

EL REGIMEN HETEROSEXUAL DE LA NACION

*Un análisis antropológico lesbico-feminista
de la Constitución Política de Colombia de 1991*

Rosa Ynés (Ochy) Curiel Pichardo
Código 04-478294

Trabajo de grado presentado para optar por al título de Maestría en Antropología

Dirigido por
Mara Viveros Vigoya

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Antropología
Bogotá, 2010

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 que si hubieras leído este texto,
habría escuchado de ti estas palabras:
¡Esa es mi hija!

AGRADECIMIENTOS

Haber hecho esta tesis sobre este tema, de esta manera y desde esta perspectiva, fue gracias a que encontré en el camino a personas que me acompañaron, me apoyaron y me motivaron a hacerlo.

Quiero agradecer profundamente:

A Ana Milena González Valencia, mi compañera, por haberme enseñado la historia de este país desde una Ciencia Política crítica. Porque en todas las mañanas y en todas las noches de este proceso investigativo fue mi cómplice, 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.

A Jules Falquet, con quien aprendí de manera profunda como 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.

A Yuderkys Espinosa porque con ella he construido un feminismo latinoamericano y caribeño crítico desde un lesbianismo feminista situado. Esta tesis es parte de ese proceso.

A Mara Viveros, por haber aceptado ser mi directora, acompañarme en el proceso, por su complicidad basada en experiencias comunes de racialización, perspectiva política, humana y existencial.

A María Teresa Garzón, por revisar la versión definitiva del texto desde la complicidad feminista.

A mis compañeras y compañeros de la maestría, con quienes construí una linda amistad a través de los pasillos y los salones de clase que se proyectó en fiestas y asados solidarios.

A mis profesoras y profesores, porque con ellas y ellos aprendí de Antropología y me dejaron la chispa para seguirla escudriñando.

A Marta Zambrano por su meticulosa manera de enseñar y escuchar siempre con entusiasmo mis ideas.

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

INDICE

	Página
INTRODUCCION	
En búsqueda de una Antropología de la Dominación	6
La Constitución Política: expresión de una hegemonía	15
Perspectiva teórica	20
La heterosexualidad: una institución/régimen político.	24
La heterosexualidad como institución	24
La heterosexualidad como régimen político.	27
Proceso metodológico.	32
Organización del trabajo	36
EL CONTEXTO DEL TEXTO CONSTITUCIONAL	38
Contexto internacional: la entrada del neoliberalismo	38
Contexto nacional: hacia la Asamblea Nacional Constituyente	41
Las feministas en el proceso constitucional.	46
LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA: un pacto heterosexual	63
¿Quién es el pueblo soberano?	63
La representación y la unidad de la nación.	66
El contrato social es heterosexual	70
LA DIFERENCIA SEXUAL: fundamento del pacto heterosexual.	77
La distinción entre sexo y el género	77
La igualdad y la diferencia: la paradoja moderna	83
LA FAMILIA Y EL PARENTESCO	89
La nuclearización y biologización de la familia	92
La familia y la ley	95

Familia y nación	98
LA NACIONALIDAD	104
La nacionalidad como construcción cultural	105
La naturalización de la nacionalidad	111
EL ESTADO-NACIÓN MULTI Y PLURICULTURAL	116
EPILOGO.	125
Los derechos de las parejas del mismo sexo. (Sentencia c-029/09)	
CONCLUSIONES	128
BIBLIOGRAFIA	133

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

INTRODUCCION

En búsqueda de una Antropología de la Dominación.

Mi decisión de entrar a la Maestría de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia obedeció, fundamentalmente, a la necesidad de alimentar mi acervo teórico y obviamente social y político, con el ánimo de sustentar mis visiones como pensadora 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 los y las 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.

No obstante, cierto temor no dejaba de rondar en mi cabeza y estaba relacionado con el sesgo colonial que marcó su surgimiento y posterior desarrollo por haber nacido en Europa con una visión euronorcéntrica, desde la cual surge la idea que los pueblos conquistados por Europa debían ser estudiados para ser dominados y controlados a través de la práctica exploratoria y, con ello, el trabajo etnográfico desde una ciencia positivista y cartesiana que planteaba que se estudiaba “pueblos sin historia”, homogéneos, descontextualizados, produciendo un conocimiento que debería tener como fin el orden y el progreso (Wallerstein 1996).

Esta posición euronorcéntrica delineó un “Otro” que era prístino, representante del pasado, extraño y exótico, caracterizando al mismo tiempo a quien hacia etnografía como un/una investigador/a altruista que pasaba años en terrenos, fundamentalmente rurales, observando, a esos “otros” fuera de sí mismos para luego construir un texto que sistematizara su experiencia desde sus propias interpretaciones.

Para mi tranquilidad, llegué a la Maestría en un momento de cambios significativos en las Ciencias Sociales, que obviamente afectaron la antropología. Aquellos que muchos autores y autoras llamaron “la crisis de la ciencias sociales” que se iniciaron a finales de los años sesenta y que para mi satisfacción, se recogían en buena parte de la propuesta curricular que durante dos años cursé. Esta crisis, más que debilitarla como disciplina, propició una revisión interna epistemológica, metodológica y teórica, que cuestionó los presupuestos de la modernidad racional y del etnocentrismo que la orientaban.

Estos cambios se produjeron por las críticas en el 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 y de los movimientos frente al imperialismo norteamericano y las dictaduras en América Latina. Pero también por los aportes del movimiento estudiantil de mayo del 68, que cuestionaban la relación saber-poder y 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 (sexo, raza, sexualidad, etnia, el lugar y el espacio, etc.) en contextos particulares.

Desde la filosofía, en especial la francesa, la corriente postestructuralista generó cambios importantes al concebir nuevos tratamientos a problemas que no fueron previstos por las teorías clásicas como el estructuralismo, el marxismo y el psicoanálisis, proponiendo liberar el conocimiento de las ataduras impuestas por los métodos ilustrados y racionales y su pretendida capacidad de universalización totalizadora asumiendo narrativas independientes, autónomas, contingentes y no estructurales. Estas ideas impactaron también a la Antropología, derivando en lo que se denomina Antropología Crítica, Interpretativa o Posmoderna.

El surgimiento de los estudios culturales, subalternos y postcoloniales¹ impacta también la antropología dando un giro importante en el pensamiento social, teórico y político. En sus propuestas se plantea una crítica al ahistoricismo y a la ausencia de los grupos oprimidos, marginales y subalternizados, 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 afectándole positivamente en 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, dando lugar a un patrón mundial de poder-saber que Anibal Quijano denominó *colonialidad del poder y del saber* (Quijano, 2000) y que María Lugones, desde una perspectiva feminista 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” a través de relaciones sociales de poder en donde ese Yo-Occidental se constituye por su diferencia en relación a ese otro, en este caso, la diferencia colonial (Coronil, 2005).

¹ 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 cuestionando 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 postcoloniales refieren a un lugar de enunciación, a una resistencia crítica desde sujetos y sujetas de países del Tercer Mundo que han tenido una herencia colonial en su historia cultural, social, económica, política y que ha producido una diferencia colonial concebida como lo otro, lo no verdadero, lo no legítimo, invisibilizado, salvaje y natural. Hacen una relación entre el nacimiento de la modernidad con el surgimiento del imperio británico y la revolución industrial y, por tanto, el colonialismo (Wallerstein, 1996).

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* y una nueva epistemología fronteriza que reconozca una geopolítica del conocimiento intersticial.

El feminismo en sus distintas vertientes ha sido clave en este proceso, cuestionando el paradigma patriarcal, androcéntrico y heterocéntrico de la ciencia, poniendo en evidencia las implicaciones sociales y políticas de la división sexual del trabajo y criticando 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. Desde estas propuestas surgen posteriormente conceptos claves como *interseccionalidad* (Crenshaw, 1993) o *matriz de dominación* como anteriormente lo denominó Patricia Hill Collins (Collins, 1998), las cuales han impactado tanto en la teoría crítica como en los métodos investigativos. El Colectivo Combahee River, constituido por lesbianas, feministas de “color” y del “tercer mundo”, lo dejó ver tempranamente en su primera declaración, en abril de 1977:

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).

Desde el feminismo, surge también la propuesta de Gloria Anzaldúa de La Frontera (Borderlands) (1990) que cuestiona el nacionalismo chicano y 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 expresa las limitaciones de identidades esencialistas y “auténticas”.

Las feministas también han aportado en relacionar el pensamiento y la acción desde las experiencias que generan un punto de vista particular. Hablo de la *política de ubicación*

según Chandra Mohanty (1984), el pensamiento situado para Donna Haraway (1991) y el *stand point* para Patricia Hill Collins (1998). Todo lo anterior ha impactado a la Antropología dando lugar a nuevos subcampos como Antropología de la Mujer, Antropología del Género y Antropología Feminista², abriendo así nuevas perspectivas teóricas, epistemológicas y metodológicas que han enriquecido la disciplina.

En fin, todas estas posiciones han colocado como problema de fondo la necesidad de que los grupos subalternizados tengan voz propia, reconstruyan sus historias, no con ojos y pensamientos imperiales, sino con procesos realmente descolonizadores.

De acuerdo con Roberto Cardoso de Oliveira (1990) existen tres antinomias que han marcado el *estilo* propio a la Antropología Latinoamericana: la primera dada por la relación *centro/periferia* que considera las antropologías metropolitanas (Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos) y aquellas que se configuraron en el proceso de difusión de las primeras en nuestra región. La segunda antinomia se trata de la modalidad *volcada hacia dentro*, ligada a la construcción de la nación y la *volcada hacia afuera* hacia al estudios de los otros internos que son para el autor “nosotros mismos”. Y la tercera antinomia que 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 tanto “el Otro” es parte

² La antropóloga española Aurelia Martín Casares 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, siendo la Antropología del Género una “evolución” de las dos anteriores en cuestiones epistemológicas, en el objeto de estudio, las herramientas metodológicas y los enfoques teóricos (2006: 19). Por su parte, la británica Henrieta Moore argumenta que la diferencia entre ambas antropologías es de carácter terminológico: “ya que 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 señalando que no se trata de un asunto de términos, sino de posicionamientos ideológicos, porque “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 la idea de que la Antropología del Género es una “evolución” de la Antropología Feminista, cuando realmente de lo que se trata es de una diferencia desde un marco político, de lo cual se derivan las opciones teóricas y los métodos investigativos. Sobre este debate ver: Mathieu, Nicole Claude. 1991. Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique. En Mathieu, Nicole Claude. *L'anatomie politique*. Paris. Côté Femmes Editions.

constitutiva y problemática del sí mismo, como ha planteado la antropóloga Miriam Jimeno (2004: 34).

Lo anterior ha enfrentado a la Antropología Latinoamericana con la paradoja que construyó la modernidad occidental que se define a sí misma haciendo ruptura con el colonialismo que impuso la modernidad europea, aunque siempre ha tenido a Europa como matriz civilizatoria.

En Colombia, desde la década de los setenta, han surgido propuestas críticas frente al colonialismo que ha marcado a 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), la Antropología como Crítica Cultural, desde las cuales se propició un compromiso con la realidad social y política, que a través de una formación interdisciplinaria permitiera orientar a 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” estudiado/a 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 (1990), James Clifford (1992), Marcus y Cushman (1992), entre otros, tuvieron una influencia significativa en Colombia y motivaron la necesidad de construir autoridades etnográficas múltiples que implicara 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 sujetas, sujetos e investigadores que reconociera que 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 se intenta redefinir la modernidad otorgándole un sentido histórico, al entender la cultura como una construcción discursiva y problematizando el lugar institucional, epistemológico y político que define la identidad disciplinaria y que supuso redefinir las dicotomías entre naturaleza y cultura, introduciendo otras cuestiones como, por ejemplo, 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 el “indio” como sujeto por antonomasia de la disciplina y abrirse a distintos sujetos y grupos sociales.

Con todas estas propuestas me encontré en la Maestría de Antropología, lo que hizo mi viaje académico algo placentero, muchas veces apasionado, pues me permitió sumergirme en un bagaje teórico muy crítico, que me daba herramientas para consolidar mi discurso y mi práctica desde el punto de vista teórico, político e investigativo.

Pese a ello, estas propuestas no me fueron suficientes, dado que, parafraseando a Restrepo y Uribe (2000), la antropología sigue siendo hegemónicamente *otrológica*, es decir, aún los “otros”³ siguen siendo los sujetos de investigación de la mayoría de las y los antropólogos 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 la/el investigador/a y los sujetos a quienes se estudia.

En ese proceso 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 postmodernos. 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 ésta/este no es agente de sus propias palabras; por tanto, lo que se produce no son diálogos sino *textos fingidos*. En palabras de Tyler:

³ En este texto entiendo por otros, otras, aquellas y aquellos que 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 mismicidad, es decir hombre, blanco, o blanco mestizo, heterosexual y con privilegios materiales y simbólicos.

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 no son diálogos, sino textos sofisticados 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 la misma reflejaba aquello que yo criticaba de la antropología contemporánea y que sigue hoy siendo objeto de mi preocupación. En ese proceso retomaba la pregunta de la feminista india Gayatri Chakravorty Spivak (1999): ¿Puede realmente hablar la/el subalterno/a⁴, cuando sus palabras necesitan de intermediarios para ser escuchadas?

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 productores y productoras de esa interpretación de acuerdo con nuestras realidades, nuestras historias, siempre tomando en consideración la relación tiempo-espacio, lo cual invitaba a considerar que los sujetos y sujetas estudiados son tan contemporáneos como “nosotros mismos”. Eso es importante y fundamental para hacer una antropología crítica, pero tampoco me fue suficiente para mi propuesta investigativa y etnográfica, porque hacer una etnografía sobre “mi misma”, aunque podría revertir en parte

⁴ Este texto de Spivak es producto de dos acontecimientos: del *rito sati*, un ritual de la India que algunas mujeres de cierta casta, cuando muere su marido se autoinmolan en señal de fidelidad, tema bastante controvertido, y el suicidio de la joven Bubhaneswari Baduri de 18 años, que espera a tener la menstruación para cometer el acto, pues no quiere que piensen que se suicida por un amor ilícito, sino por cuestiones políticas. La pregunta ¿Puede hablar la subalterna/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 del sujeto y la sujeta que trata de representar, el objeto de la representación (es decir /la/el subalterna/o) 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 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 y los subalternos no hablaran desde lugares de resistencias o que no eran capaces de ser sujetos hablantes, como se ha querido argumentar en muchas ocasiones.

el que yo fuese materia prima para la investigación en mi condición de subalternizada, como lesbiana, afrodescendiente y mujer socialmente construida, para otros que tienen privilegio de clase, raza, sexualidad 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”. No basta percibirlos como contemporáneos de un mismo mundo, es necesario cuestionar el lugar de punto de referencia de quienes construyen el pensamiento antropológico.

Y esta 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”, “otra”, marca relaciones de poder y saber en torno al conocimiento a través de la interpretación que hace un investigador o investigadora de sus prácticas sociales y culturales y, de alguna manera, sigue contribuyendo a que muchas veces sólo se generen créditos académicos al continuarse estudiando esos otros/otras “diferentes”.

Una propuesta que rompe de alguna manera con ese carácter “*otrológico*” de la antropología es la de Arturo Escobar de hacer Antropología de la Modernidad⁵. 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, evidenciando con ello 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, 1998:33-35).

⁵ 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 construye el Tercer Mundo como realidad colonizada. En ese mismo sentido, Chandra Mohanty desde el feminismo postcolonial refiriéndose a la apropiación y codificación de la “producción académica” y del “conocimiento” a través de ciertas categorías analíticas y particulares acerca de las mujeres en el Tercer Mundo por parte de las feministas blancas occidentales del Norte, propuso el concepto de *colonización discursiva* (Mohanty, [1984]2008).

En esta misma preocupación, me he propuesto aportar a la construcción de lo que he denominado la *Antropología de la Dominación*⁶ 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. Eso supuso hacer una etnografía que me permitiera estudiar un tipo de dominación, en este caso: la heterosexualidad como institución/régimen político que produce exclusiones, subordinaciones, opresiones que afectan fundamentalmente a las mujeres⁷, y más aún a las lesbianas⁸ (ambas consideradas por el pensamiento heterocéntrico y sexista, “otras”), en una nación, en este caso la colombiana.

La Constitución Política: expresión de una hegemonía

Para demostrar cómo se expresa el régimen de la heterosexualidad en la nación escogí hacer un análisis de la relación entre identidad nacional y heterosexualidad a partir del Análisis Crítico del Discurso (ACD) del texto de la Constitución Política Colombiana de 1991. Este es el principal objeto de estudio de este trabajo.

Mi actividad etnográfica fundamental es el análisis de la relación entre saber y poder que se expresa en el 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; segundo, porque 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; y tercero, porque en él se

⁶ Agradezco a Mara Viveros por haberme dado pistas para concretizar este concepto.

⁷ 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. Con ello me separo de cualquier sesgo esencialista de la misma.

⁸ Entenderé por lesbiana un posicionamiento político frente al régimen de la heterosexualidad obligatoria, por tanto no como una práctica sexual diversa, aunque politice la sexualidad como parte de ese posicionamiento.

sintetizan dos cosas que considero importantes: la ley y la escritura como medios y tecnologías de establecimiento del poder y la hegemonía⁹.

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 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 1991, en tanto reconoce el Estado multicultural, fue traducida a siete lenguas vernáculas para garantizar su comprensión y asimilación en pos de la unidad nacional.

Esta traducción y difusión fue promovida por el entonces presidente, César Gaviria Trujillo, a solicitud de varios grupos indígenas, quien 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 Sikuni 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 380 artículos sólo se tradujeron 40, aquellos que se refirieron a los

⁹ 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, en este caso de los indios/as urbanos. En estos textos buscó analizar, a través del análisis crítico del discurso, las representaciones y los discursos que les convirtieron en sujetos y sujetas subalternizadas, anuladas y silenciadas, cuya presencia solo aparece cuando estos/as son estereotipados, racializados, asumidos 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).

derechos fundamentales de las personas y a los derechos de las comunidades indígenas (Oróstegui, 2008).

Lo anterior coincide con los análisis que hace Benedict Anderson¹⁰, quien para entender el surgimiento y permanencia de la nación como comunidad imaginada, explica cómo el factor tiempo es crucial para entender la imaginación moderna. Según el autor, 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*”, como el periódico, la novela, y otros medios escritos que 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 miembros 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 en la nación sueñan con ser libres, y con serlo directamente el reinado de Dios, siendo la garantía y el emblema de esa libertad, el Estado Soberano. Las raíces culturales del nacionalismo están en esa fraternidad e imaginación limitada que justifica incluso que se mate y se esté dispuesto a morir por ella (Anderson, 2007:21-25).

¹⁰ Marta Zambrano basándose en la idea de Anderson de *capitalismo impreso* propone el concepto de *corporativismo manuscrito* refiriéndose 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).

La Constitución Política de 1991, fue un texto producto de la hegemonía y se constituyó en un escrito jurídico con un estatuto legítimo, que gracias a su difusión masiva ha impactado de manera significativa en la conciencia de la mayoría de las colombianas y colombianos, convirtiéndose en *doxa*¹¹, en un proyecto normativo de trascendencia.

La Constitución representa para la nación una ley suprema, la norma de normas. No sólo fija los límites de un Estado moderno y las relaciones 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 las 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.

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, siendo estas dos últimas 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).

¹¹ Doxa, aunque es una palabra de origen griego, en las ciencias sociales fue un concepto propuesto por 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 son desconocidos los orígenes sociales de estas prácticas y creencias y sus principios de funcionamiento 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).

Hans Kelsen, teórico alemán de temas constitucionales ha planteado que la Constitución puede ser contemplada en dos sentidos: el material, el cual es construido por los preceptos que regulan la creación de normas jurídicas generales y, especialmente, la creación de leyes. Y el formal desde el cual se entiende que es 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, uno de los antiguos y polémicos teóricos de la Constitución:

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 la Constitución sólo como un conjunto de normas, funciones de un Estado, de un gobierno y los derechos de una sociedad. A pesar de que sus análisis datan de más de cuarenta años, siguen siendo vigentes, pues indican la hegemonía ideológica de una clase social, de sexo y de raza en la vida social. En ese sentido, la Constitución no es un simple código, sino más bien una compilación de discursos, simbolismos, estrategias que ponen de manifiesto distintas relaciones de poder.

Perspectiva teórica

La heterosexualidad ha sido un tema abordado de alguna manera tanto por las antropologías de la mujer, de género y feminista. La antropóloga norteamericana Gayle Rubin (1975), desde esta perspectiva y proponiendo una economía política del sexo, aportó de manera significativa a 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 da lugar al 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 en la sociedad.

También 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, 2004; Stolke, 1992; Martin, 2006).

Por su parte, la antropología de la sexualidad ha tocado 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, 1988; Loyola, 1998).

Ambas perspectivas han sido revolucionarias para la antropología y también para el estudio de las sexualidades y las ciencias sociales; sin embargo, muy poco se ha planteado la pregunta sobre la heterosexualidad como una institución/régimen político, aporte que ofrece una de las corrientes teórico-políticas del feminismo: el lesbianismo feminista, central para entender los vínculos entre el heterosexismo y la nación.

Como mi perspectiva teórica fundamental es el lesbianismo feminista, es necesario plantear que entiendo el feminismo como teoría política y como una ética filosófica. Como teoría política porque 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, proponiendo nuevas epistemologías y metodologías para analizar diversos sistemas de opresión, que afectan fundamentalmente a las mujeres y a las lesbianas, pero que además permite explicar distintas relaciones sociales como las relaciones entre los sexos y aquellas que son atravesadas por relaciones de raza y clase. Como ética filosófica porque las feministas desde diferentes posiciones teóricas, epistemológicas y metodológicas plantean, no sin dificultades para lograrlo, que se acaben las opresiones dadas por el sexo, la raza, la clase, la sexualidad, entre otras, cuestionando así el saber y la normativa patriarcal y heterocéntrica, proponiendo nuevas formas de pensar y actuar fuera de todo dominio, explotación y subordinación.

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, propongo 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 suficientemente en la Antropología como disciplina y en las ciencias sociales y es la que propone la corriente teórico-política del lesbianismo feminista a partir de considerar la heterosexualidad como institución/régimen político y como ésta se relaciona con la construcción de la nación.

Esta investigación tiene un carácter antropológico y como tal 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 con esta investigación en un campo de estudios que aún hoy, sigue siendo androcéntrico y heterosexista, con algunas excepciones.

La antropología política me ofreció herramientas teóricas para entender la dimensión política desde un punto de vista cultural. Esto significó no sólo 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 también 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, 2000).

También me apoyé en la teoría marxista, especialmente en los aportes de Antonio Gramsci ([1968] 2003) 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, imponiendo sus valores, ideologías y creencias, configurando y sosteniendo un sistema capitalista logrando de esta manera 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 subalternas. La hegemonía existe, según Gramsci, cuando la clase dominante no sólo es capaz de obligar a una clase social subordinada o minoritaria a que satisfaga sus intereses, renunciando a su conciencia de clase, sino que lo que se produce es una asimilación de los principios dominantes por parte de los 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 construyéndose así posiciones contrahegemónicas, teniendo 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 conciencia. 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.

Stuart Hall analizando el concepto de hegemonía de Gramsci 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 sólo en la esfera productiva y económica, se organiza al nivel del estado, la política y las superestructuras, constituyendo estas últimas 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. Con base a este concepto quiero mostrar que el hecho de que aparezcan ideas de sentido común 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.

Me apoyé también en la teoría del discurso desde tres perspectivas: la primera desde el planteamiento de Monique Wittig (2006) y Michel Foucault (1987) quienes desde posiciones muy diferentes (Wittig desde el punto de vista del feminismo materialista y Foucault desde una posición postestructuralista), 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. La segunda, desde los aportes de la lingüística crítica y en particular del Análisis Crítico del Discurso (ACD) 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 como éste contiene una serie de estructuras discursivas y de comunicación aceptables y legitimadas por la sociedad (Van Dijk, 1995).

Del ACD 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.

La heterosexualidad: una institución/régimen político.

Dado que el concepto clave que atraviesa la investigación es la heterosexualidad vista como una institución/régimen político, a continuación desarrollaré los planteamientos teóricos del lesbianismo feminista en este sentido, para luego relacionarlo con los aportes de la antropología en los capítulos subsiguientes.

La heterosexualidad como institución

La primera que hizo alusión al carácter político de la heterosexualidad en el feminismo fue la italiana Carla Lonzi en 1971, en su texto *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre Liberación Femenina* (1978) en el que 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. 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, lo que da a la heterosexualidad un estatuto normativo (Espinosa, 2008).

Sin embargo fue Adrienne Rich, feminista, lesbiana y poeta norteamericana quien desarrolló más ampliamente el tema del carácter político de la heterosexualidad definiéndola como una institución a través de un concepto clave para la teoría feminista: *la*

heterosexualidad obligatoria, que aparece en su clásico texto de 1980: “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”¹²(1998).

Rich sostuvo la tesis de 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 analiza 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 que “el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres son componentes inevitables de sus vidas aunque sean insatisfactorios u opresivos” (Rich, 1998:176).

Rich profundiza en la manera cómo 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 silenciar ante la violación incestuosa de los padres y a las esposas golpeadas a permanecerse en silencio con respecto a sus esposos abusadores. Desde este concepto analiza además lo que denomina “la ideología del romance heterosexual” (Rich, 1998:183) que se transmite desde la infancia por los cuentos de hadas, la televisión, las películas, la propaganda, las canciones populares, las ceremonias nupciales, naturalizando el deseo de las mujeres hacia los hombres.

Esta obligatoriedad 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 inferiores en la división del trabajo como empleadas domésticas, secretarías, nanas,

¹² Este texto salió primero en inglés como: “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5. Num 4. (diciembre 1980). Posteriormente salió una versión reducida en la antología de la misma autora: *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose, 1979-1985*. Nueva 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.

educadoras, meseras, dando lugar a una sexualización en el trabajo mismo, en donde se ejerce, en muchas ocasiones y en muchos momentos, el acoso sexual. Las mujeres, desde la perspectiva de Rich, deben ofrecer en las áreas laborales su atractivo a los hombres, quienes generalmente tienen el poder y posición económicos más privilegiados. Además señala en este aspecto la invisibilización en los lugares de trabajo de las lesbianas, las cuales para sobrevivir en éstos 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 un poder explicativo distinto a entenderlo como una “práctica sexual”, “preferencia”, “orientación” o “elección” para las mujeres. Para ella es más bien una imposición institucionalizada (y yo diría naturalizada) para asegurar el derecho masculino al acceso físico, económico y emocional a las mujeres. Para la autora 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 (1998:188).

Su alternativa conceptual/política ante esta institución está contenida en dos conceptos: *la existencia lesbiana* y *el continuo lesbiano*. El primero se refiere a la ruptura de un tabú como lo es el rechazo de 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 lesbiano* 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, cooperación que se dan entre mujeres, incluyendo las relaciones entre madres e hijas, mujeres adultas, amistades entre niñas y jóvenes. Plantea 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, 1998:188-194).

A pesar del impacto positivo que ha tenido su texto en la teoría y en la práctica feminista, Rich fue criticada en su concepto de continuo lésbico al incluir todo tipo de relaciones de complicidad entre mujeres y al asemejar 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, a mi modo de ver Monique Wittig, lesbiana, feminista materialista francesa. Wittig hizo un desplazamiento del “punto de vista de las mujeres“, hacia un análisis de la heterosexualidad como régimen político que contiene varios aspectos importantes: un punto de vista materialista y la reevaluación y transformación conceptual como acción política.

Wittig reconoció públicamente los aportes de varias materialistas francesas que, aunque contemporáneas a ella, la precedieron para construir su pensamiento. Entre ellas: Colette Guillaumin con su concepto de *sexaje*, definido como la relación social de apropiación privada, física, directa de las mujeres en forma individual por parte de sus padres, maridos, novios; y la apropiación colectiva de la clase de las mujeres por la clase de los hombres¹³; Christine Delphy, la primera en nombrar a esta corriente feminismo materialista modificando así el concepto materialista/marxista de clases sociales, por no considerar el trabajo que no tiene valor de cambio, como el realizado por la mayoría de las mujeres¹⁴; Nicole Claude Mathieu, por sus análisis desde la “la antropología de los sexos”¹⁵; Paola

¹³ Guillaumin comparó esta apropiación de los hombres como clase con las y los esclavos en el sistema de plantaciones coloniales del siglo XVIII, a través de las herramientas de producción y reproducción evidenciando el hecho material y sus consecuencias en el plano de las ideas, cuestionando así la naturalización de esta apropiación partiendo del análisis del (no) valor económico del trabajo doméstico realizado en casa por las mujeres como esposas (Curiel y Falquet, 2005).

¹⁴ Delphy (1970) señala que las mujeres son producidas como clase 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, lo que organiza el “modo de producción doméstico”, que existe conjuntamente con el modo de producción industrial descrito por la teoría marxista.

¹⁵ Mathieu planteó que es la división sexual del trabajo la que 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).

Tabet, quien al estudiar las prostitutas y lesbianas desde una antropología de los sexos demostró que estas no son objeto de la apropiación privada, sino de la apropiación colectiva, una apropiación que también es heterosexual¹⁶. 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 marca¹⁷ (Wittig, 2006).

Sostenida en estos aportes y en los propios, Monique Wittig define la heterosexualidad como un régimen político cuya ideología está basada fundamentalmente en la idea de que existe (LA) diferencia sexual. En su ensayo “La categoría de Sexo” (1982), analiza cómo la diferencia sexual que define dos sexos, es una formación imaginaria que coloca la naturaleza como causa. Dicha diferencia no existe más que como ideología, pues oculta lo que ocurre en el plano económico, político e ideológico. Esta división, 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 es la opresión que crea el sexo y no al revés.

Según Wittig 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 con base a su explotación y que son apropiadas por medio de un contrato fundamental: el matrimonio, un contrato que es de por vida y que sólo puede romper la ley (por el divorcio). El cuidado y la reproducción así como las obligaciones asignadas a muchas mujeres (asignación de residencia, coito forzado, reproducción para el marido, noción jurídica conyugal) significan que las mujeres pertenecen a sus maridos.

¹⁶ En centro del análisis de Tabet en su texto “Las manos, las herramientas, las armas” es en torno al sub-equipamiento material de las mujeres en relación a los hombres. Señala que la sexualidad de las mujeres está siendo intercambiada, sea por ellas o por otras personas por otra cosa que no sea la sexualidad. Es así como plantea que existe un continuo entre matrimonio y prostitución en diferentes sociedades occidentales y no occidentales. Al no tener acceso a los medios de subsistencia las mujeres son obligadas a intercambiar su sexualidad, que es por lo tanto objetivada, sea en el marco del matrimonio u otra forma que haya intercambio económico-sexual. Algunas de las contribuciones de Mathieu, Guillauman y Tabet han sido traducidas al castellano en: Curiel, Ochy y Jules. Falquet (comps) (2005). *El Patriarcado al Desnudo. Tres feministas materialistas, Brecha Lésbica*. Buenos Aires.

¹⁷ El pensamiento de Monique Wittig aparece por primera vez en 1980 bajo el título « La pensée *straight* » en *Questions Féministes*, n°7, février 1980. Pp 45-54 en París y paralelamente en inglés como « The Straight mind » en *Feminist Issues*, n°1, Summer 1980 en Nueva York. Posteriormente sus ensayos fueron traducidos al castellano como “El pensamiento heterosexual” en 1992. Barcelona. Egales.

Siguiendo a Colette Guillaumin, 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, 2006:28). Todo lo anterior es asumido “naturalmente” por el Estado, las leyes, la institución policial entre otros regímenes de control.

Aunque Wittig explica un fenómeno que es bastante generalizado hay que decir, desde una perspectiva actual, que aunque algunos hechos han cambiado para algunas mujeres en torno a ciertas normas de sexo y género, aún estas relaciones siguen existiendo como un mecanismo social de poder contundente.

Más tarde, en otro de sus importantes ensayos, “El pensamiento Straight”¹⁸, (2001) Wittig revierte la idea de que el discurso de la heterosexualidad es apolítico, analizando el poder del discurso en tanto los signos tienen significados políticos. Prefiere usar discurso y lenguaje en vez de ideología para distanciarse probablemente de la vieja dicotomía del marxismo ortodoxo: ideología=superestructura vs aparato material productivo y tecnológico y relaciones de trabajo=infraestructura tecnológica y las relaciones de trabajo¹⁹, en el cual la ideología era analizada como ideas falsas. Para Wittig, estos discursos no sólo existen en el plano de la ideología sino también en el plano material, ya que a partir de ellos se puede ejercer violencia material. 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. En esta investigación, aunque estoy de acuerdo con Wittig en criticar la concepción de ideología desde el marxismo ortodoxo, la

¹⁸ En castellano muchas veces es mal traducido como *la mente hetero*, lo cual desvirtúa su propuesta ya que no se trata de cuestiones de mente sino de ideología. También se ha traducido como *el pensamiento heterosexual*. En la mayoría de los casos usaré el concepto en inglés para evitar confusiones de traducción y con ello su contenido, a menos que sean citas ya traducidas del texto original.

¹⁹ Agradezco a Jules Falquet en pensar esta posibilidad en su propuesta.

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", "sexo", "diferencia" así como otros en los que éstos van implícitos como "historia", "cultura", "lo real".

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 relaciones humanas, así como la producción misma de los conceptos. Desde estas lógicas, incluso la homosexualidad no puede ser otra cosa que la heterosexualidad, pues para Wittig la sociedad heterosexual necesita de lo diferente, que le hace otro económica, lingüística, política y simbólicamente. Es una necesidad ontológica. Y esta diferencia no sólo define a las mujeres, las lesbianas, sino a todos los grupos oprimidos, pues la diferencia que los constituye se construye desde un lugar de poder y dominación, por tanto es un acto normativo.

Es así como 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 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 postmoderna del género o una postura light de lo queer. Con esto me refiero, a que muchas de estas propuestas plantean el tránsito de 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. Wittig propuso suprimir 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; y el segundo, y que precisamente viene dado por el primero, se condensa en su frase provocadora y polémica “las lesbianas no son mujeres” explicada 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, planteando 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 y punto, ya que existe la apropiación colectiva, lo que implica que las lesbianas, monjas, prostitutas o mujeres no casadas, necesariamente no se libran 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 (Falquet, 2009).

El potencial explicativo de los argumentos de Monique Wittig es innegable y aporta significativamente a nuestro propósito: demostrar cómo el pensamiento *straight* está conectado con el campo político. Analizaré de manera particular como este pensamiento 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, como la nación y su construcción imaginaria tiene como base fundamental el régimen de la heterosexualidad a través de instituciones y lógicas como las relacionadas a la familia, al parentesco, la diferencia sexual, desde donde se entiende lo que es un hombre y una mujer, a la nacionalidad, todo

ello expresado en los pactos sociales que son reflejados en un texto normativo como la Constitución, texto que refiere a la idea de nación.

Proceso metodológico.

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”? ¿Quiénes serían mis sujetos de investigación?

El “estar allí” no fue un cara a cara con sujetos “otros” de investigación, en un espacio-lugar lejano y prístino, fue un lugar nacional que lo define el carácter mismo del texto constitucional y 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 hace cuatro años, lo que me coloca en un lugar de frontera (Anzaldúa, 2004): ha sido un estar dentro de la nación, pero a la vez estar en un afuera.

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 heterosexista 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 (ACD), pero concretamente el análisis de la argumentación, apropiado para el análisis de textos jurídicos políticos, siguiendo los aportes del sociólogo mexicano Gilberto Giménez, 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 (Giménez, 1981).

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 promulga la Constitución Política de 1991.

Este método tuvo tres fases:

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.*

Los aspectos a y b serán analizados en el capítulo II que aborda el contexto del texto de la Constitución, pero también aparecerán elementos de este análisis en los capítulos subsiguientes.

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 es en la argumentación que 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 no son más que mis categorías centrales de investigación. Estas fueron: *nación*,

nacionalidad, familia, pareja, hombre, mujer, matrimonio, filiación, consanguinidad. Para destacar las frases de la argumentación o conceptos que se desprenden de ella que me interesa 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, utilizo la tipografía *bastardilla o itálica*.

Estos términos pivotes o categorías de investigación fueron analizados en el texto de la Constitución, como en las actas de la Asamblea Nacional Constituyente y en las entrevistas que realicé, analizando el modo en que 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 por entender que también servían para mostrar el discurso heterosexual y su relación con la nación. Estas fueron: *identidad nacional, reproducción, paternidad, maternidad, sexo, pueblo, país, comunidad, persona, individuo, cultura, patria.*

Para lograr el análisis de esta dimensión analicé los siguientes documentos:

a) *El texto de la Constitución Política de Colombia de 1991 y sus 380 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. Encontré las gacetas, en un primer momento en los folios del Archivo General de la Nación, ubicados en dos grandes catálogos. Posteriormente fueron analizadas en el internet, en la página web *www.elabedul.net* que contiene todas las gacetas de la Asamblea Nacional Constituyente.

Dos dificultades importantes encontré en el proceso de recolección de información. La primera fue la revisión de la mayoría de las 144 gacetas con varias actas para escoger sólo 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 las y los constituyentes. Esto impidió profundizar aún más sobre la dinámica de la Asamblea Nacional Constituyente, lo que hubiera aportado mucho a la investigación para saber cómo fueron las características de los debates y la correlación de las fuerzas políticas. Queda pendiente entonces el análisis de los audios de la ANC, que se encuentran en el Archivo General de la Nación, una tarea que planteo para el futuro.

c) *Los informes de las subcomisiones del proceso pre-constituyente*, resultado de los debates de las mesas en las que participaron diversos sectores de la sociedad civil. Me concentré en algunos informes más que en otros, seleccionando los que abordaron los términos pivotes o categorías de investigación. Estas 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 la subcomisión sobre igualdad y el carácter multiétnico.

Una de las cuestiones que me interesaba en esta investigación era saber cuáles habían sido las posiciones de las feministas en torno a mis categorías de análisis en el proceso de la constituyente, en qué medida sus propuestas fueron recogidas por los y las constituyentes y cuáles fueron sus posiciones en torno a las categorías. Realicé cuatro entrevistas a profundidad a feministas que participaron en el proceso pre-constitucional y en diferentes mesas preparatorias y que tuvieron un rol activo en el proceso desde el movimiento social feminista y de mujeres. Estas entrevistas las realicé con un cuestionario semi-estructurado, con una duración aproximadamente de dos horas, las cuales fueron registradas tanto en grabación, como recogidas por mí por escrito en un diario de campo. También analicé documentos producidos por las organizaciones de mujeres y feministas en el proceso que recogían sus propuestas y posiciones.

Igualmente me interesó conocer experiencias de lesbianas, gays y trans en el proceso constitucional. Muy tempranamente supe que no participaron; por lo menos como sujetos o sujetas bajo estas identidades políticas. Sin embargo, para confirmarlo, hice dos entrevistas

a profundidad a una líder lesbiana y un líder gay que han tenido liderazgo 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.

Si bien este texto tiene un lenguaje no sexista, y en la medida de lo posible traté de buscar otras categorías, conceptos, formas que me permitieran salir del binarismo, masculino y femenino, ha sido difícil salir de él, debido a que las formas como X, @ que últimamente se utilizan para denotar mayor neutralidad en el lenguaje, no son legitimadas en los textos académicos. Esto plantea el reto de presionar para que esto sea posible y salir del canon legitimado por quienes han tenido el poder de la escritura desde una lógica también heterocentrada.

Organización del trabajo

El texto que presento a continuación consta de seis capítulos: el primer capítulo analiza el contexto en el cual se produjo el texto de la Constitución Política de 1991 destacando los fenómenos tanto internacionales como nacionales que impactaron en su surgimiento. Destaco la participación del movimiento feminista, así como sus propuestas y argumentos en el proceso constituyente.

El segundo capítulo trata de un análisis de la nueva Constitución la cual, se presume, fue el producto de un pacto entre las diferentes fuerzas políticas partidarias, quienes, más allá de sus diferencias “políticas”, a la vez coincidieron en garantizar un carácter heterosexual de la nación, lo que aquí llamaré “un pacto heterosexual”.

El tercer capítulo analiza cómo fueron utilizadas las categorías hombre y mujer, por los y las constituyentes que se refleja en el texto de la Constitución como en las actas de la

Asamblea Nacional Constituyente, ubicando los argumentos de las y los constitucionalistas. También analizo las concepciones de las feministas en el proceso pre-constituyente sobre este aspecto. Todo ello analizado desde el debate en torno al concepto de la diferencia sexual como lo que fundamentalmente sustenta la heterosexualidad como régimen político.

El cuarto capítulo trata sobre la concepción de la familia y el parentesco vertida en el texto constitucional, así como de las concepciones de las y los constituyentes y feministas sobre ello. Analizo cómo estas dos instituciones se articulan para mantener la centralidad de la heterosexualidad como régimen político en la nación.

El quinto capítulo trata de la nacionalidad como otro de los dominios de la nación y cómo ésta se constituye desde una ideología fundamentalmente heterosexual.

El sexto capítulo constituye una especie de epílogo, que sale del contexto de 1991 a propósito de la sentencia C-029-09 que emitió la Corte Constitucional en el año 2009 sobre derechos de pareja del mismo sexo. Argumento que ésta sentencia, en el marco de la reivindicación de derechos en un Estado Social de Derecho, es una expresión de la ideología del régimen heterosexual.

EL CONTEXTO DEL TEXTO CONSTITUCIONAL

Los textos están insertos en las relaciones sociales y políticas que le 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 es crucial para lograr contextualizarlo y, por lo tanto, entender cómo en ellos 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. Con ello quiero demostrar que la misma, más que obedecer a un pacto social en el cual la mayoría de los sectores sociales de Colombia participaron, fue una negociación entre fuerzas políticas que impactó significativamente en toda la nación colombiana. Caracterizo además la participación de las feministas en este proceso, insertas en un movimiento de mujeres más general, destacando sus expectativas y experiencias en el proceso constitucional.

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 algunos analistas como la “década perdida” para América Latina, en la que algunos gobiernos, entre ellos el colombiano, plantean en materia económica políticas de privatización, de desregularización y desmantelamiento del Estado, 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 llevó a la región a un estancamiento económico, una gran deuda externa que limitó el acceso a los mercados financieros internacionales, la reducción del ingreso per cápita y 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. De un lado, un papel muy reducido del Estado en la economía y un papel mayor para el mercado y, de otro lado, la eliminación de la protección especial para los productores locales (Stewart, 1998).

En el aspecto político, esta década ha sido caracterizada por autores como el politólogo argentino Guillermo O'Donnell (1988) como de “democracias inciertas” pues durante este período países del Cono Sur pasaban de dictaduras militares a democracias delegativas en las cuales los ciudadanos eligen a sus dirigentes pero renuncian a controlarlos políticamente. En Colombia, se dan procesos similares. Por ejemplo, se iniciaban procesos de negociación política con grupos armados, lo que planteaba caminos hacia lo que se ha denominado la “consolidación democrática”. Sin embargo, aunque se pretendía un institucionalismo que reivindicaba las cualidades formales del régimen constitucional y su capacidad para expandir los derechos civiles y estabilizar el sistema político, las grandes crisis económicas socavaron la autoridad de los presidentes, empobrecieron a los pueblos y generalizaron el desengaño con los gobiernos postdictatoriales (Katz, 2007). América Latina, aún con sus matices y diferencias, no logra como bloque regional consolidar procesos democráticos aunque avanzó en algunos sentidos 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 y caribeños 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), con la salida de varios países de las peores etapas de dictadura y/o guerra y la apertura de 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 con Brasil en 1988, luego Colombia en 1991, seguidos de Perú en 1992, Argentina en 1993, Ecuador en 1997 y Venezuela en 1999, procesos que tuvieron procedimientos diferentes. En Brasil, la Asamblea Nacional Constituyente fue convocada por el presidente de entonces y quien hizo de Asamblea fue el mismo Congreso Nacional unicameralmente, con la presencia mayoritaria de dos partidos políticos, ambos con una alta presencia militar en el Senado, herencia de períodos anteriores; en Colombia se hace uso de un mecanismo de convocatoria del pueblo para un posterior proceso constituyente; en Perú es a partir de un Congreso Constituyente no electo por el pueblo que se expide una nueva Carta Constitucional, la cual luego es 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, por último, en Venezuela, se hizo mediante un referéndum consultivo que posteriormente da lugar a la Asamblea Constituyente (Hernández, *en línea*).

Es importante señalar que estos procesos en América Latina estuvieron marcados por las imposiciones de las IFIs (Instituciones Financieras Internacionales) para tomar medidas económicas de tipo neoliberal, así como por la necesidad de avanzar en caminos de consolidación democrática en algunos casos y en otros de fortalecer poderes

presidencialistas, como es 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, para muchos, Colombia ha sido un referente importante, primero, por considerarse que ha tenido una larga trayectoria en cuanto al “régimen político democrático”, por su temprana adopción de este modelo, segundo, por haber superado rápidamente una dictadura de corto período en el año 58, 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, es puesto en cuestión por autores como el constitucionalista colombiano Hernando Valencia Villa, quien afirma que

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 este ha sido un dispositivo ideológico dirigido a prevenir el cambio social y producir el consenso político.

El proceso constituyente y la posterior promulgación de la Carta Política de 1991, se produce por una mezcla entre asuntos de índole legal y aquellos productos de la violencia que en el momento se estaba dando en Colombia, por tanto hay elementos que se nutren en doble vía.

La formulación de una nueva carta política se trata de lo que Collier y Collier (1991) denominan una *coyuntura crítica*, en tanto es un momento que produce un cambio trascendental en el régimen político en el que actores relevantes toman tal nivel de decisiones que estas 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 lograr concretar de manera definitiva acuerdos. Estos procesos fueron abortados debido a fuertes rupturas, producto de acontecimientos muy concretos como fue el caso en 1985 de la toma del Palacio de Justicia, por parte del Movimiento 19 de Abril (M-19), hecho que muestra la ruptura de las negociaciones con una de las fuerzas guerrilleras más relevantes en cuanto a su impacto social y político en el momento, como lo fue este movimiento (González, 2005).

De 1986 a 1990, con el Presidente Virgilio Barco, del Partido Liberal, se desarrollan varias tendencias de manera paralela. De un lado, se inicia una redefinición del modelo de desarrollo económico, con el fin de hacer el país “más competitivo” en el escenario internacional y, de otro lado, se desarrolla lo que se ha denominado “adelgazamiento del Estado”, con el propósito de darle cada vez más juego al mercado y hacer menos intervención desde el aparato estatal (Ahumada, 1996). Se retomaron las negociaciones entre gobierno y el M-19, en las cuales uno de los aspectos que se planteó es la apertura de un espacio como Asamblea Nacional Constituyente (ANC), que diera cabida a nuevas fuerzas políticas en proceso de desmovilización y reinserción a la vida civil, para participar en el debate político democrático y, por ende, en la contienda electoral. Sin embargo, la entrega de armas, que se da el 8 de marzo de 1990, no logra amarrar de manera precisa esta ANC.

Ante la negativa del gobierno de Barco de abrir este canal para la democracia colombiana, grupos de estudiantes universitarios, ligados básicamente al partido liberal y más exactamente a la posterior ala gavirista del partido, impulsaron un proceso de consulta, que no fue considerado formal, dentro de los canales de la “legalidad”, pero que produjo una importante respuesta de la ciudadanía colombiana, en cuanto a la necesidad de abrir

espacios para la formulación de una Nueva Carta Constitucional. Esta fue la “séptima papeleta”.

La séptima papeleta surgió como propuesta del movimiento estudiantil ante en las elecciones del 11 de marzo de 1990 en Colombia, en las que se elegían Senado, Cámara de Representantes, Asamblea Departamental, Juntas Administradoras Locales (JAL), Concejo Municipal y Alcaldes. La séptima papeleta contenía la propuesta de un séptimo voto que avalara la realización de una reforma constitucional. Aunque no tuvo asidero legal, si tuvo un gran impacto político, pues fue avalada por un millón de votos, lo que condujo a la Corte Suprema a reconocer la voluntad popular. El 11 de marzo del mismo año se avaló la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente recurriendo al expediente del Estado de Sitio para dictar el Decreto 927 de 1990 que permitiría a la Registraduría Nacional del Estado Civil escutar los votos a favor de una Asamblea Nacional Constitucional, en las elecciones presidenciales del 27 de mayo de 1990, en la que votaron más de cinco millones de colombianos (89% del total de electores) a favor de una gran reforma constitucional (Granda, 1994). Es por lo anterior que se ha señalado que la séptima papeleta dio origen a la Constitución de 1991.

Sin embargo, existió una coyuntura importante y fue la negociación política entre el gobierno y actores armados (Movimiento 19 de Abril (M-19), Partido Revolucionario de los Trabajadores, Ejército Popular de Liberación (EPL), Quintín Lame). Estos últimos proponían, a través de mecanismos legales, participar en la vida civil y democrática que lograra superar la violencia política del momento y así construir un nuevo “contrato social”, mediante un proceso de participación social y política en el que se involucraran diversos sectores de la sociedad colombiana, incluso aquellos y aquellas que estaban recién reintegrados a la vida civil (Granda, 1994). Con todo ello se buscaba la paz desde la unidad nacional.

Tampoco se puede desconocer en este sentido, el rol que ya 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, pues se esperaba que en la nueva constitución

se prohibiera la extradición (Duncan, *en línea*). Igualmente, el asesinato en dicho período de candidatos presidenciales como Luis Carlos Galán del Nuevo Liberalismo (1989), Carlos Pizarro León-Gómez de la recién conformada Alianza Democrática M-19 (a un mes de entrega de armas del M-19, 1990) y Bernardo Jaramillo de la Unión Patriótica (1990).

En el período a iniciar por el presidente César Gaviria (1990-1994), se expidió el decreto 1926, que permite las condiciones para convocar a la ANC, previo acuerdo con el Partido conservador, la AD-M19 (Fuerza política creada por la ex guerrilla como fruto del proceso de negociación), el sector oficialista del Partido Liberal y el Movimiento de Salvación Nacional.

La Asamblea Nacional Constituyente en el caso colombiano tuvo dos características relevantes: primera, se inició con un proceso pre-constituyente, en el que la ciudadanía y las organizaciones sociales y políticas participaron en debates abiertos, generando propuestas para llevar posteriormente a los y las constituyentes; segunda, se crearon listas conformadas por los grupos del proceso inicial a fin de incidir con sus propuestas en la Constituyente propiamente dicha. Esta elección de constituyentes arrojó una información importante en cuanto a la composición de las fuerzas políticas referente al número de escaños alcanzados por la Alianza Democrática M-19, lo que los convirtió en lo que se había denominado “Tercera Fuerza”, en el escenario del bipartidismo que había caracterizado al país, y los dejó en condiciones de estar a la cabeza del proceso con uno de sus delegados, acompañado de uno del Movimiento de Salvación Nacional y uno del Partido Liberal.

Sin embargo, es importante resaltar además el alto nivel de abstencionismo que caracterizó esta elección, la cual obtuvo 3710.567 votos y una abstención del 75% de acuerdo con el censo electoral vigente (Granda, 1994).

Entonces, la Asamblea quedó conformada por 70 delegados, de los cuales sólo 4 fueron mujeres, también participaron 2 indígenas y 3 delegados con voz (2 del Ejército Popular de Liberación EPL y uno del Partido revolucionario de los Trabajadores PRT). Su composición expresaba fundamentalmente la continuidad de sectores que habían

detentando el poder históricamente, como el partido Conservador y el Liberal, pero también el ingreso de nuevas fuerzas como la Alianza Democrática M-19, la Unión Patriótica, los indígenas, los evangélicos, así como 4 delegados de grupos recientemente desmovilizados.

La Asamblea Nacional Constituyente se dividió en cinco comisiones temáticas y cada una de ellas 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.

Entre los elementos centrales que destacan como positivos algunos analistas en este proceso, fue 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 la defensa de éstos. Igualmente se ha destacado el supuesto carácter participativo en el ejercicio democrático, el cual fue formulado a través de los mecanismos de participación ciudadana como la consulta popular, la iniciativa popular, los cabildos, etc., dejando la idea que la democracia no era un ejercicio exclusivamente de votar, sino que también los ciudadanos y ciudadanas tenían derecho a participar (Moncayo, Gaviria, Uprimy y Uribe y otros, 2002).

Las feministas en el proceso constitucional.

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. Abril 9 de 1990.
(Quintero, 2005)

Este párrafo expresa parte de las motivaciones de las mujeres y feministas que participaron en el proceso de reforma de la constitución en 1991, las cuales se sintetizaron en dos consignas claves: “*sin los derechos de la mujer la democracia no va*” y “*democracia en el país y en la casa*”.

Este proceso se inició en 1988 en 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 las cuestiones que tienen que ver con el ámbito público y más aquellas que definen una nación o el futuro de un país, han estado limitadas para las mujeres a lo largo de la historia. La socióloga Nira Yuval Davis ha analizado cómo las cuestiones de la nación han sido considerados temas de la esfera pública y cómo las mujeres han sido representadas como pertenecedoras “naturales” del ámbito de lo privado. De esta manera han quedado fuera del discurso y de las prácticas que construyen la nación salvo como madres de ciudadanos (Yuval Davis, 2007).

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 a participar en el ámbito público, entendiendo que también en estas esferas de la política formal se hacen transformaciones. Este es uno de los planteamientos fundamentales de la corriente del feminismo liberal que ha sostenido que las diferencias entre hombres y mujeres han sido construcciones sociales que crean desigualdades y

jerarquías. Esta corriente ha señalado que estas diferencias no son más que mecanismos del patriarcado para justificarse y mantener a las mujeres fuera de los espacios de poder ejercido por los hombres, por tanto serían las bases fundamentales para el sexismo. Aunque ha habido matices y diferentes entradas para concebir la igualdad, las estrategias fundamentales de esta corriente han sido entrar a los espacios de poder público tradicional, la negociación, el cambio de leyes, entrar a la normativa del mundo androcéntrico bajo el supuesto 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.

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, fue entrevistada por mí para esta investigación. 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 86 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 casarte por lo civil, en cada una de las iglesias, tenían que apostatar, y hacían amonestaciones en todas las iglesias, cada ocho días diciendo, fulano de tal se está,.. apostasía.. cosas como esas. Por otro lado, también, 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, 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 Regeneración²⁰ y derivada del marco de las disputas

²⁰ 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

políticas entre conservadores y liberales durante buena parte del siglo XX. En concordancia con esta perspectiva, la politóloga colombiana María Emma Wills, ha propuesto la idea de que una sola lengua, una sola raza, un solo Dios, fueron los pilares institucionales del proyecto político y la concepción de la nación de las élites que 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 (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, consagrándose Colombia en 1892 como el país del Sagrado Corazón.

Norma Villareal amplió sus visiones respecto a cuál era 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, hijos, ya no era cierto, la realidad nos estaba dando otras opciones de familia. La población de mujeres que estaban desarrollando el servicio doméstico 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 pudiera permitir vivir en una sociedad distinta, menos autoritaria, libre, con más sentido de sí misma (Entrevista a Norma Villareal, 9 de septiembre, 2009).

La mirada distinta que plantea Villareal implicaba, por lo que expresa en sus palabras, una visibilidad de 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

instrumento central de unificación ideológica. Fue producto de sucesivas guerras y una desorganización administrativa que llevó al país a una 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.

mujeres, que se reconociera la diversidad de estructuras familiares y no se centrara en la familia nuclear tradicional y, además de ello, salir del autoritarismo político que habían impuesto los conservadores y liberales.

Desde este tipo de motivaciones, en 1988 organizaciones de mujeres y feministas²¹ entregaron al presidente del momento, Virgilio Barco, a través de su Ministro de Gobierno, Cesar Gaviria Trujillo, una propuesta de Constitución que contemplaba, entre otras cuestiones el pluralismo ideológico, político y religioso, la autonomía de la sociedad civil, libertad de conciencia y cultos, así como la igualdad racial, religiosa, política, social y económica. Así mismo proponían cuestiones propias relacionadas con las mujeres tales como el reconocimiento a la igualdad entre hombres y mujeres, la igualdad de derechos salariales, la no discriminación, la necesidad de protección del Estado en la reproducción de las parejas, así como la autonomía de la pareja para decidir sobre el número de hijos para procrear, formar y mantener. Sin embargo, se propuso también el privilegio de la mujer a la libre opción de la maternidad y la responsabilidad de padres y madres, no sólo de estas últimas, en la educación y crianza de los hijos, aunque el Estado debía garantizar los servicios sociales necesarios para lograrlo. Incluyeron también prohibir la discriminación y explotación a menores. Sólo consideraron incluir la pareja heterosexual.

Por otro lado buscaron que toda estructura familiar descansara en el acuerdo de voluntades basado en principios de respeto, solidaridad e igualdad de derechos y responsabilidades, la remuneración del trabajo doméstico y la prohibición de la explotación de la que eran víctimas mujeres, niños y niñas e indígenas. Incluyeron también la libertad de conciencia y la libertad de cultos, así como la separación entre Estado e Iglesia. A la vez plantearon reformas de carácter político-formal que incluían el principio de soberanía popular, la garantía de la propiedad privada, el sufragio como principio de un sistema democrático,

²¹ 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.

entre otras²². Estas propuestas, si bien fueron entregadas al presidente de entonces, no tuvieron mayor impacto desde el análisis que hace la feminista colombiana Beatriz Quintero (2005).

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 que los partidos políticos no ofrecieron una mayor participación a las mujeres, lo que generó una ruptura en el movimiento porque muchas mujeres defendieron la idea de ir representadas a través de sus partidos u organizaciones y no apoyar 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.

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

Había dos mujeres, yo hacía parte de ese proceso de la integración de clase y género en la 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, 16 de septiembre, 2009).

²² Propuesta de Reforma Constitucional de Movimiento de Mujeres, 23 de marzo, 1988.

Lo que plantea Díaz Susa expresa la gran tensión que se vivía en el feminismo en América Latina y El Caribe 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 se hizo en Colombia hacia la Constituyente desde el movimiento social feminista y de mujeres para impulsar propuestas particulares sobre las mujeres, no estaba sólo compuesta por feministas autónomas 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 sólo de mujeres les implicaba ser consideradas traidoras de las organizaciones mixtas. La perspectiva de clase era lo central, como bien lo señala 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 pequeños grupos feministas radicales y señala cómo la doble militancia era uno de los temas centrales de los debates. Muchas feministas que participaban en partidos de izquierda hacían una crítica a los partidos por sus estructuras jerárquicas y machistas que no daban cabida a las propuestas feministas, provocando que muchas de ellas salieran de los partidos. Tanto de 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 entre diversos sectores del 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, ellas 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 que 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, 2009).

Como cuentan las entrevistadas, la ruptura no permitió una representación como movimiento a la Asamblea Nacional Constituyente. Se habían postulado dos mujeres por el movimiento feminista y de mujeres: Rosa María Turizo y Norma Villareal 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 sí lograron articularse para hacer cabildeos y presión con las y los constitucionalistas, pero también hacia la sociedad en general, los medios de comunicación y el gobierno. Realizaron desayunos, reuniones, cuñas radiales, recogieron firmas que avalaran las propuestas, enviaron comunicaciones a funcionarios de gobierno, entre otras acciones (Wills, 2007). Todo ello permitió elaborar propuestas de manera conjunta. Con base en el 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. Hicieron propuestas en torno a que la Constitución tuviera un lenguaje incluyente, que se tratara también la prohibición de toda forma de discriminación y explotación, 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, la ampliación de definición de familia para que no se limitara a padre, madre e hijos e hijas y se considerara que había familias en la cual una sola mujer era jefa de hogar. También presentaron propuestas sobre protección de la maternidad, violencia intrafamiliar y violencia sexual, participación paritaria en instancias de decisión, libertad y objeción de conciencia y el reconocimiento salarial del trabajo doméstico.

Aunque no podemos asumir que ciertos artículos que quedaron en la Constitución obedecieron solamente a la acción política de las feministas, algunos de ellos coinciden con las propuestas que impulsaron. Estas son:

- 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).
- (Quintero, 2005).

A pesar de que se reconoció a la mujer jefa de hogar, hubo una resistencia por parte de los y las constitucionalistas en considerar cómo desde ella y su prole se construía otro tipo de familia. En contraste se argumentaba que la familia se constituye por un hombre y una mujer con su prole. Este tema se desarrollará más ampliamente en el capítulo III.

Las feministas tampoco lograron que la Constitución tuviera un lenguaje no sexista, pues el lenguaje de la Constitución es masculino. Tal como lo confirma Norma Enríquez cuando le preguntamos por 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, 2009)

Para Norma 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 el 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 nosotros votamos la libre opción a la maternidad no aprueban 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 estaría de acuerdo, pero que no lo hicieran público porque sino 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 bajo 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 y 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, se manifiesta el peso que seguía teniendo la Iglesia Católica en los asuntos de Estado y más aún cuando estos tienen 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 fue perfilando en lo concreto lo que se ha conformado de manera contradictoria la llamada “voluntad popular”. Por otro lado, este proceso muestra la doble moral y la resistencia de la mayoría de los hombres que se impone cuando se trata de cuestiones que tienen que ver con la autonomía de las mujeres.

Si analizamos, como bien plantea Adrienne Rich (1988), la maternidad como central en la institución de la heterosexualidad, encontramos que además de continuar siendo asumida aún hoy como un destino para la mayoría de las mujeres, todavía está bajo su responsabilidad el cuidado de la prole, pero no tanto cuándo y cómo debe ocurrir la reproducción y mucho menos si la decisión de las mujeres es no parir. Quienes finalmente deciden sobre ello son los hombres que han tenido el poder de definirlo desde el poder jurídico y religioso, como fue el caso de los constituyentes.

Este es un ejemplo del pacto fraterno heterosexual que establecen los hombres, un pacto que muchas veces silencian para no poner en evidencia a los responsables y garantizar la doble moral que necesitan para sostenerse en el poder de manera incólume. Desde este análisis se entiende por qué la libre opción a la maternidad no pasara en la Constitución del 91. De hecho, hoy sigue siendo objeto de debate en Colombia y en muchos países del mundo, porque ésta es una de las propuestas radicales que tiene que ver con el aborto y, por tanto, con la autonomía y la sexualidad de las mujeres en torno a su reproducción.

Aunque muchas propuestas de las mujeres y de las feministas no fueron contempladas en la nueva Constitución, como la que hemos visto, la mayoría de las entrevistadas señalan que el proceso de la Asamblea Constituyente, y el texto mismo, fue positivo para las mujeres y para el país a nivel general. Yolanda Puyana, fue una de las entrevistadas para esta investigación, feminista y académica, quien formó parte de la Sub Comisión 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 el país del Sagrado Corazón como este. Logros, pues reconocer *todos* los derechos de las mujeres, de los niños, en considerarles como posible sujeto de política, la prohibición de la violencia intrafamiliar y conyugal, como dar paso para eso, 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, 2009).

Ciertamente, como señala Puyana, la Constitución pasa en lo formal, aunque no tanto en lo

real, de una relación y un vínculo entre Iglesia y Estado a una Constitución que reconoce derechos a sujetos y sujetas políticas que ante no estaban ni siquiera en el imaginario de la nación desde sus experiencias particulares.

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, 2009).

También, Norma Villareal 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 equidad. 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).

Sin embargo, a diferencia de lo que plantea la entrevistada, la Constitución invalida la discriminación por opción sexual sino por “sexo” en el 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 este refiera a la distinción entre hombres o mujeres, lo cual muestra que refiere a diferencia sexual. Sobre este aspecto abundaré en el capítulo III.

Dora Isabel Díaz Susa también aborda aspectos positivos de la Constitución, aunque presenta algunas limitaciones, ya analizándola hoy día:

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 la Constitución, sin mirarla tan críticamente, porque ahora me pararía a mirar si valdría la pena [...] eso como tal. El proceso ayudo 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 esta 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, 2009).

Como se aprecia en las aproximaciones de las entrevistadas, el proceso de la constituyente fue importante para ellas en tanto permitió una mayor visibilidad de las mujeres como sujetas políticas en el ámbito de la democracia, lo cual derivó en un mayor fortalecimiento de movimientos sociales, no sólo de mujeres y feministas sino de otros grupos subalternos, como indígenas y afrodescendientes.

A pesar de este aspecto positivo, es obvio que un proceso constituyente no logra la transformación de las desigualdades sociales derivadas del sexo, la raza, la clase y otras relaciones de poder, pese a la importancia que se le otorga como ley suprema y fundamental de la nación y como encarnación del contrato social que supuestamente emana de un amplio consenso social. Ese contractualismo, surge de la negociación entre las fuerzas políticas y sociales que cuenta también con el agenciamiento de los grupos subalternos, los “incluye” parcialmente, aunque finalmente quienes poseen la ventaja son grupos que sustentan el poder político, económico, social, sexual y racial, que como vimos en el proceso que precedió y acompañó la nueva Constitución son los mismos que definen en qué debe basarse la nación cómo y cuándo deben o no parir las mujeres. Tal como ha plantado Gramsci en torno a la hegemonía, el grupo dominante coordina los intereses generales 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 subalternizados, lo que produce ciertas transformaciones, aunque siempre en el marco de una legitimidad marcada por la dominación (Gramsci, 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 esto haya sido un gran avance político: igualdad en derechos, participación política, reconocimiento de 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, refería fundamentalmente a la autonomía de sus cuerpos y de su sexualidad, no obstante fuera en el marco de la heterosexualidad.

Desde esta perspectiva, las instituciones patriarcales (familia, pareja, política formal etc..) no desaparecían ni eran sustituidas por otras. Las mujeres y feministas buscaban *incluirse* en un sistema que las había excluido del discurso y de sus instituciones y sobre todo de la construcción de nación moderna. He aquí la gran contradicción de la modernidad: al mismo tiempo que genera diferenciación en grupos que no corresponden a su paradigma (hombre, blanco, heterosexual y con privilegios de clase), necesita de esa diferenciación para legitimarse. La inclusión de esos “otros”, de esas “otras”, sólo ha sido posible, en la medida que ese uno se mantenga intacto en sus bases ontológicas y no cuestione las bases de los regímenes de dominación y de construcción de la alteridad que signa el pensamiento y las prácticas modernas, de las cuales son víctimas.

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 cuestionan, pues precisamente haberlo hecho suponía criticar las bases mismas del Estado-Nación que se ampara 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, la filiación y los mismos conceptos universalizantes de mujer y hombre, siempre dependientes uno del otro, definidos desde la

producción y la reproducción que necesita el patriarcado heterosexual para sostenerse. Haberlo planteado hubiese significado una ruptura fundamental con el modelo del Estado Nacional, lo cual podría significar la no inclusión en su proyecto.

Todo esto sucedía en 1991, momento que ya existía la 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 un régimen/institución política, aportes que hicieron las lesbianas feministas. La relación entre lesbianismo y feminismo, desde donde ha surgido esta corriente ha sido crucial. Aunque muchas veces se desconoce su conexión, es imposible no hacerla, como bien plantea la pensadora dominicana Yuderkys Espinosa:

Hay una vinculación necesaria entre feminismo y lesbianismo que yo entiendo 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 asegura la dependencia al varón (Espinosa, 2008)

Esta corriente surge en la segunda mitad de los años setenta, desde el feminismo radical, cuando 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 emergían como sujetas importantes dentro del feminismo en la región²³, como lo ha sustentado la investigadora peruana Norma Mogrovejo (2000), aunque el tema del lesbianismo fuera un punto de conflicto con las feministas heterosexuales, tensión que llega hasta hoy día.

²³ Los primeros grupos de lesbianas feministas surgen dentro de los espacios mixtos de homosexuales: en Brasil, algunas lesbianas entran a la organización SOMOS y crean Acción Lésbica Feminista que deriva en años después en la Red de información Um Outro Olhar. En México se creó el Comité de Lucha Feminista dentro del Frente de Liberación Homosexual a principios de los setenta y es a finales de esta década que en este país surgen los primeros colectivos de lesbianas feministas autónomos con la experiencia de Acratas, Lesbos y Oikabeth. La década de los ochenta, se crearon otros colectivos. En el I Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en Bogotá (1981) nace el Grupo de Autoconciencia de Lesbianas Feministas (GALF) en Perú y Ayuquelén en Chile. Luego del segundo encuentro feminista realizado en Perú (1983) nacen Las Entendidas en Costa Rica, las Mulas de México, Mitilene de República Dominicana, y GALF de Brasil entre muchos otros. Posteriormente en la década de los noventa surgen las Lunas y Las Otras en Argentina, Las Chinchetas en República Dominicana, Mujeres Creando en Bolivia, entre muchos otros. Se crean importantes articulaciones nacionales como es Enlace Lésbico en México. En 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, festivales de cine, con una apuesta internacionalista a través de la realización de Encuentros latinoamericanos y caribeños y la creación de diversas redes y articulaciones regionales (Mogrovejo, 2000)

En estos mismos años surgió el movimiento homosexual (mixto) en muchos países latinoamericanos, por la influencia en Estados Unidos de la movilización de Stonewall en 1969. Dentro de estos grupos se encontraban muchas lesbianas, lo que influyó también en América Latina para la organización posterior de algunos colectivos.

Yan María Castro, iniciadora de varios colectivoslésbicos 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) Respecto del Estado y sus instituciones como son las estructuras legislativas, religiosas y castrenses y los partidos políticos institucionales, es decir, la derecha.
- 2) Respecto 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) Respecto del movimiento homosexual.
- 4) Respecto del feminismo heterosexual.
- 5) Respecto a la izquierda [...] por su carácter profundamente patriarcal (Castro, 2004).

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

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 1971, texto *Escupamos sobre Hegel y otros escritos sobre liberación femenina* en el que analiza la heterosexualidad como dogma. En el 1978 Adrienne Rich había escrito su texto “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana” y había salido publicado en castellano en 1988; había sido publicado “This Bridge Called My Back” (*Esta puente es mi espalda*) en 1981, traducido al español en el 1988, que recoge las vivencias y análisis de lesbianas racializadas: chicanas, latinas, indígenas, asiáticas, “tercermundistas” exponiendo un análisis de la heterosexualidad como institución. En ese mismo año Monique Wittig había publicado *Le pensée straight* en 1980 y años antes textos clásicos del feminismo habían hecho referencia de alguna manera al carácter político de la heterosexualidad, como lo fue *Política Sexual* de Kate Millet

publicado en 1969 y el texto hacia una Teoría Feminista del Estado de Catherine MacKinnon publicado en 1989.

Probablemente muchos de estos textos no habían sido traducidos al castellano, por otro lado en muchas visiones feministas aún existe una separación entre teoría y práctica que pone en el centro la relación poder-conocimiento y el binarismo teoría-activismo que señala Homi Bhabha en su texto *El compromiso con la teoría* (2000) o lo que Edward Said refiere como “la distinción entre el conocimiento puro y conocimiento político” (Said, 1990), en el que se reconoce una forma de escritura y se establece la división entre política y teoría, lo que 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 y esta ha hecho surgir teorías, aunque se siga insistiendo en la separación de ambas como una herencia del sistema-mundo moderno que ha producido la separación entre lo bueno y lo malo, lo verdadero y no verdadero y lo bello y lo que no es, aquello que se considera ciencia de lo sociopolítico, todo ello institucionalizado a lo largo de la historia.

Otro dato importante es que en 1981 en Colombia se había celebrado el 1er Encuentro Feminista de América Latina, precisamente en Bogotá, en el cual el tema del lesbianismo ocupó un lugar significativo. Cuando les pregunté a algunas de las entrevistadas si hubo presencia de lesbianas en la articulación que hicieron las feministas 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 esta se constituyera por la voluntad de las personas.

Una duda que me surgió durante la entrevista no muy fácil de resolver, es 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” obedeció a mi presencia. La entrevistada sabía que yo era lesbiana feminista pública y activista a lo que supongo le era difícil asumir frente a mí que desde un espacio feminista el tema no se colocaba y si es cierto que se colocaba que no generara rupturas.

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

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, 2009).

La forma de respuesta acrecentó mi duda en torno a la posición anterior de la entrevistada por la similitud de su respuesta en torno al tema relacionado con lo que planteó Norma Villareal.

Había, claro que había, pero no se tocaba el tema. De hecho las propuestas no eran sobre su situación.

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. Invisibilidad que muchas veces llevan a muchas lesbianas a heterosexualizarse o 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 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 pacto heterosexual

En este capítulo trato de mostrar que la Constitución Política fue producto de un pacto social, el mismo estuvo en la expectativa de los diferentes grupos políticos y sociales que participaron en su construcción. No obstante, muestro cómo este pacto tuvo un carácter heterosexual expresado en la poca representación de las mujeres en la Asamblea Nacional Constituyente, en la desigualdad de intercambio que supone un pacto social y la división sexual del trabajo, en la que el trabajo de muchas mujeres quedó invisible. En ese sentido, el carácter heterosexual, no sólo se basó en una representación cuantitativa, sino social y política.

¿Quién es el pueblo soberano?

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 CONSTITUCION POLITICA DE COLOMBIA. (Cursivas de la autora).

Es este preámbulo hay varias cuestiones que deben ser analizadas. En primer lugar el significado de pueblo en tanto poder soberano. Ernest Renan, escritor francés, un referente importante para la teoría de la nación, en su texto *¿Qué es una Nación?* ([1882]1987) señaló que para ser un pueblo se necesitan dos condiciones: “un alma” (pasado) y un principio espiritual (presente). En el alma, es decir en el pasado, ubica el legado de recuerdos, los héroes, los antepasados, las glorias y se asienta la idea de “lo nacional” y en el principio espiritual, el presente, se ejercita el consentimiento, el deseo de vivir juntos, la voluntad de hacer valer la herencia desde una voluntad colectiva y soberana.

El “pueblo” ha sido un concepto cambiante a lo largo de la historia y en diferentes sociedades. Es una creación cultural, especialmente del movimiento radical burgués europeo, y designa una ligazón de 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 todos y todas integran el pueblo, todos y todas gozan de la igualdad ante la ley. En las democracias modernas, pueblo tiene un sentido restringido y refiere a las personas que pueden votar y ser elegidas. Por tanto el verdadero pueblo está integrado por ciudadanos 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 Carta Magna?

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

Como bien lo planteó el mismo Renan, una nación se funda sobre la base de acontecimientos, económicos, políticos y culturales que siempre fueron promovidos por las élites dirigentes de la sociedad que representan las clases hegemónicas de clase, sexo y raza. Acerca de esta afirmación traigo a colación la frase del sociólogo y antropólogo inglés Ernest Gellner, quien 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 a través de una misma lengua, de carácter nacional (Gellner, 1983: p.20). Gellner sostenía además que la homogenización, la educación común, la lengua que se define como nacional están incorporadas a la estructura económica, pues el nacionalismo invisibiliza las desigualdades de clase. Es así como para este autor se va aceptando la ideología hegemónica, la creación de una sociedad con individuos atomizados, reforzados 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 que se asume además que es involuntario y es el Estado-nación, producto de una modernidad, que garantiza la cohesión y la integración para que el pueblo permanezca unido. De ese modo se va generando la idea del espíritu del pueblo (Volksgeist) o alma del pueblo (Volkseele) (en Herder, 1950).

Uno de los mitos fundacionales en que se ha basado la idea de la nación en muchas sociedades modernas es la de Dios, como fundamento 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 refrendado con la aprobación del Concordato (Wills, 2000), definición impulsada por las élites criollas. Esta recurrencia a Dios ha estado presente tanto en la Constitución de 1886, como en la actual en la invocación 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, sí ejerció una fuerte presión de cabildeo desde la sociedad civil, como bien lo confirmaron las entrevistadas, justificando que en el preámbulo la invocación a Dios estuviera presente de la siguiente manera, siendo asumida así por los y las constituyentes:

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 inmovible 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. No. 13. 3 de abril. 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, 2007). Si en realidad se respondiera a la libertad de cultos, como bien se plantea la Constitución Política en su artículo 19, podría imaginarse la nación colombiana como unidad desde dioses y diosas indígenas o afros. Pero, ¿sería posible? La respuesta, aunque polémica, es que considerando cómo está constituida e imaginada la nación colombiana, a pesar de su multiculturalidad y pluriétnicidad, seguramente no sería posible.

La representación y la unidad de la nación

Me interesa resaltar dos cuestiones claves de este preámbulo: la representación 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 representan y simbolizan el 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 entiende que son libres y soberanos, tesis fundamental del contrato social propuesto por 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 los ciudadanos y el Estado. Es decir, LOS ciudadanos eran representados ante el Estado por de sus representantes. Las ciudadanas para Rousseau estaban en condición de pre-ciudadanía, por decirlo de alguna manera. En el contrato social los ciudadanos cedían al Estado ciertos derechos *naturales* en aras de la armonía social y la seguridad y existencia de la nación. Desde estas premisas se admite la existencia de una autoridad, de unas reglas y unas normas morales a las cuales los individuos se someten “voluntariamente” a cambio de protección. La unidad de la nación solo era posible a través de ese contrato fraterno (Rousseau, 1762).

Es por ello que el pacto que se sella a través de un 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, 1995). Pero este pacto social es una ficción política, y lo es porque parte de la idea, sin que sea obvia, de que todos los miembros del grupo están de acuerdo, a partir de sus voluntades individuales que se expresarían a través del voto, de lo que se trata es que para construir ese pacto se necesitan de una serie de negociaciones que tanto los grupos dominantes como los subalternos ponen en disputa. 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 exista tal como lo plantearon Gellner (1983) y Anderson (2007).

Desde esta idea imaginaria de pacto en la nación es que se presume que las Constituciones representan a toda una nación, como bien señaló el presidente de entonces, Cesar 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. No. 1.) (Cursivas de la autora).

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 posiciones:

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, 1991. Gaceta Constitucional No. 15).

Lo anterior muestra que son las circunstancias nacionales, con lo cual coinciden muchos de los grupos participantes en la Asamblea Nacional Constituyente, dado por el contexto que describimos anteriormente, que una nueva Colombia, refería una nueva nación que se construiría a través del pacto necesario en la coyuntura crítica por la que pasaba el país.

Carlos Rodado Noriega del Partido Conservador 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, 1991, Gaceta Constitucional No. 17).

Esta intervención tiene varias cuestiones interesantes para analizar. Al tiempo que quiere mostrar como la desigualdad social y política se expresaba en el protagonismo decisorio de unos pocos privilegiados social, cultural y económicamente, evidencia cuál es la lógica desde la cual se entiende el 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 para poder hacer el pacto social, dejando de lado a aquellas y aquellos que no cumplen esas condiciones.

Los que 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 en la exposición de motivos No. 5, 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 No. 6. Lunes 18 de febrero 1991).

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

Representantes de sectores guerrilleros, creyeron que también hacían realmente un nuevo pacto social con la reforma Constitucional, 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 No. 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 expresión “aquí nos encontramos todos, el país político y el país nacional” remite a totalidad, negando a quienes no participaron en ese pacto.

Francisco Rojas Birry, uno de los dos constituyentes representante de grupos indígenas, aportó otros matices a esta percepción al exponer sus motivos sobre la necesidad de una nueva Constitución denunciando la dominación, exclusión y violencia que habían vivido indígenas y negros en Colombia:

Ustedes, señores constituyentes, tienen la oportunidad de saldar esta deuda de siglos (Acta sesión plenaria 8 de marzo, 1991. Gaceta Constitucional No. 18. Pág. 27). (Cursiva de la autora)

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, el derecho a un ambiente sano, entre otras cuestiones:

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, 1991. Gaceta Constitucional No. 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, cuestión hasta cierto punto lógica, ya que sólo dos constituyentes representaban a los indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente²⁴.

Por su parte, las mujeres constituyentes, quienes eran también minoría en la Asamblea (recordemos, sólo 4 de un total de 70 constituyentes) hacen llamar 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, 1991. Gaceta Constitucional No. 1. Pág. 7). (Cursiva de la autora).*

²⁴ Como es sabido, no hubo representantes afrodescendientes en la Asamblea Nacional Constituyente excepto en una subcomisión preparatoria. Esta desigualdad de representación evidencia el privilegio de raza que existía en ésta.

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 hombre a hombre con todos los hombres, remite a una situación de complementariedad (heterosexual), de unión para conseguir los fines políticos. Remite además a pensar que se estaba en condiciones de igualdad, cuando realmente era todo lo contrario tanto por la poca representación de las mujeres en la ANC, como por la exclusión histórica que habían tenido en 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 de carácter universal como la igualdad, la libertad y la fraternidad, surgidos en los albores de la Ilustración 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 atravesaba estos tres principios y se sintetizaba en frases como: “todos los individuos nacen libres e iguales y tienen los mismos derechos”. En concordancia con estas propuestas el artículo 13 de la Constitución 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 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. (Cursiva de la autora).

Considerar que las personas nacen libres e iguales ante la ley se desprende de la idea moderna de la concepción de individuo racional y autónomo, que en tanto autónomo y soberano, debe consentir los acuerdos que construyen el pacto social, que garantice y le asegure vivir en sociedad. Generalmente en muchas sociedades modernas ese contrato se legitima a través del voto o a través de una participación ciudadana con la cual grupos sociales legitiman las acciones que hacen los representantes del Estado y los gobiernos, como fue la experiencia de la Asamblea Nacional Constituyente.

De ahí que la nación se construya como una comunidad moral, que se reifica y hasta se ama porque a pesar de que es una invención desde un punto de vista construccionista, esa invención debe encontrar para que sea exitosa, en sus mitos, un terreno cultural y social desde donde puede alimentarse y legitimarse (Grimson, 2003).

Pero de esa definición moderna aflora una contradicción. Los ciudadanos y ciudadanas de una nación son todos libres e iguales, desde una definición cívica (abstracta) pero al mismo tiempo no todos los ciudadanos y ciudadanas pueden ser nacionales desde una definición jurídica (ej: inmigrantes, extranjeros). 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 pre-moderna y particularista (Bestard, 2006). Es lo que pasa con las mujeres y lesbianas y otros grupos subordinados. Si se es ciudadana 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 historiadora australiana Carol Pateman (1995) plantea que el contrato social es la historia de la libertad, pero hay una historia de sujeción que es el contrato sexual, pues 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, desde donde se explicita la subordinación de las mujeres, lo que ha derivado que las mujeres sean consideradas seres naturales, dependientes, no aptas para la necesaria neutralidad e imparcialidad que necesita el ámbito público, por tanto para la construcción del pacto social. Este contrato sexual del que nos habla Pateman se manifiesta en las posiciones de las pocas representantes mujeres en la ANC, pero además, como veremos más adelante, en las representaciones que se hace de ellas, como grupo social en el texto de la Constitución y la exposición de motivos de las y los constituyentes (Pateman, 1995).

Pateman sostiene que el contrato social no explica toda la vida social, sino una parte que refiere a una comunidad (fraterna, en tanto hombres hermanados) de hombres libres e iguales, pero para que esto suceda debió haberse firmado un contrato sexual que haya permitido a los varones regular y acceder a los cuerpos de las mujeres (y yo agrego a su

fuerza de trabajo) y es así que las mujeres quedan excluidas de ese pacto como sujetas. Para ella el contrato sexual es el medio a través del que se instituye, al tiempo que se ocultan, las relaciones de subordinación en el patriarcado moderno (Pateman, 1995).

Que la Constitución del 1991 haya sido un pacto patriarcal, es claro, tanto por quienes participaron legítimamente en su firma (simbólica) hasta por el tipo de análisis y propuestas que sostenían en torno a las mujeres. Propuestas además que no cuestionaron la familia nuclear, ni la naturalización de la maternidad, que no tocan en lo absoluto a personas no heterosexuales, entre otras muchas cuestiones que analizaremos en los capítulos siguientes.

Monique Wittig 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 sólo 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. Ese mismo análisis lo podemos hacer 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.

Siguiendo a Monique Wittig, se puede afirmar que no ha habido condiciones para que las mujeres hayan sido libres, autónomas y soberanas. Si bien pensamos que la mayoría de las mujeres tienen la capacidad para actuar como sujetas, esto no las exime de una subordinación histórica, que las ha afectado como grupo social, como clase de sexo. Para lograr un contrato a través de un pacto, es necesario que se dé un intercambio. Y el intercambio en el contrato sexual y heterosexual nunca ha sido igualitario. Si una parte está en situación inferior en el intercambio, plantea Pateman (es el caso de las mujeres, de las lesbianas, de los trabajadores, y podríamos sumar a la situación el de las indígenas y afros en la ANC) no tiene otra opción que firmarlo, aunque sea desventajoso, pues son otros quienes tienen el poder de proponer el intercambio y el contrato en sus propios términos. 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 1995: 87).

En la Asamblea Nacional Constituyente, no participaron lesbianas, gays, mucho menos personas trans, es decir sujetos no heterosexuales. Ni siquiera aparece en la actas de la ANC, 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 que “las convenciones y el lenguaje muestran mediante una línea de puntos el cuerpo del contrato social, que consiste vivir en la heterosexualidad” (Wittig, 1992: 66).

Es por ello que cuando el preámbulo de la Constitución del 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 del 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 paradigma patriarcal y heterosexual (clasista y racista) que deriva de un pacto social desigual en el fondo y en la forma.

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 pre-constituyente 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. Octubre, 2009).

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. Octubre, 2009).

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 se explica tanta expectativa generada por una reforma jurídica cuando las razones que la originan y sostienen son tan desiguales, excluyentes y discriminatorias? ¿Cómo es que 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 (2003) en torno al concepto de hegemonía. 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 estos incorporaran su doxa. Esta imposición política de una determinada visión del mundo, con sus categorías cognitivas y sus valores sociales es lo que llama Pierre Bourdieu la violencia simbólica (Bourdieu, 1998). Lo interesante de este concepto

para efectos de este análisis es que se refiere a una violencia que sin recurrir a la fuerza física tiene efectos reales sobre las personas.

Es comprendiendo la dinámica de la hegemonía que puede entenderse la idea de consentimiento, de pacto social, de unidad. La hegemonía de las clases y grupos sociales con poder económico, simbólico y moral les permite ser representantes de la mayoría de la sociedad, elegidos 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 subalternizados.

El filósofo colombiano Andrés Mejía Quintana hace un interesante análisis desde una lectura contractualista del proceso de reforma constitucional y señala que la Constitución del 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 cuestiones: primero, porque 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, suavizadas a partir de la creación del Estado Social de Derecho y de la democracia participativa, ambas sin reales posibilidades de ejercicio. 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 elites, ante una sociedad que aspiraba a cambios significativos. Por ello,

para el autor, la Constitución del 1991 no logró ser un producto del consenso social (Mejía Quintana, 2002).

No obstante, la nueva constitución fue para muchos y muchas la esperanza de un nuevo y mejor pacto social, dada la *coyuntura crítica* por la que pasaba Colombia en ese momento y, 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.

Vale la pena plantearse algunas preguntas que difícilmente se colocan como un problema político y teórico y son las siguientes: ¿cuántas mujeres tuvieron que hacer la comida, lavar y planchar los trajes formales de la mayoría de los constituyentes (incluyendo los de los indígenas y sectores progresistas) para que éstos pudieran definir los términos en que se reformaría la constitución y se definiría la nueva nación? ¿Dónde descansó el cuidado de sus hijos e hijas? ¿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 satisfacerlos sexualmente? Reflexiones como estas corresponden a la parte del régimen heterosexual que queda oculta, que es naturalizada y que, por lo tanto, no es nombrada.

En resumen, vemos que el pacto heterosexual en el contexto del proceso constituyente se expresa en varias dimensiones. En la representación: quienes se eligen como representantes del resto son en su mayoría hombres; en la participación política: la poca cantidad de mujeres que participaron, en ese sentido fueron invisibilizadas tanto en el plano político formal como en el privado; y, por último, a través de la apropiación de su fuerza de trabajo que también es invisible.

LA DIFERENCIA SEXUAL: fundamento del pacto heterosexual.

En este capítulo me propongo mostrar cómo se asume la “diferencia sexual”, en el texto de la Constitución Política de 1991. Para ello tomaré partes de varios artículos y propuestas en la que aparecen las categorías *hombre* y *mujer*. Abundaré sobre las concepciones sobre estas categorías que tuvieron los y las constituyentes, por un lado, y las feministas, por otro, pues me permitirán analizar sus puntos de vista en este aspecto. Sin embargo, para una mejor comprensión de este tema, es necesario ante todo presentar los debates fundamentales en torno al concepto de diferencia sexual en el feminismo.

La distinción entre sexo y género.

Sin temor a equivocarme, creo que, en general, casi todas las corrientes teóricas del feminismo coinciden en que mujer y hombre no son categorías biológicas, sino construcciones sociales. Esta 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 Margaret Mead en *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* realizado en Nueva Guinea, en el que se propuso analizar la “personalidad social” a través de los temperamentos de ambos sexos ha sido tal vez un texto fundacional 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, demostrando que las diferencias temperamentales no eran innatas (Mead, 1950).

Posteriormente las contribuciones de Simone de Beauvoir en el texto *Segundo sexo*, (1987) 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 De Beauvoir mostró las razones que tanto la biología, el psicoanálisis, el materialismo histórico y la mitología han configurado a la mujer a través de sus discursos 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 mismo representado en lo masculino y lo otro en lo femenino, lo que llevaba a las mujeres a la opresión. De Beauvoir plantea dos salidas para que las mujeres salgan de esa alienación. La primera a través de la autonomía e independencia económica de los hombres legal, social y cultural; y, la segunda, la lucha colectiva que implica la toma de conciencia de la opresión y que garantiza la emancipación personal e individual (De Beauvoir, 1987).

Demostrando la construcción cultural de los sexos, en los años setenta surge en el feminismo la categoría 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 sexo.

La historiadora norteamericana Joan Scott amplió el concepto de género al considerarlo como una de las formas primarias de las relaciones y estructuras sociales por la cual se significa el 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 se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas y también define 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, 1996:36). Rubin, haciendo un análisis del texto de Levi Strauss sobre las *Estructuras Elementales del Parentesco* y los análisis del “intercambio de mujeres”, señaló como existen tipos de transacciones en las cuales las mujeres son intercambiadas para ser esposas, convirtiéndolas en objeto, siendo la heterosexualidad la base de este intercambio. Con ello demostró que lo que se entiende como 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: como 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, 1988: 38). La antropóloga planteó que al final persiste la idea de que el sexo es un dato pre existente.

Sobre este aspecto, la antropóloga francesa Nicole Claude Mathieu ha planteado como existen tres modos de establecer una relación entre sexo y género. Su análisis lo sintetiza en el texto *¿Identidad sexual/ sexuada/ de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación sexo y género* (Mathieu, 2005).

Mathieu señaló un primer modo que denomina *identidad sexual*, el cual está basado en la conciencia individual y supone una vivencia sico-sociológica del sexo biológico. Desde este modo la identidad sexual se asume como algo natural, determinista que piensa que la feminidad 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. El sexo está vinculado a la conciencia de género que es colectiva, independientemente del sexo. Se parte de una elaboración cultural de la diferencia en torno a la complementariedad social y cultural que se asume deben tener los sexos con base a roles de uno y otro. En esta conceptualización, a pesar de que se cuestiona el orden biológico, continúa en la lógica de la bipartición. Hay un reconocimiento de que los grupos de sexos son socializados injustamente, pero siempre habrá dos sexos y dos géneros.

El tercer modo, la autora lo llama *Identidad “de sexo”* refiriéndose a “clase de sexo” que se define por una relación social que es material e histórica entre el género y el sexo. Existe desde este modo 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 este modo se entiende que las sociedades utilizan la ideología para hacer una jerarquización del sexo y la sexualidad basada en la opresión de un sexo por otro y esto se hace a través de la división del trabajo, de la familia, del matrimonio y, por supuesto, de la reproducción.

Por todo lo anterior, antes de la diferencia sexual, existe lo que la antropóloga francesa denominó *diferenciación*; es decir, un acto político que construye la diferencia y que se ha derivado de la histórica división sexual del trabajo no solo material, sino también emocional y subjetivo (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 la sexualidad. Desde este modo se asume que existe una domesticación de la sexualidad y la imposición de la heterosexualidad como norma obligatoria. La francesa Christine Delphy ha planteado también que el sexo social es construido y arbitrario y que el género precede al sexo, por tanto lo que hacen mujeres y hombres en un hecho social que establece dos sexos a través de la división social del trabajo (Delphy, 2001).

Lo anterior significa que el hecho mismo de *generizar* es ya una construcción social y cultural, es un hecho intencional y esa intencionalidad es política, pues se parte de la idea de lo que la cultura patriarcal entiende como sexo, cuerpo, corporeidad y de ahí definir lo que es masculino y lo que es femenino, lo que es mujer y lo que es ser hombre, lo que otorga una posición universal al sexo y no evidencia la representación de cómo ha sido construido (Lauretis, 2000).

La filósofa norteamericana Judith Butler, ha hecho también importantes contribuciones al tema en su texto *El Género en disputa* (2001) desde un punto de vista post estructuralista.

Haciendo una crítica a la Antropología estructuralista de Lévi-Strauss quien hacía la distinción entre naturaleza y cultura y entre sexo y género, a las estructuras cerradas del lenguaje de Saussure, a la falta de crítica de la teoría falocéntrica de Lacan por no explicar cómo el poder de lo simbólico produce un tipo de feminidad, Butler desarrolla la teoría de la performatividad del género. Para la autora, el género es un performance, no es la expresión de un ser interior o la interpretación de un sexo que estaba ahí, antes del género, sino que es una actuación, un hacer en el marco de la heteronormatividad que tiene como base ontológica la diferencia sexual.

Catherine Mackinnon también ha analizado la relación entre género y heterosexualidad. Para ella, tener un género significa haber entrado en una relación heterosexual de

subordinación, ya que no hay una constitución del género fuera de la heterosexualidad, pues la construcción de género define las expectativas en torno a los lugares sociales, deseos, actitudes, identidades sociales que deben tener las mujeres y los hombres. Pensar que existe una diferencia sexual natural es enmascarar que esas diferencias son producidas desde determinados órdenes económicos, políticos e ideológicos (Mackinnon, 1998).

Todas estas contribuciones han mostrado como hombre, mujer, así como lo masculino y lo femenino son marcas que culturalmente han sido construidas desde la interpretación política de rasgos físicos en determinadas relaciones de poder de clases de sexo, igual como lo ha sido la raza. Es desde estos postulados que entiendo la diferencia sexual como base ontológica del régimen de la heterosexualidad.

Desde esta perspectiva analicemos ahora los siguientes artículos de la Constitución Política:

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[...]. (Cursiva de la autora).

En este artículo la categoría de “individuo” o “persona” que representa el pacto social, aparece sexualizada, siendo sustituida por “la mujer” y “el hombre”, aunque ambas categorías son homogenizadas, deshistorizadas y presentadas en singular, como si hubiese una sola manera de ser hombre o mujer.

Ambas categorías aparecen vinculadas en el marco de la familia (heterosexual) asumida como una unión natural (por consanguinidad y parentesco) o por una relación jurídica (es decir, por el matrimonio). Consanguinidad, parentesco y matrimonio, tres tipos de organizaciones e instituciones sociales que son fundamento del régimen del heterosexualidad desde la diferencia sexual.

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. (Cursiva 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*. Se asume que “la mujer”, por tanto todas las mujeres, deben ser madres, reproducir la especie. El artículo además refiere a qué de las mujeres protege el Estado: el embarazo y el postparto. Es decir, la reproducción. Es decir, mujer= reproducción=heterosexualidad, tres aspectos que aparecen relacionados. 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).

En este mismo artículo, cuando se lee “*El Estado apoyará de manera especial a la mujer cabeza de familia*” se derivan dos cuestiones: por un lado se asume la inexistencia del hombre (por cualquier motivo) y 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; y, segundo, se supone que el Estado debe apoyarla, pues esta queda desamparada, es decir, el Estado pasa a ser el proveedor paternal y su representante frente a la ausencia del hombre. Parecería entonces que cuando las mujeres son autónomas y desligadas de la familia no necesitan de la protección del Estado.

Ideas como las que encontramos en este artículo de relacionar mujer a maternidad que aparece como si fuese un hecho inevitable para las mujeres, deben ser analizadas en su construcción histórica y supone desnaturalizar la idea tan generalizada que la reproducción para las mujeres es “el acto creador femenino” (Wittig, 2006: 34), un acto natural, esencial para la vida social porque en esa idea se esconde 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.

La igualdad y la diferencia: la paradoja moderna

El artículo 43 refiere a igualdad de derechos para el hombre y la mujer. Es decir, parte del hecho de que ambos son (o debían ser) iguales ante la ley, pero al mismo tiempo particulariza un tipo de derecho que es necesario para LA mujer porque ha sido objeto de discriminación previamente cuando refiere a la protección en el embarazo y cuando es cabeza de familia.

Lo anterior muestra cómo en la legislación y la prescripción social la igualdad es una equivalencia, no una distinción y el sexo (género) es una distinción que implica, 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, 1998:78). Es así como la legislación sobre discriminación sexual une doctrinalmente la igualdad de los géneros con la “diferencia sexual”, en la que se propone la igualdad desde un lugar de diferencia.

Y esa es una de las contradicciones fundamentales que resalta en la Constitución. Por un lado, existe un punto de vista de la doctrina, que plantea una neutralidad de sexo/género algo abstracto, el estándar; pero, por otro lado y al mismo tiempo, se trata del reconocimiento de una diferencia, es decir, “la regla del beneficio especial o la regla de protección especial” (Mackinnon, 1998:79), una excepción a la verdadera igualdad, una acción afirmativa, por tanto no es una ley verdadera, es más bien un reconocimiento sustantivo.

Sin descartar que las acciones afirmativas han permitido la adquisición por parte de las mujeres diversos derechos que antes no tenían, entre ellos. la salud, la educación y el difícil acceso un sinnúmero de actividades públicas, 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 que es, desde una lógica patriarcal y heterosexista, desde donde se constituye la diferencia sexual.

Plantear en una Constitución esta relación entre mujer y maternidad, relacionar hombre y mujer cómo vemos en los artículos a través del matrimonio, la familia, la reproducción, remite a cómo se percibe esta relación en la unidad de la nación, de lo que se deriva que la diferencia sexual también atraviesa la concepción de la nación. La socióloga Nira Yuval Davis ha analizado cómo, aunque los proyectos nacionales son múltiples y existen muchos tipos de nacionalismos, en la mayoría a las mujeres se le concibe como las reproductoras biológicas de la nación, por el “rol natural” que se espera de ellas: el de parir. Se asume que son las que 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, quienes no tienen ese origen común, solo pueden hacerlo a través del matrimonio (Yuval-Davis, 2004). Si bien Yuval Davis no dice qué tipo de relación establece el matrimonio, es evidente que es la heterosexual, como bien se demuestra en el artículo 42 y otros que impiden la nacionalidad a personas no heterosexuales.

Fueron muchas las propuestas que presentaron las organizaciones de mujeres y feministas en el proceso constituyente, como ya hemos visto. En casi todas, existen dos posiciones fundamentales: demandas de igualdad de derechos y, de forma paralela, el reconocimiento de las mujeres como un grupo diferencial, lo que no deja de ser contradictorio y es la paradoja de la modernidad política. En todas estas propuestas se deja ver la concepción de las mujeres como ciudadanas y en cuanto tal es que deben ser sujetas de derecho, partiendo de la diferencia como grupo social.

Por ejemplo, en las propuestas que presentó la Mesa de Trabajo de Mujeres en 1990, se leen diferentes artículos que iban en esa dirección: 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 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 (Art. I): que toda estructura

familiar y forma de unión entre *mujeres y hombres* descansa en el acuerdo libre de voluntades, respecto, solidaridad e igualdad de derechos y responsabilidades, y produce efectos civiles que el Estado garantizará (Art J), entre otras. (Quintero, 2005: 4-5).

En otras propuestas sigue apareciendo una relación naturalizada entre la demanda de derechos justificada a partir de la maternidad. Un ejemplo de ello es que el 21 de marzo de 1991, mujeres y feministas de Cali publicaron un comunicado que se titula: “Comunicado de las mujeres de Colombia a la Asamblea Nacional Constituyente”, en el cual demandan 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 cuidado), hermanas, hijas, compañeras son categorías que se ligan directamente con el régimen heterosexual y el esencialismo que define a las mujeres como procreadoras, esposas y hermanas, lo que muestra que muchas de las feministas eran tan esencialistas como los constituyentes. Muestra además la dependencia y vínculo de las mujeres con los hombres, el rol maternal y su función reproductora. Es desde allí que estas mujeres y feministas definen la necesidad de una ciudadanía igualitaria dentro de una nación, lo cual muestra una de las formas en que se expresa la hegemonía.

Para las mujeres, como también otros grupos oprimidos y subalternizados, querer la igualdad en una 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). Una disyuntiva que ha estado presente en la historia del feminismo, desde Mary Wollstonecraft (1790), pasando por Olimpia de Gouges (1791), hasta las igualitaristas versus las diferencialistas más contemporáneas. Esta disyuntiva se

expresa en la tensión igualdad y diferencia. Es el dilema de Mary Wollstonecraft, tal como lo llama Celia Amorós (1995), supone, por un lado, demanda la inclusión al espacio público, espacio privilegiado de poder en el cual se toman importantes decisiones, ámbito además que representa la concreción y la firma simbólica del contrato social y, por otro lado, estas feministas se ven en la ardua tarea de politizar lo que históricamente se había demarcado en el ámbito de lo doméstico, como lo que tiene que ver con el control del cuerpo, de la sexualidad, 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 individuales abstractas y neutrales) a un grupo sexualmente marcado (Brown, 2007).

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).

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 pretendió ser universal generó desigualdades y fragmentaciones al contener como referente un paradigma único y no reconocer la diversidad de las experiencias humanas y esto tiene que ver con cómo se sigue asumiendo la construcción del Estado-nación en el que se sigue redimensionando la noción de comunidad al que todas y todos pertenecemos, pero una noción de comunidad que contiene diferencias producidas por las desigualdades internas que existen por cuestiones de sexo, razas, sexualidades, etnias, clase.

El paradigma moderno se concibió como algo único, desde UNO- centro-europa, lo UNO- hombre, lo UNO- blanco- lo UNO-heterosexual, lo UNO- razón, UN-lugar, UN espacio y UN tiempo. Pensar en el “Otro”, la “Otra,” ha sido posible sólo 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). Los que han sido considerados los otros, las otras, se convirtieron en “su necesidad” pues es desde esos “otros y otras”, considerados no aptos para el proyecto, que esa modernidad ha sido posible. Esta es su base ontológica.

Y esa es la misma lógica en que se basa el régimen heterosexual, como hemos planteado anteriormente, para su sostenibilidad necesita de lo diferente, en tanto le hace otro, otra tanto económica, lingüística política y simbólicamente. Hombre es el UNO, MUJER es lo otro. Y esta diferencia no sólo se define hacia las mujeres, las lesbianas, sino hacia todos los grupos oprimidos, pues la diferencia se constituye desde un lugar de poder y dominación, por tanto es un acto normativo. Los hombres, como representantes del paradigma de la modernidad, no son diferentes, la gente blanca no es diferente, ni tampoco los amos (Wittig, 2006).

Es así como diferencia y complementariedad son como dos caras de una misma moneda que aunque son distintas en sus efectos es la misma lógica de un mismo paradigma. Y es precisamente en ese paradigma que la diferencia sexual actúa como mecanismo de dispositivo de poder que hace posible la complementariedad heterosexual.

Para finalizar este apartado, quisiera traer un ejemplo que muestra esta paradoja y es la exposición de motivos que sostuvieron 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 explica por qué los derechos de las mujeres deben ser consagrados en la nueva Constitución. Entre las justificaciones explican la discriminación histórica que han tenido 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, 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 reconozca sus derechos ciudadanos en torno al principio de igualdad (respecto a los hombres), esta solicitud de reconocimiento ciudadano está mediada por la maternidad y esto 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 si 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 No. 24. Pág. 119) (Cursivas de la autora).

Lo anterior muestra que a pesar de que aunque muchos hombres creen que es legítimo que las mujeres tengan ciertos derechos, como los expuestos por estos tres constituyentes, la obligatoriedad de la maternidad no se pone en cuestión. ¿Cómo es posible una nación sin madres? ¿Cómo se transmite la tradición que le daría unidad? Mantener la diferencia sexual es entonces condición para la unidad nacional, porque desde esta ideología se definen lugares “naturales” para las mujeres, que implica la dependencia con los hombres desde los discursos jurídicos y define no lugares para las lesbianas y otros grupos no heterosexuales. Este es uno de los mecanismos del régimen heterosexual, mantener la diferencia sexual como su base ontológica.

LA FAMILIA Y EL PARENTESCO

Este capítulo trata de dos pilares del régimen heterosexual: la familia y el parentesco. Analizaré la concepción de estos dos dominios en la Constitución Política, ubicando algunos estudios y experiencias que muestran que la realidad social en Colombia es distinta a lo que se pregona en el artículo 42, 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.

El artículo 42 reza de la siguiente manera.

ARTICULO 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 progenitura 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 que implica la unión de un hombre y una mujer, con hijos, 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, lo cual oculta una realidad social y cultural en la que existen otras formas de estructuras familiares y otras formas de parentesco.

Diversos estudios realizados en Colombia desde varias disciplinas dan cuenta de las diversidades de estructuras familiares y de contextos culturales. Es innegable reconocer, en ese sentido, los trabajos pioneros de la antropóloga Virginia Gutiérrez sobre la familia en Colombia. En sus diversos textos por ella producidos, entre los que podemos citar *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), *Familia y Cultura en Colombia* (1996), se encuentran informaciones de un alto valor etnográfico que muestran las diversas estructuras familiares en diversas regiones del país tanto demográficas, económicas, étnicas, culturales, así como 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) que aborda diferentes patrones de familias pobres, negras y mestizas del Valle del Cauca, así como las investigaciones realizadas por Berta Perea Díaz (2007) quien ha realizado un interesante análisis sobre el Pacífico Colombiano en el que demuestra que las categorías utilizadas desde el concepto de familia nuclear como “casado”, “viudo”, “soltero”, no son las que mayormente se utilizan para definir el tipo de uniones, sino que el congeneo, o amancebamiento son las formas más relevantes de uniones maritales.

La antropóloga colombiana Ximena Pachón ha analizado los cambios que se han producido en la familia a lo largo del siglo XX en Colombia. La autora destaca cómo los avances médicos, las campañas de control de la natalidad, la violencia en el país, la pobreza, el auge del feminismo que crea más autonomía en las mujeres, son fenómenos que han influido en el cambio de las estructuras familiares. La autora 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 fue permeada por los valores cristianos de la Iglesia Católica cuyo

mandato suponía que el padre y esposo tenía un espacio extradoméstico, público, cuya función era el proveedor y quien sostenía la autoridad de la familia, y en cambio la mujer/esposa y madre permanecía en la esfera doméstica, cuya función era única y fundamentalmente la crianza de los hijos e hijas. Las opciones de las mujeres eran ser madre, esposas o religiosas o célibes, solteras caritativas y beatas.

A mediados de siglo la autora señala cambios importantes, cuando algunas mujeres empiezan a salir del espacio doméstico. Aunque hubo diversos tipos de familia (uniones de hecho, hijos naturales no reconocidos, hogares “ilegítimos” en un 50% en 1934) el ideal de familia sagrada, nuclear, religiosa aún seguía latente, y era la que la ley continuaba amparando (Pachón, 2006:149).

Analizando los años 70 y 80, 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, factores claves en la reducción de los niveles de fecundidad, produciéndose transformaciones importantes sobre todo en lo que concierne a la división sexual del trabajo, en la que las mujeres trabajaban fuera de la casa, aunque esto no cambió sustantivamente, al contrario, los hombres no asumían las labores domésticas. Esta etapa, según Pachón, produjo interminables debates en la sociedad tendientes a contrarrestar la transformación de la familia y el rol de las mujeres que “abandonaban su función de madres y esposas y la labor doméstica”, posiciones sostenida por la Iglesia Católica y los conservadores, que hay que recordar que para la época eran los sectores sociales más hegemónicos.

Para finales de siglo, se inician los estudios sobre la familia desde la sociología, la historia, la antropología, la psicología lo que permitió evidenciar la realidad social y cultural del tema de la familia en Colombia. Estos estudios van comprobando que la familia nuclear no era la única forma familiar, que existían familias extensas, monoparentales, madres solteras, mujeres “solas”..... en varias clases sociales (y podríamos asumir que en varios grupos racializados y étnicos) y en diversas regiones del país (Pachón, 2006, 154-159).

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 evidencia las características de las familias transnacionales frente al fenómeno de la migración de colombianos y colombianas a España.

La nuclearización y biologización de la familia

Las investigaciones reseñadas, entre muchas otras, muestran que la familia nuclear, como se define en 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, que lleva a un esencialismo social del modelo nuclear de la familia y de su carácter consanguíneo respectivamente.

Rastreado históricamente el discurso que ampara jurídicamente la definición de la familia nuclear como centro de la sociedad y su relación con el matrimonio en Colombia, encontramos que en opinión de la abogada feminista Adriana Leño (2008) éste se instala desde la Colonia. Según la autora, durante la Colonia y en los primeros años de la República, existían formas familiares que se constituían en torno al matrimonio católico ni tampoco ligadas a la reproducción de una pareja legalmente reconocida, lo cual se explicaba en las altas tasas de “ilegalidad” que había en la época. Señala además cómo la jefatura femenina era una característica importante. No obstante, el patrón hispánico que se rigió por la idea de familia nuclear y su centralidad en el matrimonio era el discurso jurídico legitimado para la época. La autora destaca cómo a pesar de las diversidades de estructuras familiares, lo que caracterizó la familia nuclear durante la Colonia fue su centralidad en la vida social, siendo una estrategia de parentesco para actividades económicas, administrativas, el ejercicio de la política y el 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: p. 159).

Para Leaño, tanto en la Colonia como en la República el significado normativo de la familia estaba atravesado por la separación de lo privado y lo público, desde donde se definió su rol reproductivo, siendo 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).

Es así como vemos que muy tempranamente en la nación colombiana han existidos dos modelos contradictorios, la “familia de derecho” y “familia de hecho”, este último con diferentes estructuras y dinámicas: extensas, monoparentales y otras redes de parentesco (Castrillón 2007).

Desde la antropología, Henrietta Moore ha analizado cómo la idea de la familia nuclear que se mantiene con el salario masculino surgió de las clases medias decimonónicas europeas, ligadas al desarrollo y rápido crecimiento del capitalismo durante los siglos XVIII y XIX, lo que unido a la generalización de la condición de asalariado culminó con el surgimiento del proletariado rural y urbano y una burguesía urbana. En la segunda mitad del siglo XIX, los sindicatos de trabajadores 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 y los hijos serían dependientes de maridos y padres, siendo este salario uno de los ideales de clase media que permeó al movimiento sindical. Y aunque había familias en las que varios miembros y miembros trabajaban y que este proceso no fue igual en todas las sociedades, el salario familiar fue determinante para que una idea de familia nuclear se convirtiera en lo deseable y natural (Moore, 2004).

Pero también la ciencia occidental se ha encargado de sostener este discurso. Dos de las escuelas paradigmáticas acerca del parentesco definieron la familia desde la teoría de la

descendencia o de la filiación organizada en torno a la consanguinidad o sustancia compartida y desde la teoría de la alianza organizada en torno 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 establecía el vínculo social que es la base de la sociedad humana y que garantizaba linajes y la reproducción de la familia. Lévi-Strauss desarrolló su teoría con base al tabú del incesto. Según el antropólogo, la prohibición del incesto presionaba a los grupos humanos a practicar la exogamia. Significa que, en un grupo humano dado, existen personas que son clasificadas en ciertas categorías que el código cultural define como prohibidas para la realización de un matrimonio como, por ejemplo, hermano, hermana madre y padre. El tabú del incesto establecía limitaciones a las relaciones incestuosas, pero abría la posibilidad a la búsqueda de consortes fuera del grupo de parentesco, con el propósito de lograr la reproducción del mismo (Lévi-Strauss, 1987).

Lévi Strauss señaló un concepto de familia que debía tener tres características: tiene origen en el matrimonio, formado por marido, esposa e hijos; los miembros de la familia están unidos por lazos legales, derechos y obligaciones económicas, religiosas y de otro tipo, además que establece una red de derechos y prohibiciones sexuales, sentimientos psicológicos y diversos. Como ya vimos, la antropóloga Gayle Rubin, criticó a Lévi-Strauss por haber hecho casi una teoría heterocentrada, al no considerar que la heterosexualidad era una base fundamental de las relaciones de parentesco que el antropólogo sostenía (Rubin, 1996).

Otra de las grandes instituciones encargadas de sostener este ideal ha sido la Iglesia Católica. Justificando que la familia nuclear es el origen de la vida y célula fundamental de toda sociedad fue considerada sagrada orientándose de esa manera a “civilizar” las

costumbres cotidianas de la sociedad, imponiendo el sacramento del matrimonio conforme lo establecía el Concilio de Trento, abriendo su espacio institucional desde el siglo XVI para la construcción de la familia patriarcal y monógama. De ahí los cimientos de la concepción católico-cristiana de la familia que en Colombia se articula muy tempranamente a cuestiones de Estado (Salcedo, 1998).

La familia y la ley

La socióloga Ligia Echeverri (2007), sintetizando la relación entre ley y familia, muestra cómo esta relación aparece más desarrollada a partir de 1886 en la Constitución Política de ese momento y el Código civil. Desde entonces se entiende por familia legítima la que nace de un matrimonio civil. Posteriormente en el artículo 12 de la Ley 57 de 1887, el matrimonio católico se considera válido para todos los efectos civiles y políticos. Sobre ello, la Ley 24, conocida como la Ley de Concha de 1924, establecía que quien contrajera matrimonio civil debía de apostatar de la fe católica. Con esta ley se restringió el enlace civil a los extranjeros residentes en el país y a los ateos. Echeverri señala que en 1936 se admitió la filiación de los y las hijas naturales, además de que se aceptó que fuesen reconocidos por el padre para fines de herencia, (aunque la mitad de la cuota debía pertenecerle al hijo legítimo).

Las mujeres en Colombia obtuvieron la calidad de ciudadanas en 1945 a los 21 años. Sólo a partir de allí se les permitió administrar bienes y comparecer a juicios sin autorización del padre o del marido. En 1957, mediante 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 por la pareja heterosexual. En 1968, la Ley 75 define la progenitura responsable, la cual planteaba obligaciones a ambos progenitores y los mecanismos científicos para probar la paternidad. Se creó en ese momento del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, institución del Estado encargada de proteger los derechos de la familia.

En 1974 los efectos del matrimonio católico se rigían por la ley civil. El matrimonio civil puede ser contraído por personas católicas sin necesidad de apostatar y se permitió que los colombianos mayores de 18 años contraigan matrimonio sin autorización de padres o tutores. En 1976, se acepta el divorcio vincular para el matrimonio civil, pero permanece indisoluble el matrimonio católico (Echeverri, 2007).

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

El abordaje de “la familia” en la Constitución, y cómo debe estar constituida, indica que los asuntos sobre la ley no sólo tienen que ver con cuestiones de Estados, sino que refleja y regula también la moral privada y pública. “La familia” precisamente está en la frontera entre lo público y lo privado. En ese sentido definir si las relaciones de parentesco son legítimas o no va influenciado por la ideología de quienes han dictado las leyes y quienes se encargan de hacerlas cumplir a través de las tecnologías de poder como lo es el sistema jurídico, unido al discurso científico y eclesiástico (Foucault, 1975).

Como bien lo plantea Adriana Leño refiriéndose a la época de la Colonia, aunque igualmente podemos hacer el mismo análisis para contextos más contemporáneos:

Lo captado por la legislación no agota las posibilidades de lo familiar, pero si 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)

En la Asamblea Nacional Constituyente, todas las propuestas que giraban en torno a la familia contenían también esas concepciones, no habiendo, por lo menos en las actas, ninguna otra propuesta. Para ilustrar citaré algunos ejemplos, porque 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 sobre la familia lo siguiente:

No es necesario discutir porque 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. (Ivan 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).

Plantear la no necesidad de discutir sobre la familia, como se señala en esta intervención, remite a la naturalización que se hace de ella, que se presume obvia, sin cuestionamientos.

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 No. 25. Derecho de familia. 8 marzo 1991). (Cursivas de la autora).

Igualmente esta otra intervención remite a la naturalización

Propuesta para Preámbulo:

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 No. 82.25 de mayo, 1991). (Cursivas de la autora).

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

En algunos casos se establecía la función social de la familia, pero siempre ligada al matrimonio de un hombre y una mujer como se señala 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 basaran 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 pro la Unión Patriótica. Gaceta Constitucional No. 21. 15 de marzo, 1991.)

Por su parte la Iglesia Episcopal, aunque no tenía estatus constitucional, como hemos visto, sí tuvo impacto en la ANC. 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. No. 35. 3 de abril. 1991)

Estos son ejemplos de propuestas que precedieron al artículo 42 de la Constitución. Sin embargo, es interesante destacar una disyuntiva que presenta el artículo y es la frase “simple 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 de parentesco que salen de la familia nuclear; sin embargo, posteriormente la restringe a la voluntad de un hombre y una mujer (Esguerra y Sánchez, *en línea*). A fin de cuentas, desde la lógica jurídica y como ideal cultural, el modelo de familia sigue siendo heterosexual.

Familia y nación

Este ideal de familia nuclear y heterosexual también está ligado al ideal de nación. Así como la familia se presume dentro de una “ley natural” a pesar de que es histórica y contingente, la nación, sobre todo desde los relatos de los nacionalistas, también se ha naturalizado a tal punto que es posible “morir por ella”, igual que por la familia (Anderson, 2007).

Que sea un consenso en la mayoría de estas propuestas de la ANC y muchas más que no traigo a colación aquí, y que en la Constitución se plantee que la familia es natural, que es el núcleo de la sociedad, es decir de la nación, está ligado al hecho que la pertenencia a una nación está atravesada por los lazos de parentesco que se crean en el interior de un núcleo familiar, que se asumen son naturales y universales, (ya que se tejen en un territorio determinado y que es definido por el nacimiento, sea por *jus soli por jus sanguini*). Se deriva entonces que se piense que el parentesco heterosexual es un hecho natural ligado a la

nación, dado por suposiciones que implican la consanguinidad, la patrilinealidad, la reproducción, asumidas como leyes universales (García y Muñoz, 2007).

Desde la antropología crítica se ha planteado cómo el parentesco, al igual que la mayoría de las estructuras sociales, son productos culturales que se asumen como la encarnación de lazos primordiales que definen la identidad personal. Tanto la nación como el parentesco y la familia son considerados como una precondition de la existencia, la base para el futuro del desarrollo individual de las y los individuos y es por ello que muchas veces se naturaliza aquello que es producto y construido por la cultura. El parentesco es un dominio construido aunque se le da sentido fundacional y biológico. Deviene en símbolo construido desde una lógica occidental que lo refiere a la procreación, a lazos biogenéticos en tanto símbolos de una solidaridad duradera surgida de una experiencia compartida (Bestard, 2006).

En ese sentido el parentesco es un dominio que nos hace ir de la cultura a la naturaleza, así como de la esfera privada a la pública. Va de las relaciones de lazos genealógicos a pensar una sociedad completa, es decir, la nación. La casa, que representa a la familia, se ve como la continuidad de la nación. La nación, igual que la casa, es como una propiedad patrimonial que se transmite de generación en generación que es legitimado ideológicamente desde la familia nuclear heterosexual. Es así como en la retórica nacionalista la familia es vista como un elemento precontractual de la nación y sus virtudes morales son las mismas virtudes ideales de la nación. Y como diría Bestard, “los lazos durables del parentesco podrían ser considerados como la tradición que preserva la nación” (Bestard, 2006: 58). De esta manera las alianzas legales son la vía para una normalización estatal de las relaciones de parentesco que son reconocibles, lo que supone derechos contractuales que no afectan ni las premisas patrilineales del parentesco ni el proyecto de nación unificada que respalda (Butler, 2007).

Existe, entonces, una especie de linaje imaginario, que los diferentes grupos forman una gran familia a partir de familias interrelacionadas, concretadas en un territorio. Esta relación responde a preguntas ¿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). Es así como LA familia y al mismo tiempo LA nación son ficciones, aunque como dice Bourdieu, son ficciones, pero ficciones bien fundadas (Bourdieu, 1994).

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 decir, el núcleo de la nación y por qué el Estado tiene que protegerla como bien dictan los siguientes artículos:

ARTICULO 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, no describe los tipos de familia a quien ampara, y si lo comparamos con otros artículos, como el 42, es obvio que refiere a la heterosexual, constituida por un hombre y una mujer que tiene que ser reproductiva.

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.

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

Desde los estudios feministas y de género se ha cuestionado el *familismo*, como una ideología que sobrecargaba a la familia de funciones sociales, idealizada como el espacio sagrado que garantiza la seguridad social y el status de sus miembros y miembros. Se explica cómo la familia es una institución en la que se reproducen relaciones de poder entre los sexos, que mantienen el binarismo de género, que es excluyente y jerarquizada y también se produce la violencia por parte de maridos hacia sus esposas (Puyana, 2006). Desde esta perspectiva de análisis 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. Si bien 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 ha hecho que la familia en cualquiera de sus formas, sea esa especie de refugio que les permite cierta sobrevivencia 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 estado en el imaginario de conformarla, hoy apelan a ella como son lesbianas, gays, trans. Diversas son las formas en que estos grupos aspiran a conformar familias dado el aspecto emocional, subjetivo, de apoyo mutuo, de solidaridad que desde ella se construye, como por efectos de la violencia estructural y de exclusión social y económica de que son víctimas en las sociedades heterosexistas.

Sobre este aspecto la socióloga francesa Jules Falquet, haciendo un análisis de los efectos del neoliberalismo, plantea el surgimiento de tipo de familia bastante común que denomina *neo-nuclear* producto de los arreglos económico-sexuales de pareja o familiares que se expresa en intercambios de sexualidad, afectos, trabajo doméstico, protección, cuidados y dinero, nuevas clases de prostitución y cómo además se multiplican los hogares transnacionales en las que las mujeres son cabezas de familia. La autora señala cómo, a pesar de los cambios en las estructuras familiares, formar una pareja y mantenerse en ella aparece como una forma de estabilidad mínima para muchas mujeres y lesbianas en el mundo (Falquet, 2006). Además de ello, la discriminación constante de que son víctimas las personas no heterosexuales hace que cada vez más la reivindicación de derechos de parejas del mismo sexo sea una política reivindicativa que estos grupos se proponen amparados por la doctrina de igualdad ante la ley.

En Colombia, como en muchos otros países, las posiciones opuestas a la demanda de este reconocimiento por parte de sectores conservadores se han fundamentado en torno a que ese tipo de uniones atenta contra la naturaleza. Con base en la ideología de la diferencia sexual estos sectores argumentan que es la diferenciación entre el hombre y la mujer y su complementariedad que garantiza la reproducción de la especie humana, como bien lo planteó la antropóloga Francoise Heritier (Viveros, 2003).

La filósofa norteamericana Judith Butler se refiere a las implicaciones que este tipo de formas de parentesco tienen para la nación. Aunque sus análisis se refieren a Estados Unidos y Francia valen para el contexto colombiano. Butler apunta que el reconocimiento de estas uniones implica devaluar el matrimonio heterosexual como uno de los instrumentos que sustenta la fantasía o idea de familia que el proyecto de nación sustenta. Y a esto añade cómo la negativa a reconocer la adopción de niños y niñas a parejas del mismo sexo y desconocer esas uniones como familia, (como ha pasado en Colombia que la Corte Constitucional, cuando reconoció los derechos de parejas del mismo sexo, no se pronunció en torno a si estas uniones constituyen familia), tiene 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 cómo es que deberían reproducirse los sujetos de esa cultura “(Butler, 2007:30). En América Latina podríamos agregar que se le suma la ideología moral y religiosa, que proclama el derecho natural derivado de la ley divina (Gómez, 2009). Esta negación supone además cuestiones de propiedad, que históricamente a través de la familia nuclear ha estado sujeta a la consanguinidad y a la patrilinealidad.

A pesar de que la reivindicación de derecho en sociedades democráticas es válida como cuestionamiento a lo que se asume como legítimo o no y sobre todo como una forma concreta de salir de ciertas angustias emocionales y materiales por la violencia que se ejerce cuando no se es legitimado, estas se inscriben en la normatización centrada en el Estado. La norma que estaba centrada en el matrimonio o la unión libre heterosexual se extiende a los grupos ilegitimados como forma de subsistir como institución estatal de una nación. Y esa normalización supone inscribirse en el modelo legitimado, es decir, en 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 las ideologías sobre el parentesco, matrimonio, familia y las prácticas reproductivas como las que surgen de la necesidad de cuidar y ser cuidado que se establecen no por consanguinidad ni por descendencia, sino para evitar la soledad, relaciones de parentesco que se establecen entre amigas y amigos, pasando por el tipo de parentesco que establecen lesbianas, gays, trans, los arreglos legales que se establecen para conseguir papeles en un país extranjero, etc. Todo ello cuestiona las normas convencionalmente aceptadas como la descendencia y la afinidad, con un núcleo o fundamento humano y que se producen por la exclusión de muchos grupos porque no son ni de sexualidad, ni raza, ni etnia, ni clase hegemónicas y que encuentran en ellas formas de articular sus necesidades (Borneman, 1996).

El reto de la Antropología es generar nuevos marcos analíticos que den cuenta de estas realidades para que salga de la complicidad en torno a la normativa heterosexual que le ha caracterizado.

LA NACIONALIDAD

Este último capítulo refiere a la nacionalidad como una condición naturalizada en el Estado nacional. Muestro que a pesar de que se plantea como un derecho inalienable, la manera en que se concretiza está ligada al ejercicio de la ciudadanía. Aunque estas dos nociones se superponen, la nacionalidad limita a la ciudadanía en el marco del régimen heterosexual.

Una de las hipótesis que se maneja, en los últimos tiempos, es que con la progresiva unificación de estados nacionales y su integración económica y política, cuyos ejemplos concretos son la Unión Europea, así como con los acuerdos existentes en los países centroamericanos y algunos suramericanos; es que la categoría de nacionalidad va perdiendo peso en su carácter jurídico-institucional al irse creando una nacionalidad más federada, pues ésta sólo tendría sentido en el Estado nacional (Sassen, 2007). En ese mismo sentido, se ha planteado que la migración, uno de los fenómenos más contemporáneos, empuja hacia la multiplicidad de nacionalidades, por tanto se plantea que de aquí a poco tiempo la nacionalidad no será un requisito tan fundamental para las personas.

Estas hipótesis a mi modo de ver son optimistas, por lo menos no reflejan una realidad nefasta que toca a aquellas y aquellos que no encajamos en el ideal del individuo moderno, (por mujer, lesbiana, gay o trans, por negro o por indígena, por ser de un país latinoamericano o caribeño) y que a pesar de que algunas y algunos hemos tenido el privilegio de migrar a otros países no necesariamente por exilio político, aunque muy probablemente sí por exilio social, cultural, económico o sexual²⁵, más que gozar de privilegios en el país de llegada, se nos ha limitado las posibilidades sociales, de convivencia y sobre todo materiales, como aquellas que tienen que ver con cuestiones básicas de la vida como la salud, la vivienda o el empleo.

²⁵ El sociólogo puertorriqueño Manolo Guzmán utiliza la categoría de *sexilio* para describir el fenómeno por el que personas con identidades y opciones distintas a la heterosexual se ven obligados a migrar de su barrio, su comunidad o su país debido a las persecuciones, violencia, exclusiones y discriminaciones que con objeto. En: Mogrovejo Norma. Violencia y Sexilio Político en América Latina. www.disisex.org/documentos-disidencia...y.../norma-mogrovejo.pdf

Como ha dicho Zygmunt Bauman (1999), en el mundo globalizado actual existen los turistas y los vagabundos. Los turistas con capacidad de consumir se le abren las fronteras para que ese consumo sea también global; los vagabundos, en cambio, son a quienes se les cierra las fronteras, a quien les toca la política represiva y militarizada de la migración, son los y las racializadas, los del Tercer Mundo o de las comunidades internas más pobres, son las lesbianas, los homosexuales, las y los transexuales. La extranjería para los primeros se convierte en aventura y placer, para los segundos es generalmente una difícil situación.

Más allá de los análisis teóricos que podamos hacer, la nacionalidad es una condición que toca directamente a cada ser humano y humano que nació en un Estado nacional, que en algunos casos otorga privilegios y libertades y 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 en definitiva un puente hacia una condición de ser portador o portadora de derechos (Sassen, 2007). La nacionalidad es un derecho dentro de una ciudadanía universal, sin embargo, esta ciudadanía se ve limitada por la nacionalidad, pues en el mismo Estado-nacional se ponen restricciones a la supuesta libertad ciudadana, prescribiendo de forma legal quien o no debe ser miembro o miembro de ese Estado-nacional.

La nacionalidad como construcción cultural

Benedict Anderson ha señalado como se asume que tener una nacionalidad es como tener un sexo (de ahí la naturalización que se hace de ella) y que es uno de los valores universalmente más legítimos en la vida pública (Anderson, 2007). Al igual que la nación, la nacionalidad es un constructo cultural.

Como construcción cultural, es histórica. Su configuración ideológica nace en el siglo XIX, en la primera etapa de la conformación de los estados nacionales europeos, con la expansión del capitalismo y el nacimiento de las burguesías nacionales y ha estado relacionada con la pertenencia sociopolítica en un territorio nacional. Surge porque cada estado territorial delimitaba fronteras frente a sus rivales basados en la lealtad de sus habitantes, sus derechos y obligaciones civiles, así como también en el principio de diferenciación en torno a “otros”, considerados extranjeros. Había entonces que

reglamentar una circunscripción jurídica que definiera quien pertenecía al “pueblo”, a esa comunidad que se autogobernaría (Stolcke, 2001:139).

Es desde la herencia republicana europea que los Estados latinoamericanos concretan los criterios que definen la nacionalidad a través de diferentes formas:

El jus soli que es el derecho al suelo en cual se nace. Es nacional de un Estado quien nace en el territorio de ese Estado. Los antecedentes de este código de nacionalidad estuvieron en el feudalismo al haber un vínculo entre riqueza y los bienes que se poseía, fundamentalmente la tierra. La nacionalidad aquí se concibe como originaria.

El *jus sanguinis* (ley de sangre) de carácter casi ontológico. La nacionalidad se define por la familia de origen, es decir, por la sangre aun cuando ésta no sea originaria. Si las hijas o los hijos nacen en el extranjero, pueden adoptar la nacionalidad de la madre o del padre, pero no por ello pierden la posibilidad de optar por otra nacionalidad. Se trata de una herencia de la descendencia. Esta ley de sangre está ligada a la nación esencial y primordialista que se desarrolló durante el siglo XIX, cuando el Estado Nacional era una realidad y la nacionalidad y era convertida en hecho moral, lo cual le dio un carácter inseparable de la persona, un atributo cuasi natural (Stolcke, 2001: 149).

El *jus optandi*, que es el derecho a la opción de nacionalidad. Es cuando la persona puede elegir entre dos o más nacionalidades originarias, o cuando el *jus soli* y el *jus sanguinis* no coinciden y se tiene la posibilidad de optar entre las nacionalidades a las que se tiene derecho.

También está el *jus domicili*, es decir, el derecho en función del domicilio. El Estado otorga la nacionalidad cuando la persona posee cierto tiempo en el territorio nacional de acuerdo con las leyes de ese Estado, lo cual le garantiza su “real” vinculación nacional.

La nacionalidad a lo largo del desarrollo del Estado nacional ha tenido un carácter sexuado y heterosexuado. Verena Stolcke (2001), ha examinado los límites de la nacionalidad en la primera etapa de la conformación de los Estados nacionales hacia las mujeres. Explica como Francia, primer Estado moderno que codificó la nacionalidad, había confinado desde

sus inicios a las mujeres a una condición nacional dependiente y subordinada, al estar su nacionalidad sumergida en la de su marido o su padre, como igual sucedió con una gran mayoría de los estados nacionales europeos y luego americanos. Es así, 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: p. 144). Stolcke no analiza esta relación desde el régimen de la heterosexualidad, pero es claro que éste ha sido central en la nacionalidad desde las primeras formaciones de los Estados nacionales, pues tanto el *jus soli* y el *jus sanguinis* han tenido como centro la familia heterosexual nuclear como lugar de pertenencia compacto en que la nacionalidad encuentra formas de regulación cuasi naturales.

En América Latina, el mestizaje ha sido base para la definición de una identidad nacional que más que un reconocimiento de mezclas raciales y culturales (europea, indígena y negra) se convirtió en una ideología que implicó la homogenización. Como idea nacionalista y racista, esta ideología significó la negación de grandes poblaciones negras e indígenas y de allí el ocultamiento del racismo del que eran víctimas en defensa de la supuesta democracia racial como matriz civilizatoria de las naciones latinoamericanas. Aunque el mestizaje hizo ruptura con el pasado colonial, la misma 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 sobre como del mestizaje como dispositivo de poder en la conformación de la sociedad colonial y postcolonial de Honduras, análisis que podemos extrapolar para otras realidades latinoamericanas y caribeñas. Destaca tres elementos importantes para mostrarlo: uno, la vinculación entre conquista, racismo y sexualidad, desde donde se explica la invasión-sedución de los cuerpos de las mujeres, fundamentalmente a través de actos de violación de españoles a indígenas o en algunos casos en relaciones efímeras; dos, el carácter heterosexual y el factor reproductivo que regula el régimen de familia patriarcal y en un sistema de castas; y tres, 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. 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. 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. La autora señala además cómo no hubo cabida para lo femenino-mestizo, ni para la indígena, la negra o la mulata. Las mujeres fueron suprimidas o representadas como “sitios de 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 tuvo también políticas nacionales de asimilación, cuando “lo indio” se convirtió en un “problema” bajo el argumento que su permanencia significaba el atraso. Si bien había un reconocimiento de la nacionalidad del indígena (*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 torno a los negros y negras, la nacionalidad le fue negada porque se asumieron siempre como extranjeros y extranjeras.

La nacionalidad además formó parte de la política de blanqueamiento como parte de la construcción nacional. El *jus soli* fue considerado como un potencial para favorecer una corriente inmigratoria selectiva, fundamentalmente europea, 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 acude a ella bajo el argumento de que estas no contribuirían al desarrollo, al tiempo que se promovía otorgar nacionalidad a los europeos para “mejorar la raza americana” (Euraque, 1996).

En Colombia, la nacionalidad como hecho político atravesó en mayor o menor medida los mismos procesos que el resto de las repúblicas americanas. La clasificación entre salvajes y civilizados marcó la idea de nacionalidad, basado en una noción liberal positivista del siglo XIX, negando a la población indígena y negra, al tiempo que se resalta la capacidad del “mestizo” de dinamizar la nación colombiana hacia el progreso. Así se reforzaba una sociedad jerarquizada, que se expresaba en los textos constitucionales. En las Cartas constitucionales de la época la nacionalidad y la ciudadanía no daban estatuto legal ni a

los indígenas ni a los negros. En torno a las mujeres, la Constitución Política de 1886, por ejemplo, definía como nacionales sólo a los ciudadanos varones mayores de 21 años.

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

Lo anterior indica que la nacionalidad no sólo ha sido un hecho jurídico, sino social y, sobre todo político, que ha ido demarcando quiénes constituyen o no ser miembros de una la nación.

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 establecieren, 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. (Cursiva de la autora).

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 ostenta el resto de miembros de su familia, aunque a la vez el vínculo familiar define la nacionalidad y además están relacionados con principios constitucionales como el de no discriminación (Art.5, 13 y 43) y el principio 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 que podría asumir que para la mayoría de las y los constituyentes esos criterios que se definen en el artículo 96 eran los criterios que debían quedar en la Constitución Política para definir la nacionalidad (Gacetas Constitucionales No. 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 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 y quien defendió la idea de que a los indígenas fronterizos no se les podía otorgar la nacionalidad colombiana por nacimiento, pues estos eran extranjeros. Sus argumentos expuestos fueron que esa decisión iba 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 No. 102)

En las diferentes gacetas no hallé debates significativos que respondieran a este argumento. Aunque el constituyente no logró que pasara su propuesta, ya que en la Constitución si se le reconoce a los indígenas fronterizos la doble nacionalidad. La mayoría de las propuestas

que aparecen en los proyectos reformativos se centraron más bien en otros criterios que aparecen contenidos en el texto de la Constitución, con algunos cambios más de forma.

Por otro lado, se insistió mucho sobre la importancia de la doble nacionalidad para nacionales colombianos, cuyos argumentos giraban en torno a la importancia de la migración, a la necesidad de ampliar el concepto de nacionalidad, la importancia de la participación de colombianos residentes en el extranjero en los procesos políticos de Colombia (Gacetas Constitucionales No. 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 en este aspecto. Lo interesante de estas posiciones es que mientras a algunos se les restringe la nacionalidad (el caso de las comunidades indígenas fronterizas), a otros se les abren las posibilidades.

La naturalización de la nacionalidad

Sobre el artículo 96 que refiere a la nacionalidad, es interesante abordar el tema de la *naturalización*. La naturalización, producto del determinismo biológico, es un método de legitimación social, que tiene repercusiones profundas y consecuencias que actúan en contra de la libertad humana y el cambio social. ¿Por qué si la nacionalidad se asume cómo el resultado de un hecho natural ha sido necesaria reglamentarla? Asumir que se es natural nacional, significa naturalizar y, por tanto, biologizar un accidente, una contingencia, que es social e histórica. La reglamentación, por tanto la prescripción, demuestra que la nacionalidad como atributo fundamental de las personas en una nación que define quien es o no es parte de ella, es un hecho político. Y este hecho lo demuestran las formas en que se concretiza la ciudadanía.

Aunque nacionalidad y ciudadanía son dos categorías que quedaron subsumidas en una sola y que ambas se consideran intercambiables, que estarían arraigadas a un sentimiento subjetivo y que existe una dificultad en separar conceptualmente estos principios jurídicos formales (Stolcke, 2001), resulta que la nacionalidad es una categoría que le pone límites a

la ciudadanía, como pasa con las personas extranjeras y más aún cuando el sexo, la raza, las opciones sexuales pasan a ser marcadores fundamentales en esa prescripción que genera diferenciaciones de acuerdo a estas condiciones y aquí el régimen de la heterosexualidad, igual que el racismo y al clasismo, van definiendo por un lado la validez o no de una nacionalidad y, por otro lado, las limitaciones para adquirirla.

Barbara Ehrenreich y Arlie Russel Hochschild (2002), por ejemplo, han analizado, esta relación en lo que respecta a las mujeres extranjeras en torno a la migración. En lo que denominan la “feminización de la migración”, un fenómeno que ha trasladado la energía femenina del Tercer Mundo, en particular de las labores domésticas y el trabajo sexual, a países del Norte, las mujeres, muchas veces no cuentan con la nacionalidad o con papeles como extranjeras que les permita trabajar dignamente, y muchas de ellas tienen que permanecer ocultas entre las paredes del hogar en el lugar que trabajan o en el centro en donde ejercen la prostitución generalmente en condiciones de ilegalidad.

La división internacional del trabajo, pero sobre todo las leyes migratorias, hacen que muchas de ellas vendan su fuerza de trabajo y sus cuerpos en malas condiciones, desprovistas de derechos mínimos, sumados a la situación de inseguridad que ello supone. En el caso de la trabajadoras sexuales, éstas generalmente disponen de sus cuerpos para la satisfacción de los hombres, blancos y europeos, aunque no únicamente. Por otra parte, muchas mujeres y lesbianas, además, para conseguir papeles tienen que hacer arreglos matrimoniales “ilegales”, muchos de ellos también en condiciones de inseguridad.

Como ha analizado Jules Falquet, estos hechos muestran cómo el Estado nacional y 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:

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).

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 las lesbianas una búsqueda de cierta libertad y de salir de una invisibilidad relativa que en su país de origen no pueden asumir por el miedo, por el control y la persecución familiar y social. 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 Mogrojevo también realizó un estudio con 40 migrantes no heterosexuales de América Latina en Estados Unidos, de los cuales un 40% tuvieron que pedir asilo por la persecución de que eran objeto en su país de origen. Sin embargo, en el país de llegada los límites que pone la nacionalidad son fundamentales para obtener derechos mínimos. Pero además de todo ello, está siempre la sensación de vivir en “la diferencia”, con todo el riesgo que ello supone -como 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 de participar en actividades políticas bajo amenaza de expulsión del país” (Mogrojevo, 2005).

Saskia Sassen (2006), ha planteado cómo la historia de la inmigración, que ha sido representada por dos historias (la de trabajadores y la de la transformación de los trabajadores extranjeros en comunidades étnicas), ha traspasado los límites de éstas y se expresa en cambios importantes: 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; la importancia del debate sobre inmigración en torno a lo multicultural, que incluye minorías nacionales; el surgimiento de nuevas políticas culturales, todo lo cual deconstruye de forma parcial la noción de comunidad nacional y el ascenso de las nociones transnacionales de ciudadanía y comunidad de pertenencia. Este proceso para Sassen reinventa el vivir y el narrar la pertenencia política en torno a la nacionalidad.

Ciertamente son dinámicas que han ido surgiendo desde finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo XX, acrecentándose en los últimos tiempos. Sin

embargo, pese a esas posibilidades que se abren, la migración para muchas personas es aún una difícil realidad, no sólo por los costos económicos y emocionales entre otros, sino por la condición de “ciudadanía”, negada para 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 o católico o unión marital de hecho), la adquisición de visado sólo es posible en caso de contar con un contrato de trabajo previo que sea expedido por el empleador, con el cual se realiza el trámite respectivo. Es a partir de la sentencia C029-09 emitida por la Corte Constitucional, que será analizada en el epílogo, que este trámite para las parejas del mismo sexo empieza a facilitarse, quedando aún por fuera personas trans e intersex. Como casi en cualquier país esta situación se facilita si puedes “naturalizarte” casándote con una persona de sexo opuesto, o establecer una unión de hecho con una pareja del mismo sexo, es decir heterosexualizarse. Es así, cómo la ciudadanía, es decir, el acceso a derechos tiene sus límites por cuestiones de opción sexual.

Diferentes estudios han demostrado los efectos que tiene el régimen heterosexual para personas no heterosexuales. Uno de ellos, que fue realizado por diferentes organizaciones no gubernamentales 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 a lesbianas, con excepción de algunas que tienen privilegios de raza y clase. Un gran número de ellas han sido despedidas de su lugar de trabajo cuando descubren su opción sexual, bajo los argumentos que su presencia afecta 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 silenciarse 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):

Cuando 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. (ADEIM, Artemisa, Catrachas, Criola, IGLHRC y Red Nosotras LGBT, 2005: pp.65-79)

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) (ADEIM, Artemisa, Catrachas, Criola, IGLHRC y Red Nosotras LGBT, 2005: p.67).

Zeta (Colombia):

..la rectora me dijo que ella estaba en una situación muy difícil, pero que deba 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 (ADEIM, Artemisa, Catrachas, Criola, IGLHRC y Red Nosotras LGBT, 2005: p.88)

Con lo he mostrado que aunque se tenga una nacionalidad 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 de trabajo. Esta relación afecta fundamentalmente a mujeres y lesbianas, aunque también a gays y hombres racializados, llevándoles a situaciones de precariedad, de inseguridad no sólo 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 es afectada directamente por el régimen heterosexual.

EL ESTADO-NACIÓN MULTI Y PLURICULTURAL

En este último capítulo me interesa resaltar un cambio significativo que sucede en la idea de nación en Colombia y es el hecho de haber pasado de la nación homogénea a la nación multicultural, lo cual se cristalizó en la Constitución de 1991. Me interesa colocar ciertas interrogantes relacionadas con el multiculturalismo, que por un lado reconoce la diversidad de experiencias étnicas, culturales, sexuales etc, y que ha potenciado que sujetos 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, les lleva muchas veces a esencialismos que implican una autenticidad cultural que está relacionada con el régimen heterosexual y que afecta a mujeres y lesbianas.

En la década de los ochenta y noventa el surgimiento de la definición de estados nacionales pluriétnicos y multiétnicos en diferentes constituciones latinoamericanas, tuvieron como telón de fondo para el sociólogo francés Christian Gross (2002), varios fenómenos: la aceleración del proceso de globalización; el colapso de regímenes autoritarios que implicó una transición democrática a través de la democracia representativa; el reforzamiento del modelo neoliberal que supuso una reevaluación del papel del estado y de sus funciones frente mercado transnacional; y en lo cultural la afirmación cultural de nuevos movimientos identitarios, que se opusieron a la homogeneización cultural y al mestizaje como ideología nacional cuestionando los bases sobre la cual se construyó la nación en América Latina. Es así como para Gross los cambios constitucionales que sucedían en la región, como vimos también el capítulo II referido al contexto colombiano, respondieron a soluciones institucionales como son la reforma del estado, la renovación de la democracia, la apertura de la economía, conseguir un desarrollo "autosostenible", reconocer e institucionalizar la presencia de un "actor" étnico.

En este contexto vale destacar la reforma del Convenio 107, de 1957, de la Organización Internacional de Trabajo (OIT) en 1989, que estableció derechos de autodeterminación y autonomía indígena en el marco de los estados nacionales el mismo ratificado por varios estados latinoamericanos. La conmemoración del Quinto Centenario de la invasión española también fue un hecho también significativo, que movilizó diferentes movimientos

étnicos y culturales, quienes denunciaban cómo el llamado “Descubrimiento de América” o el “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. Fue importante también en este contexto, 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; Cross, 2002).

Lo anterior impulsó políticas de identidad, campañas de demandas de reconocimiento hacia 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 diversidad cultural y la descentralización política y presupuestal a través de gobiernos locales, sin embargo a la par que emergía la política de reconocimiento cultural y de las identidades como centros importantes de la política de movimientos sociales, las desigualdades sociales se profundizaban. (Assies, 2005). Las antropólogas colombianas Margarita Chavéz y Marta Zambrano, refiriéndose a la situación de Colombia, han analizado cómo estas políticas no estaban acompañadas de una justicia redistributiva porque desde el Estado, lo que se expresaba era la inexistencia de una reforma agraria integral, en un aumento de la pobreza, bajos ingresos nacionales (los pobres representaban el 40% de la población colombiana en 1991), sumado a los efectos del conflicto armado y el 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 hizo un giro hacia el pluralismo y multiculturalismo cultural, cuyos protagonistas fundamentales fueron los grupos indígenas y afrodescendientes, siendo tal vez 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 la expondremos aquí, pero la mayoría giraba en torno al reconocimiento especial a los grupos étnicos, al principio de igualdad y la no discriminación, el reconocimiento a la propiedad comunitaria, el patrimonio cultural y la riqueza arqueológica de los grupos étnicos y sobre la creación de regímenes especiales para los bienes raíces de las comunidades indígenas, San Andrés y Providencia, todo lo cual estaba justificado porque Colombia debía declararse como un país multi y pluricultural (Gaceta Constitucional No. 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.

Se reconoce también 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.

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

Artículo 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.

ARTICULO 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 sólo reconoce derechos a la propiedad colectiva pero en el artículo transitorio 55 - AT55, a pesar de que los colectivos de personas afrodescendientes tuvieron una activa participación en las mesas preparatorias, sobre todo en la Subcomisión de Igualdad y Carácter Multiétnico. Varios constituyentes se

negaban a reconocer su identidad ética, particularmente en lo relacionado a la propiedad colectiva de las comunidades negras (Pineda, 1997). Es importante notar que la denominación “comunidades negras” en la Constitución refiere a los pobladores rurales, cuyo referente fundamental es el Pacífico colombiano, extendiéndose la misma al resto de la población negra en el país, negando las que se encuentran en territorios no rurales (Agudelo, 2005), lo que evidencia una homogenidad que dista mucho de la realidad social en la que existen comunidades negras urbanas, además de la presencia de personas afrodescendientes en diferentes lugares de Colombia.

A pesar de este poco reconocimiento en el texto constitucional a las poblaciones negras, la Constitución de 1991 el proceso constituyente y el reconocimiento de que Colombia se define como multicultural, fue una ganancia política para diversos sujetos sociales, que antes estaban invisibles en la esfera pública. La politóloga colombiana, María Emma Willis refiriéndose al texto constitucional señala que el mismo:

...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 de 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).

La Constitución del 1991 también permitió la emergencia de otros movimientos, que antes de ella no existían como lo es 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 estas, la extensa jurisprudencia de la Corte Constitucional, incluso han sido vanguardistas para el resto de América Latina (Entrevista a Marcela Sánchez. 4 de agosto, 2009).

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.

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. Esto porque el multiculturalismo, a pesar de que permite posicionar a sujetos colectivos que antes eran invisibles, también empuja muchas veces a estos grupos a construir una autenticidad cultural y sexual para demandar reconocimiento del Estado, a través de las políticas públicas y las leyes del mercado, que muchas veces convierte en mercancía “las culturas particulares” (Povinelli, 2001), y esto tiene impactos sobre las mujeres.

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

Por otra parte, Susan Moller Okin, desde una posición etnocéntrica rechaza el multiculturalismo bajo el argumento de que las mujeres deben integrarse a las culturas nacionales, pues presume que son menos sexista (Moller Okin, 1999). Con esta posición la autora asume que el sexismo existe solo en las culturas “particulares” y no se detiene a analizar el sexismo de la cultura nacional.

Desde una posición postcolonial, Chandra Mohanty en su célebre texto *Bajo los Ojos de occidente* ([1984]2008) hizo una crítica a la visión etnocéntrica del feminismo occidental de Estados Unidos al colonizar, apropiarse y homogenizar las mujeres del Tercer Mundo representadas como objeto y no como sujetos de su propia historia y experiencias particulares, que sintetiza en su concepto *colonización discursiva*. Esa apropiación, según Mohanty es una forma de colonialismo que sitúa a las mujeres del Tercer Mundo en el “afuera” y no “a través” de las estructuras sociales, vistas siempre como víctimas y no como agentes de su propia historia con experiencias 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 esencialismo vs antiesencialismo (Fraser, 1997).

Desde las prácticas políticas, muchas mujeres etnizadas y racializadas, como por ejemplo una buena parte de organizaciones de mujeres indígenas, demandan por un lado un reconocimiento de la diferencia, un respecto a sus culturas, a la vez que cuestionan los usos y costumbres que las traicionan, que las oprimen como mujeres (Hernández, 2009), como también muchas mujeres afrodescendientes en la región (Curiel, 2007).

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

Reconozco que el multiculturalismo ha sido un cuestionamiento etnocentrismo europeo y occidental, y a la denuncia a la pseudo universalidad que traía implícito que hizo folclorizar las culturas, particularizarlas, como si se trataran de fenómenos estables, prístinos y fuera de relaciones sociales. Ante las fuertes olas de racismo, de xenofobia, el vínculo entre comunidades y grupos se ve como necesario y urgente frente a un medio tan hostil, frente a altos niveles de exclusión y ello va generando la necesidad del fortalecimiento de identidades colectivas que van dando un sentido de pertenencia, un refugio material, espacial y psicoemocional a los grupos etnizados y racializados alrededor de lo cultural. Sin embargo, es necesario colocar como un problema central y es como 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 una ley de origen en la que se basa el matrimonio o la unión libre que es heterosexual. Es en este marco que a las mujeres se les pide lo que Amrita Chhacchi ha denominado “la carga de representación” (Chhacchi, citada por Yuval-Davis, 2004). Ellas

son las que 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 movi­lidades “apropiadas”. Como sostienen Adrienne Rich y Monique Wittig, en la lógica heterosexual los cuerpos de las mujeres son apropiados para ser colocados al servicio no sólo de sus maridos, amantes, esposos, sino de una colectividad completa (Rich, 1980; Wittig, 2006).

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

El multiculturalismo la mayoría de las veces le viene muy bien a la masculinidad, pues son siempre los hombres finalmente quienes se rigen como los representantes de las culturas y las mujeres asumen el rol de reproductoras y transmisoras y esto ha significado el aislamiento, la invisibilidad, ser objeto de las costumbres y tradiciones culturales que también las oprime 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 y las encargadas de transmitir a las generaciones los elementos de la cultura para su permanencia.

Muchas veces el machismo, generalmente desde una lógica heterosexual, de determinadas culturas se “tolera” porque se relaciona con tradiciones milenarias consideradas inmutables. Vale destacar en ese sentido, el velo en las mujeres ciertas culturas musulmanas, la ablación en ciertas culturas africanas, pero también en comunidades indígenas en Colombia.

Pero además en el marco del multiculturalismo la autenticidad conlleva muchas veces la solidaridad racial y étnica que implica uniones permanentes entre hombres y mujeres²⁶ 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: p.8).

En otro orden de ideas, poco se ha estudiado sobre 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 etnicizadas y racializadas se continúa pensando que tanto el lesbianismo como la homosexualidad son una herencia occidental y blanca que ha implicado que lesbianas indígenas y negras tengan 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.

Audre Lorde, lesbiana afronorteamericana, colocó este problema en el interior del movimiento negro norteamericano hace ya décadas:

Los ataques contra las lesbianas negras han arremetido 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

²⁶ Para profundizar sobre ello recomendamos el texto de la investigación realizada por Mara Viveros "Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros 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", Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), 2008.

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).

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 a buena parte de las ciencias sociales, y la antropología no ha escapado a esta visión, cuando estudia grupos de las denominadas “culturas particulares” en la que se presume muchas veces que las mujeres no son oprimidas, sino que de lo que se trata es de relaciones marcadas por otro tipo de tradiciones, fuera de la mirada occidental.

Si partimos que las culturas con construcciones, que contingentes, producto de relaciones y conflictos sociales, es necesario complejizarlas en su estudio y en ese sentido introducir los impactos que tiene el régimen heterosexual en la construcción cultural, ayuda, indudablemente, a analizar esta complejidad.

EPILOGO

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

El año pasado, recibí una llamada telefónica de una amiga, dándome la noticia de que iba a poder tener papeles para estabilizar mi situación de extranjería en Colombia pues la Corte Constitucional de Colombia había producido una sentencia sobre derechos de parejas del mismo sexo en el que se podía obtener la nacionalidad colombiana, si cumplía 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 que tenía que esperar los trámites de la Universidad para que saliera el otro. Mientras eso pasaba tenía el riesgo de o tener que salir del país o quedarme en situación de ilegalidad. La sentencia de la Corte podría quitarme esa angustia si hacía una unión de hecho con mi compañera. Pero se me presentó la contradicción de por un lado resolver el problema de los papeles o legitimar un modelo heterosexual que se sostiene en la pareja como requisito para poder obtener la categoría de “natural nacional”.

En esta especie de epílogo quisiera abordar en unas líneas una paradoja que se presenta en un Estado nacional y es, por un lado, la necesidad de legitimación y, al mismo tiempo, ser críticas ante la normatización que rige la vida social, proporcionada por el mismo Estado. Con ello quiero mostrar la conexión entre Estado-nación y el régimen heterosexual a propósito de la sentencia C-029/09 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 también aplicable a las parejas constituidas por dos hombres o dos mujeres y posteriormente reconoció que los miembros de las parejas del mismo sexo tienen derecho a la salud en los términos

establecidos por la ley 100 de 1993 y a recibir la pensión de superviviente (Bonilla, 2009). Posteriormente, el 28 de enero de 2009 la Corte produjo la sentencia C-029/09 que contiene derechos civiles, penales, políticos, migratorios, sociales y económicos, lo cual permitió, 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, además las personas no nacionales de Colombia podrán adquirir la nacionalidad si cumplen con los requisitos exigidos por la ley para las parejas heterosexuales y también a acceder a servicios de salud que antes solo gozaban las personas heterosexuales cuyas parejas hacían parte de la fuerza pública. Tendrán que también cumplir obligaciones en torno a las normas que prohíben la violencia intrafamiliar (Bonilla, 2009).

Esta demanda fue presentada por Colombia Diversa, DeJusticia 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 45 entidades estatales, sociales y académicas nacionales e internacionales, 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 Rio de Janeiro y la Comisión Colombiana de Juristas.

De los aspectos positivos que este proceso, destaco en primer lugar, que hacer reconocido derechos a parejas del mismo sexo desnaturaliza el orden social en materia de sexualidad, aunque siempre en el ámbito de la democracia moderna (Fassin, 2008). En segundo lugar, destaco, como ello plantea nuevas formas que parentesco que no se ajustan al modelo de familia nuclear, separando por un lado el parentesco del matrimonio (sobre el tema de adopción y la familia la Corte no se pronunció). Lo anterior muestra como se desestabilizan ciertas cuestiones en la misma Constitución de 1991 en torno la propia concepción de pareja y familia que contiene y que hemos visto en capítulos anteriores. Sin embargo, estas

sentencias tienen a la normalización de relaciones sociales ligadas a la sexualidad por parte del Estado.

Judith Butler plantea una serie de preguntas interesantes sobre este tema que dan pie para mi argumentación: ¿el recurso del matrimonio o unión de hecho hace más difícil la argumentación a favor de la viabilidad de acuerdos de parentesco alternativos o del bienestar del niño o de la niña en distintas formas sociales? ¿Qué pasa con el proyecto radical de articular e impulsar la proliferación de prácticas sociales y sexuales fuera del matrimonio y las obligaciones de parentesco? ¿El recurso del Estado marca el fin de una cultura sexual radical? (Butler, 2007: p.23).

Aunque mi argumento no se limita en ver cómo se eclipsan las sexualidades en esta normatización, aunque tampoco lo descarto, sino que como planteé antes, a diferentes relaciones sociales limitadas a la sexualidad, pienso que toda legitimación del Estado significa entrar en los términos que ofrece el Estado-nacional, y con ello las opciones alternativas se van clausurando en la medida que legitimamos al Estado como única posibilidad de reconocimiento social. Pero además sigue generando otros tipos de exclusiones, pues que la atención médica y el 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 a las personas célibes, divorciados, personas solas u otro tipo de uniones de parentesco que cada vez afloran en nuestras sociedades.

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 no siga sucediendo debemos imaginar y reconocer otras formas posibles, tanto de relaciones como de organización social y si observamos otras experiencias y otras sociedades, nos damos cuenta que son posibles otras maneras de vivir en sociedad. Desde mi posición como lesbiana feminista la invitación es a pensar en aquello que aún no ha sido pensado, un reto necesario para un pensamiento y un accionar crítico y comprometido.

CONCLUSIONES (ABIERTAS)

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.

A lo largo del texto he mostrado cómo al hacer un análisis del contexto en que se dio la Asamblea Constituyente, 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 sólo 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 creo 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.

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 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 define lugares y no lugares para las mujeres, y sobre todo, para las lesbianas al ser ellas las inapropiables, por su no dependencia ni económica, ni social, ni simbólica, ni sexual con los hombres como clase y grupo social.

He analizado cómo la diferencia sexual es un centro de la paradoja que produce la modernidad de igualdad/diferencia. Sobre ello, tanto las propuestas de los 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 esta 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 mostrar en la manera en que se define qué es una mujer y qué es un hombre, cual es la familia legítima, cual es la pareja legítima, cuáles nacionalidades son legítimas y las relaciones de parentesco que también se legitiman en una nación. Lo anterior no es sólo 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 socio-estructural y socio-simbólica de la nación.

El proceso de formulación de la Constitución del 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 como 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, y 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 fueron las que 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, una 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. Y este 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.

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 que 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.

La propuesta de *Antropología de la dominación*, materializada en la manera en cómo 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 euronorcéntrico, 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 quien o a quienes se investiga.

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. Y 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 de que analizar la heterosexualidad como régimen político es una cuestión “sólo de lesbianas” para potenciar su poder explicativo y teórico.

Al ser un tema nuevo en antropología y como tal los referentes de investigaciones o teorizaciones son pocos para no decir, casi nulos, hizo que en este ejercicio la creatividad fuera 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 tesis, 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.

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, lo que propone es reforzar otros ángulos críticos de la producción del conocimiento en torno a esos y esas consideradas otras que contribuya a evidenciar y dismantelar la relación saber-poder y este fue uno de los objetivos centrales de esta investigación

Con todo ello, esta investigación, hecha desde mi condición de subalternizada, como mujer socialmente construida, lesbiana feminista y afrodescendiente, 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.

BIBLIOGRAFIA

Agudelo, C. 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, C. (1996). *El modelo neoliberal y su impacto en la sociedad colombiana*. Bogotá. El Ancora Editores.

Amorós, Celia. (1990). *Mujer, participación, cultura política y Estado*; Buenos Aires. Ediciones de la Flor.

Anzaldúa, G. (1999). *Bolderlands/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco. Aunt Lute Books.

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, W. (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.

Arocha, J. (1984). "Antropología Propia: un programa en formación", en: Arocha, J. y Friedemann, N. (edits), *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá. Ed Presencia

Baccino, G. 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, Z. (2010) "Turistas y vagabundos, en *La globalización: consecuencias humanas*", [en línea], disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Z%20Bauman.pdf>, recuperado: 7 de febrero de 2010.

Bhabha, H. (2002). "El compromiso con la teoría", en *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bestard, J. (2006). "Parentesco y nación en la cultura catalana", en: Roigé, X. *Familias de ayer, familias de hoy: continuidades y cambios en Cataluña*. Barcelona. Icaria.

Brath, A. 2004. Diferencia y diversificación. En: Eskalera La Karakola Otras Inapropiables. Feminismos desde la Frontera. Traficantes de Sueños. Madrid.

Bonilla, D. (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.

Borneman, J. (1996). “Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse”, en *American Ethnologist*, num. 23.

Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid. Taurus.

Bourdieu, P.; Chamboredon, J. y Passeron, P. (1975) *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires. Siglo XXI.

Brieger, P. (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.

Brown, J. (2007, abril), Mujeres y ciudadanía. De la diferencia sexual como diferencia política, en *KAIROS*. Revista de Temas Sociales 11. N° 19. 2007. San Luis. Universidad Nacional de San Luis.

Butler, J. (2001). *El género en disputa*. México. Programa Universitario de Estudios de Género Universidad Nacional Autónoma de México.

_____. (2007). “¿El parentesco es siempre de antemano heterosexual?” en: Ají de pollo (edit), *Parentesco*. Buenos Aires.

Cabildo Nacional de Mujeres. 1991. Propuesta del a la Asamblea Constituyente. (Mimeo)

Cardoso de Oliveira, R. (1990). “Identidade e Diferencia entre Antropologías Periféricas, en: *Antropologías na América Latina*. George Cequeira Leite Zarur (coord.). Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

Castrillón Valderrutén, M. (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 M. (2004) El movimiento lésbico-feminista en México, [en línea], disponible en: www.ciudademujeres.com/.../Yan-Maria-Yaoyotl-Castro . 5 de mayo, 2006.

CEPAL. (2002). Crecimiento económico y desarrollo humano en América Latina, Revista de la CEPAL.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* 80: 5-23 (primavera).

Ciriza, A. (1996) "De Contratos, derechos e individuos. Problemas y encrucijadas en torno a la condición ciudadana de las mujeres" en. *El Rodaballo*, Año 3, num. 5.

Clifford, G. (1988). "Descripción Densa. Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura", en: Clifford, G. *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona. Gedisa.

Clifford, J. (1992). "Sobre la autoridad etnográfica", en: Reynoso, C. (comp.) *El surgimiento de la Antropología posmoderna*. Barcelona. Gedisa.

Collier, R y Collier, D. (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.

Coronil, F. (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.

Correa, F. (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.

Crenshaw, K. (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*, Temple University Press, Philadelphia.

Curiel, O. y Falquet, J. (comps.), (2005). *El Patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas*. Buenos Aires. Brecha Lésbica.

_____. La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antiracista, en: *Colonialidad y Biopolítica en América Latina*. Bogotá. Revista Nómadas. No. 26. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central.

_____. (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.

Davila, A. (2002). *Democracia Pactada*. Bogotá. Universidad de los Andes, IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos. Alfaomega Grupo Editor.

De Beauvoir, S. (1987). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires. Siglo XXI

De Lauretis, T. (2000). *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid. Editorial Horas y Horas.

Delphy, C. (1970). *L'ennemi principal*. París. Colection Nouvelles Questions Feministes.

_____. (1995) El concepto de género., n°36, octubre 1995. Iniciativa Socialista, [en línea], disponible en: <http://www.inisoc.org/Delphy.htm>, recuperado 28 de septiembre, 2009.

Duncan, G. (2005). “El dinero no lo es todo”, [en línea], disponible en: <http://congresocienciapolitica.uniandes.edu.co/pdf>, recuperado: septiembre 7 de 2009.

During, S. (edit.), (1993). *The Cultural Studies reader*. London. Routledge.

Dussel, E. (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.

Echeverri, L. (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 enero, 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.

Escobar, A. (1996). “El desarrollo y la antropología de la modernidad”. en: *La Invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá. Norma.

Esguerra, C. y Sánchez, M. (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, C. (2009). *Dislocation and Borderland: Latin American Migrants in Spain Inhabiting the Territory of the Lesbian Existence*. Oviedo. Genma. Universidad de Oviedo.

Espinosa, Y. (2008). *Escritos de una lesbiana oscura. Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina*. Buenos Aires. En La Frontera.

Euraque, D. (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, No. 16.

Falquet, J. (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.

Falquet, J. (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. collection Actuel Marx Confrontation.

Fassin, E. (2008). Cuestiones sexuales, cuestiones raciales. Paralelos, tensiones y articulaciones *Estudios Sociológicos*, Vol. XXVI, Núm. 2, mayo-agosto, 2008.

Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México. Siglo XXI

_____. (1987). *El Orden del Discurso*. Barcelona. Tusquets Editores.

Frances, S. (1998). “La Insuficiencia crónica del ajuste”, en: Bustelo, E. y Minujin, A. (edits.). *Todos entran, propuesta para sociedades incluyentes*. Bogotá. UNICEF, Santillana.

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

Friedemann, N. (1984). “Ética y Política del Antropólogo: Compromiso Profesional”, en: Arocha, J. y Friedemann, N. (edits), *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá. Ed Presencia.

“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.

Giménez, G. (1981). *Poder, Estado y Discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

Gómez, M. (2009). “Familias diversas: un asunto político”, en Ponencia presentada en el III Seminario internacional sobre familia: el reto de la diversidad, Manizales, abril 28, 2009. [en línea] Universidad de Caldas, disponible en: ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia/Ponencia_MARIA_MERCEDES.pdf, recuperado 18 de enero de 2010.

González, A. (en prensa), *Características del conflicto armado colombiano y la contribución de las mujeres en los procesos de paz*. San José. Fundación Arias.

Gramsci, A. (2003). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Granda, A. (1994). Asamblea Nacional Constituyente y la Constitución Política de 1991. *Revista Pensamiento Humanista*. Universidad Pontificia Bolivariana-.No. 2

Grimson, A. (2003). "La nación después del (de) constructivismo", en: *Nueva Sociedad*, n° 184.

Gross, C. (2002) América Latina: ¿identidad o mestizaje? La nación en juego. *Desacatos* No. 10. Otoño-invierno.

Guerra, L. "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, R. (2001). "Subaltern Studies: Project for Our Time and Their Convergence", en: Rodríguez, I. (edit.), *The Latin American subaltern studies reader*. Durham. Duke University Press.

Guilia, C. (edit.), (1991). *Feminismo y Teoría del Discurso*. Madrid. Cátedra.

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

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

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

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

Hall, S. (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.

Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid. Cátedra.

Hernandez, A.(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, Brasil. 13 de junio.

Kelsen, H. (1982). *Teoría Pura del derecho*. México. UNAM.

Henao, H (1998). “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.

Herder, J. (1950). Filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Buenos Aires. Editorial Nova.

Hernández, M. (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, P. (1998). “La política del pensamiento feminista negro”, en: Navarro, M.y Stimpson, C. (comps), *¿Qué son los estudios de mujeres?*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

hooks, bell (1990): *Race, Gender and Cultural Politics*; Boston. South End Press.

Howel, S. (1997). “Cultural Studies and Social Anthropology”, en: *Anthropology and Cultural Studies*. London. S. Nugent y C. Shore .

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. No. 18. 2004.

Katz, C. (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.

Lan, C. (2001). “Los conceptos de ‘Pueblo’ y ‘Nación’ en la propuesta de Unidad Latinoamericana”, en Revista Soles - N° 77

Junio de 2001, disponible en: http://www.soledigital.com.ar/archivo/pueblo_nacion.htm, recuperado 13 de noviembre de 2010.

Lander, E.(2003).”Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (compilador). *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO.

Leaño, A. (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.

Lévi-strauss, C.(1981) *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, Paidós.

Lowenstein, K. (1976) *Teoría de la Constitución* (1959), trad. de Alfredo Gallego, Barcelona. Ariel.

Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Madrid. Editorial Horas y Horas.

Loyola, M. (1998). *La sexualité: dans les sciences humaines*. París. L’Harmattan.

Lugones, M. (2008). “Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial”, en: *Género y Descolonialidad*. Mignolo, W. (comp.). Buenos Aires. Del signo.

Mackinon, C. (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.

Maquieira, V. (1997) *Revisiones y críticas feministas desde la antropología social*. Madrid. Ediciones Universidad Autónoma de Madrid.

Marcus, G. y Fisher. M. 2000. “La repatriación de la Antropología como Crítica Cultural”, en: *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona. Gedisa.

Marshall, TH. (1998). *Ciudadanía, clase social y status*. Madrid. Alianza.

Martin Casares, A.(2006). *Antropología del Género. Cultura, Mitos y estereotipos sexuales*. Madrid. Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la Mujer.

Mead, M. (1950). *Sex and temperament in three primitive societies*. N.Y. Mentor Book.

Meillassoux, C. (2001). *Mythes et limites de l’anthropologie*. Le Sang et les Mots. Lausana. Editions Page deux.

Mejía, A. (2002). “Legitimidad, democracia consensual y constitución. La Constitución de 1991 como proyecto inacabado”, en: *El otro derecho*, ILSA, número 28. Julio de 2002.

Mendoza, B. (2001). "La desmitologización del mestizaje en Honduras", en: Mesoamérica 42. California State. University-Northridge.

Mesa de Trabajo de Mujeres. 1990. Documento- Propuesta. Bogotá.

Mignolo, W. (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.

Mogrovejo, Norma (2007). Violencia y sexilio en América Latina. Ponencia seminario internacional "violencia, persecución política y disidencia sexual". UACM. Junio del 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, C. (2008). "Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discursos coloniales", en: Suárez, L y Hernández, A. (edit.). *Descolonizando el Feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid. Cátedra.

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

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

Moore, H. (2004). *Antropología y Feminismo*. Madrid. Ediciones Cátedra.

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

O'Donnell, G. y Scmitter, P. (comps.). (1991). *Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*. Buenos Aires. Paidós.

Oróstegui Durán.(2008junio). Traducción de la Constitución Colombiana de 1991 a siete lenguas vernáculas, en: *Reflexión Política*. año 10 n°19 junio de 2008.

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona. Anthropos.

Perea, B. (1990 Junio). Estructura Familiar afrocolombiana, en: Cuadernos de Trabajo de Hegoa. No.5. Junio.

Pineda, R. (1997). La Constitución de 1991 y la perspectiva del multiculturalismo en Colombia. ALTERIDADES. Bogotá.

Povinelli, E. (2001) "Settler modernity and the quest for an indigenous tradition". En ED. Gaonkar (ed.). *Alternative modernities*. Durham: Duke University Press.

Puyana, Y. (2007). ¿Qué pasa con las familias transnacionales y las relaciones de perspectiva de género ante la migración internacional?, en: Memorias Primer simposio migración aboral en España. Ediciones Antropos .Bogotá. Octubre 23 y 24 de 2007.

Quijano, A. (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América latina", en: *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Lander, E. (coord.) Buenos Aires. CLACSO.

Quintero, B. (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. CEPAL. Santa Cruz de la Sierra.

Radcliffe-Brown, A. (1972). *Estructura y Función en la sociedad primitiva*. Barcelona. Península.

Renan. E. (1889) *¿Qué es una nación?; Cartas a Strauss*. Madrid. Alianza.

Restrepo, E. y Uribe, M. (2000). "Introducción", en: *Antropologías Transeúntes*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Rico, A. (1999). "Formas, Cambios y Tendencias en la Organización Familiar en Colombia, en: Familias Contemporáneas Revista Nómadas, No. 11, octubre, 1999.

Rubin, G. (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.

Said, E. 1990. *Orientalismo*. Barcelona: Ib Jaldun, Libertarias.

Salcedo, D. (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, S. (2006). "Inmigrantes en la Ciudad Global", [en línea], disponible en: <http://www.nodo50.org/tortuga/Saskia-Sassen-Inmigrantes-en-la>, recuperado octubre 2 de 2009.

Scott, J. (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.

Smith, A. (1995). *Naciones y nacionalismos en la era global*. Cambridge. Polity Press.

Spivak, G. (2009). *¿Pueden hablar los subalternos?*. Barcelona. Museu D'art Contemporani de Barcelona.

Stolke, V. (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, 2009.

Suárez, I. (2005 enero- abril) A propósito de lo mestizo en la historia y la Historiografía colombianas, en *Revista de Ciencias Sociales*. Bogotá. Vol. XI, No. 1.

Tejera, H. (coord.). (1996). *Antropología Política: Enfoques Contemporáneos*. México. INAH. Plaza y Valdés.

Tenorio, M. (2000). *Pautas y Prácticas de Crianza en Veintitrés Regiones del País*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, OEA.

Van Dijk, A (1995). *De la gramática del texto al análisis crítico del discurso*. Buenos Aires. Beliar.

Van Dijk, A. (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/CIYC0505110285A.PDF>, recuperado 9 de septiembre, 2009.

Velásquez, M. (1998). “La condición de las mujeres colombianas a fines del siglo XX”, en: *Nuestra Historia de Colombia*. Bogotá. Planeta Colombiana Editorial.

Viveros, M (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

_____. (2004). De diferencia y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género, en: *Pensar (en) Género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo*. Bogotá. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

_____. (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

Wade, P. (2003, enero-diciembre) Repensando el mestizaje, en: *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 39, 2003, pp. 273-296

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

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

Wills, M. (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.

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

Wittig, M. (1982). La categoría sexo. *Feminist Issues*, n° 2. (verano)

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

Young, M. (1996). “Vida política y diferencia de grupo. Una crítica del ideal de ciudadanía universal”, en Castells, C. (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona. Paidós.

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

Yuval, Davis, N. (2004) *Género y nación*. Perú. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Zambrano, M. (2008). *Trabajadores, villanos y amantes: encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santa Fe de Bogotá (1550-1650)*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.