]y si ustedes dicen que unas amigas se acercaron, yo conozco muchas que se alejaron, para que no fueran como estigmatizadas, o no sentirse como lesbianas, ¿sí?

Manuela: Reconocidas públicamente.

Helena: Reconocidas públicamente como lesbianas y aunque no tuviera ninguna simbología, pero el sólo hecho de estar en contacto, con unas que sí gritaban que eran lesbianas.

Este momento de formulación de la pregunta ¿quiénes somos?, fue fundamental. El acto de visibilización produjo entre todas, en mayor o menor proporción, miedo. Fue un instante de verdad. Un momento de confrontación que generó reflexiones mucho después, luego de un tiempo de enfriamiento de las emociones y los sentimientos del momento. Era la primera vez que se oía el “nosotras” del grupo en un lugar público. Este acto de visibilización fue un rito de fundación espontáneo, no planeado, que movió la emociones de las integrantes de Triángulo Negro y de quienes concurren a un lugar histórico, en un instante histórico. Por primera vez las lesbianas hablaban como parte de las mujeres que protestaban en contra de la violencia.

Manuela: Bueno yo recuerdo, que en el momento en que Alejandra — yo la acompañé, a los micrófonos de la plaza — cuando Alejandra habló ante el público y decir, "queremos aquí hablar y denunciar, públicamente que las lesbianas somos discriminadas." En la plaza en ese momento hubo un

silencio abrumador, yo recuerdo eso, hubo un silencio, que todo el mundo se quedó como ¡ah! Y después nos bajamos de esa tarima y gente emocionada nos felicitaba, me imagino que otras salieron corriendo pues, pero varias personas entre otras, esta Florence Thomas, que estaba muy contenta, pues de la valentía y de que lo hubiéramos hecho, yo me sentí muy feliz y como muy orgullosa de como esa valentía y de ese arriesgarse, poner la cara me hizo sentir bien, aunque estaba aculillada de que eso fuera a salir en el noticiero por la noche, pero en ese momento era más importante haberlo hecho.

Helena: Pero sí fue emocionante, o sea esos hechos son muy emocionantes y de pronto le imprimen como ese valor, esa solidaridad [...] cuando subes a la tarima, yo sentía susto a mí no era la emoción, yo tenía susto, qué irá a pasar, pero entonces igualmente me quedo, pero con los mil y un miedos [...] hay cosas que yo miro atrás y que fui atrevida y que ahorita no lo haría, o sea como uno hace esas cosas en una época y después se lo piensa y no lo haría.

Así comenzaron los ritos y los mitos de fundación del grupo, por ejemplo, lo que yo llamaría la construcción mítica del grupo, que fue publicada en el primer folleto, que fue un símbolo fundacional. Fue un intento, a mi modo de ver, de plantear un origen compartido, un origen atemporal, que no tenía que ver con los tiempos de la cotidianidad de las mujeres, sino que buscaba crear una especie de signo aglutinador que cobijara a las lesbianas:

Triángulo Negro
Invita

A la noche cultural que se
llevará a cabo con motivo
del lanzamiento del grupo

Sábado 15 de marzo
de 1997

Carrera 27A N° 53-72

7:00 P.M.

Si estás interesada en conocer, opinar o
participar de nuestro trabajo, puedes
escribir al Apartado Aéreo 15404 de
Bogotá, o llamar al teléfono 5008440

Una escogencia emocional y sexual; una
forma de vida, una postura política o
"Aquella que vive en un pueblo de aman-
tes, aquella que siente un deseo violento
por sus amantes, aquella que 'no vive
en el desierto', que no está 'perdida'".
(Monique Wittig, 1981).

Un no a la domesticación impuesta por
el orden patriarcal, un gusto por lo fe-
menino en todas sus representaciones
y revelaciones, una sensualidad particu-
lar, una forma de hermosura, una rela-
ción amorosa con la tierra, una forma
de ser madre de hijas y amantes, lla-
mar y ser llamada adonatrix; una ma-
nifestación de la fisonomía, un tipo de
gestualidad, un gusto por el cuerpo feme-
nino: el propio y el de las otras; un
orgasmo puramente femenino; una me-
moria de ser mujer, más allá de la histo-
ria; un amor sublime y mundano, una
estancia y no un error, un decir nosot-
ras.



Durante la Segunda Guerra Mundial,
las mujeres lesbianas eran tatuadas con
un triángulo negro ▼ con fines de discrimi-
nación (clasificación) y luego de elimi-
nación. Triángulo Negro se impone el reto
de recordar este terrible suceso, pero escri-
biendo otra historia partiendo de la subver-
sión e inversión del símbolo mismo ▲.



**TRIÁNGULO
NEGRO**

De especial importancia para entender la dinámica del grupo en ese entonces fue otra actividad anterior a la Marcha del Silencio. Una tarde de planeación para el nuevo año que comenzaría —1997— al lado de una chimenea con un papelógrafo enfrente. Luego una noche de ritos, de fiesta y en la que amanecimos todas en la misma casa para al día siguiente caminar juntas hacia la represa de San Rafael. Todo esto mezcló razón y sensualidad, dos tipos de economía de la organización. Las discusiones sobre asuntos objetivos de la organización generaban tanta cohesión como las expresiones rituales que exaltaban lo no racional, lo sensitivo, lo “femenino”:

Manuela: [...] cuando llegó diciembre, dijimos, se acabó el año, planeemos el año entrante, hagamos una reunión de cierre [...] en diciembre del 96 por propuesta de Elsa y nos fuimos a esa reunión en La Calera, donde hicimos como un rito muy bonito, recuerdo todo muy..., con el fuego, con estas cosas, con los triángulos negros.

Laura: ¿Tú hiciste los triángulos negros?

Manuela: Sí, yo hice los triángulos.

Laura: Manuela hizo una cosa muy bonita, porque hicimos un ritual [...] ponían en el piso, en la tierra, su velita, diciendo que querían considerar sus expectativas, sus esperanzas [...] que cada uno tenía una vela, de diferentes colores, creo que también pensando, también en el arco iris, de diferentes colores, no sé qué más y que íbamos colocando en la forma de un triángulo, las velas, [...] estábamos paradas, dentro de un círculo, con la vela, íbamos plantando, poniendo la vela en la tierra [...]pero diciendo algo, frente a lo que se esperaba del año...

Manuela: Sí, la hoguera estuvo a un lado, aparte.

Laura: [...] después empezó a llover.[...] Y después Manuela, ha hecho una sorpresa para nosotras, porque nadie sabía que el final de ese rito, ella dijo que tenía un regalo para todas nosotras. Y nos hizo cerrar los ojitos y nos entregó a cada una un triángulo negro y fue como un collar y fue una cosa muy emocionante, creo que todo el mundo estaba muy tocado, por este gesto, porque era un trabajo muy pensado, mejor dicho, como se dice..., muy emotivo y que esto también fue como construyendo como identidad..

Manuela: Sentido de pertenencia,

Laura: Sí, sentido de pertenencia.

Manuela: Bueno, también te digo, ese momento, digamos fue muy, muy especial, muy como el nacimiento realmente, recuerdo en esa reunión se gestó el lema, con el que se iba a trabajar el año

siguiente, a partir de enero, que era la visibilidad de la mujer, Por el derecho de tener un rostro, entonces se planeó, en esa reunión que iba a ser por fechas, junio, diciembre, noviembre también y como que ahí se terminó el año y se programó el siguiente[...] Salimos a caminar, yo tengo fotos.

La fase de planeación estratégica en la que se definieron asuntos más generales como la misión y la visión del grupo —que antecedió a esta noche y se hizo entre septiembre y octubre de 1996— estuvo dirigida por mujeres con experiencia en las ONG, a través de la que habían aprendido sobre metodologías de planeación estratégica participativa. La escogencia del nombre y la preparación del acto de lanzamiento, la presencia en los actos públicos ya mencionados, el diseño del folleto, así como algunos talleres internos sobre identidad y reconstrucción de historias de vida, hicieron parte de las actividades que más trabajo demandaron durante este primer momento. Tal vez una de las actividades más importantes que fundió el proceso de construcción de sujeto individual a la construcción de un nosotras, fue el taller de historias de vida, en donde el grupo escuchó los relatos biográficos de sus integrantes, que se constituyeron en referencias muy significativas para mujeres que veían restringida la manifestación de su identidad a redes no muy extensas de lesbianas o mujeres heterosexuales y a unos cuantos sitios lésbicos :

Laura: Estamos hablando de tres meses, estás diciendo que hicimos varias reuniones, que nos reuníamos cada sábado, creo, que sacamos los objetivos, la misión, que fue una reunión, esto fue un trabajo participativo, como de estilo taller [...]y allá dividimos, en los diferentes grupos, subequipos [...] empezamos a trabajar mucho, en términos de construcción de nombre [...] y después hicimos un trabajo, una discusión muy larga frente al lanzamiento, de cómo íbamos a trabajar, después porque, creo que ahí cometimos el error de lanzarnos, de pensar en lanzarnos públicamente aquí en Bogotá, sin tener como muy consolidado al equipo, como lo que siempre nombramos como el equipo central[...] También hicimos unos talleres frente a sexualidad, frente a identidad, que A y yo hicimos uno, yo recuerdo que muchas veces en esta época no hablaba español tan fluidamente, entonces, mucho mi participación fue de atrás, eso siempre me frustraba mucho, pero bueno [...] después de cada reunión sabíamos algo.

Durante la entrevista las fundadoras consideramos que la apertura del grupo fue una decisión apresurada, ya que por la época del lanzamiento, una estructura consolidada, lo que según algunas mujeres — como se expresa en la entrevista del momento posterior — generó una fuerte crisis por la que muchas integrantes se retiraron del grupo. Triángulo Negro se encontró con un conflicto inesperado entre la construcción de sujeto, más o menos consolidada hasta entonces dentro de un grupo cerrado con identidad de clase y afectos marcados, y las realidades de las mujeres que empezaron a ingresar y que no se ajustaban al deber ser ya instituido en el grupo. De esta manera podemos ver que, paradójicamente, la cohesión del primer momento sería la simiente de las tensiones y luchas que se configuraron en el segundo. A propósito del tema del lanzamiento, Helena reflexionó sobre cómo Triángulo Negro no estaba realmente expandiendo las restringidas redes de lesbianas, ni tampoco previendo la multiplicidad y la diversidad de las integrantes potenciales. El grupo nunca se hizo la pregunta fundamental sobre a quién se convocaba cuando se llamaba a la voz de “lesbiana”; qué diversidades en términos de origen, de conductas, de clase, de edad, de raza , de etnia, de ocupación, etc., acudirían a este llamado y cómo entender estas diferencias:

Helena: Yo pienso que es una pregunta, cuando se pensaba en el lanzamiento, porque dicen, bueno, el lanzamiento fue público, pero, ¿quién era el público?, el público eran nuestras conocidas, nuestras amigas, porque ¿qué se pensó en ese lanzamiento?

Laura: [...] el lanzamiento fue, primero, para dar conocer a las organizaciones feministas o organizaciones *gay* lésbicas, pero también a decir y comentar, anunciar a todas las lesbianas, o las lesbianas con las que podemos tener contacto, que existíamos y que ahí queríamos crear un espacio de trabajo y de socialización.

Según Laura, se había convocado al movimiento feminista y al movimiento *gay*. Sin embargo, es de anotar que a lo sumo asistieron cinco (5) hombres al lanzamiento entre una totalidad de más o menos cien (100) asistentes. Es necesario para las lesbianas distinguirse de otros en tanto lesbianas, pero al mismo tiempo es necesario crear identidades individuales o nuevas formas de agrupamiento para conformar progresivamente una colectividad más amplia pero no totalizadora. El grupo generó una de identidad parecida a la que se produce desde la dinámica del etnocentrismo. Como dice Geertz (1996), el etnocentrismo tiene una utilidad en términos de identidad y es lograr la distinción; pero a la vez, el etnocentrismo genera modelos que sujetan al individuo a unas reglas de conducta.

De esta manera, como anotaba Barth (1976), las identidades se conforman en las fronteras, en el intercambio, en el contraste de grupos y de individuos, la incapacidad de franquear estas fronteras debilitó la creatividad del grupo (Rosaldo, 1989). De todos modos, el hecho de que el grupo no las haya podido atravesar de forma inmediata, no es mérito de juicio, ya que estas son las fronteras que la modernidad ha planteado como divisiones funcionales. Las fronteras que comenzarían a verse entre la mujeres de Triángulo Negro estaban demarcadas fundamentalmente por la clase y por los diversos significados de ser lesbiana. Margarita Pisano (2001) sugiere que “la lesbo-homosexualidad se piensa desde un lugar fronterizo, entre la heterosexualidad y la homosexualidad, no forma parte de ninguno de estos dos modelos aunque tenga algunos de sus tics culturales”. Así el lesbianismo planteado como posición política y no como orientación sexual, constituye una estrategia de resistencia, pero su inmersión en sistemas como el de clase es innegable, es lo que Pisano llama “tic”.

Los mitos, los ritos y los símbolos del grupo fueron cuidadosamente escogidos por las fundadoras, pues su misión era visibilizar no sólo a Triángulo Negro, sino a las lesbianas. Quienes idearon o propusieron estos símbolos fueron principalmente las llamadas “intelectuales”, las “onegeístas” y las extranjeras. Manuela diseñó el logosímbolo luego de una intensa discusión participativa en donde se mezclaron signos de la Nueva Era (los cilos), signos *gays* (la bandera arcoiris) y lésbicos (el triángulo negro). Obviamente a la construcción del símbolo precedió la escogencia del nombre que fue propuesto por Albis, una de las onegeístas extranjeras. Al principio, sólo ella conocía el significado del triángulo negro, pero el entusiasmo que suscitó fue unánime:

Así como el triángulo rosado, el triángulo negro también tiene origen en la Alemania Nazi. Aunque en el parágrafo 175 del código jurídico alemán no fueron incluidas las lesbianas, hay evidencias de que el triángulo negro fue utilizado para señalar a presos de comportamiento “antisocial”. Se consideraba antisociales a todas las mujeres que no cumplieran con su rol reproductivo social y biológico, dentro de los parámetros de instituciones como la familia, ellas eran lesbianas, prostitutas, mujeres que se rehusaban a procrear hijos y hasta mujeres estériles. Así como el triángulo rosado es históricamente un

símbolo masculino, el triángulo negro ha sido adoptado por las lesbianas como símbolo del orgullo y solidaridad. (Loureau, 2001) <http://www.antroposmoderno.com/antro>



El nombre del grupo encontró resistencias, por parte de algunas integrantes que ingresaron al grupo después, por la connotación negativa del color negro, incluso del mismo triángulo como alusión al pubis femenino. Para contrarrestar esto Andrea y René escribieron una presentación desde una proyección positiva, así que sugirieron la “subversión del símbolo” no sólo en términos gráficos —lo cual ya se había hecho— sino en sus nuevos significados negativos, lo cual implicó resemantizar signos como “bruja”, “erotismo femenino” y representaciones denigrantes:

¿Qué es Triángulo Negro?

Si pensaste en magia o esoterismo estás equivocad@. Si se te ocurrió pensar en brujas o zonas eróticas femeninas...podrías estar más cerca. Si de una vez pensaste en mujeres lesbianas, estás en lo cierto. Contextualicémonos: Durante la segunda guerra mundial las mujeres lesbianas eran marcadas por los nazis con un triángulo negro ▽, siendo discriminadas de esta forma por su opción sexual. El grupo de lesbianas Triángulo Negro ha invertido Δ este símbolo como una forma de decir, no más a la discriminación de la que somos objeto; más aún, como forma de reafirmar el orgullo de ser lesbianas, por eso las banderas del movimiento *gay* superpuestas al triángulo. (Tomado de un volante de presentación del grupo. Segundo momento)

En los movimientos LGBT (lesbianas, *gay*, bisexuales, transgeneristas), ha habido una gran proliferación de símbolos. Al respecto ver (<http://www.elsotano.com.ar/symbols.html>). Estos símbolos son manifestaciones codificadas de la resistencia, son una manera de cambiar los significados de las clasificaciones negativas que conducen a la discriminación. (<http://www.mundogay.com/magazine/semana31/colombia.htm>, <http://www.gente.chueca.com/arangayz/divulgacion/simbolos.htm>)

Sin embargo, la resemantización del símbolo se plasmó por primera vez en el primer folleto (ver anexo número 24) elaborado por Andrea y por mí —clasificadas en el grupo como “intelectuales”— aunque en su factura final (colores con los silos que atravesaban el triángulo) participaron todas las asistentes a la Marcha del Silencio. Ese fue un evento muy significativo, pues, luego de la primera salida —diría— triunfal —a la plaza pública — literalmente— nos fuimos caminando entre las miradas de la gente, incluidas las mujeres del grupo Mujer y Sociedad de la Universidad Nacional, hacia la Plaza del Chorro de Quevedo en donde en una ronda coloreamos colectivamente —cada mujer con un color— los folletos que fueron entregados el día del lanzamiento. Como lo expresa el testimonio de Manuela, quien

mediante una combinación de voces personales e impersonales, da cuenta de su implicación personal en el diseño del logo, a la vez que refiere el proceso colectivo:

Manuela: Una cosita quiero agregar, cuando se propuso el nombre del grupo, también se pensó en la imagen, el logo del grupo y recuerdo porque personalmente trabajé en ello, eh..., toda la simbología, el triángulo, lo que significaba el triángulo, que era la unión de tres, que era una unidad, como algo muy espiritual, que la punta debía señalar hacia arriba, no hacia abajo, porque hacia arriba era como decir hacia lo espiritual, hacia abajo, pues hacia lo más material y también por la connotación de voltear el signo, de los nazis, también entonces para que no quedara sólo el triángulo, queríamos incluir los colores de la bandera *gay* y se incluyeron, pero dentro de la simbología de la era de acuario, que es algo que ya se perdió, pero en ese momento eran las dos serpientes de acuario, sobre el triángulo, con los colores de la bandera *gay* y el acuario significaba también el agua, la sabiduría y toda esa simbología, pues como que encerrara los ideales del grupo. Eso era lo que quería agregar.

Las manifestaciones simbólicas, en este momento del grupo, tuvieron gran importancia. Para el día del lanzamiento, por ejemplo, Lorena (estudiante de artes plásticas y quien vivió largo tiempo en Nueva York y Caracas) realizó una instalación consistente en tres o cuatro televisores apilados detrás de unas rejas que mostraban secuencias distintas de dos mujeres en una relación erótica, a las que no se les veían las caras. Esto ilustra de nuevo el impacto de saberes académicos y de movimientos de otros países en el desarrollo del grupo.

El lanzamiento del grupo fue un hito, ya que dio inicio al proceso de inclusión de otras mujeres para la movilización y la visibilización. De todos modos, este acto todavía estaba imbuido de la cercanía que había entre las mujeres fundadoras:

Laura: [...], hicimos toda una cosa espectacular, que estábamos detrás de las sábanas, haciendo teatro de sombras y con un poema que leímos después hasta bajar las sábanas, ahí estamos con las caras felices, sonrientes y ahí cada una habló y creo que las mujeres más tímidas y las mujeres más atrevidas[...] y había una fiesta muy rica, después con las cantantes, la presentación de la poesía etc.[...]

Manuela: Muchas mujeres se adhieren.

Laura: Pero de pronto quiero (hablar del lanzamiento) y resaltar bastante la colaboración, o la solidaridad que yo empecé sentir de algunas mujeres lesbianas frente a nuestro grupo de colaborarnos para hacer nuestra presentación [...] que aparecieron las cosas y llegaban pero de una manera muy generosa, muy mágica, y quiero también resaltar que en ese momento nos sentíamos muy unidas, estábamos, insisto, en la luna de miel,

Helena: Esa época del grupo me pareció..., bueno me pareció muy rica la convivencia entre las mujeres, todas trabajábamos por la conformación del grupo [...] no era tan notoria esas diferencias [...] en ese momento fue un ambiente "hechizante".

Manuela: Yo pienso que ese momento nos duró un buen tiempo y nos duró especialmente hasta cuando se nos dio por hacer los estatutos, hasta ahí llegó ese romance (risas) .

Las entrevistadas definieron este momento como de romance, como hechizante. Sin duda, el primer momento se caracterizó por una gran excitación sobre lo que se estaba conformando, era una época muy pasional. Me gustaría anotar que la narración se asemeja a la que hace Sheyla Jefreys (1996) de las reuniones de lesbianas en San Francisco en los años 50 y 60, en el ambiente del feminismo lésbico, entonces en auge. Dice Sheyla Jeffreys (1996: 281) que “el tema de la amistad lesbiana es central en la construcción de una comunidad lesbiana y en la realización de toda utopía lesbiana”. Para las feministas lesbianas la amistad es un valor que cohesiona. En este primer momento la amistad, la ausencia de jerarquización, eran ingredientes del proyecto político, profundamente influido por mujeres feministas:

Manuela: Bueno recuerdo lo del cigarrillo, recuerdo que todas queríamos fumar, todas..., mejor dicho entre los nervios y la tensión y la pasión, esto era 25 chimeneas, prendiendo cigarrillos al tiempo, durante 3 horas, mi apartamento quedaba.... [...]entonces vino lo de la Liga donde es prohibido fumar [...]y después al final, como la cervecita obligada, nos mirábamos donde nos la tomábamos y esos eran momentos muy ricos.

Helena: Pero cuando estábamos el primer grupo, o sea se fumaba, a nadie le importaba quién fumara [...] no sé, la forma en que funcionaba ese primer grupo fue "espectacular”.

Manuela: Es que pienso que había más amistad [...]

Laura: ¿Había aventuras entre nosotras en esta época?

Manuela: Todas estábamos enamoradas de todas.

En los momentos posteriores van desapareciendo lentamente los sesgos feministas, para dar cabida a una política de coalición con organizaciones *gay* que se expresa en los testimonios de Sara y Helena. Triángulo Negro nunca se planteó como un grupo separatista radical, pero sí mantenía posiciones radicales frente a la exclusividad femenina del grupo y lo que Janice Raymond (1986) llama el “ginecoafecto”. A continuación traigo al papel algunas reflexiones de Helena, Laura y Manuela sobre esa frontera entre el primer momento y el segundo:

Helena: No, porque sí tuvimos una época de crisis en el grupo, pero en unos enredos más adelante.

Manuela: Cuando llegan las niñas nuevas.

Estas “niñas” nuevas, son nuevas en varios sentidos: no compartían ni las experiencias previas ni los significados comunes del grupo, pero al mismo tiempo ofrecían nuevas posibilidades afectivas. El grupo no sabía cómo incorporar los nuevos significados. Tuvo que hacerse una negociación sobre el significado de “lesbiana” que en el primer momento se había considerado como un signo claro y compartido por todas.

Laura: [...] también éramos muy claras en el comienzo que íbamos a ser lesbianas, de pronto no todo el mundo estaba de acuerdo que íbamos a ser lesbianas públicamente, pero por lo menos había mucho más consenso frente a esto y ya llega otro grupo de mujeres, que no necesariamente quieren ser, nombrado, o ni siquiera reconocen como lesbianas, lo ve como una amenaza tenaz frente a su propia posición en la sociedad

El signo en consolidación “lesbiana” se rompió, y se puso en controversia. Tendría que ser recompuesto durante el siguiente momento. Mientras el primer momento logró configurar un “nosotras” en donde las diferencias ideológicas o materiales, no eran un interrogante, el segundo desató una serie de contradicciones que no se habían previsto y que enfrentó al grupo a esquemas de jerarquía, a diferencias casi irreconciliables de clase, a esquemas patriarcales, entre otros.

2. Segundo momento: Luchas de poder

Las luchas actuales oponen resistencia a los efectos del poder ligados al saber, a la competencia y a la calificación. (Foucault, 1998:12)

Tanto el transcurso como la construcción de la historia de este segundo momento resultan dolorosos, profundamente conflictivos y como anotó Laura durante la entrevista focal “se vuelve a repetir la dinámica que marcó esa época”. Registré en mi diario de campo ese día:

Saludo a Lucía, Helena y a Laura que están jugando con una peluca de lana con los colores de la bandera *gay*: Helena la va a usar en la marcha, Laura dice que quiere una y termina proponiendo que las vendan. Juegan un rato poniéndose gafas, desfilando, etc. Hablamos de algunas cosas personales, se forman parejas de conversación. Llegan Manuela y Carmen y luego María, comienzo a dirigir la reunión para explicar el procedimiento del trabajo. Se hacen las dos primeras preguntas de la guía a Carmen y María que entraron al grupo en el segundo momento.

Carmen hace unas afirmaciones muy drásticas sobre las políticas y acciones del grupo en esa época, la conversación toma su propia marcha pues se comienza a hablar de asuntos que tienen un alto grado de afectabilidad y emotividad. Laura analiza el asunto como que se está volviendo a repetir la dinámica que marcó esa época. Se discute ampliamente sobre experiencias muy puntuales. (Diario de campo 25 de mayo de 1999, 6:00 a 11:00 p.m., Casa de Helena)

Aunque el recuento de este momento por parte del grupo focal no se ciñe tan ordenadamente a la guía de entrevista, su tono sí ilustra las relaciones que la marcaron: conflicto y tensión sobre la construcción del sujeto. ¿Esta colectividad debía llamarse asociación de mujeres lesbianas de Bogotá, de Colombia?, ¿se requería una organización jerárquica u horizontal?, ¿una organización participativa?, ¿desde qué deseos e historias individuales se debía construir este nosotras?

María, docente que ingresó al grupo desde su apertura, rememoró sus motivos para ingresar al grupo: salir del aislamiento, encontrar un espacio de identidad y un espacio social y afectivo:

María: Bueno, yo tuve noticias del grupo por medio de una chica de la U. Distrital que conoce a una psicóloga que yo conozco... yo estaba muy aislada, muy escondida y ella me dio la razón. Me dijo, hay en Galerías una reunión de un grupo... se llama Triángulo Negro [...] pues uno con expectativa de conocer gente, ¿cierto? Fundamentalmente más que en estar pensando qué será el grupo [...] recuerdo tu participación, Alejandra, la de Manuela; todas hablaron y empezaron a hablar de cosas como interesantes dándole una proyección política a ese grupo, entonces a mí me pareció como interesante la cosa.

El interés por dar con un sitio de encuentro estaba acompañado, en algunos casos, por un interés político por la apropiación de discursos. A su vez ésta otorgaba prestigio y creaba diferencias entre las integrantes del grupo. Es importante anotar que María no pertenecía al grupo de las llamadas “intelectuales”, aunque paulatinamente comenzó a ocupar una posición de liderazgo hasta hacer parte del núcleo coordinador del tercer momento. Cuando cita a una serie de autores, deja entrever la dinámica del régimen de saberes de este momento.

P: ¿Tú creías que el hecho de ser lesbiana era un acto político o eso lo empezaste a ver así después de que entraste al grupo?

María: No, yo lo veía desde antes. Había leído algunas cosas como... me alimentó mucho leer *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir, con su cuento de que mientras que existan prostitutas y policías siempre habrá prostitutas y policías... bueno, de todas maneras mirando a Foucault o a Bassaglia cuando escribe sobre los locos en *Razón, locura y sociedad*, entonces uno ya se entiende como un ser social, como un individuo que de una u otra manera está proyectándose [...]

En este momento, lo político comenzó a jugar un papel preponderante y el intercambio discursivo comenzó a dominar las relaciones. El testimonio de María es importante en la medida en que ella fue testigo del cierre del primer momento y el inicio del segundo:

P: Tú estuviste por primera vez el día del lanzamiento del grupo. ¿Qué recuerdas de ese momento, de esa noche?

María: De esa noche me acuerdo, así pues, como que estaba el televisor y armaron una... lo pusieron detrás de unas rejas y quería ver el vídeo pero no lo pudieron proyectar bien ese día. Lo que más recuerdo fue como la intervención que ustedes hicieron [...] me impactó lo que estaban diciendo...

Para María tanto el contenido simbólico de la instalación de Lorena, como la explicación de los objetivos del grupo resultan de fácil recordación. Las integrantes hicieron la presentación a través de una puesta en escena en la que, con unas sombras chinas, mostraban los argumentos comunes que sustentan la lesbofobia en términos populares como “lo que pasa es que le falta macho”, “es que está traumatizada”; luego, cada una decía un fragmento de un parlamento que explicaba qué era el grupo. María encontró en la forma y el contenido propuestos algo innovador, producto del espíritu que animó el primer momento.

En el segundo momento las mujeres expresaron sus posturas personales, sus intereses, develaron actitudes particulares, en general conductas por medio de las que querían expresar su límite y diferencias con las demás. Las fronteras se hicieron evidentes según las afiliaciones de clase (conocimientos, capacidad de adquirir información, sesgos de saber), orientación sexual (si se era bisexual o lesbiana, o simplemente cómo se entendía serlo), género (apariencia, actitudes asociados con lo masculino o lo femenino), raza (apariencia fenotípica asociada de manera cercana a la condición de clase) y edad (relacionada con autonomía y legitimidad basada en la “experiencia” o mejor en la trayectoria vital).

Carmen, quien ingresó en el primer semestre de 1997, cuando se comenzó a hablar de la necesidad de contar con un reconocimiento formal del grupo mediante la obtención de la personería jurídica, admitió cómo los objetivos mismos del grupo y sus dinámicas resultaron decepcionantes para ella. Este período fue de ruptura definitiva con la mística del primer momento. Los apartamentos de las integrantes habían dejado de ser los lugares de reunión, la atmósfera de enamoramiento comenzaba a diluirse. Esta transición duró aproximadamente tres meses, por lo que algunas de las participantes del segundo momento compartieron algunos rezagos del fervor y la amistad característica de los primeros tiempos. Surgieron entonces las luchas internas, luchas por preservar el yo individual y al tiempo construir un “nosotras” difícil de negociar. La narración escéptica de Carmen contrasta con el sentimiento efusivo que hasta ese entonces había predominado:

Carmen: [...] Yo pensé que era un grupo de mujeres que trabajaba por los Derechos Humanos o por los Derechos de las mujeres. [...] Y al fin fui un día que absolutamente no me gustó mucho, porque casualmente hubo un incidente de un pelado que iba a entrar a hablar de la Nacional (Universidad) y lo sacaron porque no se aceptaban hombres [...] A mí eso me pareció supremamente radical, violento, a mí me pareció agresivo y yo dije pues estas mujeres no están en nada [...]

En este testimonio se translucen varios asuntos. Por un lado, el desacuerdo con que el nosotras fuera “lésbico” exclusivamente; por otro lado, su crítica frente a la forma como circulaba el saber dentro del grupo, que se tradujo en la intención de colectivizar un conocimiento que, según ella, se había presentado como reservado, como se escucha a continuación

Carmen: [...] pero casualmente ese día se hablaron de los estatutos. Y ese día habló alguna chica que esa vaina era la cosa más difícil de este mundo, terrible, dos meses para prepararlos, y a mí también me pareció que eso era como jugar con la ignorancia de la gente. Me comprometí a hacerlos y por eso seguí

en el grupo. Seguí en el grupo también por puros afectos con Helena, básicamente, por colaborarle a ella más que uno viera algo en el grupo.

En el testimonio se lee la desaprobación frente a situaciones que la afectaban o afectaban a otras mujeres; las apreciaciones de Carmen son realmente drásticas. Así sigue el testimonio.

Carmen: [...] algunas personas eran agresivas al confrontar a otras, por ejemplo, como Alejandra en esa época, ¿no? Hace que uno se desencante del grupo; que digan “pero es que vienen niñas feas, o es que vienen señoras del servicio o que sé yo.... entonces hagamos un club donde todas sean lindas y sean profesionales...” Esa no es la idea, porque tanto todas son mujeres, tanto todas son lesbianas, entre comillas... ¿no? O algunas que estarán en proceso, o algunas que no sabrán si sí...

Carmen reflexiona sobre los procesos de imposición que se daban a los sujetos individuales de la construcción de un nosotras colectivo, armado desde saberes especializados y posturas individuales que querían ganar predominancia. En ese entonces hacía parte del grupo y fui identificada como una de las “intelectuales” que imponían posiciones mediante discursos académicos. Este testimonio también da cuenta de los problemas que comenzaban a generar las diferencias de clase entre las mujeres que ahora estábamos vinculadas al grupo e inclusive diferencias respecto a la construcción de identidad como lesbiana o tal vez como bisexuales.

En realidad el grupo de fundadoras no había tenido oportunidad de prever lo que sucedería cuando Triángulo Negro abriera sus puertas. Por otro lado, había una gran distancia entre los discursos democráticos y la práctica.

P: ¿Tú conocías los objetivos y la misión del grupo?

Carmen: Sí, sí los alcancé a conocer con Helena... Cuando trabajamos los estatutos los conocí.

P: ¿Y qué piensas respecto a lo que estaba planteado y lo que sucedía en el grupo?

Carmen: Pues es que... como el papel resiste tanto... Entonces en el papel sí se veía como tan bonito... Ser visibles, porque en esa época el lema era “Por el derecho a tener un rostro”... El cuento de apropiarnos del rollo homosexual [...]

Lo que en un principio se vio como provechoso —los conocimientos de disciplinas sociales de algunas integrantes, la experiencia de las “onegeistas” en trabajo organizativo y la trayectoria de las extranjeras en movimientos sociales— en ese momento se empezó a percibir como un obstáculo para la colectivización. Las mujeres que manejaban estos saberes, comenzaron a ocupar la posición dominante y esto generó respuestas y resistencias. Además, el uso del discurso como sustento de la hegemonía, la antigüedad y la fortaleza de las relaciones entre las fundadoras, se constituyeron en factores disociadores

o de segregación, pero a la vez cohesionaban al subgrupo coordinador. Se generaron así rótulos para definir los subgrupos: “las organizadoras” o “las intelectuales” y “las nuevas”. Como veíamos en los recuentos del primer momento esto también estuvo presente allí, pero a mi modo de ver, fueron elaboradas retrospectivamente, mientras que estas nuevas rotulaciones operaron durante el desarrollo del segundo momento. Durante el primer momento nadie llamaba intelectual o extranjera a la otra o, si lo hacía, no había una carga peyorativa en esas categorías, aunque era claro que las onegeístas y las intelectuales coordinaban las reuniones y administraban la palabra y el saber. Durante el segundo momento las intelectuales y las organizadoras ya no fueron las únicas que contaban con un nivel de escolaridad superior, sino quienes asumían y protegían un liderazgo no siempre legítimo.

María: Chévere lo que plantea Carmen [...] Si hay algo que a uno le empieza a generar conflicto es sentir el rechazo en el grupo [...] entrar a relacionarse con las chicas de Triángulo, resultó ser muy difícil, dispendioso... tratar de ubicarse, desde la visión que uno tiene, desde la falta de manejo de la palabra, fue difícil, bien difícil [...] había algunas personas que permitían eso, pero la mayoría no.

P: La mayoría... tú te refieres como a las mujeres antiguas del grupo, o sea...

María: Sí, porque uno busca referencia en las personas...

Lucía: Sí, porque hay un determinado grupo de gente que habla, que es la que habla...

María: ...yo estoy pensando sobretodo en las que estaban ahí como organizadoras...

P: ¿Como a quiénes identificabas tú como organizadoras?

María: Bueno, está... bueno, porque llevaban un quehacer, direccionaban la reunión, daban la palabra, etc.; y además se conocían, había mucha cohesión entre ustedes entonces uno va identificando a cada persona en el grupo [...] Sé que últimamente he ganado más la palabra en ese espacio, pero en ese momento no me sentía.[...]

Triángulo Negro se había abierto, pero desconocía cómo hacerlo, desconocía su verdadero alcance. Los cuestionamientos a algunas de las fundadoras comenzaron a vislumbrarse. De alguna manera, el nosotros planteado, no funcionaba. Dentro del grupo comenzaron a librarse luchas anárquicas alrededor del eje saber-poder en el campo cultural (Bourdieu, 1998). Las intelectuales, las onegeístas y las extranjeras comenzaron a representar lo hegemónico del grupo.

El grupo de organizadoras tuvo que enfrentar la diversidad que se cuece dentro de estos grupos. Algunas mujeres como Lucía o como María pensaban que esta diversidad no se comprendía o incluía debidamente, pero no lo decían, dado el estado de administración de la palabra. Daría la impresión de que las fundadoras habían sometido a su imperio a las demás integrantes. Sin embargo, hay que considerar

que las relaciones de poder son relaciones de resistencia, como lo señala Foucault (1992: 125). A mi modo de ver, en el grupo había una lucha constante y no una predominancia total de unas sobre otras. No se configuraba un estado de dominación, en donde la actividad liberadora estuviera constreñida. Cada persona o subgrupo usaba estrategias distintas para oponerse. En todo caso sí había un deber ser hegemónico fundamentado en el saber y se planteaba su finalidad como altruista. Las coordinadoras emprendieron una especie de ejercicio de la psicagogía que es la transmisión de una verdad que tiene por objeto modificar el modo de ser de un sujeto (Foucault, 1994: 101). La lucha por la legitimidad estaba basada en el interrogante ¿quién es la maestra?: las “organizadoras”, las “intelectuales” se habían abrogado este papel.

Si bien el saber dentro del grupo se usaba como una herramienta para la toma e imposición de decisiones, también se usaba como una estrategia de oposición a los lugares comunes, a las representaciones consuetudinarias que asimismo hacen parte de la opresión. De esta manera, cuando algunas integrantes reivindicaban la necesidad de crear un espacio exclusivamente lésbico, se encontraba no sólo en una lucha de fuerzas con las mujeres que contrargumentaban, sino en una relación de resistencia frente a un régimen discursivo patriarcal.

También se debe dar por descontado que, como en otras relaciones de poder, como las que se establecen entre todos los sujetos, existe siempre un grado determinado de libertad (Foucault, 1994: 126) Para Carmen, el sólo hecho de la argumentación ya presupone un manejo del “régimen del saber” (Foucault, 1998)

Carmen: Algún día llegan, y eso lo manejaba el discurso que a mí hasta me parecía gracioso, unos personajes y dicen si se llama grupo de lesbianas, y una carreta y... dos horas después... todo el mundo sí, lesbianas. Yo no sé qué le pasaría en la casa o qué pensaría en ocho días, y al otro día llegaba y decía pues a mí ya no me parece que se llame de lesbianas [...] y las mujeres la mayoría decía, sí, yo tampoco estoy de acuerdo...

Sólo durante la realización de esta entrevista focal la estrategia de resistencia de estas opositoras se hizo pública. Como estrategia contra las formas de circulación del saber dentro del grupo, se dio a través de una especie de campaña que buscaba apartar del grupo de coordinación, a través de una campaña electoral, a quienes manejaban el saber académico y la experiencia en otros movimientos. El objetivo era que Helena, mujer considerada carismática y que no se contaba dentro de las “intelectuales”, fuera elegida coordinadora:

Carmen: [...] yo había ido como mes y medio a las reuniones, o sea como cinco reuniones, y lo que dice Helena es cierto. Había manejo de poder, había manejo de discurso [...] y entonces cuando se postulan ¿qué hacemos un grupo grande? Vamos a votar por Helena porque ella tiene carisma, no maneja el poder, no quiere manejar a las personas [...]

Laura: Yo quiero que Helena y Carmen hablen de sus manejos... de lo que estaban haciendo detrás de las elecciones...

Helena: Ah, ¿quieren que les contemos lo de las elecciones...? [...] Yo respeto mucho a las mujeres que tenían el discurso elaborado, pero la gente, las mujeres, el grupo no estaba como para con quién confrontar ese discurso. [...] ¿Qué pasa con las elecciones? La asistencia no era permanente, entonces yo era la que asistía al grupo más frecuentemente, conocía a las mujeres, estábamos en un grupo con Carmen, [...]y empezamos a amarrar las elecciones. Vamos a votar por Helena [...] yo no quería ser coordinadora... pero las mujeres que me apoyaron...

María: [...] Helena proyectaba una imagen de... rico, ¿no? Te saluda, te pone cuidado, etc. Yo voté por Laura, vuelvo y lo repito, porque en lo que percibía de Laura [...] me pareció alguien clave, como con esas herramientas teóricas que se necesitan para un grupo.

Sin embargo, tres de las mujeres del bando de las intelectuales fueron elegidas para puestos de coordinación, a pesar de la campaña entre las miembros, especialmente mujeres que recién llegaban al grupo, emprendida por Carmen y otras. Mientras Helena fue elegida como coordinadora, Laura fue elegida como vicecoordinadora y Andrea como secretaria. Lo interesante de esto, es que mientras existía un bloque de resistencia a las “intelectuales”, las llamadas intelectuales no actuaban como un bloque, por lo menos no para estas elecciones.

La raíz de las confrontaciones no era el contenido del discurso, sino la *praxis*. Interpreto estas luchas y la manera en que circulaba el saber, no como una intención de manipulación de las personas, sino como el desconocimiento sobre la generación de procesos participativos, en los que todas tuvieran incidencia en las decisiones. Existían, así, problemas de legitimidad en el liderazgo de las “intelectuales”, no tanto por el contenido de su discurso, sino por la manera vehemente de interpelar a las otras. La posición de María resulta incisiva al respecto: también quienes no eran llamadas “intelectuales” tenían discursos y una *praxis* asociada a ellos. Buscaban y desplegaban estrategias, tal vez más refinadas que las de las mismas intelectuales. Formaban parte del régimen del saber-poder.

María: A mí me parece que no es que la gente estuviera tan en desacuerdo con los objetivos, ni siquiera se los pensaban en muchos momentos. [...] El discurso es muy importante, pero la integración del discurso en mi personalidad es la práctica. [...] Entonces no es tampoco separar el hecho de que Helena no tenía discurso, porque de una u otra manera uno tiene un discurso [...] uno es muy político en su práctica y Helena lo estaba siendo.

Las luchas llevaron a la exclusión de mujeres a las que se les reconocía un “buen manejo del discurso”, como expresaba Helena, a una especie de selección inducida. El testimonio que sigue ilustra cómo el poder no se detenta, se ejerce, el poder es una forma de relación que genera respuestas y nuevas estrategias (Foucault, 1994).

Helena: [...] yo soy una de las que no manejo discurso, pero era la que tenía la acogida de las mujeres que me nombraron. Entonces yo decía, ahí le tengo ventaja a las que manejan el discurso. Y hoy les voy a decir sinceramente, ¿saben qué? Yo las voy a esperar que se desgasten y se vayan y yo pueda coordinar. Por eso es que todavía Triángulo Negro funciona. Porque es que yo me lo pensé así. Yo dije voy a dejar

que se desgasten porque las mujeres no están con ellas. Que se desgasten, que las mujeres perciban que las están discriminando. Y se fueron.

Por otro lado, las reglas de inclusión al grupo no eran compartidas y tampoco claras: ¿podían entrar eventualmente hombres a las reuniones?, ¿se excluirían mujeres que no respondieran a un *habitus* de clase media académica?, ¿era un grupo de mujeres, de lesbianas y bisexuales? ¿sería deseable integrar a mujeres por encima de 45 ó 50 años, por debajo de los dieciocho?, ¿se “permitirían” prostitutas, “locas”, negras, exconvictas?

Lucía: Bueno, a mí me parece que lo que dijo María, y lo que dijo Carmen... ellas tienen razón, ¿sí? Yo formo parte del grupo del principio y el de ahorita, porque me separé del grupo bastante tiempo. Pero creo que el grupo del principio, según mi manera de ver, yo estuve ahí porque quería conocer más mujeres, quería tener amigas, quería tener gente como yo alrededor, y al principio fue una cosa muy bacana, fue una cosa muy fresca y tranquilizadora para uno. Pero ya después cuando... digamos que ciertas... que ciertos intereses personales se fueron apropiando como del grupo, de tener una sola cosa, que éste es un grupo sólo para lesbianas, y empezaron a discriminar como a la otra gente que fuera bisexual, las muchachas que no sabían qué eran, que tenían la sospecha, entonces salían corriendo porque pues ante tanta lesbiana que venía, decían, no, si esto es así, yo me abro...

En este punto es necesario considerar cómo se puede construir identidad si la diversidad es tan amplia. Volviendo a Geertz (1996) y su idea de la diferenciación y la valoración positiva del propio grupo, me pregunto ¿cómo construir un nosotros en un grupo en dónde se cuestionaba, por ejemplo, el hecho de ser exclusivamente femenino? El grupo se debatía entre la falta de posiciones claras ante la diferencia, el empoderamiento como lesbianas y la generación de actitudes excluyentes.

La aparición, momentánea o más permanente, de algunos personajes en el grupo o alguna reunión, sacudió el anterior presupuesto de igualdad. Un integrante de GAEDS no fue admitido en una reunión y una mujer fue segregada de Triángulo Negro. Comencemos por este caso que es especialmente significativo. Esther era una mujer desempleada, de unos sesenta años de edad, que eventualmente hacía trabajos domésticos y vivía en el barrio Santafé. Se rumoraba que había estado internada en una clínica de reposo. Esther fue una de las mujeres que fue claramente discriminadas dentro del grupo:

María: [...] lo del comentario de que uy, miremos qué tipo de personas están recibiendo aquí, además yo lo escuché directamente, porque qué tal recibir a Esther, por ejemplo [...] Pero era muy impactante, por ejemplo, llegar al Discípulo Amado y escuchar "no, ese grupo, esas niñas no sé qué..." [...] que era un grupo muy cerrado, que era imposible llegar allá.... Lo del muchacho se supo en muchas partes, eso se regó.

Los dos casos de exclusión son distintos. La exclusión del integrante de GAEDS (Grupo de Apoyo y Estudios de la Diversidad Sexual de la Universidad Nacional) fue una reacción frente a quienes eventualmente representan el avasallamiento: los hombres. En cambio la discriminación de Esther equivalía a reproducir los factores de exclusión que operan en la sociedad, que en este caso concreto eran la clase, la edad y la normalidad mental. Esta exclusión era un recurso para moldear un sujeto deseable: aquello que deseamos es lo que aceptamos. Esther no representaba un modelo de mujer deseable. Sobre

este caso encontré una referencia, como veíamos muy escueta. Mientras tanto la discusión alrededor de la participación del integrante de GAEDS en una reunión fue prolongada y acalorada. Este episodio fue crucial en la definición de Triángulo Negro como sujeto colectivo. El grupo lo excluyó en la medida en que sentía que corría riesgo un espacio ganado que aún no había podido consolidar. René y Laura, ambas fundadoras, eran defensoras de que el grupo debía ser un espacio exclusivamente femenino. Incluyo algunos fragmentos de la discusión:

René: ...qué horror... A ver, la persona que le dijo a este muchacho, si es que estoy hablando del mismo día, fue A M [...] pero creo que se trataba más era de organización, cómo se llevaban a cabo las reuniones, porque inclusive después iba a ir una psicóloga, una no sé quién, y también se planteó eso. O sea, usted entra al final de la reunión a decir lo que tenga que decir.

Laura: [...] Para mí era importante tener espacios definidos para lesbianas, y solamente para lesbianas y bisexuales, porque también creo que había esa discusión [...] a veces tener esos visitantes allá también influye en las discusiones. Influye en lo que se puede decir y en lo que no, porque allá también está llegando gente que no tenía mucha confianza, que está muy temerosa de asumirse como lesbiana, o incluso de abrir su mente a esa posibilidad. Entonces para mí crear ese espacio seguro para estas mujeres, era importante. No estoy diciendo que nunca, nunca, relacionarnos con hombres, o relacionarnos con grupos bisexuales, o *gay*, o lo que sea.

Así el grupo se hallaba en una encrucijada moral: cómo no ser excluyente y al mismo tiempo construir un espacio exclusivamente lésbico. Cómo reclamar contra la discriminación sin generar discriminación. Cómo hacer resistencia sin excluir. La mayoría de mujeres que participaron en esta discusión reclamaba una posición más moderada, más “tolerante”. Sin embargo, necesitamos reflexionar acerca de cómo en general, no ha sido necesario que los hombres homosexuales impidan el ingreso de mujeres a sus espacios, masculinos o mixtos, para que la exclusión opere, porque allí la mujer, aunque de cuerpo presente en realidad no tiene existencia social. Sirva como ejemplo el testimonio de María sobre un grupo establecido como mixto, donde no se hablaba nunca de las lesbianas.

María: Yo en ese sentido creo que es necesario... Por eso digo, cuando uno va al Discípulo Amado, que es un grupo *gay* de hombres, no puede interrelacionarse igual que con las mujeres, es bien diferente. Y es importante que existamos para lo que decía Laura, para construir identidad, para construir procesos, para apropiarnos del hecho de ser lesbianas.

Para las feministas lesbianas de Estados Unidos e Inglaterra en los años 1960 y 1970, el separatismo se convirtió en una condición indispensable de supervivencia sin la cual el movimiento lésbico desaparecería, bien fuera en las sombras del movimiento *gay*, de la izquierda o del feminismo. Jeffreys (1996) examina cómo dentro de movimiento homosexual los espacios masculinos son predominantes y cómo los espacios mixtos se vuelven preponderantemente masculinos. Frente a esto hay posiciones como la de Margarita Pisano (2001):

Poco tenemos que hacer con los varones homosexuales, ellos no tienen nuestras experiencias corporales históricas, ni biográficas de maltrato y sumisión, nos son discriminados por sus

cuerpos, sino por sus opciones. Forman parte de esta cultura, la reafirman y la marcan constantemente.

El grupo se debatía entre la creación de alianzas, que se afianzarán en el tercer momento y la búsqueda de espacios propios en dónde reconocerse. Cabe preguntarse qué tanta sumisión o subordinación hay detrás del discurso de “la no discriminación” hacia los hombres. De todos modos la pregunta de si este grupo era un espacio exclusivo de lesbianas que se iba a denominar en consecuencia, era una discusión que aún no se resolvía.

Carmen: [...] A ver, lo de los estatutos y la razón social básicamente, yo recuerdo si no estoy mal, el objetivo de eso era tratar de conseguir fondos y proyectos para ONG internacionales. [...] se hicieron los estatutos y cuando yo propuse que eso debería tener un nombre, porque de qué se estaba hablando, vino toda la discusión [...] Se plantearon algunos nombres: grupo de mujeres Triángulo Negro, grupo de lesbianas, grupo de tales Yo estuve en desacuerdo en que se llamara Grupo de Mujeres Lesbianas Triángulo Negro, casi por cuestiones “políticas”, porque se cerraban los espacios para trabajar [...]

Durante este momento se conservaron los cuatro grupos temáticos de la estructura orgánica planteada en el primer momento, pero al tiempo comenzaron las discusiones sobre la relación entre una organización jerárquica y el esquema patriarcal. Se planteó la necesidad de buscar la personería jurídica del grupo, para lo cual era necesario generar estatutos y un modelo organizativo con un junta coordinadora e inclusive unos niveles de pertenencia.

María: ... cuando se plantean las condiciones, o como se le llame, a los grupos de debate, de comunicación, ahí hay norte político. Por ejemplo, hablar del Día Internacional de la Mujer, ahí es bien importante [...] Yo veía actividades muy importantes, pues hablar del SIDA es importante, hablar del Día Internacional de la Mujer es bien importante, entonces eso no se puede negar como dirección. [...]

Además de estas luchas internas, las acciones políticas externas también marcaron este momento. María las recuerda bien. Aquí se trasluce una agenda de temas en conexión con los movimientos internacionales y nacionales, feminista y *gay*. Esta agenda fue producto de la planeación hecha durante el primer momento, y tuvo el sello del trabajo de las “onegeistas”.

En este momento se abrieron también las tertulias como espacios para la construcción de sentido sobre la identidad lesbiana desde formas de saber distintas como la literatura. Las tertulias fueron inicialmente espacios de encuentro entre las integrantes del grupo y recién llegadas para la construcción de sentido compartido, alejados de los espacios de organización, en los que se discutían asuntos más áridos como los estatutos o la definición de la razón social. Según Laura, las tertulias eran “la faceta pública del grupo” y a la vez eran una estrategia para establecer distintos niveles de pertenencia al mismo. Se planteaba que Triángulo Negro no fuera un grupo totalmente abierto, pues esto había creado dificultades para consolidar un nosotras compartido, pero tampoco había consenso frente a la función de las tertulias.

Laura: Quiero que hablemos un poquito de cuales eran las actividades, además de las elecciones, etc., que estaba.... Sí, cuales eran las actividades que hicieron al grupo, además de las elecciones y de socializar los objetivos en este 97...

Helena: Bueno, eso debe estar como en la historia, pero en este momento me imagino... talleres, sobre identidad... ¿qué más sería? La conferencia... es que confundo los años... Pero en un documento está como qué se hacía...

Laura: Y tertulias también, creo que fue en el 97, porque creo que hubo una tensión muy fuerte en el grupo, fue esto... y creo que fue una dinámica que ayudó... [...] que fue cuándo podemos cerrar el grupo para poder consolidarnos en términos de tener una historia del grupo, una idea más clara de qué era ser lesbiana [...] Pero siempre cuando empezábamos a discutir estas cosas, entonces siempre entraban personas nuevas, entonces esta dinámica siempre nos entorpeció mucho. Entonces empezamos a hablar de tertulias, de momentos de cada seis semanas en que iban a entrar personas nuevas, y creo que las tertulias fueron una cosa muy importante en términos de tener una imagen pública del grupo

María: En relación a las tertulias, pues era rico pero uno veía que eran sólo instantes. Entonces pasamos una tertulia, dos tertulias, tres tertulias, y las personas que iban a las tertulias, generalmente no iban a las reuniones.

En la perspectiva de algunas mujeres, las tertulias fueron espacios étlicos, de consumo de drogas, falta de compromiso político, pero para René, eran espacios privilegiados de construcción de significados. René recuerda una con especial afecto, ideada por ella y Andrea —de la cual hice una grabación en video durante el trabajo de campo— que trataba de reivindicar el sentido subversivo del término ‘bruja’ a través del humor y del juego. Viendo este video no podría uno imaginarse los conflictos descritos antes y que atravesaron toda la rememoración colectiva de este momento.

René: Quería decir con respecto a las tertulias, que yo creo que en un principio las tertulias fueron realmente importantes [...] Una tertulia que me pareció muy importante, fue la tertulia que hicimos de las brujas, porque precisamente allí no era solamente el espacio de rumba, sino lo que pretendimos con Andrea fue... es decir, precisamente tocar el punto, tocar el tema de las mujeres, las lesbianas, explorar allí muy dinámicamente, muy... lúdicamente... Y creo que si las tertulias se hubieran manejado de esa manera, a la larga hubieran funcionado [...] y las tales reseñas que hacía Andrea, es decir, eso me parecía muy importante, pero las mujeres no leen, a las mujeres no les importa [...]

Helena no comparte la opinión de Laura y René acerca de las tertulias:

Helena: Las tertulias decidimos terminarlas porque vimos que se convirtieron en un espacio de rumba para mujeres que después no asistían, ni participaban en el grupo. La tertulia de las brujas fue muy buena, pero después ya tuvimos una tertulia al lado de la Nacional, la asistencia fue maluca, hicimos otra allá arriba, que atraer lesbianas a través de una cerveza no más.

Resulta sugerente que en la entrevista hecha en 1999 surgieran las tensiones del segundo momento de la historia, es decir, del año 1997. Por el contrario durante el trabajo de campo, pude observar instantes y sucesos de fuerte comunidad; por ejemplo, la pega de los carteles del 25 de noviembre de 1997 por la carrera séptima, registrada en video, o momentos y actividades de gran impacto y relevancia en términos de articulación con otros grupos como el conversatorio sobre diferencias internas de clase, raza y género en la “comunidad” lésbico *gay*, llevado a cabo durante la semana de la diversidad de 1997. Existían esfuerzos fuertes por crear comunidad, por hacer circular conocimiento, como las reseñas hechas por Andrea (ver anexo número 25).

La llegada de mujeres de un origen y posición de clase más bajos, entre ellas prostitutas, que según Helena y María, “tendrían otras expectativas², impuso al grupo pensar una nuevas dinámicas internas. Se cuestionaba la elaboración de un discurso político complejo, ya que las mujeres que entonces asumieron poco a poco la coordinación del grupo, desplazando a las intelectuales, pensaban que las nuevas integrantes requerían una oferta con resultados más inmediatos y por lo tanto, esfuerzos más instrumentales:

María: Pensamos en ese momento en el tipo de mujeres que llegaban, y decíamos que un discurso, así todo grandote, pues no es lo fundamental en este momento, entonces busquemos la forma de hacer cosas que sean muy necesarias para la gente que está llegando...

Laura: ¿Quién estaba llegando?

María: A ver, el hecho de que llegan personas como hace rato se decía, que no son profesionales [...] Entonces pensamos como en los talleres, esos talleres sencillitos pero que pusieran al otro a hablar, a decirse, a pensarse en ese momento, a participar de ese espacio. Y eso fue lo que se intentó cuando se habla de grupo de apoyo... por ejemplo, cuando se hablaba de lo de Conny, que llegó allá con unas mujeres que estaban buscando su rollo de la orientación sexual, pero que también eran prostitutas, nos parecía importante y necesario llegar a ese tipo de personas, a la cárcel...

En este momento María inició su trabajo en la cárcel: era un trabajo de apoyo a mujeres, en general y lesbianas, en particular del Centro de Reclusión El Buen Pastor. Helena recordó cómo finalmente, con la salida de las onegeístas y las “intelectuales” el grupo tomó un rumbo distinto trazado ahora por las mujeres que de una u otra manera habían resistido la dirección de las antiguas organizadoras:

Helena: En ese momento no le encontraba sentido a lo que estaba haciendo el grupo. En ese momento estaba... tú ya te habías ido, Laura. Estaba Alejandra, estaba Andrea, René, C y B. Entonces ya muchas mujeres se habían ido. [...] a sabía en ese momento, que si yo me iba, podía hacer un grupo.[...] ¿Qué pasa? Se van. Y lo que me estaba imaginando medianamente del grupo, es lo que hace parte de la historia final de Triángulo.

La integración de mujeres de diferente procedencia social y oficios (prostitutas, empleadas de servicio doméstico), el debate sobre el consumo de drogas (reivindicación de la experimentación con drogas como formas de conocimiento), las nuevas relaciones amorosas o eróticas entre mujeres que se conocían en el grupo y los llamados “líos de cama” que conllevaban celos e “infidelidades”, contribuyeron a agudizar las tensiones de ese momento. Se esgrimieron entonces discursos morales contrapuestos. Se ponían en juego prédicas sobre la sexualidad y la administración del cuerpo.

María: Yo cuando llegué al grupo, pues vi la droga.. La droga, como el discurso, como la pelea, era otro elemento que estaba allí, porque las condiciones en las que estamos son esas.

Helena: A mí eso no me interesa, pero en el grupo eso sí permeaba. Estamos en una discusión y se salen tres, cuatro, ¡y volvían[...] Y de las relaciones de cama, pienso que ha sido un problema a través de toda su historia, porque actualmente siguen los mismos problemas. Las mujeres las relaciones personales, las llevan al grupo, permean al grupo y dañan la estabilidad del grupo, y dañan el trabajo en equipo... La cama sigue afectando a Triángulo.

Manuela: Pero yo me pregunto algo. Al hablar de lesbianismo hablamos de sexualidad. Es obvio que si nos vamos a reunir determinado número de mujeres X, todas lesbianas, todas con el mismo interés, con el mismo gusto, no te voy a decir que se presta para que hagamos orgías, pero va a estar eso ahí siempre presente. ¿Será que es mejor o que es menos peor aislar eso? [...]

Carmen: Pero la cosa no es que no se tengan relaciones [...] Lo que daña la relación de grupo es el manejo que cada mujer le hace a su manejo sexual.

Las deserciones tuvieron que ver, entre otras cosas, con los acercamientos eróticos o afectivos que se daban en él o con las relaciones de pareja, porque éstas reemplazaban el universo social del grupo (Giddens, 1996) o simplemente porque la regla de la monogamia ganaba la batalla frente a la tentación que ofrecía este espacio peligrosamente erótico. Muchas mujeres se retiraban del grupo porque sentían amenazada la estabilidad de la pareja.

Manuela: Yo recuerdo como una idea que tuvimos en algún momento con relación a las mujeres que pertenecíamos al grupo de Triángulo, muy sobre todo al comienzo, no cuando todo estaba lleno de gente, y era que la mayoría estábamos y la mayoría éramos hasta ese momento solteras. Entonces que era muy fácil que todas pertenecíamos al grupo porque todas estábamos ahí felices, pero entonces cuando alguien se emparejaba... se iba.

Triángulo Negro era un conflictivo campo de construcción de sentidos, y a la vez un campo atestado de sentimientos. La batalla no se libraba sólo en términos de qué era el grupo como sujeto político, o cómo se daba contorno a la “lesbiana política”, sino también alrededor de relaciones de amor – cruzadas por relaciones de deseo.

María: Yo, cuando llego al grupo, a mí me empiezan a gustar diferentes personas [...] Hubo un momento dado en que por mi situación, por lo que estaba sintiendo, por lo que estaba pasando, yo decía, no... yo me voy. [...] Y a la hora del té no me fui, y me funcionó no irme. Se me fue olvidando el rollo que tenía, el dolor que tenía, la maricadita que tenía, y el trabajo para mí era importante.

El grupo generaba dinámicas de inclusión y exclusión permanentes. Dentro de esta dinámica de la organización se presentaron dos casos de expulsión explícita relatados por Helena.

Helena: Durante la historia de Triángulo han pasado dos casos que han sido como duros de confrontar mujeres, de decirles, ¿sabe qué? le está haciendo daño al grupo, por qué no se va. Y en esos dos casos ha sido por robo. Y no fueron aquellas mujeres sin posibilidad económica, ni nada, sino...

Llama la atención en estos casos que existiera en el momento una persona o por lo menos un grupo de personas facultadas para excluir expresamente a otras antes de la formalización de los estatutos. La dinámica del grupo comenzó a generar no sólo desigualdades sino concentración del poder que ya no ejercían las “organizadoras”, las “intelectuales”, sino las mujeres mismas que las reemplazaron. Sandra, Manuela y Laura, entre otras, se apartaron del grupo por un tiempo. Manuela y Laura, por razones afectivas y cansadas de los debates sobre la organización.

Laura: Yo no me quedé [...] fue un poco gracias al desgaste de los debates, que no tenían salida; por muchas exigencias de mi trabajo, y un poco sentirme más encarretada por este lado (señala el corazón)

De todos modos había una especie de fuerza de gravedad que atraía a las mujeres al grupo, la construcción de un nosotras:

Manuela: De alguna manera, creo que, aunque no conozco muchos otros grupos en Bogotá, creo que no hay uno como este, que reúna a las mujeres lesbianas, y punto. Eso, para mí, es parte de mi construcción personal, y espero que eso sirva para la construcción del resto. Por eso estoy aquí. Aparte de las razones románticas de querer a las amigas, lo que se ha vivido este tiempo...

Sandra: Sentí que se estaba luchando, que se estaban haciendo cosas por las lesbianas, que se estaban logrando espacios, [...] sentirnos orgullosas de lo que somos.

3. Tercer momento. Las alianzas

Las mujeres que participaron en la entrevista focal para esta fase, ingresaron al grupo en diferentes momentos del transcurso de la historia de Triángulo Negro. Debo anotar que este tercer momento

coincide con mi época de trabajo de campo, durante el cual no hice parte del grupo. Este período, se extiende entre 1998 y junio de 1999 y se caracteriza por la consolidación de un núcleo de coordinadoras y por lo menos dos niveles de pertenencia. Se establece una nueva estructura de trabajo (ver anexo número 26) y la alianza con organizaciones *gay* y de mujeres comienza a fortalecerse y mostrar algunos resultados.

Las expectativas políticas de algunas mujeres eran bastante claras, como en el caso de Sara. Sin embargo, esto no repercutió en el afianzamiento político de la organización. Para Liliana, una de las fundadoras, sus expectativas iniciales estaban relacionadas con la creación de un espacio de identidad. Para Sara, la proyección hacia un movimiento social era clara; mientras tanto para Ariadna, pertenecer al grupo organizador se constituyó en uno de sus intereses fundamentales:

Sara: Me enteré de Triángulo Negro en una reunión de GAEDS, el grupo de la Universidad Nacional, por invitación de Manuela [...] A ver, las expectativas eran que era un grupo de mujeres, que eran lesbianas y que era el único grupo que era abierto, o que se suponía iba a ser abierto desde el lanzamiento, porque antes funcionaba como un grupo de mujeres cerrado, de amigas, como decía Manuela. La idea era participar directamente en el grupo y llegar a ser una líder dentro de un movimiento homosexual aquí en Colombia. Esa era la expectativa.

En ese momento había un núcleo que giraba alrededor de la coordinadora electa en el anterior momento: Helena. Éste comenzó a hacer las veces de distribuidor de discursos; era además el espacio de toma de decisiones y en muchas ocasiones funcionó como un espacio de prestigio. Según Helena, sólo se necesitaba la voluntad de quien quería pertenecer él para ser incluida.

Ariadna: Yo llegué el año pasado, gracias a la Segunda Semana (de la diversidad sexual), que fue el conversatorio de ustedes [...] y Sara, esa gran mujer, le pregunté por el grupo y me dio el número del apartado, y después ella me llamó a invitarme a una reunión. Ahí fue que empecé. Y pues, mis expectativas eran tener un espacio para nosotras, pues rico pertenecer al grupo "élite", o grupo base... Pues trabajar por nuestros derechos.

Helena: A mí me pareció interesante porque con Sara habíamos hablado que para el grupo base llegaban muy pocas mujeres. Ya habíamos tenido la experiencia de mujeres que decían yo quiero colaborar, y en ningún momento se les negó esa posibilidad. Igualmente se presentó que las mujeres no se comprometían. Entonces me acuerdo cuando Ariadna dijo, Helena, me gustaría como colaborarles, me gustaría como participar más. Entonces me pareció genial; dije, otra mujer que quiere participar entonces me pareció rico que hicieras parte de nosotras.

María: "Grupo elite"... Me pregunto qué imagen proyectábamos para que tú dijeras grupo elite...

Ariadna: Pues el que organizaba. En todo grupo tiene que haber un grupo de personas que estén encargadas de toda la organización, de todo eso.

Sara, “esa gran mujer”, se convirtió en “la segunda al mando”, como la llamaban algunas mujeres del grupo. En este momento se definieron de manera decisiva los liderazgos especialmente de Sara y Helena. Resulta interesante ver que algunas de las integrantes del grupo en ese momento perciben el hecho de ocupar una posición de liderazgo como resultado de su ingreso reciente al grupo (ver anexo número 27) . Eso indica una más alta rotación de las mujeres que asistían durante este momento respecto al segundo y, por ello, procesos de pertenencia menos fuertes.

Durante 1998, al tiempo que se planteaban cambios en la estructura de la organización se intentaron renovar algunos propósitos del grupo. Empezaron a predominar los discursos de la diversidad, la orientación sexual y el orgullo *gay*, tomados del movimiento de liberación homosexual de Estados Unidos. Al respecto es importante recordar que el discurso de la orientación se contrapone a algunos postulados feministas lésbicos que ven el lesbianismo como una opción y no como una orientación. La noción de orientación está ligada con la de diversidad la cual está, como las nociones desviación o perversión, emparentada con la de normalidad, en donde lo diverso es un continuo de conductas o formas de ser que en esta perspectiva se legitiman (Giddens, 1996: 71-89). Es preciso entonces deconstruir esta categoría:

Sara: Yo recuerdo que fue en una reunión en el 98, donde A.M. propuso que se cambiara el lema que teníamos, que era "Por el derecho a tener un rostro". Que lo cambiáramos, primero porque era cambio de año [...] Este lema se ha conservado porque aún nos parece importante discutir y reforzar que aun muchas mujeres tienen cubierto, o tenemos cubierto, y que reforcemos el orgullo de ser lesbianas. Y sobre todo en la participación de la semana del orgullo *gay*, o lésbico-*gay*, o de la diversidad sexual. El nuevo lema propuesto fue "Por el orgullo de ser lesbianas".

Con el cambio de lema se ponía sobre la mesa una discusión fundamental sobre el autorreconocimiento de las lesbianas como sujetos de derecho, antes de pasar a reclamarlos a la sociedad. Los lemas eran planteados como lo que contendría la totalidad del proyecto político del grupo.

Liliana: [...] creo que no fue una decisión fácil. Se llegó a un consenso, fue por votación y algo que se pensaba, no sé si me equivoco, era que el lema seguía hasta que todas superáramos... o hasta que la sociedad aceptara en cierta forma nuestra condición sexual.

Helena: ...ahí pensando en un tercer año, otro tercer lema, entonces por consenso decidimos que hasta el momento que logremos tener posicionados los dos primeros lemas, no nombramos un tercer lema.

El lema “Por el derecho a tener un rostro” reflejaba más la preocupación porque las lesbianas fueran reconocidas como seres sociales, más que como seres sexuales. El nuevo lema era mucho más cercano al discurso del orgullo *gay*, lo cual no fue gratuito, dada la influencia de las relaciones con grupos y líderes *gays*, que se convirtieron en un referente claro y definitivo. Esta se expresa a través de la narración de Sara. Sin embargo, Helena mantenía reservas frente a estas posibles alianzas, como lo veremos más adelante.

Sara: Algo importante de los dos lemas es que los grupos homosexuales que hay aquí en Bogotá, no trabajan sobre derechos humanos como muy fuertemente. Y el hecho de salir con las dos banderas el año pasado, reforzó en los medios de comunicación que nosotras las mujeres [...] que queríamos el derecho a tener un rostro, y fuera de eso nos sintiéramos orgullosas de ser lesbianas. Y aun en reuniones los hombres recuerdan eso, y les parece muy bonito que nosotras seamos unas de las pioneras en resaltar algo, que no sólo es importante para las mujeres sino también para los hombres, que es el derecho a tener un rostro en cuanto a nuestra opción sexual.

Para ese entonces Triángulo Negro ya había logrado un reconocimiento por parte de los líderes *gays*. Las propuestas del grupo parecían renovadoras frente a lo que estaban haciendo los grupos masculinos o mixtos —que en todo caso eran predominantemente masculinos—. Como veíamos, en la planeación del primer momento se pensó en lograr alianzas con organizaciones *gay*. En ese entonces Triángulo Negro entendía estas alianzas como estrategias indispensables. No se dio, en todo caso, el mismo valor a las alianzas con el movimiento feminista.

Me ocuparé del desarrollo de este momento a través de su relación con el Proyecto Agenda. El Proyecto Agenda fue y sigue siendo una organización que ha intentado generar movimiento lésbico-*gay* en Bogotá. En un momento determinado, congregó a organizaciones, empresas y personas independientes. Sin embargo, por lo que cuenta Sara, el propósito era hacer del proyecto Agenda una empresa:

Laura: ¿Y cómo sucedió esto de la Agenda 98 y la decisión de Triángulo de entrar en este espacio?

Sara: Agenda 98 antes funcionaba como las reuniones de la Red de G & L [...] en el 97 con GAEDS y Triángulo Negro nos vinculamos a las reuniones, y se tomó la decisión de que Triángulo participaba [...] Entonces yo tomé el liderazgo frente a las reuniones, estaba informada, les decía a mis compañeras qué era lo que sucedía en las reuniones. [Mas adelante] yo me enteré de una reunión y le comenté a Helena que si participábamos en lo que ahora se iba a llamar Proyecto Agenda 98. Desde ahí con Helena participamos en algunas reuniones, y después yo tomé el liderazgo y manejé lo que ha sido Agenda 98, hoy en día Agenda 99.

Agenda 98 siempre ha trabajado por un objetivo específico. Se trabajó en el 98 por lanzar un carnaval o una marcha, celebrando el día del orgullo *gay* que caía un domingo. Entonces recordaban que el año pasado, en el 97, en la ciclovía salieron algunos homosexuales con la bandera del orgullo *gay* por la Séptima... se tomaron el espacio recordando el día del orgullo *gay* (entre ellos las dos únicas mujeres Laura y yo). Todo ha sido por votación y por participación democrática de, principalmente, los grupos, algunas personas independientes que han ido, y empresas que se han vinculado al proceso. Bares, saunas, vídeos que sacan lucro de la comunidad homosexual. Eso primero funcionó así en el 98. Después del carnaval que se hizo en junio del 98, se empezó a trabajar en que Agenda no debería ser solamente Agenda, sino una empresa. Entonces se le empezó a dar una misión, una visión, unos objetivos; y se hicieron bastantes talleres, no sólo con gente de aquí de Bogotá, sino de Colombia.

La idea de fundir un movimiento con una empresa no fue rechazada por algunas de las entonces organizadoras de Triángulo Negro. Es de resaltar que esta fue una propuesta formulada por hombres

empresarios, principalmente dueños de videos, saunas y bares, los dos primeros, espacios exclusivamente masculinos y el tercero reconocido por algunas mujeres como sitio de discriminación hacia las lesbianas (ver anexo número 28), lo cual no parece lógico si pensamos que lesbianas y homosexuales comparten la discriminación por orientación sexual. El consumo reemplazaba los postulados políticos. De hecho, desde 1999, las últimas marchas lésbico-gay, unas más que otras, se han convertido en espacios de promoción de la industria gay. Hay que resaltar que en Bogotá no existe industria o mercados lésbicos.

Sara: A ver, no es una empresa con ánimo de lucro. Es una empresa con el fin de que haya una persona que sea la responsable, como un presidente que dirija la cosa, alguien que se apodere del movimiento dentro de lo que es Agenda, y darle cargo a una secretaria, a un secretario, un tesorero, una tesorera, y fortalecer, más que todo, un movimiento homosexual aquí en Colombia como lo es en Estados Unidos.

P: ¿Y quién propuso que eso fuera una empresa?

Sara: Eso fue por decisión de la mayoría. Principalmente E R que está vinculado con empresa, con los Jorges que son de Antinoo... o sea, los que tienen visión empresarial. Porque los grupos aquí en Bogotá no funcionan como grupos, sino como personas agrupadas.

Para Sara convertir esta metaorganización en una empresa promovería lograr un movimiento como el de Estados Unidos y consolidaría una estructura organizativa funcional. No puso en duda la efectividad de copiar este modelo en Colombia y por ningún lado aparecían referentes latinoamericanos o lésbicos de otras latitudes. Más bien predominaban los modelos masculinos hegemónicos. Sara pensaba que el movimiento se consolidaría si tenía suficiencia financiera, pero no se preguntaba por los propósitos políticos alrededor de los cuales se articularía.

Es importante resaltar que no hay suficiente conocimiento sobre los tipos de organización. Por ejemplo, es evidente que Sara fundía la naturaleza de una organización sin ánimo de lucro y la de una empresa. Tal vez esta misma confusión se diera dentro de Agenda, aunque esto no es seguro dados los perfiles de los dos líderes que menciona Sara. Germán Humberto Rincón, abogado, que por su profesión distinguía las características propias de cada una y E R, dueño de dos de los bares más exitosos y “elitistas” de Bogotá.

P: Pero entonces la intención de que fuera una empresa era para darle un manejo financiero especial, o era un manejo político especial...

Sara: Un manejo político especial...

P: ¿...más que financiero?

Sara: ...sí, más que financiero. Porque la idea es que Agenda funcione con aportes de ONG, o aportes de otros grupos de otros países que apoyan a grupos de otros países latinoamericanos, grupos inferiores en su mundo o... o en su cuento.

Así, para Sara, los latinoamericanos son “inferiores en su cuento” en relación con los movimientos *gay* estadounidense o europeos, paradigmas de los movimientos *gay* en el mundo. En cambio para Helena fue claro que Agenda había sido concebida como una empresa y no sólo como una fundación, con el fin de integrar el capital del comercio *gay* bogotano. ¿Pero cual era la contraprestación? María, por su parte, trasladaba a la conversación la duda sobre los manejos financieros de Agenda.

Helena: Cuando pensaron en lo de la empresa, querían darle una personería jurídica para captar recursos de instituciones internacionales, pero uno puede hacer una asociación, una sociedad, una fundación. Pero entonces hay algo que lo marca mucho, que es que hay vinculada gente que se lucra de la comunidad homosexual: dueños de bares, restaurantes; o sea qué visión tenían ellos, porque la visión de ellos, más que política, me parece económica...

María: Con relación a eso yo he escuchado, a vuelo de pájaro, críticas de eso. En este momento hay gente inquieta con lo que está pasando en Agenda, hay cuestionamiento. Que por qué hacen tales actividades y quién se está beneficiando.

Una de las críticas feministas hacia las nuevas posiciones adoptadas por las lesbianas que incluyen una nueva unión con el movimiento *gay*, a través del movimiento *queer* — hasta fundirse y tal vez desaparecer — se da en relación con la promoción de industria y el mercado *gay* que, según las lesbianas feministas, atenta contra su autonomía y las integra a los regímenes discursivos que las oprimen por cuestiones de género, clase, edad o raza (Jeffreys, 1996). Como lo sostuvieron Helena y María, la búsqueda del lucro es distinta a la de los movimientos sociales. Estos industriales y comerciantes se lucran con el dinero homosexual y se sostienen gracias a la clandestinidad y la promoción determinados hábitos de consumo que retroalimentan formas de subordinación. En contraste, para Sara hacer de Agenda una empresa, era una estrategia de tributación de las empresas para la causa *gay* y además promovía la existencia de sitios de reunión. Además sostenía que sí había aportes políticos.

María: Yo tengo una pregunta ahí. Y de las personas que tienen cierto nivel... Bueno, son empresarios y que están ahí en Agenda 99, ¿han tenido un buen nivel de compromiso?

Sara: Sí, lo que te acabo de decir. Necesitamos siempre sitios para reunirnos y ese sitio ha sido Zona Franca.

María: Pero solamente en cuanto a las reuniones, pero yo diría, mirando los objetivos generales de Agenda 99, ¿ellos están presentes, están como claros en los objetivos?

Sara: Sí, claro. En cuanto a la cuestión de movimientos, fortalecer espacios; en lo que ha sido algo importante, por ejemplo, que fue la audiencia pública de los maestros, muchas empresas nos apoyaron, enviaron su participación escrita con su posición.

En 1998, Proyecto Agenda fue el encargado de coordinar logísticamente eventos de visibilización como la audiencia pública citada por la Corte Constitucional —para analizar el artículo que establecía la homosexualidad como causal de mala conducta dentro del estatuto docente— y la semana de la diversidad lésbico-gay. Sin embargo, no hubo ninguna ponencia hecha por dueños de establecimientos frente a la demanda del estatuto docente.

Sara: La actividad más importante siempre ha sido el carnaval porque es el punto donde los homosexuales nos hacemos visibles ante una sociedad y estamos celebrando el orgullo que tenemos de ser gays o lesbianas. [...] Otros puntos han sido la audiencia pública de lo del estatuto docente [...] y nos llamaron, teniendo en cuenta que Agenda es la reunión de todos los grupos, a los grupos de Agenda nos llamaron a participar allá. Estamos representando a los homosexuales y lesbianas. [...] La participación de Triángulo ha sido súper importante. Es el segundo grupo de mujeres que se ha presentado allá, el único que se mantiene hoy en día. El otro era el grupo SOL, que no sé qué pasó, se desunio, nunca más volvieron.

Según Sara, el estatus decisorio y participativo de Triángulo Negro era reconocido:

Laura: ¿cómo ha sido la participación de Triángulo?

Sara: Ha sido totalmente activa. Ha participado en los dos bazares, se participó en el carnaval, se participó en la audiencia pública, se participa en las reuniones, se toman decisiones a nivel de votación [...] Entonces nosotras somos como la visión de las mujeres lesbianas.

No obstante, la participación de las mujeres dentro de Agenda era minoritaria —no sólo en términos numéricos sino en cuanto a la incidencia en la toma de decisiones—. Sin embargo, no se generaron estrategias de equidad, que les diera mayor número de votos, ni se planteó un trabajo en red con otras lesbianas. De esta manera, no queda claro que Triángulo Negro tuviera un estatus decisorio y participativo como el que presentaba Sara, como lo señala Ariadna.

Ariadna: Bueno, de lo poco que yo he podido captar de Agenda, me ha parecido que ha habido más puntos de desencuentro. Los hombres tienen más representatividad. Especialmente a nivel económico ellos marcan ahí la pauta de desgarre entre mujeres y hombres. Tan sólo ver una actividad que se iba a hacer, entonces que por tres mil pesos más se le iba a dar un estatus social mucho mejor que el que se le daba si era de menor cuantía la boleta.

P: O sea, ellos proponían una boleta más cara para seleccionar a la gente...

Ariadna: Exactamente. Entonces si estamos luchando en contra de la desigualdad de derechos, por qué no tratar de hacerlos como más iguales, ¿no? Teniendo en cuenta que las mujeres, muchas mujeres, no tienen una gran capacidad o captación económica.

Laura: ¿Qué posición ha asumido Triángulo frente a esto?

Ariadna: Lastimosamente es por votos y hay varias personas que tienen muchos más votos que los que puede tener Triángulo. Triángulo tiene tres votos y otras personas tienen cinco, seis votos.

Como ilustré en el capítulo pasado, la capacidad de consumo de las mujeres es mucho menor y si esto se une a la dinámica de consumo que se estaba impulsando en Agenda, entendemos que había formas estructurales de exclusión.

Helena: Sara, ¿tú has percibido en Agenda discriminación por acceso económico, de clase?

Sara: Para actividades, sí. Para actividades, como lo que acaba de decir Ariadna, de pronto lo de los \$7000 de una boleta que a nosotras se nos hace más asequible a \$3000 En cuanto a esas cuestiones; por ejemplo, hubo una fiesta de Agenda en el centro y mucha gente no fue, fue la gente como del sur [...] pero no fue el mismo personal que va a los bazares allá en Franquicia, y es que eso es socialmente así.

En 1999, el único grupo de mujeres en Agenda era Triángulo Negro. Sara consideraba estratégico guardar silencio en este espacio. Por otra parte ella daba por sentado que ya existía un movimiento homosexual, resultado del trabajo de los hombres homosexuales.

Sara: Y ahora hay que tener mucho tacto y mucha sencillez y cuestión con los hombres, porque sí, siempre se nota la diferencia, siempre hay como un alto: aquí están los hombres, aquí estamos las mujeres, en la sociedad, y ellos son los que han abierto las puertas en cuanto a movimiento homosexual no solamente aquí en Bogotá, aquí en Colombia. Y la cuestión es más de tener un lazo filial con ellos, una amistad. No de irse uno a tener desencuentros personales, ni nada de eso porque no tiene sentido. Se pierde liderazgo como mujer.

En medio de la discusión desatada en esta entrevista focal reapareció la cuestión sobre mantener un grupo exclusivo de lesbianas. Como narra Sheyla Jeffreys (1996), las lesbianas feministas no dudarían que generar espacios exclusivamente femeninos es una necesidad imperiosa frente a propuestas mixtas *gay* que terminan siendo predominantemente masculinas. Sin embargo, en ese momento era un dilema que todavía el grupo y sus líderes no enfrentaban decididamente.

Sara: [...] Igual ellos se sienten como muy sentidos, atacados, y lo vimos en el conversatorio, y lo vamos a ver de pronto en las actividades abiertas: ¿por qué Triángulo es un grupo de mujeres? ¿por qué no nos

permiten estar allá, por qué no nos dejan entrar? ¿por qué hacen una fiesta y nosotros nos sentimos discriminados? Que fueron comentarios en la fiesta que hicimos nosotras, en la fiesta que se hizo en Saja.

Así, las coordinadoras temían el señalamiento por misandría, fantasma que recorría las acciones autónomas del grupo.

Por otra parte, el proyecto Agenda no estaba exento de fuertes desigualdades de género, incluso de la misoginia, según Helena, lo que resultó en la exclusión de dos de los grupos en los que participaban mujeres debido a sus posiciones. La estrategia de “diplomacia” parece haber consistido en no confrontar y concentrarse en algunos logros que se les escapaban de control a los hombres: por ejemplo incluir en la nominación de eventos de visibilidad la referencia explícita a las lesbianas, tal como *semana del orgullo lésbico-gay*.

Helena: Con Sara hablábamos que debería ser muy táctico nuestro manejo, por eso, porque a nivel de votos vamos en desventaja; a nivel de grupos también, porque el otro grupo que era Homegas se fue, SOL también, y entonces dijimos, no, nosotras vamos a ser como más diplomáticas [...] definitivamente hay unos hombres que no quieren a las mujeres, y eso se percibe [...] ya les hemos metido como ciertos golecitos ahí, pero ha sido como muy diplomático.

María: ¿Goles como cuáles?

Helena: Sí. Nosotras hicimos la propuesta que la semana fuera sobre orgullo lésbico y *gay*, e igualmente hicimos una carta donde sustentábamos por qué debería ser lésbico y *gay*. Aunque pensábamos que iban a querer que fuera orgullo *gay* y lésbico[...] Hicimos nuestra propuesta y realmente fue aceptada.

Denotar la diferencia de género ha sido y es una de las luchas fundamentales por el reconocimiento del sujeto lésbico. Sin embargo, el desconocimiento de las lesbianas como sujetos distintos a los *gay* no se incorpora fácilmente en las expresiones del entonces incipiente movimiento. A pesar de que la decisión, luego de fuertes debates, fue que la marcha se llamara Carnaval lésbico-*gay*, el nombre no estaba del todo posicionado (ver anexo número 29).

Sara: [...] la publicidad que han sacado ha sido "carnaval *gay*". Bueno, y por qué a nosotras nos sacaron, no pusieron carnaval lésbico - *gay*; o por qué no colocaron bazar lésbico-*gay*. Entonces vamos a tratar con Ariadna de fortalecer eso y...

María: Por eso mismo ahí hay contradicción. Si se llegó a un acuerdo que era lésbico-*gay*, y solamente ha salido *gay*, es que las personas que están manejando la publicidad no se comunicaron bien con el lema.

Sara: Pues no tanto las personas que están con la publicidad, sino la persona que representa al movimiento lésbico. Porque si yo me considero líder y yo no estoy pendiente de tomar ese liderazgo y de afrontar las cosas, y de estar apoyando...

Las mujeres tendieron a asumir la culpa de esta exclusión de manera recurrente. Según Sara, estos olvidos fueron responsabilidad de la representante del grupo ante Agenda, no de la resistencia de los *gays* a reconocer a las lesbianas.

Es claro que había diferencias en la percepciones respecto a la exclusión de las mujeres en Agenda. Por ejemplo, durante toda la entrevista, María cuestionaba la hegemonía *gay*.

María: Si bien es cierto que es importante el tacto, porque es lógico, cualquier persona en cualquier grupo tiene que tener un mínimo de respeto para comunicarse, pero si la persona por ser mujer ya tiene que tratarlos con mucho tacto, es por algo. Es porque tiene que tener mucho cuidado, en cambio ellos sí pueden tratarlo a uno de cualquier manera. O sea, ¿cuál es el rollo ahí?

Helena: Les voy a decir yo por qué no fui a Agenda.. Yo perfectamente conocía a Germán, a Manuel Velandía y a los otros y no participé en Agenda porque me sentía discriminada por género.

Sara: yo personalmente no creo que sea capaz de irme a luchar contra todo el mundo, sea a nivel jurídico porque no tengo las bases, sea a nivel de discurso de educación sexual porque tampoco tengo las bases. Entonces considero que los hombres en este campo son como los hermanitos mayores que nosotras debemos tener, y con los que debemos caminar, no irnos en contra de ellos...

Para Helena, aunque mantenía una política de coalición como una opción instrumental, lo importante era que en Agenda se manifestaba la discriminación de género. Mientras, Sara privilegiaba las alianzas, pero al tiempo aceptaba la posición de subordinación, asumiéndola como una dependencia neta de las capacidades, habilidades y conocimientos de los hombres, a los que consideraba los “hermanitos mayores”. Helena analizaba los alcances políticos desde varios puntos: la presencia de propaganda para los bares y saunas (mayoritariamente, si no exclusivamente masculinos, en muchas ocasiones racistas y clasistas), que toca con todo el problema de la capacidad de consumo como diferencia de género; el papel de Triángulo en la organización de la semana del orgullo lésbico-*gay*; la presencia de las mujeres en la marcha, como lesbianas públicas y por último, la integración a la marcha por la paz, a la cual se adhirió GAEDS, lo cual implicó que no participaran en la marcha lésbico – *gay*.

Helena: Bueno, yo quiero decir una cosa. Dos meses antes de la marcha yo fui a la oficina de Germán Rincón y yo le decía que yo veía a Agenda mal, que me parecía que no tenía una visión política clara; discutimos, y me dijo que no, que eso estaba muy organizado [...] Entonces yo le dije, ah perfecto, chao. [...] Yo pienso que a Agenda le falta visión política, pero creo que a nosotras con lo que estamos haciendo, nos sirve. Nosotras hablamos sobre Agenda, y es una discusión que está pendiente porque no hemos podido encontrar las cinco y hablar de qué queremos sobre Agenda, cuál va a ser nuestra posición frente a Agenda... Porque nosotras también sentimos la parte de los bares, que eso más bien parece como la propaganda, nosotros somos su mecanismo de consumo, somos sus clientes, y ¿ellos qué

han hecho por nosotras?

Al contrario de cómo se establecieron las alianzas con la colectividad *gay*, la asociación con el movimiento feminista fue mucho más distante, como lo deja entrever el comentario de Helena, la directa encargada de ella: al parecer la alianza con mujeres no lesbianas se percibía como poco productiva.

Helena: Participamos en Agenda porque nos parece, primero, que el movimiento homosexual lo debemos hacer hombres y mujeres juntos[...]

Sara: Sí, que nos va a dar espacios políticos y que contamos con el apoyo de los hombres...

Helena: Igualmente las marchas de mujeres las hacen sólo mujeres.

Triángulo Negro no pensó seriamente en coaliciones con mujeres de otros países, a pesar de que su coordinadora asistió a eventos internacionales de encuentros de lesbianas. La gestión de cooperación con redes de mujeres quedó subordinada a la coalición con redes *gays* locales. Las oportunidades que el grupo tuvo para generar alianzas con organizaciones lésbicas de América Latina, no eran suficientemente aprovechadas. Esto se expresa en mis notas de campo, en donde registré cómo uno de los viajes de la coordinadora a un encuentro lésbico latinoamericano no trascendió en el grupo, pues no se realizó un trabajo para lograr alianzas con lesbianas latinoamericanas:

El objetivo de la reunión de este día es que la coordinadora (Helena) dé un informe sobre el trabajo realizado en un encuentro de lesbianas realizado en Sao Paulo, Brasil. El informe se presenta desestructuradamente, se narra a manera más de anecdótico aunque se introducen algunos puntos de análisis producto de la discusión en el encuentro. (Diario de campo 6 de abril de 1999; 7:00 a 9:00 p.m., Liga colombiana de lucha contra el SIDA)

Mientras tanto, las coordinadoras consideraban que vincularse con el movimiento *gay* era una oportunidad de aprendizaje de construcción de un “nosotros” (*gays* y lesbianas) frente a un “ellos” (*gays*). El grupo, tal vez sin haber resuelto muy bien la construcción del nosotros, se enfrentaba en ese momento a cómo hablar de nosotros sin invisibilizar el nosotros. Hacerlo implicaba reconocer como válido el “ellos”, y ser reconocidas al tiempo en la misma medida. María recordó avances en el reconocimiento de un “ellos” que no parece haber sido correspondido:

María: [...] En cuanto a lo interior del grupo yo sí he visto cambios [...] A veces yo sentía, y eso se daba mucho, que apenas se hablaba de hombres, había también pared; así como ellos de pronto tienen pared con las mujeres, nosotras discriminábamos, con risitas, pero discriminábamos... "ah, la loca esa". Y ahora siento que ya ha cambiado el lenguaje y estamos hablando en otros términos. [...] a ellos también les pasa, porque cuando uno va a algunos espacios de ellos, ellos están manejando ese lenguaje. Allá el niño, el varón, el único hombre que hay aquí es usted... le dicen a uno cosas de ésas.

P: Yo hace poco en una reunión escuché un chiste, que se repitió dos veces, y era pues si a los hombres les gustan tanto los canutillos y las lentejuelas, entonces que salgan, y todo el mundo jua, jua, jua. Recuerdo que era una discusión sobre que se iban a contratar unas carrozas, y que Triángulo Negro no estaba en capacidad de pagar por la decoración de estas carrozas; se arguyó que los hombres tienen más capacidad de consumo y todas estas cosas, y se hizo ese chiste. ¿Ustedes qué opinan de eso?

Con la pregunta intentaba presionar un poco a Helena por un comentario suyo. Mencionaba la capacidad de consumo para poner en evidencia que la exclusión se iniciaba desde allí y que estaba fuertemente dirigida hacia las lesbianas. Su respuesta desconoció el “ellos” y afirmó el “nosotras”.

Helena: Nosotras ya tenemos claro qué vamos a hacer, y lo queremos hacer nosotras y si los hombres nos van a colaborar, o si va a haber un aporte, sí; pero nosotras no queremos que nos digan cómo vamos a salir nosotras.

María: Tú decías algo muy importante con relación a eso, y era que o salíamos con el letrero de lesbianas o no salíamos, si la empresa nos patrocinaba, etc. Y la decisión fue que salíamos con nuestro letrero de independientes así no nos dieran un peso para estar ahí.

En Agenda la dinámica del mercado se impuso por encima de los objetivos políticos. El consenso y la concertación no parecían ser las vías más efectivas para incidir en la toma de decisiones; por los testimonios de Helena y Sara podemos colegir que el grupo tuvo que imponer sus posiciones.

Helena: [...] unas empresas decían que nos patrocinaban, pero que no aparecieran explícitos los términos homosexual, lesbiana, *gay*. Entonces nosotras decíamos no nos interesa su patrocinio, nosotras salimos y queremos con el título lesbianas.

Otro evento de gran importancia para el grupo durante este momento fue la demanda por inconstitucionalidad del artículo 79 del estatuto docente —mencionada antes— liderada por Rincón Perfetti.

Sara: Algo muy importante es que también hemos tomado responsabilidad frente a cosas políticas, y algo súper importante que marcó historia y que creo que marcó también al grupo, fue la participación en la audiencia pública frente a la Corte Constitucional. No a cualquiera le dicen, oiga vaya usted y hable en representación de X, dé su opinión aquí, venga y párese aquí frente a este estrado.

Helena: ¡Ah, no! ¡Nuestra ponencia fue una de las mejores! Fue una de las mejores porque primero, le daba un carácter especial que yo era maestra. Y yo era la afectada ahí.

El primer lema de Triángulo Negro, “Por el derecho a tener un rostro”, resonaba en las

reflexiones del grupo en ese momento. Precisamente cuando Helena presentó su ponencia usó una máscara para proteger su identidad, lo que a mi modo de ver, puede leerse como una metáfora involuntaria que expresaba que las lesbianas no tienen un rostro social, son invisibles, porque su visibilidad se castiga duramente.

P: Bueno, yo he oído comentarios acerca de que es muy poco político que tú hayas salido sin dar el rostro. ¿Cómo ves eso?

Helena: Primero, yo pienso es en mí. Yo no pienso en lo político, pienso es en mí. [...] Y en ese momento, pongámosle, otro grupo contrató una abogada para leerlo; y fue más trascendental nosotras con máscara, que el discurso de la abogada.

María: Inclusive, si uno lo analiza a nivel político, tuvo mucha trascendencia porque era no poder dar el rostro; decir no puedo hablar de esto con toda la tranquilidad del caso porque quién sabe qué me pueda pasar [...] fue muy simbólico, muy importante; inclusive en la prensa, la fotografía que sale es la tuya.

Además Helena se preocupaba por los riesgos y consecuencias de ser identificada, especialmente por sus alumnos, por sus compañeros y compañeras de trabajo, por los padres de familia. Esto suscita muchos interrogantes: ¿por qué las lesbianas con máscara mientras los *gay* no?, ¿a qué le tienen miedo las lesbianas?, ¿este miedo, que no sienten los *gay*, es justificado?

Tanto Helena como las demás mujeres del grupo sentían miedo hacia las agresiones y represalias de las que podrían ser objeto. Así que optaron por un acto de visibilización que comprometiera menos su integridad como personas. Vemos aquí una gran diferencia con el esquema estadounidense o europeo de *salir del closet*. El modelo del grupo local tenía en cuenta unas circunstancias locales y sentimientos particulares de las participantes. Aparte de las posibles agresiones y represalias en las instituciones educativas a las que pertenecían María, Sara y Helena, había un riesgo real: si la Corte Constitucional no fallaba a favor, a ellas, todas docentes, tendrían que enfrentar la aplicación del artículo del estatuto demandado.

Liliana: A ver, nosotras sabíamos que Helena iba a pararse allá, pero las que estábamos cerca de Helena, hablo desde mí, yo sentía mucha alegría de que lo hiciera, pero también tenía temor; temor de lo que pudiera pasar, fue un momento muy difícil para ella y nos lo transmitió a todas, no era solamente de ella.

Según Helena, los hombres que también serían ponentes, le pidieron que usara una falda, unos tacones, para evitar que fuera reconocida. Esto no parece muy lógico. Como lo leo, los hombres le pidieron que se viera más “femenina”, querían que en Helena se leyera un texto del tipo, “las lesbianas no pierden su feminidad”, “las lesbianas no son lo que ustedes creen, mujeres masculinizadas”. Esta preocupación y otras parecidas tienen que ver con el hecho de que en ese instante Helena era “todas las lesbianas”, era la lesbiana, el sujeto:

Helena: Igualmente también con los hombres... ¡Ay! Que cómo se va a vestir... eso. Cuando yo fui a la reunión, me dijeron "mire, por qué no se coloca unos tacones, un vestido o una... y se maquilla". Yo dije "¡Ay Sara!", les dije no, qué pena. Salgo así, y yo voy a salir así y no como los demás me digan que debo salir.

P: Te pidieron los hombres que te maquillaras.

Helena: Sí, que saliera diferente, que no usara la máscara.

María: Ellos no lo hacían como "póngase bonita", sino...

P: ¿...salga más femenina...?

María: No, no. Él lo decía, porque fue más con esa intencionalidad, maquíllate porque una mujer, o una persona maquillada cambia muchísimo...

P: ¿Y qué era lo que tenía que cambiar Helena?

María: Es que ella no quería ser reconocida.

La visibilidad de *gays* y lesbianas en Colombia —máxime cuando no existe una comunidad consolidada— especialmente cuando se utilizan medios masivos y particularmente la televisión, ha entrañado una dificultad: ¿quién debe hablar y a nombre de quién? Como veíamos en el apartado de *Lo gay en Bogotá* y a través de los testimonios del primer momento, hubo fuertes reacciones frente a la aparición en televisión de la primera lesbiana que se identificó como tal. A muchas mujeres les pareció inapropiada su intervención —un enfrentamiento con un congresista—. En el testimonio de Helena reaparecieron esas manifestaciones, aunque no tan negativas. La visibilización que ofrecen los medios masivos de comunicación, reduce el “nosotras” a un estereotipo creado a partir de cuestionarios en mayor o menor medida, prejuiciados. En relación con este asunto, Butler (1998) señala las dificultades de la nominación ‘lesbiana’. Plantea cómo la palabra singular ‘lesbiana’ no puede connotar la pluralidad, la particularidad de las mujeres incluidas en esta categoría; por otro lado, que la carga negativa que pesa sobre esta categoría es muy difícil de modificar. Además, en Colombia, la construcción de un “nosotras lesbianas” es incipiente, no hay todavía un acuerdo sobre su significación en el contexto nacional.

Helena: Eso generó como unos encuentros. La televisión, la radio querían entrevistar a la maestra. Para mí sí fue una experiencia positiva, pero no sé si lo vuelva a hacer. [...] Porque de algunas mujeres recibí el comentario "Helena, pero Yamid te iba apabullando". ¡Miércoles, quién dijo que yo en la vida estaba preparada para una entrevista con Yamid Amat! Si yo soy una maestra que le enseña a los alumnos a correr en una calle. [...] Lo asumí en ese momento, si me equivoqué yo no iba a hablar en nombre de

todas. [...] En cambio cuando fuimos a la audiencia sí era representante de Triángulo Negro y las maestras.

Laura: Sentir la presión de tener que decir la palabra políticamente correcta y representar a todas las lesbianas...

El problema de la representación no sólo se reduce al plano discursivo, es decir, de lo que una representante pueda decir en nombre de una colectividad, sino que tiene que ver con la construcción de una imagen. Así como los hombres quisieron que Helena hablara en la audiencia luciendo un atuendo específico, algunas lesbianas manifestaron su rechazo por la máscara que usó durante la audiencia pública de la Corte Constitucional y durante la entrevista con Yamid Amat. Para estas mujeres la preocupación central era mostrar “la cara correcta”, que a juicio de ellas no fue la que mostró Helena:

Helena: Otras cosas que me dolieron... fue general, pero otros comentarios se presentaron a nivel personal: "esa máscara tan fea"... ¡Ay, Dios mío!

Helena participó también en otro evento en el que otra vez jugaron de manera decisiva la visibilidad y la representación. Un acto simbólico organizado por la Red de Mujeres en la Plaza de Bolívar, por el Día de la no violencia contra la mujer (25 de noviembre): La vigilia de la mujeres por la paz realizada en 1999. Cabe subrayar que es difícil expresar el drama que entrañan estos actos de visibilidad para una lesbiana además esta es una de las pocas menciones en la entrevista sobre el trabajo con el movimiento feminista:

Helena: A mí algo que me ha marcado fue la vigilia... ¿Por qué no quiero dar el rostro? Porque yo quiero tener paz, no tanto por mí, sino por mis hermanas, no quiero que nadie me les vaya a hacer un comentario [...] Cuando yo estaba allá con mi banderita, en plena plaza, y dicen "y en nombre de las lesbianas de Bogotá, Helena de Triángulo...." ¡Ay, no! Yo no sabía que eso iba a pasar así. Eso para mí fue muy duro. Yo les decía a las chicas, ahorita estamos reunidas pero yo ahora me voy sola para mi casa. Mañana yo llego al colegio... Entonces yo dije, no.

Otro suceso importante para el grupo fue la organización y participación en la semana del Orgullo lésbico-gay, (18 al 28 de junio de 1999) organizada por de Agenda 99.

Liliana: [...] estuvo la muestra de documentales (ver reseña en http://www.laneta.apc.org/telemanita/bol9_art7.html). Yo creo que esa fue la convocatoria a la marcha. Pero también decir Triángulo sigue ahí. Porque siempre, bueno, no siempre, pero se corrió el rumor que Triángulo tenía problemas.

P: ¿Y de dónde venían esos rumores?

Liliana: De una ex integrante del grupo Sol, [...] Lo importante es que nosotras como figuras digamos que Triángulo sigue ahí, porque es una imagen y un grupo se crea a nivel de imagen, si la imagen del grupo se daña, se acaba la credibilidad del grupo.

Resulta interesante que las mujeres de Triángulo Negro entraran en competencia con otros grupos de lesbianas como Sol, con un sentido que no se planteaba con los grupos de homosexuales varones. El orgullo grupal no permitía construir un nosotras más amplio, que diera lugar a lograr un reconocimiento de las lesbianas en la sociedad general.

Quiero introducir aquí un tema muy sensible: la posible misoginia — en distintos niveles, hostil o condescendiente — ligada a la lesbofobia internalizada o el antilesbianismo de las propias mujeres lesbianas. A mi modo de ver, la competencia manifiesta entre lesbianas reproduce un esquema patriarcal que subvalora lo femenino. La lesbofobia procede de las ideas sobre lo natural, el pecado, la normalidad que han configurado los discursos misóginos europeos desde la Alta Edad Media hasta el siglo XX, cuyas némesis han sido la bruja, la prostituta, la antisocial (según los Nazis) o la histérica según el psicoanálisis (Bosch, 1999). Mientras tanto, aunque del mismo tronco, el antilesbianismo procedería específicamente de las relaciones con el “mundo homosexual”. Según Jeffreyys, (1996) la relación del movimiento lésbico con el movimiento *gay* o *queer*, o con movimientos que desafían los preceptos del feminismo, han desembocado en general en desconocimiento sobre las especificidades de las lesbianas, que termina en separatismo o por el contrario en enfrentamientos entre lesbianas. Los “hermanitos mayores” o las “relaciones de alianza” son dicentes expresiones gráficas de Sara y Helena que hacen alusión a su aceptación de la subordinación frente a la organización *gay*. No ocurría lo mismo con otras organizaciones lesbianas. Más bien, había una velada desconfianza como lo deja entrever el siguiente testimonio:

Sara: Una cosa muy chistosa que me pasó a mí fue que grupo lésbico siempre en las reuniones de Agenda, Triángulo Negro; del grupo Sol nadie sabía nada. Supuestamente estaba terminado, erradicado, y como 5 o 6 días antes apareció una mujer, entonces qué hay, qué milagro de verla, no sé qué... ¿y Sol? No, seguimos funcionando como un grupo cerrado de 10 mujeres [...] Entonces que cuál era la idea de Triángulo Negro para el carnaval. [...] Entonces me dijo listo, cuenta con nosotras que vamos a estar allá. Yo nunca me imaginé que fueran a llegar con sus camisetas de solecitos allá, y buscándonos para decir, bueno dónde está Triángulo Negro que queremos uniros a ellas.

Durante esta marcha, que se realizó en junio de 1999, por la carrera séptima pero en el sentido contrario a la marcha por la paz, las organizaciones estuvieron casi ausentes; fue preponderante la presencia de las empresas. Más que mensajes políticos, como ya anotaba, rodaban por la carrera séptima volantes de saunas y videos e invitaciones a celebrar el día del orgullo lésbico-*gay* en un sitio de cerveza a mil. Los grupos ya en crisis no salieron a la manifestación. Las luchas internas debilitaron los grupos y la participación en Agenda pudo ser un detonante de conflictos aún más agudos.

Esta marcha inició en el Parque Nacional y terminó en el parque de Lourdes. Una marcha entre dos puntos carentes de significado, aunque algunos organizadores de Agenda arguyeron que la séptima es un espacio *gay* — el Parque Nacional es conocido como sitio de ligue masculino por excelencia — pero

es evidente que la marcha perdió en su sentido político y que la posición de Triángulo era igual de precaria. Sólo un grupo, GAEDS, decidió unirse a la marcha por la paz como sector *gay*.

Laura: Lo que me impactó mucho fue la presencia de las empresas, porque se ven las carteleras, todos los grupos que fueron los bares *gay* tenían mucha más presencia...

P: El único grupo que fue como grupo fue Triángulo Negro...

Sara: Sí, y el Discípulo Amado pero creo que ellos no llevaban cartelera. Igual es por el proceso que estábamos diciendo ahorita, que los grupos se están desintegrando sea por conflictos personales, sea por otras cuestiones que no sé...

El modelo usado y apropiado entonces por Triángulo Negro, fue el del orgullo *gay*, que nació en Estados Unidos a raíz de los acontecimientos de Stonewall. No hubo mayor reflexión alrededor del origen de este modelo, de lo que podía significar aquí.

Sara: El mensaje claro es que en junio se celebra el día del orgullo *gay* y que los homosexuales en la mayoría de países salen a conmemorar ese día y a celebrar su orgullo de ser *gays*. Y hay algo que se recalcó, que fue el hecho de que Bill Clinton declarara por allá en Estados Unidos que era el mes del orgullo *gay*; y que invitaba a los ciudadanos a que se unieran a conmemorar ese objetivo de la comunidad *gay*.

En sentido contrario, Leo Bersanni (1995) plantea que la política aparentemente progay de Clinton, no significó un reconocimiento real de los *gays* ni las lesbianas, y que su presencia en medios de comunicación no ha representado un reconocimiento mayor de un “nosotros” en el cual al autor involucra a las lesbianas.

Pasando a otro aspecto importante de la organización del grupo, quisiera examinar cómo las relaciones de pareja incidían en el trabajo del grupo. En contrapunto con todo el trabajo, es posible ver cómo la intimidad permeaba la vida de la organización. Las relaciones sentimentales, como en los dos momentos anteriores, influyeron el trabajo del grupo. Es importante anotar que dentro de este grupo de cinco coordinadoras existía una pareja; también que la pareja de Sara hacía parte del grupo, aunque no en el nivel coordinador. Así reflexionaba Ariadna sobre su intimidad y la militancia:

Ariadna: Si la idea es que una cosa es el grupo y otra mi relación de pareja y hay que aprender a manejar ese tipo de cosas. Si yo llego a terminar con Liliana, no sé en qué términos, pero no importa, es seguir adelante con el grupo. Yo empecé primero en el grupo y después conocí a Liliana, y ya. Si termino con Liliana, pues sigo con el grupo.

En la conversación siguiente se trasluce una situación de la época de la entrevista, en la que se expresaba la fuerza de los sentimientos y de las emociones sobre la vida de la organización:

P: Tú ahorita, cuando yo dije si sería distinto si hubieran estado en la posición que están ahorita y tú asentiste, ¿por qué fue?

Liliana: [...] Yo sí he pensado, si se diera el caso y en una discusión que tuvimos, yo sí le hice el enfrentamiento a Ariadna quién se va del grupo, ¿usted o yo? Eso fue así.

Laura: ¿Ustedes por qué creen que debería salir una de las dos?

Ariadna: Porque... Yo lo veo desde otro punto de vista, no lo veo desde el dolor sino desde el punto de vista de madurez. Yo soy lo suficientemente madura, yo puedo asumir cualquier dolor...

Liliana: Claro, yo puedo asumir que tú te estés besando con otra mujer delante de mí y no me pasa nada, claro. No, eso no es cuestión de madurez. Es de sentimientos...

A pesar de que el discurso de las coordinadoras apuntaba a que las necesidades del grupo sobrepasaban los intereses y los sentimientos personales, en la dinámica del grupo coordinador prevalecía el yo y esto hizo que la construcción de un nosotras fuera precario.

Este momento se caracterizó por ser más bien una sumatoria de eventos, muy importantes, pero más bien coyunturales. No se evidenciaba, como en los anteriores momentos, un esfuerzo de planeación, ya que aunque Helena había proyectado a Triángulo Negro como un grupo de apoyo, esto no se reflejó en un orden de la acción, por lo contrario, hubo un énfasis en las actividades de visibilización que surgieron por iniciativa de otros grupos o movimientos. ¿Qué proyecto de colectividad se estaba pensando? Frente a esta cuestión fue evidente el desacuerdo entre las coordinadoras. Laura, quien aunque no hizo parte del grupo en este tercer momento, quiso asistir a la entrevista, hace un llamado de atención sobre lo que era el proyecto inicial de Triángulo Negro frente a lo que sucedía en ese momento.

Laura: [...] lo que estaba sonando aquí es un poco la sostenibilidad de este grupo (coordinador) y cómo ésta impacta en el Triángulo más grande [...] porque en este momento son cinco (coordinadoras) y me parece que está muy centralizado en las personalidades y características de ustedes, y hemos hablado de que no están a nivel formal, porque no hay como períodos de liderazgo en el grupo. Entonces, ¿qué han pensado acerca de Triángulo en dos años? ¿Ustedes se ven en este plan en dos años, o cómo?

Helena: [...] Pensar Triángulo en dos años, no Laura. Pensamos sinceramente en que sobreviva. ¿Por qué? Por que nosotras hemos notado las dificultades y desapariciones que han tenido los otros grupos. Pero no, no sé. Nosotras nos lo hemos pensado hasta este año, y pues que siga. Yo les digo, yo quisiera irme y que continuaran, que no pensarán que yo un día fui la coordinadora y ya, no más sino adiós.

Liliana: En cambio yo sí me veo... O sea, tantas veces que he dicho me voy, me voy, me mamá... Y a la hora de la verdad, me siento y me digo yo no me voy todavía. Y de pronto en dos años seguiré en la

misma posición. Estoy que me voy hace cuatro años y no me he ido. Yo si de pronto... es que no creo, para mí Triángulo ha sido muy importante y no lo voy a dejar así como así.

El yo se manifestaba escindido de la colectividad. No había estrategias de relevo de liderazgos. Por ejemplo, Helena, no planteaba la consolidación o la supervivencia del grupo, sino su permanencia como coordinadora, tampoco pensaba impulsar un proceso de elección de nuevas coordinadoras. Ella parecía estar facultada para designar a su sucesora y frente a ello no se planteaba ninguna discusión. Esto resulta significativo si lo comparamos con las intenciones de estructurar una organización horizontal, en el primer momento, y una organización participativa en el segundo.

Helena: Yo siempre busqué a alguien que me pudiera reemplazar, y en algún momento pensé en Sara, pero pasó lo de Sandra y dije no [...] yo pienso que debe haber alguien responsable que organice, que coordine [...] y ojalá que sea un grupo.

Para Laura, una de las fundadoras “onegeístas”, el proyecto de constituir una comunidad lésbica, de generar además una especie de ética y mentalidad lésbicas con qué hacer frente a la “mente heterosexual” de la que habla Monique Wittig (1978), era el horizonte que no debía perder de vista Triángulo Negro.

Laura: Es necesario ir creando como identidad, alguna conciencia. Porque no estamos aquí para mamar gallo, estamos aquí también para crear identidades colectivas, normalizar este asunto y esto se da a través de un cambio de conciencia.

Esta idea parece haberse ido desvaneciendo al calor de las luchas internas, con el activismo, la falta de horizontes para lograr alianzas constructivas y la prevalecía del individuo sobre la colectividad, una colectividad por cierto demasiado diversa y poco comprendida. La construcción de un nosotras era difícil en la medida en que las alianzas sí eran pensadas en relación con lo *gay* pero no con el movimiento de mujeres o con otras organizaciones lésbicas. La referencia a modelos externos —que en muchas ocasiones han excluido a las lesbianas— y la poca reflexividad entorno a ello, también iba en contra de la constitución de la colectividad lésbica. A pesar de todo, las alianzas con el movimiento *gay* fueron constructivas. Durante este período se realizaron actividades muy significativas, aunque coyunturales

En 1999 Triángulo Negro se sostenía fundamentalmente por la necesidad de las mujeres lesbianas y bisexuales que cada jueves asistían al casi único espacio de reconocimiento con que contaban. Un espacio que les ayudaba a enfrentar las amenazas de nuestra “sociedad de riesgo”: de una sociedad heterosexista, lesbofóbica y patriarcal y que ha multiplicado las fronteras para las lesbianas; una sociedad que ha difuminado, invisibilizado el signo “lesbiana” de manera tal que esperar que hayan encuentros alrededor de este signo, parece casi el proyecto fundamental de las lesbianas que aspiran a vivir como ciudadanas completas, como seres sociales más que simplemente como seres sexuales. Triángulo Negro, como un espacio exclusivo para mujeres con opciones sexuales distintas a la heterosexual y que eventualmente recibía “amigas” (mujeres que respaldaban las reivindicaciones lesbianas), ha sido un espacio en que el ser lesbiana se convirtió en una forma de reflexionar sobre cómo ser mujer.

Después de junio de 1999 corre una larga historia que no ha sido objeto de mi investigación, pero señalo que en resumidas cuentas ha habido procesos de diversificación de las actividades; tal vez se intensificaron algunas tensiones pero al tiempo hubo un relevo parcial del núcleo coordinador. Algunas de las fundadoras retornaron y propusieron nuevas formas de construcción del “nosotras”, por ejemplo se estableció un grupo muy sólido de teatro. Algunos conflictos internos produjeron la desintegración de esta iniciativa. Actualmente han tenido que clausurar su sede propia y Sara y Helena, que habían permanecido como coordinadoras, han decidido suspender temporalmente las actividades del grupo.

Desde mediados de 1999 se han derivado de Triángulo Negro tres organizaciones: Colectivo Lésbico, con un perfil investigativo y de activismo político, Mujeres al Borde una organización dedicada a luchar desde las manifestaciones artísticas y Dalai un grupo joven para en consolidación. Esto nos indica la fuerza creativa que ha habido en esta organización.

La historia de Triángulo Negro ha sido una historia construida polifónicamente y eso no es fácil, porque en muchas ocasiones esto quiere decir contrapunto. Aunque en algunos episodios de este recorrido retrospectivo haya tonos de desaliento y reproches, creo precisamente que en esas tensiones ha residido la gran fortaleza de este grupo: Triángulo Negro ha sido un territorio de lucha pero no de eliminación. El trabajo que aquí concluyo ha intentado dar cuenta de muchas de esas voces y suma su voz a este coro, a veces de manera armónica, a veces disonantemente. En algunas ocasiones hablé desde la cercanía que me daba ser participante del grupo y en otras, desde una objetivación que tuve que imponerme a la hora de escribir, una separación sin la cual no habría sido posible este trabajo.

CONCLUSIONES: LA LESBIANA MÚLTIPLE

4ª Estación: Ca Foscari

Te amo como a mi semejante
mi igual mi parecida
de esclava a esclava
parejas en subversión
al orden domesticado
[...] Hacemos el amor incestuosamente
escandalizando a los peces
y a los buenos ciudadanos de éste
Y de todos los partidos [...]
A la mañana, en el desayuno,
Cuando las cosas lentamente vayan despertando
Te llamaré por tu nombre
y tú contestarás
alegre,
Mi igual, mi hermana, mi semejante. (Peri Rossi, 1998)

En la dictadura uno se borraba el cuerpo, porque era el objeto del dolor [...] Liliana Felipe, en Buenos Aires-Argentina, 15 Marzo 2002 Pagina12/WEB República Argentina

Lesbianismo no es una categoría con un significado unívoco. La lesbiana, así mismo, no es un signo unívoco.

El lesbianismo se construye desde la reflexividad y al tiempo desde una serie de afueras, dentro de los cuales está incluido o de los cuales está excluido. Esos “afueras”, son por ejemplo, la mujeres, los homosexuales y la sociedad general con su heterosexualidad obligatoria (Rich, 1984).

La homosexualidad es una identidad construida a partir de un ejercicio metonímico en la medida en que se construye a partir de una sola dimensión humana que es la sexualidad. Al tiempo, creo que las genealogías que tracé en este trabajo nos muestran que la construcción de la identidad lésbica es, al tiempo, una deconstrucción de ese ejercicio. Cuando las lesbianas de movimientos hispanoamericanos y anglosajones predicaron en los años 1960 y 1970 que el lesbianismo no era una orientación sexual, sino más bien una estrategia de resistencia frente al poder patriarcal, más allá de las implicaciones de género, marcaron una trayectoria distinta, pues el lesbianismo, en la medida en que se separa de lo heterosexual pero también de lo *gay*, resemantiza la sexualidad, la reproducción y el cuerpo. Mientras tanto lo *gay* se construyó como un modelo que renormatizó la sexualidad (Bersani, 1998), que en todo caso es un riesgo de cualquier identidad. Esto es lo que precisamente le sucede al lesbianismo cuando se acerca en sus prácticas o discursos a lo *gay* o a lo heterosexual: renormatiza las prácticas de erotismo lésbico, y de afecto entre mujeres. Sin embargo, las mujeres que reproducen o incorporan la norma heterosexista y *gay*, suelen no autonombrarse como lesbianas.

En Colombia las lesbianas no han logrado construir un sujeto colectivo y en esa medida no han establecido modelos hegemónicos como sí ha sucedido con el modelo *gay*. Si bien la pregunta *quiénes somos* ha estado orientada a configurar un *nosotras*, ese *nosotras* no se ha construido de la manera en que lo ha hecho el “*nosotros gay*” u otros sujetos de movimientos sociales.

Las múltiples subjetividades del lesbianismo han sido posibles tal vez gracias a la ventaja de estar más lejos aún de los centros de poder que los varones homosexuales, por su condición de género, lo que ubica a las mujeres en una situación de subordinación pero a la vez de resistencia frente a las relaciones de poder llamadas patriarcado (predominancia del varón, adulto, blanco, económicamente capaz, preferiblemente desde su rol de padre).

Lesbianas —teóricas y activistas— como Sheyla Jeffreys (1990) han propuesto novedosas deconstrucciones de la identidad homosexual. Esta autora propone que homosexualidad quiere decir la sexualidad establecida sin relaciones de subordinación y subordinación y de esta manera separa homoerotismo de identidad homosexual y descentra el homosexualismo para convertirlo en una estrategia política independientemente del género y la práctica sexual en relación con un objeto de deseo determinado. Detrás de ello está la idea de la homosexualidad y especialmente del lesbianismo como una opción de género.

“La lesbiana” de Simone de Beauvoir, la lesbiana resumida, no es posible. La lesbiana como signo es un desafío, la lesbiana son las múltiples subjetividades que se construyen por la voluntad y las determinaciones previas. Al mismo tiempo, ser lesbiana es un estado más que un destino. Esto nos indica que ser lesbiana no es un estado perpetuo, es una conducta que implica una identidad pero que, como cualquier identidad, puede variar. Las lesbianas no están atadas irremediabilmente a su identidad. Ser lesbiana es una elección, es una manera de estar en el mundo, es variable. En este rasgo podemos identificar una trayectoria propia del lesbianismo. Mientras muchos movimientos *gay* especialmente desde los años 80 han reclamado sus derechos desde la idea de que la homosexualidad es natural, las lesbianas han seguido reivindicando que es una opción sexual, política, estética, ética y de género.

El proceso de construcción de identidad lésbica, individual y colectivo, implica un proceso permanente de encontrar diferencias, tanto con los distintos universos sociales externos —la sociedad patriarcal, heterosexista, la comunidad homosexual, *gay*, la comunidad transgenerista, el movimiento de mujeres— como dentro de la y las colectividades lésbicas.

Ya otras autoras han estudiado las identidades lésbicas (Olga Viñuales, 1999 o Judith Butler, 1994 entre otras), advirtiendo la imposibilidad de leer en una sola dirección y con un único significado el

texto lésbico. No es difícil entender que las lesbianas son distintas entre sí dadas sus características según región, cultura, edad, raza, etnia, condiciones socioeconómicas, etc. Sin embargo, lo difícil es establecer qué es lo que congrega, a qué se responde cuando se dice “soy lesbiana”. Esta problematización la han hecho muchas teóricas de distintas corrientes. Monique Wittig (1978), plantea el problema de la identidad desde el uso político de los conceptos y del discurso:

¿Qué es la mujer? Pánico, alarma general para una defensa activa. Francamente, es un problema que las lesbianas no tenemos porque hemos hecho un cambio de perspectiva, y sería incorrecto decir que las lesbianas nos asociamos, hacemos el amor o vivimos con mujeres, porque el término mujer tiene sentido solo en los sistemas de pensamiento y económico heterosexuales. Las lesbianas no somos mujeres (como no lo es tampoco ninguna mujer que no esté en relación de dependencia personal con un hombre)

Como hemos visto, a partir de la información de contextos distintos, devenir lesbiana no es una orientación sexual, no es simplemente una preferencia de objeto erótico, en la medida en que quienes se llaman a sí mismas lesbianas, reconocen ante todo una posición frente al género y, desde allí, se cuestionan la situación de sí y de otros y otras, en las relaciones de poder. Hay mujeres que tienen por objeto de deseo a otras mujeres y no se llaman a sí mismas lesbianas: se llaman *gays*, homosexuales y no quieren ser reconocidas como lesbianas y viceversa.

Es decir, el autonombramiento ha tenido una gran importancia en la construcción de sujeto individual y colectivo. Podríamos decir que en el contexto de lo político, la lesbiana es una persona, una mujer, que identifica su historia en el pasado de los movimientos feministas, que se opone a lo *gay* como modelo, que inclusive no comparte lo *queer* como movimiento, en la medida en que no denota explícitamente a las lesbianas en un movimiento, pero sigue su generalización en masculino, o sea, desaparece el género como posibilidad de diferencia y de identidad de la lesbiana. El llamarse a sí misma lesbiana implica haber superado la trampa de la connotación peyorativa del término, para dar un salto hacia el intento de imbuir a la palabra de un significado que potencia la construcción de un sujeto autónomo en su historia y en su papel presente. Implica sentirse dueña de sí, consciente de su papel subversivo frente a los órdenes establecidos. Como hemos visto, los movimientos lésbicos que han logrado independencia —lo cual implica una necesaria cercanía previa, importantísima— con los movimientos *gay* o feminista, e inclusive con otras apuestas políticas como el socialismo, han comenzado a tener una posición política frente a asuntos como el racismo, el clasismo (entendido como sistema de clases sociales), y frente a políticas o prácticas que atentan contra la igualdad y la equidad, como la globalización, los daños al ambiente, el consumismo y otros. La lesbiana se construye a sí misma en medio de un permanente proceso de asimilación-diferenciación. El separatismo, como práctica, ha desempeñado y desempeña un papel determinante en el proceso de constitución de colectividades lésbicas en el mundo y en Colombia.

Pero en el juego de la asimilación-diferenciación, se tejen prácticas, actitudes, formas de ser, es decir, *habitus* que nos llevan a una complejidad extrema frente a la definición de los contornos de lo que quiere decir “ser lesbiana” o la construcción de un “nosotras lesbianas”.

Intentar entrar en el terreno de la construcción de sujeto lésbico, nos impone intentar un ejercicio de recuperar las subjetividades (Zemelman, 1998). De entender la potencia de la diferencia, sin condenar al individuo al exilio que lo separa de los demás, sin fomentar la disgregación de las personas, sino entendiendo que es importante construir sujetos individuales y colectivos. Esto es lo que intenté en la recuperación de las diferentes genealogías que componen

este trabajo. Estudiar la dinámica de asimilación y diferenciación que atraviesa la construcción de sujeto.

En el segundo capítulo mostré cómo la construcción de categorías y de discursos sobre la diferencia sirvió como base histórica de la construcción de la homosexualidad en la modernidad y que construcciones como el bardaje o el lesbianismo tienen trayectorias propias, aunque podamos encontrar algunos puntos de cruce con la construcción de la homosexualidad. En este sentido es preciso decir que la lesbiana como signo no se construye a partir de los discursos, médicos jurídicos y humanistas que fundamentaron la construcción de la homosexualidad como categoría. La literatura es una fuente discursiva particular del lesbianismo. La poesía, la novela y el ensayo son los espacios en que las mujeres y las lesbianas han logrado plasmar sus discursos de identidad. Son espacios privilegiados de la resistencia. Es importante hacer la precisión de que “[...] La literatura no es lesbiana, una mujer es lesbiana.[...]” (citado Francisco, 1998), en este sentido la literatura es un campo de batalla para las luchas culturales de las lesbianas, por eso no se podría reducir el campo a una de sus expresiones y hacer, entonces, que la resistencia pierda su valor al convertirla en un género o una especialidad del campo. Se trata precisamente de lo que dice Peri Rossi (citada por Sandra Lorenzo) en una de sus obras: “hablo la lengua de los conquistadores/pero digo lo opuesto de lo que ellos dicen”. Así como la literatura otros campos han sido usados por las mujeres y las lesbianas de manera privilegiada: el *performance*, el *body art*, el video arte, entre otros.

En el tercer capítulo revisé la generación de discursos que dio lugar a una serie de movimientos sociales en el mundo la región y que propiciaron procesos en lo local, como el caso de Colombia. Sobre nuestro país podemos decir que hay una asimilación del discurso gay estadounidense de los años 1960 y 1970, con una presencia casi insignificante de la teoría o el movimiento *queer*. El discurso de la diversidad también es predominante sobre todo desde la década de los 90, estando este discurso fuertemente conectado con la noción de la normalidad.

Paradójicamente los detractores de la homosexualidad en Colombia han construido sus discursos sobre la noción de la normalidad expresados en los pares salud-enfermedad, virtud-pecado y legalidad-ilegalidad.

Por otro lado, la construcción de lo lésbico en Colombia, en muchas ocasiones, permeado por lo *gay* local, encuentra menos confluencias con el feminismo de lo que podría esperarse sobre todo atendiendo los casos de movimientos lésbico en América Latina. Aquí comenzamos a ver la conformación de una serie de centros y periferias en la generación de los discursos. Los centros se definen tanto geográficamente como por cuestiones de género, clase, raza, edad. Triángulo Negro se constituye en pionero de colectividad lésbica en Colombia, con precedentes muy importantes de organizaciones lésbicas, mixtas lésbico-*gay* y feministas.

En la construcción de sujetos individuales, que traté en capítulo V, confluyen de manera particular estos centros y periferias del discurso y dan contorno a sujetos a través de fronteras que los integran o los escinden de diferentes colectivos. En la medida en que el sujeto individual y colectivo se estructura, también se diferencia y se identifica: el *hábitus* supone una serie de límites. Ser lesbiana implica “reproducir las leyes inmanentes” (Bourdieu, 2000) del campo de la sexualidad — entendiendo que la sexualidad es un régimen discursivo que actúa sobre los cuerpos— y al mismo tiempo ofrecer resistencias en este campo. Es decir, ser lesbiana — tal y como lo vemos a través de las narraciones autobiográficas de las cinco mujeres entrevistadas — es una manera de habitar la sexualidad como discurso general pero al mismo tiempo es una manera de transgredirla y resistirla.

Estas cinco mujeres devienen lesbianas a través de lo que hacen y dicen de sí y de lo que los otros dicen acerca de ellas. Uno de los aspectos más notorios y coincidentes de sus narraciones es su posición frente al supuesto destino de género: todas ellas mostraron desde muy temprano una resistencia a asumir los papeles obligados y estatus de género subordinado. Esto ocurre incluso antes de la determinación de un objeto de deseo y afecto. La intimidad, para ellas, en determinado momento, se constituyó en un espacio de colectivización y de reafirmación. La pareja o las relaciones íntimas son el espacio privilegiado de construcción del lesbianismo, puesto que es un espacio erótico y afectivo, pero también político: la intimidad lésbica es una manera de estar en el mundo y en esa medida constituye una manifestación de la política personal. Pero además el hecho de que existan mujeres que viven su sexualidad sin la presencia de los hombres y sin un fin reproductivo, una sexualidad no normada, es en sí un desafío al orden patriarcal. Como escribe Peri Rossi (1998) [...] Hacemos el amor incestuosamente/escandalizando a los peces/y a los buenos ciudadanos de éste/ Y de todos los partidos [...]

La intimidad es una manera de buscar refugio frente a la “sociedad de riesgo” que plantea la modernidad (Giddens, 1996) También la organización —en este caso Triángulo Negro— cumplió este papel. A través de las trayectorias biográficas de las entrevistadas, es posible entender cómo el ingreso al grupo establece un hito que desencadena un proceso de autonombramiento relacionado con un reconocimiento pleno que había sido buscado en espacios colectivos más privados, como las reuniones de amigas o que había implicado confrontación con espacios entrañables o necesarios pero profundamente normalizados: la familia, la escuela, la iglesia y el espacio laboral.

En la trayectoria de construcción de sujeto, nos topamos primero con la construcción de sujeto sexuado, es decir, con la asignación de papeles en la sexualidad y el género, con la marca de unas reglas determinadas sobre el uso y porte del cuerpo, lo cual analicé en el capítulo IV. Constaté que durante la niñez y la adolescencia la institucionalidad norma el cuerpo y normaliza una sexualidad a la que las entrevistadas opusieron resistencia. Una sexualidad que intenta sujetar sus conciencias y sus cuerpos a la economía de la reproducción social y biológica.

Al tiempo permite comprender que la construcción del yo (sujeto individual) y del nosotras (sujeto colectivo) implica una serie de luchas entre el individuo y el colectivo de referencia. Un nosotras implica un acuerdo frente al cual el yo pugna para no desintegrarse en la colectividad. Pero el yo escindido de la colectividad es frágil y vulnerable frente a fuerzas de contextos más amplios: fundamentalmente frente al gran contexto de la heterosexualidad como norma. Al mismo tiempo los diversos contextos pugnan por sujetar al individuo a sus reglas, sus prácticas y discursos Retomando a Giddens (1991) y Foucault (1984) podemos concluir que el yo y el nosotras son lugares de resistencia a los contextos que los excluyen, mediante procesos de invisibilización, de eliminación.

De la mano con estas luchas de resistencia, aparecen las luchas contra la dominación y la explotación. Esto es evidente cuando la situación de clase, asociada en gran medida al género se expresa como terreno de lucha permanente. Las diferencias de clase dentro del grupo o en relación con lo *gay* se da en torno, fundamentalmente, a la adquisición y acumulación de capital cultural (Bourdieu, 1998), mediadas por la capacidad económica para adquirir bienes culturales así como por la capacidad de decodificar e interpretar estos bienes y a partir de ello acumular capital cultural.

Esto es especialmente relevante si entendemos que la sexualidad es un régimen discursivo o un régimen de saber. La existencia de la lesbiana como signo, está condicionada por esta situación. La mayor capacidad de consumo de los varones *gay* genera muchos más y más amplios lugares de referencia que para las lesbianas. La construcción de una ética lésbica—que fue vista por el feminismo lésbico como la base de un proyecto político— depende de la configuración y acumulación de saberes colectivos que

no han sido aún logrados; de la conciencia histórica; de la creación de mitos, rituales y símbolos propios; de la reflexión sobre las relaciones dadas a través de las fronteras del yo y el nosotras lésbico. La amistad es una forma de resistencia frente a este panorama de luchas. Sin embargo, la amistad considerada como forma de cohesión implica también la reflexión sobre una serie de segregaciones que se dan dentro de la colectividad por racismo, clasismo, misoginia y discriminación étnica. En este sentido hay que considerar la propuesta de Monique Wittig (1978):

Los discursos que particularmente nos oprimen a todas nosotras y a todos nosotros, lesbianas, mujeres y homosexuales, son aquellos que dan por sentado que lo que funda una sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad. Esos discursos hablan de nosotras y de nosotros y presumen de estar diciendo la verdad en un terreno apolítico, como si hubiera alguna cosa significable capaz de escapar de lo político en este momento histórico y como si, en lo que a nosotras y nosotros concierne, pudieran existir signos sin significado político. Esos discursos de la heterosexualidad nos oprimen en el sentido en que nos impiden hablar a menos que hablemos en sus términos.

Las luchas del campo cultural estuvieron muy presentes en la genealogía de la historia de Triángulo Negro. La autonomía del grupo en su primera etapa contrasta con el asumir una supuesta “fragilidad” de las lesbianas frente a los saberes manejados por líderes gay —así lo asumen algunas de sus integrantes en sus narraciones—, que generaron un ánimo integracionista en las mujeres que lideraron la tercera etapa. La segunda etapa — que da transición al proceso referido — muestra la lucha interna en el mismo campo. Este trabajo, es un ejercicio de reflexividad colectiva, que apunta hacia la configuración de un conocimiento compartido que hace parte de las luchas en el campo cultural.

Dejando de lado las consideraciones de papel del genealogista propuesto por Foucault (1992,117) quisiera decir que enfrentar la vergüenza, que es la eliminación simbólica —más allá de esto liberar la sinvergüenza —, el miedo a la eliminación física y saber transitar por las fronteras del yo para no escindirse en individualidades, son posturas que ofrecen la única posibilidad de generar un nosotras que permita darnos a las lesbianas un espacio de reconocimiento como ciudadanas íntegras y en general como sujetos singulares, no sujetos.

Para terminar, quiero hacer una breve reflexión sobre el aporte que este trabajo puede representar para el campo disciplinar de la antropología. Considero que mi tesis trata temas importantes y propios de la antropología, que han sido objetos permanentes de reflexión dentro de ella, como son la identidad y la alteridad.

Esta monografía acude a técnicas y métodos propios de la disciplina que requieren de una relación directa con el sujeto, como son las entrevistas focales, las entrevistas de tipo biográfico, la observación participante, etc. Intenta una reflexión que problematiza la relación entre observadora y observadas, que de sí cuestiona temas importantes para la antropología como la autoridad y la autoría.

Se ocupa además de un campo temático, que asimismo es en sí una perspectiva, fundamental en el quéhacer antropológico, pero que al tiempo ha sido marginal en su desarrollo: el género. En parte desde allí aborda un tema poco explorado en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, lo cual sugiere, por una parte, un nuevo campo de investigación, como es el tema de las sexualidades y, si se quiere, de las homosexualidades y, por otra parte, la intención de profundizar en una perspectiva que requiere ser desarrollada como es la de género.

Este trabajo se propone hacer uso de distintas vertientes de la teoría social, lo que a su vez plantea una serie de fronteras epistemológicas, dadas por las intersecciones entre las teorías de

género, *queer*, constructivista y la teoría foucaultiana; en este sentido esta monografía sobrepasa el campo disciplinar antropológico y muestra sus fronteras. En ese mismo cruce de límites de la disciplina se encuentra el haber asumido este trabajo como un campo de lucha, lo cual lo acerca a los estudios transdisciplinarios, los estudios culturales y los estudios subalternos, cuestionando el papel político de la antropología con su conocida herencia histórica y sus particulares orígenes en el siglo XIX.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y DOCUMENTALES

FUENTES ELECTRÓNICAS

<http://www.gente.chueca.com/arangayz/divulgacion/simbolos.htm>

http://www.laneta.apc.org/telemanita/bol9_art7.html

<http://www.asuntogay.com>

<http://www.elcloset.com>

<http://www.antroposmoderno.com/antro>

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

1997 *Carta de civilidad*. Proyecto de acuerdo distrital 051 de 1997. Proyecto de reforma del Código de Policía de Bogotá.

1984 *The Compact Edition of Oxford English Dictionary*. (Complete text reproduced micrographically). Oxford University Press. Londres.

AGUADO, Fray Pedro [1538-¿?]

1930 *Historia de la Provincia de Santa Marta y Nuevo Reino de Granada*. Espasa-Calpe, S.A.T.I. Madrid-Barcelona

ÁLVAREZ-URÍA,

1987 Introducción a *Hermeneútica del sujeto* (Foucault, 1987). Editorial La Piqueta. Madrid.

ALZATE, Helí:

1975 *El concepto moderno sobre la homosexualidad*. Tribuna Médica, vol 51, No 598.

Bogotá.

ANZALDÚA, Gloria

1987 *Borderlands La frontera*. Primera Edición. Aunt Lute Book Company. San Francisco

ARDILA, Rubén

1985 *La homosexualidad en Colombia*. Acta psiquiátrica y psicológica de América Latina, vol 31.

AUGÊ, Marc

1994 *Los no lugares*. Traducción de Margarita N. Mizraji. Gedisa S.A. México D.F.

BACHOFEN, Johan Jacob

1987 *El matriarcado: una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo*. Madrid. Gedisa S.A.

BARTH, Fredrik

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras : la organización social de las diferencias culturales*. Traducción Sergio Lugo Rendón, primera edición. Fondo de Cultura Económica. México.

BATESON, Gregory

1976 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Traducción Ramón Alcalde. Ediciones 7 Carlos Lohle, Buenos Aires.

BELLUCCI, Mabel; RAPISARDI, Flavio

<http://www.clacso.edu.ar/~libros/belluci.rtf>

BENSMAN, Joseph y LILIENFELD, Robert

1979 *Between Public and Private: The Lost Boundaries of the Self*. The Free Press, New York.

BERGER, Peter y LUCKMAN, Thomas:

1989 *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Primera edición 1968. Buenos Aires.

BERSANI, Leo

1998 *Homos*. Traducción Horacio Pons. Primera edición en español. Manantial. Buenos Aires.

BOSCH, Esperanza; FERRER, Victoria GILI; Margarita

1999 *Historia de la misoginia*. Primera Edición. Anthropos. Universitat de les Iles Balears, Barcelona

BOSWELL, John

1992 *Las bodas de la diferencia*. Muchnik Editores S.A. Barcelona.

BOSWELL, John

1993 *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Traducción Marco-Aurelio Galmarini. Muchnik Editores S.A., España.

BOTERO, Ebel

1980 *Homofilia y homofobia. Estudio sobre la homosexualidad, la bisexualidad y la represión de la conducta homosexual*. Editorial Lealón. Medellín

BOURDIEU, Pierre

1992 *Razones prácticas*. Traducción Margarita Mizraji. Gedisa S.A. México.

BOURDIEU, Pierre

1997 *Cosas dichas*. Traducción Margarita Mizraji. Gedisa S.A. México.

BOURDIEU, Pierre

1998 *La Transgresión gay: Entrevista con el sociólogo francés Pierre Bourdieu*: por Catherine Portevin y Jean-Philippe Pisanias; en Telerama – No 2535, 12 de agosto. Traducción Carlos Bonfil.

<http://www.jornada.unam.mx/2000/jun00/000601/ls-bourdieu.html>

BOURDIEU, Pierre

2000 *Cuestiones de sociología*. Traducción Enrique Martín Criado. Ediciones Itmo, Madrid

BROWN, Judith

1989 *Afectos vergonzosos: Sor Benedetta: entre santa y lesbiana*. Traducción Teresa Camprodón. Editorial Crítica. Barcelona.

BRONX, Humberto

1970 *Bazuco, homosexualidad, enfermedades malditas*. Editorial Copiyepes. Medellín

BRUGÉRE-TRÉLAT, Vincent (director)

1980 *Dictionaire Hachette*. Prefacio de Roland Barthes. Hachette. París.

BUENO, Lourdes María

1989 *Latin American Feminist Network: Some Reflections about its History*. Investigación parte del

programa doctoral, dirigido por Charlotte Bunch, Rutgers University. New Jersey.

BUNCH, Charlotte

1984 *No sólo para lesbianas*. Traducción Roxana Carrillo. Reproducción del Centro de la mujer peruana Flora Tristán. Lima.

BUTLER, Judith

2001 *El género en disputa : el feminismo y la subversión de la identidad*. Traducción Mónica Manisour y Laura Manriquez. Editorial Paidós, UNAM, PUEG. México.

CALIFIA, Pat

1988 *Sapphisty. The book of lesbian sexuality*. Tallahassee, Florida: Naiad

CAON, José Luiz

http://www.estadosgerais.org/encontro/a_identidade_legal.shtml

CASTELLS, Manuel

1998 *El poder de la identidad en La era de la información : economía, sociedad y cultura, Volumen II*. Traducción Carmen Martínez Gimeno, primera edición. Alianza Editorial. Madrid.

CASTELLS, Manuel

1976 *Movimientos sociales urbanos*. Segunda edición. Editorial siglo XXI. Madrid

CIEZA DE LEÓN, Pedro [¿1520?-1554]

1997 *De cómo los incas fueron limpios del pecado nefando y de otras fealdades que se han visto en otros príncipes del mundo* en *Grandeza de los Incas*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

COROMINAS, Joan (con la colaboración de Jose A. Pasual)

1980-1991 *Diccionario crítico etimológico, castellano e hispánico*. 7 volúmenes. Editorial Gredos. Madrid

CORSI OTÁLORA, Carlos

1999 Ponencia para primer debate. Proyecto de ley número 97/99 Senado. Redactado por la senadora Margarita Londoño Vélez. Primer debate Comisión séptima constitucional permanente (21 de septiembre de 1999). Gaceta del Congreso de la República. Bogotá.

CROSBY, Clara

1990 *El movimiento lésbico en América Latina. El caso de México: Saliendo del Closet; saliendo de la invisibilidad*. Curso mujer, Estado y sociedad en América Latina. Profesora Magdalena León. México D.F.

DAPD (Departamento Administrativo de Planeación Distrital)

1997 *Estadísticas*. Santafé de Bogotá.

DAUZART, Albert; DUBOIS, Jean; MITTERAN, Henry

1981 *Nouveau Dictionnaire Etymologique e Historique*. Quinta edición. Librairie Larousse. París.

DE CARVAJAL, Gaspar

1984 *Encuentro con las Amazonas* en *Noticias secretas y públicas de América*. Edición de Emir Rodríguez Monegal. Tusquets Editores y Círculo de Lectores. Barcelona. Tomado de *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río de las Amazonas* (págs 95-106) Fondo de Cultura Económica. 1955 México

DE LA CRUZ, Sor Juana Inés [1651-1695]

1997 Selección. Cuadernillos de poesía. Panamericana Editorial. Bogotá

DE LA PEÑA MONTENEGRO, Alonso.

1678 *Itinerario para Parochos de Indios, en que se tratan las materias más particulares, tocantes a ellos, para su buena administración.* Nueva Edición Purgada de Muchos Yerrores. En León de Francia, a costa de Joan-Ant. Huguetan, y Compañía. M, DC, LXXVIII. <http://www.angelfire.com/pe/actualidadpsi/sxperu.html>

DE LAURETIS, Teresa

1986 *Issues, terms and contexts* en *Feminist Studies/Critical Studies*, Indiana University Press. Bloomington p. 1-19

DE MONTEFLOREZ ,Carmen; SHULTZ, Stephen

1978 *Coming Out: Similarities and Differences for Lesbian and Gay Men.* Journal of Social Issues. Volumen34, numero 3. California

DE SAMOSATA, Luciano [c120 –192]

1981 -1988 *Diálogo de Cortesanas.* Editorial Gredos. Madrid

DÍAZ, Maritza; PÁRAMO, Carlos; JIMÉNEZ, Ángela;

BENAVIDEZ, Carlos; ESGUERRA, Camila:

1996 Programa radial *Lugar Común, la muchas ciudades que son Bogotá*, IDCT y U.N. Radio. Bogotá.

DOTY, Alexander

1997 *Volviéndolo todo perfectamente queer*, en *Debate feminista*, año 8, vol 16 Raras rarezas, págs 98-110. Traducción Gastón Alzate. México, D.F.

DUQUE, Luis

1965 *Prehistoria. Etnohistoria y Arqueología* en *Historia Extensa de Colombia*. Tomo 1 Editorial Lerner.
Bogotá

DUQUE, Luis

1967 *Tribus indígenas y sitios arqueológicos* en *Historia Extensa de Colombia*. Tomo 1
Editorial Lerner. Bogotá

ESGUERRA MUELLE, Camila

1998 *Registro videográfico hecho con ocasión de la celebración del día internacional de la no violencia contra la mujer*. Triangulo Negro. Bogotá

FADERMAN, Lillian

1981 *Surpassing the love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*. Quill. Nueva York.

FENSTER, Mark

1993 *Queer Punk Fanzines: Identity, Community, and the Articulations of Homosexuality and Hardcore*. Base de datos de textos completos. Hemeroteca Nacional de Colombia. Bogotá

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo [1478-1557]

1984 *Historia General y natural de las Indias Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Tomo VIII, capítulo XXVII “El cual trata sobre los pueblos principales de los cristianos en esta gobernación de Castilla del Oro, y de las casas y moradas de los indios y de sus matrimonios y algunas de sus ceremonias y costumbres”. (1851-1855). Ed. Editora Panamá América-EPASA

FRANCISCO, Maiki Martín

1998 <http://www.geocities.com/mandala1998/perirossi.htm>

FOUCAULT, Michael

1998 *Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto* Traducción de Camilo Restrepo en *Revista Texto y Contexto*, número 35. Universidad de los Andes (abril-junio). Bogotá

FOUCAULT, Michael

1996 *La arqueología del saber*. Traducción Aurelio Garzón del Camino. Décimo octava edición. Siglo XXI. Madrid.

FOUCAULT, Michael

1992 *Microfísica del poder*. Traducción Julia Valera y Fernando Álvarez-Uría Tercera Edición. Ediciones La Piqueta. Madrid.

FOUCAULT, Michael

1991 *Historia de la sexualidad*. Traducción Ulises Guñazú. Tomo I, La Voluntad de saber. Décimo octava edición. Siglo XXI Editores, México.

FOUCAULT, Michael

1990 *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Primera Edición. Ediciones Paidós. Barcelona

FOUCAULT, Michael

1987 *Hermenéutica del sujeto*. Traducción Fernando Álvarez-Uría. Editorial La Piqueta.

FRABETI, Carlo

1978 *Marginación y rebelión en El Homosexual ante la sociedad enferma*. Tusquets Editor, Barcelona.

FREUD, Sigmund

1951 *Carta a una madre americana* en American Journal of Psychiatry, pág. 786.

FREUD, Sigmund

1920 *La Psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina* en Standard Edition, vol 18, págs 155 a 172 y en versión electrónica.

GARCÍA, Carlos Iván

2001 *El tercero excluido*. Ponencia presentada en el primer Congreso Nacional de Diversidades en la Sexualidad. Universidad Nacional de Colombia.

GALLEGOS DÍAZ, Cristian

http://www.geocities.com/Athens/Agora/3572/gallegos_2001#_ftn1

GARCÍA, Carlos Iván

1994 *Los "pirobos" del Terraza: interacción y discriminación sociales en un grupo de trabajadores sexuales*, monografía de grado, Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

GEERTZ, Clifford

1996 *Los usos de la diversidad*. Traducción María José Nicolau La Roda. Primera Edición. Ediciones Paidós. Universidad autónoma de Barcelona. Barcelona

GEERTZ, Clifford

1989 *El antropólogo como autor*. Traducción Alberto Cardín. Paidós, Barcelona

GIDDENS, Anthony

1996 *La transformación de la intimidad: Sexualidad amor y erotismo en las sociedades modernas* Traducción Benito Herrero Amado. Ediciones Cátedra. Madrid

GIDDENS, Anthony

1991 *La modernidad y la identidad del yo*. Traducción José Luis Gil Aristu. Ediciones Península. Barcelona.

GIRALDO BOTERO, Carolina

2001(a) *Deseo y represión: homoerotividad en la Nueva Granada (1559 – 1822)*. Tesis de grado para optar por el título de historiadora. Departamento de Historia. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de los Andes. Bogotá.

GIRALDO BOTERO, Carolina

2001 (b) *Homoerotismo femenino en la Nueva Granada (1745-1822)* en: En otras palabras, número 9; Grupo y Sociedad, Programa de estudios de género de la Universidad Nacional de Colombia, Corporación Casa de la Mujer de Bogotá. Bogotá.

GIRALDO, Octavio

1971 *Investigaciones y teorías sobre homosexualidad masculina*. En Revista Latinoamericana de Psicología , vol 3, # 3. Bogotá.

GÓMEZ, Jorge Enrique

1977 *Uno bajo el signo del escorpión*. Confidencias. Editorial Sigma. Pereira.

GODARD, Francis:

1996 *El debate y la práctica sobre el uso de las historias de vida en las ciencias sociales en* Uso de las historias de vida en las ciencias sociales. Compiladores Robert Cabanes y Francis Godard. Cuadernos del CIDS; serie 2, número 1; págs. 5-41. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

GOFFMAN, Erving

1963 *Estigma. La identidad deteriorada.* Traducción leonor Guinsberg. Amorrortu. Buenos Aires

GRAMSCI, Antonio [1891 – 1937]

1950 *Cartas desde la cárcel.* Prólogo de Gregorio Bermann, Editorial Lautaro. Colección Crítica y polémica. Buenos Aires.

GREENBERG, David

1988 *The construcción of homosexuality.* Universidad de Chicago Press. Chicago.

GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia

1963 *La familia en Colombia.* Serie Latinoamericanas, número 2. Departamento de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá

HALPERIN, David

1989 *Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens* en *HiddenFrom History.* Reclaiming Gay and Lesbian Past. Editado por Martin Duberman, Martha Vincus & George Chauncey. NAL, págs 37-53. Nueva York

HARAWAY, Donna

1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza,* Ediciones Cátedra. Original 1991. Madrid.

JAMES, Henry

1993 *Las bostonianas* (1886). Ediciones Seix-Barral. Madrid

JEFFREYS, Sheila

1990 *Anticlimax. A feminist perspective on the sexual revolution.* London, The Woman's Press.

JEFREYS, Sheila:

1996 *La herejía lesbiana. Una perspectiva feminista de la revolución sexual lesbiana.*
Traducción Heidi Braun. Primera edición en español. Ediciones Cátedra. Madrid.

LAMAS, Marta

1996 *Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género en El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* Compilación Marta Lamas Grupo Editorial. PUEG. México D.F.

LAMAS, Marta

1995 *Cuerpo e identidad en Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.*
Compiladoras Luz Gabriela Arango, Magdalena León, Mara Viveros. TM editores,
Ediciones Uniandes, UN- Facultad de Ciencias Humanas. Santafé de Bogotá.

LAQUEUR, Thomas

1994 *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* Traducción de Eugenio Portela. Ediciones Cátedra. Universitat de València. Instituto de la Mujer. Madrid

LEBOVICI, Elisabeth; SEGURET, Olivier

1997 *Homo pensante: la proliferación del pensamiento queer,* en Revista Debate Feminista, año 8, vol 16 Raras rarezas, págs. 142- 145. Traducción Carlos Bonfil. México, D.F.

LICHT, Hans

1976 *Vida sexual en la antigua Grecia.* Colección Abraxas. Bogotá

LIGA COLOMBIANA DE LUCHA CONTRA EL SIDA

2000 Proyecto Lamda. Encuesta CAP. CD Room. UNAIDS. Bogotá.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco

1985 *Historia General de las Indias.* I. Hispania Victrix. Ediciones Orbis, Biblioteca de Historia. Tomo 12. Barcelona

LORENZO, Sandra

LUCENA SAMORAL, Manuel

1966 *Bardaje entre una tribu guahibo del Tomo* en Revista colombiana de antropología, volumen 14, págs. 261-266. ICAN, Bogotá.

MANRIQUE, Pedronel

1982 *Homosexualidad: modificación de conducta*. Ediciones Alcaraván. Bogotá.

MAROTTA, Toby

1981 *The politics of homosexuality. How lesbians and gay men have made themselves a political and social force in modern America*. Houghton Mifflin Company. Boston

MARTÍNEZ, Abel

1994 *Arqueología de la sexualidad en Colombia* en Revista Número, No 5. Diciembre de 1994- Enero de Santafé de Bogotá

MARTOS MONTIEL, Juan Francisco

1996 *Desde lesbos con amor: homosexualidad femenina en la Antigüedad*. Ediciones Clasicas. Madrid

MAURTUA, Víctor Manuel, 1865-1937

1906 *Antecedentes de la recopilación de Yndias*. Gobernación Spiritual de las Indias ; Cédulas, provisiones, etc., de la colección publicada por Diego de Encinas en Madrid, año de 1596 ; Prólogo y título de Audiencias de los sumarios de la recopilación de las leyes de Yndias por el licenciado D. Rodrigo de Aguiar y Acuña. Editor Juan de Ovando Imprenta de Bernardo Rodríguez. Madrid

MAYORAL, Marina

1993 *Las amistades románticas: Un mundo equívoco* en Historia de las mujeres en Occidente. Traducción Marco Aurelio Galmarini. Bajo la dirección de George Duby y Michelle Perrault. Páginas 613 a 627. Editorial Tauros. Barcelona

MC KASKELL, Tim

1980 *Colombian homosexual movement* en Body Politic número 69. Diciembre 1980 – enero 1981. Canadá

MEAD, Margaret (1901-1978)

1982 *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

MONDIMORE, Francis Mark

1998 *Una historia natural de la homosexualidad*. Traducción: Mirelle Jaumá. Paidós, Barcelona.

MORIN, S. F

1977 *Heterosexual Bias in Psychological Research on Lesbianism and Male Homosexuality*. En: *American Psychologist*, Agosto, 629-637.

MOTT, Luiz

1998 *Etnohistoria de la homosexualidad en América Latina* en *Historia y sociedad* No 4, pág. 123

NORTH, Douglas

1993 *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. Traducción Agustín Bárcena. Primera edición en español. Fondo de Cultura Económica. México.

NOYA MIRANDA, Francisco

1994 *Metodología contexto y reflexividad: una perspectiva constructivista y contextualista sobre la relación cualitativo-cuantitativo en la investigación social* en *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, págs. 121-140. Editores Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez Proyecto Editorial Síntesis Psicología, Madrid

OSBORN, Ann

1995 *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los u'wa*. Traducción Fabricio Cabrera Micolta. *Colección Bibliográfica Banco de la República*. Santafé de Bogotá.

PEDRAZA, Zandra

1996 *El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia*. *Revista de Antropología y Arqueología*. Número 9, páginas 115-159. Bogotá.

PERI ROSI, Cristina

1996 *Una pasión prohibida*. Seix Barral. Barcelona

PERI ROSI, Cristina

1998 *Poemas de amor y desamor*. (Recopilación) Poema de la colección *Lingüística general* (1979). Plaza y Janés. Barcelona.

PINZÓN, Carlos Ernesto; SUAREZ, Rosa

1992 *Las mujeres lechuza: cuerpo y brujería en Boyacá*. Cerec –Ican. Bogotá

PINZÓN, Carlos Ernesto; GARAY, Gloria

1997 *Violencia, cuerpo y persona capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Equipo de Cultura y Salud-Ecsa. Bogotá

PISANO, Margarita

2001(a) *Lesbianismo: un lugar de frontera*

http://www.creatividadfeminista.org/articulos/lesb_frontera.htm

PISANO, Margarita

2001(b) *Incidencias lésbicas o el amor al propio reflejo*

www.creatividadfeminista.org/sex_margpisa.htm

PROFAMILIA

2000 *Salud sexual y reproductiva en Colombia. Encuesta nacional de demografía y salud*. Profamilia. Bogotá.

PUIG, Manuel

1997 *El error gay*, en Revista Debate Feminista, *Raras rarezas*. Año 8, vol 16, octubre. págs. 139-141. México D.F.

RAMSON, Arthur

1995 *Gran enigma revelado La inversión sexual a la luz del esoterismo*. Medellín.

RAYMOND, Janice:

1986 *A passion for friends. Toward a Philosophy of female friendship.* Boston, Beacon Press, The Women's Press, Londres

RESTREPO, Pedro

1969 *Homosexualismo en el arte actual.* Prólogo de Alfonso López Michelsen. Tercer Mundo Editores. Bogotá

RICH, Adrienne:

1984 *Compulsory heterosexuality and lesbian existence* en *Desire: The Politics of Sexuality*, Virago, Londres.

RICOEUR, Paul

1999 *Historia y narratividad.* Traducción Gabriel Aranzuque Sahullo. Colección Pensamiento contemporáneo 56 Ediciones Paidós. Barcelona

ROBERT, Paul

1970 *Dictionnaire alphabétique e analogique de la langue française.* París

ROCKE, Michael

1996 *Amistades Prohibidas: Homosexualidad y cultura del varón en el renacimiento Florencia.* Prensa de la Universidad de Oxford, Nueva York

ROSALDO, Renato

1989 *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social.* Traducción de Wendy Gómez Togo. Grijalbo. México D.F.

ROSCOE, Will

1988 *Strange country this: Images of Berdaches and Warrior Women* en *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology*; St. Martins Press, Nueva York.

RODRÍGUEZ CUENCA, José Vicente

1999 *Los chibchas: pobladores antiguos de los andes orientales. Aspectos bioantropológicos.* Universidad Nacional de Colombia COLCIENCIAS. Bogotá
<http://www.colciencias.gov.co/seiaal/documentos/dajvrc04.htm>

RODRÍGUEZ, Pablo

1995 *Una historia de homosexualismo en la Colonia* en Historia de las mujeres en Colombia, Tomo II. Editorial Norma. Bogotá.

RUBIN, Gayle

1996 *El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo* en El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. Páginas 35-96. Marta Lamas Compiladora. PUEG, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, D.F.

SAADE, Martha

1999 *La ciudad en cuarentena. Chicha, patología social y profilaxis*. Ediciones El Malpensante. Ministerio de Cultura. Colección de premios del Ministerio de Cultura. Bogotá

SABATER PI, J.

1984 *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Antrhopos Editorial del Hombre, segunda edición revisada. Barcelona. Páginas 125-131.

SALISBURY, Joyce S

1994 *Padres de la Iglesia, vírgenes independientes*. Traducción Teresa Niño Torres T.M. Editores, Bogotá.

SÁNCHEZ, Marcela

2000 *Triángulo negro*. En: Revista en otras palabras, número 7. enero - junio Centro de estudios mujer y género. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

SANTO TOMÁS DE AQUINO

1989 *Suma de Teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.

SANTAMARÍA, Cristina; MARINAS, José Miguel

1994 *Historias de vida e historia oral* en Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales, págs. 259-285 Editores Juan Manuel Delgado y Juan Gutiérrez Proyecto Editorial Síntesis Psicología, Madrid

SCOT, Joan

1996 *El género una categoría útil para el análisis histórico* en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, páginas 265-302. Marta Lamas Compiladora. PUEG, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, D.F.

SEDGWICK, Eve

1990 *Epistemology of The Closet*. UCLA Press, Berkeley.

SEDGWICK, Eve

1999 *Performatividad Queer* en *Nómadas 10*. Traducción Víctor Manuel Rodríguez. DIUC, Bogotá.

SERRANO AMAYA, José Fernando

1997a *Igualdad, diferencia y equidad en la diversidad de la experiencia sexual. Una mirada a la discusiones sobre los derechos sexuales de lesbianas y gays*. Congreso de sexología. Medellín

SERRANO AMAYA, José Fernando

1997b *Entre reconocimiento y desconocimiento: Estudios sobre "homosexualidad" en Colombia* en *Revista Nómadas Balances y discursos de género*. Número 6 Universidad Central. Bogotá

SEVERO, Tomás; VALIENTE, Francisco

1990 *El crimen y pecado contra natura* en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Alianza Universidad. Madrid.

SMITH ROSEMBERG, Carroll

1989 *Writing History: language, class and gender* en *Feminist Studies/Critical Studies*, Indiana University Press. Bloomington. p. 11-33

STEPAN, Nancy Leys

1991 *The hour of eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*. Cornell University Press. New York

TEDLOCK, Dennis

1991 *Preguntas concernientes a la antropología dialógica en El surgimiento de la antropología posmoderna.* Compilador A. Reynoso. Gedisa. México. 275-288

THINÈSI, George; LEMPEREUR, Agné

1978 *Diccionario general de las ciencias humanas.* Editorial Cátedra. Madrid

TRIÁNGULO NEGRO

1998 Ponencia presentada en la audiencia pública abierta por la Corte Constitucional, para estudiar la demanda por inconstitucionalidad del inciso del Estatuto Docente (ley 2277 de 1979).

URTEAGA, Maritza

1996 *Active Punk Girls: Shaken Virginity (Chavas activas punks: la virginidad sacudida):* Base de textos completos, Hemeroteca Nacional de Colombia. Bogotá.

VAINFAS, Ronaldo

1986. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristao.* Editora Atica, Sao Paulo.

VANCE, Carole S.

1992 *Social construction theory: problems in the history of sexuality en Social construction theory en: Sexuality.* Philadelphia: Himmelmant Susan.

VELANDIA, Manuel

1996 *Desde el cuerpo.* Bogotá. Fundación Apoyémonos. Bogotá

VELANDIA, Manuel

1998 *Movimiento gay en Colombia.* Apuntes sin publicar.

VILLAR, Álvaro

1986 *Freud, la mujer y los homosexuales.* Carlos Valencia Editores. Bogotá

VIÑUALES, Olga

2000 *Identidades lésbicas.* Ediciones Bellaterra. Barcelona

VON HUMBOLDT, Alexander [1769-1859]

1982 *Extractos de sus diarios - Capítulo XIX: Ciudad de Santafé*. Preparados y traducidos por la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 286 págs. Santafé de Bogotá.

WALKOWITZ, Judith R

1993 *Sexualidades peligrosas* en Historia de las mujeres en occidente, Tomo 4. (Bajo la dirección de Georges Duby y Michelle Perrot Siglo XXI, Tauros. España

WATERS, Sarah

1997 *La reina Cristina y el lesbianismo*, en Revista Debate Feminista, año 8, vol 16 Raras rarezas, págs. 191-212. Traducción Flora Botton-Burlá. México, D.F.

WEEKS, Jeffrey

1993 *El malestar de la Sexualidad*. Traducción de Alberto Magnet. Editorial Talasa. Madrid

WEEKS, Jeffrey:

1998 *Sexualidad*. México, Editorial Paidós

WITTIG, Monique

1978 *La mente hétero*. Discurso leído por la autora en Nueva York durante el Congreso Internacional sobre el lenguaje moderno y dedicado a las lesbianas de Estados Unidos. Traducción de Alejandra Sardá, febrero de 1996. Buenos Aires

WITTIG, Monique

1977 *El cuerpo lesbiano*. Traducción Nuria Pérez de Lara. Pre-Textos, Valencia.

WITTIG, Monique; ZEIG, Sande

1981 *Borrador para un diccionario de las amantes*, Lumen, Barcelona.

WITTIG, Monique

1977 *Las guerrilleras*, Seix Barral, Barcelona.

WILLIAMS, Walter L.

1992 *The Spirit and the Flesh, Sexual Diversity in the American Indian Culture*. Beacon Press, Boston

ZANELLA ILLUECA, Carla:

1998 *Construcción de identidad lésbica: el caso de Triángulo Negro*. Trabajo para optar por el título de Psicóloga. Departamento de Psicología. Universidad de Los Andes. Santafé de Bogotá.

ZAMBRANO, Fabio(ed):

1997 *Nuevas crónicas de Indias, Juan de Castellanos, Elegías de varones ilustres de Indias*, Presidencia de la República, Santafé de Bogotá, Canto II página, 9

ZEMELMAN MERINO, Hugo

1996 *Problemas antropológicos y utópicos del conocimiento*. Jornadas 126. El colegio de México. México D.F.

ÍNDICE DE ANEXOS

Capítulo I

- Anexo 1: Instrumento de entrevistas con enfoque biográfico.
- Anexo 2: Instrumento de entrevistas focales para la construcción de la historia de Triángulo Negro
- Anexo 3: Encuesta
- Anexo 4: Tiempo de pertenencia al grupo
- Anexo 5: Rangos de edad
- Anexo 6: Lugar de vivienda por estratos
- Anexo 7: Lugar de origen

Capítulo III

- Anexo 8: Semillero de convivencia (ejercicio de consulta implementado en Bogotá durante el gobierno distrital Mockus Bromberg (1995-1997) homosexualidad y ciudad.
- Anexo 9: Foto *Drag Queen*

Capítulo V

- Anexo 10: Manifestaciones de discriminación contra las lesbianas
- Anexo 11: Manifestaciones de discriminación
- Anexo 12: Discriminación dentro del grupo
- Anexo 13: Nivel de escolaridad
- Anexo 14: Lugares de referencia territorial
- Anexo 15: Mapa de territorialidad lésbica del grupo Triángulo Negro.
- Anexo 16: Sitios de encuentro gay y lésbico
- Anexo 17: Publicidad de sitios gay
- Anexo 18: Categorías de nombramiento
- Anexo 19: Uso de categorías afirmativas y negativas de nombramiento
- Anexo 20: Discriminación entre lesbianas

Capítulo VI

- Anexo 21: Expectativas frente al grupo

Anexo 22: Folleto tercer momento

Anexo 23: Folleto Ruta Pacífica. Día de la no violencia contra la mujer, 25 de noviembre de 1995

Anexo 24: Folleto primer momento

Anexo 25: Reseña del archivo de Triángulo Negro

Anexo 26: Organigrama tercer momento

Anexo 27: Posición de liderazgo

Anexo 28: Principales espacios de discriminación de las lesbianas

Anexo 29: Folletos promocionales semana del Orgullo lésbico gay 1999.