

La Nación Heterosexual

Ochy Curiel

Análisis del discurso jurídico y el régimen
heterosexual desde la antropología
de la dominación

La Nación Heterosexual



Análisis del discurso jurídico y el régimen
heterosexual desde la antropología
de la dominación

Ochy Curiel

*A todas las lesbianas feministas,
con quienes cada día trato de escapar
de la clase mujeres,
para ser libre.*

*In memoriam
A Carmen Pichardo García, mi mamá.
por haberme enseñado el amor
a través del estudio, de la autonomía y de la rebeldía.
Estoy segura de que, si hubieras leído este texto,
habría escuchado de ti estas palabras:
¡Esa es mi hija!*

La Nación Heterosexual

Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual
desde la antropología de la dominación

Ochy Curiel

Primera edición

Diseño de Portada

Impresol Ediciones

Revisión final del texto

Verónica Zacipa

Edición

Brecha Lésbica y *en la frontera*

Impresión

Impresol Ediciones

www.impresolediciones.com

Bogotá, D.C.

Colombia. Enero, 2013

ISBN: 978-958-46-1870-2

Índice

| | |
|------------------------------|-----------|
| Agradecimientos | 13 |
|------------------------------|-----------|

| | |
|--------------------------|-----------|
| Introducción..... | 17 |
|--------------------------|-----------|

En la búsqueda de una antropología de la dominación..... 17

La Constitución Política: expresión de una hegemonía..... 29

Perspectiva teórica y metodológica 33

| | |
|---|-----------|
| El sentido político de la heterosexualidad | 45 |
|---|-----------|

Aportes teórico-políticos del lesbianismo feminista
en el análisis de la heterosexualidad..... 46

La heterosexualidad como institución 47

La heterosexualidad como régimen político 50

| | |
|---|-----------|
| El contexto del texto constitucional de 1991 | 57 |
|---|-----------|

Contexto internacional: la entrada del neoliberalismo 58

Contexto nacional: hacia la
Asamblea Nacional Constituyente..... 60

Los mecanismos de la Asamblea
Nacional Constituyente..... 64

| | |
|---|-----------|
| La adopción de un nuevo pacto social | 69 |
|---|-----------|

Las feministas en el proceso constituyente 69

**La constitución política:
un contrato heterosexual 91**

¿Quién es el pueblo soberano? 92
La representación y la unidad de la nación 95
El contrato social es heterosexual 100

**La diferencia sexual como
fundamento del pacto heterosexual 109**

La diferencia sexual en las teorías
feministas: la relación entre sexo y género. 110
La diferencia sexual en la
Constitución de 1991 114
La igualdad en la diferencia: una paradoja
de la concepción moderna de la ciudadanía 116
Ambigüedades de las mujeres y feministas colombianas
frente al “dilema de Mary Wolltonscraft” 118

**La concepción heterosexual
de la familia en la Constitución 125**

Del texto a la realidad del país 125
Nuclearización y biologización de la familia 129
La familia y la ley 132
La concepción de familia en la
Asamblea Nacional Constituyente. 134
Familia y nación 136
Otros tipos de familia 138
La nacionalidad 141
Orígenes históricos de las
leyes sobre la nacionalidad 143
Mestizaje o blanqueamiento:
definiciones de la nacionalidad
en Latinoamérica y El Caribe 145

| | |
|---|------------|
| La Constitución de 1991 y la nacionalidad | 148 |
| La naturalización de la nacionalidad y sus consecuencias sobre la ciudadanía | 150 |
| El Estado-nación multi y pluricultural | 157 |
| Contexto y avances de la reforma multiculturalista | 157 |
| El multiculturalismo y su relación con el régimen heterosexual | 162 |
| Epílogo..... | 169 |
| Los derechos de las parejas del mismo sexo (sentencia c-029/09) | 169 |
| Conclusiones | 173 |
| Bibliografía..... | 179 |

Agradecimientos

Este libro, aunque fue escrito por mí, se inscribe en una historia de reflexión teórica y política que ha construido por muchos años el lesbianismo feminista, el afrofeminismo y la corriente autónoma feminista de América Latina y El Caribe, de cuyos espacios he formado parte. La mayoría de feministas y lesbianas que han conformado esos movimientos me han nutrido de sus reflexiones y de sus actuaciones, de sus rebeldías y preguntas, lo que me ha permitido no separar la práctica política de la teoría y combinar, no sin contradicciones, los postulados políticos que construimos colectivamente con mis prácticas cotidianas. A todas ellas, mis agradecimientos, porque han sido mi referente principal para dar respuesta a las preguntas y construir los retos que me he propuesto a lo largo de mi historia como feminista.

Quiero, de manera especial, agradecer a Jules Falquet, con quien aprendí de manera profunda cómo actúa el régimen político de la heterosexualidad desde sus minuciosos análisis materialistas, por revisar el texto con atención, cuidado y ofrecerme sus interpretaciones como posibilidades. Por estar conmigo siempre desde el activismo y la producción teórica, desde el amor, derribando barreras de raza, clase y lugar.

Quiero reconocer y agradecer a Ana Milena González Valencia, por haberme enseñado la historia de Colombia desde una ciencia política crítica, porque en todas las mañanas y en todas las noches de este proceso investigativo con un amor explícito y concreto, fue mi apoyo y tuvo el corazón y los oídos abiertos para escuchar mis insistentes argumentos interpretativos que proyectaba en voz alta y a toda hora.

Mis agradecimientos a Yuderkys Espinosa Miñoso, con quien fundamentalmente he construido un feminismo latinoamericano y caribeño, crítico y decolonial desde un lesbianismo feminista situado y antirracista que se hace hoy más concreto en el Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y por revisar este texto con atención. Por esta complicidad que deviene en reto permanente atravesado por un amor profundo durante años.

Agradezco también a Mara Viveros, quien me acompañó en el proceso investigativo a través de una complicidad basada en experiencias comunes de racialización, perspectiva teórico-política, humana y existencial. Igualmente, en el proceso de convertirme en antropóloga fueron claves los aprendizajes que obtuve con Marta Zambrano, quien, a través de su meticulosa manera de enseñar, sus posiciones críticas y la manera de escuchar mis ideas siempre con entusiasmo, me motivaban a escudriñar todo lo que implica el pensamiento antropológico.

Finalmente, quiero agradecer al GLEFAS, a través de su editorial *en la Frontera* y a Brecha Lésbica, dos proyectos políticos y editoriales alternativos, por publicar este texto y apostarle a difundir un feminismo crítico, antirracista, anticapitalista y antiheterosexual, que aporta a la descolonización del conocimiento y a las prácticas políticas de forma colectiva.

*“El pensamiento dominante se niega a analizarse a sí mismo
para comprender aquello que lo pone en cuestión”*

Monique Wittig

Introducción

En la búsqueda de una antropología de la dominación

Devenir antropóloga obedeció, fundamentalmente, a la necesidad de alimentar mi acervo teórico y obviamente social y político, con el ánimo de sustentar mis visiones como cientista social y activista feminista y culminar una tarea pendiente que tenía conmigo misma. Entendía que la antropología, por ser una disciplina que trata del estudio de las y los seres humanos inmersos en relaciones sociales y culturales en el pasado y en el presente, podría nutrirme de aspectos claves desde sus bases teóricas y, sobre todo, desde sus métodos investigativos, en particular, etnográficos.

Nacida en Europa, la antropología ha presentado un profundo sesgo eurocéntrico, con la idea de que los pueblos conquistados por Europa debían ser estudiados para ser dominados y controlados en la práctica colonizadora. Por tanto, el trabajo etnográfico empezó como una ciencia positivista y cartesiana, que planteaba estudiar “pueblos sin historia”, pensándolos como homogéneos, descontextualizados y produciendo un conocimiento que tenía como fin un supuesto orden y progreso (Wallerstein, 1996).

Esta posición eurocéntrica delineó una “otredad” prístina, representante del pasado, extraña y exótica, caracterizando al mismo tiempo a quien hacía etnografía como alguien altruista que pasaba años en terrenos fundamentalmente rurales, observando a esos otros y otras como si fueran diferentes de ella o él, para luego construir un texto que sistematizara la vida de los “otros” y las “otras” desde sus propias interpretaciones.

Llegué a la antropología en un momento de cambios significativos en las ciencias sociales, que obviamente afectaron la disciplina, aquellos que muchos autores y autoras llamaron “la crisis de la ciencias sociales” que se inició a finales de los años sesenta. Esta crisis, más que debilitarla como disciplina, propició una revisión interna epistemológica, metodológica y teórica, que cuestionó los presupuestos de la modernidad racional y el eurocentrismo que la orientaban.

Estos cambios se produjeron por las críticas al interior de la disciplina, pero también fueron empujados por los cuestionamientos que emergían desde las prácticas políticas frente al poder colonial europeo en los años sesenta y setenta, relacionadas con las luchas independentistas de Asia y África, el surgimiento de la nueva izquierda, de los movimientos de liberación nacional, los movimientos frente al imperialismo norteamericano y las dictaduras en América Latina. También se dieron por los aportes del movimiento estudiantil de mayo del 68, que cuestionaban la relación saber-poder y por el nacimiento de los llamados “nuevos movimientos sociales”, como el ecologismo, el pacifismo, el antirracismo, la segunda ola del feminismo, los cuales colocaron nuevas cuestiones importantes para entender lo social como el sexo, la “raza”¹, la sexualidad, la etnia, el lugar y el espacio, etc., en contextos particulares.

Desde la filosofía, en especial la francesa, la corriente postestructuralista generó también cambios importantes al concebir nuevos tratamientos a problemas que no fueron previstos por las teorías clásicas como el estructuralismo, el marxismo y el psicoanálisis; proponía liberar el conocimiento de las ataduras impuestas por los métodos ilustrados y racionales

1. Entenderé por raza una categoría de poder construida socialmente, no como característica biológica de clasificación humana, por eso la ubico entre comillas.

y su pretendida capacidad de universalización totalizadora asumiendo narrativas independientes, autónomas, contingentes y no estructurales. Estas ideas impactaron también a la antropología y derivaron en lo que se denomina antropología crítica, interpretativa o posmoderna.

El surgimiento de los estudios culturales, subalternos y poscoloniales² impactó también la antropología y estimuló un giro importante en el pensamiento social, teórico y político. En sus propuestas se plantea una crítica al eurocentrismo, al ahistoricismo y a la ausencia de los grupos oprimidos, marginales y excluidos como las mujeres, los grupos étnicos y racializados, populares, sin privilegios de raza, clase, sexo y sexualidad en la construcción histórica y en la producción del conocimiento.

Desde Latinoamérica, diversos análisis y posiciones críticas han tocado también a la antropología y han afectado positivamente sus teorías y sus métodos investigativos. Estas posiciones han propuesto un marco de análisis que parte de entender que en la construcción del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 1979), Europa se constituyó en torno a su referencia periférica: América (Dussel, 1999). Esta relación produjo una estructura de dominación y explotación que se inicia en el colonialismo pero que se extiende hasta hoy como su secuela, y da lugar a un patrón mundial de poder-saber que Aníbal Quijano denominó *colonialidad del poder y del saber* (Quijano, 2000) y que María Lugones, desde una perspectiva feminista y frente a la ausencia de este

2. Nos consta que existen diferencias entre los estudios culturales, subalternos y poscoloniales; aunque hay muchas tendencias en estas propuestas, podríamos sintetizar que los estudios culturales tratan de la relación entre pensamiento y realidad histórica, entre conocimiento y poder y que abordan la conciencia, la experiencia cotidiana y la agencia (agency) en la creación de prácticas culturales y cuestionan el reduccionismo economicista, el evolucionismo tecnológico y el determinismo histórico y organizacional (Hall, 1994; Doring, 1993; Howell, 1997). Los estudios subalternos han tenido como propósito reconocer la centralidad de los grupos subordinados en la producción histórica en contextos postcoloniales, subordinación que ha sido producto de la clase, casta, edad, género etc., todo ello articulado a la nación postcolonial (Guha, 2001). Los estudios poscoloniales refieren a un lugar de enunciación, a una resistencia crítica desde sujetos de países del Tercer Mundo que han tenido una herencia colonial en su historia cultural, social, económica, y política. Dicha herencia ha producido la idea de que los pueblos colonizados son lo otro, lo no verdadero, lo no legítimo, lo salvaje y, por ende, "naturales". Los estudios poscoloniales hacen una relación entre el nacimiento de la modernidad, el surgimiento del imperio británico y la Revolución Industrial y, por tanto, con el colonialismo (Wallerstein, 1996).

enfoque en la propuesta de Quijano, denominó *sistema de género moderno/colonial* (Lugones, 2008).

Desde estas posturas se busca un *postoccidentalismo* (Mignolo, 2005) que critica la forma en que el occidente ha representado al "otro" y la "otra" a través de relaciones sociales de poder en donde ese yo-occidental se constituye por su diferencia en relación a ese otro y otra, en este caso, la diferencia colonial (Coronil, 1998)³.

Se trata de una posición epistemológica y política que busca un proceso de descolonización del conocimiento en América Latina y la creación de un *pensamiento otro* que reconozca una geopolítica del conocimiento y las relaciones de poder que atraviesan su producción.

En ese orden, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) cuestiona la geopolítica del conocimiento propuesto por muchos de los anticoloniales del sur y propone mejor la *economía política del conocimiento*, pues en el concepto de geopolítica del conocimiento, para Rivera Cusicanqui existe una recolonización de imaginarios y de mentes de buena parte de la intelectualidad del Sur. Con esta propuesta, la autora señala la necesidad de salir de las esferas de las superestructuras y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos anticoloniales, como son los altos salarios, comodidades, privilegios y oportunidades de publicación, para realmente hacer una descolonización en la práctica misma.

El feminismo, en sus distintas vertientes, ha sido clave en este proceso, al cuestionar el paradigma patriarcal, androcéntrico y heterocéntrico de la ciencia, poner en evidencia las implicaciones sociales y políticas de la división sexual del trabajo y criticar la naturalización de las categorías de hombre, mujer, sexo, todo ello relacionado con la raza y la clase. Vale la pena señalar el carácter pionero de las lesbianas feministas negras y chicanas en los Estados Unidos, al proponer, desde sus prácticas políticas, articular los sistemas de opresión que son

3. Estas propuestas son parte de lo que hoy se denominan estudios de(s)coloniales, desde donde se propone una crítica al eurocentrismo y a la modernidad occidental desde pensadores y pensadoras latinoamericanas que relacionan colonialismo con la modernidad, con la colonialidad del poder, saber y del ser.

atravesados por distintas relaciones de poder, como son las atravesadas por la "raza", la clase, el sexo y la sexualidad que sintetizan en el concepto *simultaneidad de opresiones*. Así es como, ya en 1977, el Colectivo Combahee River, constituido por lesbianas y feministas negras, afirmaba en su famosa *Declaración Feminista Negra*:

La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de opresión se eslabonan. La síntesis de estas opresiones crean las condiciones de nuestras vidas. Como Negras vemos el feminismo Negro como el lógico movimiento político para combatir las opresiones simultáneas y múltiples a las que se enfrentan todas las mujeres de color... Una combinada posición antirracista y antisexista nos juntó inicialmente, y mientras nos desarrollábamos políticamente nos dirigimos al heterosexismo y la opresión económica del capitalismo (Combahee River Collective, 1988: 179).

Al poco tiempo, las chicanas Gloria Anzaldúa y Cherrie Morraga publicaron su importantísima antología *This bridge called my back: writings by radical women of color* ([1981] 1988), en la que un conjunto de mujeres "de color" escribe sobre sus diversas realidades, para producir un rico y profundo análisis del racismo y del clasismo, a la vez que del sistema patriarcal, desde sus propias experiencias.

En *La Frontera (Borderlands)* (1988), Gloria Anzaldúa cuestiona el nacionalismo chicano y la "obligación" de mantener la "tradición", el racismo norteamericano, el racismo y el etnocentrismo del feminismo anglosajón y el heterosexismo de ambos, tomando como marco el contexto global del capitalismo. De allí emerge lo que hoy se denomina *pensamiento fronterizo* que critica la idea de identidades "auténticas" y estables.

A partir de estas propuestas surgen posteriormente conceptos importantes como *simultaneidad de opresiones* (Colectivo Río Combahee, 1988), *matriz de dominación* (Hill Collins, 1990), *interseccionalidad*

(Crenshaw, 1993), los cuales han impactado enormemente tanto la teoría crítica como los métodos investigativos en el feminismo y en las ciencias sociales a nivel general.

Las feministas también han aportado en relacionar el pensamiento con la acción desde las experiencias que generan un punto de vista particular. Hablo del *pensamiento situado* de Sandra Harding (1991), del *conocimiento situado* de Donna Haraway ([1991] 1995) de la *política de ubicación* según Chandra Mohanty (1984), y del *stand point* de las mujeres negras, teorizado por Patricia Hill Collins (1990). Todo lo anterior ha impactado a la antropología, para dar lugar a nuevos campos como antropología de la mujer, antropología del género y antropología feminista, que han abierto nuevas perspectivas teóricas, epistemológicas y metodológicas y han enriquecido la disciplina.

La antropóloga española Aurelia Martín Casares (2006) señala que la antropología del género tuvo como antecedente lo que se denominó la antropología de la mujer, o de las mujeres, y luego lo que se denominó antropología feminista, y la antropología del género constituyó una "evolución" de las dos anteriores en cuestiones epistemológicas, en el objeto de estudio, las herramientas metodológicas y los enfoques teóricos. Por su parte, la británica Henrieta Moore argumenta que la diferencia entre estas antropologías es de carácter terminológico ya que, según ella: "

...es perfectamente posible distinguir entre el estudio de la identidad del género y su interpretación cultural (la antropología del género), y el estudio del género en tanto principio de la vida social humana (antropología feminista)" ([1991] 2004:219).

Martín Casares refuta la idea de Moore al señalar que no se trata de un asunto de términos, sino de posicionamientos ideológicos:

...precisamente algunas especialistas en Antropología del Género realizan investigaciones desde posiciones y puntos de vista "no feministas" y, es aquí, donde radicaría, en realidad la diferencia. La manifestación explícita, por parte de algunas antropólogas, de sus posicionamientos ideológicos feministas constituye el verdadero factor diferenciador (2006:35).

Esta posición de Martín Casares —con la que concuerdo— refuta su propia idea de que la antropología del género es una “evolución” de la antropología feminista, cuando realmente se trata de una diferencia desde un marco político, de lo cual se derivan las opciones teóricas y los métodos investigativos⁴.

En cuanto a la antropología latinoamericana, Roberto Cardoso de Oliveira (1990) ha analizado la existencia de tres pares de antinomias que han marcado su estilo propio: la primera tiene que ver con la relación *centro/periferia* que opone las antropologías metropolitanas (Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos) a aquellas que se configuraron en el proceso de difusión de las primeras en nuestra región. La segunda antinomia se refiere a al hecho de que la antropología es *volcada hacia dentro*, ligada a la construcción de la nación, o *volcada hacia afuera*, hacia al estudio de la otredad interna, que, para el autor, constituye el “nosotros mismos”. La tercera antinomia refiere a la relación epistemológica *identidad-diferencia* que ha supuesto una comprensión de la diferencia, lo que ha generado una visión particularista en la disciplina. Lo anterior ha dado a la antropología latinoamericana una visión crítica, en relación a la antropología eurocéntrica, en tanto “el otro” es parte constitutiva y problemática del “sí mismo”, como lo ha planteado la antropóloga colombiana Miriam Jimeno (2004: 34).

Lo anterior ha enfrentado a la antropología latinoamericana con una profunda paradoja: al igual que el continente mismo, se define a sí misma haciendo ruptura con el colonialismo que impuso la modernidad europea, aunque siga teniendo a Europa como la matriz civilizatoria más legítima.

En Colombia, desde la década de los setenta, han surgido propuestas críticas frente al colonialismo que ha marcado la disciplina, como lo fueron la antropología del debate desde los años sesenta, posteriormente, la antropología urgente, la antropología militante, la Investigación-Acción Participativa (IAP) o la antropología como crítica cultural, desde las

4. Sobre este debate, ver: Mathieu, Nicole Claude, (1985). “Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique”, en Mathieu, Nicole Claude. (1991) *L'anatomie politique*. París: Côté Femmes Editions.

cuales se propició un compromiso con la realidad social y política que, a través de una formación interdisciplinaria, permitiera orientar los movimientos sociales, fundamentalmente indígenas y posteriormente afrodescendientes, a la vez que cuestionar la objetividad como necesidad científica y reconocer que el "otro" y la "otra" que se estudiaban tenían sus verdades e interpretaciones. Desde allí, se plantearon propuestas metodológicas que generaron la creación de procesos colectivos entre sujetos y objetos de la investigación y que propiciaron una investigación con compromiso social, un compromiso con la acción transformadora (Arocha, 1984; Correa, 2006; Friedemann, 1984).

Posteriormente, a finales de la década de los ochenta, los antropólogos denominados posmodernos o de crítica cultural como Clifford Geertz (1987), James Clifford (1992), Marcus y Fisher (2000), entre otros, tuvieron una influencia significativa en Colombia y motivaron la necesidad de construir autoridades etnográficas múltiples que implicaran la intersubjetividad, la representación de diálogos, la negociación continua, para generar otra conciencia etnográfica, como la dialógica, la polifonía, la autoridad dispersa, la co-autoría o una etnografía colaborativa entre sujetos de investigación y quien investiga, que reconociera que las y los sujetos de investigación son también sujetos del conocimiento.

Desde estas posiciones, Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (2000) han señalado cómo con estos cambios en la antropología en Colombia se intenta redefinir la modernidad para otorgarle un sentido histórico, al entender la cultura como una construcción discursiva y problematizar el lugar institucional, epistemológico y político que define la identidad disciplinaria, y que supuso redefinir las dicotomías entre naturaleza y cultura, introducir otras cuestiones como la importancia de las tecnologías de poder y saber en las construcciones de diversas alteridades, entender los efectos de la globalización, la relación entre modernidad y posmodernidad contemporánea, entre otras. Para él y la autora, lo anterior implicó salirse de la lente *indiológica* que definió los pueblos indios como sujetos por antonomasia de la disciplina y abrirse a distintos grupos sociales.

Para mis propios procesos investigativos y teóricos, estas propuestas no me fueron suficientes, dado que, parafraseando a Restrepo y

Uribe, la antropología sigue siendo hegemónicamente *otrológica*, es decir, aún “los otros” y luego “las otras”⁵ siguen siendo los sujetos de investigación de la mayoría de quienes hacen antropología, y muchas de estas posturas críticas me siguen pareciendo incompletas, no obstante las buenas intenciones y compromisos éticos que han contenido, pues no eliminan del todo la relación saber-poder entre las y los investigadores y las y los sujetos a quienes se estudia.

En ese proceso de investigación, me complació enormemente encontrarme con un comentario de Stephen Tyler en torno a la propuesta sobre la dialógica y la polifonía de muchos de los posmodernos nombrados más arriba. El autor planteaba que en el ejercicio etnográfico las palabras del “nativo” (sic) siguen siendo instrumento de la voluntad de quien hace etnografía, por lo que éste no es agente de sus propias palabras; por tanto, lo que se produce no son diálogos sino *textos fingidos*. En palabras de Tyler:

Aquellos que hicieran del diálogo el foco de la etnografía en cierto sentido estarían en lo correcto, porque el diálogo es la fuente del texto; pero el diálogo vertido como texto (lo que debería ser consecuencia) ya no es diálogo, en la medida en que las apariciones del informante en el diálogo están por lo menos mediadas por el rol autorial dominante del etnógrafo. Aunque es ponderable incluir al nativo, su posición no es mejorada por ello, porque sus palabras siguen siendo solo instrumentos de la voluntad del etnógrafo. Y si se pretende que el diálogo proteja la autoridad del etnógrafo pasando el peso de la verdad de las palabras del etnógrafo a las del nativo, esto es aún más reprehensible, porque ninguna invocación del “otro” puede establecerlo a “el” como el agente de las palabras y hechos que se le atribuyen en el registro del diálogo, a menos que él también sea libre de interpretarlo y mecharlo con advertencias, apologías, notas al pie y detalles explicativos (pero contra Crapanzano, 1980) (sic). Estos por lo tanto

5. En este texto entiendo por “otros” u “otras” a quienes no han tenido privilegios de raza, clase, sexo, sexualidad, nacionalidad, que forman parte del “exotismo” del conocimiento en tanto se definen como la diferencia: mujeres, lesbianas, indígenas, negras, y negros, homosexuales, trans, frente a la mismidad, es decir, hombre blanco o mestizo, heterosexual y con privilegios materiales y simbólicos.

no son diálogos, sino textos sofisticos como aquellos diálogos fingidos perpetrados por Platón (Tyler citado por Marcus y Cushman, 1982).

Me sentí cómplice de esta afirmación, por provocadora, pero sobre todo porque reflejaba aquello que yo criticaba de la antropología contemporánea y que hoy sigue siendo objeto de mi preocupación. En ese proceso retomaba la pregunta de la feminista india Gayatri Chakravorty Spivak ([1998] 2009): ¿Puede realmente hablar el subalterno⁶ cuando sus palabras necesitan redes de inteligibilidad que muchas veces no poseen quienes les escuchan?

No me convencieron totalmente posturas como las de Marcus y Fisher (2000), quienes han planteado la antropología como crítica cultural, proponiendo la necesidad de hacer una reflexión sobre “nosotros mismos”, lo que significa una “repatriación” de la antropología que suponga situarnos como agentes productores de esa interpretación de acuerdo con nuestras realidades, nuestras historias, siempre tomando en consideración la relación tiempo-espacio, lo cual invitaba a considerar que a quienes se estudia son tan contemporáneos como “nosotros mismos”. Eso es importante y fundamental para hacer una antropología crítica, pero tampoco fue suficiente para mi propuesta investigativa y etnográfica, porque hacer una etnografía sobre “mí misma” —aunque podría revertir en parte el que yo fuese materia prima para la investigación en mi condición de lesbiana, afrodescendiente y mujer socialmente construida, para otros u otras que

6. Este texto de Spivak es producto de dos acontecimientos: del rito sati, un ritual de la India en el que algunas mujeres de cierta casta, se autoinmolan cuando muere su marido en señal de fidelidad, tema bastante controvertido, y el suicidio de la joven Bubhaneswari Baduri, de dieciocho años, quien esperó a tener la menstruación para cometer el acto, pues no quiso que pensarán que se suicidaba por un amor ilícito, sino por cuestiones políticas. La pregunta ¿puede hablar la-el subalterno? es una crítica que hace la autora a Foucault y a Deleuze en un diálogo que sostuvieron en 1972, titulado “Les intellectuels et le pouvoir” en el que analiza los discursos de estos dos autores, que se asumen como intelectuales radicalmente críticos desde sus posiciones de poder de Occidente. Con ello, Spivak cuestiona la representación de intelectual de la sujeta que trata de representar, el objeto de la representación (es decir, la subalterna) y el modo en que se hace esa representación (es decir, la teoría, el método, el concepto). Su propuesta es que, en efecto, estas dos clases de mujeres no pudieron hablar. La primera por la socialización de las mujeres y la segunda porque ni siquiera sus compañeros políticos entendieron el mensaje de los motivos del suicidio. La autora nunca planteó que las subalternas no hablaran desde lugares de resistencias o que no eran capaces de ser sujetas hablantes, como se ha querido argumentar en muchas ocasiones.

tienen privilegio de clase, raza y sexo— refería de nuevo a esa condición, aunque obviamente en otros términos.

El problema de estas perspectivas es que no cuestionan suficientemente el lugar del privilegio de quienes construyen el conocimiento sobre los “otros y las “otras”. No basta percibirles como contemporáneos de un mismo mundo; es necesario cuestionar el lugar de referencia de quienes construyen el pensamiento antropológico.

Ésta es justamente una de las razones por las cuales pienso que la antropología no se ha descolonizado del todo, pues la mayoría de las veces estudiar a quien históricamente se ha definido desde la dominación como “otro” u “otra” marca relaciones de poder y saber en torno al conocimiento, a través de la interpretación que hace un o una investigadora de sus prácticas sociales y culturales y, de alguna manera, sigue contribuyendo a que muchas veces solo se generen créditos académicos al continuarse estudiando esos y esas otras considerados “diferentes” desde posiciones hegemónicas.

Todo lo anterior apunta lo que Chandra Mohanty conceptualizó como *colonización discursiva* ([1984] 2008) y que se aplica perfectamente a lo que vengo explicando. Desde el feminismo poscolonial Mohanty se refirió a la apropiación y codificación de la “producción académica” y del “conocimiento” por parte de las feministas blancas o burguesas occidentales del Norte y también del Sur, a través de ciertas categorías analíticas y particulares acerca de las mujeres del denominado “Tercer Mundo”.

Una propuesta que rompe de alguna manera con ese carácter “otrológico” de la antropología es la de Arturo Escobar (1996), quien propone hacer antropología de la modernidad⁷. El autor plantea la necesidad de analizar la modernidad occidental como un fenómeno cultural e histórico y así estudiar cómo se construye lo que se reclama como verdades que regulan la vida social y con ello se evidencia

7. Arturo Escobar utiliza esta propuesta investigativa para analizar el desarrollo como discurso y como régimen de representación que expresa el dominio cultural de Occidente que definió a Asia, África y América Latina como regiones subdesarrolladas que construyen el Tercer Mundo como realidad colonizada.

cómo se han elaborado los discursos desde Occidente. Esta propuesta se centra en estudiar la dominación, los contextos, los marcos teóricos y las prácticas sociales inherentes a la misma, lo que permitiría analizar las formas sociales como resultado de prácticas históricas que combinan conocimiento y poder (Escobar, 1996).

En esta misma preocupación, me he propuesto aportar a la construcción de lo que he denominado la *antropología de la dominación*, que consiste en develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación. Esto ha supuesto hacer una etnografía que me permitiera estudiar un tipo de dominación, en este caso, la heterosexualidad como régimen político que produce exclusiones, subordinaciones, opresiones que afectan fundamentalmente a las mujeres⁸, y más aún a las lesbianas⁹ (ambas consideradas por el pensamiento heterocéntrico y sexista, “otras”), en una nación, en este caso la colombiana.

Aunque profundizaré en ello más adelante, entiendo la heterosexualidad a partir de los aportes de la norteamericana Adrienne Rich (1980) y la francesa Monique Wittig (1982), quienes señalaron que es una institución y un régimen político que atraviesa las relaciones sociales, afectando fundamentalmente a las mujeres y a las lesbianas. En ese sentido, no se trata de una práctica sexual dentro de una diversidad, sino de una compleja institución obligatoria, desde la propuesta de Rich, o un régimen político, desde la propuesta de Wittig, que descansa en la ideología de la diferencia sexual que crea dos clases de sexos (hombres y mujeres), los primeros se apropian de la fuerza de trabajo material, emocional, sexual y simbólico de las segundas. Para Wittig, vivir en las sociedades modernas, vía un supuesto contrato social, es vivir en la heterosexualidad, por tanto, la

8. Entenderé por “mujeres” una categoría socialmente construida sociológica y políticamente, resultado de la ideología de la diferencia sexual que deriva de la división sexual del trabajo en diferentes sociedades. También como una categoría que permite la articulación política para la acción a partir del reconocimiento de una opresión común. Con ello me separo de cualquier sesgo esencialista de la misma.

9. Entenderé por lesbiana un posicionamiento político frente al régimen de la heterosexualidad, por tanto no como una práctica sexual diversa, aunque politice la sexualidad como parte de ese posicionamiento.

nación, producto de esa modernidad, ha sido también imaginada desde esta lógica. Todo ello es legitimado y promovido por distintos mecanismos como la familia, la ciencia, las leyes, los discursos. Motivada por estos análisis, me propuse analizar un texto como la Constitución Política de Colombia de 1991, por ser la ley suprema de la nación colombiana.

La Constitución Política: expresión de una hegemonía

Para mostrar cómo se expresa el régimen de la heterosexualidad en la nación, escogí hacer un análisis crítico del discurso del texto de la Constitución Política Colombiana de 1991, principal objeto de estudio en este trabajo.

Mi actividad etnográfica fundamental fue el análisis del texto de la Constitución. Las razones de esta elección son varias: primero, los discursos que encontramos en ese texto son expresión de la ideología hegemónica en la sociedad colombiana. La Constitución Política expresa un poder jurídico, teórico y político significativo, dado que contiene, avala y legitima un discurso que fue producto de la negociación y alianza de quienes tuvieron el poder de decidir, escribir y ordenar sus prescripciones, es decir, los y algunas constituyentes. Segundo, porque en él se sintetizan dos cosas que considero importantes: la ley y la escritura como medios y tecnologías de establecimiento del poder y la hegemonía¹⁰. A continuación, voy a detallar estos puntos.

10. La antropóloga colombiana Marta Zambrano aporta cuestiones interesantes sobre este aspecto en su texto *Trabajadores, villanos y amantes: encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santa Fe de Bogotá (1550-1650)*. Se trata de una etnografía sobre la relación saber- poder que se expresa en los textos escritos producidos en los expedientes judiciales de los siglos xvi y xvii en la ciudad de Santa Fe para rescatar una memoria, la de los indios e indias urbanos. En estos textos, Zambrano buscó analizar, a través del análisis crítico del discurso, las representaciones y los discursos que les convirtieron en sujetos y sujetas excluidas, anuladas y silenciadas, cuya presencia solo aparece cuando son estereotipadxs, racializadxs, asumidxs fuera de la historia y del tiempo y producto de mecanismos de control y vigilancia. La autora relaciona el poder de la escritura y el discurso jurídico como mecanismos de poder y de la representación del otro (Zambrano 2008).

El concepto de constitución no es nuevo, ni siquiera se puede decir que surge con los "Derechos del Hombre" (sic). Lo utilizaron los eclesiásticos en la Edad Media, se utilizó también en el Imperio Romano para definir los poderes del emperador. Posteriormente, en el siglo XVIII se utilizó como concepto político impulsado por los filósofos de la época, aparece en la Carta Política Norteamericana de 1786, luego surge lo que sería la Constitución Moderna con la Revolución Francesa en 1789, estas dos últimas constituyen los modelos para las posteriores repúblicas latinoamericanas y caribeñas.

La exigencia de un documento escrito y unificado surgió, primero, con la revolución puritana y, posteriormente, en el siglo XVII y, más acentuadamente, en el XVIII el concepto de Constitución adquirió su significación actual bajo la idea de contrato social (Loewenstein, [1959] 1976).

Hans Kelsen, teórico alemán de temas constitucionales, ha planteado que la Constitución puede ser contemplada en dos sentidos: el material (construido por los preceptos que regulan la creación de normas jurídicas generales y, especialmente, las leyes), y el formal (una norma que regula y crea normas jurídicas y procedimientos en otros órdenes jurídicos). También contempla los órganos superiores del Estado y las relaciones en torno a los derechos ciudadanos con el poder estatal. En su sentido formal, la Constitución es el documento legal supremo, que tiene prescripciones especiales. Este sentido, tiene que ver con los procesos de creación de normas jurídicas (Kelsen, 1982).

En ambos sentidos, la Constitución se asume como una ley fundamental y es así como expresa los valores hegemónicos de una sociedad, tal como lo planteó muy tempranamente Ferdinand Lasalle, el distinguido pensador y activista socialista del siglo XIX, lúcido analista de las constituciones:

La idea de fundamento lleva, pues, implícita la noción de una necesidad activa, de una fuerza eficaz que hace, por ley de necesidad, que lo que sobre ella se funda sea así y no de otro modo [...] Los factores reales de poder que rigen en el seno de cada sociedad son esa fuerza activa y eficaz que informa todas las leyes e instituciones jurídicas de

la sociedad en cuestión, haciendo que no puedan ser, en sustancia, más que tal y como son [...]. La Constitución de un país es: la suma de los factores reales de poder que rigen en ese país [...]. Se toman estos factores reales de poder, se extienden en una hoja de papel, se les da expresión escrita, y a partir de este momento, incorporados a un papel, ya no son simples factores reales de poder sino que se han erigido en derecho, en instituciones jurídicas, y quien atente contra ellos atenta contra la ley, y es castigado (Lasalle, 1931:52-54).

Lasalle cuestionó ver la Constitución solo como un conjunto de normas, funciones de un Estado, de un gobierno y los derechos de una sociedad. Para él, como para los muchos y muchas marxistas, la Constitución no es un simple código, sino más bien una compilación de discursos, simbolismos, estratagemas que ponen de manifiesto distintas relaciones de poder. Por otra parte, y concretamente en el continente latinoamericano, el discurso jurídico ha sido central en la formación de la hegemonía desde la época colonial hasta la conformación de los estados nacionales, y la escritura, desde una lógica ilustrada occidental, se ha privilegiado sobre la oralidad o las culturas que se basan fundamentalmente en usos y costumbres. Un ejemplo de la utilización de la escritura como mecanismo de poder es que la Constitución Política de Colombia de 1991, en tanto reconoció el Estado multicultural, fue traducida a siete lenguas vernáculas para garantizar su comprensión y asimilación en pos de la unidad nacional¹¹.

11. Esta traducción y difusión fue promovida por el entonces presidente, César Gaviria Trujillo, a solicitud de varios grupos indígenas. Gaviria creó una oficina encargada de traducir y difundir la Constitución, actividad coordinada con el Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes de la Universidad de los Andes de Bogotá (ccela). Las lenguas en la que se tradujo la Constitución Política fueron el wayuu o guajiro, hablado por 130.000 personas; el nasa o paez, hablado por más de 100.000 personas en el Cauca; el guambiano, también del Cauca, hablado por 15.000 personas; el arhuaco o ika de la Sierra Nevada de Santa Marta, hablado por 15.000 personas; el ingano del Putumayo, hablado por 15.000 personas, el kamsá de Sibundoy (Putumayo), hablado por 5.000 personas y el cubeo del Amazonas (Vaupés), hablado por 15.000 personas. Otras lenguas fueron dejadas de lado, como el Embera en el Chocó, hablado por aproximadamente 50.000 personas; el Sikuaní o guahibo, hablado por 250.00 personas y el Tucano o el Piapoco. La razón que se expuso para ello en estas últimas fue la falta de presupuestos y problemas con las comunidades indígenas. De los trescientos ochenta artículos, solo se tradujeron cuarenta, aquellos referidos a los derechos fundamentales de las personas y a los derechos de las comunidades indígenas (Oróstegui, 2008).

Lo anterior coincide con los análisis que hace Benedict Anderson ([1983], 1993), quien, para entender el surgimiento y permanencia de la nación como comunidad imaginada, establece una relación entre la escritura, nación y el tiempo. Anderson explica cómo el factor tiempo es crucial para comprender la imaginación moderna. Mientras que en la Edad Media no había tal separación entre pasado, presente y futuro, pues todo coincidía como un “tiempo mesiánico” y la imaginación se hacía oral y visual, en la era moderna, el reloj y el calendario otorgan al tiempo un carácter homogéneo y coincidente y es uno de los factores que permite el imaginario de la nación como comunidad, como continuidad, como algo único, nacional que se va forjando gracias a la aparición de lo que denomina *capitalismo impreso*¹². El periódico, la novela, y otros medios escritos se convierten en producciones en masa, leídos en un mismo tiempo y un mismo lugar o territorio, lo que genera una imaginación colectiva que va definiendo fronteras y una conciencia nacional.

Con ello, Anderson ofreció una definición antropológica de nación como una comunidad política imaginada inherentemente limitada y soberana: *comunidad* porque, a pesar de las desigualdades y la explotación existentes en su interior, sus integrantes se conciben desde un compañerismo profundo, fraterno, horizontal; *imaginada* porque existe, por tanto, la idea de comunión, aunque sus integrantes no se conozcan y no se relacionen entre sí; *limitada*, porque sus fronteras son finitas aunque elásticas, y porque la nación nunca se asumirá como la humanidad completa; *soberana* porque todos y todas en la nación sueñan con ser libres, y la garantía el emblema de esa libertad es el Estado Soberano. Para Anderson, las raíces culturales del nacionalismo están en esa fraternidad y esta libertad imaginada, que justifican, incluso, que se mate y se esté dispuesto a morir por la nación (Anderson, [1983] 1993).

La Constitución es la ley suprema de la Nación, la norma de normas. No solo fija los límites de un Estado moderno y las relaciones

12. Basándose en la idea de Anderson de *capitalismo impreso*, Marta Zambrano propone el concepto de *corporativismo manuscrito* para referirse al poder de la notación alfabética que sostenían los escribanos y letrados de la época colonial de Santa Fe de Bogotá entre 1550 y 1650 (Zambrano, 2008).

entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, sino que condiciona y orienta las relaciones de sexo, raza, clase y sexualidad entre connacionales. La Constitución es también una expresión cultural que se asume como resultado de un pacto social, que busca la armonía y el orden en la convivencia social. Es un texto jurídico y político que enuncia las normas fundamentales de la sociedad, tal como fueron pensadas por la mayoría (cualificada) de los y algunas constituyentes, en el momento de su redacción. Sin embargo, guarda la huella de épocas anteriores, ya que en ella se recogen a menudo elementos de las constituciones anteriores, como se explicita en el preámbulo.

Así es como la Constitución Política colombiana de 1991 fue un texto producto de la hegemonía y se constituyó en un escrito jurídico con el estatuto legítimo máximo, cuya difusión masiva ha impactado de manera significativa en la conciencia de la mayoría de los y las colombianas, convirtiéndose en *doxa*¹³, en el proyecto normativo nacional de mayor trascendencia.

Por todas estas razones me interesé en analizar este texto y el proceso que le dio origen, dada la relación que tiene con la idea de nación, de manera que me permitiera, desde sus discursos, analizar el régimen heterosexual.

Perspectiva teórica y metodológica

Como mi perspectiva teórico-política fundamental es el lesbianismo feminista, es necesario plantear que entiendo el feminismo como teoría política y como una ética filosófica, además que como movimiento social y como posición política. Como teoría política porque

13. Aunque es una palabra de origen griego, en las ciencias sociales *Doxa* fue un concepto propuesto por el sociólogo Pierre Bourdieu para referirse al conjunto de creencias y de prácticas sociales que son consideradas normales en un contexto social, las cuales son aceptadas sin cuestionamientos. Aunque los orígenes sociales de estas prácticas y creencias y sus principios de funcionamiento son desconocidos, se les reconoce habitualmente como criterios y formas de proceder socialmente válidos desde donde surge su eficacia simbólica. La *doxa* es una condición para mantener el estado de cosas existente en una sociedad (Bourdieu, 1998).

hace tiempo el feminismo ha formulado complejas y diversas teorías, sistemas de pensamiento, hipótesis que han sido contrastadas y corroboradas en distintas sociedades y en distintos tiempos, así ha propuesto nuevas epistemologías y metodologías para analizar diversos sistemas de opresión, que afectan fundamentalmente a las mujeres y a las lesbianas, pero, además, permite explicar distintas relaciones sociales como las relaciones entre los sexos y aquellas que son atravesadas por la raza y la clase. Como ética filosófica porque, desde diferentes posiciones teóricas, epistemológicas y metodológicas, las feministas plantean —no sin dificultades para lograrlo— que se acaben las opresiones dadas por el sexo, la raza, la clase, la sexualidad, entre otras, y así cuestionan el saber y la normativa patriarcal y heterocéntrica, para proponer nuevas formas de pensar y actuar fuera de todo dominio, explotación y subordinación. Todo lo anterior se ha logrado gracias a la construcción colectiva que deriva en prácticas políticas y construyen un movimiento social de carácter internacionalista y diverso; y es una posición política porque supone evidenciar un lugar de enunciación y una postura visible.

El antropólogo estadounidense Clifford Geertz ha planteado que lo que se hace en antropología no son más que interpretaciones, inscripciones a través de la fijación de significados que son temporales y espaciales y que esos significados conectan la acción con su sentido. Por tanto, afirma el autor, el reto de la antropología es definir lo que se desea saber más que la noción misma del conocimiento (Geertz, 1990). Siguiendo a Geertz, busco con esta investigación una nueva interpretación que ni las antropólogas de la mujer, ni las del género, ni la mayoría de las antropólogas feministas han desarrollado en la antropología como disciplina, tampoco se ha desarrollado en la mayoría de las ciencias sociales, y es la que propone la corriente teórico-política del lesbianismo feminista a partir de considerar la heterosexualidad como institución y régimen político y cómo ésta se relaciona con la construcción de la nación.

Como esta investigación tuvo un carácter antropológico, busqué apoyo en los aportes de la antropología feminista y la antropología política. La antropología feminista me abrió perspectivas en torno a

las diferentes instituciones sociales como la familia, el parentesco, la consanguinidad, entre otras, analizadas históricamente en contextos culturales particulares. Me permitió entender el desarrollo histórico del feminismo y sus nuevos aportes y enfoques en la disciplina, pero, sobre todo, me confirmó la necesidad de visibilizar y profundizar mis posiciones en un campo de estudios que, aún hoy, sigue siendo hegemónicamente androcéntrico y heterosexista.

La antropología política me ofreció herramientas teóricas para entender la dimensión política desde un punto de vista cultural. Esto significó no solo referirme a los procesos políticos desde los cambios que se generan en las estructuras sociales y las esferas del poder político tradicional en Colombia, sino entender cómo se perciben y son percibidos quienes actúan, participan e inciden en ellos. En ese sentido, lo político es visto como un conjunto de acciones que modifican las estructuras de poder existentes (Tejera, 1996).

También me apoyé en la teoría marxista, especialmente en los aportes de Antonio Gramsci (1975) en torno al concepto de hegemonía. Para el autor italiano, la hegemonía cultural es la dominación y el mantenimiento de poder que ejercen las clases dominantes a través de la persuasión, para imponer sus valores, ideologías y creencias, y configurar y sostener un sistema capitalista, de esta manera se logra un relativo consenso en torno a acciones, pensamientos, así como a lo que se produce a nivel intelectual y público. Se trata de una alianza de fracciones de las clases dominantes a las que se suman las clases subalternizadas.

La hegemonía existe, según Gramsci, cuando la clase dominante no solo es capaz de obligar a una clase social subordinada o minoritaria a que satisfaga sus intereses, a la vez que renuncia a su conciencia de clase, sino que se produce una asimilación de los principios dominantes por parte de los sectores dominados. La mayoría de las veces, este proceso no es explícito, sino más bien sutil y muchas veces inestable. Desde su perspectiva, una hegemonía no es algo estático ni inmodificable; es producto de la creación de ideologías a través de instancias como la ciencia, sus intelectuales orgánicos, los medios de

comunicación, los partidos políticos, etc. La hegemonía se manifiesta también en las relaciones entre fuerzas políticas que muchas veces se renuevan, pero que también encuentran resistencias y construyen posiciones contrahegemónicas (ambas que ver con la lucha de clases). En este sentido, la clase social subordinada adopta las concepciones de la clase dominante, incorporándolas a su consciencia. La hegemonía, para Gramsci, surge de un complejo entrecruzamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales depende, por tanto, de la combinación de fuerzas y consentimientos.

Al analizar el concepto de hegemonía de Gramsci, Stuart Hall señala que en el estado liberal capitalista, el consentimiento suele estar primero y la fuerza de la coerción opera detrás. Es por ello que la hegemonía no se obtiene solo en la esfera productiva y económica, se organiza al nivel del Estado, la política y las superestructuras, y estas últimas constituyen el terreno sobre el que se realiza. Para lograr la hegemonía, es necesario la contención de las clases subordinadas dentro de la superestructura, la cual es posible mediante la ideología, todo lo cual es institucionalizado en la vida civil y en el Estado (Hall, 1981).

Aunque Gramsci utilizó este concepto con relación a las clases sociales, fue útil para esta investigación, pues este mismo proceso se da en torno a otro tipo de relaciones sociales en las que existen relaciones de poder y dominación, como son las de sexo y raza. Sobre la base de este concepto quiero mostrar que el hecho de que aparezcan ideas de sentido común o *doxa* desde una la ideología heterosexual, convertidas en leyes en la Constitución Política, es el producto de las visiones hegemónicas que también existen en la sociedad en general, pero sobre todo en las y los constituyentes que elaboraron la Carta Magna.

Por otro lado, me apoyé también en la teoría del discurso desde dos perspectivas: la primera, desde el planteamiento de Monique Wittig (1980) y Michel Foucault ([1970] 1992), quienes desde posiciones muy diferentes (Wittig desde el punto de vista del feminismo materialista y Foucault desde una posición posestructuralista), definen el discurso en tanto que signos con significados políticos. Tanto para Wittig como para Foucault, el discurso es en sí una práctica social y no

una mera manifestación del lenguaje, que tiene efectos materiales (y objetivos) en las relaciones sociales y que muchas veces se convierten en leyes generales. Se trata de un conjunto de cosas dichas o escritas que tienen impacto en la vida social, cuyo fin es, fundamentalmente, la producción de ideologías y a la vez es expresado por medio de ella.

La segunda, desde los aportes de la lingüística crítica y en particular del análisis crítico del discurso, cuyo objetivo es evidenciar los problemas sociales que tienen que ver con el poder y la desigualdad, y que se muestran a través del discurso y cómo éste contiene una serie de estructuras discursivas y de comunicación aceptables y legitimadas por la sociedad (Van Dijk, 1995, 2005).

Del análisis crítico del discurso tomo fundamentalmente su enfoque, que es su marco interpretativo fundamental, pero también algunos de sus métodos, que es la tercera perspectiva, la cual explicaré más adelante.

Optar por una investigación como ésta me generó varias angustias antropológicas que se convirtieron en preguntas claves en mi ejercicio de investigación: ¿cuál sería mi lugar de investigación? ¿Cómo definiría entonces el “yo estuve allí”, ya que la Constitución no es un “terreno” antropológico, en el sentido físico? ¿Quiénes serían mis sujetos de investigación?

El “estar allí” no fue un cara a cara con sujetas o sujetos “otros u otras” de investigación, en un espacio-lugar lejano y prístino. Fue un espacio nacional, central: el propio texto constitucional, y para entenderlo, la Asamblea Constituyente que le dio origen. Ese “estar allí” fue definido, además, desde mi experiencia como lesbiana, extranjera, afrodescendiente, que vive en territorio colombiano desde el año 2006. Esto me ubica en un lugar de frontera (Anzaldúa, 1999): ha sido un estar dentro de la nación, pero a la vez estar en un afuera. En las palabras de Patricia Hill Collins (1990), esto significa una suerte de “privilegio epistémico”, ya que pude ver y analizar las cosas desde dos perspectivas muy diferentes: partícipe y excluida.

Pude y quise entonces poner en tela de juicio, con rigurosidad académica, aquello que podría parecer obvio, que es tan naturalizado

que no se pone en discusión, como lo es el carácter heterosexual de un texto que pretende representar una nación entera y cuyos efectos son, como lo mostraré más adelante, negativos para las mujeres y las lesbianas, lo que es contradictorio con los principios de igualdad y libertad que se describen y prescriben en muchos de sus apartes.

Como he mencionado anteriormente, el método que utilicé fue el análisis crítico del discurso, pero concretamente el análisis de la argumentación, apropiado para el análisis de textos jurídicos políticos, siguiendo los aportes del sociólogo mexicano Gilberto Giménez (1981), para quien la argumentación viene a ser un proceso cuasi-lógico de esquematización o de representación de la realidad, a partir de premisas ideológicas que se suponen compartidas, todo ello promovido y sostenido desde un lugar social e institucional determinado. Este método consiste en descubrir el principio de organización que rige la estructura lógica aparente de los enunciados normativos codificados. No es inmanente al texto sino que viene impuesto por factores extratextuales, por tanto, tiene que ver con las relaciones sociales.

Es importante entender que toda constitución formal representa la culminación y a la vez la cristalización normativa (en forma de pacto o de compromiso) de un largo debate ideológico-político previo entre partidos y sectores sociales, debate que frecuentemente ha estado ligado a una crisis política (Giménez, 1981), tal como sucedió —como veremos posteriormente— en el momento en el que se promulgó la Constitución Política de 1991.

Este método tuvo tres fases que consideré en la investigación:

- a) *Reconstrucción histórica y un análisis del sistema de aparatos ideológicos-políticos* que delimitan la escena política dentro del cual se inscribe el discurso.
- b) *Reconstrucción histórica y análisis de la coyuntura política* que determina el discurso y a la vez se inscribe en él.
- c) *Análisis de la dimensión formal del discurso.*

Si bien existen los planos lingüístico, semiótico y argumentativo para analizar el discurso como producto y síntoma de las condiciones extratextuales, me limité a hacer un análisis de los argumentos de manera más concreta, aunque tomé algunas veces aspectos lingüísticos y semióticos, pues en la argumentación se encuentra el plano ideológico-discursivo de las relaciones de poder.

Siguiendo esta propuesta metodológica de análisis crítico del discurso alrededor de la argumentación, busqué lo que Giménez denomina *términos-pivotes* (Giménez, 1981) que fueron mis categorías de investigación: *familia, pareja, hombre, mujer, matrimonio, nacionalidad, identidad nacional, filiación, consanguinidad*¹⁴.

Estos términos pivotes o categorías de investigación fueron analizados en el texto de la Constitución, en las actas de la Asamblea Nacional Constituyente y en las entrevistas que realicé. Reflexioné sobre cómo se utilizaron y las concepciones desde donde se partió. Sin embargo, a través del proceso etnográfico, fueron contempladas otras categorías, que me remitían a las principales, y también servían para mostrar el discurso heterosexual y su relación con la nación. Éstas fueron: *reproducción, paternidad, maternidad, sexo, pueblo, país, comunidad, persona, individuo, cultura, patria*.

Para tales fines, analicé los siguientes documentos:

a) *El texto de la Constitución Política de Colombia de 1991* y sus trescientos ochenta artículos, concentrándome en los artículos en donde aparecían mis términos pivotes.

b) *144 gacetas de la Asamblea Nacional Constituyente*, en las cuales se encontraban diversas actas. En ellas también ubiqué los argumentos referidos a mis categorías de investigación expuestos por los y algunas constituyentes. En un primer momento, encontré las gacetas en los folios del Archivo General de la Nación, reunidas en dos grandes catálogos. Pos-

14. Para destacar las frases de la argumentación o los conceptos que se desprenden de ella (que me interesó resaltar tanto en el texto de la Constitución como en las actas de la Asamblea Nacional Constituyente,) así como aspectos relevantes de las entrevistas y documentos, utilicé la tipografía bastardilla o itálica.

teriormente, revisé las actas en Internet, en la página web www.elabedul.net, que contiene todas las actas de la Asamblea Nacional Constituyente.

En el proceso de recolección de información encontré dos dificultades importantes: la primera fue la revisión de la mayoría de las 144 gacetas con varias actas, lo que requirió bastante tiempo, para luego escoger solo algunas, en las que se ubicaban mis términos pivotes o categorías de investigación. La segunda tuvo que ver con que, en las actas que se encuentran en las gacetas, no están la mayoría de los debates que se dieron en la Asamblea Constituyente. Aparecen, fundamentalmente, las propuestas escritas y las exposiciones de motivos de las propuestas de reformas, no así la reacción ante las mismas por parte de los y algunas constituyentes. Esto impidió profundizar sobre la dinámica de la Asamblea Nacional Constituyente, lo que hubiera aportado mucho a la investigación, para saber cómo fueron las dinámicas de los debates y la correlación de las fuerzas políticas. Queda pendiente, entonces, el análisis de los audios de la Asamblea Constituyente, que se encuentran en el Archivo General de la Nación.

c) Los informes de las subcomisiones del proceso preconstituyente, resultado de los debates de varias mesas, en las que participaron diversos sectores de la sociedad civil. Me concentré en algunos informes más que en otros; seleccioné los que abordaron los términos pivotes o categorías de investigación. Éstas fueron: subcomisión sobre derecho a la intimidad y otros derechos civiles; subcomisión sobre derechos a la educación, fomento a la cultura, la ciencia y la tecnología; subcomisión sobre derechos relacionados con la familia; y subcomisión sobre igualdad y el carácter multiétnico.

Otra de las cuestiones que me interesaba era saber cuáles habían sido las posiciones de las feministas en torno a mis categorías de análisis en el proceso de la constituyente y en qué medida sus propuestas fueron recogidas por los y las constituyentes. Esto porque asumí, y asumo, que son las feministas quienes más deberían cuestionar el carácter heterosexual de la nación, a través del texto constitucional.

Para este análisis, realicé cuatro entrevistas profundas a feministas que participaron en el proceso preconstituyente y en diferentes mesas

preparatorias, y que han tenido un rol activo en el proceso desde el movimiento social feminista y de mujeres. Realicé estas entrevistas con un cuestionario semiestructurado, de duración aproximada de dos horas, las cuales fueron grabadas, a la vez que recogidas por mí por escrito en un diario de campo. También analicé documentos producidos por las organizaciones feministas y de mujeres en el proceso, que recogían sus propuestas y posiciones.

Igualmente, me interesó conocer experiencias de lesbianas, gays y trans en el proceso constitucional, por razones similares a las que me motivaron a entrevistar a las feministas. Muy tempranamente supe que no participaron, por lo menos bajo estas identidades políticas. Sin embargo, para confirmarlo, hice dos entrevistas profundas a una líder lesbiana y un líder gay en Colombia. Estas entrevistas me permitieron, además, analizar el impacto postconstitución de 1991 de la sentencia de la Corte Constitucional sobre parejas del mismo sexo, promulgada por la Corte Constitucional en el año 2009.

Todo el proceso de investigación se llevó a cabo desde enero de 2009 hasta abril de 2010 en Bogotá, Colombia.

El texto que presento a continuación consta de ocho capítulos y un epílogo: el primer capítulo, “El sentido político de la heterosexualidad”, es el marco conceptual y político fundamental que sirve de base para los capítulos posteriores. En él abordo los aportes teóricos lésbico-feministas, al considerar la heterosexualidad en su sentido político. Luego de hacer una genealogía del concepto, me concentro en analizarla como institución y régimen político desde los aportes de la norteamericana Adrienne Rich y la francesa Monique Wittig, quienes han ayudado a desplazar la idea de que se trata de una sexualidad, entre otras.

En el segundo capítulo, que he titulado “El contexto del texto constitucional de 1991”, presento, como su nombre lo indica, el contexto social, económico y político del momento en que se origina la Asamblea Nacional Constituyente que produjo la Constitución Política Colombiana de 1991, para destacar los fenómenos tanto internacionales, por ejemplo, la entrada del neoliberalismo y los cambios políticos que se daban

en muchos países de la región latinoamericana al pasar de dictaduras a democracias representativas. Asimismo, destaco el contexto en que vivía Colombia, como el cuestionamiento al bipartidismo y las negociaciones políticas entre el gobierno y sectores guerrilleros, entre otras.

Como bien planteé en acápite anteriores, para esta investigación era importante para mí indagar sobre la participación y las propuestas de las feministas en el proceso de reforma constitucional, con el propósito de indagar sus posturas frente al régimen heterosexual. En el tercer capítulo, “La adopción de un nuevo pacto social”, abordo principalmente esa participación que muestra a un feminismo liberal que poco cuestiona los regímenes de opresión, como el heterosexual, buscando insertarse en un discurso y en una institucionalidad moderna, a partir de la reivindicación de una diferencia en la igualdad.

En el cuarto capítulo “La Constitución Política: un contrato heterosexual”, a partir del análisis de pueblo, de representación y de las formas en que se hizo este pacto social, que cobra un significado de contrato simbólico, desde la crítica que le hace Monique Wittig al contrato social de Rousseau, muestro cómo la Constitución Política de 1991, como ley suprema de la nación, fue producto de un pacto entre las diferentes fuerzas políticas partidarias, fundamentalmente constituidas por hombres con privilegios de clase y raza, quienes, más allá de sus diferencias políticas, coincidieron en garantizar un carácter heterosexual de la nación, lo que aquí llamaré “un contrato heterosexual”.

“La diferencia sexual como fundamento del régimen heterosexual” es el título del quinto capítulo. Abordo primero cómo las teóricas feministas han analizado la diferencia, a partir de los debates sobre la relación entre sexo y género y cómo ello se concretiza en el texto de la Constitución Colombiana de 1991 a través de la naturalización y complementariedad de las categorías “hombre” y “mujer”, producidas por los y las constituyentes. Por otro lado, analizo las concepciones de las feministas participantes en el proceso preconstituyente dentro de la paradoja de la relación igualdad-diferencia como caras de una

misma moneda que produjo la modernidad y que muestra cómo en esa misma lógica está basado el régimen heterosexual.

El sexto capítulo, “La concepción heterosexual de la familia en la Constitución de 1991”, trata la concepción de la familia y el parentesco vertida en el texto constitucional, así como las concepciones de las y los constituyentes y feministas al respecto. Luego de hacer una presentación de las concepciones de familia que se ha sostenido en el ámbito jurídico en Colombia desde la colonia, presento estudios que muestran las diversas formas de familia que existen en el país, para mostrar cómo la nuclearización y biologización de la familia sigue siendo una ideología central hasta hoy, ideología que sostiene la heterosexualidad como régimen político en la nación.

El séptimo capítulo, “La nacionalidad”, aborda otro de los dominios de la nación y cómo ésta se constituye desde una ideología fundamentalmente heterosexual. Presento primero los orígenes históricos de las leyes sobre la nacionalidad, luego estudio cómo el mestizaje y el blanqueamiento, como ideologías y políticas eugenésicas, definieron la nacionalidad en la región latinoamericana y caribeña para, posteriormente, analizar cómo la define la Constitución de 1991 bajo una lógica de naturalización, lo cual tiene consecuencias en la ciudadanía cuando el régimen heterosexual actúa como prescriptor.

El octavo y último capítulo aborda “El Estado-nación multi y pluricultural”, cambio significativo que implicó pasar de una nación homogénea a un multiculturalismo de Estado en la década de los noventa, en tanto hubo un mayor reconocimiento de grupos sociales, como indígenas, afros, mujeres que antes no estaban contemplados en la construcción de la nación. Contextualizo primero el surgimiento del multiculturalismo en la región y problematizo las implicaciones que tiene éste cuando actúa el régimen heterosexual para las mujeres racializadas y etnizadas y cuando se le demanda la autenticidad cultural.

Finalizo con un epílogo, que sale del contexto de 1991 a propósito de la sentencia C-029-09 que emitió la Corte Constitucional colombiana en el año 2009 sobre derechos de pareja del mismo sexo. Argumento que esta sentencia, en el marco de la reivindicación de

derechos en un Estado Social de Derecho, importante producto de la Constitución Colombiana de 1991, no es más que otra concreción del régimen heterosexual al estar basado en la constitución de pareja y de familia, aunque fuese fuera de las uniones heterosexuales.

Vale la pena señalar que aunque esta investigación se llevó a cabo en Colombia, sus análisis pueden ser aplicados a cualquier país de Latinoamérica y El Caribe, por tener procesos parecidos en la construcción del Estado-nación, aunque salvando las diferencias de contextos. En ese sentido, espero que sirva para complejizar tanto los estudios como las prácticas políticas que sobre la nación se realizan y se proyectan realizar.

El sentido político de la heterosexualidad

La heterosexualidad ha tenido distintos significados desde diferentes perspectivas.

Desde la antropología, se ha considerado como una práctica sexual hegemónica, ligada a otras instituciones sociales como la familia, la reproducción y producción, la división sexual del trabajo en torno a las relaciones entre los sexos (Moore, [1991]2004; Stolke, 1992; Martin, 2006).

La antropología de la sexualidad, por ejemplo, ha abordado el tema de la heterosexualidad desde la perspectiva de la construcción cultural de la sexualidad. Se ha centrado en proponer un modelo de análisis de la construcción de la sexualidad que permita entender los significados de las prácticas, los dominios en los comportamientos, el cuerpo y sus pulsiones y la mediatización cultural de todo lo anterior, sin limitarse al ángulo del erotismo, de la identidad sexual, de la opción sexual, de los comportamientos y prácticas sexuales, sino analizando los productos y los productores de la reproducción social (Vance, [1991] 1997; Loyola, 1998).

Estas perspectivas han sido importantes para la antropología y también para el estudio de las sexualidades en las ciencias sociales; sin

embargo, muy poco se ha abordado la heterosexualidad como una institución o régimen político, aporte que ofrece una de las corrientes teórico-políticas del feminismo: el lesbianismo feminista, central para entender los vínculos entre este régimen y la nación.

En este capítulo, me propongo presentar los aportes teórico-políticos que han hecho diferentes lesbianas feministas, destacando los de Adrienne Rich y Monique Wittig, quienes han analizado la heterosexualidad como una institución y un régimen político, respectivamente.

Aportes teórico-políticos del lesbianismo feminista en el análisis de la heterosexualidad

Muchas han sido las teóricas y las activistas lesbianas feministas que han abordado el carácter político de la heterosexualidad.

Los escritos de la norteamericana Anne Koedt fueron textos pioneros sobre este aspecto. En un primer texto, *The Myth of the Vaginal Orgasm* (1968) la autora, participante del movimiento feminista de la segunda ola, analizó la heterosexualidad a partir del significado político del placer sexual y las implicaciones psicológicas de la dominación masculina, cuestionando el coito como un mito de la normalidad femenina en el cual la vagina cargaba con la doble misión desde el discurso especializado, (sobre todo el psicoanálisis): naturalizar la heterosexualidad y esencializar las bases eróticas de la reproducción.

En un segundo texto, *The Woman-Identified Woman, Radical feminism* (1970), Koedt analizó el lesbianismo como una propuesta que debe trascender a la práctica sexual personal e individual, y que debe dirigirse a una acción colectiva frente al sexismo y el heterosexismo.

En 1972, la italiana Carla Lonzi en su texto *Sputiamo su Hegele altri scritti* (1972) —traducido al español en 1975 como *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre Liberación Femenina*— define la heterosexualidad como un dogma que considera a las mujeres como

complementos “naturales” de los hombres, relación que se sostiene a través de la reproducción.

En 1973, Jill Johnson, lesbiana feminista separatista norteamericana, publicó *The Lesbian Nation: The Feminist Solution*, una compilación de ensayos en la que propone crear la cultura lésbica frente a una sociedad heterosexual dominada por los hombres, planteando que éste debía ser el fin último del feminismo.

Posteriormente, en 1975, aparece el texto *The normative status of heterosexuality*, escrito por el colectivo de lesbianas feministas Purple September, de Amsterdam, en el cual se afirma que una de las definiciones implícitas de la feminidad es la heterosexualidad y que el objetivo general del condicionamiento femenino es hacer que las mujeres se perciban a sí mismas y a sus vidas a través de ojos masculinos (Espinosa, 2008).

Al analizar la economía política del sexo, la antropóloga norteamericana Gayle Rubin (1975), aportó de manera significativa al cuestionar la teoría de Lévi-Strauss sobre el intercambio (el intercambio de bienes y servicios, que da lugar al sistema económico; el intercambio de mensajes y códigos, que produce a su vez el sistema lingüístico y el intercambio de mujeres, que origina el sistema de parentesco que coloca las mujeres en el lugar de signos y mercancía) por no haber considerado la heterosexualidad en los tres sistemas de intercambio.

La heterosexualidad como institución

El trabajo de Adrienne Rich, feminista, lesbiana y poeta norteamericana fue el que tal vez ha tenido más impacto en el feminismo. En la importante revista feminista *Signs*, hizo muy explícito el carácter político de la heterosexualidad, incluso en el movimiento feminista, al definirla como una institución, a través de un concepto clave: *la heterosexualidad obligatoria*, que aparece luego en su clásico texto de 1980: “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”¹⁵.

15. Este texto salió primero en inglés como: “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5. N.º 4. (diciembre 1980). Posteriormente, salió una versión reducida en la antología de la misma autora: *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose, 1979-1985*. Nueva

Rich sostuvo que la heterosexualidad, así como la maternidad, la explotación económica y la familia nuclear tienen que ser analizadas como instituciones políticas sustentadas en ideologías que disminuyen el poder de las mujeres.

La autora analizó la obligatoriedad de esta institución en diferentes momentos de la historia a través del cinturón de castidad, el matrimonio infantil, la erradicación de la existencia lesbiana, la idealización del amor y el matrimonio heterosexual, la clitoridectomía, entre otras prácticas que han implicado la imposición de la fuerza física sobre las mujeres, en muchos casos, y en otros el control de su conciencia. En la heterosexualidad, como institución obligatoria, las mujeres han sido convencidas de que "el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres son componentes inevitables de sus vidas aunque sean insatisfactorios u opresivos" ([1980]1998:176).

Rich profundizó en la manera como la heterosexualidad obligatoria sostiene también la tarea de los proxenetas en las redes de prostitución, además de impulsar a las hijas y a sus madres a silenciarse ante la violación incestuosa de los padres y a las esposas golpeadas a permanecer en silencio con respecto a sus esposos abusadores. A partir del concepto de la heterosexualidad obligatoria, consideró, además, lo que denomina "*la ideología del romance heterosexual*" (1980]1998:183) que se transmite desde la infancia mediante los cuentos de hadas, la televisión, las películas, la propaganda, las canciones populares o las ceremonias nupciales, para naturalizar el deseo de las mujeres hacia los hombres.

Para la autora, la obligatoriedad de la heterosexualidad está ligada, por demás, a las formas de producción capitalistas que producen la segregación por sexo en la esfera laboral, asignando a las mujeres posiciones menos valoradas en la división del trabajo como empleadas domésticas, secretarías, nanas, educadoras o meseras, y da lugar a una sexualización en el trabajo mismo, en donde se ejerce además,

York: W.W. Norton y Company (1996) y luego fue traducida al castellano en: Navarro, Marysa y Catherine R. Stimpson. (comps) (1998). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.

en muchas ocasiones y en muchos momentos, el acoso sexual. Desde la perspectiva de Rich, en el área laboral, las mujeres deben ofrecer su atractivo a los hombres, quienes generalmente tienen el poder y posición económicas más privilegiados. Asimismo, señaló la invisibilización de las lesbianas en los lugares de trabajo, quienes, para sobrevivir, deben negarse y pretender ser mujeres heterosexuales, tanto en su apariencia física como en sus modos de comportamiento.

Con todo ello, Rich coloca la heterosexualidad como algo distinto a una simple "práctica sexual", "preferencia", "orientación" o "elección" para las mujeres. Para ella, se trata más bien de una imposición institucionalizada para asegurar el acceso físico, económico y emocional de los hombres a las mujeres, pues no considerar la heterosexualidad como una institución es "como no admitir que el sistema denominado capitalismo o sistemas de castas en el racismo es mantenido por una variedad de fuerzas, incluida la violencia física y la falsa conciencia" ([1980]1998:188).

Su alternativa conceptual y política ante esta institución está contenida en dos conceptos: *la existencia lesbiana* y *el continuo lésbiano*. El primero se refiere a la ruptura de un tabú como es el rechazo a un modo de vida obligatorio. También es un ataque directo e indirecto al derecho masculino de acceso a las mujeres. Sugiere, además, recuperar la presencia histórica de las lesbianas y la creación del significado de esa existencia tan negada históricamente.

El *continuo lésbiano* trata del rescate, a lo largo de la historia, de experiencias entre mujeres, no solo de experiencias sexuales-genitales, sino de las potenciales complicidades, solidaridades, cooperaciones, que se dan entre mujeres, incluyendo las relaciones entre madres e hijas, mujeres adultas y amistades entre niñas y jóvenes. Desde este concepto, Rich planteó que es necesario rescatar esta historia porque las lesbianas han sido desprovistas de una existencia, primero, porque se las ubica en el mismo plano de la homosexualidad masculina, borrándose así la realidad femenina; segundo, porque se les ha negado una comunidad femenina coherente al tener que compartir una especie de vida social y de causa común con los hombres homosexuales, sumado a que no han

contado con privilegios económicos y culturales, igual que casi todas las mujeres. Si se rescatan todas estas historias y experiencias, existe entonces un continuo lesbiano para Rich, sea que las mujeres se identifiquen como lesbianas o no (Rich, [1980]1998:188-194).

A pesar del impacto considerable que ha tenido su texto en la teoría y en la práctica feminista, Rich fue criticada en su concepto de continuo lésbico al incluir en él todo tipo de relaciones de complicidad entre mujeres y al asemejar en cierta forma la existencia lesbiana a la maternidad, ambas vistas como “cuestiones de mujeres”.

La heterosexualidad como régimen político

El salto teórico-político sobre la heterosexualidad lo ofreció indudablemente Monique Wittig, feminista materialista francesa y primera teórica contundente del lesbianismo en cuanto práctica política y no sexual. Wittig hizo un desplazamiento del “punto de vista de las mujeres”, hacia un análisis de la heterosexualidad como régimen político que contiene dos aspectos importantes: un punto de vista materialista y la reevaluación y transformación conceptual como acción política.

Wittig se apoyó en los aportes de varias feministas (entre otras, francesas), quienes construyeron juntas el pensamiento feminista materialista. La más importante desde un punto de vista teórico es Colette Guillaumin, con su concepto de *sexaje* definido como una doble relación social de apropiación: una apropiación privada, física, directa de las mujeres en forma individual por parte de sus padres, maridos, novios; y una apropiación colectiva de la clase de las mujeres por la clase de los hombres¹⁶. Sin embargo, será Christine Delphy la primera en nombrar esta corriente “feminismo materialista”, modificando así el concepto materialista marxista de clases sociales que hasta aquel entonces, no consideraba el

16. Guillaumin comparó esta apropiación de las mujeres por parte de los hombres como clase con las relaciones sociales estructurales de esclavitud en el sistema de plantaciones coloniales del siglo XVIII, y con el sistema feudal europeo de la Edad Media. Una parte muy importante de su trabajo es el análisis de la *naturalización* de esta apropiación, es decir, un análisis de la cara ideológica de este fenómeno material (Curiel y Falquet, 2005).

trabajo que no tiene valor de cambio, como el realizado por la mayoría de las mujeres¹⁷. Wittig también se alimentó del trabajo de Nicole Claude Mathieu, por sus análisis desde la “la antropología de los sexos” y su crítica de Levi Strauss (que retomaba, a su vez, los análisis de Gayle Rubin en 1975)¹⁸; de Paola Tabet, quien al estudiar las prostitutas y lesbianas desde una antropología de los sexos demostró que éstas no son objeto de la apropiación privada, sino de la apropiación colectiva, una apropiación que también es heterosexual¹⁹. Wittig señaló también los aportes de Sande Zeig a su pensamiento por sus análisis sobre el cuerpo y su relación con el campo abstracto de los conceptos, por las palabras que lo formalizan, pues el lenguaje proyecta lo que es realidad en el cuerpo social, es decir, lo marca (Wittig, 2006)²⁰.

Sostenida en estos aportes, Monique Wittig definió la heterosexualidad como un régimen político cuya ideología está basada

17. Delphy (1970) señala que las mujeres son producidas como “clase de sexo” por una relación de explotación a través del contrato matrimonial en el que ceden su fuerza de trabajo al esposo en contra de un “sostenimiento” no monetarizado (techo, ropa, comida), lo que organiza el “modo de producción doméstico”, que existe conjuntamente con el modo de producción industrial descrito por la teoría marxista (que crea las “clases sociales”).

18. Mathieu planteó que la división sexual del trabajo crea la supuesta complementariedad entre los sexos y la dependencia entre hombres y mujeres. No es la biología ni la naturaleza, sino la organización del trabajo y la explotación (Curiel y Falquet, 2005).

19. El centro del análisis de Tabet en su texto “Las manos, las herramientas, las armas” gira en torno al subequipamiento material de las mujeres con relación a los hombres. En su siguiente libro, *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico* [La gran estafa. Sexualidad de las mujeres e intercambio económico sexual] (2004), Roma: Soveria Mannelli, Rubbettino, Tabet muestra cómo dicho subequipamiento, asociado a la falta de acceso a los recursos, a una mayor privación del acceso a la educación-información, y a la violencia ejercida por los hombres, ubica a las mujeres en una situación socio-económica bastante desventajosa en la que, como clase, son obligadas a intercambiar su sexualidad a cambio de lo que no tienen (comida, dinero, techo). Esto produce una instrumentalización-objetivación de su sexualidad, sea en el marco del matrimonio en toda su diversidad (apropiación individual), sea en varias formas de prostitución (apropiación colectiva).

Algunas de las contribuciones de Mathieu, Guillaumin y Tabet han sido traducidas al castellano en: Curiel, Ochy y Jules. Falquet (comps.) (2005). *El Patriarcado al Desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.

20. “La pensée straight” aparece en la revista *Questions Féministes*, n°7, febrero, 1980. Pp 45-54 (París) y en inglés como « The Straight mind » en *Feminist Issues*, n°1, Summer 1980 (Nueva York). Fue hasta bastante después (en 2006) que sus ensayos fueron traducidos al castellano, bajo el título *El pensamiento heterosexual*, Barcelona. Egales.

fundamentalmente en la idea de que existe (LA) diferencia sexual. En su ensayo "La categoría de Sexo" (1982), analizó cómo la diferencia sexual que define dos sexos es una formación imaginaria que erige la naturaleza como causa. En realidad, dicha diferencia no existe más que como ideología (tal como fue definida por Guillaumin), y oculta lo que ocurre en el plano económico, político e ideológico. Esta división rígida entre los supuestos sexos "diferentes", para esta autora, si bien tiene efectos materiales, se hace abstracta y es conceptualizada por quienes sostienen el poder y la hegemonía. En ese sentido, para Wittig como para Delphy, la opresión crea el sexo y no al revés.

Según Wittig, el sexo es una categoría que existe en la sociedad en tanto es heterosexual y las mujeres en ella son heterosexualizadas, lo cual significa que se les impone la reproducción de la especie y su producción sobre la base de su apropiación colectiva y individual — la última, por medio de un contrato fundamental: el matrimonio, un contrato que es de por vida y que solo puede romper la ley (a través del divorcio). El cuidado y la reproducción, así como las obligaciones asignadas a las mujeres como clase de sexo (asignación de residencia, coito forzado, reproducción para el marido, noción jurídica conyugal), significan que las mujeres pertenecen a sus maridos.

Siguiendo a Colette Guillaumin respecto a la apropiación colectiva, Wittig argumentó que aunque fuese en el ámbito público, fuera del matrimonio, las mujeres son vistas como disponibles para los hombres y sus cuerpos, vestidos y comportamientos deben ser visibles, lo que a final de cuentas es una especie de servicio sexual forzoso. Así, las mujeres son visibles como seres sexuales, aunque como seres sociales sean invisibilizadas. Las mujeres, por tanto, no pueden ser concebidas fuera de la categoría de sexo: "Solo ellas son sexo, *el sexo*" (Wittig, [1992]2006:28). Todo lo anterior es asumido "naturalmente" por el Estado, las leyes y la institución policial, entre otros regímenes de control.

Wittig explicó un fenómeno bastante generalizado y aún actual. Hay que decir que, aunque algunas cosas hayan cambiado para algunas mujeres en torno a ciertas normas de sexo y género, aún estas relaciones (lo que Nicole Claude Mathieu llamó "las relaciones socia-

les estructurales de sexo²¹”) siguen existiendo como un mecanismo social de poder contundente.

En otro de sus importantes ensayos, publicado en el número siguiente de *Questions Féministes*, “El pensamiento Straight”²² (1980), Wittig revirtió la idea de que el discurso de la heterosexualidad es apolítico, al analizar el poder del discurso en tanto los signos tienen significados políticos y también efectos concretos. Probablemente, prefiere usar discurso y lenguaje en vez de ideología para distanciarse de la vieja dicotomía del marxismo ortodoxo entre ideología igual a superestructura, versus infraestructura que sería de mayor importancia, y desde luego, para que no se pueda pensar que utiliza el concepto de ideología en el sentido de “ideas falsas o parcializadas”²³. Además, para Wittig, estos discursos no solo existen en el plano de la ideología, sino también en el plano material, ya que a partir de ellos se puede ejercer violencia concreta. Por ello, usar el término de ideología supondría entrar al terreno de las ideas irreales y olvidarse de esa violencia material, la cual es ejercida tanto por los discursos abstractos como los científicos. Aunque concuerdo con Wittig en criticar la concepción de ideología del marxismo ortodoxo, la recupero desde una posición más crítica, pues finalmente los discursos son expresión de posicionamientos ideológicos que tienen efectos materiales.

Wittig pone atención a los conceptos que sostienen los discursos que ella denomina “El pensamiento *straight*” como “mujer, “hombre”,

21. Se ha decidido traducir el concepto del feminismo materialista francés de “rapports sociaux de sexe” por “relaciones sociales estructurales de sexo” (macro, en cierta forma abstractas, estables, relaciones de clase, sistémicas), para no confundirlo con el de “relaciones sociales entre los sexos” (micro, cotidianas y bastante variables, situadas en el nivel de las interacciones entre mujeres y hombres individuales).

22. En castellano, el concepto de “pensamiento straight”, muchas veces es mal traducido como la mente hetero, lo cual desvirtúa la propuesta de Wittig, ya que no se trata de cuestiones de mente sino de ideología en su sentido más fuerte. También se ha traducido como el pensamiento heterosexual, lo que a su vez es discutible, ya que Wittig probablemente usó la palabra inglés “straight” como una forma de no usar la palabra heterosexualidad, que parece referirse única y directamente a prácticas sexuales. En la mayoría de los casos, usaré el concepto en inglés para evitar confusiones, a menos que sean citas ya traducidas (no por mí) del texto original.

23. Agradezco a Jules Falquet pensar esta posibilidad en su propuesta.

“sexo” o “diferencia” —así como otros en los que estos van implícitos, como “historia”, “cultura” y “lo real”.

Para ella, estos conceptos se producen como leyes generales, como interpretaciones totalizadoras que se asumen universales y ahistóricas. Mujer, hombre, historia, cultura, ley, sexo... son conceptos implícitos en la heterosexualidad, que tiene en su base la “diferencia entre los sexos”, como si fuesen dogmas que definen las personas y las relaciones humanas, así como la producción misma de las ciencias. Desde esta lógica, incluso la homosexualidad no puede ser otra cosa que algo simétrico y complementario de la heterosexualidad, pues para Wittig la sociedad heterosexual necesita de lo diferente en tanto una necesidad ontológica. Esta diferencia no solo define a las mujeres, las lesbianas, sino a todos los grupos oprimidos, pues la diferencia que les constituye se produce desde un lugar de poder y dominación, por tanto, es un acto normativo. Para Monique Wittig, el discurso no está separado de lo real, él mismo es real, y es una de las manifestaciones de la opresión. Desde esta perspectiva, se entienden mejor los dos puntos centrales de su propuesta política, conceptual y teórica. El primero es que Wittig no busca transgredir las categorías de sexo y género (hombre, mujer), como bien podría hacerse desde una mirada posmoderna del género o una postura *light* de lo *queer* —me refiero a que muchas de estas propuestas plantean el tránsito entre los géneros (masculino y femenino) para desestabilizar la relación entre cuerpo, género y deseo. Estas propuestas son en parte transgresoras al sistema sexo-género; sin embargo, en la mayoría de los casos no consideran los efectos materiales de la división sexual del trabajo, sino que se concentran en la política del cuerpo y de la estética, muchas veces desde una visión individualista. Al contrario, Wittig propuso abolir las categorías de sexo como realidades sociológicas, lo cual se logra a través de la lucha política tanto en el plano material como en el de los conceptos. El segundo punto, que precisamente viene dado por el primero, se condensa en su frase provocadora y polémica “las lesbianas no son mujeres”. Ella la explicó como sigue:

Es más: “lesbiana” es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujeres y hombres), porque el sujeto

designado (lesbiana) no es una mujer, ni en lo económico, ni en lo político, ni en lo ideológico. Porque de hecho, lo que constituye una mujer, es una relación social específica con un hombre, relación que otrora hemos llamado servidumbre, relación que implica obligaciones personales y físicas, tanto como obligaciones económicas (“asignación a residencia”, tediosas tareas domésticas, deber conyugal, producción ilimitada de hijos e hijas, etc.), relación de la cual escapan las lesbianas, al negarse a ser heterosexuales. Somos prófugas de nuestra clase, de la misma manera que las y los esclavos “marrones” norteamericanos lo eran cuando se escapaban de la esclavitud y se volvían mujeres y hombres libres. Es decir que es para nosotras una absoluta necesidad, así como para ellas y ellos. Nuestra sobrevivencia nos exige contribuir con todas nuestras fuerzas a la destrucción de la clase — la de las mujeres— en la cual los hombres se apropian de las mujeres. Y esto solo se puede lograr a través de la destrucción de la heterosexualidad como sistema social, basado en la opresión y apropiación de las mujeres por los hombres, la cual produce un cuerpo de doctrinas sobre la diferencia entre los sexos para justificar esta opresión (Wittig, 2006:36).

Esta frase de Wittig revolucionó la teoría feminista, sobre todo, dio más herramientas teóricas y políticas a las lesbianas feministas, al plantear que hay formas de salir individualmente de la clase de las mujeres. Pero la cosa no es tan simple como salir individualmente de la clase de las mujeres, ya que existe la apropiación colectiva, lo que implica que las lesbianas, monjas, prostitutas o mujeres no casadas, no se libran tampoco del régimen de la heterosexualidad. Basándose en Guillaumin, y desde una perspectiva claramente materialista y colectiva (que se opone al individualismo y al idealismo de muchas y muchos analistas *queer*), Wittig insistió mucho en que también hay que librarse de la apropiación colectiva, por tanto, es imprescindible una lucha colectiva para destruir de raíz la ideología *straight* y las relaciones sociales de sexo patriarcales basadas en la heterosexualidad.

El potencial explicativo de los argumentos de Monique Wittig es innegable y aporta significativamente a nuestro propósito: mostrar

cómo el pensamiento *straight* está conectado con el campo político. Analizaré de manera particular cómo este pensamiento-ideología se plasma en la construcción de Nación a través de la Constitución Política, lo cual se sintetiza en lo que propongo llamar la *Heteronación*, es decir, cómo la nación y su construcción imaginaria tienen como base fundamental el régimen de la heterosexualidad, a través de la ideología de la diferencia sexual, y ésta, a su vez, en las instituciones como la familia, al parentesco, a la nacionalidad, todo ello expresado en los pactos sociales que son reflejados en un texto normativo como la Constitución.

El contexto del texto constitucional de 1991

Los textos están insertos en las relaciones sociales y políticas que les dieron origen, por tanto, se inscriben en un proceso social de producción (Zambrano, 2008). En ese sentido, las condiciones extratextuales y, de manera particular, la coyuntura donde se produce el texto son cruciales para lograr contextualizarlo y, por lo tanto, entender cómo en él se van fraguando las percepciones y las significaciones sociales.

En este capítulo, trato de sintetizar el contexto político en el cual surgió la Constitución Política de 1991. Abordo el contexto internacional con la entrada del neoliberalismo y los cambios políticos que se generaron en varios países de América Latina al pasar de dictaduras a democracias representativas, y, por otro lado, analizo el contexto nacional, caracterizado, entre otros fenómenos, por el conflicto armado, el narcotráfico y las crisis políticas generadas en torno al bipartidismo en Colombia.

Contexto internacional: la entrada del neoliberalismo

Para comenzar, es importante situar la reforma constitucional que sucedió en Colombia en 1991 en un contexto más general, como el latinoamericano.

La década del ochenta, considerada por analistas como la “década perdida” para América Latina, se da cuando algunos gobiernos, entre ellos el colombiano, plantean en materia económica políticas de privatización, desregularización y desmantelamiento del Estado. Esta década cierra con el denominado “Consenso de Washington” (liberalización, privatización y desregularización). Publicado en 1990 por John Williamson, dictó las bases del “desarrollo” en el siglo *xxi*, que llevaron a la región a un estancamiento económico, a una deuda externa enorme que limitó el acceso a los mercados financieros internacionales, a la reducción del ingreso per cápita y a una inflación que sobrepasó en algunos países el 1000% (Brieger, 2000). Esto sumergió a la región en una gran crisis económica y social, aunque paralelamente avanzaba en un proceso de modernización, sobre todo en lo referente a la masificación de los medios tecnológicos y de información. Frances Stewart, economista inglesa, ha analizado el Consenso de Washington a partir de dos grandes cambios. Por un lado, la reducción considerable del papel del Estado en la economía y un papel mayor para el mercado y, por el otro lado, la eliminación de la protección especial para la producción local (Stewart, 1998).

En el aspecto político, esta década ha sido caracterizada por autoras y autores —como el politólogo argentino Guillermo O’Donell (1988)— como un período de “democracias inciertas”, pues países del Cono Sur pasaban de dictaduras militares a democracias representativas, en las cuales la ciudadanía elige a quienes le van a dirigir, pero renuncian a controlarlos políticamente.

Se pretendía un institucionalismo con las cualidades formales del régimen constitucional y su capacidad para expandir los derechos ci-

viles, así como estabilizar el sistema político. En Colombia, se dieron procesos similares. Por ejemplo, se iniciaron procesos de negociación política con grupos armados, lo que planteaba caminos hacia lo que se ha denominado la “consolidación democrática”. Sin embargo, las grandes crisis económicas socavaron la autoridad de los presidentes, empobrecieron a los pueblos y generalizaron el desengaño con los gobiernos posdictatoriales (Katz, 2007). Aún con sus matices y diferencias, América Latina, como bloque regional, no logró consolidar procesos democráticos, aunque avanzó algo en esa dirección.

La década de los noventa tuvo una característica sobresaliente: la llegada del neoliberalismo, que coloca el mercado y la economía como centros de la vida social, y el capital financiero como centro del mercado en un nivel transnacional. Se pretendía, bajo la lógica de libre mercado promovida por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, que los pueblos latinoamericanos vivirían una etapa de crecimiento económico con equidad. Sin embargo, la realidad fue muy distinta; desde el surgimiento de este modelo, la pobreza y la miseria han llegado a niveles exorbitantes. Un ejemplo de ello es que el número de personas viviendo con un dólar al día se elevó de 63,7 millones en 1987 a 78,2 millones en 1998 (CEPAL, 2002).

En esta década, la democracia se convierte en un mecanismo de selección de gobernantes que administran el sistema político con criterios de mercado, al tiempo que se abren procesos para la participación ciudadana (Katz, 2007). A la par de este endurecimiento económico derivado de la doctrina neoliberal e impuesto por medio de los planes de ajuste estructural, hay cierto ablandamiento político (una reorganización de los equilibrios entre política y economía). Varios países salen de las peores etapas de dictadura o guerra y se abren procesos constituyentes en una cantidad significativa de países de la región.

Es así como en esta década, América Latina se encontró con varios procesos constituyentes, iniciados por Brasil en 1988, luego Colombia en 1991, seguidos de Perú en 1992, Argentina en 1993, Ecuador en 1997 y Venezuela en 1999. Estos procesos constitucionales tuvieron procedimientos diferentes. En Brasil, la Asamblea Nacional

Constituyente fue convocada por el presidente de entonces, el mismo Congreso Nacional (cámara de diputados y senado) hizo las veces de Asamblea, con la presencia mayoritaria de dos partidos políticos: el Partido del Movimiento Democrático Brasileño, de ideología centro, y el Partido del Frente Liberal, de corte liberal. En el senado hubo una alta presencia militar, herencia de períodos anteriores²⁴. En Colombia, se hizo uso de un mecanismo de convocatoria del pueblo para realizar un posterior proceso constituyente, el cual detallaremos más adelante. En Perú, a partir de un Congreso Constituyente no electo por el pueblo, se expidió una nueva Carta Constitucional, la cual luego fue aprobada por el pueblo mediante referéndum. En Argentina, se realizó inicialmente una consulta popular voluntaria, pero fue finalmente con un pacto entre presidente y ex presidente que se abrió la posibilidad de una convención constituyente. En Ecuador, con la fuerza del movimiento indígena, se abrió la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente, con constituyentes electos y electas. Por último, en Venezuela, se hizo mediante un referéndum consultivo que posteriormente dio lugar a la Asamblea Constituyente.

Es importante señalar que estos procesos en América Latina estuvieron marcados por la imposición de medidas económicas de tipo neoliberal por las de las IFS (Instituciones Financieras Internacionales), así como por la necesidad de avanzar en caminos de consolidación democrática, en algunos casos, y en otros de fortalecer poderes presidencialistas (como fue el caso de Perú con Fujimori, en 1990, y Chávez en Venezuela, en 1999).

Contexto nacional: hacia la Asamblea Nacional Constituyente

En lo que se refiere a régimen político, Colombia ha sido un referente importante, primero, porque se considera que ha tenido una

24. La cámara de senadores incluyó veintitrés senadores elegidos en 1982, por el sistema de renovación de dos tercios de dicha cámara, que habían sido elegidos en tiempos del gobierno militar. Ver más en: <http://info.bibliojuridica.org/libros/1/134/5.pdf>

larga trayectoria en cuanto al “régimen político democrático”, gracias a la adopción temprana de este modelo; segundo, por haber superado rápidamente una dictadura de corto período en el año 1958; y por último, por el desarrollo de un proceso constituyente que puso el énfasis en la consolidación de la democracia (Dávila, 2002).

Sin embargo, este análisis tan positivo ha sido cuestionado. El constitucionalista colombiano Hernando Valencia Villa, afirma: “...en el proceso de construcción del Estado nacional, el republicanismo, el centralismo, el presidencialismo, el confesionalismo y el otorgamiento de libertades públicas limitadas han sido constantes estructurales del régimen a través de la sucesión de textos fundamentales, como lo es el reformismo constitucional” (Valencia, 1997:43).

Para el autor, éste ha sido un dispositivo ideológico dirigido a prevenir el cambio social y producir un consenso político, consenso que no resuelve las desigualdades sociales.

El proceso constituyente y la posterior promulgación de la carta política de 1991 se producen por una mezcla entre asuntos de índole político, legal, y por la violencia que en el momento se estaba dando en Colombia. Hay, por tanto, elementos que se nutren en varias vías.

La formulación de una nueva carta política es lo que Collier y Collier (1991) denominan una *coyuntura crítica*, en tanto es un momento que produce un cambio transcendental en el régimen político, durante el cual se toman tal nivel de decisiones que éstas tienen un impacto importante en la trayectoria futura. No se trata de una ruptura total con un momento anterior, pues aunque se transforman algunas condiciones, hay otras que perduran. Desde esta perspectiva de análisis, son importantes algunos hechos de la coyuntura que caracterizan el contexto de la Constitución de 1991.

Desde el período de Belisario Betancur (1982-1986), elegido a partir de una coalición denominada Movimiento Nacional, con mayoría conservadora y presencia de la Alianza Nacional Popular (ANAPO), entre otros, se venían desarrollando procesos de negociación tendientes a la paz entre el gobierno y los grupos insurgentes, sin que se lograra concretar

acuerdos de manera definitiva. Estos procesos fueron fallidos debido a acontecimientos muy conocidos como fue, en 1985, la toma del Palacio de Justicia por parte del Movimiento 19 de Abril (M-19), que desembocó en el asesinato de cincuenta y cinco personas y la desaparición de once, luego de la incursión de la Policía Nacional y el Ejército Colombiano. Este hecho implicó la ruptura de las negociaciones entre el gobierno y una de las fuerzas guerrilleras más relevantes en cuanto a su impacto social y político en el momento, como lo fue el M-19 (González, 2005).

De 1986 a 1990, con el Presidente Virgilio Barco, del Partido Liberal, se desarrollaron varios fenómenos paralelos. Por un lado, se inició una redefinición del modelo de desarrollo económico, para hacer el país “más competitivo” en el escenario internacional y, por otro lado, se desarrolló lo que se ha denominado “adelgazamiento del Estado”, para darle cada vez más juego al mercado y hacer menos intervención desde el aparato estatal (Ahumada, 1996). Además de ello, se retomaron las negociaciones entre el gobierno y el M-19, durante las cuales, en un punto, se planteó la apertura de un espacio como Asamblea Nacional Constituyente. Este espacio tenía como fin dar cabida a nuevas fuerzas políticas en proceso de desmovilización y reinserción a la vida civil de ese grupo guerrillero, para que participaran en el ámbito político democrático y, por ende, en la contienda electoral. Sin embargo, la entrega de armas, que se dio el 8 de marzo de 1990, no logró desembocar en una Asamblea constituyente.

Ante la negativa del gobierno de Barco de abrir este canal para la democracia colombiana, grupos de estudiantes de algunas universidades, ligados básicamente al Partido Liberal y, más exactamente, a Cesar Gaviria —futura ala gavirista del partido— impulsaron un proceso de consulta. Éste no fue considerado formal, por no estar dentro de los canales de la “legalidad”, pero produjo una importante respuesta de la ciudadanía colombiana, en cuanto a la necesidad de abrir espacios para la formulación de una nueva carta constitucional. Ésta fue la “séptima papeleta”.

La séptima papeleta surgió como propuesta del movimiento estudiantil ante las elecciones del 11 de marzo de 1990, en las que

se elegían los representantes al Senado, Cámara de Representantes, Asamblea Departamental, Juntas Administradoras Locales (JAL), Concejo Municipal y Alcaldes. La papeleta contenía la propuesta de un séptimo voto que avalara la realización de una reforma constitucional. Aunque no tuvo asidero legal, sí tuvo un gran impacto político, pues fue respaldada por un millón de votos, lo que condujo la Corte Suprema a reconocer la voluntad popular. El 11 de marzo del mismo año se avaló la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente, para ello, se recurrió al expediente del Estado de sitio²⁵, que permitió dictar el Decreto 927 de 1990 que permitiría a la Registraduría Nacional del Estado Civil escrutar los votos a favor de una Asamblea Nacional Constituyente, en las venideras elecciones presidenciales del 27 de mayo de 1990. En estas últimas, votaron más de cinco millones de colombianos y colombianas (89% del total del electorado) a favor de una gran reforma constitucional (Granda, 1994).

Por lo anterior, se ha señalado que la séptima papeleta dio origen a la Constitución de 1991.

Otro elemento de coyuntura importante fue la negociación política entre el gobierno y otros actores armados como el Partido Revolucionario de los Trabajadores, Ejército Popular de Liberación (EPL) y el Movimiento Armado Quintín Lame. Estos últimos proponían, a través de mecanismos legales, reintegrarse en la vida civil y democrática, y participar social y políticamente, para superar la violencia política del momento y así construir un nuevo “contrato social” (Granda, 1994). Con todo ello, se buscaba la paz desde la unidad nacional.

25. El Estado de sitio funcionó en Colombia a partir de la Constitución de 1886, cuyo artículo 121 decía: “ En los casos de guerra exterior, o de conmoción interior, podrá el Presidente, previa audiencia del Consejo de Estado y con la firma de todos los Ministros, declarar turbado el orden público y en estado de sitio toda la República o parte de ella. Mediante tal declaración quedará el Presidente investido de las facultades que le confieran las leyes, y, en su defecto, de las que le da el Derecho de gentes, para defender los derechos de la Nación o reprimir el alzamiento. Las medidas extraordinarias o decretos de carácter provisional legislativo que, dentro de dichos límites, dicte el Presidente, serán obligatorios siempre que lleven la firma de todos los Ministros. El Gobierno declarará restablecido el orden público luego que haya cesado la perturbación o el peligro exterior; y pasará al Congreso una exposición motivada de sus providencias. Serán responsables cualesquiera autoridades por los abusos que hubieren cometido en el ejercicio de facultades extraordinarias”.

Otro acontecimiento de peso fue el rol que jugaba desde hacía décadas el narcotráfico en la sociedad colombiana y las presiones ejercidas por los narcotraficantes a fin de evitar la extradición a Estados Unidos. Dichos narcotraficantes esperaban que la nueva constitución prohibiera la extradición (Duncan, 2005).

Finalmente, es necesario mencionar el asesinato en dicho período de candidatos presidenciales como Luis Carlos Galán, del Nuevo Liberalismo, en 1989, Carlos Pizarro León-Gómez, de la recién conformada Alianza Democrática M-19 (a un mes de entrega de armas del M-19, en 1990) y Bernardo Jaramillo, de la Unión Patriótica, en 1990, que produjeron gran indignación en la sociedad colombiana.

En el período iniciado por el presidente César Gaviria (1990-1994), se expidió el Decreto 1926, que permitía las condiciones para convocar a la Asamblea Nacional Constituyente, previo acuerdo con las diferentes fuerzas políticas legales: el Partido Conservador, la AD-M19 (fuerza política creada por la exguerrilla como fruto del proceso de negociación), el sector oficialista del Partido Liberal y el Movimiento de Salvación Nacional.

En las elecciones presidenciales del 27 de mayo de 1990 participaron doce candidatos presidenciales, en éstas el M19 participó como parte de los procesos de paz y había obtenido una votación sorprendente, lo que le convirtió en la tercera fuerza luego del Partido Liberal y el Movimiento de Salvación Nacional. Estas tres fuerzas tuvieron un peso significativo en la Asamblea Nacional Constituyente.

Los mecanismos de la Asamblea Nacional Constituyente

La Asamblea Nacional Constituyente colombiana de 1991 tuvo dos características relevantes: por un lado, se inició con un proceso preconstituyente, en el que la ciudadanía y las organizaciones sociales y políticas participaron en debates abiertos, para generar propuestas para llevar, posteriormente, a los y las constituyentes; por otro lado,

El contexto del texto constitucional de 1991

se crearon listas conformadas por los grupos del proceso inicial a fin de incidir con sus propuestas en la Constituyente propiamente dicha como constituyentes electos y electas.

La elección de los y las constituyentes se efectuó en una sola circunscripción nacional por el sistema de representación proporcional. Se utilizó la tarjeta electoral y su distribución por el Estado en todos los puestos de votación; excepciones a los requisitos para la participación de indígenas y jóvenes y medidas de favorabilidad política para los voceros de grupos guerrilleros en procesos de paz. Se postularon candidatos y candidatas de partidos, organizaciones de indígenas, evangélicos, gremios de la producción, movimientos comunales y cívicos, estudiantes, periodistas, dirigentes sin trayectoria política previa, entre otros.

Se inscribieron ciento catorce listas, de las cuales se eligieron cuarenta y seis delegatarios por cociente y veinticuatro por residuo. Fueron elegidos setenta constituyentes, pero fruto de los acuerdos de paz, se sumaron cuatro ex guerrilleros después de iniciada la Asamblea (solo dos tuvieron derecho a voto). Ningún grupo en la Asamblea logró la mayoría absoluta de curules, pero esta elección de constituyentes arrojó una información importante en cuanto a la composición de las fuerzas políticas.

El número de constituyentes elegidos por partido o movimiento quedó así:

| Partido o Movimiento | Nº Curules |
|-------------------------------|------------|
| Partido Liberal | 25 |
| Alianza Democrática M-19 | 19 |
| Movimiento Salvación Nacional | 11 |
| Partido Social Conservador | 5 |
| Conservador independiente | 4 |
| Unión Cristiana | 2 |

Continúa...

| Partido o Movimiento | Nº Curules |
|------------------------------|------------|
| Unión Patriótica | 2 |
| Movimientos Indígenas | 2 |
| EPL (curules proceso de paz) | 2 |
| PRT* | 1 |
| Quintín Lame* | 1 |
| TOTAL: | 74 |

En la Asamblea Nacional Constituyente, no hubo representantes afrodescendientes, excepto en una subcomisión preparatoria, sin asidero legal para la Asamblea. La participación de los dos representantes indígenas se debió a la larga lucha que han sostenido en la sociedad colombiana desde organizaciones como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

La Asamblea Nacional Constituyente tuvo una presidencia colegiada a través de un acuerdo entre el Partido Liberal, el M-19 y el Movimiento de Salvación Nacional. Se conformaron cinco comisiones temáticas y cada una de ellas se dividió en subcomisiones en función de temas como el congreso, justicia y ministerio público, administración pública, Derechos Humanos, partidos políticos y oposición, régimen departamental, municipal y distrital, mecanismos de participación, Estado de sitio, temas económicos, control fiscal y reforma constitucional.

Las propuestas debían ser presentadas a consideración de la plenaria. El quórum deliberativo fue de un tercio de los constituyentes. Para decidir, se requería la mayoría de miembros, pero en el segundo debate todas las nuevas propuestas debían ser aprobadas por una mayoría calificada de dos terceras partes de los delegatarios. Para que un artículo fuera parte de la nueva Constitución, debía ser aprobado en dos debates en plenaria y por mayoría de miembros.

Los proyectos de reforma fueron presentados por: los constituyentes, el gobierno, las comisiones primeras (aspectos constitucionales) de Senado y Cámara, la Corte Suprema de Justicia y el Consejo de Estado.

El contexto del texto constitucional de 1991

Las organizaciones no gubernamentales, los movimientos sociales, las universidades, iglesias y los grupos guerrilleros vinculados al proceso de paz presentaron propuestas no consideradas como proyectos de reforma. Se presentaron 131 proyectos de reforma y veintiséis propuestas. En cinco meses, la Asamblea Nacional Constituyente redactó una nueva Constitución de trescientos ochenta artículos y sesenta normas transitorias.

Sin embargo, es importante resaltar el alto nivel de abstencionismo que caracterizó esta elección: se registraron 3 710 567 votos, es decir, una abstención del 75%, según el censo electoral vigente (Granda, 1994).

Entre los elementos centrales que analistas destacaron como positivos en este proceso, se incluye la reglamentación de la soberanía popular y el establecimiento del Estado Social de Derecho, basado en la protección de derechos fundamentales, así como en la creación de mecanismos para su defensa. Igualmente, se ha destacado el supuesto carácter participativo del nuevo régimen, gracias a la creación de mecanismos de participación ciudadana como la consulta popular, la iniciativa popular, los cabildos, etc., que permitió la idea de que la democracia no era un ejercicio exclusivamente de votar, sino también de participar (Moncayo, et al., 2002).

La adopción de un nuevo pacto social

Las feministas en el proceso constituyente

El movimiento autónomo de mujeres, en todas sus expresiones particulares, locales, regionales y nacionales, tienen también un espacio conquistado por los años de esfuerzo en la permanente búsqueda de nuestra identidad, nuestra autonomía, en la lucha por conquistar nuestros derechos, en la defensa del derecho a la vida y la democracia para todas y todos, y especialmente, en la cotidianidad y permanente labor por construir una democracia plena en el país y en la casa

(Colectivo de Mujeres de Bogotá. 9 de abril de 1990, citado por Quintero, 2005).

Este párrafo expresa parte de las motivaciones de las mujeres y feministas que participaron en el proceso de reforma de la constitución, sintetizadas en dos consignas claves: *“sin los derechos de la mujer la democracia no va”* y *“democracia en el país y en la casa”*.

En este capítulo, analizo la participación de las feministas en el proceso pre y constituyente, insertas en un movimiento de mujeres más general, para destacar sus expectativas y experiencias en el proceso

constitucional. Por primera vez las mujeres participan colectivamente en Colombia en un espacio público, cuestionan la nación homogénea, la relación entre Iglesia y Estado y proponen políticas de igualdad a la vez que políticas de reconocimiento como grupo sexualmente marcado.

Este proceso se inició en 1988 durante el gobierno de Virgilio Barco, cuando un grupo de feministas y mujeres liderado por el Colectivo de Mujeres de Bogotá y la Unión de Ciudadanas de Colombia propusieron una nueva constitución, en los inicios del proceso constituyente. Fue la primera vez que las mujeres participaban de forma colectiva en procesos de ésta índole, con un proyecto propio y sustentado en audiencia pública.

Esto no es casual. Generalmente, el acceso a las cuestiones que tienen que ver con el ámbito público, y más aquellas que definen una nación o el futuro de un país, han sido limitadas para las mujeres a lo largo de la historia. La socióloga Nira Yuval Davis ([1997], 2004) ha analizado cómo las cuestiones de la nación han sido consideradas temas de la esfera pública y cómo las mujeres han sido representadas como pertenecientes “naturalmente” al ámbito de lo privado; han quedado fuera del discurso y de las prácticas que construyen la nación, a no ser como madres de ciudadanos.

Gracias al desarrollo del feminismo como propuesta de transformación de la opresión y subordinación de las mujeres, muchas mujeres desnaturalizaron la división histórica sexual del trabajo y participaron en el ámbito público, entendiendo que también en estas esferas de la política formal se hacen transformaciones. Éste es uno de los planteamientos fundamentales de la corriente del feminismo liberal, que ha sostenido que las diferencias entre hombres y mujeres son construcciones sociales que crean desigualdades y jerarquías. Esta corriente ha señalado que estas diferencias no son más que mecanismos patriarcales para justificarse y mantener a las mujeres fuera de los espacios de poder ejercido por los hombres, por tanto, estas diferencias serían las bases fundamentales del sexismo. Aunque ha habido matices y diferentes entradas para concebir la igualdad, las estrategias fundamentales de esta corriente de corte liberal han sido entrar a los espacios de poder público tradicional, la negociación, el

cambio de leyes, es decir, entrar a la normativa del mundo androcéntrico bajo el supuesto de que con ello se minimizarían las diferencias entre los sexos (Amorós, 1990). Fue desde esta visión que muchas colombianas decidieron participar en el proceso de reforma constitucional.

Entrevisté a la feminista colombiana Norma Villareal, autodefinida como negra y de clase media, quien, además, fue propuesta para la lista única de mujeres para la Asamblea Nacional Constituyente por parte del movimiento feminista. Relató acerca de las motivaciones de muchas mujeres y feministas para participar en ese proceso:

En este país estábamos mucha gente pensando que la Constitución del 1886, con todos los remiendos, era incapaz de incluir las distintas aspiraciones, los distintos grupos sociales, las distintas expectativas, digamos, los intereses de toda la gente que vivía aquí en esta nación. La Constitución Política de 1886 fue una Constitución que hicieron los liberales y los conservadores para excluir al liberalismo radical, que era el más progresista. Eso fue una camisa de fuerza, en donde por ejemplo la Iglesia, la religión católica era la religión de la nación, eso significaba que la otra gente que tenía otras creencias no estaba ahí, no estaba reconocida. El matrimonio católico era el que se aceptaba: si uno quería casarse, a pesar de que había matrimonio civil desde el 36, antes del 74, para poder casarse por lo civil, en cada una de las iglesias, se tenía que apostatar, y se hacían amonestaciones en todas las iglesias, cada ocho días, diciendo fulano de tal se está apostatando... Cosas como esas. Por otro lado, también, estaba el tema de la exclusión política. Teníamos todavía la herencia del Frente Nacional, en donde dos partidos se repartían el botín (Entrevista a Norma Villareal, 9 de septiembre de 2009).

Villareal plantea elementos de la idea de nación que, a su juicio, animaba la Constitución Política de 1886, definida como católica, apostólica y romana, con un fuerte vínculo entre Estado e Iglesia, marcada por la Regeneración²⁶ y derivada del marco de las disputas políticas entre

26. La Regeneración fue un período comprendido entre 1880 y 1900, que unió a liberales independientes y a conservadores, unificándolos en torno a la idea de un Estado fuerte y centralizado y que tuvo la religión católica como instrumento central de unificación ideológica. Fue producto de sucesivas guerras y una desorganización administrativa que llevó al país a una

conservadores y liberales durante buena parte del siglo xx. En concordancia con esta perspectiva, la politóloga colombiana María Emma Wills ha analizado cómo los pilares institucionales del proyecto político fueron una sola lengua, una sola raza, un solo Dios, es decir, que las élites proponían una nación homogénea. Según la autora:

Para ellas, [se refiere a las élites criollas] la nación, sujeto llamado a mantener la cohesión del orden, será una e indivisible, indisoluble en su unidad por su naturaleza católica, conducida por hombres letrados, los criollos que se autodefinen como blancos y como portadores del conocimiento necesario para proyectar a Colombia por las sendas del progreso (Wills, 2000: 388).

Como se ha anotado, esta idea de nación homogénea, centrada en la vinculación entre Iglesia Católica y Estado, tuvo como matriz jurídica, ideológica y política la Constitución de 1886, que consagró a Colombia, en 1892, como el país del Sagrado Corazón.

A continuación, Norma Villareal amplía sus visiones respecto a la situación de las mujeres antes de la Constitución de 1991:

Por otro lado, las conquistas que tenían las mujeres, que se habían alcanzado, eran mínimas con respecto a las expectativas que teníamos. El tema del aborto, del tipo de familia, eran temas necesarios. Ya éramos un país donde la familia de padre, madre e hijos, esto ya no era cierto, la realidad nos estaba dando otras opciones de familia. La población de mujeres que estaban desarrollando el servicio doméstico

gran división política y un alto nivel de pobreza. Ello se agudizó con pugnas partidistas y las guerras civiles de 1876, 1885, 1895 y luego la guerra conocida como la Guerra de los Mil Días, de 1899, protagonizada por los partidos liberales y conservadores. La Constitución de 1886, bajo la consigna de ¡Regeneración total o catástrofe! introdujo reformas en la organización del Estado, en la economía y en la educación, así como la firma, en 1887, del Concordato entre el Estado Colombiano y la Santa Sede, mediante el cual se le otorga el control de la educación a la Iglesia Católica y la expedición de la Ley 61 de 1888 o "Ley de los Caballos", instrumento de represión que castigaba con prisión, el exilio o la pérdida de los derechos políticos a quienes alterasen el orden público. Los principales gestores de la Regeneración fueron Rafael Núñez, presidente de Colombia varias veces entre 1880 y 1888 y Miguel Antonio Caro presidente de Colombia desde 1892 y 1898. Para ampliar sobre este aspecto ver: http://www.sinic.gov.co/OEI/paginas/informe/informe_19.asp.

eran tratadas como esclavas, las mujeres de las flores estaban expuestas a una cantidad de situaciones, de impactos de los insecticidas. Había muchas cosas que no estaban resueltas. Queríamos una mirada distinta, un país distinto [...]. La idea era crear unos principios que nos pudieran permitir vivir en una sociedad distinta, menos autoritaria, libre, con más sentido de sí misma (Entrevista a Norma Villareal, 9 de septiembre de 2009).

La mirada distinta que plantea Villareal implicaba visibilizar la opresión de las mujeres en el mercado de trabajo feminizado (en el caso de Colombia, el trabajo de las flores y el servicio doméstico), la posibilidad del aborto para las mujeres, el reconocimiento de la diversidad de estructuras familiares sin centrarse en la familia nuclear tradicional y, además de ello, el fin del autoritarismo político que habían impuesto los conservadores y liberales.

Sobre la base de este tipo de motivaciones, en 1988, varias organizaciones de mujeres y feministas²⁷ entregaron al presidente del momento, Virgilio Barco, a través de su Ministro de Gobierno, César Gaviria Trujillo, una propuesta de Constitución que contemplaba, entre otras cuestiones, el pluralismo ideológico, político y religioso, la autonomía de la sociedad civil, la libertad de conciencia y cultos, así como la igualdad racial, religiosa, política, social y económica. Asimismo, hacían propuestas relacionadas con las mujeres, tales como el reconocimiento a la igualdad entre hombres y mujeres, la igualdad salarial, la no discriminación, la necesidad de protección del Estado para las parejas que tenían hijas e hijos, así como la autonomía de la pareja para decidir sobre el número de hijas e hijos para procrear, formar y

27. Esta propuesta fue suscrita por las siguientes organizaciones: Unión de Ciudadanas de Colombia, Colectivo de Mujeres de Bogotá, Asociación Colombiana de Voluntariados (acovol), Casa de la Mujer, Coordinación Colombiana de Trabajo Voluntario, Unión de Mujeres Demócratas de Colombia, Asociación de Mujeres Campesinas e Indígenas (anmusic), Colectivo de Mujeres Manuela Sáenz, Organización Femenina del Nuevo Liberalismo, Colectivo Manuela Beltrán, Asociación Nacional de Amas de Casa Rurales, Comisión de Mujeres de la Asociación Distrital de Educadores, Integración de Líderes Femeninas Social y Comunal de Bogotá, Cooperativa Multiactiva de Patio Bonito Limitada, Taller de Recursos para la Mujer, equipo de trabajo con organizaciones de mujeres de sectores populares y la Asociación de Mujeres profesionales y de Negocios (Quintero, 2005).

mantener. Propusieron también que las mujeres tuvieran libre opción sobre su maternidad, y que se compartiera la responsabilidad en la educación y crianza de los y las hijas entre padres y madres, no solo que se le atribuyera a estas últimas, y que el Estado debía garantizar los servicios sociales necesarios para lograr esta responsabilidad. Incluyeron también en sus demandas la prohibición de la discriminación y explotación a menores. En todos estos temas, solo tomaron en cuenta la pareja heterosexual.

Por otro lado, buscaron que toda estructura familiar descansara en un acuerdo de voluntades basado en principios de respeto, solidaridad e igualdad de derechos y responsabilidades, en la remuneración del trabajo doméstico y la prohibición de la explotación de la que eran víctimas mujeres, niñas y niños e indígenas. Incluyeron también la libertad de conciencia y de culto, así como la separación entre Estado e Iglesia. A la vez, plantearon reformas de carácter político-formal, que incluían, entre otras, el principio de soberanía popular, la garantía de la propiedad privada y el sufragio como principio de un sistema democrático²⁸. Según la feminista colombiana Beatriz Quintero (2005), estas propuestas, si bien fueron entregadas al presidente de entonces, no tuvieron mayor impacto, pues en ese momento no se cristalizó la Asamblea Nacional Constituyente.

Posteriormente, en 1990, cuando se convocó a la Asamblea Constituyente, nuevamente las organizaciones de mujeres y feministas se articularon para formular propuestas. En Medellín, algunas organizaciones lanzaron una lista de mujeres, idea que fue apoyada por algunos grupos de Bogotá; sin embargo, obtuvieron pocos votos. Lo anterior se debió a las disputas dentro del mismo movimiento, además, los partidos políticos no ofrecieron una mayor representación a las mujeres, lo que generó una ruptura en el movimiento. En efecto, muchas mujeres defendieron la idea de ir representadas por sus partidos u organizaciones, y no apoyaron una lista única de mujeres. La ruptura se concretizó en un encuentro nacional que paradójicamente se denominó “El abrazo amoroso por la vida”, realizado en Bogotá en octubre de 1990.

28. Propuesta de Reforma Constitucional de Movimiento de Mujeres, 23 de marzo de 1988.

Otra de nuestras entrevistadas, la feminista Dora Isabel Díaz Susa, quien se autodefine como mestiza-indígena y de origen campesino, es hoy académica de la Universidad Nacional de Colombia. Participó del proceso preconstituyente desde la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos- Unidad y Reconstrucción (anuc-ur) y, de manera particular, desde el Programa Mujer, Familia y Juventud, organización, que junto con otras, tenían una perspectiva centrada en la clase. Dijo sobre ese proceso:

Había dos mujeres. Yo hacía parte de ese proceso de la integración de clase y género, en el cual se decía que tendría que ser una mujer que no fuera sólo feminista, sino dentro de una lista de la línea de las políticas. Yusmidia Solano era la candidata nuestra y la otra era Rosita Turizo, que la traía Casa de la Mujer. Ellas decían que se tenía que lanzar una lista de sólo mujeres. Yo era del sector que pensaba que aún no, y se da una fractura grande porque es entre la posibilidad de que vayamos a la Constituyente como mujeres, con propuestas feministas, y la otra que vayamos como mujeres, pero dentro de las listas de izquierda, que era la lista 48 [...]. Estábamos en una coyuntura, y yo, ahora me reconozco en no haber tenido esa ligazón de la importancia de ese vínculo de clase, de partido político, que no dejaba volar. Entonces para las que eran de la lista feminista, evidentemente, supongo que tenían toda una serie de propuestas, que ahora no recuerdo. Para nosotras era un riesgo y una traición. Había que ir, pero no separadas. El asunto era que estaba con las organizaciones que tenían una política de izquierda y había que estar ahí y no salirse. (Entrevista a Dora Isabel Díaz Susa, 16 de septiembre de 2009).

Lo que planteó Díaz Susa, expresa la gran tensión que se vivía en el feminismo en América Latina y El Caribe en la década de los setenta y ochenta: la doble militancia, referida a la participación en partidos y la participación en el movimiento feminista. La articulación que el movimiento social feminista y de mujeres hizo hacia la Constituyente para impulsar propuestas particulares sobre las mujeres no estaba solo compuesta por feministas independientes (fuera de los partidos), sino también por otras feministas que tenían mucha dependencia de los partidos políticos, los sindicatos y las organizaciones mixtas. A muchas

feministas que estaban en estas estructuras, ir con una lista solo de mujeres les implicaba ser consideradas como traidoras de las organizaciones mixtas. La perspectiva de clase era lo central, como bien lo señaló nuestra entrevistada.

Al decir de la feminista colombiana Magdala Velasquez Toro (1998), en los años setenta, las ideas feministas en Colombia circulaban en tres espacios: los partidos de izquierda y los sindicatos, las universidades públicas y privadas, y finalmente pequeños grupos feministas radicales. Señala que la doble militancia era uno de los temas centrales de los debates. Muchas feministas que participaban en partidos de izquierda criticaban a los partidos por sus estructuras jerárquicas y machistas que no daban cabida a las propuestas feministas, y, en consecuencia, muchas de ellas salieron de los partidos. Tanto las que habían salido de los partidos, como las que no pertenecían a estas estructuras, cuestionaron la “doble militancia” de aquellas que aún pertenecían a estos dos espacios, por considerarlos incompatibles. En Colombia, este debate se extendió hasta finales de los ochenta y principios de los noventa, en el escenario de la Asamblea Constituyente, lo que provocó división en el movimiento.

Norma Villareal ofrece más análisis sobre los argumentos que se manejaban en ese momento:

Estaba el tema de desmovilización del M-19. Muchas de las feministas, el movimiento Mujeres de Abril, se va con la AD M-19. El otro sector, que eran de las mujeres de las organizaciones sindicales (generalmente las de la CUT), estaban apoyando a las candidatas que tenía el Partido [...]. Entonces, nos abrimos así, ahí estaba por ejemplo una chica, Uribe, que era de partido y obviamente todas las mujeres que eran de la izquierda, la Unión de Mujeres Demócratas que hacía parte de ese colectivo, obviamente se separó de esta idea de una lista de mujeres. Las mujeres que en ese momento estaban cercanas a lo que fue el M-19, también. En general, el planteamiento era que una lista de mujeres no tenía posibilidades. Entonces si desde el propio movimiento se daba esto, imagínate. Había todos esos transfuguismos. (Entrevista a Norma Villareal, 9 de septiembre de 2009).

Como cuentan las entrevistadas, la ruptura no permitió una representación como movimiento en la Asamblea Nacional Constituyente. Se habían postulado dos mujeres por el movimiento feminista y de mujeres: Norma Villareal (aquí entrevistada) y Rosa María Turizo, a través de la campaña “Mujer, vota por ti Mujer”, con el número 095 en la tarjeta electoral (Quintero, 2005), pero no obtuvieron los votos requeridos.

A pesar de ello, muchas mujeres y feministas lograron articularse para hacer cabildeos y presión con las y los constituyentes, pero también hacia la sociedad en general, los medios de comunicación y el gobierno. Entre otras acciones, realizaron desayunos, reuniones, cuñas radiales, recogieron firmas que avalaran las propuestas y enviaron numerosas comunicaciones a funcionarios y funcionarias de gobierno, (Wills, 2007). Todo ello permitió elaborar propuestas de manera conjunta.

Sobre la base del análisis de la feminista colombiana Beatriz Quintero (2005), sintetizo a continuación el contenido de las propuestas:

Sobre el preámbulo, propusieron principios como la soberanía popular y la autodeterminación, la separación Iglesia-Estado y la participación ciudadana. Propusieron que la Constitución tuviera un lenguaje no sexista; que se prohibiera toda forma de discriminación y explotación; y que la reproducción humana fuera un derecho y una responsabilidad. Incluyeron propuestas sobre el derecho de la mujer a decidir libremente sobre la maternidad, vista como libre opción, así como sobre la ampliación de definición de familia para que no se limitara a padre, madre e hijos e hijas y que se consideraran como familias aquellas en las cuales una mujer era jefa de hogar. También presentaron propuestas sobre protección de la maternidad, violencia intrafamiliar y violencia sexual. Demandaron participación paritaria en las instancias de decisión, libertad y posibilidad de objeción de conciencia al servicio militar obligatorio y el reconocimiento salarial del trabajo doméstico.

Aunque no podemos asumir que ciertos artículos de la nueva Constitución obedecieron solamente a la acción política de las feministas, algunos coinciden con las propuestas que impulsaron. Éstas son, según Quintero (2005):

- Derecho a la igualdad, que plantea que las personas sean consideradas iguales sin discriminación por razón de sexo, raza, origen nacional o familiar lengua, religión, opción pública o filosófica (Art.5 y 13).
- Derecho a participar en los niveles decisorios de la administración pública donde se garantiza la adecuada y efectiva participación en los niveles decisorios de la administración pública (Art.40).
- Derechos y deberes en la pareja en donde se plantea que mujeres y hombres tienen iguales derechos en la pareja y al respeto recíproco. Al mismo tiempo pueden decidir conjuntamente el número de hijos que quieren tener (Art. 42.).
- Derecho a la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres (Art. 43).
- Abolición a toda forma de discriminación de la mujer. Abolición de toda forma de discriminación laboral, legal, sexual a la mujer (Art. 43).
- Derecho a la protección especial en el embarazo: las mujeres tienen derecho a protección especial por parte del estado durante el embarazo y post-parto y ayuda económica en caso de estar desempleadas (Art. 43).
- Derecho a apoyo especial a las mujeres cabeza de familia o jefas de hogar: las mujeres jefas de hogar tienen derecho a un apoyo especial del Estado (Art. 43).
- Divorcio para matrimonios religiosos (Art. 4).

A pesar de que se reconoció a las mujeres jefas de hogar, hubo una resistencia por parte de los y las constituyentes para considerar que estas mujeres forman otro tipo de familia, con sus hijas e hijos. En contraste, se argumentaba que la familia se constituye por un hombre y una mujer con sus hijos e hijas. Este tema se desarrollará más ampliamente en el capítulo en el que abordo la familia.

Las feministas tampoco lograron que la Constitución tuviera un lenguaje no sexista, pues el lenguaje de la Constitución es masculino. Lo con-

firmó Norma Enríquez, otra de nuestras entrevistadas, líder del movimiento feminista colombiano, mestiza, representante por Colombia del Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM), cuando le preguntamos por los aspectos negativos del proceso:

Negativos, yo diría que no se haya logrado que la Constitución tuviera un lenguaje inclusivo: eso era político, muy importante (Entrevista a Norma Enríquez, 9 de septiembre de 2009).

Para Enríquez, esto era político porque permitía visibilizar y nombrar a las mujeres como sujetas en un texto tan significativo como la Constitución.

Todas las entrevistadas coinciden en que el tema de la libre opción a la maternidad fue el tema más difícil y que tuvo más resistencia por parte de los Constituyentes. En palabras de Norma Enríquez:

[...] cuando se hizo la votación, alguna gente del Partido Liberal nos dijo que la Iglesia Católica decía que si votaban la libre opción a la maternidad, no aprobaban el divorcio. La mayoría de ellos necesitaban el divorcio, casi todos. Habían tenido varios divorcios de hecho, pero que no lo podían legalizar. Algunos de ellos nos sugirieron que pidiéramos una votación secreta. Mucha gente hubiera estado de acuerdo, pero no lo hicieron público, porque si no le pasaban una cuenta de cobro altísima sus partidos, la Iglesia, que jugó un papel con un poder extraordinario, y los sectores más retardatarios. Yo recuerdo que en la votación, empezaba Abella porque era A, se pidió que el voto fuese secreto, entonces se llamaba: "Abella, Aida, y entonces ella se paró y dijo: "Voto si, en voz alta" y bajó las gradas, fue muy emocionante. Rojas Birry también levantó su brazo con mucha fuerza y dijo: "voto afirmativamente". Rojas, Gustavo, fue otro de los pocos que voto en voz alta. María Mercedes Carranza, sabemos que al parecer votó afirmativamente. También la mayoría del m19 me dijeron que habían votado afirmativamente [...] Pero fue muy emocionante, aunque no pasó (Entrevista a Norma Enríquez, 9 de septiembre, 2009).

Siguiendo a Enríquez, podemos analizar cómo se van creando los pactos. Primero, Enríquez manifiesta el peso que seguía teniendo la

Iglesia Católica en los asuntos de Estado, y más aún teniendo que ver con las mujeres. Segundo, muestra cómo los procedimientos de votación se fueron ajustando a las necesidades de quienes detentaban el poder y la hegemonía. Ambas cuestiones fueron perfilando en lo concreto lo que se ha llamado, curiosamente, la “voluntad popular”. Por otro lado, el proceso descrito por Enríquez muestra la doble moral y la resistencia de la mayoría de los hombres, cuando se trata de cuestiones que tienen que ver con la autonomía de las mujeres.

Si analizamos la maternidad como central en la institución de la heterosexualidad, como bien planteó Adrienne Rich (1980), encontramos que sigue siendo asumida aún hoy como un destino natural para la mayoría de las mujeres. Es más: todavía está bajo su responsabilidad el cuidado de la prole, pero no tienen derecho a decidir plenamente cuándo y cómo debe ocurrir la reproducción, y mucho menos tienen derecho formalmente a decidir no parir. Quienes finalmente deciden sobre ello son los hombres, que han tenido el poder de definirlo desde el poder jurídico y religioso, y también médico, y los constituyentes de 1991 no fueron la excepción.

Éste es un ejemplo del pacto fraterno heterosexual que establecen los hombres, un pacto que muchas veces silencian para no poner en evidencia a sus responsables y garantizar la doble moral que necesitan para sostenerse en el poder. A partir de este análisis, se entiende por qué la libre opción a la maternidad no pasó en la Constitución de 1991. De hecho, hoy sigue siendo objeto de debate en Colombia y en muchos países del mundo, porque es una de las propuestas radicales que tiene que ver con el aborto y, por tanto, con la sexualidad y la autonomía y de las mujeres en torno a su reproducción²⁹.

Aunque muchas propuestas de las mujeres y de las feministas no fueron contempladas en la nueva Constitución, como hemos visto, la

29. El 11 de marzo de 2006, la Corte Constitucional falló a favor de que se elimine la pena de uno a tres años que el Código Penal contemplaba para quien se practicara un aborto. La despenalización se aplica solo en tres casos especiales: cuando la mujer haya sido objeto de violación, cuando haya una malformación grave en el feto o cuando el embarazo revista riesgo para la mujer. Hoy, mientras el Procurador General de la República, Alejandro Ordoñez hace campaña por la objeción de conciencia para la práctica del aborto en los casos previstos por la Corte, los sectores conservadores presentan un proyecto de ley que pretende penalizarlo nuevamente.

mayoría de las entrevistadas señalan que el proceso de la Asamblea Constituyente y el texto mismo, fueron positivos para las mujeres y, en general, para el país. Yolanda Puyana fue otra de las entrevistadas para esta investigación. Feminista y académica de la Universidad Nacional de Colombia, formó parte de la Subcomisión de familia en las mesas preparatorias. Señala sobre la Constitución:

Para mí, fue un gran avance. De una Constitución por inspiración de Dios y totalmente reglamentada por la Iglesia Católica, por el Concordato, a una Constitución que comienza diciendo que es un principio secular, hay un cambio significativo [...]. Pero es que hay que ponerse en la época: para mí, en esa época fue un avance, en un país del Sagrado Corazón como éste. Logros, pues reconocer *todos* los derechos de las mujeres, de los niños, considerarles como posible sujeto de política, la prohibición de la violencia intrafamiliar y conyugal, [...]. Lo que se logró sobre el derecho a la intimidad también, el derecho a la libre decisión, el reconocimiento de los grupos que siempre han considerado que eran grupos menores de edad, como los indígenas y los afrocolombianos (Entrevista con Yolanda Puyana, 8 de octubre de 2009).

Ciertamente, como señaló Puyana, la Constitución de 1991 significa en lo formal, aunque no tanto en lo real, el pasar de una estrecha relación entre Iglesia y Estado, a una Constitución que reconoce algunos (no todos, como dice la entrevistada) derechos a sujetas y sujetos políticos que antes, con sus experiencias particulares, no estaban ni siquiera en el imaginario de la nación.

En concordancia con ello, Norma Enríquez planteó otros elementos que considera positivos del proceso:

Mira, positivas: la posibilidad de entender que éramos capaces de hablar, debatir colectivamente entre nosotras, nosotros. Era interesante ver eso a través de los cabildeos, con mucho respeto, con mucha madurez.

A las mujeres, nos abrió muchas puertas, el hecho de colocar que las mujeres teníamos los mismos derechos fue un punto central. A pesar de que no ganó la propuesta de la libre opción a la maternidad, por lo

menos se abrió el debate sobre la decisión de nuestras propias vidas. Aunque fueron bastante los votos a favor. La importancia de la solidaridad. Se abrieron espacios, muchos espacios, sobre todo para los indígenas, aunque fue doloroso no ver participar a las comunidades negras, tuvieron poca presencia, aunque quedó el artículo transitorio de que se reconocieran sus territorios ancestrales y el rescate de sus raíces culturales. La actitud positiva de muchos constituyentes, sobre todo los indígenas y los del M19, dentro de ellos había una mujer, Vera Grave (Entrevista a Norma Enríquez, 9 de septiembre de 2009).

Norma Villareal también valora positivamente el proceso:

Lo del '91 fue iniciar la construcción de un Estado Social de Derecho para las mujeres, antes no teníamos un marco de derechos a partir del cual pudiéramos conseguir mucho más profundizar acciones para eliminar la inequidad. Cuando la Constitución plantea en el preámbulo, somos una *nación multicultural* y que no hay discriminación por *opción sexual*, [...] ha sido un elemento clave, no sólo para las mujeres, sino para todos los colectivos sociales que han estado carentes de derechos (Entrevista a Norma Villareal, 9 de septiembre de 2009).

Sin embargo, en realidad, a diferencia de lo que plantea Villareal, la Constitución invalida la no discriminación por opción sexual. Señala la no discriminación por "sexo" en su artículo 13. Aunque podría hacerse la interpretación desde un análisis feminista radical de que "sexo", en este caso, puede referir a opción sexual, es casi seguro que en las interpretaciones de los magistrados de la Corte y en el imaginario social hegemónico, este refiera a la distinción entre hombres y mujeres: es decir a la diferencia sexual. Sobre este aspecto abundaré más adelante.

Dora Isabel Díaz Susa también aborda aspectos positivos de la Constitución, aunque subraya algunas limitaciones, al analizarla *a posteriori*:

El proceso fue muy interesante y fue una buena oportunidad política. En general, casi todos los sectores en sus circunstancias y en el momento que vivían le apostaron, fue un proceso bonito, interesante, fue bueno. Resultados: yo creo que los resultados no fueron malos y lo

veo en la Constitución, es una carta muy bonita. Creo que para lo que teníamos comparativamente, y como ideario, es una verraquera [estupenda] la Constitución, sin mirarla tan críticamente. Porque ahora me pararía a mirar si valdría la pena [...] eso como tal. El proceso ayudó a construir organizaciones, a fortalecer, a hacer tejido, a vivir un momento histórico. Lo que ha venido después ya es otra historia, que se ha distorsionado, que se ha cambiado. Que se está transformando la posibilidad de realización de eso, es otra historia, porque una cosa es lo que aguantó el papel y soñamos [...] Ahora, no alcanzamos el máximo, no alcanzamos todo lo que queríamos, transformar muchas cosas (Entrevista a Dora Isabel Díaz Susa, 16 de septiembre de 2009).

Como se aprecia en los análisis de las entrevistadas, el proceso de la constituyente fue importante para ellas, en tanto permitió una mayor visibilidad de las mujeres como sujetas políticas, lo cual fortaleció movimientos sociales, no solo de mujeres y feministas sino de otros grupos excluidos, como indígenas y afrodescendientes.

A pesar de este aspecto positivo, es obvio que este proceso constituyente no logra la transformación de las desigualdades sociales derivadas del sexo, la raza, la clase y otras relaciones de poder, pese a su importancia como ley suprema y fundamental de la nación y como encarnación del contrato social que supuestamente emana de un amplio consenso social. Ese "contrato" surge de la negociación entre las fuerzas políticas y sociales. Cuenta también con el agenciamiento de los grupos subalternizados, los "incluye" parcialmente, aunque, finalmente, quienes poseen la ventaja son los grupos que sustentan el poder político, económico, social, sexual y racial.

Como vimos en el proceso que precedió y acompañó la nueva Constitución, son los mismos que definen en qué debe basarse la nación, entre otras cosas, cómo y cuándo deben o no parir las mujeres. Tal como lo ha planteado Gramsci en torno a la hegemonía, el grupo dominante generalmente organiza la vida de los grupos subordinados no desde la coerción, sino desde la persuasión. En ese sentido, ese poder cuenta con cierta aprobación de las clases y grupos dominados, y la participación de estos últimos produce ciertas reformas, aunque

siempre en el marco de una legitimidad marcada por la dominación (Gramsci, [1968]2003).

No es casual, entonces, que de todas las propuestas que llevaron las feministas a la Asamblea Nacional Constituyente, las que quedaron fueron las que se enmarcan en un Estado liberal, aunque en su momento hayan constituido un gran avance político: igualdad de derechos, participación política, reconocimiento de las mujeres jefas de hogar, derechos de parejas (heterosexuales). Aquellas propuestas que tenían que ver con la libre opción de las mujeres en torno a la maternidad no pasaron, porque eran precisamente las propuestas que, aunque ligadas a la institución de la maternidad, referían fundamentalmente a la autonomía de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, aunque fuera en el marco de la heterosexualidad.

Desde esta perspectiva, las instituciones patriarcales (familia, pareja, política formal etc.) no debían desaparecer ni ser sustituidas por otras. Las mujeres y feministas buscaban *incluirse* en un sistema que las había excluido, tanto del discurso como de sus instituciones, y sobre todo de la construcción de la nación moderna. He aquí una de las grandes características de la modernidad: al mismo tiempo que genera una diferenciación de los grupos que no corresponden a su paradigma (hombre, blanco, heterosexual y con privilegios de clase), necesita de esa diferencia para legitimarse, tal como lo analizó Monique Wittig al analizar cómo actúa el régimen heterosexual. La inclusión de esas otras y esos otros solo ha sido posible en la medida que el referente dominante, que se considera como único, mantiene intactas sus bases ontológicas, "otredad" que signan el pensamiento y las prácticas modernas.

Analizando lo anterior, se comprende por qué ni siquiera las mismas feministas cuestionaron el régimen de la heterosexualidad. La mayoría de las propuestas no lo hicieron, pues precisamente haberlo hecho suponía criticar las bases mismas del Estado-nación. La nación se ampara, precisamente, en instituciones como la familia, la maternidad, la pareja heterosexual, el derecho masculino y patriarcal, la representación de los hombres con privilegios sobre el resto de la nación, el patrimonio y la filiación. Los mismos conceptos universalizantes de mujer y hombre, siempre dependientes uno del otro, definidos desde

la producción y la reproducción, necesitan el patriarcado heterosexual para sostenerse. Haber planteado algo diferente hubiese significado una ruptura fundamental con el modelo del Estado nacional, lo cual hubiera podido significar la no inclusión en su proyecto.

Hay que subrayar que todo esto sucedía en 1991, momento en que ya existía una propuesta lésbico-feminista en la región de América Latina y El Caribe, que sustentaba que la heterosexualidad no era una práctica sexual como cualquiera, sino una institución y un régimen político, como lo analizaron Adrienne Rich y Monique Wittig. La relación entre lesbianismo y feminismo, desde donde ha surgido esta corriente, ha sido crucial. Aunque muchas veces se desconoce su conexión, es imposible negarla, como bien lo plantea la analista lesbiana feminista dominicana Yuderky Espinosa: “

Hay una vinculación necesaria entre feminismo y lesbianismo, que yo entiendo que tiene que ver con una comprensión cada vez más acabada, dentro de la teoría feminista, de la heterosexualidad obligatoria como institución social responsable de la producción de un sujeto femenino cuyo deseo e identidad aseguran la dependencia al varón” (Espinosa, 2008:133).

Esta corriente surge en la segunda mitad de los años setenta, desde el feminismo radical. En este momento, el cuerpo, la sexualidad, pasan a ser centrales en la política feminista, a partir de uno de los planteamientos distintivos de la época: “lo personal es político”.

En este momento, se enfatizan los análisis del matrimonio como institución patriarcal y las lesbianas políticas emergen como sujetas importantes dentro del feminismo en la región³⁰, como lo ha sustentado

30. Los primeros grupos de lesbianas feministas surgen dentro de los espacios homosexuales mixtos: en Brasil, algunas lesbianas entran a la organización *somos* y crean *Acción Lésbica Feminista*, que deviene después en la *Red de información Um Outro Olhar*. En México, se crea el *Comité de Lucha Feminista* dentro del *Frente de Liberación Homosexual* a principios de los setenta, y a finales de esta década surgen los primeros colectivos de lesbianas feministas autónomos, con la experiencia de *Acratas*, *Lesbos* y *Oikabeth*. En la década de los ochenta, se crearon otros colectivos. A raíz del I *Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe* realizado en Bogotá (1981), nacen el *Grupo de Autoconciencia de Lesbianas Feministas (galf)* en Perú y *Ayuquelén* en Chile. Después del segundo encuentro feminista realizado en Perú (1983), nacen *Las Entendidas*, en Costa Rica, *las Mulas*, en México, *Mitilene*, en República Dominicana, y otro *galf*, en Brasil, entre muchos otros. En la década de los noventa, surgen *las Lunas* y *Las*

la investigadora peruana Norma Mogrovejo (2000), aunque el tema del lesbianismo fuera un punto de conflicto con las feministas heterosexuales, tensión que persiste hasta hoy día.

En estos mismos años, surgió el movimiento homosexual (mixto) en muchos países latinoamericanos y dentro de estos grupos se encontraban muchas lesbianas.

Yan María Castro, iniciadora de varios colectivos lésbicos feministas en México, analiza la historia del lesbianismo feminista en este país y apunta que la creación de estos colectivos pasaba por la formulación de una propuesta autónoma:

- 1) Respeto del Estado y sus instituciones como son las estructuras legislativas, religiosas y castrenses y los partidos políticos institucionales, es decir, la derecha.
- 2) Respeto a los financiamientos o apoyos económicos nacionales e internacionales, considerados como una forma de comprar a las organizaciones lesbianas y someterlas a los intereses de las agencias o instituciones que financiaban.
- 3) Respeto del movimiento homosexual.
- 4) Respeto del feminismo heterosexual.
- 5) Respeto a la izquierda [...] por su carácter profundamente patriarcal.

(Castro, 2004).

Otras, en Argentina, entre otros. Se crean importantes articulaciones nacionales, como Enlace Lésbico, en México. Durante todo el transcurso de las décadas ochenta y noventa, se fortalece el movimiento lésbico-feminista a través del surgimiento de más grupos de lesbianas feministas en distintos países, muchos de los cuales tuvieron vinculaciones con otras luchas sociales y políticas y diversos modos y formas de quehacer político: arte, revistas, archivos lésbicos o festivales de cine. El movimiento lésbico presenta una marcada apuesta internacionalista, concretizada a través de la realización de encuentros latinoamericanos y caribeños y la creación de diversas redes y articulaciones regionales (Mogrovejo, 2000).

Estas características que señala Castro fueron similares en Argentina, República Dominicana, Chile, Puerto Rico, Brasil, Guatemala, El Salvador, entre otros países.

Por otro lado, ya desde la década de los setenta se contaba con herramientas conceptuales y analíticas claves para entender la heterosexualidad como institución y régimen político. Había salido el texto de Carla Lonzi, en 1972, traducido en castellano en 1975, *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre liberación femenina* en el que analiza la heterosexualidad como dogma. En 1978, Adrienne Rich había publicado su texto "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana" y había sido traducido en castellano en 1988. En 1981, había sido publicado *This Bridge Called My Back (Esta puente es mi espalda)*, traducido al castellano en 1988, que recoge las vivencias y análisis de lesbianas racializadas: chicanas, latinas, indígenas, asiáticas y "tercermundistas", y analiza la heterosexualidad como institución. En ese mismo año, Monique Wittig había publicado en francés "La pensée *straight*", en 1980, y años antes, textos clásicos del feminismo habían hecho referencia de alguna manera al carácter político de la heterosexualidad, como *Sexual politics (Política Sexual)* de Kate Millet, publicado en 1969, y el texto *Hacia una Teoría Feminista del Estado* de Catherine MacKinnon, publicado en 1989 en inglés y traducido al castellano en el mismo año.

En muchas visiones feministas aún existe una separación entre teoría y práctica, el hecho de poner en el centro la relación poder-conocimiento y el binarismo teoría-activismo, que señala Homi Bhabha en su texto en su texto *El compromiso con la teoría* (2002), o lo que Edward Said (1990) llamó "la distinción entre el conocimiento puro y conocimiento político". Se reconoce solo una forma de escritura y se establece una división entre política y teoría, se niega que ambas son formas de discurso que producen cambios y transformaciones sociales. Por tanto, muchas feministas activistas no habían tenido acceso a esas lecturas, por imposibilidad material o por rechazo a la teoría.

A pesar de ello, las contribuciones teóricas han servido para alimentar la práctica política, la que, a su vez, ha hecho surgir teorías, aunque

signa muy anclada la separación entre ambas, la herencia del sistema-mundo moderno que ha producido la separación entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y no verdadero, lo bello y lo que no lo es.

Otro dato importante es que, en 1981, se había celebrado el 1er Encuentro Feminista de América Latina, precisamente en Bogotá, Colombia, en el que el tema del lesbianismo había ocupado un lugar significativo.

Cuando les pregunté a algunas de las entrevistadas si hubo presencia de lesbianas en la articulación feminista y de mujeres hacia el proceso constituyente, la respuesta de Norma Enríquez fue:

En nuestro grupo, algunas compañeras eran lesbianas, lo sabíamos. Ellas buscaban más que todo que el lenguaje fuera inclusivo, y eso permitió incluso que nos abriéramos a otras cosas como lo étnico. Era como hacer propuestas en clave. Una cosa importante fue que quedaran las madres comunitarias, eso fue de mucho debate, para que se reconociese el trabajo doméstico, el trabajo social de las mujeres. En el grupo nuestro, en ocasiones se hablaba de la libre opción sexual, pero eso no generó rupturas, la verdad que todas lo compartíamos, pero para llevarlo no se explicitó así. No se hicieron propuestas de “parejas del mismo sexo”, sino que entrase implícito por ejemplo en la constitución de familias, y que éstas se constituyeran por la voluntad de las personas (Entrevista a Norma Villareal, 9 de septiembre de 2009. Bogotá).

Una duda que me surgió durante la entrevista —que no fue muy fácil de resolver— fue si el responder la entrevistada “En el grupo nuestro en ocasiones se hablaba de la libre opción sexual, pero eso no generó rupturas, la verdad que todas lo compartíamos” fue debido a mi presencia. La entrevistada sabía que yo era lesbiana feminista pública y activista; supongo que le era difícil asumir frente a mí que desde un espacio feminista el tema no se hubiera colocado, y es difícil estar segura de si es cierto que no generara rupturas al mencionarse.

Cuando pregunté: “¿Y dentro de ese grupo había lesbianas públicas?”, la respuesta fue:

La adopción de un nuevo pacto social

No, las condiciones eran muy adversas en ese tiempo, aunque lo sabíamos y lo percibíamos todas que lo eran. Pero había mucho temor, mucho miedo. ¡Imagínate que aún existe, aunque menos! (Entrevista a Norma Enríquez, 9 de septiembre de 2009).

La forma de esta respuesta acrecentó mi duda en torno a la posición anterior de la entrevistada, por la similitud de su respuesta con lo que planteó Norma Villareal:

Había [lesbianas], claro que había, pero no se tocaba el tema. De hecho las propuestas no eran sobre su situación (Entrevista a Norma Villareal, 9 de septiembre de 2009. Bogotá).

Si no se tocaba el tema del lesbianismo, probablemente tampoco el de la opción sexual. La invisibilidad de las lesbianas dentro del mismo feminismo ha sido una constante en el movimiento latinoamericano y caribeño. Ésta lleva a muchas lesbianas a incluirse dentro de propuestas más generales, que no visibilicen su opción sexual ni cuestionen al régimen de la heterosexualidad.

¿Por qué no estuvieron las lesbianas visibles en este movimiento y en ese momento? Las respuestas tendría que ofrecerlas el feminismo colombiano y, sobre todo, las lesbianas políticas, para construir la historia de su opresión y de sus luchas políticas. Esto sería un reto interesante que debe ser objeto de otra investigación.

La constitución política: un contrato heterosexual

Monique Wittig planteó que el contrato social propuesto por Rosseau y heterosexualidad son dos nociones que se superponen, en el sentido en que vivir juntos da por supuesto que existen una serie de convenciones en las que todas y todos están de acuerdo.

En este capítulo me interesa analizar este argumento de Wittig, a través de varias nociones que aparecen en la Constitución y en varios argumentos de las y los constituyentes sobre el pacto social, un acuerdo previo para que se produzca ese contrato social (simbólico). Lo haré a través de la noción de pueblo, unidad de la nación y la representación.

Trataré de mostrar, además, que la unidad de la nación no es más que una ficción producto de la hegemonía de las fuerzas políticas y sociales por razón de sexo, raza y clase, base fundamental para crear los pactos sociales en las sociedades modernas, como lo fue la Constitución de 1991.

Destaco que ese pacto tuvo un carácter heterosexual por cuanto no hubo reciprocidad, en tanto que las mujeres, por su exclusión histórica, no han tenido la misma posibilidad de acordar y consentir, en los

mismos términos que los hombres, los destinos de una nación entera, pero además cómo ese privilegio ha estado sostenido en la división sexual del trabajo, que ubica a las mujeres como seres apropiados tanto individual como colectivamente.

El preámbulo de la Constitución Política de Colombia declara:

El pueblo de Colombia, en ejercicio *de su poder soberano, representado* por sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente, invocando la protección de Dios, y con el fin de fortalecer *la unidad de la Nación* y asegurar a sus integrantes la vida, la convivencia, el trabajo, la justicia, la igualdad, el conocimiento, la libertad y la paz, dentro de un marco jurídico, democrático y participativo que garantice un orden político, económico y social justo, y comprometido a impulsar la integración de la comunidad latinoamericana, decreta, sanciona y promulga la siguiente CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA (curtidas de la autora).

En este preámbulo, hay varias cuestiones que deben ser analizadas. En primer lugar, el significado de pueblo en tanto poder soberano y sujeto colectivo enmarcado en el sentido de unidad de la nación que se representa en los delegatarios de la Asamblea nacional Constituyente.

¿Quién es el pueblo soberano?

El “pueblo” ha sido un concepto cambiante a lo largo de la historia y en diferentes sociedades. Es una creación cultural, especialmente del movimiento burgués europeo del siglo XVIII, y designa una ligazón de las y los habitantes de un país en torno a un objetivo común, un vínculo que supone implícitamente una voluntad de acción. Pueblo es el sujeto colectivo de una nación. Supuestamente, en su concepción no se admiten privilegios basados en la raza, el sexo, la religión, la posición económica, etc. Se supone que quienes integran el pueblo gozan de la igualdad ante la ley. En las democracias modernas, pueblo tiene un sentido restringido y tiende a referirse a los y las ciudadanas, para simplificar, las personas que pueden votar y ser elegidas. Por tanto, el

verdadero pueblo está integrado por ciudadanos y ciudadanas conscientes de su propia responsabilidad, de sus deberes y de sus derechos (Lan, 2001).

Las preguntas que valdría la pena formular son: ¿qué tan soberano fue ese pueblo que vertió en sus representantes el poder de decretar, sancionar, promulgar la Constitución Política? ¿Fue el sujeto colectivo de la nación? ¿Qué nivel de consentimiento hubo entre los distintos sectores sociales en torno a la Carta Magna?

Como bien lo planteó Ernest Renan, filósofo e historiador francés e importante referente para la teoría de la nación, en su texto *¿Qué es una Nación?* (1889): una nación se funda sobre la base de acontecimientos, económicos, políticos y culturales que generalmente fueron promovidos por las élites dirigentes de la sociedad, es decir: las clases de clase, sexo y raza hegemónicas. Siguiendo esta afirmación, el sociólogo y antropólogo inglés Ernest Gellner plantea que “el nacionalismo crea naciones donde no existen” (Gellner, 1983: 79-80) a partir de ciertas convicciones. Estas convicciones crean homogenizaciones culturales que se obtienen a través de una educación común que se lleva a cabo gracias a una misma lengua, de carácter nacional (Gellner, 1983:20). En esa homogenización están incorporadas a la estructura económica, pues el nacionalismo invisibiliza las desigualdades de clase; sumaría a ello también las desigualdades por sexo y raza, entre otras. Es así como para este autor, se va aceptando la ideología hegemónica, la creación de una sociedad unida por mitos fundacionales y ficciones en torno a raíces compartidas que son seleccionadas por los grupos de poder. Con ello, se naturaliza un único destino, y se asume, además, que es involuntario y es el Estado-nación, producto de la modernidad, que garantiza la cohesión e integración, para que el pueblo permanezca unido. De ese modo, se va generando la idea del espíritu del pueblo.

La contradicción en el preámbulo es clara: mientras, por un lado, supone implícitamente el sujeto colectivo en el concepto de pueblo, los hechos demuestran lo contrario. Basta considerar la poca participación de las mujeres, de grupos afrodescendientes, de los indígenas y la ausencia de lesbianas, homosexuales, trans, de proletarios y proletarias

y el alto nivel de abstencionismo que hubo en las elecciones para la Asamblea Nacional Constituyente.

El sujeto colectivo de la nación también es una ficción, como la nación misma.

Otra de las cuestiones a analizar en el preámbulo es la idea de Dios, uno de los mitos fundacionales en que se ha basado la nación en muchas sociedades modernas base de la ley supraterrrenal, que le da unidad al sujeto colectivo que es el pueblo. Desde el siglo XIX, Colombia se definía como nación católica, apostólica y romana gracias a la relación entre la Iglesia Católica y el Estado refrendada con la aprobación del Concordato (Wills, 2000). Esta definición fue impulsada por las élites criollas. La recurrencia a Dios ha estado presente tanto en la Constitución de 1886 como en la actual, la cual invoca a la protección divina.

Aunque hubo varios argumentos para que no quedara la invocación a Dios en el preámbulo, la Conferencia Episcopal, quien no tenía rango de constituyente en la Asamblea Constituyente, pero que sí ejerció una fuerte presión de cabildeo desde la sociedad civil, como bien lo confirmaron las entrevistadas, justificó que en el preámbulo la invocación a Dios estuviera presente de la siguiente manera, y así fue asumida por los y las constituyentes, tal como se lee en la siguiente acta:

Nuestro pueblo ha sido siempre profundamente religioso. Más aún, cristiano y mayoritariamente católico [...] Es claro que esta invocación a Dios debe conservarse en el preámbulo como principio inconmovible de lo que es y debe ser la Nación, y como inspiradora de nuestra estructura jurídica fundamental. Sin esta referencia al absoluto de Dios, ninguna convención social posee la legitimidad suficiente para otorgar carácter absoluto a los derechos humanos (*Gaceta*. No. 35. Propuestas de organizaciones no gubernamentales. Acta N.º 13. 3 de abril de 1991).

Aquí aparece el nexo entre lo supraterrrenal y lo material, a través de la ideología religiosa hegemónica, que nos remite a orígenes fundamentales de la Nación escogidos e impuestos por grupos de poder (Anderson, [1983] 1993). Si en realidad se respondiera a la libertad de

cultos, como bien se plantea la Constitución Política en su artículo 19, ¿podría imaginarse por ejemplo la nación colombiana como unidad basada en diosas o dioses indígenas o afros? Pero, ¿sería posible? La respuesta, aunque polémica, es la siguiente: considerando la manera en que está constituida e imaginada la nación colombiana, a pesar de su multiculturalidad y pluriétnicidad, seguramente no sería posible. El Dios del preámbulo refiere al Dios judeo-cristiano, el mismo que ha sido la representación divina de toda la nación desde sus inicios. Y es harto conocido el papel que ha jugado la iglesia judeo-cristiana en mantener el régimen heterosexual.

La representación y la unidad de la nación

Me interesa resaltar dos cuestiones claves adicionales del preámbulo de la Constitución: la representación de sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente y la unidad de la nación. Lo haré a través del análisis del contrato y del pacto social como dos premisas fundamentales que definen el Estado-nación.

En las sociedades modernas occidentales, las constituciones son la base del marco normativo que le da unidad a una nación. Se asume que las mismas son producto del consenso, de pactos sociales a los que llegan las y los ciudadanos nacionales, que en la lógica del Estado liberal se entienden como libres, soberanos y soberanas —según la tesis fundamental del contrato social de Rousseau, a partir de la cual se ha desarrollado la concepción del Estado-nación, del derecho político y, por tanto, de las constituciones.

Para Rousseau, el contrato social era un pacto entre ciudadanos y el Estado. Es decir, *los* ciudadanos eran representados ante el Estado por sus representantes. Las ciudadanas, para Rousseau, estaban en condición de precidadanía, ya que no tenían autoridad sobre sí mismas, ni acceso a los recursos y, sobre todo, porque no gozaban de la razón de la misma forma que los hombres. Según Rousseau, en el contrato social, los ciudadanos varones cedían al Estado ciertos derechos *naturales* en aras de la armonía social y la seguridad y existencia de la nación. Se admite, pues, la

existencia de una autoridad, de unas reglas y unas normas morales a las cuales los individuos (hombres y mujeres) se someten “voluntariamente” a cambio de protección. La unidad de la nación solo era posible a través de ese contrato fraterno (Rousseau, [1742] 2008).

Es por ello que el contrato social reconoce la existencia de la autoridad política y del orden social, poniendo en evidencia que existe una entrada coercitiva en el contrato (Pateman, [1988] 1995). Además, este pacto social es una ficción política, y lo es porque parte de la idea implícita de que todos los miembros (obviamente, hombres) del grupo están de acuerdo, pues expresaron sus voluntades individuales a través del voto. Entonces, para construir ese pacto, se necesita una serie de negociaciones que tanto los grupos dominantes como los grupos dominados realizan. El pacto, entonces, está basado en una idea imaginaria de nación, que se construye a través de la hegemonía y existe en tanto existan las convicciones para que existan, tal como lo plantearon Gellner (1983) y Anderson ([1983] 1993).

Sobre la base de esta idea imaginaria de pacto, a este contrato que en realidad solo han firmado pocos y pocas constituyentes, se presume que las Constituciones representan a toda una nación, como lo afirmó el presidente de entonces, César Gaviria, en la instalación de la Asamblea Constituyente de 1991:

Y aquí estamos. Ante la primera Asamblea Constitucional de nuestra historia elegida directamente por el pueblo, *representativa de toda la Nación*, integrada por voceros de las diversas regiones, *pluralista en su composición, equilibrada en la distribución de fuerzas y agrupaciones políticas y sociales*. [...]

Para encontrar respuesta a ese interrogante, [se refería a cómo lograr que todos los colombianos acaten las leyes, legitimen las instituciones y Colombia logre la paz] fueron ustedes citados por el pueblo a esta Asamblea: para *sellar un nuevo pacto social*, para construir un nuevo acuerdo sobre lo fundamental, *para establecer nuevas reglas de juego* (“Instalación de la ANC”. 6 de febrero de 1991. Bogotá. *Gaceta Constitucional*. N.º 1., cursivas de la autora).

La constitución política: un contrato heterosexual

Pero, además del gobierno, representantes de otras fuerzas sociales y políticas también estaban convencidos de que la nueva Constitución constituía un nuevo pacto social, como lo expresan las siguientes citas encontradas en las siguientes *Gacetas*:

La presión de las circunstancias nacionales obliga a un nuevo pacto social. Como si se tratara de fundar una nueva Colombia sobre los escombros de la actual. (Juan B Fernández Renowixky. Partido Liberal. Acta sesión plenaria del 14 de febrero de 1991. *Gaceta Constitucional* N.º 15).

Lo anterior muestra que son las circunstancias nacionales, dadas por el contexto que describimos anteriormente, las que vuelven necesaria una nueva Constitución para una nueva Colombia. En esto coinciden muchos de los grupos participantes en la Asamblea Nacional Constituyente.

Carlos Rodado Noriega, del Partido Conservador, expuso lo siguiente en torno al pacto social:

Sin embargo, el pacto social en el que se ha basado el tradicional orden constitucional colombiano ha sido imperfecto. Corresponde históricamente a una sociedad profundamente desigual, *eminentemente rural*, donde los reales protagonistas del cambio han sido sectores minoritarios del cuerpo social, aquellos que por disponer de medios económicos, por residir en los centros culturales y estar vinculados al aparato burocrático y productivo del país, verdaderamente participaba en la vida nacional. Esto ya no es así; la estructura social se ha transformado drásticamente en los últimos cuarenta años, el orden jurídico político se quedó atrás sin registrar esos cambios, y por ello la sociedad colombiana de hoy, más urbana que campesina, señaladamente *culta y juvenil, más y mejor informada, erguida en el umbral de la modernidad*, ha decidido negociar el Pacto Social sobre bases *verdaderamente nacionales* que nos permita construir verdaderamente un sistema político más democrático, más pluralista, más descentralizado, que aliente a la participación ciudadana y propicie la justicia social (Carlos Rodado Noriega. Partido Conservador. 7 de marzo de 1991, *Gaceta Constitucional* N.º 17, cursivas de la autora).

Esta intervención tiene varias cuestiones interesantes para analizar. Al tiempo que quiere mostrar cómo la desigualdad social y política se expresaba en el protagonismo decisorio de unos pocos, privilegiados social, cultural y económicamente, evidencia lo que entiende por “progreso”: población urbana, joven, informada (y se puede derivar letrada), es decir, moderna. De lo anterior se puede deducir que, según el constitucionalista, esas son las condiciones de un nuevo pacto social, que abarque nuevas capas sociales, y, sobre todo, que se rija por principios más “modernos” (según su forma de ver). Una se puede preguntar entonces, qué pasará con la población “de antes”, es decir, no urbana, no jóvenes, no “culta”.

Quienes venían de las fuerzas políticas de la izquierda como la Alianza Democrática M-19, acordaron hacer un nuevo pacto social que representaría toda la nación. Es el caso de Francisco Maturana, quien sustentaba: “

El reto de nosotros los constituyentes y el de todos los colombianos es del reconstruir la nación e integrarla como un todo” (*Gaceta Constitucional* N.º 6. 18 de febrero de 1991).

Lo anterior muestra cómo hasta para las fuerzas progresistas, la nación implicaba una totalidad, la cual que se lograría a través del nuevo pacto social.

Representantes exgerrilleros creyeron que con la reforma Constitucional, de verdad trabajaban, realmente hacía un nuevo pacto social, como lo expresó el EPL en uno de sus comunicados:

Para el EPL, la vieja constitucionalidad no cabe en el país. *La gestación de una nueva constitución es la posibilidad del Pacto Social, de la reconciliación y reconstrucción nacional. La Constituyente debe ser la luz donde nace la vida. Aquí nos encontramos todos: el país político y el país nacional.* (Darío Antonio Agudelo, vocero del EPL. Ejército Popular de Liberación, mando central. Acta sesión plenaria, viernes 8 de febrero de 1991, *Gaceta Constitucional* N.º 14, cursivas de la autora).

Varias cuestiones se desprenden de esta cita. Por un lado, cómo la nueva constitución encarnaría el nuevo pacto social; por otro lado,

La constitución política: un contrato heterosexual

la expresión “aquí nos encontramos todos, el país político y el país nacional” remite a totalidad, negando a quienes no participaron en ese pacto como representantes oficiales, que en su mayoría eran mujeres, lesbianas, gays, trans, afros, indígenas, proletarios etc.

Francisco Rojas Birry, uno de los dos constituyentes representantes de los grupos indígenas, aportó otros matices a esta percepción, al exponer por qué cree necesaria una nueva Constitución. Denuncia la dominación, exclusión y violencia que han vivido indígenas y negros y negras en Colombia y señaló: “

Ustedes, señores constituyentes, tienen la oportunidad de saldar esta deuda de siglos” (Acta sesión plenaria, 8 de marzo de 1991. Gaceta Constitucional N.º 18. Pág. 27, cursivas de la autora).

Rojas Birry subrayó la necesidad de reconocer una nación multiétnica y pluricultural, lo que implicaba la autonomía cultural, económica, política y administrativa de regiones y grupos étnicos y el derecho a un ambiente sano, entre otras cuestiones. Termina diciendo: “

Termino con un llamado a todos ustedes, honorables delegatarios, para que no dejemos pasar esta oportunidad sin haber sembrado para que nuestro pueblo coseche paz, justicia, participación y vida” (Acta sesión plenaria 8 de marzo de 1991. Gaceta Constitucional N.º 18. Pág. 30).

Sin utilizar conceptos como pacto o contrato social, sus palabras dejan ver también las expectativas de un cambio positivo, aportado por la nueva Constitución, para los grupos étnicos, decisión que, en buena medida, hace descansar en el resto de los constituyentes, lo que es hasta cierto punto lógico, ya que solo dos constituyentes representaban a los pueblos indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente.

Por su parte, las mujeres constituyentes, quienes eran también minoría en la Asamblea y tampoco iban como representantes del movimiento de mujeres y feminista (recordemos, solo cuatro de un total de setenta constituyentes), llamaron al resto de las mujeres colombianas a participar en la construcción de este pacto social:

Como mujer, quiero saludar aquí a todas mis hermanas, compañeras, a todas las mujeres de Colombia llamándolas a *participar hombro a hombro con todos los hombres* de nuestro país en la gran obra de transformación y despertar nacional que se avizora (Aida Abella, presidente de la junta preparatoria de la Asamblea Constituyente. Acta Sesión Plenaria 5 de febrero de 1991. *Gaceta Constitucional* N.º 1. Pág. 7, cursivas de la autora).

Esta afirmación podría tener varias lecturas. Una es la aspiración de participar en un proyecto de constitución que contendría la igualdad entre los sexos. La otra, referida a “hombro a hombro con todos los hombres”, remite a cierta necesidad de unión para conseguir los fines políticos, una unión que puede recordar cierta idea de complementariedad (heterosexual). También puede ser leída como la afirmación de la existencia de condiciones de igualdad, que finalmente era todo lo contrario, tanto por la poca representación de las mujeres en la Asamblea Nacional Constituyente, como por la exclusión histórica que había vivido en los espacios de decisiones de la política formal.

El contrato social es heterosexual

Sabemos que la historia del contrato social marca el inicio de la construcción política moderna, asociada a principios universales como la igualdad, la libertad y la fraternidad, surgidos en los albores de la Ilustración y cuyo fundamento o lógica epistemológica es la razón patriarcal, racista y clasista, convertida en medida del conocimiento y de existir en el mundo. Esta lógica trajo consigo una propuesta ética que contenía estos tres principios y se sintetizaba en una propuesta muy central: “todos los individuos nacen libres e iguales y tienen los mismos derechos”. En concordancia con esta propuesta, el artículo 13 de la Constitución de 1991 reza así:

Todas las personas nacen *libres e iguales* ante la ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades *sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión*

La constitución política: un contrato heterosexual

política o filosófica. El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados (cursivas de la autora).

Considerar que las personas nacen libres e iguales ante la ley se desprende de la concepción moderna del individuo racional y autónomo (masculino), que, siendo autónomo y soberano, debe consentir el contrato social. En muchas sociedades modernas, ese contrato se legitima, como hemos dicho, a través del voto o de diferentes formas de participación ciudadana, con lo que los diferentes grupos sociales legitiman las acciones de sus representantes del Estado y el gobierno, como fue la experiencia de la Asamblea Nacional Constituyente. Sin embargo, muchos grupos subordinados por raza, clase o sexo no son iguales ante la ley. Una cosa es la igualdad formal que describe la Constitución desde el punto de vista filosófico y otra es la igualdad socioeconómica, por ejemplo.

Pero de esa definición moderna aflora una contradicción.

En la primera definición aparece una ciudadanía moderna y universalista (participación de derechos y obligaciones con la sociedad) y, por otro lado, aparece una ciudadanía premoderna y particularista (Bestard, 2006). Es lo que pasa con las mujeres y lesbianas y otros grupos excluidos y marginalizados. Si se es ciudadana, se tiene el derecho de ser “libre e igual a”, sin embargo, la realidad social demuestra que, por lo menos como grupo social, no lo son.

Desde un análisis feminista, la politóloga británica Carol Pateman ([1988] 1995) plantea que la historia del contrato social es la historia de la libertad, pero existe a la par una historia de sujeción, que es la del contrato sexual. Siguiendo su razonamiento, la división sexual del trabajo ha delimitado el mundo en dos esferas: la pública y la privada, vistas de manera separadas. La primera, donde se encuentran los ciudadanos y los trabajadores y, la segunda, donde se encuentran las mujeres, consideradas como seres naturales, dependientes, no aptas para la necesaria neutralidad e imparcialidad que necesita el ámbito público y, desde luego, no aptas para la construcción del pacto social. Este contrato sexual (implícito) de las sociedades modernas del que

nos habla Pateman impide que las mujeres tengan un pleno acceso a la participación política y a la ciudadanía, y explica a la vez que haya pocas mujeres entre las y los constituyentes, su débil posición, y también las representaciones sociales que existen sobre ellas como grupo social, tanto en el texto de la Constitución como en la exposición de motivos de los constituyentes como veremos más adelante.

Pateman sostiene que el contrato social no explica toda la vida social, sino solo una parte, que refiere a una comunidad (fraterna, en tanto hombres hermanados) de hombres libres e iguales. Pero para que funcione este contrato *social*, necesita de un contrato *sexual* implícito que nadie nunca haya firmado, que haya permitido a los varones regular y acceder a los cuerpos de las mujeres (y yo agrego a su fuerza de trabajo), y que, a la vez, excluye a las mujeres del contrato social en cuanto sujetas. Para Pateman, el contrato sexual es el medio a través del cual se instituyen, al tiempo que se ocultan, las relaciones de subordinación en el patriarcado moderno (Pateman, [1988] 1995).

Que la Constitución de 1991 haya sido un pacto patriarcal está claro, tanto por quienes participaron legítimamente en su firma (simbólica) como por el tipo de análisis y propuestas que sostuvieron en torno a las mujeres. Estas propuestas no cuestionaron la familia nuclear ni la naturalización de la maternidad, tampoco tocaron en absoluto a personas no heterosexuales —entre otras muchas cuestiones que analizaremos en los capítulos siguientes.

Monique Wittig avanza más allá que Pateman al analizar el contrato social como heterosexual. Planteó que la cuestión del contrato social es un problema filosófico y político en la medida que implica todas las actividades humanas, las relaciones, el pensamiento. Este contrato, para Wittig, amordaza el consentimiento para las mujeres como clase de sexo, pues no existe reciprocidad, condición necesaria para la libertad. Wittig analizó cómo Rousseau fundamentó su idea de contrato social como la ley del más fuerte, lo cual evidencia la contradicción de su propuesta. El contrato social, para Wittig, es el conjunto de reglas y convenciones que nunca han sido formuladas y enunciadas explícitamente, que se dan por supuestas al estar unidos por un vínculo social, por el hecho de vivir juntos. Pero para Wittig, ese “vivir

juntos" supone vivir en heterosexualidad, por tanto, desde este punto de vista, contrato social y heterosexualidad son dos nociones que se superponen (Wittig, 2006).

Para el caso que nos ocupa, como vimos, en 1988 fue la primera vez que las mujeres, como sujetas políticas, propusieron reformas a la Constitución y fue en 1991 que participaron en un proceso constituyente en Colombia, aunque en la Asamblea Nacional Constituyente solo cuatro tuvieron categoría de constituyentes. Podríamos preguntarnos: con este bajo nivel de participación en estos espacios, ¿puede asumirse que hubo consentimiento, acuerdo, por parte de más de la mitad de la población que vive en una nación colombiana, como son las mujeres? A esto se suma el hecho de que las cuatro mujeres constituyentes no representaban ni al movimiento feminista, ni al movimiento de mujeres, sino que eran representantes de partidos políticos. Podemos hacer ese mismo análisis para las y los indígenas, para las y los afrodescendientes, es decir, aquellos grupos sociales que han estado fuera del pacto nacional, porque no han tenido privilegios de sexo, raza y clase para definir los destinos de una nación.

Varias politólogas feministas han explicado que la exclusión de las mujeres de la esfera política y del contrato social se debe a que no poseen los atributos que Rousseau y sus seguidores han estimado necesarios para ejercer la ciudadanía, en particular, la autonomía (entre otras, material, incluyendo la propiedad) y la razón.

Pero también en este aspecto podemos apoyarnos en la reflexión de Monique Wittig, quien, a su vez, se basa en Colette Guillaumin para afirmar que por debajo de todo esto, la lógica profunda que produce la exclusión política de las mujeres como clase de sexo, es su carácter de seres apropiados. Para Marx, por decirlo de alguna manera, los proletarios no estaban en igualdad de condiciones para firmar un contrato (social) con la burguesía. Pero más generalmente, resulta obvio que además de las condiciones de autonomía material, las personas que históricamente no han tenido un pleno estatuto humano o han sido consideradas como incapaces tampoco pueden firmar ningún contrato. Resulta el caso de los y las siervas, las personas esclavizadas y las mujeres.

Hoy día, en Colombia, la servidumbre y la esclavitud han sido abolidas, y existe jurídicamente una plena igualdad de las mujeres en el plano formal. Sin embargo, podemos ver cómo en el proceso constituyente de 1991, las mujeres, las lesbianas, trabajadoras y trabajadores, y podríamos sumar indígenas y afros, apenas han sido incluidos e incluidas parcialmente al contrato social. Poco han participado en su redacción en cuanto constituyentes, aunque hayan querido dar sus aportes, como se ha visto en el proceso preconstituyente. De allí que sus intereses y demandas se hayan visto débilmente reflejados en el texto constitucional. A pesar de ello, para la legitimación de aquél contrato, ahora sí, se requería de su consentimiento —y dicho consentimiento les fue solicitado y no han tenido otra opción que firmarlo, aunque sea desventajoso, pues son otros quienes tienen la hegemonía. Como plantea Pateman: “una vez que los débiles han sido conquistados, se realiza un contrato en que los débiles acuerdan producir para los fuertes a cambio de ‘algo más o menos que la mera subsistencia’” (Pateman, ([1988] 1995: 87).

En la Asamblea Nacional Constituyente no participaron lesbianas, gays, mucho menos personas trans, es decir, personas no heterosexuales. Ni siquiera aparece en la actas de la Asamblea o en el texto de la Constitución alguna mención de estas palabras, otro de los indicadores de que la heterosexualidad se da por sentada como “natural”, lo que indica como dice Wittig, que “las convenciones y el lenguaje muestran mediante una línea de puntos el cuerpo del contrato social, que consiste en vivir en la heterosexualidad” (Wittig, 1992: 66).

Es por ello que cuando el preámbulo de la Constitución de 1991 proclama la unidad de la nación, representada en el poder soberano del pueblo colombiano, habría que preguntar si grupos sociales como las mujeres, las personas no heterosexuales, los grupos racializados y etnizados hacen parte de lo que se considera “pueblo soberano”. Es difícil que así sea, cuando no han participado históricamente en las mismas condiciones de aquello que se llama nación, ni tampoco del proceso de construcción de la Constitución de 1991 como una de sus expresiones jurídicas. Sobre todo, porque la idea de totalidad, de homogeneidad y de fraternidad que contiene la nación se basa un

La constitución política: un contrato heterosexual

paradigma patriarcal y heterosexual, clasista y racista del cual deriva de un pacto social desigual.

A pesar de ello, y de la conciencia de muchas feministas de la existencia de la desigualdad y subordinación histórica de las mujeres, muchas de ellas se embarcaron en la tarea del proceso preconstituyente porque tenían expectativas de que la nueva Constitución cambiara ciertas cuestiones relacionadas con la subordinación de las mujeres, como lo planteó Yolanda Puyana, una de las entrevistadas en esta investigación:

En esos seminarios [se refiere a seminarios sobre la familia que se realizaron en la década de los ochenta], se hablaba de cómo la Constitución [refiriéndose a la de 1886] no daba representatividad a nadie, ni a los niños, ni a los jóvenes ni a las mujeres, ni a la diversidad afro, había una crítica democrática a esa visión de la Constitución como legitimadora de un orden eminentemente masculino, de personas que fueran formadas, que fundamentalmente fueran blancas y de la ciudad. Comenzaba a perfilarse la crítica al concordato (Entrevista a Yolanda Puyana, 8 de octubre de 2009, Bogotá).

Otras lo hicieron porque la nueva Constitución significaba la posibilidad de establecimiento de reglas de juego para el entendimiento común:

En ese caso soy totalmente contractualista, son las reglas de juego para entendernos, son los principios que nos rigen a nosotros como nación (Entrevista a Norma Villareal, 9 de septiembre de 2009, Bogotá).

Ciertamente, la Constitución define unas reglas de juego, pero quienes definieron las dinámicas de ese juego no fueron aquellos grupos que han estado fuera del contrato social.

¿Cómo explicar tanta expectativa generada por una reforma jurídica, cuando las razones que la originan y sostienen están vinculadas con tanta desigualdad, exclusión y discriminación? ¿Cómo se cree que a través de esos procesos puede lograrse la unidad de una nación donde quepan todos y todas desde sus diversidades?

La respuesta teórico-política a estas preguntas la ofrece Antonio Gramsci ([1968] 2003) con su concepto de hegemonía, como ya explicamos anteriormente. En 1991, los grupos dominantes no obligaron a

las mujeres, gays, lesbianas, indígenas, afros, etc, a satisfacer sus intereses. Lograron, a través de sus representaciones y discursos, que éstas incorporaran su *doxa*, exactamente lo que dice Wittig cuando habla del dogma del pensamiento *straight*. Lo interesante del concepto de hegemonía y de construcción de consenso para efectos de este análisis es que se refiere a que, para construir y mantener la hegemonía, si bien los sectores dominantes recurren en parte a la coerción directa, también precisan de legitimidad que gana a través de construir consenso. Lo interesante de Wittig es que plantea que el consenso más profundo y duradero ha sido hasta ahora el dogma de la diferencia de los sexos, o dicho de otro modo, el pensamiento *straight*, es decir, el régimen heterosexual (Wittig, 1982).

Es comprendiendo la dinámica de la hegemonía y su relación con el pensamiento *straight* que puede entenderse la idea de consentimiento, de pacto social y de unidad de la nación. La hegemonía de las clases y grupos sociales con poder económico, simbólico y moral, les permite representar a la sociedad, habiendo sido elegidos y elegidas formalmente para tales fines, como bien sucedió en la Asamblea Nacional Constituyente. Y esto se entiende como un consentimiento explícito de las clases y grupos dominados, excluidos y marginalizados.

El filósofo colombiano Andrés Mejía Quintana hace un interesante análisis desde una lectura contractualista del proceso de reforma constitucional y señala que la Constitución de 1991 es un pacto social que nació muerto, pues más que todo:

“se convirtió en un recurso ideológico de las elites para justificar un nuevo esquema de dominación que ofrecía, en lugar de la paz, una democracia participativa sin la participación de los actores disidentes y un Estado social sin los sectores sociales que reclamaban la inclusión” (2002: 149).

Las razones que expone el autor giran en torno a dos puntos. Primero, porque la Constitución no alcanzó uno de los objetivos fundamentales de los cuales nació: la paz y, segundo, porque no es cierto que existiera un consenso político, al imponerse un acuerdo de mayorías

partidarias. El autor detalla cómo el proceso constituyente fue usufructuado por las élites de partidos, representadas fundamentalmente por el Partido Liberal y el Movimiento de Salvación Nacional —aunque hayan participado fuerzas progresistas como la Alianza Democrática M-19 y en menor medida otros sectores sociales. Para Mejía Quintana, la Constitución de 1991 tuvo dos propósitos: imponer el esquema neoliberal de internacionalización de la economía y, segundo, afianzar un proceso de reconciliación nacional sin los actores políticos del conflicto. La situación socio-política se había vuelto inmanejable y el proyecto fue suavizarla gracias a la creación de un Estado Social de Derecho y al afianzamiento de la democracia participativa, sin embargo, ambas se encontraban y se siguen encontrando sin reales posibilidades de ejercicio. Mejía Quintana analiza, sin descartar algunas cuestiones interesantes de la Constitución, cómo estas dos figuras se convirtieron en un instrumento de reciclamiento de la dominación excluyente de las élites, ante una sociedad que aspiraba a cambios significativos. Por ello, para el autor, la Constitución de 1991 no logró producir un real consenso social (Mejía, 2002).

Para profundizar sobre qué es un régimen heterosexual, y combatir la idea simplista según la cual es únicamente un régimen donde la sexualidad heterosexual domina y donde las personas no heterosexuales son marginadas, incluso a nivel político del proceso y del texto constitucional, vale la pena plantearse algunas preguntas adicionales, que pocas veces se sitúan como un problema político y teórico y que son claves para entender este régimen en el contexto que estamos analizando. Son las siguientes: ¿cuántas mujeres tuvieron que hacer la comida, lavar y planchar los trajes formales de la mayoría de las y los constituyentes (incluyendo los de los indígenas y sectores progresistas) para que pudieran definir los términos en que se reformaría la constitución y se definiría la nueva nación? ¿En quiénes descansó el cuidado de sus hijas e hijos, si tenían? ¿Cuántas secretarías tuvieron que redactar las actas de sus discursos? ¿Cuántas trabajadoras domésticas tuvieron que brindar el café para los momentos de receso y limpiar los salones donde se llevaban a cabo las sesiones? ¿Cuántas mujeres tuvieron que satisfacer sexualmente a los varones constituyentes? Reflexiones como estas corresponden a una enorme parte del régimen heterosexual, que queda aún más oculta que la otra, que es naturalizada y que, por lo

tanto, no es nombrada. Se trata de la apropiación individual y colectiva que plantean las feministas materialistas, fundamental para que el régimen heterosexual se mantenga y se reproduzca.

En conclusión, podríamos decir que la nueva constitución fue, para muchas, la esperanza de un nuevo y mejor pacto social, dada la *coyuntura crítica* por la que pasaba Colombia en ese momento. Ciertamente, esa esperanza se tomaba como la justificación para que las fuerzas políticas dominantes, que representaban la *intelligentsia criolla*, se impusieran sobre el resto, dando a entender que el proceso sintetizaba las aspiraciones de la nación colombiana, como ha pasado en distintos momentos históricos de definición y redefinición de la nación, pero, como he mostrado hasta aquí, la hegemonía de ciertos grupos políticos con privilegios de sexo, raza y clase es la que, a fin de cuentas, define hacia dónde va la nación.

Vemos que ese pacto social se dio sin reciprocidad entre los grupos que tenían privilegio de sexo, raza y clase y quienes no lo tenían. Un pacto que fue, además, sustentado en una división sexual del trabajo que ubicó a las mujeres en un lugar de preciadanía o de apropiadas individual y colectivamente. Sumado ello, quienes se erigieron como los representantes de la nación entera fueron hombres fraternos. Todo lo anterior evidencia el carácter heterosexual del pacto social que construye la nación, que aunque imaginada, tiene efectos concretos en las relaciones sociales.

La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

En este capítulo me propongo analizar cómo se asume la “diferencia sexual”, fundamental para entender el régimen heterosexual que se evidencia en las categorías sociológicas *hombre y mujer* en el texto de la Constitución Política de 1991. Para ello, tomaré partes de varios artículos (artículos 42 y 43) y las concepciones sobre estas categorías de los y las constituyentes, por un lado, y las feministas, por otro.

Analizaré, además, cómo se inscribe el pensamiento *straight*, basado en la diferencia sexual y en la paradoja igualdad-diferencia en las sociedades modernas para la definición de ciudadanía, tomando como ejemplo estos mismos artículos.

Pero antes, para una mejor comprensión de este tema, es necesario presentar los debates fundamentales en torno al concepto de diferencia sexual en el feminismo.

La diferencia sexual en las teorías feministas: la relación entre sexo y género.

Para analizar la diferencia sexual desde el feminismo, es imposible no entrar a analizar la relación que se ha hecho sobre el sexo y género y la relación de éstas con las categorías hombre y mujer.

Fuera de las diferencialistas más naturalistas, casi todas las corrientes teóricas del feminismo coinciden en que mujer y hombre no son categorías biológicas, sino construcciones sociales. Ésta ha sido una premisa fundamental para explicar uno de los núcleos centrales de la opresión y subordinación de las mujeres.

El trabajo de la antropóloga norteamericana Margared Mead en *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935), realizado en Nueva Guinea, en el que se propuso analizar la "personalidad social" a través de los temperamentos de ambos sexos, ha sido probablemente uno de los principales textos fundacionales sobre este tema. Mead analizó cómo la división sexual del trabajo y las estructuras de parentesco explicaban los distintos papeles de género de las etnias arapesh, mundugumor y tchambouli, de manera distinta a las sociedades occidentales, para mostrar que las diferencias temperamentales no eran innatas sino sociales (Mead, [1935] 1950).

Posteriormente, las contribuciones de Simone de Beauvoir en el texto *Segundo sexo*, (1949) fueron cruciales para entender la construcción social del ser mujer que sintetizó en la frase célebre: "La mujer no nace, se hace".

Desde la perspectiva de la filosofía existencialista, Beauvoir mostró que tanto la biología, como el psicoanálisis, el materialismo histórico e incluso la mitología han configurado a través de sus discursos a la mujer como lo "otro", como un no sujeto que aparece como un *a priori* de la especie humana desde una estructura dual: lo mismo y lo otro. Lo masculino se ha autodenominado "lo mismo", mientras que ha ido construyendo a las mujeres como el "otro absoluto", lo que lleva a la opresión de las mujeres. Beauvoir plantea dos salidas para

La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

que las mujeres acaben con esa alienación: la primera, individual, a través de la autonomía e independencia frente a los hombres en lo legal, económico, social y cultural, y la segunda, una lucha colectiva que implica la toma de conciencia de la opresión y que garantiza la emancipación personal e individual (De Beauvoir, [1949] 1987).

Examinando la construcción cultural de los sexos, y en la línea de Mead, en los años setenta surge bajo la pluma de la socióloga británica Ann Oakley (1972), la categoría de *género* para explicar la construcción cultural de lo que es ser mujer u hombre y la relación de poder que existen entre los dos sexos en lo social, material y simbólico. Desde entonces, se planteó que género es la construcción social del sexo³¹.

En el período contemporáneo, es probablemente la historiadora norteamericana Joan Scott quien ha dado más relieve al concepto de género, ampliándolo hasta considerarlo una de las formas primarias de las relaciones y estructuras sociales de poder. De acuerdo con Scott, estas relaciones de poder se expresan en símbolos culturales que evocan representaciones múltiples (y a menudo contradictorias), en conceptos normativos que interpretan significados de los símbolos, los cuales, a su vez, se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas y también definen identidades en términos subjetivos (Scott, 1998).

Los trabajos de la antropóloga Gayle Rubin también han sido significativos en este sentido, a través de su concepto *sistema sexo-género*, que definió como "conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana" (Rubin, [1975] 1996:36). Rubin hace un análisis del texto de Levi Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, y los análisis del "intercambio de mujeres": señaló cómo la misma idea del intercambio de mujeres está profundamente marcada por la idea (tanto en

31. Salvo la corriente materialista francófona, que prescinde del concepto de género y prefiere el de "relaciones sociales estructurales de sexo", que permite desde 1973 desde los aportes de Nicole Claude Mathieu entender a primera vista que el sexo es una construcción social, tanto o más que el "género". Ver Falquet, (2009) *La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de « race » dans la mondialisation néolibérale*.

Levi Strauss como en las diferentes sociedades estudiadas por él) según la cual las mujeres son objetos. También, en un verdadero destello de genialidad, analiza la forma en que, para que las diferentes sociedades se vean empujadas a practicar dicho intercambio exogámico, primero hubo que prohibir no tanto el incesto, sino la profunda similitud entre los sexos.

En efecto, para obligar a la formación de parejas reproductoras, que no se corresponde con ningún impulso “natural”, Lévi Strauss afirmó que hay que crear dos grupos de sexo mutuamente dependientes, a través de la instauración de una estricta división sexual del trabajo —es evidente para Strauss que dicha división sexual del trabajo no tiene ninguna base fisiológica universal, como lo demuestra la inmensa diversidad de las sociedades humanas. Entonces, el tabú de la similitud entre los sexos (que Rubin amalgama con el tabú de la homosexualidad) es anterior y más profunda que el tabú del incesto. Tanto desde Lévi Strauss como desde Rubin, se entiende que el sexo es producto de las relaciones que organizan y producen la sexualidad, y que el género no está en la biología, sino en lo social.

Los aportes de la antropóloga Gayle Rubin marcan uno de temas centrales para esta investigación: cómo la diferencia sexual es una base ontológica del régimen heterosexual. Aunque se asuma que ser hombre y ser mujer son categorías socialmente construidas, continúa la idea de que existen dos sexos correspondidos como dos mitades incompletas, mitades “que sólo pueden sentirse completas si se unen” (Rubin, [1975] 1988: 38). La antropóloga planteó que al final persiste la idea de que el sexo es un dato preexistente, aunque precisamente Lévi Strauss haya sido uno de los autores más nítidos en relación al tema. Como lo subrayó irónicamente la feminista materialista francesa Nicole-Claude Mathieu, quien hizo la traducción al francés del artículo de Rubin, Lévi Strauss ha sido peligrosamente cercano a desarrollar una teoría social de la heterosexualidad (Mathieu, 1989).

Profundizando sobre la relatividad del sexo y del género, Mathieu ha planteado que en diferentes sociedades y épocas existen tres modos de entender culturalmente la relación entre sexo y género. Su análisis está

La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

sintetizado en el texto *¿Identidad sexual/ sexuada/ de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación sexo y género* (Mathieu, 2005).

La autora señaló un primer modo que denomina *identidad sexual*, el cual está basado en la conciencia individual de sí y supone una vivencia sico-sociológica del sexo biológico. En este modo I, la identidad sexual se asume como algo natural, y determinista, se piensa que la femineidad es para las mujeres y la masculinidad, para los hombres.

El segundo modo es la *identidad sexuada*, que refiere a que lo social es visto como más importante que lo biológico. La identidad está vinculada a una conciencia de género que es colectiva, mucho más fuerte que el sexo. Se parte de una elaboración cultural de la diferencia en torno a la complementariedad social y cultural que, se asume, deben tener los géneros. En esta conceptualización, lo primero es la pertenencia colectiva al género y no la rigidez del sexo "biológico".

El tercer modo, la autora lo llama *Identidad "de sexo"* para referirse a "clase de sexo", se define por una relación social que es material e histórica entre el género y el sexo. Desde este modo existe una conciencia de que es una relación política, que se puede cambiar y que no tiene absolutamente nada que ver con la biología ni con la naturaleza. Desde el modo III, se entiende que las sociedades utilizan la ideología para crear los sexos y jerarquizarlos sobre la base de una división del trabajo llamada relaciones sociales de sexaje por Guillaumin (1992).

Por todo lo anterior, antes de la diferencia sexual y *causa de ella*, existe lo que la antropóloga francesa denominó *diferenciación*; es decir, un *acto político* que construye la diferencia y que resulta de la división sexual del trabajo no solo material, sino también emocional y subjetiva (Mathieu, 2005). La construcción social (e ideológica y, por tanto, política) de la diferencia, más que ver la construcción cultural del género, indica la construcción cultural del sexo (y de la sexualidad). Las personas, sociedades y corrientes políticas que se ubican en el modo III asumen que existe una domesticación de la sexualidad, sobre todo de las mujeres, para imponerles prácticas heterosexuales y, sobre todo, reproductoras, cuyas consecuencias posteriores son la maternidad (social) forzada, tal como lo explica de forma luminosa la antropóloga italiana materialista Paola Tabet (2004).

Mucho más tarde, desde otras disciplinas, autoras radicadas en Estados Unidos, como Lauretis y Butler, se hicieron famosas al decir algo parecido, aunque de forma mucho más débil. De hecho, esta debilidad de sus planteamientos (escondida detrás de una fraseología sofisticada, elitista e incomprensible) los hizo más “digeribles” para el sistema y les garantizó un rápido éxito internacional. Estas autoras, como Gayle Rubin, después de los años ochenta, le dieron un peso sobredimensionado a la sexualidad como práctica (inter)individual, desconociendo su dimensión estructural y sistémica, y provocaron un importante retroceso en el pensamiento feminista e incluso lésbico.

La diferencia sexual en la Constitución de 1991

Analicemos ahora los artículos 42 y 43 de la Constitución Política, que son los que más nos interesan para esta discusión.

El Artículo 42, sobre la familia, dice así:

Artículo 42.- La familia es el núcleo fundamental de la sociedad. Se constituye por vínculos *naturales* o jurídicos, *por la decisión libre de un hombre y una mujer* de contraer matrimonio o por la voluntad responsable de conformarla (cursivas de la autora).

En este artículo, la categoría de “individuo” o “persona” a quien el pacto social (la Constitución) va dirigido, aparece sexualizada, es sustituida por “la mujer” y “el hombre”, aunque ambas categorías se vean aquí homogenizadas, deshistorizadas y presentadas en singular, como si hubiese una sola manera de ser hombre o mujer.

También vemos que ambas categorías aparecen vinculadas, en el marco de la familia (heterosexual), asumida ésta última como una unión natural (por consanguinidad y parentesco) o por una relación jurídica (es decir, por el matrimonio). De hecho, consanguinidad, parentesco y matrimonio constituyen tres instituciones sociales que son el fundamento del régimen de la heterosexualidad basado en la diferencia sexual.

La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

Artículo 43- La mujer y el hombre tienen iguales derechos y oportunidades. La mujer no podrá ser sometida a ninguna clase de discriminación. Durante el embarazo y después del parto gozará de especial asistencia y protección del Estado, y recibirá de éste subsidio alimentario si entonces estuviere desempleada o desamparada. El Estado apoyará de manera especial a la mujer cabeza de familia (cursivas de la autora).

En este artículo, luego de señalar que el hombre y la mujer tienen iguales derechos, plantea sin más refiriéndose a la mujer: “Durante el embarazo y después del parto gozará de especial asistencia y protección del Estado”. Parece entonces que se asume que “la mujer”, por tanto todas las mujeres, son madres, y que en su papel de reproducción biológica y social, deben ser apoyadas por el Estado (antes que por hombres, lo que deja en entredicho su rol paterno como reproductores biológicos y sociales). El artículo, además, refiere a qué de las mujeres, el Estado protege: el embarazo y el posparto. Es decir, la reproducción en su sentido más fisiológico.

En este mismo artículo, cuando se lee “El Estado apoyará de manera especial a la mujer cabeza de familia” se derivan tres cuestiones importantes. Por un lado, se asume como relativamente normal la ausencia del hombre como cabeza de familia o miembro de la familia en igualdad de deberes hacia la familia. Por otro lado, se genera la categoría mujer “cabeza de familia”, cosa que no parece necesaria cuando “el hombre” es cabeza de familia, porque se entiende como normal que la mayoría de los hombres lo sean (como un derecho, pero no se cuestiona cuando no asumen sus responsabilidades). Tercero se presupone que el Estado debe apoyar a las mujeres “cabeza de familia”, pues éstas quedan desamparadas, es decir, el Estado pasa a ser el proveedor paternal y el representante del hombre-padre cuando aquél no está. Paralelamente, hay que señalar que parecería entonces que cuando las mujeres son desligadas de la familia, es decir autónomas, no necesitan de la protección del Estado.

Ideas como las que encontramos en este artículo, que vinculan a las mujeres con la maternidad, deben ser analizadas en su construcción histórica. Esto supone desnaturalizar la idea tan generalizada según la

cual la reproducción para las mujeres es “el acto creador femenino” (Wittig, 2006: 34), y sobre todo un acto natural, porque en esa idea descansa buena parte de la opresión de las mujeres.

De lo anterior se desprende que las dos categorías, hombre y mujer, que se plantean como discretas, binarias y mutuamente excluyentes, aparecen como dependientes una de la otra. Sin embargo, la palabra heterosexualidad no aparece, se asume como dada, no se escribe. Es decir, la heterosexualidad no tiene existencia jurídica, aunque sí efectos jurídicos, porque, como dice Monique Wittig: “hay un presupuesto, un ‘estar ya ahí’” (Wittig, 2006: 67).

La igualdad en la diferencia: una paradoja de la concepción moderna de la ciudadanía

Cuando el artículo 43 dice “La mujer y el hombre tienen iguales derechos y oportunidades”, afirma que ambos son (o deberían ser) iguales ante la ley. Pero en sus siguientes líneas (“La mujer no podrá ser sometida a ninguna clase de discriminación. Durante el embarazo y después del parto gozará de especial asistencia y protección del Estado, [...] El Estado apoyará de manera especial a la mujer cabeza de familia”) particulariza ciertos derechos que son necesarios para la mujer, y reconocer que es objeto de discriminación.

Lo anterior muestra cómo en la Constitución se intenta, aparentemente, resolver un dilema muy conocido: tratar igualmente (en aras de la igualdad) a seres socialmente diferenciados. Pero, como es sabido, esto no necesariamente produce igualdad. Pues lo que hace aquí la Constitución colombiana es, a la vez que proclamar la igualdad de los sexos, proponer, en palabras de Catherine Mackinnon, “un trato igual a los semejantes y un trato desigual a los que son distintos —y los sexos se definen como distintos debido a su falta de parecido mutuo”. (Mackinnon, [1989] 1998:78). Es así como la legislación sobre discriminación sexual llega a la paradoja de unir doctrinalmente la igualdad entre hombres y mujeres, con los efectos de la desigualdad social producida por el mismo sistema heteropatriarcal, o, dicho de otro modo, por la

La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

ideología *straight*, es decir, por el dogma de la “diferencia sexual”. Por tanto, lo que propone, es la igualdad desde la diferencia y, sobre todo, sin cuestionarla.

Esa es una de las contradicciones fundamentales que resalta en la Constitución. Por un lado, existe el punto de vista de la doctrina, que plantea una neutralidad de sexo o género bastante abstracta y que es el ideal declarado; pero, por otro lado y al mismo tiempo, se trata del reconocimiento de una diferencia, es decir, aplica “la regla del beneficio especial o la regla de protección especial” (Mackinon,[1989] 1998:79). A fin de cuentas, la Constitución establece una excepción a la verdadera igualdad bajo la forma de lo que podríamos llamar una acción afirmativa, aunque los y las constituyentes no lo hayan planteado de esta manera (porque hubiera sido reconocer más formalmente la existencia de una desigualdad y no de una diferencia).

Es cierto que, históricamente, las acciones afirmativas han permitido a las mujeres la adquisición de diversos derechos que antes no tenían (a la salud, a la educación y en mayor medida a la esfera pública), sin embargo, es preciso considerar que, en el fondo, estas acciones presuponen que el hombre es la medida, el estándar, la neutralidad filosófica de los géneros en la ley —olvidándose de que en realidad, desde una lógica patriarcal y heterosexista, a partir de los hombres y sobre todo, del poder y de la explotación que ejercen sobre la clase de las mujeres, se constituye la ideología de la diferencia sexual.

Subrayar en la Constitución la relación entre mujer y maternidad, relacionar “forzosamente” hombre y mujer —como vemos en los artículos sobre el matrimonio—, la familia y la reproducción, remite a cómo se percibe la importancia de esta relación para la unidad de la nación. De allí se deriva que la diferencia sexual también atraviesa la concepción de la nación que ubica a las mujeres en su rol, fundamentalmente, reproductivo.

La socióloga Nira Yuval Davis ha analizado cómo, aunque los proyectos nacionales son múltiples y existen muchos tipos de nacionalismos, en su mayoría, conciben a las mujeres como las reproductoras biológicas de la nación, por el “rol natural” que se espera de ellas: el

de parir. Se asume que son quienes dan a luz al colectivo dentro de las fronteras nacionales. Lo anterior tiene que ver con el mito del origen común, remite a la sangre, que a la vez se vincula al territorio dentro de las fronteras (y quienes no tienen ese origen común, solo pueden entrar a la nación a través del matrimonio o de la unión libre) (Yuval-Davis, [1997] 2004). Si bien Yuval Davis no dice qué tipo de relación establece el matrimonio, es evidente que es la heterosexual, como bien se muestra en el artículo 42.

Ambigüedades de las mujeres y feministas colombianas frente al “dilema de Mary Wolltonscraft”

Fueron muchas las propuestas que presentaron las organizaciones feminista y de mujeres s en el proceso constituyente, como ya hemos visto. En casi todas, existen dos posiciones fundamentales: demandas de igualdad de derechos y, de forma paralela, demanda del reconocimiento de las mujeres como un grupo diferenciado, lo que no deja de ser contradictorio y es la paradoja de la modernidad política, conocido como “el dilema de Mary Wolltonscraft” (1790). En todas estas propuestas se deja ver la concepción de las mujeres como ciudadanas (y en cuanto tal deben ser sujetas de derecho), pero partiendo de una diferencia, ya sea natural o como grupo social.

Por ejemplo, en las propuestas que presentó la Mesa de Trabajo de Mujeres en 1990, se incluyeron diferentes artículos que iban en la dirección de una igualdad más bien incondicional (no se apoyan en la idea de maternidad): que la mujer pueda ejercer sus derechos políticos, económicos, sociales y culturales (Art. A); no habrá discriminación por razones económicas, sociales, culturales, étnicas, de género, opción religiosa, política, *sexual*, lugar de procedencia regional, edad o estado civil (Art. B); sobre que “el Estado promueva la libre asociación y la participación ciudadana”(Art. C); que “la maternidad y la paternidad cumplieran una función social: El estado protegerá de manera especial la libre opción de la mujer de la maternidad, y todos los procesos biológicos, psicológicos

La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

y socio-culturales que de esta se deriven” (Art G); que la crianza y educación de la prole es una responsabilidad conjunta de los padres y las madres y de la sociedad en general (Quintero, 2005: 4-5),

Sin embargo, en un apartado siguiente la Mesa de Trabajo de Mujeres no cuestiona en absoluto el hecho de que la familia *cualquiera que sea* descansa en una unión marcadamente heterosexual, ya que dice “ toda estructura familiar y forma de unión entre *mujeres y hombres* descansa en el acuerdo libre de voluntades, respeto, solidaridad e igualdad de derechos y responsabilidades (Art. I)” y que también, debe ser protegida por el Estado (aunque no por las mismas razones que menciona la Constitución, a saber, la presunta indefensión de las mujeres “jefas de hogares”), al decir que: “[toda estructura familiar] produce efectos civiles que el Estado garantizará (Art J)”.

Otros aportes de las mujeres y de las feministas son aún más naturalistas. En ellos, aparece claramente una relación naturalizada entre la demanda de derechos y la maternidad. Un ejemplo de ello, es un comunicado titulado: “Comunicado de las mujeres de Colombia a la Asamblea Nacional Constituyente”, que mujeres y feministas de Cali publicaron el 21 de marzo de 1991, en el cual demandaban la participación igualitaria de las mujeres en espacios de toma de decisiones. El comunicado inicia de la siguiente manera:

Como madres, como esposas creadoras de amor y de vida. Como hermanas, como hijas capaces de comprensión, como compañeras, no solo de los muertos, sino de aquellos que se empeñan en seguir el camino de la violencia destruyendo la vida que durante nueve meses hemos llevado en nuestro vientre y que después hemos sostenido como parte de nosotras mismas, por eso nos duelen la violencia, nos duelen las balas asesinas que nos quitan a nuestros hijos y a nuestros compañeros, nos duele que se destruya la vida de nuestras mujeres y hombres, nos duele el futuro de nuestra patria (Quintero, 2005: p.8)

Madres, esposas, creadoras de amor y vida (es decir, de cuidado), hermanas, hijas y compañeras, son categorías que se ligan directamente al régimen heterosexual y al esencialismo que define a las mujeres

como procreadoras, esposas y hermanas, lo que muestra que muchas de las feministas eran tan esencialistas como los y las constituyentes. Muestra, además, la dependencia y el vínculo de las mujeres con los hombres, el rol maternal y su función reproductora. Desde allí estas mujeres y feministas definieron la necesidad de una ciudadanía igualitaria dentro de la nación. Esto ilustra una de las formas en que se expresa la hegemonía.

En efecto, para las mujeres, como para otros grupos oprimidos y excluidos, querer la igualdad en la nación contiene una disyuntiva: ser consideradas como individuos abstractas y neutras, al tiempo que como mujeres, como colectivo o grupo social con una particular opresión (Ciriza, 1996). Esta disyuntiva que ha estado presente en la historia del feminismo, desde Mary Wollstonecraft ([1790] 2005), pasando por Olympe de Gouges (1791), hasta las igualitaristas versus las diferencialistas más contemporáneas.

Esta disyuntiva se expresa en la tensión igualdad y diferencia. Se trata del dilema de Mary Wollstonecraft, que supone, por un lado, una demanda de inclusión en el espacio público, espacio privilegiado de poder en el cual se toman importantes decisiones, ámbito, además, que representa la concreción del contrato social y de la nación. Por otro lado, estas feministas se ven en la ardua tarea de politizar lo que históricamente se había restringido al ámbito de lo doméstico, como el control del cuerpo, de la sexualidad y de la reproducción, que, desde la propuesta diferencialista, han sido centros de la política. Se produce, entonces, un deslizamiento de doble vía entre un reclamo de igualdad (y de ahí a ser consideradas como individuos abstractas y neutras) y la reivindicación de constituir un grupo sexualmente marcado.

De ahí que las propuestas de las mujeres en torno a la nueva Constitución fueran referidas a derechos que comúnmente se relacionan con el ámbito público patriarcal (participación política, cuotas), pero también a aquellos que tradicionalmente se han pensado como del ámbito de lo privado feminizado (maternidad, derechos reproductivos, violencia); es decir, a aquellas cuestiones que marcan la diferencia de grupo que las representa de modo particular (Young, 1996).

La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

Esa tensión es la *dicotomía interna* de la modernidad, según Berman (1991), o lo que Habermas (1991) ha llamado la *lógica interna de dominio cultural*, que al mismo tiempo que pretende ser universal genera desigualdades y fragmentaciones, al tener como referente un paradigma único y no reconocer la diversidad de las experiencias humanas. Esto revela cómo se sigue asumiendo la construcción del Estado-nación y la noción de comunidad al que todas y todos pertenecemos, pero una comunidad que contiene diferencias producidas por las desigualdades internas que existen por sexo, raza, sexualidad, etnia, clase.

El paradigma moderno se concibió como algo único, desde UN-centro-Europa, el UNO-hombre, lo UNO el otro, la otra ha sido posible solo y en función siempre de ese UNO, porque, como dice Edgardo Lander: "cualquier alternativa todavía está en el dominio de lo impensable" (Lander, 2003: 30). A la vez, este "uno" necesita de los otros, y las otras les crean incesantemente, aunque les explote y discrimine, precisamente para ubicarse en el centro. Este mecanismo es, precisamente, una de las bases ontológicas de la modernidad. Quienes han sido considerados los otros, las otras, se convirtieron en "su necesidad" pues desde esos "otros y otras", considerados no aptos para el proyecto, esa modernidad ha sido posible. Ésta es su base ontológica.

Ésta es la misma lógica en la que se basa el régimen heterosexual, como hemos planteado anteriormente: para su sostenibilidad necesita de lo diferente, y le hace otra, económica, lingüística, política y simbólicamente. Hombre es el UNO, mujer es lo otro. Esta diferencia no solo se va afirmando y creando hacia las mujeres y las lesbianas, sino hacia todos los grupos oprimidos. Como lo recuerda Wittig (1982) los hombres, como representantes del paradigma de la modernidad, no son "diferentes", la gente blanca no es diferente, ni tampoco los amos. La diferencia se constituye desde un lugar de poder y dominación, por tanto, es una imposición social. Es, precisamente, en ese paradigma de la diferencia sexual como mecanismo de poder que aparece la idea de complementariedad heterosexual. Diferencia y complementariedad, en el caso de los sexos, vienen siendo como las dos caras de la misma moneda.

Para concluir, vale la pena analizar un ejemplo que muestra esta paradoja: la exposición de motivos que explica por qué los derechos de las mujeres deben ser consagrados en la nueva Constitución. Ésta fue presentada por Horacio Serpa, Guillermo Perry Rubio y Eduardo Verano de la Rosa, precisamente, el 8 de marzo de 1991, día en que se conmemoraba el Día Internacional de la Mujer. Se trata de un documento que, entre las justificaciones, explican la discriminación histórica que las mujeres han vivido en torno a la vida política, la discriminación en el trabajo y en la casa, las diferentes violencias que las han afectado —todo ello amparado por estadísticas del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), estudios de la UNICEF, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, de Naciones Unidas, entre otras referencias.

Aunque la motivación es demandar que a “La Mujer” se le reconozcan sus derechos ciudadanos sobre la base del principio de igualdad, esta solicitud de reconocimiento ciudadano está mediada por la maternidad, como se muestra en el siguiente párrafo:

Por ello proponemos que la ley no podrá consagrar menos derechos para la mujer que para el varón, pero sí podrá consagrar más: los que garanticen su pleno desarrollo en función de sus diferencias con el varón, *su capacidad procreadora y la responsabilidad especial en la educación y formación para la vida en sociedad de sus hijos. Todas las mujeres aspiran a ser iguales, pero no quieren dejar de ser madres y el estado debería garantizar ese fundamental derecho y deber, el de la creación de la vida* y todos lo que éste implican, sin menoscabo del derecho que les asiste a las mujeres a realizarse integralmente en los campos del trabajo, la economía, la cultura y la política. (Acta sesión plenaria 8 de marzo de 1991. *Gaceta Constitucional* N.o 24. Pág. 119 cursivas de la autora).

Lo anterior muestra que, a pesar de que muchos hombres creen que es legítimo que las mujeres tengan ciertos derechos, como los expuestos por estos tres hombres constituyentes, la obligatoriedad de la maternidad no se pone en cuestión. ¿Cómo es posible una nación sin madres abnegadas? ¿Cómo se transmite la tradición que le daría

La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

unidad? Mantener la diferencia sexual es, entonces, condición para la unidad nacional, porque, desde esta ideología, se definen lugares “naturales” para las mujeres, que implican la dependencia hacia los hombres en los discursos jurídicos y no menciona siquiera a las lesbianas y otros grupos con prácticas sexuales no heterosexuales. En la Constitución colombiana de 1991, y en el proceso de su redacción y justificación por parte de sus autores más legítimos, podemos verificar entonces que uno de los principales mecanismos del régimen heterosexual es mantener la diferencia sexual como su base ontológica.

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

Este capítulo trata un pilar central del régimen heterosexual: la familia, que se puede descomponer en dos dimensiones. La primera, “horizontal”, la alianza (y en especial, todo lo que tiene que ver con el matrimonio bajo sus diversas formas); la segunda, “vertical”, es la filiación. Analizaré la concepción de estos temas en la Constitución Política, y ubicaré algunos estudios y experiencias que muestran que la realidad social en Colombia es distinta a lo que se menciona en el texto constitucional, lo que indica que el hecho de que aparezca la familia nuclear como el modelo ideal no es más que la imposición de una ideología heterosexual, además clasemediera y “blanca”.

Del texto a la realidad del país

El artículo 42, que es el principal artículo que rige la familia, reza de la siguiente manera:

ARTÍCULO 42. *La familia es el núcleo fundamental de la sociedad. Se constituye por vínculos naturales o jurídicos, por la decisión libre de un hombre y una mujer de contraer matrimonio o por la voluntad responsable de conformarla.*

El Estado y la sociedad garantizan la protección integral de la familia. La ley podrá determinar *el patrimonio familiar inalienable e inembargable.*

La honra, la dignidad y la intimidad de la familia son inviolables.

Las relaciones familiares se basan en la igualdad de derechos y deberes de la pareja y en el respeto recíproco entre todos sus integrantes.

Cualquier forma de violencia en la familia se considera destructiva de su armonía y unidad, y será sancionada conforme a la ley.

Los hijos habidos en el matrimonio o fuera de él, adoptados o procreados naturalmente o con asistencia científica, tienen iguales derechos y deberes. La ley reglamentará la progeneritura responsable.

La pareja tiene derecho a decidir libre y responsablemente el número de sus hijos, y deberá sostenerlos y educarlos mientras sean menores o impedidos.

Las formas del matrimonio, la edad y capacidad para contraerlo, los deberes y derechos de los cónyuges, su separación y la disolución del vínculo, *se rigen por la ley civil.*

Los matrimonios religiosos tendrán efectos civiles en los términos que establezca la ley.

Los efectos civiles de todo matrimonio cesarán por divorcio con arreglo a la ley civil.

También tendrán efectos civiles las sentencias de nulidad de los matrimonios religiosos dictadas por las autoridades de la respectiva religión, en los términos que establezca la ley.

La ley determinará lo relativo al estado civil de las personas y los consiguientes derechos y deberes (cursivas de la autora).

Uno de los pilares del régimen político de la heterosexualidad ha sido la ideología que establece un ideal de familia basada en la unión

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

de un hombre y una mujer, con hijos e hijas, y que es legitimada jurídicamente a través de un contrato (el matrimonio, preferiblemente, o en todo caso una unión de hecho, tal como reza el artículo 42). Esto oculta una realidad social y cultural, ya que, históricamente como actualmente, existen otras formas de familia en el país.

Una serie de estudios realizados en Colombia desde varias disciplinas dan cuenta de las diversidades de las estructuras familiares según los contextos socioculturales. Los trabajos de la antropóloga Virginia Gutiérrez sobre familia en Colombia han sido pioneros en este campo. En sus diversos textos, entre los que podemos citar *Familia y Cultura en Colombia* (1968), *Tradicionalismo y Familia* (1973), *Estructura, Función y Cambio de la Familia en Colombia* (1975), *Honor, Familia y Sociedad en la Estructura Patriarcal: el Caso de Santander* (1988), se encuentran informaciones de alto valor etnográfico, que describen las estructuras familiares en diversas regiones del país y los cambios políticos que han impactado en estas estructuras. Los trabajos de Hernán Henao Delgado (1996) nos ofrecen interesantes informaciones sobre estructuras familiares en contextos marginales urbanos. Los trabajos de María Cristina Tenorio (2000) abordan diferentes patrones de familias pobres, negras y mestizas del Valle del Cauca. Finalmente, las investigaciones de Berta Perea Díaz (1990) sobre el Pacífico Colombiano demuestran que las categorías utilizadas para la familia nuclear (como “casada”, “viudo”, “soltera”), no son las que mayormente se utilizan allá para definir el tipo de uniones, sino que el congeneo, o amancebamiento es la forma más relevante de unión marital.

La antropóloga colombiana Ximena Pachón (2007) ha analizado los cambios que se han producido en las familias colombianas a lo largo del siglo xx. Pachón destaca cómo los avances médicos, las campañas de control de la natalidad, la violencia en el país, la pobreza y el auge del feminismo, que crea más autonomía en las mujeres, han influido en el cambio de las estructuras familiares. Señala cómo, a principios de siglo, el modelo hegemónico de familia era patriarcal, extensa y prolífica, sobre todo, en sectores medios y altos, aunque en sectores populares prevalecía la familia nuclear. Este tipo de familia hegemónica estaba impregnando de los valores cristianos de la Iglesia Católica, que

afirmaba que el padre y esposo tenía derecho a un espacio extradoméstico, público, y que su función era de proveedor y de autoridad en la familia. En cambio, la mujer o esposa y madre debía permanecer en la esfera doméstica, y su función única y fundamental era la crianza de los hijos. Las opciones de las mujeres eran ser madre-esposas, o religiosas, célibes y solteras, caritativas y beatas.

La autora señala cambios importantes a mediados del siglo xx, cuando algunas mujeres “blancas” y mestizas empiezan a salir del espacio doméstico (algo que se dio mucho antes entre las mujeres afro e indígenas, por la misma explotación de “sus” pueblos). Aunque hubo diversos tipos de familia (uniones de hecho, hijos e hijas naturales no reconocidos, hogares “ilegítimos” en un 50%, en 1934), el ideal de familia sagrada, nuclear, religiosa aún seguía vigente, y era la que la ley continuaba amparando (Pachón, 2007:149).

Analizando los años setenta y ochenta, Pachón destaca como fenómenos importantes el incremento en la escolaridad, sobre todo en las mujeres, lo que les permitió trabajar fuera de la casa; la migración de mujeres jóvenes del campo y las acciones públicas y privadas sobre el control de la natalidad. Estos factores, claves en la reducción de los niveles de fecundidad, produjeron transformaciones importantes, sobre todo, en la división sexual del trabajo; más mujeres empezaron a trabajar asalariadamente fuera de la casa, aunque los hombres no empezaron a asumir más labores domésticas. Esta etapa produjo profundos debates en la sociedad, tendientes a contrarrestar la transformación de la familia y del rol de las mujeres. Se decía que “abandonaban su función de madres y esposas y la labor doméstica”, posición sostenida por la Iglesia Católica y los conservadores, que en la época tenían un considerable peso sociopolítico.

Para finales del siglo xx, se inician estudios sobre la familia desde la sociología, la historia, la antropología y la psicología, lo que permitió evidenciar la realidad social y cultural de las familias en Colombia. Estos estudios comprobaron que la familia nuclear no era la única forma familiar, que existían familias extensas, monoparentales, madres solteras y mujeres “solas” en varias clases sociales (y podríamos asumir que en varios grupos racializados y étnicos) y en diversas regiones del país (Pachón, 2007: 154-159).

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

Desde una perspectiva de género, encontramos los trabajos de la socióloga Ana Rico (1999), quien analiza cómo el estatus económico y el género determinan ciertas formas y pautas familiares; además de las investigaciones realizadas por la trabajadora social Yolanda Puyana Villamizar (2007), que evidencian las características de las familias transnacionales frente al fenómeno de la migración colombiana a España, cuyas estructuras están lejos de ser la familia nuclear.

Nuclearización y biologización de la familia

Las investigaciones reseñadas, entre muchas otras, muestran que la familia nuclear, como la define la Constitución, no es en realidad la forma más común de estructura familiar, sino que es más un ideal hegemónico. El discurso jurídico mantiene lo que la colombiana María del Carmen Castrillón (2007) denomina la *nuclearización y biologización* de la familia, es decir, su reducción a una forma centrada en una pareja mujer-hombre con hijos e hijas, y la fuerte valorización de los lazos consanguíneos, respectivamente.

Rastreado históricamente el discurso que ampara jurídicamente la familia nuclear como centro de la sociedad colombiana, encontramos que, según la abogada feminista Adriana Leño (2008), este modelo se instala desde la Colonia. Sin embargo, durante la Colonia y en los primeros años de la República, existían formas familiares que no se constituían en torno al matrimonio católico ni tampoco ligadas a la reproducción de parejas legalmente reconocidas —existían altas tasas de “ilegalidad” en la época. Señala, además, cómo la jefatura femenina era una característica importante. No obstante, el patrón hispánico regido por el ideal de familia nuclear basada en el matrimonio era el discurso jurídico legitimado para la época. Leño destaca cómo, a pesar de la diversidad de estructuras familiares, la familia nuclear durante la Colonia fue central en la vida social, y era una poderosa estrategia de parentesco mestizo para sobresalir en actividades económicas y administrativas, así como en el ejercicio de la política y del poder de la Iglesia: “El concubinato y el amancebamiento eran las formas más usuales de relaciones entre las castas, la mayoría de las mujeres que

estaban al frente de sus hogares no eran ‘doñas’, y la ilegitimidad estaba fuertemente relacionada con el estatus socioeconómico y con el mestizaje” (Leaño, 2008: 159).

Para Leaño, tanto en la Colonia como en la República, la familia estaba atravesada por la separación de lo privado y lo público; tenía un rol reproductivo, y es el matrimonio la categoría alrededor de la cual se organiza el discurso jurídico. En palabras de la autora:

que los legisladores criollos defendieran la tradición matrimonial “heredada” de la Colonia, al tiempo que justificaban el rompimiento con España, es un hecho muy revelador de la misión civilizadora del matrimonio y su papel como mecanismo de distinción social. La aproximación que ofrece la historiografía indica que el matrimonio católico y su prole legítima eran considerados “atributos” ligados a ciertas condiciones sociales (Leaño, 2008:165).

Así, muy tempranamente en la nación colombiana, han existido dos modelos contradictorios, la “familia de derecho” y la “familia de hecho”, esta última cuenta con diferentes estructuras y dinámicas: extensas, monoparentales o presentan otras redes de parentesco (Castrillón, 2007).

Dsde la antropología, Henrietta Moore aporta elementos interesantes cuando plantea cómo la idea de la familia nuclear que se mantiene con el salario masculino surgió de las clases medias decimonónicas europeas, ligadas al rápido desarrollo del capitalismo durante los siglos XVIII y XIX, lo que, unido a la generalización de la condición de asalariados, culminó con el surgimiento del proletariado rural y urbano y de la burguesía urbana. En la segunda mitad del siglo XIX, los sindicatos centraron sus esfuerzos en el establecimiento de un “salario familiar” que ganaría el hombre para mantener a todo el resto de la familia. Las esposas, hijas e hijos serían dependientes de maridos y padres, y este salario fue uno de los ideales de clase media en formación que permeó al movimiento sindical. Aunque había muchas familias en las que varios miembros trabajaban, y a pesar de que este proceso fue diferente en todas las sociedades, el salario familiar fue determinante para que la familia nuclear se convirtiera en lo deseable y natural en muchas partes (Moore, 2004).

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

Una de las grandes instituciones encargadas de sostener este ideal de familia ha sido la Iglesia Católica. Justificando que la familia es el origen de la vida y célula fundamental de toda sociedad, la entronizó como sagrada, y se dedicó a “civilizar” la sociedad, mediante la imposición del sacramento del matrimonio conforme lo establecía el Concilio de Trento. Desde el siglo XVI, utilizó todo su peso institucional para promover la construcción de la familia patriarcal y monógama. De ahí que los cimientos de la concepción católico-cristiana de la familia se articulen muy tempranamente a cuestiones de Estado en Colombia (Salcedo, 2009), como lo ha sido en muchos otros contextos.

Pero la ciencia occidental también se ha encargado de sostener este discurso. Dos de las escuelas paradigmáticas acerca del parentesco definieron la familia por la descendencia o filiación, organizada en torno a la consanguinidad o sustancia compartida, y por la alianza, organizada por la afinidad o el matrimonio.

Radcliffe-Brown, principal exponente de la teoría de la descendencia, señaló que el parentesco se establece dentro del paradigma de la filiación y su centro es la *familia elemental*, un conjunto de personas formado por un matrimonio y sus descendientes, a través de los lazos de sangre (Radcliffe-Brown, 1972).

La teoría de la alianza, sostenida por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, plantea cómo, a través de una alianza formalizada, se establece el vínculo social que es la base de la sociedad humana y que garantizaba linajes y reproducción de la familia. Lévi-Strauss desarrolló su teoría sobre la base del tabú del incesto. Según el antropólogo, la prohibición del incesto fue organizada por los grupos humanos para obligarse a practicar la exogamia. Significa que en todo grupo humano existen personas clasificadas en categorías que el código cultural vigente define como prohibidas para el matrimonio, como, por ejemplo, hermanas, hermanos, madre y padre. El tabú del incesto obliga a buscar consortes fuera de lo que es considerado como el grupo de parentesco prohibido (Lévi-Strauss, 1981).

Lévi Strauss definió la familia sobre la base de tres características: está formada por matrimonio hombre-mujer con sus hijas e

hijos; sus miembros están unidas y unidos por lazos legales, derechos y obligaciones económicas, religiosas y de otro tipo; establece una red de derechos y prohibiciones sexuales, así como de sentimientos diversos. Como ya vimos, la antropóloga Gayle Rubin señaló que Lévi-Strauss había estado muy cerca de producir una teoría de la heterosexualidad como un fenómeno claramente cultural. Sin embargo, lo que hizo finalmente fue más bien silenciar el hecho de que la heterosexualidad era una base fundamental de las relaciones de parentesco (Rubin, 1975).

La familia y la ley

La socióloga Ligia Echeverri (2007), haciendo la historia de las relaciones entre ley y familia, muestra cómo se estrechan a partir de 1886, en la nueva Constitución Política y su respectivo código civil. Desde entonces, se entiende por familia legítima la que se forma a partir de un matrimonio civil. Es mediante una simple ley pasada el año siguiente que el matrimonio católico se consideró válido para todos los efectos civiles y políticos³². Pero las relaciones entre matrimonio civil y católico no fueron simples, y el matrimonio religioso volvió a recuperar su papel central con una ley adoptada en 1924³³, que establecía que quien contrajera matrimonio civil debía apostatar de la fe católica. Con esta ley, se restringió el matrimonio civil a personas extranjeras residentes en el país y a personas ateas. Respecto a las medidas más progresistas, Echeverri señala que, en 1936, se admitió la filiación de hijos e hijas naturales, además de que se aceptó que fuesen reconocidos por el padre para fines de herencia (aunque la mitad de la cuota debía pertenecer a los y las hijas legítimas).

En cuanto al estatus de las mujeres, éstas obtuvieron la calidad de ciudadanas en 1945 (a los veintiún años años). Solo a partir de allí se les permitió administrar bienes y comparecer en juicios sin autorización

32. En el artículo 12 de la Ley 57 de 1887.

33. Ley 24, conocida como la Ley de Concha de 1924.

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

del padre o del marido. En 1957, mediante una reforma plebiscitaria a la Constitución, se les otorgó el derecho al voto. Hasta 1970, las mujeres debían tener como segundo apellido el de su marido. En 1974, se eliminó la *patria potestad marital* y se estableció la patria potestad compartida (para la pareja heterosexual). En 1968, la Ley 75 definió la paternidad y maternidad responsable, la cual planteaba obligaciones a ambos progenitores y definía mecanismos científicos para probar la paternidad. En ese momento se creó el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), institución del Estado encargada de proteger los derechos de la familia.

En 1974, una ley estableció que los efectos del matrimonio católico se rigieran por la ley civil. El matrimonio civil fue abierto a las personas católicas sin necesidad de apostatar y se permitió que los y las colombianas mayores de dieciocho años contrajeran matrimonio sin autorización de padres, madres o tutores. En 1976, se aceptó el divorcio vincular para el matrimonio civil, pero hasta ahora permanece indisoluble el matrimonio católico (Echeverri, 2007).

Todo lo anterior muestra que, en Colombia, el discurso hegemónico vertido en la legislación sobre la familia ha sido herencia de la relación entre Iglesia Católica y el Estado nacional desde épocas de la Colonia, una herencia que legitima la familia nuclear, monogámica y heterosexual, ubicada dentro del matrimonio formal (católico o civil).

Para resumir, como bien lo plantea Adriana Leño, para la época de la Colonia, en una reflexión que también vale para contextos más contemporáneos:

Lo captado por la legislación no agota las posibilidades de lo familiar, pero sí estratifica y define la relación de los géneros [...] ciertas máximas de comportamientos y prototipos de los roles familiares fueron descritos y transmitidos en sermones, manuales de confesión, leyes, procesos judiciales etc., que orientaron o reforzaron las representaciones sociales del hogar, la sexualidad y la oposición hombre/mujer (Leño, 2008:165).

La concepción de familia en la Asamblea Nacional Constituyente.

En la Asamblea Nacional Constituyente, todas las propuestas que giraban en torno a la familia contenían el tipo de concepciones arriba analizadas, no había, por lo menos en las actas, ninguna otra propuesta. Para ilustrarlo, citaré solo algunos ejemplos, ya que la mayoría de los argumentos alrededor del tema fueron bastante parecidos.

En el informe que presentó la subcomisión primera para la Comisión Quinta, en la cual se recogían 698 propuestas relacionadas con los derechos de la familia, del joven, de los niños, de la mujer y la tercera edad, se planteaba lo siguiente sobre la familia:

No es necesario discutir por qué la familia es el núcleo-principio o elemento fundamental de la sociedad. Se reconoce a ella este lugar de privilegio de la escala social porque todos deberíamos, nacer, vivir y morir dentro de la familia. (Iván Marulanda, Jaime Benítez Tulio Cuevas, Guillermo Perry, Angelino Garzón, Guillermo Guerrero. *Informe Subcomisión Primera para Comisión 5ta.* 17 de abril de 1991 cursivas de la autora).

La siguiente intervención ilustra cómo plantear que no es necesario discutir sobre la familia, que se presume obvia y sin cuestionamientos, remite a la naturalización que se hace de ella.

La familia es un elemento *natural* y fundamental de la sociedad. Tiene derecho a la protección especial de la sociedad y el Estado para proveerlos de unas condiciones que permiten la realización de sus miembros (Augusto Ramírez Cardona. *Gaceta* N.º 25. Derecho de familia. 8 de marzo de 1991 cursivas de la autora).

Igualmente, esta otra intervención remite a la naturalización:

Propuesta para Preámbulo:

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

Proteger la familia como institución *primigenia* de la sociedad en el orden biológico, moral, espiritual, económico, social, cultural y político (Jaime Ortiz Hurtado. "Proyecto de acto reformativo de la Constitución política de Colombia". *Gaceta* N.º 82. 25 de mayo de 1991 cursivas de la autora).

Caracterizar de primigenia a una institución, como expresa el constituyente, remite a una cuestión cuasi ontológica, que pierde de vista su construcción social e histórica.

En algunos casos, se establecía la función social de la familia, pero se la presenta siempre ligada al matrimonio de un hombre y una mujer, como en la siguiente intervención:

1. La Familia cumple una función social. Es el núcleo de la sociedad y tiene derecho a la protección del Estado.
2. El matrimonio y la unión de hecho estable están protegidos por el Estado. Se basarán en el acuerdo voluntario entre un hombre y una mujer.
3. Los derechos y deberes referentes a la sociedad conyugal serán llevados igualmente por el hombre y por la mujer.

(Aida Abella Esquivel. Constituyente por la Unión Patriótica. *Gaceta Constitucional* N.º 21. 15 de marzo de 1991).

Por su parte, la Iglesia Episcopal, aunque no tenía estatus en la Constituyente, como hemos visto, sí tuvo impacto en ella. Sobre la familia, se pronunció de la siguiente manera:

Sobre las propuestas de que todas las personas tienen derecho a conformar y desarrollar libremente una familia, con los efectos que determine la ley, los redactores de esta propuesta pasan por alto el hecho de que la verdadera familia es la fundada por el matrimonio legítimo, fácilmente diferenciable de la llamada "unión libre", no solo por el carácter jurídico de su organización, sino por su estabilidad y reconocimiento social (Propuestas de organizaciones no gubernamentales. *Gaceta*. N.º 35. 3 de abril, de 1991).

Estos son ejemplos de propuestas que precedieron al artículo 42 de la Constitución. Sin embargo, es interesante destacar una disyuntiva que presenta este artículo. Por un lado, afirma que: “[la familia se constituye por la] voluntad responsable de conformarla”. Por otro lado, plantea: “El Estado y la sociedad garantizan la protección integral de la familia, sin tener en cuenta la forma como se ha constituido”. Este aspecto, interpretado de múltiples maneras, puede dar pie para que la Constitución defina como familia otros tipos arreglos que salen de la familia nuclear; sin embargo, en el resto del artículo, los y las constituyentes la restringen a la voluntad de un hombre y una mujer. A fin de cuentas, desde la lógica jurídica y como ideal cultural, el modelo de familia constitucional sigue siendo heterosexual.

Familia y nación

Este ideal de familia nuclear y heterosexual también está ligado al ideal de nación. Así como la existencia de la familia se piensa dentro de una “ley natural”, a pesar de que es histórica y contingente, la nación, sobre todo desde los relatos nacionalistas, también se ha naturalizado —a tal punto que es posible “morir por ella”, igual que por la familia (Anderson, ([1983] 1993).

Éste fue un consenso en la mayoría de las propuestas de la ANC y en muchas más que no traigo a colación aquí. En la Constitución, se plantea que la familia es natural, que es el núcleo de la sociedad, es decir de la nación, lo que está ligado al hecho de que la pertenencia a una nación está atravesada por los lazos de parentesco dentro del núcleo familiar, asumidos como naturales y universales. Se deriva entonces que se piense que el parentesco heterosexual es un hecho natural ligado a la nación.

Desde la antropología crítica, se ha planteado cómo el parentesco, al igual que la mayoría de las estructuras sociales es un producto cultural que define los lazos primordiales que fundan la identidad personal. Tanto la nación como el parentesco y la familia son considerados como una precondition de la existencia, la base para el

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

futuro del desarrollo de las y los individuos, y por ello muchas veces se naturaliza aquello que es construido por la cultura. El parentesco es una construcción social, aunque se le da un sentido fundacional y biológico (Bestard, 2006).

En ese sentido, el parentesco nos lleva de la naturaleza a la cultura, así como de la esfera privada a la pública. Va de las relaciones de lazos genealógicos a la sociedad completa, en este caso, la nación. La casa, que en el imaginario dominante representa a la familia, se ve como la continuidad de la nación. La nación, igual que la casa, es como una propiedad patrimonial (para quienes pueden acceder a la propiedad), que se transmite de generación en generación a través de mecanismos de herencia que son legitimados ideológicamente en el marco de la familia heterosexual. Es así como en la retórica nacionalista, la familia es vista como un elemento precontractual de la nación, mientras que sus virtudes morales son las mismas virtudes ideales de la nación. Como escribe Bestard, “los lazos durables del parentesco podrían ser considerados como la tradición que preserva la nación” (2006: 58).

En los discursos nacionalistas, existe una especie de linaje imaginario, que afirma que los diferentes grupos forman una gran familia a partir de familias interrelacionadas en un mismo territorio. Esto responde a preguntas como ¿de dónde venimos? y ¿quiénes somos? Como bien lo planteó Anthony Smith: “Ello se concreta en el territorio, al que se le adjudica una cualidad mítica y subjetiva, lo cual coloca la afirmación: ‘es de allí de donde somos’” (Smith, 1997:19). Pero todo aquello no es más que un discurso, *la* familia y *la* nación abstractas e universales no son más que ficciones políticas, aunque tengan una efectividad considerable.

Todo lo anterior permite entender por qué se sigue diciendo que la familia es el núcleo de la sociedad, o lo que es lo mismo, el núcleo de la nación, y por qué el Estado tiene que protegerla, como bien lo subrayan los artículos 46 y 50 de la Constitución:

ARTÍCULO 50. El Estado reconoce, sin discriminación alguna, la primacía de los derechos inalienables de la persona y ampara a la familia como institución básica de la sociedad.

Este artículo plantea un amparo hacia la familia, pero no describe los tipos de familia a quien ampara. Sin embargo, si lo comparamos con otros artículos, como el 42, es obvio que se refiere a un modelo de familia heterosexual, constituida por un hombre y una mujer, y cuyo fin es marcadamente reproductivo.

ARTICULO 46. *El Estado, la sociedad y la familia* concurrirán para la protección y la asistencia de las personas de la tercera edad y promoverán su integración a la vida activa y comunitaria (cursivas de la autora).

En este otro artículo, hay un giro discursivo, ya que el Estado, la sociedad y la familia aparecen en el mismo plano respecto a la protección de personas de la tercera edad. Es decir que en el artículo 50, es el Estado quien ampara a la familia, mientras que en el artículo 46, la familia pasa a amparar, conjuntamente con la sociedad y el mismo Estado, a las personas de la tercera edad.

Otros tipos de familia

Desde los estudios feministas y de género, se ha cuestionado el *familismo* como una ideología que sobrecargaba a la familia de funciones sociales, es idealizada como el espacio sagrado que garantiza la seguridad y el estatus de sus miembros y miembros. Se explica cómo la familia es una institución que reproducen relaciones de poder entre los sexos, mantiene el binarismo de género, es excluyente y jerarquizada, y también produce violencia de maridos hacia sus esposas (Puyana, 2006). Desde esta perspectiva, la familia es analizada como un ámbito de dominación masculina, en el cual la maternidad es un eje organizador de la vida de las mujeres.

Sin embargo, las feministas negras relativizaron estas concepciones de acuerdo con sus experiencias particulares racializadas. Si bien

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

reconocían que en las familias existía violencia hacia las mujeres por parte de sus maridos y padres, por la situación de marginalidad y el racismo institucional y público, se habían justificado políticas de control y violencia por parte del Estado y los aparatos policiales, lo que hizo que la familia, en cualquiera de sus formas, fuese una especie de refugio que les permita cierta supervivencia emocional y apoyo colectivo (hooks, 1990; Brath, 2004; Curiel, 2007).

A pesar de las múltiples y ambivalentes significaciones que tiene la familia, de sus diversas estructuras y modalidades, sigue siendo un núcleo fundamental de la sociedad, a tal punto que grupos que nunca habían pensado en conformar alguna, hoy apelan a ella, como son lesbianas, gays, trans. Las formas en que estos grupos aspiran a conformar familias son diversas, por los aspectos emocionales y subjetivos, de apoyo mutuo y de solidaridad que desde ellas se construyen, como por los efectos de la violencia estructural y de exclusión socioeconómica de que son víctimas en las sociedades heterosexistas.

Sobre este aspecto, la socióloga francesa Jules Falquet, al analizar los efectos del neoliberalismo, plantea el surgimiento de un “nuevo” tipo de familia que denomina *neo-nuclear*. Este nuevo modelo se relaciona con una doble lógica: por una parte, la del sistema político-económico, cuyo objetivo es individualizar al máximo las personas y destruir todas sus redes de solidaridad para que se encuentren solas frente a la máxima explotación que les espera y a la represión. Por otra parte, la necesidad cada vez más apremiante de dichas personas de sobrevivir en estas condiciones hostiles, que las empuja a conformar, si no una familia, al menos una pareja con la que pagar la renta y defenderse emocionalmente del individualismo frenético del mundo neoliberal. Para muchas mujeres, en especial (que siguen ganando bastante menos que los hombres y que constituyen la mayor reserva de mano de obra que el neoliberalismo piensa exprimir hasta la última gota), y más aún para muchas lesbianas, formar una pareja y mantenerse en ella aparece como una forma de estabilidad material y emocional mínima (Falquet, 2006).

Por otra parte, al tiempo que demandas más radicales y transformadoras han desaparecido de las corrientes dominantes de los movi-

mientos lésbicos, gay y trans, la reivindicación del derecho a casarse y a formar familias (incluyendo las complejas cuestiones de filiación, adopción y sobre todo, herencia), se ha hecho más fuerte. Colombia no es la excepción a este fenómeno. Igual que en muchos otros países, en Colombia las posiciones de los sectores conservadores opuestos a esta demanda se han fundamentado en torno a que ese tipo de uniones atenta contra la naturaleza. Sobre la base de la ideología de la diferencia sexual, estos sectores argumentan que la diferencia entre el hombre y la mujer, así como su complementariedad, garantizan la reproducción de la especie humana (Viveros, 2003).

La filósofa norteamericana Judith Butler ha analizado las implicaciones que este tipo de formas de parentesco tienen para la nación. Aunque se refiere a Estados Unidos y Francia, sus argumentos sirven para para el contexto colombiano. Butler apunta que el reconocimiento de estas uniones implica devaluar el matrimonio heterosexual que sustenta la idea de familia del proyecto nacional. A esto añade cómo la negativa a reconocer la adopción a parejas del mismo sexo y el desconocimiento de esas uniones como familia, (como ha pasado en Colombia, donde la Corte Constitucional reconoció los derechos de las parejas del mismo sexo pero no se pronunció en torno a si estas uniones constituían familia), tienen que ver con el proyecto nacional. La prole, plantea Butler, se coloca en un lugar de transferencia y de la reproducción de la cultura, donde "cultura" conlleva normas implícitas de dominación y pureza racial, lo que plantea de fondo es cómo deberían reproducirse los sujetos de esa cultura (Butler, 2007). En América Latina y el Caribe, podríamos agregar que se le suman las ideologías morales y religiosas, que proclaman que el derecho natural es derivado de la ley divina. No olvidemos también que, en el fondo de esta negativa a reconocer la adopción, existen además cuestiones de propiedad que históricamente se han transmitido a través de la familia.

A pesar de que la reivindicación de derechos en sociedades democráticas es válida como cuestionamiento a lo que se asume como legítimo o no, y, sobre todo, como una forma concreta de resolver dificultades emocionales y materiales (mayores entre los grupos margi-

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

nalizados y racializados), dicha reivindicación se inscribe en una “normalización” de estas poblaciones y en su nuevo interés por la interlocución con el Estado (quien hasta ahora ha sido precisamente uno de los organizadores de su marginalización). La norma del matrimonio o de la unión libre heterosexual se extiende a los grupos ilegitimados, como forma de subsistir. Y esa normalización, supone aceptar el modelo legitimado: el régimen heterosexual. Sobre este aspecto, de manera concreta en relación a la sentencia C-029-09, referida a parejas de mismo sexo, me referiré en el epílogo de este texto.

Con todo, es importante rescatar la cantidad de relaciones que salen de la ideología dominante de la familia, y las múltiples prácticas reproductivas que no se establecen por consanguinidad o descendencia, sino para evitar la soledad, por ejemplo relaciones de parentesco que se establecen entre amigxs, vínculos profundos que establecen lesbianas, gays o trans, arreglos legales para conseguir papeles en un país extranjero, etc. Todo ello cuestiona las normas convencionales heterosexuales.

El reto de la antropología es generar nuevos marcos analíticos que den cuenta de estas realidades, para que salga de su complicidad de hecho con la norma heterosexual y el pensamiento *straight*.

La nacionalidad

Desde sus análisis de la nación como comunidad imaginada, Benedict Anderson plantea que tener una nacionalidad es como tener un sexo, y que es uno de los valores universalmente más legítimos en la vida pública (Anderson, ([1983] 1993).

Este capítulo refiere a la nacionalidad y a la ciudadanía en el Estado nacional. Muestro que, a pesar de que ambas se planteen como derechos inalienables, la manera en que se concretizan está naturalizada, por un lado, y plagada de negación de derechos, por otro. Sobre todo, veremos cómo ambas son implícita pero estrictamente reguladas por el régimen heterosexual.

Una de las hipótesis que se maneja, en los últimos tiempos, es que con la progresiva integración económico-política entre estados nacionales para competir en el mundo neoliberal, cuyos ejemplos concretos son la Unión Europea, el Tratado de Libre Comercio (TLC) o el Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA), para el continente latinoamericano, la categoría de nacionalidad va perdiendo peso jurídico-institucional al irse creando una "libre" circulación dentro de los espacios y el desarrollo de las migraciones neoliberales y poscoloniales va transformando profundamente los vínculos entre nacionalidad y ciudadanía (Sassen, 2006).

Sin embargo, las cosas son complejas, y para muchas personas que no encajamos en el ideal del individuo moderno (por mujer, lesbiana, gay o trans, negro, negra o indígena, pobre, por ser de un país latinoamericano o caribeño), pero que encajamos muy bien en la definición de mano de obra necesitada de trabajo, la migración a menudo nos confronta con duras realidades: "sexilio"³⁴, huida de regímenes políticos represivos, búsqueda de amor y libertad o "simplemente" búsqueda de mejores oportunidades, más que gozar de privilegios en el país de llegada. Se nos han limitado las posibilidades sociales, de convivencia y sobre todo materiales (acceso a la salud, la vivienda o el empleo).

Como ha dicho Zygmunt Bauman (1999), en el mundo globalizado actual, existen turistas y vagabundos. A las y los turistas con capacidad de consumir se le abren las fronteras para que ese consumo sea también global; a las y los vagabundos, en cambio, se les cierran las fronteras y se les aplican políticas represivas. Son las personas racializadas, pobres del Tercer Mundo, y también lesbianas, homosexuales, transexuales, etc. La extranjería para turistas se convierte en aventura y placer, para las y los vagabundos es generalmente una difícil situación.

34. El sociólogo puertorriqueño Manolo Guzmán utiliza la categoría de sexilio para describir el fenómeno por el que personas con identidades y opciones no heterosexuales se ven obligados a migrar de su barrio, comunidad o país debido a las persecuciones, violencia, exclusiones y discriminaciones que son objeto. En: Mogrovejo Norma. *Violencia y Sexilio Político en América Latina*. www.disisex.org/documentos-disidencia...y.../norma-mogrovejo.pdf

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

Más allá de los análisis teóricos que podamos hacer, la nacionalidad es una condición que toca directamente a cada ser humano que nació en un Estado nacional. En algunos casos, otorga privilegios y libertades, en otros casos se priva de esas libertades y privilegios de acuerdo a la clase, a la raza, a la sexualidad y el lugar. La nacionalidad es un puente hacia una condición de tener derechos, que se vincula, de manera estrecha pero compleja, a la ciudadanía (Sassen, 2006). Son precisamente los Estados-naciones que deciden, desde diferentes posiciones de poder unos en relación a otros, cómo se adquiere o pierde la nacionalidad (especialmente en migración) y a qué tipo de ciudadanía cada nacionalidad da derecho formalmente, aunque entre el derecho formal y la práctica real pueda haber muchas diferencias, en función de la clase, del sexo, de la raza y de la sexualidad, entre otros.

Orígenes históricos de las leyes sobre la nacionalidad

La definición de la nacionalidad es histórica. Su configuración actual nace a finales del siglo XVIII en una importante etapa de la conformación de los estados nacionales europeos, marcada por la Revolución Francesa, el establecimiento de una República, y las consiguientes guerras, primero de varias monarquías contra Francia, y luego del emperador Napoleón I contra los demás países vecinos. Es también el período de la expansión del capitalismo, del colonialismo y del fortalecimiento de las burguesías nacionales. A partir de la Revolución Francesa (y luego norteamericana), que plantea el autogobierno de los pueblos, había entonces que reglamentar una circunscripción jurídica que definiera quién pertenecía a este “pueblo” (Stolcke, 2001:139).

A su vez, los Estados latinoamericanos recién independizados definieron la nacionalidad desde esta herencia republicana europea, y reconocieron cuatro grandes fuentes de derecho en la materia, de éstas las dos primeras son las principales:

El jus soli (ley de suelo) es el derecho al suelo en el cual se nace. Es nacional de un Estado quien nace en el territorio de ese Estado. Los antecedentes de este código de nacionalidad vienen del feudalismo, al enfatizar un vínculo entre la riqueza y los bienes que se poseían, fundamentalmente, la tierra.

El jus sanguinis (ley de sangre), de carácter bastante biologizante. La nacionalidad se define por la familia de origen, es decir, por la "sangre", ya sea del padre, de la madre o de ambos, por lo general, independientemente de donde se ha nacido. En cambio, en el *jus sanguinis* nacer en determinado país de madre y padre extranjeros no abre el derecho a la nacionalidad de este país. Contrariamente a la lógica de la Revolución Francesa, esta ley de sangre está ligada a la nación esencial y primordialista que se desarrolló durante el siglo XIX, lo cual le dio un carácter inseparable de la persona, y la volvió un atributo cuasi natural de ella (Stolcke, 2001: 149).

Combinando las dos formas anteriores, el *jus optandi* es el derecho a la opción por determinada nacionalidad, por ejemplo, cuando la persona puede elegir entre dos o más nacionalidades originarias, o cuando el *jus soli* y el *jus sanguinis* no coinciden.

Finalmente, también está el *jus domicili*, es decir, el derecho en función del domicilio. El Estado otorga la nacionalidad cuando la persona ha vivido cierto tiempo en el territorio nacional, de acuerdo con las leyes de ese Estado, lo cual le garantiza su "real" vinculación nacional. En este tipo de legislación, radican importantes cuestiones para el actual período de desarrollo de las migraciones. En efecto, este *jus domicili* puede permitir a las personas migrantes a acceder a una plenitud de derechos formales, a diferencia de reconocerse únicamente una ciudadanía parcial (o ninguna). A lo largo del desarrollo del Estado nacional, la nacionalidad ha tenido un carácter sexuado y heterosexual. La antropóloga española Verena Stolcke (2001) ha examinado los límites de la nacionalidad para las mujeres en la primera etapa de la conformación de los Estados nacionales. Explica cómo Francia, primer Estado moderno que codificó la nacionalidad, confinó desde sus inicios a las mujeres a una condición dependiente y subordinada, pues su nacionalidad estaba sumergida en la de su marido o su padre, como igual sucedió con una gran mayoría de los países europeos y luego

americanos. Como bien plantea la autora: “la familia, pueblo y nación resultaron orgánicamente únicos por un vínculo esencial y esto tuvo consecuencias en particular para las mujeres” (Stolcke, 2001: 144). Stolcke no analiza esta relación desde el régimen de la heterosexualidad, pero es claro que éste ha sido central en la nacionalidad desde la formación de los primeros Estados nacionales.

Mestizaje o blanqueamiento: definiciones de la nacionalidad en Latinoamérica y El Caribe

En América Latina y el Caribe, el mestizaje ha sido fundamental para la definición de las identidades nacionales. Pero más que un reconocimiento de mezclas raciales y culturales (europea, indígena y negra), se convirtió en una ideología basada en la homogeneización y muchas veces también vinculada a una idea de blanqueamiento y de “mejoramiento de la raza”. Como idea nacionalista y racista, esta ideología significó la negación de grandes poblaciones negras e indígenas y el ocultamiento del racismo del que eran víctimas, en defensa de la supuesta democracia racial como matriz civilizadora de las naciones latinoamericanas. Aunque el mestizaje hizo ruptura con el pasado colonial, marcó jerarquías raciales y étnicas (Wade, 2003; Chavez y Zambrano, 2006).

La investigadora Breny Mendoza (2001), feminista de nacionalidad hondureña, introduce la heterosexualidad en los análisis del mestizaje como dispositivo de poder, en la conformación de la sociedad colonial y poscolonial de Honduras, análisis que podemos extrapolar a otras realidades latinoamericanas y caribeñas. Mendoza destaca tres elementos importantes para analizar tal dispositivo de poder. Primero, la vinculación entre conquista, racismo y sexualidad, desde lo cual se explica la invasión de los cuerpos de las mujeres, fundamentalmente a través de actos de violación sexual cometidas por hombres españoles sobre mujeres indígenas o negras, o, en algunos casos, en el marco de relaciones efímeras. Segundo, el carácter heterosexual y el factor reproductivo que regulan el régimen de familia patriarcal y un sistema de castas. Tercero,

el hecho de que el sistema de castas conduce a una condición de ilegitimidad y de bastardía del mestizo durante la Colonia, lo cual afectó su masculinidad e identidad hasta hoy día. El análisis hecho por Mendoza se vuelve más complejo cuando se trata de los mestizos que son de sexo femenino; su suerte fue, probablemente, mucho peor. Otras posibilidades de mestizaje fueron las complejísimas nomenclaturas creadas en la época colonial, como pardas, saltapatrás, zambas de india, etc, lo cual algo subrayan de la importancia del sexo (a la vez que de la "raza") de ambos progenitores en el mestizaje, pero, además, es importante subrayar las diferencias abismales que pueden existir entre ser un varón de padre blanco que tal vez pudo heredar la plantación, y ser una mulata de madre negra que, sobre todo, es vista como "sexualmente caliente".

En todo caso, para Mendoza, el concepto de mestizaje ha sido construido como una categoría heterosexual, pues implicó el producto híbrido de la relación entre el español y la mujer indígena, a través de la apropiación de sus cuerpos, de su sexualidad y su fuerza de trabajo. Señala, además, cómo las relaciones homosexuales, en tiempos de la conquista y de la sociedad colonial, fueron silenciadas y eran consideradas irrelevantes en la noción de mestizaje porque no eran "realmente amenazantes" a la pirámide social. Por otro lado, varias fuentes subrayan, al contrario, que la supuesta homosexualidad (y lujuria en general) de las y los nativos fue denunciada con horror, en otros por la Iglesia y la Santa Inquisición, como una manera de presentar los pueblos colonizados y esclavizados como inmorales, pecadores y, por tanto, merecedores de su suerte.

Breny Mendoza señala muy acertadamente que no hubo cabida para lo femenino-mestizo, ni para la indígena, la negra o la mulata. Las mujeres fueron suprimidas o representadas como "reposo del guerrero", ausentes en su subjetividad, siempre asumidas como madres, hermanas, abuelas o amantes solidarias, no como entes activos de la vida pública (Mendoza, 2001).

La construcción de la identidad nacional también se organizó sobre la base de políticas nacionales de asimilación o blanqueamiento, cuando "lo indio" o "lo negro" se convirtió en un "problema", bajo el

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

argumento según el cual su permanencia significaba el atraso. Si bien había un reconocimiento de la nacionalidad de los y las indígenas (*jus soli*), por haber nacido en un territorio nacional en el plano jurídico, en el plano social y político estaban ausentes, siempre ubicados en el pasado e invisibilizados en la contemporaneidad. En cuanto a la gente negra, la nacionalidad les fue a menudo negada, porque se asumieron, primero, como simples posesiones de sus amos, y, luego, como extranjeros y extranjeras.

La construcción nacional también implicó políticas de blanqueamiento muy decididas a facilitar la inmigración masiva de personas europeas. El *jus soli* fue considerado como un potencial para favorecer estas migraciones, para, supuestamente, resolver el problema de “desolación” de los territorios, pero era más que todo una política de racismo de Estado. Entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX, aunque había una amplia reserva de mano de obra indígena y negra, no se acudió a ella, bajo el argumento de que no contribuiría al desarrollo, al tiempo que se promovía otorgar nacionalidad a migrantes europeos y europeas para “mejorar la raza americana” (Euraque, 1996).

En Colombia, la nacionalidad como hecho político atravesó procesos similares al resto de las repúblicas americanas. La clasificación entre “salvajes y civilizados” marcó la idea de nacionalidad, basada en una noción liberal positivista del siglo XIX. Se negó a la población indígena y negra, al tiempo que se resaltó la capacidad del “mestizo” (y en menor medida, de la mestiza) de dinamizar la nación colombiana y de llevarla hacia el progreso. Así, se reforzaba una sociedad jerarquizada, lo que se expresaba en los textos constitucionales. La Constitución Política de 1886, por ejemplo, definía como nacionales ciudadanos a los varones mayores de veintinueve años.

Todo ello va estructurando el imaginario de formación de la Nación y de la nacionalidad, visión que comienza a cambiar en el siglo XX, en la década de los cuarenta, cuando los estudios antropológicos e históricos pasaron a ser motores importantes de esos cambios (Suárez, 2005).

Lo anterior indica que la nacionalidad no solo ha sido un hecho jurídico, sino social y, sobre todo, político, que ha ido demarcando quiénes pueden o no pertenecer a la nación.

La Constitución de 1991 y la nacionalidad

Hoy en día, Colombia define la nacionalidad de la siguiente manera:

Artículo 96: Son nacionales colombianos:

1. Por nacimiento:

a) Los *naturales* de Colombia, que con una de dos condiciones: que el padre o la madre hayan sido *naturales* o nacionales colombianos o que, siendo hijos de extranjeros, alguno de sus padres estuviere domiciliado en la República en el momento del nacimiento y;

b) Los hijos de padre o madre colombianos que hubieren nacido en tierra extranjera y luego se domiciliaren en territorio colombiano o registraren en una oficina consular de la República.

2. Por adopción:

a) Los extranjeros que soliciten y obtengan carta de naturalización, de acuerdo con la ley, la cual establecerá los casos en los cuales se pierde la nacionalidad colombiana por adopción;

b) Los Latinoamericanos y del Caribe por nacimiento domiciliados en Colombia, que con autorización del Gobierno y de acuerdo con la ley y el principio de reciprocidad, pidan ser inscritos como colombianos ante la municipalidad donde se establecieron, y;

c) Los miembros de los pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos, con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos.

Ningún colombiano por nacimiento podrá ser privado de su nacionalidad. La calidad de nacional colombiano no se pierde por el hecho de adquirir otra nacionalidad. Los nacionales por adopción no estarán obligados a renunciar a su nacionalidad de origen o adopción.

Quienes hayan renunciado a la nacionalidad colombiana podrán recobrarla con arreglo a la ley (cursivas de la autora).

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

De esta manera, la nacionalidad en Colombia combina criterios de *jus soli*, *jus sanguini*, *jus optandi* y *jus domicili*, lo cual no difiere sustancialmente del resto de los países de América Latina y El Caribe y obedece a los criterios que generalmente son utilizados por muchos otros Estados nacionales.

Estos artículos refieren a un principio de la nacionalidad personal, en el sentido de que cada persona tiene su propia nacionalidad, que puede ser distinta de la nacionalidad que ostentan otras personas de su familia, aunque a la vez el vínculo familiar define la nacionalidad. La nacionalidad, en Colombia, está, además, relacionada con principios constitucionales como el de no discriminación (Art.5, 13 y 43) y el de libre desarrollo de la personalidad (Art.16).

En la Asamblea Nacional Constituyente, estos temas no tuvieron mayores debates: por lo menos, no aparecen escritos en las actas estudiadas. De ahí se podría asumir que, para la mayoría de las y los constituyentes, los criterios definidos en el Artículo 96 eran aquellos que debían quedar en la Constitución Política para definir la nacionalidad (*Gacetas Constitucionales* N.º 12, 18, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34).

Un aspecto importante que se presentó sobre el tema de la nacionalidad fue el del caso de los y las indígenas que comparten territorios fronterizos, tal como fue presentado por el constituyente Guillermo Plazas Alcid, quien era el coordinador de la Comisión de Relaciones Internacionales. Plazas Alcid sostuvo que no se les podía otorgar la nacionalidad colombiana por nacimiento a las y los indígenas fronterizos, pues eran extranjeros y extranjeras. Sus argumentos se basaban en que esa decisión hubiera ido en contra del principio de igualdad ante la ley, señalando, además, que:

desconoce los criterios que universalmente han servido de base para determinar la nacionalidad, como son el *jus soli*, el *jus sanguinis* y el *jus domicili*, porque a los pueblos indígenas de las regiones fronterizas no se les exige ser hijos de padres o madres colombianos y no se les exige tener en algún momento de su vida domicilio en nuestro país, estableciendo por demás una diferenciación odiosa con otros habitantes de las

regiones fronterizas, que sin ser indígenas, también tienen comunidad de intereses y de vínculos que no coinciden con las demarcaciones territoriales (19 de junio, *Gaceta Constitucional* N.º 102).

En las diferentes gacetas, no encontré debates significativos que respondieran a este argumento. Este constituyente no logró que pasara su propuesta; en la Constitución se reconoce la doble nacionalidad a las y los indígenas fronterizos.

Por otro lado, se insistió mucho sobre la importancia de la doble nacionalidad para nacionales colombianos y colombianas, dada la importancia de la migración internacional, y sobre la necesidad de ampliar el concepto de nacionalidad, dada la importancia de la participación de los y las colombianas residentes en el extranjero en los procesos políticos de Colombia (*Gacetas Constitucionales* N.º 102, 124, 112).

Estos mismos argumentos también se encuentran en los informes de la subcomisión preparatoria 0404, sobre derecho a la intimidad y otros derechos civiles, que trató el tema de la doble nacionalidad. En ambos procesos, hubo bastante unanimidad. Lo interesante de estas posiciones es que, mientras a algunos se les restringe la nacionalidad (en este caso a las comunidades indígenas fronterizas), a otros y otras se les abren posibilidades.

La naturalización de la nacionalidad y sus consecuencias sobre la ciudadanía

Sobre el artículo 96 que refiere a la nacionalidad, es interesante abordar el tema de la *naturalización*. En el sentido propio, la naturalización es un método de legitimación social, estudiado de forma magistral por la feminista materialista Colette Guillaumin ([1992] 2005), primero, para analizar el racismo, y luego, para teorizar las relaciones sociales estructurales de sexo. Pero en el sentido figurado, como en el caso que nos interesa, también ser “natural” de un país significa gozar de la nacionalidad de este país (en general, desde hace varias generaciones), mientras que “naturalizarse” significa adquirir dicha naciona-

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

lidad. Llama la atención este vocabulario naturalizante. ¿Por qué, si la nacionalidad se asume como el resultado de un hecho natural (haber nacido de una madre y de un padre, haber nacido en determinado lugar), ha sido necesario reglamentarla? Asumir que se es “natural” significa naturalizar, biologizar un accidente, una contingencia. La reglamentación y la prescripción demuestran que la nacionalidad como atributo fundamental de las personas, al contrario de ser natural, es un hecho político. Y este hecho lo demuestran las formas en que se concretiza, a su vez, la ciudadanía.

Aunque nacionalidad y ciudadanía son dos categorías muy estrechamente vinculadas, ligadas a un sentimiento subjetivo y difícil de separar conceptualmente (Stolcke, 2001), resulta que la nacionalidad, que se supone es la base de la ciudadanía, puede ser utilizada al contrario para limitarla, cuando se vive en un país del que no se posee la nacionalidad. Aunque no todas las nacionalidades son iguales, en muchos casos unas otorgan privilegios en casi cualquier país (por ejemplo, la norteamericana), otras actúan como un limitante en casi todas partes (por ejemplo, la dominicana), mientras que otras aún, son más o menos problemáticas según el país al que se llega (argelinos y argelinas en Francia, venezolanos y venezolanas en Colombia). En esto, la clase, el sexo y la raza también actúan para matizar las situaciones: una colombiana indígena y campesina no tendrá la misma situación en España que un colombiano blanco y rico. Y cabe la pregunta: ¿a cual de los dos le resultará más fácil hallar con quién casarse para legalizarse en Estados Unidos, por ejemplo?

La relación entre nacionalidad y ciudadanía, en el marco de la globalización neoliberal y las subsiguientes migraciones que ha desencadenado, en especial migración de mujeres, ha sido analizado, entre otras, por Barbara Ehrenreich y Arlie Russel Hochschild (2002) en lo que denominan la “feminización de la migración”, un fenómeno que ha trasladado la fuerza de trabajo femenina del Tercer Mundo, en particular para las labores domésticas y el trabajo sexual, al Norte y al Medio Oriente. Muchas veces, las mujeres no cuentan con los documentos de viaje o de estadía, menos aún, de residencia, que les permita trabajar dignamente. Muchas de ellas tienen que permanecer

ocultas entre las paredes del hogar o en el lugar donde trabajan, trabajo que desempeñan, generalmente, en condiciones de ilegalidad.

La división internacional del trabajo, sexual y racial, pero, sobre todo, las leyes migratorias, bajo el pretexto de "contener la indetenible y amenazadora ola de migrantes", garantizan que dicha mano de obra venda su fuerza de trabajo en malas condiciones, desprovistas de derechos mínimos, es decir: ofrezcan un trabajo más barato.

La mano de obra femenina esta expuesta a una reglamentación sobre migración, nacionalidad y ciudadanía que, por lo general, es diferente a la de los hombres. En efecto, la mayoría de los hombres migrantes pueden adquirir documentos de estadía legal por medio del trabajo (lo que es mucho menos frecuente para las mujeres). En cambio, al casarse, es raro que los hombres cambien casi automáticamente de nacionalidad, lo que es mucho más frecuente para las mujeres. En lo que a la ciudadanía se refiere, desde las numerosas críticas a la cronología y tipología de Marshall (1950)³⁵, es consabido que la ciudadanía de las mujeres siempre es de menor rango que la de los hombres; les faltan parte de los derechos políticos, ciertos derechos económicos, y, en muchas partes, tienen derechos sociales apenas "derivados" de los de sus padres o maridos.

Para las lesbianas, si no quieren contraer matrimonio con un hombre y no pueden hacerlo con una mujer, las cosas se complican, como lo han analizado Sabreen Al'Rassace y Jules Falquet (2007) en un trabajo pionero sobre la migración de la lesbianas hacia Francia. Como lo ha analizado Falquet, el Estado nacional, el sistema patriarcal y, por ende, el sistema heterosexual están estrechamente ligados para reglamentar la circulación de las personas, en particular de las mujeres, más si estas son de países del llamado Tercer Mundo:

35. Marshall en *Ciudadanía y Clase social* (1950) planteó que una ciudadanía plena implicaba gozar de los derechos civiles, derechos políticos y derechos sociales, todos en función de la clase social a la que se perteneciera. Se le ha criticado que su propuesta no puede ser interpretada como una teoría general de la ciudadanía, ya que toma solo en cuenta la sociedad inglesa.

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

La capacidad de contraer matrimonio está íntimamente vinculada a la ciudadanía, lo cual es fundamental para el acceso al trabajo asalariado —sin hablar de propiedad. La ilegalización e incluso la criminalización y militarización creciente de la migración, la falta de estatuto legal autónomo para muchas de las mujeres migrantes tercermundistas, racializadas en su mayoría, contribuyen a organizar la división sexual- racial-internacional del trabajo y por tanto a co-formar las relaciones sociales de sexo, de « raza » y de clase heterosexuales (Falquet, 2009: 17).

Camila Esguerra, antropóloga colombiana, muestra, en un estudio realizado en Madrid con lesbianas migrantes latinoamericanas, que además de la búsqueda de mejores condiciones de vida, la migración es para ellas una búsqueda de cierta libertad y de salir de una invisibilidad relativa que asumen por miedo, control y persecución familiar y social en su país de origen. En otras palabras, el régimen heterosexual que se expresa a nivel nacional las expulsa de su país de origen (Esguerra, 2009).

La socióloga de origen peruano Norma Mogrovejo también realizó un estudio con cuarenta migrantes no heterosexuales de América Latina en Estados Unidos, de los cuales 40% tuvieron que pedir asilo allá por la persecución que vivieron en su país de origen. Sin embargo, en el país de llegada, los límites que pone la nacionalidad extranjera (y del Sur) son determinantes en el acceso a los derechos mínimos. Además de todo ello, está siempre la sensación de vivir en “la diferencia”, y bajo peligro, y así lo plantea la misma autora, como extranjera viviendo en México: “Mi autoexilio tiene el costo de una libertad condicional, una ciudadanía de cuarta categoría, ya que además estoy prohibida [por la Constitución mexicana] de participar en actividades políticas bajo amenaza de expulsión del país” (Mogrovejo, 2007).

Saskia Sassen (2006) ha planteado cómo la historia de la migración, que ha sido representada por dos historias (la de las y los trabajadores y la de la transformación de las y los trabajadores extranjeros en comunidades étnicas), ha implicado cambios importantes. Por ejemplo, la emergencia de las asociaciones de inmigrantes como actores políticos que están comenzando a funcionar en red a través de Europa y de las Américas. Luego, la importancia del debate sobre migración en

torno a lo multicultural, que incluye minorías nacionales y el surgimiento de nuevas políticas culturales. Todo esto deconstruye parcialmente la noción de comunidad nacional y conlleva el ascenso de nociones de comunidad de pertenencia transnacionales, e incluso de ciudadanía global (Appadurai, 1996). Este proceso, para Sassen, reinventa el vivir y el narrar la pertenencia política en torno a la nacionalidad.

Ciertamente, aunque la migración no sea nada nuevo, éstas son dinámicas que han ido surgiendo con el neoliberalismo, desde los años ochenta del siglo xx y se han acrecentado en los últimos tiempos. Sin embargo, pese a las posibilidades que se abren, la migración para muchas personas es aún una difícil realidad, no solo por sus costos económicos y emocionales, sino por las trabas aún mayores que se les pone en el acceso a la “ciudadanía”, a quienes no encajan en el modelo heterosexual.

En el caso de Colombia, para una persona extranjera que se encuentre por fuera de la lógica heterosexual (sin matrimonio civil, católico o unión marital de hecho), la adquisición de visado solo es posible en caso de contar con un contrato de trabajo previo expedido por el o la empleadora, con el cual se realiza el trámite. A partir de la sentencia C029-09 emitida por la Corte Constitucional, que será analizada en el epílogo, empieza a facilitarse este trámite para las parejas del mismo sexo, pero aún quedan por fuera personas trans e intersexuales. Como en muchos países, lo más simple es “naturalizarse” a través de casarse o establecer una unión de hecho con una persona de sexo opuesto. En esta nueva situación, la posibilidad de legalizar su estancia por medio de la unión con una persona del mismo sexo puede ser vista como un avance o, al contrario, como una manera de obligar a las personas lesbianas o gay a “normalizarse”, al entrar al dispositivo profundamente heterosexual de la pareja (Al’Rassace y Falquet, 2007).

Diferentes estudios han mostrado los efectos que tiene el régimen heterosexual para las personas no heterosexuales. Uno de ellos, realizado por diferentes ONG, sobre la discriminación laboral en América Latina, específicamente en Colombia, Bolivia, Brasil, Honduras y México, da cuenta de que el acceso a —o el mantenimiento en un empleo— ha implicado la violación a las libertades y derechos de

La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

muchas lesbianas —con excepción de algunas que tienen privilegios de raza y clase. Un gran número de lesbianas han sido despedidas de su lugar de trabajo cuando se ha descubierto su opción sexual, bajo el argumento de que su presencia afectaría el prestigio de la empresa o institución. Además, son objeto de todo tipo de abuso verbal y psicológico y, sobre todo, se ven obligadas a ocultarse y a callar para poder mantenerse en los espacios de trabajo. (ADEIM, Artemisa, Catrachas, Criola, IGLHRC y Red Nosotras LGBT, 2005).

Algunos testimonios que aparecen en el estudio dan cuenta de estas situaciones:

Tania (Bolivia):

Quando mis compañeros de trabajo me vieron abrazando a mi pareja, le contaron a mi jefe. Este me llamó a su oficina y me dijo que tenía que salir del trabajo, ya que mis compañeros no querían compartir en el trabajo con una persona como yo; además me dijo que lo que yo hacía iba contra la moral y no podía aceptar mi forma de ser. En mi caso, después de lo que ocurrió antes, prefiero no mostrarme públicamente con otras lesbianas en ningún lugar y si me preguntan si soy casada, les digo que sí (iglhrc, 2005: 79)

Sonia (Honduras):

En nuestra empresa, mis otras compañeras lesbianas prefieren ocultar su tendencia lésbica, puesto que se siente muy claro que es difícil luchar en esta sociedad, y con el medio, así que es preferible ocultarlo y tener una buena estabilidad económica. La forma utilizada para ocultar la tendencia lésbica es aparentar un noviazgo o una relación con un hombre, pero las consecuencias psicológicas (como fastidio, inestabilidad emocional y sentimental) que esto trae, siempre se verán proyectadas a mediano plazo (ídem: 67).

Zeta (Colombia):

[...] la rectora me dijo que ella estaba en una situación muy difícil, pero que debía entender que esta era una institución educativa para la cual la moral y los prejuicios religiosos eran fundamentales. Que

cualquier cosa que saliera de esos parámetros daba lugar a que ella tomara parte en el asunto. Me dijo que había llegado una información a los rangos superiores de que yo compartía mi vida con una mujer. Entonces, obviamente yo me sentí mal, agredida, violentada, quería derrumbarme. Ella dijo que tenía evidencias de eso y que había recibido la orden superior de terminar mi contrato. [...] me dio las gracias y me dijo que mi parte laboral era impecable, pero que comprendiera que para el manejo con niñas era riesgosa mi condición (ídem: 85).

Lo anterior concuerda con la idea de Rich en torno a cómo muchas lesbianas deben heterosexualizarse en los lugares de trabajo, lo que indica la relación entre el régimen heterosexual con la esfera laboral (Rich, 1988).

Con lo he mostrado, aunque la nacionalidad se tenga por derecho, la ciudadanía se ve limitada cuando el régimen de la heterosexualidad actúa como demarcador de derechos, en este caso, en lo que tiene que ver con el acceso al trabajo. Esta relación afecta fundamentalmente a mujeres y lesbianas, aunque también a gays y hombres racializados, llevándoles a situaciones de precariedad y de inseguridad no solo a nivel local, sino también transnacional, más aún cuando, por efectos de la mundialización, se genera una división sexual y racial internacional del trabajo que empuja fundamentalmente a lesbianas y mujeres del Tercer Mundo a migrar y a establecer, sin quererlo, relaciones heterosexuales para conseguir papeles y estabilizar su situación migratoria. En ese sentido, la nacionalidad y la ciudadanía son afectadas directamente por el régimen heterosexual.

El Estado-nación multi y pluricultural

En este capítulo, me interesa resaltar un cambio significativo que sucede durante el proceso constituyente con la idea colombiana de nación: el hecho de haber pasado de la nación homogénea a la nación multicultural, lo cual se cristalizó en la Constitución de 1991. Me interesa plantear ciertas interrogantes relacionadas con el multiculturalismo, que, por un lado, reconoce la diversidad de experiencias étnicas, culturales, sexuales, etc., para potenciar que sujetos y sujetas, que antes eran invisibles, estén hoy en la esfera pública y se hayan constituido en fuertes movimientos políticos, pero, por otro lado, estos movimientos, al basar su política en la identidad, llegan muchas veces a esencialismos que implican una autenticidad cultural que está relacionada con el régimen heterosexual y que afecta en especial a mujeres y lesbianas.

Contexto y avances de la reforma multiculturalista

En la década de los ochenta y noventa, el surgimiento del concepto de Estado-nación pluriétnico y multiétnico en diferentes constituciones latinoamericanas tuvo como telón de fondo, según el sociólogo francés Christian Gros (2002), varios fenómenos: la aceleración del proceso de globalización, el colapso de los regímenes autoritarios

y procesos de transición democrática con democracia representativa, una reevaluación neoliberal del papel del Estado frente mercado transnacional. Finalmente, en lo cultural, se dio la afirmación de nuevos movimientos identitarios, que se opusieron a la homogeneización cultural y al mestizaje como ideologías nacionales, pues cuestionaban las bases sobre las cuales se construyó la nación en América Latina. Es así como para Gros, los cambios constitucionales que sucedieron en la región —como vimos en el capítulo sobre el contexto para Colombia— respondieron a reformas institucionales en buena parte impuestas: reforma del Estado, renovación de la democracia, apertura de la economía, énfasis en un desarrollo “autosostenible” y reconocimiento e institucionalización de la presencia de un “actor” étnico.

En este contexto, vale destacar la reforma del Convenio 107 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT), redactado en 1957 y modificado en 1989, que estableció derechos de autodeterminación y autonomía indígena en el marco de los estados nacionales y fue ratificado por varios estados latinoamericanos. La conmemoración del Quinto Centenario de la invasión española también fue un hecho significativo, que movilizó diferentes movimientos étnicos y culturales, quienes denunciaron cómo el llamado “Descubrimiento de América” o “Encuentro de dos mundos”, denominaciones surgidas desde la institucionalidad estatal y eclesial, no fue más que un etnocidio. Todo ello dio lugar a encuentros internacionales entre movimientos indígenas, afros, entre otros. En este contexto también fue importante la declaración del año y de la década de los pueblos indígenas por la Organización de las Naciones Unidas, en 1993 y 1994, lo que también empujó el fortalecimiento de estos movimientos (Assies, 2005; Gros, 2002).

Lo anterior impulsó políticas de identidad, acompañadas de demandas de reconocimiento dirigidas a los estados latinoamericanos por parte de los movimientos sociales étnicos, que luego se proyectaron en las constituciones políticas, tal como sucedió en Colombia con la Constitución de 1991.

Esta combinación de fenómenos produjo, desde el punto de vista político, una nueva concepción de la ciudadanía, centrada en la diver-

sidad cultural así como en la descentralización política y presupuestal a través de gobiernos locales. Sin embargo, a la par que emergía la política del reconocimiento cultural y de las identidades como estrategias importantes de los movimientos sociales, las desigualdades sociales se profundizaban (Assies, 2005). Las antropólogas colombianas Margarita Chavéz y Marta Zambrano, refiriéndose a Colombia, han analizado cómo estas políticas no estaban acompañadas de una justicia redistributiva, ya que desde el Estado, no se daba una reforma agraria integral y se produjo un aumento de la pobreza, los ingresos nacionales fueron muy bajos (40% de la población colombiana estaba en la pobreza en 1991), y a esto se sumaban los efectos del conflicto armado y del control por grupos paramilitares, que desplazaron cantidades de comunidades indígenas y negras de sus tierras (Chavez y Zambrano, 2006). No obstante, para esta época Colombia dio un giro hacia el pluralismo y multiculturalismo cultural, con el protagonismo inaudito de los grupos indígenas y, en menor medida, afrodescendientes, quienes se transformaron en los nuevos actores colectivos más significativos.

En el proceso constituyente que sucedió entre 1990 y 1991, la diversidad cultural fue un tema central. Tanto la subcomisión preparatoria sobre derechos étnicos, como la Asamblea Nacional Constituyente se pronunciaron sobre este aspecto. La ponencia presentada por Francisco Rojas Birry, por la comisión segunda, presentó todas las propuestas referidas a derechos étnicos. Por la cantidad de propuestas, no las expondré aquí, pero la mayoría giraban en torno al reconocimiento especial a los grupos étnicos, al principio de igualdad y no discriminación, al reconocimiento a la propiedad comunitaria, al patrimonio cultural y a la riqueza arqueológica de los grupos étnicos, y a la creación de regímenes especiales para los bienes raíces de las comunidades indígenas.

Todo estaba justificado por el hecho de que Colombia debía declararse como un país multi y pluricultural (*Gaceta Constitucional* N.º 67. 4 de mayo de 1991). Esta multi y pluriculturalidad quedó plasmada en la Constitución Política, que reconoce la diversidad étnica y cultural en los siguientes artículos:

Sobre diversidad étnica y cultural:

Art.7. El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana.

Sobre el derecho a conservar la identidad particular cultural en torno a la educación:

Art. 68. Las integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural.

Sobre el derecho de las comunidades indígenas a su autonomía política y territorial:

Art. 329. La conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, y su delimitación se hará por el Gobierno Nacional, con participación de los representantes de las comunidades indígenas, previo concepto de la Comisión de Ordenamiento Territorial.

Art. 330. De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades.

En relación a las comunidades negras, la Constitución solo reconoce derechos a la propiedad colectiva pero en el artículo transitorio AT55. Es importante notar que la denominación "comunidades negras" en la Constitución refiere a los pobladores rurales, cuyo referente fundamental es el Pacífico colombiano, luego se extiende abusivamente al resto de la población negra en el país, y así niega las que se encuentran en territorios no rurales (Agudelo, 2005), además de negar la presencia de personas afrodescendientes en diferentes lugares de Colombia.

A pesar de este poco reconocimiento a las poblaciones negras en el texto constitucional, tanto la Constitución de 1991 como el proceso constituyente y el hecho de que Colombia se defina como multicultural, constituyeron una ganancia política para diversos grupos sociales, que antes estaban invisibles en la esfera pública. La politóloga colombiana María Emma Willls, refiriéndose al texto constitucional, señala que éste:

[...] deja entrever la explosión de una diversidad social antes invisible y la aparición de una nueva concepción de la democracia. Lejos están los lemas de la Regeneración, lejos una lengua, una raza, una religión; lejos también el Concordato, el púlpito aliado de un partido, el desprecio por lo indígena y lo negro, la invisibilización de las mujeres, la aceptación callada de las desigualdades sociales (Wills, 2000: 409).

Finalmente, hay que señalar que la Constitución de 1991 también permitió la emergencia de otros movimientos, que antes no existían, especialmente el llamado movimiento LGTB (lesbianas, gays, trans y bisexuales), como lo plantea Marcela Sánchez, destacada activista lesbiana en Colombia que entrevistamos para esta investigación:

Sin duda la Constitución de Colombia, que consagra el Estado Social de Derecho, se ha convertido en el camino o derrotero de la lucha política del movimiento LGTB y le ha dado de paso, las herramientas a través de las cuales alcanzar la ciudadanía plena. Instrumentos como la acción de tutela, las demandas de inconstitucionalidad que pueden ser interpuestas por cualquier ciudadano/a y derivadas de éstas, la extensa jurisprudencia de la Corte Constitucional, incluso han sido vanguardistas para el resto de América Latina (Entrevista a Marcela Sánchez. 4 de agosto de 2009).

Así, la Constitución Política de 1991 ha sido un instrumento que ha permitido la visibilidad de muchos grupos subalternizados, les ha permitido reivindicar derechos sociales, civiles, económicos y políticos desde posiciones identitarias y, desde la demanda, el reconocimiento social y político.

No obstante, sería interesante analizar, y esto es materia de otra investigación, los impactos que esta multiculturalidad ha tenido para las mujeres y para lesbianas indígenas y afros, por ejemplo. Aquí solo esbozaremos algunas reflexiones al respecto.

El multiculturalismo y su relación con el régimen heterosexual

El multiculturalismo, a pesar de que permite posicionar en el espacio político, social y cultural, a grupos sociales que antes eran invisibles, como hemos visto, también empuja muchas veces a estos grupos a construir una autenticidad cultural y sexual para demandar reconocimiento al Estado, a través de políticas públicas, y para entrar a competir en el mercado, que muchas veces convierte en mercancía “las culturas particulares” (Povinelli, 2001). Este proceso no deja de tener impactos sobre las mujeres y lesbianas.

Las posturas feministas referidas al multiculturalismo han sido diversas, lo que ha generado un largo debate desde hace varios años. La norteamericana Iris Marion Young aportó interesantes análisis en ese sentido, al relacionar género y cultura, vincular la opresión cultural y la opresión patriarcal sobre las mujeres y plantear cómo muchas veces las diferencias culturales están ligadas a desigualdades de género (Young, 2000).

Un texto interesante en torno al multiculturalismo fue el de Susan Moller Okin *In multiculturalism bad for women?* (1990), el cual ha desatado diversos debates. Moller Okin puso de presente las tensiones entre el feminismo y el multiculturalismo, los derechos grupales y minorías particulares.

Señaló que parte de las y los defensores de los derechos de minorías particulares, sobre todo en Francia y en Estados Unidos, pocas veces analizan el aspecto privado de las relaciones de sexo en las que las mujeres, jóvenes, niñas y niños son subordinadas, pues en esa esfera privada del hogar en muchos grupos las mujeres, jóvenes y niños y niñas pasan más tiempo y dedican mayores energías a preservar y a mantener el lado reproductivo y familiar de la vida.

Al relacionar género y cultura, Moller Okin ha sostenido que la mayoría de las culturas “particulares” o “sociales”, como les denomina, han tenido como principal propósito el control de las mujeres por los hombres, a través de mecanismos de socialización, rituales, costumbres matrimoniales y otras prácticas culturales (incluyendo sistemas de

propiedad y control de recursos), con el fin de controlar la sexualidad en las mujeres y sus capacidades de reproducción, a través de prácticas como los matrimonios de niñas, matrimonios forzados, sistemas de divorcio sesgados contra las mujeres, la poligamia y la clitoridectomía.

Moller Okin planteó dos argumentos como posibles salidas: las mujeres estarán mucho mejor si la cultura en la que nacieron llegara a extinguirse para que ellas queden integradas en la cultura circundante menos sexista o que se aliente a la cultura a que cambie para reforzar la igualdad de las mujeres —al menos en el mismo grado en que la mayoría cultural apoya ese valor.

Estos argumentos de Moller Okin han suscitado muchos debates, pues aunque muestra realidades que, ciertamente, se presentan en varios grupos, en algunos casos ha sido acusada de etnocentrismo, al no analizar suficientemente el sexismo en sociedades occidentales liberales.

Desde una posición poscolonial, Chandra Mohanty, en su célebre texto *Bajo los Ojos de occidente* ([1984] 2008), hizo una crítica a la visión etnocéntrica del feminismo occidental, pero también del feminismo dominante en cada país, analizando cómo ha ido colonizando, apropiando y también homogenizando y victimizando a las mujeres del Tercer Mundo, presentadas como objetos y no como sujetos de sus propias historias y experiencias particulares. Mohanty sintetiza esta crítica en su concepto de *colonización discursiva*. Esa apropiación, según Mohanty es una forma de colonialismo que sitúa a las mujeres del Tercer Mundo en el “afuera” y no “en todas partes de” las estructuras sociales, y las expone siempre como víctimas y no como agentes de sus propias vidas, con historias importantes de resistencias y luchas.

La norteamericana Nancy Fraser, por su parte, ha propuesto la necesidad de una política de reconocimiento conjugada con una política de distribución como una forma de salir del debate polarizado: demandas culturales versus demandas económicas (Fraser, 1997).

Desde las prácticas políticas, muchas mujeres racializadas, como, por ejemplo, una buena parte de las organizaciones de mujeres indígenas,

demandan, por un lado, un reconocimiento de la diferencia y un respecto a sus culturas, a la vez que cuestionan los usos y costumbres que las traicionan y las oprimen como mujeres (Hernández, 2009). También lo hacen muchas mujeres afrodescendientes en la región (Curiel, 2007).

En fin, desde el feminismo, el multiculturalismo ha generado diversos debates, que tienden a ubicar en el centro las tensiones entre el relativismo cultural y el etnocentrismo, así como la paradoja de la demanda de la igualdad, al tiempo que de reconocimiento de las diferencias culturales. No obstante, en estos debates, muy raramente, por no decir casi nunca, se incluyen los efectos del régimen heterosexual.

Ciertamente, el multiculturalismo ha sido un cuestionamiento al etnocentrismo occidental y una denuncia de su pseudo universalidad, que llevaron a particularizar las "otras" culturas, a folclorizarlas, como si se trataran de fenómenos estables, prístinos y fuera de las demás relaciones sociales. Ante las fuertes olas de racismo y xenofobia, el vínculo intracomunitario y grupal se ve como necesario y urgente frente a un medio tan hostil, con altos niveles de exclusión. Esto va generando la necesidad de fortalecer identidades colectivas que dan un sentido de pertenencia, así como un refugio material, espacial y psicoemocional a los grupos racializados y marginados, alrededor de lo cultural. Sin embargo, es necesario exponer como un problema central la manera en que la construcción y el fortalecimiento de identidades colectivas alrededor de lo cultural demanda un tipo de autenticidad que recae, fundamentalmente, en las mujeres, pues a través de ellas se busca un origen mítico en el que se basa la alianza matrimonial u otro tipo de unión, que es heterosexual. En este marco a las mujeres se les pide lo que Amrita Chhacchi ha denominado "la carga de representación" (Chhacchi citada por Yuval-Davis, 2004). Ellas son construidas para cargar la representación de la autenticidad, son las portadoras simbólicas de la identidad y el honor de la colectividad.

De esta forma, las mujeres deben tener comportamientos "apropiados", ropas "apropiadas" y movibilidades "apropiadas". Como sostienen Adrienne Rich y Monique Wittig, en la lógica heterosexual los cuerpos de las mujeres son "apropiados" para ser puestos al servicio,

no solo de sus maridos, amantes, esposos, sino de una colectividad completa (Rich, 1980; Wittig, 1992).

Esta autenticidad cultural tiene que ver, además, con limitar a las mujeres a la esfera reproductiva dentro de una relación heterosexual. Se asume que las mujeres "paren el colectivo" (Yuval, Davis, 2004), al ser las reproductoras biológicas de la nación, o de las culturas particulares, quienes, además, deben siempre cuidar del producto de esa reproducción.

El multiculturalismo, la mayoría de las veces, le viene muy bien a la masculinidad, pues, finalmente, son casi siempre los hombres quienes se rigen como los representantes más autorizados de las culturas, de las cuales las mujeres asumen el rol de reproductoras y transmisoras, como lo ha estudiado Falquet (1991) en el caso de las mujeres indígenas de Chiapas, antes del levantamiento zapatista. Esto ha significado el aislamiento, la invisibilidad, ser objeto de las costumbres y tradiciones culturales que también las oprimen como grupo social, como clase de sexo. Debido a la división sexual y cultural del trabajo, son las que permanecen más tiempo en la casa y la comunidad, son las encargadas de transmitir a las generaciones los elementos de la cultura, empezando por la lengua, para su permanencia. Muchas veces, en el marco del relativismo cultural, que, aunque pretenda ser más respetuoso, no deja de ser un racismo (solo que diferencialista), las lógicas patriarcales y heterosexuales de determinadas culturas se "toleran" porque se relacionan con tradiciones milenarias consideradas inmutables.

Además, en el marco del multiculturalismo, la autenticidad conlleva muchas veces que la solidaridad racial y étnica se exprese en alianzas matrimoniales obligadas entre hombres y mujeres (Viveros, 2008) y las mujeres son generalmente las cuidadoras de la prole y de la cultura, como bien muestra Jules Falquet:

Si se toma el caso de la «raza», es interesante ver como, a menudo, la mayor prueba de solidaridad de «raza» que los hombres racializados les piden a las mujeres racializadas, es que se casen con ellos y crien a su hij@s (preferiblemente varones). Este punto es central en el nacionalismo (Yuval Davis, 1997), ha desgarrado al los pueblos colonizados,

ha atravesado el movimiento Negro de Estados Unidos (Smith, 1983) y agita hoy l@s descendientes de migrantes. Pues la racialización de la heterosexualidad no es igual según el sexo: para la mayoría de los varones, es un derecho la exogamia «racial», mientras que para la mayoría de las mujeres, la endogamia es un deber sagrado. Dependiendo de los contextos históricos y políticos, el alcance y significado que tiene para cada «raza» la unión de las mujeres racializadas con los varones más «claros» (y a la inversa) merece ser estudiado con detalles. Se lo merece aún más por combinarse con elementos de clase, donde la heterosexualidad interviene, pero con expectativas sexuadas diferentes (Falquet, 2009: 8).

En otro orden de ideas, poco se ha estudiado la situación de las personas no heterosexuales en comunidades indígenas y negras, lo que indica que aún es un tabú, que refuerza la relación entre el régimen heterosexual y el multiculturalismo por medio de la autenticidad cultural. Aún en muchas comunidades racializadas, se continúa pensando que tanto el lesbianismo como la homosexualidad son una herencia occidental y blanca, lo que ha implicado que lesbianas indígenas y negras puedan haber tenido que salir de la comunidad, porque asumir comportamientos no apropiados (es decir, no heterosexuales) significa que se traiciona la raza, la etnia o la cultura.

Hace décadas, Audre Lorde, lesbiana afronorteamericana, planteó este problema al interior del movimiento negro norteamericano:

Los ataques contra las lesbianas negras han arreciado tanto por parte de los hombres negros como por las mujeres negras heterosexuales. Pero así como la existencia de mujeres negras que se definen a sí mismas no constituye una amenaza para los hombres negros que también lo hacen, las lesbianas negras solo representan una amenaza emocional para aquellas mujeres negras que viven como un problema sus sentimientos de camaradería y amor por sus hermanas (Lorde, 2003:31).

Hemos visto aquí que estudiar la relación entre multiculturalismo y el régimen heterosexual en los nuevos contextos aporta de manera

significativa a salir de la lógica paternalista y romántica que ha caracterizado buena parte de las ciencias sociales. La antropología no ha escapado a esta visión; cuando, al estudiar grupos de las denominadas “culturas particulares”, muchas veces ha presumido que las mujeres no eran oprimidas, sino que se trataba de relaciones marcadas por otro tipo de tradiciones, fuera de la mirada occidental.

Introducir los impactos que tiene el régimen heterosexual en la construcción cultural indudablemente ayuda a analizar la complejidad de las relaciones de sexo.

EPÍLOGO

Los derechos de las parejas del mismo sexo (sentencia c-029/09)

El año pasado, recibí una llamada telefónica de una amiga, para darme la noticia de que yo iba a poder tener papeles para estabilizar mi situación de extranjería en Colombia, pues la Corte Constitucional de Colombia acababa de emitir una sentencia sobre derechos de parejas del mismo sexo, que decía que se podía obtener la nacionalidad colombiana como pareja de una colombiana, si se cumplía con los requisitos que exigía la ley.

En ese momento, me alegré por la felicidad de mi amiga, sobre todo porque ella sabía todas las calamidades y los miedos que pasaba en Colombia cada vez que se me terminaba un contrato de trabajo y tenía que esperar los trámites de la Universidad para que saliera el otro. Mientras eso pasaba, tenía el riesgo de tener que salir del país o quedarme en situación de ilegalidad. La sentencia de la Corte podría quitarme esa angustia, a condición que yo entrara a una “unión de hecho” con mi compañera. Pero se me presentó una contradicción:

por un lado, resolver el problema de los papeles, por el otro, tener que legitimar un modelo heterosexual de pareja y de “matrimonio” como requisito para poder obtener documentación como “natural nacional”.

En este epílogo, quisiera abordar, en unas líneas, una paradoja que se presenta en la relación de las personas con el Estado nacional y es, por un lado, la necesidad de legitimación y, al mismo tiempo, la de ser críticas y críticos ante la “normatización” de la vida social, empujada por el mismo Estado. Aquí, quiero mostrar la conexión entre Estadonación y el régimen heterosexual analizando la sentencia C-029/09 que tanto gusto ajeno le dio a mi amiga, y hacer una invitación a pensar en otras formas de parentesco que erosionen estas cooptaciones e institucionalizaciones de relaciones sociales por parte del Estado.

El 7 de febrero de 2007, la Corte Constitucional de Colombia produjo un fallo que otorga varios derechos a las parejas del mismo sexo, a través de la sentencia C-075 de 2007. En la misma, la Corte declaró que el régimen de la unión marital de hecho es aplicable a las parejas constituidas por dos hombres o dos mujeres. Posteriormente, reconoció que las personas que constituyen parejas del mismo sexo tienen derecho a la salud en los términos establecidos por la ley 100 de 1993, así como a recibir la pensión de superviviente (Bonilla, 2009). Finalmente, el 28 de enero de 2009, la Corte produjo la sentencia C-029/09 que contiene derechos civiles, penales, políticos, migratorios, sociales y económicos, que permitieron, en el plano formal, cierta igualdad de condiciones con las parejas heterosexuales que vivan en unión libre. En esta sentencia, se plantea que las parejas no tendrán la obligación de testificar en procesos penales en contra de la persona con la que conviven, pero, sobre todo, que las personas no nacionales de Colombia podrán adquirir la nacionalidad si cumplen con los requisitos exigidos por la ley para las parejas heterosexuales y podrán incluso acceder a servicios de salud que antes solo gozaban las personas heterosexuales cuyas parejas hacían parte de la fuerza pública. Tendrán también que cumplir obligaciones en torno a las normas que prohíben la violencia intrafamiliar.

Esta demanda fue presentada por Colombia Diversa, De Justicia y el Grupo de Derecho de Interés Público de la Universidad de los Andes

(G-DIP), con el apoyo de un grupo constituido por más de cuarenta y cinco entidades estatales, sociales y académicas nacionales e internacionales³⁶.

De los aspectos positivos que este proceso, destaco, en primer lugar, que haber reconocido derechos a parejas del mismo sexo desnaturaliza el orden social en materia de sexualidad, aunque siempre en el ámbito de la democracia de mercado. En segundo lugar, destaco que plantea nuevas formas de parentesco que no se ajustan al modelo de familia heterosexual, y separa la reproducción del matrimonio (la Corte no se pronunció sobre el tema de adopción). Lo anterior muestra cómo se desestabilizan ciertas conceptualizaciones de la misma Constitución de 1991 que hemos visto en capítulos anteriores, en torno a la pareja y a la familia. Sin embargo, las sentencias de la Corte tienden a la normalización por parte del Estado de las relaciones sociales ligadas a la sexualidad.

La filósofa norteamericana Judith Butler plantea una serie de preguntas interesantes sobre este tema, que dan pie para mi argumentación: ¿la reivindicación del matrimonio o de la unión de hecho, o su uso instrumental, hacen más difícil argumentar a favor de acuerdos familiares alternativos y de distintas formas de garantizar el bienestar de las niñas y los niños? ¿Qué pasa con el proyecto radical de articular e impulsar la proliferación de prácticas sociales y sexuales fuera del matrimonio y las obligaciones del parentesco heterosexual dominante? ¿El recurso del Estado marca el fin de una cultura sexual radical? (2007: 23).

Mi argumento no se limita a analizar cómo se eclipsa la variedad de las sexualidades en esta normalización, aunque tampoco lo descarto. Como planteé antes, para otro tipo de relaciones sociales, pienso que toda legitimación por parte del Estado significa entrar en los términos que ofrece el Estado-nacional, y con ello las opciones alternativas se van

36. Entre éstas la Defensoría del Pueblo, las Personerías de Medellín y Bogotá, Human Rights Watch, la Asociación por los Derechos Civiles de Argentina, la Asociación Española para la Aplicación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, la Facultad de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana, el Centro Latinoamericano de Sexualidades y Derechos Humanos de la Universidad Estatal de Río de Janeiro y la Comisión Colombiana de Juristas.

clausurando en la medida que legitimamos al Estado como única posibilidad de reconocimiento social. Además, sigue generando otros tipos de exclusiones, pues el hecho de que el acceso a la atención médica y la posibilidad de transmisión del patrimonio, por ejemplo, tengan que ser legitimados por el Estado a través de la legalización de este tipo de uniones, sigue limitando la posibilidad de acceder a esos servicios para las personas célibes, divorciadas, o en otro tipo de relaciones familiares que cada vez afloran más en Colombia, como en otras partes.

Entiendo que el tema no tiene salida fácil, dado que la falta de reconocimiento estatal supone angustias, invisibilidades y hasta diversos tipos de violencia y exclusiones que muchas personas no heterosexuales vivimos a diario. Sin embargo, creo que para que esto cese, debemos imaginar y reconocer otras formas posibles, tanto de relaciones como de organización social. Si observamos otras experiencias y otras sociedades, nos damos cuenta de que son posibles otras maneras de vivir en sociedad, como lo hacen comunidades campesinas en Brasil, parte del Movimiento Sin Tierra o las diferentes comunas lésbicas que han existido en diversos lugares y momentos de la historia (Falquet, 2008). Desde mi posición como lesbiana feminista, invito a pensar en aquello que aún no ha sido pensado, lo que constituye un reto necesario para un pensamiento y un accionar crítico y comprometido.

Conclusiones

Plantear conclusiones en una investigación implica muchas veces correr el riesgo de caer en posiciones cerradas que no abren posibilidades de continuar profundizando. Por ello, las conclusiones que planteo aquí son abiertas, y, como tal, invitan a abrir nuevas preguntas que pueden ser objeto de otras investigaciones.

Mi propuesta de hacer *antropología de la dominación*, materializada en la manera como el régimen de la heterosexualidad está presente en la nación, a través del análisis de los discursos vertidos en el texto de la Constitución Colombiana de 1991, ha implicado varias cuestiones:

En primer lugar, profundizar la crítica acerca del enfoque hegemónico de la antropología como disciplina que, pese haber reflexionado sobre su sesgo colonial y euronorcentrico, aún el estudio del "otro", la "otra" sigue siendo una de las perspectivas que aún prevalece y que mantiene de alguna manera la relación saber-poder entre quien investiga y a quién o a quiénes se investiga. Esa propuesta no niega que se sigan estudiando las historias, culturas y relaciones sociales en las que están insertas las personas subalternizadas, por

quienes no lo son; propone reforzar otros ángulos críticos de la producción del conocimiento en torno a esos y esas consideradas otras, que contribuyan a evidenciar y dismantelar la relación saber-poder y éste fue uno de los objetivos centrales de esta investigación

En segundo lugar, ha implicado deconstruir la separación entre teoría y práctica política. A pesar de que la corriente teórico-política lésbico feminista, básicamente desde el movimiento social, fundamenta su política en la comprensión de la institución (régimen) de la heterosexualidad, poco se ha hecho para estudiar académicamente sus efectos. Por otro lado, aunque se ha avanzado en considerar la heterosexualidad como una práctica sexual normativa tanto desde la antropología de la mujer, del género, feminista y desde la antropología de la sexualidad, poco se ha analizado cómo el régimen político de la heterosexualidad articula diversas instituciones y relaciones sociales y culturales. En ese sentido, he ofrecido una nueva perspectiva para la disciplina, al campo de las ciencias sociales, como también a los movimientos sociosexuales. Por lo anterior, esta propuesta implica salir de la visión reduccionista según la cual analizar la heterosexualidad como régimen político es una cuestión “solo de lesbianas”, para potenciar su poder explicativo y teórico.

Como éste es un tema nuevo en antropología y como tal los referentes de investigaciones o teorizaciones son pocos —por no decir, casi nulos— en este ejercicio la creatividad fue una característica y también una necesidad del proceso investigativo. En ese sentido, aunque fue un proceso apasionante, no dejó de ser también tensionante, porque devenir antropóloga supuso abandonar algunos *habitus* teóricos y epistemológicos y adquirir otros nuevos del campo antropológico.

En este proceso, haber mostrado que existe una *heteronación*, expresión creada *ad hoc* para esta investigación, supuso rebasar la línea entre la nación que se imagina y la nación que se concreta, por medio de los discursos e ideologías que se sostienen desde el Estado a través de sus representantes, que utiliza la escritura y el discurso jurídico como tecnologías de poder y saber para prescribir, por tanto, para definir en cuáles términos debe definirse qué es una nación, quién debe vivir dentro de ella y en cuáles términos, un aspecto que ha sido central para la antropología.

He mostrado los límites de los pactos sociales y políticos que se dan en la democracia como sistema de organización social. Tanto en el Estado liberal como en el Estado multicultural, los pactos sociales son, finalmente, producto de las hegemonías, de alianzas y negociaciones que son impulsadas por las élites políticas y sociales, pero que cuentan con el agenciamiento de grupos subalternizados, como lo fueron las mujeres y feministas, los grupos indígenas y afrodescendientes en la medida en que estas negociaciones les permitían demandar la igualdad que, como principio, ha sostenido el estado liberal. No obstante, aunque el discurso jurídico-político exprese este principio y la unidad en la diversidad de la nación, cuando se analiza cómo se expresa el régimen heterosexual, vemos cómo desde éste se prescribe, se niegan derechos mínimos, cómo se definen lugares y no lugares para las mujeres, y, sobre todo, para las lesbianas al ser ellas las *inapropiables*, por su no dependencia económica, social, simbólica, o sexual hacia los hombres como clase de sexo.

Al analizar el contexto en que se dio la Asamblea Nacional Constituyente que resultó en la Constitución Política de 1991, pudimos ver las fuerzas externas e internas que le dieron origen. Vimos que fue el resultado de las pugnas de fuerzas políticas partidarias, que a través de la legitimación de solo un 25% de electores y electoras se concretó la Asamblea Nacional Constituyente, sumado a la fuerza del neoliberalismo como motor de la economía y la política nacional. Esto ocurrió en una coyuntura crítica por la que pasaba Colombia en este momento, que creó expectativas para muchas y muchos colombianos para lograr la paz y transformar condiciones que permitiera participar a sujetos sociales, antes ausentes en la construcción de los destinos de la nación.

El proceso de formulación de la Constitución de 1991 fue, para muchas mujeres y feministas, así como para grupos indígenas y, en menor medida, para afrodescendientes, un escenario importante que les permitió posicionarse y fortalecerse como sujetos y sujetas políticas. Analicé cómo muchas de las propuestas que hicieron feministas y mujeres fueron recogidas en la Carta Magna, lo cual fue un logro político desde el punto de vista de la democracia liberal, sobre todo, considerando que fue la primera vez que actuaron de manera colectiva en torno a procesos constitucionales, lo que muestra que, en aquellas

decisiones que tienen que ver con el ámbito nacional, habían estado ausentes, representadas por otros: un indicador de cómo actúa, y en gran medida sigue actuando, el régimen heterosexual.

En torno a las propuestas que llevaron, aquellas que tenían que ver con la autonomía de sus cuerpos y de su sexualidad y las que se referían a la reproducción no fueron acogidas por parte de los y las pocas constituyentes. En ello, pesó la influencia de las fuerzas conservadoras, como la Iglesia Católica. Lo anterior muestra que quienes deciden, a fin de cuentas, sobre cómo debe funcionar su sexualidad, sus cuerpos y, con ello su representación en el espacio público, son mayormente los juristas, la Iglesia, los profesionales de la medicina a través de sus discursos, sus tecnologías de poder y de conocimiento, sus posicionamientos y acciones, otra muestra de cómo actúa el régimen heterosexual.

Lo anterior no significa que no haya fugas por parte de las mujeres y las lesbianas; ha habido miles de formas de resistirse a este régimen, incluso salirse de él, aunque sea parcialmente. Desde tiempo de la colonización, las mujeres esclavizadas se resistieron frente al amo que las violaba, muchas mujeres han conseguido métodos naturales y no naturales para abortar, han salido de la dependencia económica de sus padres, maridos, amantes, incluso del Estado, han logrado los mecanismos para crearse placer desde ellas mismas, y con otras, entre tantas otras maneras de escapar del régimen de la heterosexualidad, aunque su práctica sexual haya sido o no lésbica. Éste es el potencial de los conceptos de *existencia lesbiana* y *continuo lésbico* de Adrienne Rich, pues supone reconocer estas historias, al tiempo que sugiere construir lazos, para seguir enfrentando los efectos de la obligatoriedad del régimen heterosexual, e igualmente es la propuesta de Monique Wittig, cuando plantea salirse de la clase de “mujeres” individual y colectivamente.

He analizado cómo la diferencia sexual, ideología donde se fundamenta el régimen heterosexual, es un centro también de la paradoja que produce la modernidad de igualdad-diferencia. Sobre ello, tanto las propuestas de los y las constituyentes, muchos de los artículos que contiene la Constitución Política, como las propuestas de muchas feministas se movieron dentro de esa paradoja: la aspiración a la igualdad a partir del reconocimiento de la diferencia sexual, lo cual mostró que

ésta es una contradicción casi ontológica producida del régimen político heterosexual que se liga a la nación moderna. Sabemos que esta paradoja no tiene salida fácil, sin embargo, el hecho de plantear que se trata de un tema problemático es avanzar en una visión crítica. Así, la tarea que queda pendiente es preguntarnos si es posible pensar en alternativas más allá de las posibilidades que ofrece la paradoja.

Al visibilizar que la diferencia sexual es un fundamento central del pacto social heterosexual que se tradujo en el proceso constituyente y que fue plasmado en el texto constitucional, me he detenido en presentar la manera en que se define qué es una mujer y qué es un hombre, cuál es la familia legítima, cuál es la pareja legítima, cuáles nacionalidades son legítimas y las relaciones de parentesco que también se legitiman en una nación. Lo anterior no es solo un problema jurídico sino político, pues tiene que ver con la salud, con el empleo, con el acceso a la vivienda, con las posibilidades de estar en un lugar y en un espacio, es decir, con la organización socioestructural y sociosimbólica de la nación.

En este trabajo he planteado que uno de los retos de la antropología es continuar analizando las distintas formas de parentesco y de familia que no pasan ni por la consanguinidad, ni por la matrilinealidad o patrilinealidad, sino otras relaciones, producto de arreglos económicos, sexuales, que surgen por la misma presión que ejerce la heterosexualidad como régimen sobre distintos grupos, así como por efectos de las políticas represivas de la migración, del racismo estructural y la pobreza. Con ello, la antropología puede aportar a redefinir las normas institucionales del Estado y de la nación, así como propiciar nuevas referencias de vivir en sociedad que podría devenir en otras formas más humanas.

Con todo ello, esta investigación, hecha desde mi condición de subalternizada, como mujer socialmente construida, lesbiana feminista, afrodescendiente y migrante, situada en la región latinoamericana y caribeña, fue un proceso de descolonización teórica, epistemológica, investigativa y política, una muestra de que la subalternidad puede hablar, decir, interpretar la norma, sin necesidad de que mis palabras hayan tenido que ser interpretadas por otros u otras.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudelo, Carlos E.** (2002). *Multiculturalismo en Colombia. Política, inclusión y exclusión de poblaciones negras*, [en línea], disponible en: http://ladatura.com/ed3/multiculturalismo_colombia.pdf recuperado: 9 de mayo de 2010.
- Ahumada, Consuelo.** (1996). *El modelo neoliberal y su impacto en la sociedad colombiana*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Al Rassace, Sabreen; Falquet, Jules** (2007), « De la nécessité de faire bon accueil aux lesbiennes et aux femmes étrangères. Lesbiennes étrangères en mouvement en France aujourd'hui », in Freedman, J. ; Valluy, J. (Dir.). *Persécutions des femmes. Savoirs, protections et mobilisations*, Paris : Ed. du Croquant. pp. 339-372.
- Amorós, Celia.** (1990). *Mujer, participación, cultura política y Estado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Anderson, Benedict.** [1983] (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D. F: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en inglés: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.

- Appadurai, Arjun. (1996). *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press.
- Archivo General de la Nación. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Volumen I. Bogotá: Imprenta Nacional.
- _____. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Volumen II. Bogotá. Imprenta Nacional.
- Assies, Willem. (2005). *El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo xxi*. Programa de Cooperación Internacional | Jornadas "Pueblos Indígenas de América Latina" Barcelona, 27 y 28 de abril, 2005
- Arocha, Jaime. (1984). "Antropología Propia: un programa en formación", en: Arocha, J. y Friedemann, N. (eds). *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Presencia. pp 253.230
- Baccino, Guiliana. (2005). "Los aportes de las técnicas de reproducción asistida. Nuevas formas de familia", [en línea], disponible en: <http://psikis.cl/portal/leer.php?cod=1407>, recuperado: 3 de febrero de 2010.
- Baumann, Zygmunt. (2010) "Turistas y vagabundos,, [en línea], disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Z%20Bauman.pdf>, recuperado: 7 de febrero de 2010.
- Berman, Marshal. (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Bogotá: Siglo XXI editores.
- Bhabha, Hommi. (2002). "El compromiso con la teoría", en *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bestard, Joan. (2006). Parentesco y nación en la cultura catalana, en: Roigé, X. *Familias de ayer, familias de hoy: continuidades y cambios en Cataluña*. Barcelona: Icaria. pp.27-70
- Brath, Avtar. (2004). "Diferencia y diversificación" en: *Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera*. Eskalera La Karakola. Madrid: Traficantes de Sueños pp.107-136

- Bonilla, Daniel.** (2009). *“La igualdad y las parejas del mismo sexo”*, [en línea], disponible en: <http://www.semana.com/noticias-justicia/igualdad-parejas-del-mismo-sexo/120354.aspx>, recuperado: 3 de noviembre de 2009.
- Bourdieu, Pierre.** (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon, J. y Passeron, P.** (1975). *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Brieger, Pedro.** (2000). *“De la década perdida a la década del mito neoliberal”*, [en línea], disponible en: http://www.avizora.com/atajo/colaboradores/textos_pedro_brieger/0004_decada_perdida_mito.htm, recuperado: 9 de marzo de 2010.
- Butler, Judith.** (2001). *El género en disputa*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2004). *¿El parentesco es siempre de antemano heterosexual? Conversaciones feministas*. Buenos Aires: Ají de Pollo.
- Cabildo Nacional de Mujeres.** 1991. *Propuesta del a la Asamblea Constituyente*. (Mimeo).
- Cardoso de O, Roberto.** (1990). *“Identidade e Diferencia entre Antropologías Periféricas”* en: *Antropologías na América Latina*. George Cequeira Leite Zarur (coord.). México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Pp 67-82
- Castrillón Valderrutén, Maria del Carmen.** (2007). *“Discursos institucionales sobre la familia en Brasil y Colombia, ¿biologizar/nuclearizar, o reconocer su diversidad?”*, [en línea], disponible en: http://www.umanizales.edu.co/revistacinde/vol5/Discursos_institucionales_sobre_familia.pdf, recuperado: 20 de enero de 2010.
- Castro, Yan María.** (2004). *El movimiento lésbico-feminista en México*, [en línea], disponible en: www.ciudaddemujeres.com/.../_Yan-Maria-Yaoyotl-Castro_. Recuperado: 5 de mayo de 2006.

- CEPAL. (2002). *Crecimiento económico y desarrollo humano en América Latina*, Revista de la CEPAL. N.º 78. Diciembre.
- Chaves, M. y Zambrano, Z. (2006). "From *blanqueamiento* to *reindigenización*: paradoxes of *mestizaje* and multiculturalism in contemporary Colombia". *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos* No. 80: pp. 5-23 (primavera).
- Ciriza, Alejandra. (1996) "De cContratos, derechos e individuos. Problemas y encrucijadas en torno a la condición ciudadana de las mujeres" en. *El Rodaballo*, Año 3, N.º 5.
- Clifford, James. (1992). "Sobre la autoridad etnográfica", en: Reynoso, C. (comp.) *El surgimiento de la Antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa. pp.141-170
- Colaizzi, Giulia (edit.). (1991). *Feminismo y Teoría del Discurso*. Madrid: Cátedra.
- Collier, Ruth B. y Collier, David. (1991). *Shaping de Political Arena*. Princenton: Princenton University Press.
- Combahee River Collective. (1988). "Una declaración feminista negra", en: Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds) *Esta puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism press. pp 172-184.
- Constitución Política de Colombia. (1991). Volumen II. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Coronil, Fernando. (1998). "Más allá del Occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperialistas", en: Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (coords.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. San Francisco: University of San Francisco. pp 51-87.
- Correa, Francois. (2006). "Antropología social en la Universidad Nacional de Colombia", en: Archila, M. et al. (edits.) *Cuatro décadas de compromiso académico en la construcción de la nación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. pp. 53-97.

- Crenshaw, Kimberlé.** (1993). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", en D. Kelley Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*. Philadelphia: Temple University Press, pp 383-395.
- Curiel, Ochy y Falquet, Jules (comps.).** (2005). *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Curiel, Ochy.** (2007). "La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antiracista", en: *Colonialidad y Biopolítica en América Latina*. Bogotá: Revista Nómadas. N.º 26. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central, pp. 92-101
- _____. (2007). "Los aportes de las afrodescendientes la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "Mujeres"", en: *Perfiles del Feminismo Iberoamericano, Vol. III*. Buenos Aires: Catálogos. pp 163-190.
- Dávila, Andrés.** (2002). *Democracia Pactada*. Bogotá: Universidad de los Andes, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Alfaomega Grupo Editor.
- De Beauvoir, Simone.** ([1949]1987). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Primera edición en francés, *Le deuxième sexe*.
- De Gouges, Olympe.** (1791). *Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadanía*. Disponible en: <http://clio.rediris.es/n31/derechosmujer.pdf>, recuperado 23 de junio, 2008.
- De Lauretis, Teresa.** (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Editorial Horas y Horas.
- Delphy, Christine.** (1970). *L'ennemi principal*. París: Collection Nouvelles Questions Feministes.
- _____. (1995) "El concepto de género", N.º 36, octubre de 1995. Iniciativa Socialista, [en línea], disponible en: <http://www.inisoc.org/Delphy.htm>, recuperado: 28 de septiembre, 2009.

- Duncan, Gustavo.** (2005). "El dinero no lo es todo", [en línea], disponible en: <http://congresocienciapolitica.uniandes.edu.co/pdf>. Recuperado: 7 de septiembre de 2009.
- During, Simon. (edit.).** (1993). *The Cultural Studies reader*. London: Routledge.
- Dussel, Enrique.** (1999). "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad", en: Castro-Gómez, S.; Guardiola-Rivera, O y Millan, C. (edits.). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto de Estudios Pensar, Universidad Javeriana. pp. 147-161
- Echeverri, Ligia.** (2007). "Aspectos de familia en la Constitución Política de 1991", [en línea], disponible en: <http://www.scribd.com/doc/7986523/Aspectos-de-Familia>. Recuperado: 20 de enero de 2010.
- Ehrenreich, B. y Russell, Arlie.** (2002). Hochschild. "Introduction", en: *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workes in the New Economy*. New York: Owl Books. pp. 5-17
- Escobar, Arturo.** (1996). "El desarrollo y la antropología de la modernidad", en: *La Invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma. Pp. 19-45
- Esguerra, Camila y Sánchez, Marcela.** (2003) "Familias alternativas en Colombia, un reto cultural y legislativo", [en línea], disponible en: <http://digital.unal.edu.co/dspace/bitstream/10245/999/19/18CAPI17.pdf>. Recuperado: 9 de abril de 2010.
- Esguerra, Camila.** (2009). *Dislocation and Borderland: Latin American Migrants in Spain Inhabiting the Territory of the Lesbian Existence*. Oviedo: Genma. Universidad de Oviedo.
- Espinosa, Yuderkys.** (2008). *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires: En La Frontera.

Euraque, Darío. (1996). "La creación de la moneda nacional y el enclave bananero en la Costa Caribeña de Honduras: ¿En busca de una identidad étnico-racial?", en: *Yaxkin*, Revista del Instituto Hondureño de Antropología e Historia, N.º 16.

Falquet, Jules. (1991). *La scolarisation des populations indiennes au Chiapas: dynamiques d'acculturation et rapports sociaux de sexes*. París: IHEAL-Université de Paris III.

_____. (2006). "La pareja, ese doloroso problema. Hacia un análisis materialista de los arreglos amorosos entre lesbianas", en: Falquet, J. *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*. Bogotá: Brecha Lésbica. pp.51-83

_____. (2009). "La règle du jeu. Repenser la co-formation des rapports sociaux de sexe, de classe et de « race » dans la mondialisation néolibérale", en: Elsa Dorlin (avec la collaboration d'Annie Bidet), *Sexe, race, classe. Pour une épistémologie de la domination*. PUF 2009.Paris. Collection Actuel Marx Confrontation. pp.71-90

Fraser, Nancy. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo de hombres Editores. Universidad de los Andes, Facultad de Derecho.

Friedemann, Nina. (1984). "Ética y Política del Antropólogo: Compromiso Profesional", en: Arocha, J. y Friedemann, N. (eds.), *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Presencia. pp. 381-428

Foucault, Michel ([1970] 1992). *El orden del discurso*. Trad. de Alberto González Troyano Buenos Aires: Tusquets Editores. Primer edición en francés: *L'ordre du discours*.

"**Gacetas Constitucionales de la 1 a la 100**" (2009) [en línea], disponible en: http://www.elabedul.net/Documentos/Temas/Asamblea_Constituyente/Gacetas/Gacetas_1-50/index.php. Recuperado: 7 de septiembre de 2009.

- Gellner, Ernest. (1983). *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza editorial.
- Geertz, Clifford. (1987). "Descripción Densa. Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura", en: Clifford, G. *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa. pp. 19-40
- Geertz, C. y Clifford, J et al. (1990) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, James. (1992). "Sobre la autoridad etnográfica". En Carlos Reynoso (comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa. pp. 141-170
- Giménez, Gilberto. (1981). *Poder, Estado y Discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- González, Ana Milena. (2005 en prensa), *Características del conflicto armado colombiano y la contribución de las mujeres en los procesos de paz*. San José: Fundación Arias.
- Gramsci, Antonio. (1975). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablo Editor.
- Granda, Alberto. (1994). "Asamblea Nacional Constituyente y la Constitución Política de 1991". *Revista Pensamiento Humanista*. Universidad Pontificia Bolivariana. N.º 2
- Gros, Cristian. (2002). "América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego". *Desacatos* N.º 10. Otoño-invierno. Ciudad de México.
- Guerra, Luciana. "Familia y heteronormatividad", [en línea], disponible en: http://www.perio.unlp.edu.ar/revistadejuventud/sites/perio.unlp.edu.ar/revistadejuventud/files/familia_y_heteronormatividad.pdf. Recuperado: 21 de noviembre de 2009.
- Guha, Ranajit. (2001). "Subaltern Studies: Project for Our Time and Their Convergence", en: Rodríguez, I. (edit.), *The Latin Ameri-*

can subaltern studies reader. Durham: Duke University Press. pp. 35-46

Guillaumin, Colette ([1992] 2005). "Práctica de poder e idea de naturaleza", en: *El Patriarcado al Desnudo*. Curiel, O y Falquet, J. Bogotá. Brecha Lésbica. Primera traducción al francés: "Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature". pp. 22-68.

Gutierrez, Virginia. (1968). *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Coediciones Tercer Mundo y Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia.

_____. (1973). *Tradicionalismo y Familia: trasfondo familiar del menor con problemas civiles*. Bogotá: Asociación Colombiana de Facultades de Medicina.

_____. (1975). *Estructura, función y cambio de la familia en Colombia*. Bogotá: Asociación Colombiana de Facultades de Medicina/Population Council.

_____. (1988). *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal: el caso de Santander*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Habermas, Jurgen. (1991). "Modernidad versus posmodernidad". En Fernando Viviescas y Fernando Giraldo (comps.), *Colombia, el despertar de la modernidad*. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia. pp.17- 35.

Hall, Stuart. (1981). "La cultura, los medios de comunicación y el efecto Ideológico". En: Curran, James y otros (comp.) *Sociedad y comunicación de masas*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1994). "Estudios Culturales: Dos paradigmas". Buenos Aires: Revista Causas y Azares. N.º 1.

Haraway, Donna. ([1991] 1995). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Feminismos. Primera edición en inglés. *Simians, Cybords ans Women. The reinvention of nature*.

- Harding, Sandra.** 1992 *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking from Women's Lives*. New York : Cornell Univerity Press.
- Henao, Hernán.** (1996). "La diversidad familiar en Colombia. Una realidad ayer y hoy". En: *Cuadernos de Familia, Cultura y Sociedad*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- _____. (1996). "La familia en el contexto de la nueva marginalidad urbana". En: *Reflexiones para la intervención en problemática familiar*. Bogotá: Consejería Presidencial. pp.43-61.
- Herder, Johann.** (1950). *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Hernández, Aida.** (2009). "Hacia la Construcción de una Ciudadanía Diferenciada desde las Mujeres Indígenas: Reflexiones desde México". Ponencia a presentarse en el panel *¿Nuevos Modelos de Ciudadanía?: Identidad, Justicia y Democracia*. Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos LASA. Río de Janeiro: 13 de junio, 2008
- Hernández, María del Pilar.** (2009). "Lo procesos constituyentes latinoamericanos. Una retrospectiva histórica de Colombia a Bolivia", [en línea], disponible en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/6/2728/8.pdf>. Recuperado: 7 de octubre de 2009.
- Hill Collins Patricia.** ([1990]1998). "La política del pensamiento feminista negro," Maryssa Navarro y Catharine R. Stimpson, Compiladoras, *¿Qué son los estudios de Mujeres?* México: Fondo de Cultura Económica. pp. 253-312. Primera edición en inglés, *Black Feminist Thought: Knowledge, Conciencusness and the politics of Empowerment*.
- Hooks, Bell.** (1990). *Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- Howel, Signe.** (1997). "Cultural Studies and Social Anthropology", en: *Anthropology and Cultural Studies*. S. Nugent y C. Shore .eds. Londonand, Chicago: Pluto Press.

- IGLHRC. (2005). *Lesbianas y Discriminación laboral en América Latina*. ADEIM, Artemisa, Catrachas, Criola, IHLHRC, Red Nosotras LBT. Bolivia, México Honduras Brasil. Colombia: IGLHRC.
- Imprenta Nacional.** (1990). *Propuestas de las Comisiones Preparatorias*. Bogotá: Presidencia de la República.
- _____. 1990. *Reflexiones para una nueva Constitución*. Bogotá: Presidencia de la República.
- Jimeno, Myriam.** (2004). "La vocación crítica de la Antropología Latinoamericana", en: *Maguaré Revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional*. N.º 18. 2004. Pp.33-58.
- Johnston Jill.** (1973). *Lesbian Nation: the Feminist Solution*. New York: Simon & Schuster.
- Katz, Claudio.** (2007). "Interpretaciones de la democracia en América Latina", [en línea], disponible en: http://www.lahaine.org/b2-img/katz_int.pdf. Recuperado: 5 de marzo de 2010.
- Kelsen, Hans.** (1982). *Teoría pura del derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Koedt, Anne.** (1968). "The Myth of the Vaginal Orgasm", en: *Notes from the First Year*, New York: Radical Feminists.
- _____. (1970). *The Woman-Identified Woman, Radical feminism*, New York: Quadrangle.
- Lander, Eduardo.** (2003). "Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos", en Edgardo Lander (comp.). *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp.11-40
- Lasalle, Ferdinand.** (1931). *¿Qué es una Constitución?* Wenceslao Roces (Trad.). Madrid: Editorial Cenit.
- Leaño, Adriana.** (2008). "La irrupción de lo 'doméstico'. Sobre la redefinición jurídica de la familia en el tránsito de la Colonia a

- la República", en: *Fragmentos de lo público-político. Colombia siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional, La Carreta. pp. 157-206.
- Lévi-strauss, Claude.** (1981). *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Lonzi, Carla** ([1972]1975). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre la liberación femenina*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade. Primera edición en italiano, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti, Scritti di Rivolta Femminile*.
- Lowenstein, Karl.** ([1959] 1976). *Teoría de la Constitución*, Alfredo Gallego (trad.), Barcelona: Ariel.
- Lorde, Audre.** (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid: Editorial Horas y Horas.
- Loyola, María Andrea.** (1998). *La sexualité: dans les sciences humaines*. París: L'Harmattan.
- Lugones, María.** (2008). "Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial", en: *Género y Descolonialidad*. Mignolo, W. (comp.). Buenos Aires: Del signo.
- Mackinon, Catherine.** (1999). "Diferencia y Dominio: sobre la discriminación sexual", en: *Sexualidad, Género y roles sexuales*. Navarro, M.y Stimpson, C. (comps.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. pp.77-101.
- _____. (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge: Harvard University Press.
- Maquieira, Virginia.** (1997) *Revisiones y críticas feministas desde la antropología social*. Madrid: Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.
- Marcus, George y Dick, Cushman.** (1992). "Las etnografías como textos", en: *El surgimiento de la Antropología posmoderna*. C. Reynoso (comp.). Barcelona: Gedisa. Pp.171-213.

- Marcus, George. y Fisher, Michael.** (2000). "La repatriación de la antropología como crítica cultural", en: *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa. pp.169-202.
- Marshall, Thomas H.** ([1950]1998). "Ciudadanía y clase social", en Thomas H. Marshall y Tom Bottomore (Eds.), *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza. Primera edición en inglés *Citizenship and social class and other essays*. pp.13-82.
- Mathieu, Nicole Claude.** (1985). "Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique", en Mathieu, N. *L'anatomie politique*. París: Côté Femmes Editions.
- Mathieu, Nicole.** ([1989] 2005). "¿Identidad sexual/sexuada/ de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y género" en, Curiel, O y Falquet, J. *El Patriarcado al Desnudo*. Bogotá: Brecha Lésbica. Primera edición en francés *Identité sexuelle /sexuée/ de sexe. Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre*. pp.147-190.
- Martin, Aurelia.** (2006). *Antropología del Género. Cultura, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Mead, Margaret.** ([1935]1950). *Sex and temperament in three primitive societies*. New York: Mentor Book. Primera edición en inglés *Sex and temperament in three primitive societies*.
- Meillassoux, Claude.** (2001). *Mythes et limites de l'anthropologie*. Le Sang et les Mots. Lausana: Editions Page deux.
- Mejía Q., Andrés.** (2002). "Legitimidad, democracia consensual y constitución. La Constitución de 1991 como proyecto inacabado", en: *El otro derecho*, ILSA, N.º 28. Julio de 2002.
- Mendoza, Breny.** (2001). "La desmitologización del mestizaje en Honduras", en: *Mesoamérica* 42. California: State University-Northridge.

Mesa de Trabajo de Mujeres. (1990). *Documento- Propuesta*. Bogotá.

Mignolo, Walter. (2005). "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en: Castro-Gómez, S y Mendieta, E. (coords.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. San Francisco: University of San Francisco. pp.29-84.

Mogrovejo, Norma. (2007). "Violencia y sexilio en América Latina". Ponencia seminario internacional "violencia, persecución política y disidencia sexual". UACM. Junio de 2007.

_____. (2000). *Un amor que no se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexuales y feminista en América Latina*. México D.F: Plaza y Valdés, CDAHL.

Mohanty, Chandra. ([1984] 2008). "Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discursos coloniales", en: Suárez, L y Hernández, A. (eds.). *Descolonizando el Feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra. Primera edición en inglés *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. pp.112-161.

Moller, O. Susan (1999) *Is Multiculturalism Bad for Women?* Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum.(eds). New Jersey: Princenton University Press.

Moncayo, Víctor. et al. (2002). *El debate a la Constitución*. Bogotá: ILSA Universidad Nacional de Colombia.

Moore, Henrieta. ([1991]2004). *Antropología y Feminismo*. Madrid: Ediciones Cátedra. Primera edición *Antropología y Feminismo*.

Mujeres por la Constituyente. (1991). "Boletines de las propuestas ante el Congreso Nacional pre-Constituyente". *Revista Cambio*. Octubre 18 de 2007.

Moraga, Cherrie and Gloria Anzaldúa (eds.). (1981). *This bridge called mi back: writings by radical women of color*. Watertown,

- Massachussets: Persephone Press. Primera edición en español Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). (1988) *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press.
- O'Donell, Guillermo y Scmitter, Philippe. (comps.). (1988). *Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*. Buenos Aires: Paidós.
- Oakley, Ann. (1972). *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith.
- Oróstegui Durán. "Traducción de la Constitución Colombiana de 1991 a siete lenguas vernáculas", en: *Reflexión Política*. Año 10, N.º 19 de junio de 2008.
- Pachón, Ximena. (2007). "La familia en Colombia a lo largo del siglo xx", en Puyana, Y. y Ramírez M H *Familias, cambios y estrategias*. Bogotá: Universidad Nacional, Facultad de Ciencias Humanas, Alcaldía Mayor de Bogotá, Secretaría Distrital de Integración Social. pp.145-160.
- Paterman, Catherine. ([1988] 1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos. Primera edición en inglés *The Sexual Contract*.
- Perea Díaz, Berta. "Estructura Familiar afrocolombiana". *Cuadernos de Trabajo de Hegoa*. Bogotá. N.º 5. Junio 1990
- Povinelli, Elizabeth. (2001). "Settler modernity and the quest for an indigenous tradition" en ED Gaonkar (ed.). *Alternative modernities*. Dirham: Duke University Press. pp. 24.57
- Puyana, Yolanda. (2007). "¿Qué pasa con las familias transnacionales y las relaciones de perspectiva de género ante la migración internacional?" en: *Memorias Primer simposio migración laboral en España* (octubre 23 y 24 de 2007). Bogotá: Ediciones Anthropos.
- Quijano, Aníbal. (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América latina", en: *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Lander, E. (coord.) Buenos Aires: CLACSO. pp.1-14.

- Quintero, Beatriz. (2005). "Las Mujeres Colombianas y la Asamblea Nacional Constituyente de 1991. Participación e Impactos". Ponencia presentada en el *Seminario Internacional. Reformas Constitucionales y Equidad de Género*. (21, 22 y 23 de febrero de 2005). Santa Cruz de la Sierra: CEPAL.
- Radcliffe-Brown, Alfred. (1972). *Estructura y Función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- Renan, Ernest. (1889) *¿Qué es una nación?; Cartas a Strauss*. Madrid: Alianza.
- Restrepo, Eduardo y Uribe, María. (2000). "Introducción", en: *Antropologías Transeúntes*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. pp-9-34.
- Rico, Ana. (1999). "Formas, Cambios y Tendencias en la Organización Familiar en Colombia, en: *Familias Contemporáneas*. Revista Nómadas, N.º 11, octubre de 1999. pp.110-117.
- Rich, Adrienne. ([1980]1998). "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", en: Navarro, Marysa y Catherine R. Stimpson. (comps). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Argentina: Fondo de Cultura Económica. Primera edición en inglés *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*. pp. 36-64.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descoloniales*. Buenos Aires: Tinta y Limón/Retazos.
- Rubin, Gayle. (1975). "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en: Navarro, M y Stimpson, C. (comps.) *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. pp-167-178.
- Rousseau, Jean [1742] 2008, *El contrato social. Principios de derecho político*. Valladolid: Editorial Maxtor. Primera edición en francés *Du contrat social ou principes du droit politique*.
- Saïd, Eduard. (1990). *Orientalismo*. Barcelona: Ib Jaldun, Libertarias.

- Salcedo, Daniel.** (2009) *"Familia, matrimonio y mujer: el discurso de la iglesia católica en Barranquilla (1863-1930)"*, [en línea], disponible en: historiacritica.uniandes.edu.co/datos/pdf/descargar.php?...1998: Recuperado: 2 de febrero de 2010.
- Sassen, Saskia.** (2006). "Inmigrantes en la Ciudad Global", [en línea], disponible en: <http://www.nodo50.org/tortuga/Saskia-Sassen-Inmigrantes-en-la>. Recuperado: 2 de octubre de 2009.
- Scott, Joan.** (1998). "El género, una categoría para el análisis histórico", en: Navarro, M.y Stimpson, C. (comps), *¿Qué son los estudios de mujeres?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. pp.22-39.
- Smith, Anthony.** (1995). *Naciones y nacionalismos en la era global*. Cambridge: Polity Press.
- Spivak, Gayatri.** ([1988] 2009). *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Museu D'art Contemporani de Barcelona. Primera edición en inglés, *Can the Subaltern Speak?*
- Stewart, Frances,** (1998). "La Insuficiencia crónica del ajuste", en: Bustelo, E. y Minujin, A. (edits.). *Todos entran, propuesta para sociedades incluyentes*. Bogotá: unicef, Santillana.
- Stolke, Verena** (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2001). La naturaleza de la nacionalidad. Universidad de Barcelona, [en línea], disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/IllesImperis/article/viewFile/69415/87198>. Recuperado: 22 de enero de 2009.
- Suárez, Ivonne.** "A propósito de lo mestizo en la historia y la Historiografía colombiana", en *Revista de Ciencias Sociales*. Bogotá. Vol. XI, N.º 1. Enero-abril de 2005.
- Tabet, Paola.** (2004). *La grande beffa. Sessualità delle donne e scambio sesso-economico*. Roma: Rubbettino, Soveria Mannelli.

- Tejera, Hernán. (coord.). (1996). *Antropología Política: Enfoques Contemporáneos*. México: INAH, Plaza y Valdés.
- Tenorio, María Cristina. (2000). *Pautas y Prácticas de Crianza en Veintitrés Regiones del País*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, OEA.
- Valencia Villa, Hernando (1997). *Los derechos Humanos*. Madrid: Acento.
- Vance, Carole ([1991]1997). "La Antropología Redescubre la Sexualidad", en *Estudios Demográficos y Urbanos*. Vol.12, N.º1/2. Enero-agosto. México: Colegio de México. pp.101-128. Primera edición en inglés, *Anthropology Rediscovered Sexuality*.
- Van Dijk, Teun. (1995). *De la gramática del texto al análisis crítico del discurso*. Buenos Aires: Beliar.
- _____. (2005). Conocimiento e ideología. Reformulación de viejas cuestiones y propuestas de algunas soluciones nuevas. [en línea], disponible en: <http://revistas.ucm.es/inf/11357991/articulos/CIY-C0505110285A.PDF>. Recuperado: 9 de septiembre de 2009.
- Velásquez Toro, Magdala. (1998). "La condición de las mujeres colombianas a fines del siglo XX", en: *Nuestra Historia de Colombia*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial. pp-175-191.
- Viveros, Mara (2003). Los confines de lo pensable en el debate democrático. A propósito de la ley sobre parejas homosexuales, en: *El orden simbólico de los sexos*. UN periódico No.45
- _____. (2009). *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad*, [en línea], disponible en: ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia/Ponencia_MARA_VIVEROS.p Recuperado 3 de mayo de 2010.
- _____. (2008). "Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desen-

cuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá”, en: Wade, Peter, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds). *Raza, etnicidad, y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales (CES). pp.247-278.

Wade, Peter. “Repensando el mestizaje”, en: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 39, enero-diciembre 2003:pp.273-296.

Wallerstein, Immanuel. (1979). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI Editores.

_____. (1996). *Abrir las Ciencias Sociales*. México: Siglo XXI Editores.

Wills, Maria Emma. (2000). “De la nación católica a la nación multicultural: rupturas y desafíos”, en: Sanchez, G. y Wills, M. (comps.). *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá: Ministerio de Cultura. pp.387-415.

_____. (2007). *Inclusión sin representación*. Bogotá: Norma.

Wittig, Monique. (1982). “La categoría sexo”. *Feminist Issues*, N.º 2.

_____. (1980). “La pensée straight”, *Questions Féministes*, N.º 7, 1980.

_____. (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.

Wollstonecraft, Mary ([1790] 2005). *Vindicación de los derechos de la Mujer*. Madrid: Itsmo.

Young, Marion. (1996). “Vida política y diferencia de grupo. Una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en Castells, C. (comp.).

La Nación Heterosexual / Ochy Curiel

Perspectivas feministas en teoría política. Barcelona: Paidós.
pp.99-186.

_____. (2000) *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid:
Ediciones Cátedra

Yuval Davis, Nira. ([1997] 2004) *Género y Nación*. Perú: Centro de la
Mujer Peruana Flora Tristán. Primera edición en inglés: *Gender &
Nation*.

Zambrano, Martha. (2008). *Trabajadores, villanos y amantes: encuen-
tros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santa Fe de
Bogotá (1550-1650)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropo-
logía e Historia.

Este libro se terminó de imprimir en enero de 2013
en los talleres de



Calle 78 No. 29B-44 / PBX 2508244 / Bogotá, Colombia
www.impresoediciones.com / comercial@impresoediciones.com

La Nación Heterosexual

La Nación Heterosexual muestra cómo la heterosexualidad, más que ser una práctica sexual, es un régimen político que afecta casi todas las relaciones sociales, incluyendo las concepciones que históricamente han definido las naciones latinoamericanas y caribeñas. Tomando la Constitución Política de Colombia de 1991 y a través del análisis de su contenido, la autora hace una relación entre los discursos jurídicos, la heterosexualidad y la nación desde los aportes del lesbianismo feminista como corriente teórico-política del feminismo.

Con ello propone lo que ha denominado Antropología de la Dominación que consiste en develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como "otros" y "otras" (sobre todo a las mujeres y las lesbianas) desde lugares de poder y dominación.