

# La Nación Heterosexual



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

Ochy Curiel

## **La Nación Heterosexual**

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

*Ochy Curiel*

Primera edición

### **Diseño de Portada**

Impresol Ediciones

### **Revisión final del texto**

Verónica Zacipa

### **Edición**

Brecha Lésbica y *en la frontera*

### **Impresión**

Impresol Ediciones

[www.impresolediciones.com](http://www.impresolediciones.com)

Bogotá, D.C.

Colombia. Enero, 2013

ISBN: 978-958-46-1870-2

## La constitución política: un contrato heterosexual

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

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

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

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

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

El preámbulo de la Constitución Política de Colombia declara:

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

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

## ¿Quién es el pueblo soberano?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La representación y la unidad de la nación

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

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

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

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

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

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

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

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

## La constitución política: un contrato heterosexual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La constitución política: un contrato heterosexual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## El contrato social es heterosexual

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

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

## La constitución política: un contrato heterosexual

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

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

Pero de esa definición moderna aflora una contradicción.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La constitución política: un contrato heterosexual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

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

Examinando la construcción cultural de los sexos, y en la línea de Mead, en los años setenta surge bajo la pluma de la socióloga británica Ann Oakley (1972), la categoría de *género* para explicar la construcción cultural de lo que es ser mujer u hombre y la relación de poder que existen entre los dos sexos en lo social, material y simbólico. Desde entonces, se planteó que género es la construcción social del sexo<sup>31</sup>.

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

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

---

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

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

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

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

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

## La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

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

La autora señaló un primer modo que denomina *identidad sexual*, el cual está basado en la conciencia individual de sí y supone una vivencia sico-sociológica del sexo biológico. En este modo I, la identidad sexual se asume como algo natural, y determinista, se piensa que la 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 social y cultural que, se asume, deben tener los géneros. En esta conceptualización, lo primero es la pertenencia colectiva al género y no la rigidez del sexo "biológico".

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

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

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

## La diferencia sexual en la Constitución de 1991

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

El Artículo 42, sobre la familia, dice así:

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

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

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

## La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

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

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

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

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

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

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

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

## La diferencia sexual como fundamento del pacto heterosexual

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



## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

### Del texto a la realidad del país

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

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

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

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

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

## Nuclearización y biologización de la familia

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

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

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

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

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

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

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

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

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

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

## La familia y la ley

La socióloga Ligia Echeverri (2007), haciendo la historia de las relaciones entre ley y familia, muestra cómo se estrechan a partir de 1886, en la nueva Constitución Política y su respectivo código civil. Desde entonces, se entiende por familia legítima la que se forma a partir de un matrimonio civil. Es mediante una simple ley pasada el año siguiente que el matrimonio católico se consideró válido para todos los efectos civiles y políticos<sup>32</sup>. Pero las relaciones entre matrimonio civil y católico no fueron simples, y el matrimonio religioso volvió a recuperar su papel central con una ley adoptada en 1924<sup>33</sup>, que establecía que quien contrajera matrimonio civil debía apostatar de la fe católica. Con esta ley, se restringió el matrimonio civil a personas extranjeras residentes en el país y a personas ateas. Respecto a las medidas más progresistas, Echeverri señala que, en 1936, se admitió la filiación de hijos e hijas naturales, además de que se aceptó que fuesen reconocidos por el padre para fines de herencia (aunque la mitad de la cuota debía pertenecer a los y las hijas legítimas).

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

---

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

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

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

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

## La concepción de familia en la Asamblea Nacional Constituyente.

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

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

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

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

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

Igualmente, esta otra intervención remite a la naturalización:

Propuesta para Preámbulo:

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

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

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

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

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

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

## Familia y nación

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

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

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

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

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

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

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

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

## Otros tipos de familia

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

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

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

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

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

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

## La nacionalidad

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

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

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

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

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

---

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

## Orígenes históricos de las leyes sobre la nacionalidad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

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

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

## La Constitución de 1991 y la nacionalidad

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

Artículo 96: Son nacionales colombianos:

1. Por nacimiento:

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

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

2. Por adopción:

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

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

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

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

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## La naturalización de la nacionalidad y sus consecuencias sobre la ciudadanía

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

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

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

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

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

---

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

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

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

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

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

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

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

## La concepción heterosexual de la familia en la Constitución

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

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

Tania (Bolivia):

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

Sonia (Honduras):

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

Zeta (Colombia):

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

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

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

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