

*El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la antropología**

Ochy Curiel**

Universidad Nacional de Colombia

Resumen: *El lesbianismo feminista, como corriente teórico-política del feminismo ha propuesto analizar la heterosexualidad, como un régimen político, más que como una práctica sexual, basado en la ideología de la diferencia sexual como su base ontológica. A través de un análisis crítico del discurso, esta tesis muestra como este régimen se articula a la nación, concretamente, en la Constitución Política de Colombia de 1991, su ley suprema. Apoyada además en las teorías de la antropología de la mujer, del género y feminista, la antropología política y la teoría marxista, desde el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci, la autora muestra, por medio del análisis de las categorías mujer, hombre, familia, parentesco, nacionalidad, entre otras, cómo este régimen está contenido en los discursos escritos y jurídicos tanto del texto constitucional, como de los argumentos emitidos por los y las constituyentes en la Asamblea Nacional Constituyente que dio origen a la Carta Magna. Propone lo que denomina Antropología de la Dominación que consiste en develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” (sobre todo a las mujeres y las lesbianas) desde lugares de poder y dominación.*

Palabras claves: *Heterosexualidad, nación, constitución, lesbianismo, feminismo.*

The heterosexual regime and the nation. Contributions of feminist lesbianism to anthropology

Abstract: *Lesbian feminism, as a theoretical political trend of feminism, has suggested analyzing heterosexuality as a political regime, based on the ideology of sexual difference as its ontological grounding. Through critical discourse analysis, this thesis shows how this regime articulates itself with the nation, especially in the Political Constitution of Colombia of 1991, its supreme law. Basing as well on the theories of women, gender and feminist anthropology, political anthropology and marxist theory, specifically from Antonio Gramsci's concept of hegemony, the authoress shows- through analysis of categories such as women, man, family, kinship and nationality, among others- how this regime is included in the written and legal discourses both in the constitutional text and in the arguments expressed by constituents at the National Constituent Assembly that led to the Magna Carta. The author proposes what she calls Domination Anthropology, which consists in uncovering the ways, strategies and discourses that define certain social groups as “others” (specially women and lesbians) from power and domination positions.*

Key words. *Nation, heterosexuality, feminism, lesbianism, constitution.*

*Este texto es el producto de las investigaciones realizadas para elaborar mi tesis de maestría, “El régimen heterosexual de la nación”, Escuela de Estudios de Género, Universidad Nacional, 2010. El proceso de investigación se llevó a cabo desde enero de 2009 hasta abril de 2010 en Bogotá, Colombia. En su forma actual, responde a mi disertación en dos eventos: la I Jornada de *Feminismo, (Pos)colonialidad y Hegemonía. Descolonizando el feminismo en y desde América Latina*, realizada el 29 de octubre del 2010 en Buenos Aires, organizado por el Grupo Latinoamericano de Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDEA), y el Coloquio “Hacia un doctorado en género en Colombia”, realizado los días 17 y 18 de noviembre del 2011 organizado por el Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad de la Universidad del Valle, Colombia. **Artículo enviado el 29 de abril de 2011, aprobado el 16 de mayo de 2011**

**Nacida en Dominicana y residente en Colombia. Magister en Antropología Social, especialista en Educación Superior, mención Ciencias Sociales y Licenciada en Trabajo Social. Coordinadora curricular de postgrados de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia y docente e integrante del Grupo de Investigación de Estudios de Género (GIEG) de la misma universidad. Forma parte Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) y es activista del movimiento lésbico feminista y del movimiento de mujeres afro de América Latina y El Caribe. Correo electrónico: ochycuriel@gmail.com

Este texto es un resumen de la investigación realizada para mi tesis de maestría en antropología social, en la cual me propuse analizar cómo el régimen heterosexual está relacionado con la nación. Mi interés en hacer una tesis como ésta obedeció a varias cuestiones: en primer lugar, aportar a descolonizar la antropología en tanto ha estudiado generalmente las prácticas de quienes se han asumido como “otros” y “otras” (indígenas, afros, mujeres...) pero muy poco se investiga y se analiza los mecanismos y tecnologías que han producido esa otredad frente al paradigma moderno.

En segundo lugar, porque me interesaba colocar una nueva perspectiva de análisis teórico y político que ofrece la corriente lesbico feminista al entender la heterosexualidad como un régimen político que atraviesa la mayoría de las relaciones sociales que se dan en una nación, cuestionando la idea de entenderla como una práctica, orientación u opción sexual.

Esta perspectiva surge de la teoría feminista, pero también del movimiento social con lo cual trato de hacer una ruptura entre teoría y práctica como un proceso de descolonización del conocimiento que coloca en el centro la relación saber-poder.

El texto que a continuación presento tiene varias partes: Una primera en la que brevemente, a partir de las revisiones epistemológicas, teóricas y políticas que se han hecho en la antropología trato de mostrar el sesgo eurocéntrico que aún se mantiene en la disciplina por continuar estudiando fundamentalmente a los otros y las otras, proponiendo lo que he denominado la Antropología de la Dominación, a través de un análisis crítico del discurso del texto de la Constitución Política de Colombia de 1991 y los procesos que le dieron origen, por la relación que tiene este texto con la idea de nación.

En una segunda parte trato las explicaciones teórico-políticas del lesbianismo feminista para abordar el carácter político de la heterosexualidad, centrándome en dos autoras claves: Adrienne Rich y Monique Wittig. Posteriormente abordé el tipo de participación de las feministas en ese proceso, centrándome en analizar el dilema igualdad-diferencia.

En las siguientes partes analizo ya el texto constitucional desde diferentes aspectos: por un lado desde la idea de contrato social que se sostuvo en

el proceso constituyente, desde la diferencia sexual como fundamento del régimen heterosexual a través de las concepciones sobre “mujer” y “hombre”, de la familia y de la nacionalidad. Finalmente analizo las implicaciones que puede tener el multiculturalismo en las mujeres y lesbianas, una de las propuestas centrales que emana de la Constitución Colombiana de 1991 y por último, aunque en un período post-constitución, analizo la relación entre los derechos de parejas del mismo sexo y el régimen heterosexual.

Es necesario aclarar que en este texto no cito la mayoría de las personas entrevistadas, ni las exposiciones de motivos de las y los constituyentes, tampoco la mayoría de los artículos del texto constitucional y otros documentos que analicé, por limitaciones de espacio. Solamente hago algunas referencias que sirvan como ejemplos para los análisis que planteo.

1. En búsqueda de una Antropología de la Dominación

A pesar de que la antropología como disciplina surgió con un profundo sesgo eurocéntrico desde una perspectiva en la que se asumía que se estudiaba pueblos sin historia, llegué a ella en un momento de cambios significativos en las ciencias sociales, que obviamente afectaron a la disciplina, aquellos que muchos autores y autoras llamaron “la crisis de las ciencias sociales” que se iniciaron a finales de los años sesenta y que propició una revisión interna epistemológica, metodológica y teórica, que cuestionó los presupuestos de la modernidad racional y del eurocentrismo que la orientaban.

En Colombia particularmente, desde la década de los setenta, han surgido propuestas críticas 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 permitió 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” que se estudiaba, 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 (1988), James Clifford (1992), Marcus y Fisher (2000), entre otros, tuvieron una influencia significativa en Colombia y motivaron la necesidad de construir autoridades etnográficas múltiples que 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 sujetos de investigación y quien investiga que reconociera que las y los sujetos de investigación son también sujetos del conocimiento.

Para mis propios procesos investigativos y teóricos, estas propuestas no me fueron suficientes, dado que, la antropología sigue siendo hegemónicamente *otrológica*, es decir, aún “los otros” y luego “las otras”¹ siguen siendo los sujetos de investigación de la mayoría de quienes hacen antropología y muchas de estas posturas críticas me siguen pareciendo incompletas no obstante las buenas intenciones y compromisos éticos que han contenido, pues no eliminan del todo la relación saber-poder entre las y los investigadores y los y las sujetas a quienes se estudia. Estas perspectivas no cuestionan suficientemente el lugar del privilegio de quienes construyen el conocimiento sobre los “otros y las “otras”. No basta percibirles como contemporáneos de un mismo mundo, es necesario cuestionar el lugar de referencia de quienes construyen el pensamiento antropológico.

¹ En este texto entiendo por “otros” u “otras”, quienes no han tenido privilegios de raza, clase, sexo, sexualidad, nacionalidad y que se definen como la diferencia: mujeres, lesbianas, indígenas, negras, y negros, homosexuales, trans, frente a la mismidad, es decir hombre, blanco o mestizo, heterosexual y con privilegios materiales y simbólicos.

Es por ello, que me propuse aportar a la construcción de lo que he denominado la *Antropología de la Dominación* que consiste en develar las formas, maneras, estrategias, discursos que van definiendo a ciertos grupos sociales como “otros” y “otras” desde lugares de poder y dominación. Esto ha supuesto hacer una etnografía que me permitiera estudiar un tipo de dominación, en este caso: la heterosexualidad como régimen político que produce exclusiones, subordinaciones, opresiones que afectan fundamentalmente a las mujeres², y más aún a las lesbianas³ (ambas consideradas por el pensamiento heterocéntrico y sexista, “otras”), en una nación, en este caso la colombiana a través de un análisis de discurso de la Constitución política de 1991 y los procesos que le dieron origen.

La constitución política: expresión de una hegemonía

Para mostrar cómo se expresa el régimen de la heterosexualidad en la nación, escogí hacer un Análisis Crítico del Discurso del texto de la Constitución Política Colombiana de 1991, principal objeto de estudio en este trabajo. Las razones de esta elección fueron varias. Primero, los discursos que encontramos en ese texto son expresión de la ideología hegemónica en la sociedad colombiana, 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 segundo, porque en él se sintetizan dos cosas que considero importantes: la ley y la escritura como medios y tecnologías de establecimiento del poder y la hegemonía.

Concretamente en el continente latinoamericano, el discurso jurídico ha sido central en la forma-

² 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.

³ 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.

ción de la hegemonía desde la época colonial hasta la conformación de los estados nacionales, y la escritura, desde una lógica ilustrada occidental, se ha privilegiado sobre la oralidad o las culturas que se basan fundamentalmente en usos y costumbres. Un ejemplo de la utilización de la escritura como mecanismo de poder es que la Constitución Política de Colombia de 1991, en tanto reconoce el Estado multicultural, fue traducida a siete lenguas vernáculas para garantizar su comprensión y asimilación en pos de la unidad nacional⁴.

Lo anterior coincide con los análisis que hace Benedict Anderson ([1983], 1993) quien para entender el surgimiento y permanencia de la nación como comunidad imaginada, hace una relación entre la escritura, nación y el tiempo. 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*”. El periódico, la novela, y otros medios escritos se convierten en producciones en masa, leídos en un

mismo tiempo y un mismo lugar o territorio, lo que genera una imaginación colectiva que va definiendo fronteras y una conciencia nacional.

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

La Constitución Política colombiana de 1991, fue un texto producto de la hegemonía y se constituyó en un escrito jurídico con el estatuto legítimo máximo, que gracias a su difusión masiva ha impactado de manera significativa en la conciencia de la mayoría de los y las colombianas, convirtiéndose en *doxa*⁵, en el proyecto normativo nacional de mayor trascendencia.

Perspectiva teórica y metodológica

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,

⁵ *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).

⁴ Esta traducción y difusión fue promovida por el entonces presidente, César Gaviria Trujillo, a solicitud de varios grupos indígenas. Gaviria creó una oficina encargada de traducir y difundir la Constitución, actividad coordinada con el Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes de la Universidad de los Andes de Bogotá (CELA). 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 Sikuani 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 referidos a los derechos fundamentales de las personas y a los derechos de las comunidades indígenas (Oróstegui, 2008).

1990). Siguiendo a Geertz, me propuse con esta investigación una nueva interpretación que ni las antropólogas de la mujer, ni las del género, ni la mayoría de las antropólogas feministas han desarrollado en la antropología como disciplina, ni tampoco se ha desarrollado en la mayoría de las ciencias sociales, y es la que propone la corriente teórico-política del lesbianismo feminista a partir de considerar la heterosexualidad como institución y régimen político y como ésta se relaciona con la construcción de la nación. Más adelante explicaré con más detalle esta perspectiva.

Me apoyé también en la teoría del discurso desde tres perspectivas: la primera desde el planteamiento de Monique Wittig (2001) y Michel Foucault (1970) 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 asumiendo que 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.

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

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

las relaciones sociales. Es en la argumentación que se encuentra el plano ideológico-discursivo de las relaciones de poder.

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.*
- c) *Análisis de la dimensión formal del discurso.*

Siguiendo esta propuesta metodológica de análisis crítico del discurso alrededor de la argumentación, busqué lo que Giménez denomina *términos-pivotes* (Giménez, 1981) que fueron mis categorías de investigación: *familia, pareja, hombre, mujer, matrimonio, filiación, consanguinidad*.⁶ Estos términos pivotes o categorías de investigación fueron analizados en el texto de la Constitución, en las actas de la Asamblea Nacional Constituyente y en los informes de las subcomisiones del proceso pre-constituyente.

Realicé cuatro entrevistas a profundidad a feministas que participaron en el proceso pre-constitucional y en diferentes mesas preparatorias, habiendo tenido un rol activo en el proceso desde el movimiento social feminista y de mujeres. Igualmente me interesó conocer experiencias de lesbianas, gays y trans en el proceso constitucional. Muy tempranamente supe que no participaron; por lo menos bajo estas identidades políticas. Sin embargo, para confirmarlo, hice dos entrevistas a profundidad a una líder lesbiana y un líder gay importantes en Colombia.

2. El carácter político de la heterosexualidad.

Aportes teórico-políticos del lesbianismo feminista

Ha habido varias contribuciones para analizar el

⁶ Para destacar las frases de la argumentación o los 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, utilicé la tipografía *bastardilla* o *itálica*.

carácter político de la heterosexualidad desde varias lesbianas feministas. (Anne Koedt, 1968; 1970; Lonzi, 1972; Johnson, 1973); Rubin, 1975). Sin embargo han sido Adrienne Rich, feminista, lesbiana y poeta norteamericana y Monique Wittig, lesbiana feminista materialista francesa quienes la han explicado de manera más profunda.

Rich analiza la heterosexualidad como una institución que sintetiza en el concepto *la heterosexualidad obligatoria*, que aparece en su clásico texto de 1980: “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”⁷. Sostuvo que la heterosexualidad, así como la maternidad, la explotación económica y la familia nuclear tienen que ser analizadas como instituciones políticas sustentadas en ideologías que disminuyen el poder de las mujeres.

La autora 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.

La obligatoriedad de la heterosexualidad para Rich, está ligada por demás a las formas de producción capitalistas que producen la segregación por sexo en la esfera laboral, asignando a las mujeres posiciones menos valoradas en la división del trabajo como empleadas domésticas, secretarías, nanas, educadoras o meseras, dando lugar a una sexualización en el trabajo mismo en donde se ejerce además, en muchas ocasiones y en muchos momentos, el acoso sexual. Además, Rich señala en los lugares de trabajo, la invisibilización de las lesbianas, las cuales para sobrevivir deben negarse y pretender ser mujeres heterosexuales, tanto en su apariencia física, como en sus modos de comportamiento.

Con todo ello, Rich coloca la heterosexualidad como algo distinto a una simple “práctica sexual”, “preferencia”, “orientación” o “elección” para las mujeres. Para ella, se trata más bien de una impo-

sición institucionalizada para asegurar el acceso físico, económico y emocional de los hombres a las mujeres.

El salto teórico-político sobre la heterosexualidad lo ofreció indudablemente Monique Wittig, quien 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.

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. En realidad, dicha diferencia no existe más que como ideología y oculta lo que ocurre en el plano económico, político e ideológico. Esta división rígida entre los supuestos sexos “diferentes”, para esta autora, si bien tiene efectos materiales, se hace abstracta y es conceptualizada por quienes sostienen el poder y la hegemonía. En ese sentido, para Wittig es la opresión que crea el sexo y no al revés.

Según Wittig, el sexo es una categoría que existe en la sociedad en tanto es heterosexual y las mujeres en ella son heterosexualizadas, lo cual significa que se les impone la reproducción de la especie y su producción con base a su apropiación colectiva y individual —la última, 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 las mujeres como clase de sexo (asignación de residencia, coito forzado, reproducción para el marido, noción jurídica conyugal) significan que las mujeres pertenecen a sus maridos.

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

⁷ Este texto salió primero en inglés como: “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” (1980). Posteriormente salió una versión reducida en la antología de la misma autora: *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose, 1979-1985*. (1996) y luego fue traducida al castellano en: Navarro, Marysa y Catherine R. Stimpson. (comps) 1998.

concebidas fuera de la categoría de sexo: “Solo ellas son sexo, *el sexo*” (Wittig, 1992 p.28). Todo lo anterior es asumido “naturalmente” por el Estado, las leyes y la institución policial, entre otros regímenes de control.

Wittig explica un fenómeno bastante generalizado y aún actual: hay que decir, que aunque algunas cosas hayan cambiado para algunas mujeres en torno a ciertas normas de sexo y género, aún estas relaciones (lo que Nicole Claude Mathieu llamó “las relaciones sociales estructurales de sexo⁸”) siguen existiendo como un mecanismo social de poder contundente.

En otro de sus importantes ensayos, publicado en el número siguiente de *Questions Féministes*, “El pensamiento straight”, (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 y también efectos concretos en el plano material, ya que a partir de ellos se puede ejercer violencia concreta.

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, de manera concreta con la idea de nación.

3. La adopción de un nuevo pacto social.

Las feministas en el proceso constituyente.

Parte de las motivaciones de las mujeres y feministas que participaron en el proceso de reforma de la constitución, pueden ser sintetizadas en dos consignas claves: “*sin los derechos de la mujer la*

⁸ He decidido traducir el concepto del feminismo materialista francés de “rapports sociaux de sexe” por “relaciones sociales estructurales de sexo” (macro, en cierta forma abstractas, estables, relaciones de clase), para no confundirlo con el de “relaciones sociales entre los sexos” (micro, cotidianas y bastante variables, situadas en el nivel de las interacciones entre mujeres y hombres individuales).

⁹ En castellano, el concepto de “pensamiento *straight*”, muchas veces es mal traducido como la *mente hetero*, lo cual desvirtúa la propuesta de Wittig, ya que no se trata de cuestiones de mente sino de ideología en su sentido más fuerte (Ver nota siguiente). También se ha traducido como *el pensamiento heterosexual*, lo que a su vez es discutible, ya que Wittig probablemente usó la palabra inglés “straight” como una forma de no usar la palabra heterosexualidad, que parece referirse única y directamente a prácticas sexuales. En la mayoría de los casos usaré el concepto en inglés para evitar confusiones, a menos que sean citas ya traducidas (no por mí) del texto original.

democracia no va” y “*democracia en el país y en la casa*”.

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

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

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 representación a las mujeres, lo que generó una ruptura en el movimiento. En efecto, muchas mujeres defendieron la idea de ir representadas por sus partidos u organizaciones, y no apoyaron una lista única de mujeres. La ruptura se concretizó en un encuentro nacional que paradójicamente se denominó “El abrazo amoroso por la vida”, realizado en Bogotá en octubre de 1990.

El proceso de la constituyente fue importante para las feministas, en tanto permitió una mayor visibilidad de las mujeres como sujetas políticas, lo cual fortaleció los movimientos sociales, no sólo de mujeres y feministas sino de otros grupos excluidos, como indígenas y afrodescendientes.

A pesar de este aspecto positivo, es obvio que este proceso constituyente no logró la transformación de las desigualdades sociales derivadas del sexo, la raza, la clase y otras relaciones de poder, pese a su importancia como ley suprema y fundamental de la nación y como encarnación del contrato social que supuestamente emana de un amplio consenso social. Ese “contrato” surge de la negociación entre las fuerzas políticas y sociales. Contó también con el agenciamiento de los grupos subalternizados, los “incluye” parcialmente, aunque finalmente quienes poseen la ventaja son los grupos que sustentan el poder político, económico, social, sexual y racial. En el proceso que precedió y acompañó la nueva Constitución, son los mismos que definen en qué debe basarse la nación, entre otras cosas, cómo y cuándo deben o no parir las mujeres. Tal como ha plantado Gramsci en torno a la hegemonía, el grupo dominante generalmente organiza la vida de los grupos subordinados no desde la coerción, sino desde la persuasión (Gramsci, [1949]2003).

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

Desde esta perspectiva, las instituciones patriarcales (familia, pareja, política formal etc..) no debían desaparecer ni ser sustituidas por otras. Las mujeres y feministas buscaban *incluirse* en un sistema que las había excluido, tanto del discurso como de sus instituciones, y sobre todo de la construcción de la nación moderna. He aquí una de las grandes características de la modernidad: al mismo tiempo que genera una diferenciación de los grupos que no corresponden a su paradigma (hombre, blanco, heterosexual y con privilegios de clase), necesita de

esa diferencia para legitimarse, tal como lo analizó Monique Wittig (2001) en cómo actúa el régimen heterosexual. La inclusión de esas otras y esos otros sólo ha sido posible en la medida que el referente dominante, que se considera como único, mantenga intactas sus bases ontológicas, y mantenga la “otredad” que signan el pensamiento y las prácticas modernas.

4. La Constitución política, un pacto heterosexual.

Monique Wittig (2001) planteó que el contrato social propuesto por Rosseau y heterosexualidad son dos nociones que se superponen, en el sentido que vivir juntos da por supuesto que existen una serie de convenciones en las que todas y todos están de acuerdo.

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

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).

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?

Me interesa resaltar dos cuestiones claves del preámbulo de la Constitución: la representación de

sus delegatarios a la Asamblea Nacional Constituyente y la unidad de la nación. Lo haré a través del análisis del contrato y del pacto social como dos premisas fundamentales que definen el Estado-Nación.

Para Rousseau el contrato social era un pacto entre ciudadanos y el Estado. Es decir, *los* representantes. Las ciudadanas, para Rousseau, estaban en condición de pre-ciudadanía, ya que no tenían autoridad sobre sí mismas, ni acceso en propio a los recursos, y sobre todo, porque no gozaban de la razón de la misma forma que los varones. Según Rousseau, en el contrato social, los ciudadanos varones cedían al Estado ciertos derechos *naturales* en aras de la armonía ciudadanos eran representados ante el Estado por sus social y la seguridad y existencia de la nación. Se admite pues la existencia de una autoridad, de unas reglas y unas normas morales a las cuales los individuos (varones y hembras) se someten “voluntariamente” a cambio de protección. La unidad de la nación solo era posible a través de ese contrato fraterno (Rousseau, [1742], 2008).

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

Con base a esta idea imaginaria de pacto, a este contrato que en realidad solo han firmado pocos y pocas constituyentes, es que se presume que las Constituciones representan a toda una nación, como lo afirmó 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.* [...]

Pero además del gobierno, casi todos los representantes de otras fuerzas sociales y políticas expresaron su convicción de que la nueva Constitución constituía un nuevo pacto social. Para la mayoría, la nación implicaba una totalidad, la cual que se lograría a través del nuevo pacto social.

El contrato social es heterosexual

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

Considerar que las personas nacen libres e iguales ante la ley se desprende de la concepción moderna del individuo racional y autónomo (masculino), que siendo autónomo y soberano, debe consentir el contrato social.

Desde un análisis feminista, la politóloga británica Carol Pateman ([1988], 1995) plantea que la historia del contrato social es la historia de la libertad, pero existe a la par una historia de sujeción, que es la del contrato sexual. Sostiene que el contrato social no explica toda la vida social, sino solo una parte, que refiere a una comunidad (fraterna, en tanto hombres hermanados) de hombres libres e iguales. Pero para que funcione este contrato *social*, necesita de un contrato *sexual* implícito que nadie nunca ha firmado, que haya permitido a los varones regular y acceder a los cuerpos de las mujeres (y yo agrego a su fuerza de trabajo), y que a la vez excluye a las mujeres del contrato social en cuanto sujetas. Para Pateman, el contrato sexual es el medio a través del que se instituyen, al tiempo que se ocultan, las rela-

ciones de subordinación en el patriarcado moderno.

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

Monique Wittig avanza más allá que Pateman al analizar el contrato social como heterosexual. Planteó que la cuestión del contrato social es un problema filosófico y político en la medida que implica todas las actividades humanas, las relaciones, el pensamiento. Este contrato, para Wittig, amordaza el consentimiento para las mujeres como clase de sexo, pues no existe reciprocidad, condición necesaria para la libertad. Wittig analizó cómo Rousseau fundamentó su idea de contrato social como la ley del más fuerte, lo cual evidencia la contradicción de su propuesta. El contrato social para Wittig es el conjunto de reglas y convenciones que nunca han sido formuladas y enunciadas explícitamente, que se dan por supuestas al estar unidos por un vínculo social, por el hecho de vivir juntos. Pero para Wittig ese “vivir juntos” supone vivir en heterosexualidad por tanto, desde este punto de vista, contrato social y heterosexualidad son dos nociones que se superponen (Wittig, 1992).

Para el caso que nos ocupa, fue en 1988 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.

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

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

Para profundizar en qué es un régimen heterosexual, y combatir la idea simplista que es únicamente un régimen donde la sexualidad heterosexual domina y donde las personas no heterosexuales son marginadas, incluso a nivel político, del proceso y del texto constitucional, vale la pena plantearse algunas preguntas adicionales, que pocas veces se colocan como un problema político y teórico. Son las siguientes: ¿cuántas mujeres tuvieron que hacer

la comida, lavar y planchar los trajes formales de la mayoría de las y los constituyentes (incluyendo los de los indígenas y sectores progresistas) para que pudieran definir los términos en que se reformaría la constitución y se definiría la nueva nación? ¿En quiénes descansó el cuidado de sus hijas e hijos, si tenían? ¿Cuántas secretarías tuvieron que redactar las actas de sus discursos? ¿Cuántas trabajadoras domésticas tuvieron que brindar el café para los momentos de receso y limpiar los salones donde se llevaban a cabo las sesiones? ¿Cuántas mujeres tuvieron que satisfacer sexualmente a los varones constituyentes? Reflexiones como estas corresponden a una enorme parte del régimen heterosexual, que queda aún más oculta que la otra, que es naturalizada y que, por lo tanto, no es nombrada.

5. La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

Fuera de las diferencialistas más naturalistas, casi todas las corrientes teóricas del feminismo coinciden en que mujer y hombre no son categorías biológicas, sino construcciones sociales. 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 probablemente uno de los principales textos fundacionales sobre este tema. Mead analizó cómo la división sexual del trabajo y las estructuras de parentesco explicaban los distintos papeles de género de las etnias arapesh, mundugumor y tchambouli, de manera distinta a las sociedades occidentales, demostrando que las diferencias temperamentales no eran innatas sino que sociales (Mead, 1935).

Posteriormente las contribuciones de Simone de Beauvoir en el texto *Segundo sexo*, (1949) fueron cruciales para entender la construcción social del ser mujer que sintetizó en la frase célebre: “*La mujer no nace, se hace*”. (Beauvoir, [1949]1987).

Demostrando la construcción cultural de los sexos, y en la línea de Mead, en los años setenta

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

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

El trabajo 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.p.36).

Profundizando sobre la relatividad del sexo y del género, Nicole Claude Mathieu ha planteado como existen en diferentes sociedades y épocas, tres modos de entender culturalmente la 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, [1989] 2005).

Mathieu señaló un primer modo que denomina *identidad sexual*, el cual está basado en la conciencia individual de sí y supone una vivencia sicosociológica del sexo biológico. En este modo I, la identidad sexual se asume como algo natural, y determinista, pensándose 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. La identidad está vinculada a una conciencia de género que es colectiva, mucho más fuerte que el sexo. Se parte de una elaboración cultural de la diferencia en torno a la complementariedad

dad social y cultural que se asume deben tener los géneros. En esta conceptualización, lo primero es la pertenencia colectiva al género y no la rigidez del sexo “biológico”.

El tercer modo, la autora lo llama *Identidad “de sexo”*, 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 consciencia de que es una relación política, que se puede cambiar y que no tiene absolutamente nada que ver con la biología ni con la naturaleza. Desde el modo III, se entiende que las sociedades utilizan la ideología para crear los sexos y jerarquizarlos con base a una división del trabajo.

Por todo lo anterior, antes de la diferencia sexual y *causa de ella*, existe lo que la antropóloga francesa denominó *diferenciación*; es decir, un *acto político* que construye la diferencia y que resulta de la división sexual del trabajo no solo material, sino también emocional y subjetiva (Mathieu, [1989] 2005). La construcción social (e ideológica y, por tanto, política) de la diferencia, más que ver la construcción cultural del género, indica la construcción cultural del sexo (y de la sexualidad).

Mucho más tarde, desde otras disciplinas, autoras radicadas en Estados Unidos, como Teresa de Lauretis y Judith Butler, se hicieron famosas al decir algo parecido, aunque de forma mucho más débil. De hecho, esta debilidad de sus planteamientos (escondida detrás de una fraseología sofisticada, elitista e incomprensible) los hizo más “digeribles” para el sistema y les garantizó un rápido éxito internacional.

Cuando la Constitución afirma la igualdad en la diferencia

Analicemos ahora los artículos 42 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” a quien el pacto social (la Constitución) va dirigido, aparece sexualizada, siendo sustituida por “la mujer” y “el hombre”, aunque ambas categorías se vean aquí homogenizadas, deshistorizadas y presentadas en singular, como si hubiese una sola manera de ser hombre o mujer.

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

Veamos el artículo 43:

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*. Parece entonces que se asume que “la mujer”, por tanto todas las mujeres, son madres, y que en su papel de reproducción biológica y social, deben ser apoyadas por el Estado (antes que por hombres; quedando en entredicho su rol paterno como también reproductores biológicos y sociales). El artículo además refiere a lo que de las mujeres, el Estado protege: el embarazo y el postparto. Es decir, la reproducción en su sentido más fisiológico.

En este mismo artículo, cuando se lee “*El Estado apoyará de manera especial a la mujer cabeza de familia*” se derivan tres cuestiones importantes. Por un lado se asume como relativamente normal la ausencia del hombre como cabeza de familia o miembro de la familia en igualdad de deberes hacia la familia. Por otro lado, se genera la categoría

mujer “cabeza de familia”, cosa que no parece necesaria cuando “el hombre” es cabeza de familia, porque se entiende como normal que la mayoría de los hombres lo sean (como un derecho, pero no se cuestiona cuando no asumen sus responsabilidades). Tercero, se presupone que el Estado debe apoyar a las mujeres “cabeza de familia”, pues estas quedan desamparadas, es decir, el Estado pasa a ser el proveedor paternal y el representante del hombre-padre cuando aquél no está. Paralelamente, hay que señalar que parecería entonces que cuando las mujeres son desligadas de la familia, es decir autónomas, no necesitan de la protección del Estado.

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

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

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

Lo anterior muestra cómo en la Constitución, se intenta aparentemente resolver un dilema muy conocido: tratar igualmente (en aras a la igualdad) a seres socialmente diferenciados. Pero como es sabido, esto no necesariamente produce igualdad. Pues lo que hace aquí la Constitución colombiana, es a la vez que proclamar la igualdad de los sexos, proponer, en palabras de Catherine Mackinnon, “un trato igual a los semejantes y un trato desigual a los que son distintos —y los sexos se definen como distin-

tos debido a su falta de parecido mutuo”. (Mackinnon, 1989, p.78). Es así como la legislación sobre discriminación sexual, llega a la paradoja de unir doctrinalmente la igualdad entre hombres y mujeres, con los efectos de la desigualdad social producida por el mismo sistema heteropatriarcal, o dicho de otro modo, por la ideología *straight*, es decir por el dogma de la “diferencia sexual”. Por tanto, lo que propone, es la igualdad desde la diferencia, y sobre todo, sin cuestionarla.

Y esa es una de las contradicciones fundamentales que resalta en la Constitución. Por un lado, existe el punto de vista de la doctrina, que plantea una neutralidad de sexo/género bastante abstracta y que viene siendo el ideal declarado; pero, por otro lado y al mismo tiempo, se trata del reconocimiento de una diferencia, es decir, aplica “la regla del beneficio especial o la regla de protección especial” (Mackinnon, 1989, p.79).

Vale la pena analizar un ejemplo de la exposición de motivos que explica por qué los derechos de las mujeres deben ser consagrados en la nueva Constitución. Fue presentada por Horacio Serpa, Guillermo Perry Rubio y Eduardo Verano de la Rosa, precisamente el 8 de marzo de 1991, día en que se conmemoraba el Día Internacional de la Mujer. Aunque la motivación es demandar que a “La Mujer” se le reconozcan sus derechos ciudadanos con base al principio de igualdad, esta solicitud de reconocimiento ciudadano está mediada por la maternidad, como se muestra en el siguiente párrafo:

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

la política. (Acta sesión Plenaria 8 de marzo de 1991. Gaceta Constitucional No. 24. Pág. 119) (Cursivas mías).

Lo anterior muestra que a pesar de que muchos hombres creen que es legítimo que las mujeres tengan ciertos derechos, como los expuestos por estos tres hombres constituyentes, la obligatoriedad de la maternidad no se pone en cuestión. ¿Cómo es posible una nación sin madres abnegadas? ¿Cómo se transmite la tradición que le daría unidad? Mantener la diferencia sexual es entonces condición para la unidad nacional, porque desde esta ideología, se definen lugares “naturales” para las mujeres, que implican la dependencia con los hombres en los discursos jurídicos y no menciona siquiera a las lesbianas y otros grupos no heterosexuales. En la Constitución colombiana de 1991 y en el proceso de su redacción y justificación por parte de sus autores más legítimos, podemos verificar entonces que uno de los principales mecanismos del régimen heterosexual, es mantener la diferencia sexual como su base ontológica.

6. La concepción heterosexual de la familia en la constitución

“Nuclearización” y “biologización” de la familia

En el artículo 42, que es el principal que rige la familia, se lee lo siguiente:

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 mías).

Uno de los pilares del régimen político de la heterosexualidad, ha sido la ideología que establece un ideal de familia basada en la unión de un hombre y una mujer, con hijos e hijas, y que es legitimada jurídicamente a través de un contrato (el matrimonio preferiblemente, o en todo caso una unión de hecho tal como reza el artículo 42). Esto oculta una realidad social y cultural, ya que históricamente, como actualmente, existen otras formas de familia en el país.

Una serie de estudios realizados en Colombia desde varias disciplinas dan cuenta de las diversidades de las estructuras familiares según los contextos socio-culturales (Gutierrez, 1968, 1973, 1975, 1988; Tenorio, 2000; Perea Díaz, 1990). Estos estudios y muchos más han comprobado que la familia nuclear no era la única forma familiar, que existían familias extensas, monoparentales, madres solteras y mujeres “solas” en varias clases sociales (y podríamos asumir que en varios grupos racializados y étnicos) y en diversas regiones del país. A pesar de lo anterior, el discurso jurídico mantiene lo que la colombiana María del Carmen Castrillón (2007) denomina la *nuclearización* y *biologización* de la familia, es decir, su reducción a una forma centrada en una pareja mujer-hombre con hijos e hijas, y la fuerte valorización de los lazos consanguíneos respectivamente.

Rastreado históricamente el discurso que am-

para jurídicamente la familia nuclear como centro de la sociedad colombiana, encontramos que según la abogada feminista Adriana Leño (2008), este modelo se instala desde la Colonia. Sin embargo, durante la Colonia y en los primeros años de la República, existían formas familiares que no se constituían en torno al matrimonio católico ni tampoco ligadas a la reproducción de parejas legalmente reconocidas, —existían altas tasas de “ilegalidad” en la época. La autora señala además cómo la jefatura femenina era una característica importante. No obstante, el patrón hispánico regido por el ideal de familia nuclear basada en el matrimonio era el discurso jurídico legitimado para la época. Leño destaca cómo, a pesar de la diversidad de estructuras familiares, la familia nuclear durante la Colonia fue central en la vida social, siendo una poderosa estrategia de parentesco para sobresalir en actividades económicas y administrativas, así como en el ejercicio de la política y del poder de la Iglesia. Tanto en la Colonia como en la República, la familia estaba atravesada por la separación de lo privado y lo público, tenía un rol reproductivo, siendo el matrimonio la categoría alrededor de la cual se organiza el discurso jurídico.

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

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

En la Asamblea Nacional Constituyente, todas las propuestas giraban en torno a la familia como un núcleo natural, no habiendo, por lo menos en las actas, ninguna otra propuesta.

Familia y nación

Este ideal de familia nuclear y heterosexual también está ligado al ideal de nación. Así como la

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

Esto fue un consenso en la mayoría de las propuestas de la Asamblea Nacional Constituyente, llegando a definir en la Constitución, que la familia es natural, que es el núcleo de la sociedad, es decir de la nación, lo que está ligado al hecho que la pertenencia a una nación está atravesada por los lazos de parentesco dentro del núcleo familiar, asumidos como naturales y universales. Se deriva entonces que se piense que el parentesco heterosexual es un hecho natural ligado a la nación.

Desde la antropología crítica, se ha planteado cómo el parentesco, al igual que la mayoría de las estructuras sociales es un producto cultural que define los lazos primordiales que fundan la identidad personal. Tanto la nación como el parentesco y la familia son considerados como una precondition de la existencia, la base para el futuro del desarrollo de los y las individuos, y por ello muchas veces se naturaliza aquello que es construido por la cultura. El parentesco es una construcción social, aunque se le dé un sentido fundacional y biológico (Bestard, 2006).

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

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

Todo lo anterior permite entender por qué se sigue diciendo que la familia es el núcleo de la sociedad, o lo que es lo mismo, el núcleo de la nación, y por qué el Estado tiene que protegerla, como bien lo subrayan los artículos 46 y 50 de la Constitución en los cuales se plantea un amparo hacia la familia, pero no describe los tipos de familia a quien ampara. Sin embargo, si lo comparamos con otros artículos, como el 42, es obvio que se refiere a un modelo de familia heterosexual, constituida por un hombre y una mujer, y cuyo fin es marcadamente reproductivo.

A la vez en el artículo 46 dice: “*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, ya que el Estado, la sociedad y la familia aparecen en el mismo plano respecto a la protección de personas de la tercera edad. Es decir que en el artículo 50, es el Estado quien ampara a la familia, mientras que en el artículo 46, la familia pasa a amparar, conjuntamente con la sociedad y el mismo Estado, a las personas de la tercera edad.

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

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

7. La nacionalidad

Benedict Anderson desde su concepto de nación como comunidad imaginada, ha señalado como se asume que tener una nacionalidad es como tener un sexo, y que es uno de los valores universalmente más legítimos en la vida pública (Anderson, [1983], 1993).

Más allá de los análisis teóricos que podamos hacer, la nacionalidad es una condición que toca directamente a cada ser humano que nació en un Estado nacional. En algunos casos, otorga privilegios y libertades, en otros casos se priva de esas libertades y privilegios de acuerdo a la clase, a la raza, a la sexualidad y el lugar.

Los Estados latinoamericanos recién independizados definieron la nacionalidad desde la herencia republicana europea, reconociendo cuatro grandes fuentes de derecho en la materia, siendo las primeras dos las principales:

El jus soli, (ley de suelo), el *jus sanguinis*, (ley de sangre), de carácter bastante biologizante, combinando las dos formas anteriores, el *jus optandi*, el derecho a la opción por determinada nacionalidad, por ejemplo cuando la persona puede elegir entre dos o más nacionalidades originarias, o cuando el *jus soli* y el *jus sanguinis* no coinciden. Finalmente, también está el *jus domicili*, es decir, el derecho en función del domicilio.

La nacionalidad, a lo largo del desarrollo del Estado nacional, ha tenido un carácter sexuado y heterosexual. La antropóloga española Verena Stolcke (2001) ha examinado los límites de la nacionalidad para las mujeres en la primera etapa de la conformación de los Estados nacionales. Explica como Francia, primer Estado moderno que codificó la nacionalidad, confinó desde sus inicios a las mujeres a una condición 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 países europeos y luego americanos. Como bien plantea la autora: “la familia, pueblo y nación resul-

taron 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 la formación de los primeros Estados nacionales.

En Colombia, la nacionalidad como hecho político atravesó procesos similares al resto de las repúblicas americanas. La clasificación entre salvajes y civilizados marcó la idea de nacionalidad, basada en una noción liberal positivista del siglo XIX. En la colonización y en épocas tempranas de la República, se le negó a la población indígena y negra, al tiempo que se resaltó la capacidad del “mestizo” (y muy menormente, de la mestiza) de dinamizar la nación colombiana y de llevarla hacia el progreso. Así se reforzaba una sociedad jerarquizada, lo que se expresaba en los textos constitucionales. La Constitución Política de 1886, por ejemplo, definía como nacionales ciudadanos a los varones mayores de 21 años.

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

Hoy, la nacionalidad en Colombia combina criterios de *jus soli*, *jus sanguini*, *jus optandi* y *jus domicili*, que se describen en el artículo 46, 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.

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 los y las constituyentes, los criterios definidos en el artículo 96 eran aquellos 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).

La naturalización de la nacionalidad y sus consecuencias sobre la ciudadanía

Sobre el artículo 96 que refiere a la nacionalidad, es interesante abordar el tema de la naturali-

zación que aparece en la primera parte del artículo que dice:

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 (Cursivas mías).

En el sentido propio, la naturalización es un método de legitimación social, pero en el sentido figurado, como en el caso que nos interesa, también ser “natural” de un país significa gozar de la nacionalidad de este país (en general, desde hace varias generaciones), mientras que “naturalizarse” significa adquirir dicha nacionalidad. Llama la atención este vocabulario naturalizante. ¿Por qué si la nacionalidad se asume cómo el resultado de un hecho natural (haber nacido de una madre y de un padre, haber nacido en determinado lugar), ha sido necesario reglamentarla? Asumir que se es “natural”, significa naturalizar, biologizar un accidente, una contingencia. La reglamentación y la prescripción demuestran que la nacionalidad como atributo fundamental de las personas, al contrario de ser natural, es un hecho político. Y este hecho lo demuestran las formas en que se concretiza, a su vez, la ciudadanía.

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

Para las lesbianas, si no quieren contraer matrimonio con un hombre y no pueden hacerlo con una mujer, las cosas se complican. El Estado nacional, el sistema patriarcal y por ende, el sistema heterosexual están estrechamente ligados para reglamentar la circulación de las personas, en particular de las mujeres, más si estas son de países del llamado Tercer Mundo.

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

Aunque la nacionalidad se tenga por derecho, la ciudadanía se ve limitada cuando el régimen de la heterosexualidad actúa como demarcador de derechos. Esta relación afecta fundamentalmente a mujeres y lesbianas, aunque también a gays y hombres racializados, llevándoles a situaciones de precariedad y 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 y la ciudadanía son afectadas directamente por el régimen heterosexual.

8. El estado-nación multi y pluricultural

En el proceso constituyente que sucedió entre

1990 y 1991, la diversidad cultural fue un tema central. Tanto la subcomisión preparatoria sobre derechos étnicos, como la Asamblea Nacional Constituyente se pronunciaron sobre este aspecto. La ponencia presentada por Francisco Rojas Birry, por la Comisión Segunda, presentó todas las propuestas referidas a derechos étnicos. Por la cantidad de propuestas, no las expondré aquí, pero la mayoría giraban en torno al reconocimiento especial a los grupos étnicos, al principio de igualdad y no discriminación, al reconocimiento a la propiedad comunitaria, al patrimonio cultural y a la riqueza arqueológica de los grupos étnicos, y a la creación de regímenes especiales para los bienes raíces de las comunidades indígenas, así como para San Andrés y Providencia. Todo estaba justificado por el hecho de que 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 artículos 7, 68, 329, 330.

A pesar de este poco reconocimiento a las poblaciones negras en el texto constitucional, tanto la Constitución de 1991 como el proceso constituyente y el hecho de que Colombia se defina como multicultural, constituyeron una ganancia política para diversos y diversas sujetas sociales, que antes estaban invisibles en la esfera pública.

Finalmente, hay que señalar que la Constitución del 1991 también permitió posteriormente la emergencia de otros movimientos, que antes no existían, especialmente el llamado movimiento LGTB (lesbianas, gays, trans y bisexuales).

Así, la Constitución Política de 1991 ha sido un instrumento que ha permitido la visibilidad de muchos grupos subalternizados, les ha permitido reivindicar derechos sociales, civiles, económicos y políticos desde posiciones identitarias. No obstante, sería interesante analizar, y esto es materia de otra investigación, los impactos que esta multiculturalidad ha tenido para las mujeres y para lesbianas indígenas y afros, por ejemplo. Aquí solo esbozaremos algunas reflexiones al respecto.

El multiculturalismo ha sido un cuestionamiento al etnocentrismo occidental y una denuncia de su pseudo universalidad, que llevaron a particularizar

las “otras” culturas, a folclorizarlas, como si se trataran de fenómenos estables, prístinos y fuera de las demás relaciones sociales. Ante las fuertes olas de racismo y xenofobia, el vínculo intra-comunitario y grupal se ve como necesario y urgente frente a un medio tan hostil, con altos niveles de exclusión. Esto va generando la necesidad de fortalecer identidades colectivas que van dando un sentido de pertenencia así como un refugio material, espacial y psicoemocional a los grupos racializados y marginados, alrededor de lo cultural. Sin embargo, es necesario colocar como un problema central: 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 un origen mítico en la que se basa la alianza matrimonial o de hecho, 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, es decir de la nación.

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, 1992). Esta autenticidad cultural, tiene que ver además con limitar a las mujeres a la esfera reproductiva dentro de una relación heterosexual. Se asume que son las mujeres 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 casi siempre los hombres finalmente quienes se rigen como los representantes más autorizados de las culturas, de las cuales las mujeres asumen el rol de reproductoras y transmisoras. Como lo ha estudiado la feminista materialista francesa Jules Falquet (1991) en el caso de las mujeres indígenas de Chiapas, an-

tes del levantamiento zapatista. Esto ha significado a muchas de ellas el aislamiento, la invisibilidad, el ser objeto de las costumbres y tradiciones culturales que también las oprimen como grupo social, como clase de sexo. Debido a la división sexual y cultural del trabajo, son las que permanecen más tiempo en la casa y la comunidad, son las encargadas de transmitir a las generaciones los elementos de la cultura, empezando por la lengua, para su permanencia. Muchas veces, en el marco del relativismo cultural, que aunque pretenda ser más respetuoso, no deja de ser un racismo, solo que diferencialista, las lógicas patriarcales y heterosexuales de determinadas culturas se “toleran” porque se relacionan con tradiciones milenarias consideradas inmutables.

Además, en el marco del multiculturalismo, la autenticidad conlleva muchas veces que la solidaridad racial y étnica se exprese en alianzas matrimoniales obligadas entre hombres y mujeres y las mujeres son generalmente las cuidadoras de la prole y de la cultura, (Falquet, 2009).

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

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. La antropología no ha escapado a esta visión, cuando al estudiar grupos de las denominadas “culturas particulares” muchas veces ha presumido que las mujeres no eran oprimidas, sino que se trataba de relaciones marcadas por otro tipo de tradiciones, fuera de la mirada occidental.

Si partimos de que las culturas son construcciones, que son contingentes, producto de relaciones y conflictos sociales, es necesario complejizarlas en

su estudio. En ese sentido, introducir los impactos que tiene el régimen heterosexual en la construcción cultural, indudablemente ayuda a analizar esta complejidad.

9. Post Constitución del 91: Derechos de parejas del mismo sexo. Sentencia C-029/09.

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

Esta demanda fue presentada por Colombia Diversa, de Justicia y el Grupo de Derecho de Interés Público de la Universidad de los Andes (G-DIP), con el apoyo de un grupo constituido por más de 45 entidades estatales, sociales y académicas nacionales e internacionales,¹⁰.

¹⁰ Entre las cuales la Defensoría del Pueblo, las Personerías de Medellín y Bogotá, Human Rights Watch, la Asociación por los Derechos Civiles de Argentina, la Asociación Española para la aplicación del derecho internacional de los derechos humanos, la Facultad de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana, el Centro Latinoamericano de Sexualidades y Derechos Humanos de la Universidad Estatal de Río de Janeiro y la Comisión Colombiana de Juristas.

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

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

Mi argumento no se limita a analizar cómo se eclipsa la variedad de las sexualidades en esta normalización, aunque tampoco lo descarto. Como planteo antes, para otro tipo de relaciones sociales, pienso que toda legitimación por parte del Estado significa entrar en los términos que ofrece el Estado-nacional, y con ello las opciones alternativas se van clausurando en la medida que legitimamos al Estado como única posibilidad de reconocimiento social. Además, sigue generando otros tipos de exclusiones, pues el hecho que el acceso a la atención médica y la posibilidad de transmisión del patrimonio, por ejemplo, tengan que ser legitimados por el Estado a través de la legalización de este tipo de uniones, sigue limitando la posibilidad de acceder a esos servicios para las personas célibes, divorciadas y divorciados, u en otro tipo de relaciones familiares que cada vez afloran más en Colombia como en otras partes.

Entiendo que el tema no tiene salida fácil, dado que la falta de reconocimiento estatal supone angustias, invisibilidades y hasta diversos tipos de violencia y exclusiones que muchas personas no heterosexuales vivimos a diario. Sin embargo, creo que para que esto cese, debemos reconocer y legitimar otras formas posibles, tanto de relaciones como de organización social. Si observamos otras experiencias y otras sociedades, nos damos cuenta que son

posibles otras maneras de vivir en sociedad como lo hacen comunidades campesinas en Brasil, parte del Movimiento Sin Tierra o las diferentes comunidades lésbicas que han existido en diversos lugares y momentos de la historia (Falquet, 2008). Desde mi posición como lesbiana feminista, invito a pensar en aquello que aún no ha sido pensado, lo que constituye un reto necesario para un pensamiento y un accionar crítico y comprometido.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict. ([1983], 1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México, D. F. Primera edición en inglés, *Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.
 BEAUVOIR, Simone. ([1949]1987). *El Segundo Sexo*. Buenos Aires. Siglo XXI. Primera edición en francés *Le Deuxieme Sexe*.
 BESTARD, Joan. (2006). Parentesco y nación en la cultura catalana, en: Roigé, X. *Familias de ayer, familias de hoy: continuidades y cambios en Cataluña*. Icaria. Barcelona.
 BONILLA, Daniel. (2009). “La igualdad y las parejas del mismo sexo”, [en línea], disponible en: <http://www.semana.com/noticias-justicia/igualdad-parejas-del-mismo-sexo/120354.aspx>.
 BOURDIEU, Pierre. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus Madrid.
 BUTLER, Judith. (2007). ¿El parentesco es siempre de antemano heterosexual? en: *Parentesco. Ají de pollo* Editorial. Buenos Aires.
 CASTRILLÓN V., 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.
 EHRENREICH, BARBRA. Y RUSSELL, ARLIE (2002). *Hochschild. Introduction*, en: *Global Woman: Nannies, Maids and Sex Workes in the New Economy*. Owl Books. New York.
 FALQUET, Jules. (1991). La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: Reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas, en *Debate feminista*, Vol. 24, octubre. México.
 _____ (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. Paris.
 FOUCAULT, Michel. (1970) *LA ARQUEOLOGÍA DEL SABER* Siglo Veintiuno México
 GEERTZ, Clifford. (1990). Descripción Densa. Hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura, en: *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa. Barcelona.
 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.
 GELLNER, Ernest. ([1983]1988). *Naciones y Nacionalismo*. Alianza Universidad. Madrid.
 Primera edición en inglés *Nations and Nationalism*.
 GIMÉNEZ, Gilberto (1981). *Poder, Estado y Discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
 GRAMSCI, Antonio. ([1949] 2003). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. Primera edición en italiano *Gli intellettuali e l’organizzazione della cultura*.
 GUTIÉRREZ, Virginia. (1968). *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá. Coediciones Tercer Mundo y Departamento de Sociología Universidad Nacional de Colombia.
 GUTIÉRREZ, Virginia. (1973). *Tradicionalismo y Familia: trasfondo familiar del menor con problemas civiles*. Bogotá. Asociación Colombiana de Facultades de Medicina.
 GUTIÉRREZ, Virginia. (1975). *Estructura, función y cambio de la familia en Colombia*. Bogotá. Asociación Colombiana de Facultades de Medicina/Population Council.
 GUTIÉRREZ, Virginia. (1988). *Honor, familia y sociedad en la estructura patriarcal: el caso de Santander*. Bo-

- gotá. Universidad Nacional de Colombia.
- JOHNSTON Jill. (1973). *Lesbian Nation: the Feminist Solution*, Simon & Schuster. New York. 1973.
- KOEDT, Anne. (1968). *The Myth of the Vaginal Orgasm, Notes from the First Year*, New York Radical Feminists, Nueva York.
- _____. (1970). *The Woman-Identified Woman, Radical feminism*. Quadrangle. New York.
- LEAÑO, Adriana. (2008). La irrupción de lo ‘doméstico. Sobre la redefinición jurídica de la familia en el tránsito de la Colonia a la República”, en: Fragmentos de lo público-político. Colombia siglo XIX. Universidad Nacional de Colombia. La Carreta. Bogotá
- LONZI, Carla (1975) Escupamos sobre Hegel Escritos de “Rivolta Femminile: Editorial La Pléyade, Buenos Aires. Primera edición en italiano Scputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti, Scritti di Rivolta Femminile.
- MACKINNON, Catherine. (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Harvard University Press. Cambridge.
- MATHIEU, Nicole Claude. ([1989]. 2005). ¿Identidad sexual/ sexuada/ de sexo?. Tres modos de conceptualización de la relación sexo y género. En: Curiel, Ochy. y Jules. Falquet (comps). *El Patriarcado al Desnudo*. Tres feministas materialistas. Buenos Aires. Brecha Lésbica.
- MEAD, Margaret. (1935). *Sex and temperament in three primitive societies*. Mentor Book. New York.
- NAVARRO, Marysa y Catherine R. Stimpson. (comps) (1998). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Argentina. Fondo de Cultura Económica.
- OAKLEY, Ann. (1972) *Sex, Gender and Society*. Temple Smith. London.
- ORÓSTEGUI, Durán. Traducción de la Constitución Colombiana de 1991 a siete lenguas vernáculas. *Revista Reflexión Política*. Año 10, n°19 junio, 2008.
- PATEMAN, Catherine. ([1988] 1995). *El contrato sexual*. Barcelona. Anthropos. Primera edición en inglés *The Sexual Contract*.
- PEREA DÍAZ, Berta. (1990). Estructura Familiar afrocolombiana, en: Cuadernos de Trabajo de Hegoa. No.5. Nueva York.
- RICH, Adriene. (1980). *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 5. Num 4. (diciembre 1980)
- _____. (1996). *Blood, Bread and Poetry. Selected Prose, 1979-1985*. Nueva York: W.W. Norton y Company,
- ROUSSEAU, Jean [1742] 2008, *El contrato social*. Principios de derecho político. Editorial Maxtor. Valladolid. Primera edición en francés *Du contrat social ou principes du droit politique*.
- RUBIN, Gayle. (1975). El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo, en: Navarro, M y Stimpson, C. (comps.) ¿Qué son los estudios de mujeres? Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- SCOTT, Joan. (1998). El género, una categoría para el análisis histórico, en: Navarro, M. y Stimpson, C. (comps), ¿Qué son los estudios de mujeres? Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires
- SMITH, Anthony. (1995). *Nations and Nationalism in a Global Era*. Polity Press. Cambridge.
- STOLKE, Verena. (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.
- TENORIO, María Cristina. (2000). *Pautas y Prácticas de Crianza en Veintitrés Regiones del País*. Ministerio de Educación Nacional-OEA. Bogotá.
- 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.
- WITTIG, Monique. (2001), *Le Pensée staright*. Balland. París.
- _____. (1982). *The Category of Sex*, in *Feminist Issues, no. 2* (Spring). New York.
- _____. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Traducción Javier Sáez y Paco Vidarte. Editorial Egales. Madrid.
- YUVAL DAVIS, Nira. ([1997], 2004) *Género y Nación*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Perú. Primera edición en inglés. *Gender & Nation*.