

La Nación Heterosexual

Ochy Curiel

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

La Nación Heterosexual



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

Ochy Curiel

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

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

La Nación Heterosexual

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

Ochy Curiel

Primera edición

Diseño de Portada

Impresol Ediciones

Revisión final del texto

Verónica Zacipa

Edición

Brecha Lésbica y *en la frontera*

Impresión

Impresol Ediciones

www.impresolediciones.com

Bogotá, D.C.

Colombia. Enero, 2013

ISBN: 978-958-46-1870-2

Índice

Agradecimientos	13
Introducción.....	17
En la búsqueda de una antropología de la dominación	17
La Constitución Política: expresión de una hegemonía.....	29
Perspectiva teórica y metodológica	33
El sentido político de la heterosexualidad	45
Aportes teórico-políticos del lesbianismo feminista en el análisis de la heterosexualidad.....	46
La heterosexualidad como institución	47
La heterosexualidad como régimen político	50
El contexto del texto constitucional de 1991	57
Contexto internacional: la entrada del neoliberalismo	58
Contexto nacional: hacia la Asamblea Nacional Constituyente.....	60
Los mecanismos de la Asamblea Nacional Constituyente.....	64
La adopción de un nuevo pacto social	69
Las feministas en el proceso constituyente	69

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

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

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

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

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

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

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

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

Monique Wittig

Introducción

En la búsqueda de una antropología de la dominación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La Constitución Política: expresión de una hegemonía

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Perspectiva teórica y metodológica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Este método tuvo tres fases que consideré en la investigación:

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

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

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

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

Para tales fines, analicé los siguientes documentos:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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