

Sexismo e identidad de género

SARA MARÍA LARA FLORES*

Introducción

En antropología, el concepto de identidad se ha ido construyendo para tratar de explicar qué es lo que permite generar en los individuos un sentimiento de pertenencia a una colectividad, ya se trate de un grupo pequeño —como una secta religiosa o una banda juvenil—, ya de una gran agrupación, como una etnia, una clase social o una nación.

Desde el punto de vista antropológico, la identidad, lejos de considerarse como una esencia fija e inmutable, hace referencia aun proceso social, gracias al cual la conciencia de un “nosotros” surge por oposición o contraste con “el otro” o “lo otro”, y eso supone un movimiento que se organiza de “dentro” hacia “mera”, teniendo como base el conjunto de prácticas sociales comunes que le permiten a un grupo de individuos identificarse entre sí y distinguirse de los otros (E. Boege, 1988). A su vez, puede tratarse de un movimiento de “fuera” hacia “dentro”, en función de la capacidad que tienen los significados gestados desde el exterior para interpelar al grupo (C. Aguado y M. A. Portal, 1990). En resumen, se trata de un proceso de “autopercepción” y de “heteropercepción” que se construye en torno a prácticas sociales concretas.

La identidad es también entendida como algo que se transforma constantemente y que se aprende en los marcos de una cultura determinada y desde un ordenamiento particular de significados. Erickson (1980), refiriéndose a la identidad sicosocial, la describe como un proceso continuo de identidades par-

ciales, negativas y positivas, ideales y factibles, que prefiguran una síntesis unificada, aunque no necesariamente coherente, que se encuentra en constante reformulación.

En tanto que proceso, la identidad es entendida como un conjunto de prácticas —materiales y simbólicas—, estructuradas culturalmente y organizadas desde un lugar social particular que puede dar origen a distintos niveles de identificación: de etnia, de clase, de sexo, de generación; o a niveles más amplios, como la identidad regional o la nacional (C. Aguado y M. A. Portal, 1990). Robert Fossaert (1983) analiza a la identidad como una red en la cual se entrelazan identidades que van desde la comunidad o tribu hasta la nación, pasando por identidades regionales o nacionales. De esta manera, todo reconocimiento de un “nosotros” denota un sistema de identidades diferenciadas al interior de cualquier identidad colectiva, la cual se torna más y más compleja, conforme la red social va creciendo o extendiéndose.

Así, las identidades de género o de edad aparecen como “niveles” particulares de estructuración y reconocimiento de ciertos grupos al interior de una gran comunidad identitaria. Sin embargo, esta manera de analizarlas no nos resuelve un interrogante: si nos interesa mantener la noción de identidad como proceso, y abordar su análisis a través de las prácticas —materiales y simbólicas— que pueden configurarla, ¿cuáles son las prácticas que permiten forjar: un sentimiento de pertenencia a un grupo sexuado y generar en él la noción de un “nosotros” o de un “nosotras”?

En este artículo me interesa precisamente abordar esa pregunta, desde un enfoque antropológico. Es

*Maestría en Antropología Social, División de Estudios Superiores, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

claro que en el estudio de las identidades se bordean frecuentemente los campos de diferentes disciplinas que entran en el terreno de la subjetividad (E. Erickson, 1980, M. A. Torres, 1987). Sin menospreciar la importancia que este tipo de enfoques pueden tener, mi preocupación es analizar el proceso de constitución de las identidades de género, básicamente como un proceso social y colectivo.

¿Identidad femenina o identidad de sexo?

La antropología ha contribuido ampliamente al estudio de las identidades de género, aunque ha sido la antropología feminista la que, al tener como preocupación principal la de conocer el origen de la opresión femenina, ha profundizado más en el problema de la “construcción social del género”, y en particular de la “identidad femenina”.

Con el apoyo de datos etnográficos, los antropólogos han buscado desentrañar los modos en que cada cultura expresa las diferencias entre hombres y mujeres. Las obras de Margaret Meed, Linton, Murdock y Malinowski son pioneros al respecto. Sin embargo, es en la década de los sesenta, a raíz de los movimientos feministas, cuando se desarrollan múltiples estudios, en los cuales se critica al androcentrismo de estos primeros trabajos y se aborda la significación de las diferencias sexuales.¹

Estos estudios no sólo se apoyan en los análisis acerca de los sistemas de parentesco, la organización familiar, los “roles femeninos y masculinos”, etc., sino que exploran los datos proporcionados por la antropología física y la arqueología, con el fin de cuestionar las supuestas bases genéticas de la diferencia entre el comportamiento femenino y el masculino, o la pretendida universalidad de la división sexual del trabajo.

La importancia de estas investigaciones dentro del conocimiento que hoy se tiene respecto de las asimetrías sexuales que prevalecen en cada sociedad, es indudable. No obstante, aún existe gran ambigüedad en lo tocante a la noción de “sexo”.

Nicole Claude Mathieu (1991), quien ha abordado este problema, observa que comúnmente se opone “el sexo”, como algo que se refiere a lo biológico, al “género”, como algo que atañe a lo social; pero aduce que, tanto en la conciencia común como en la teoría social, se mantiene un sistema de pensamiento *bicategorial*, no sólo para el sexo, sino también para el género.

Pese a que múltiples estudios etnográficos dan cuenta de que en muchas sociedades no occidentales las fronteras entre sexos y géneros son poco claras, se mantiene este sistema bicategorial, y

todo aquello que resulta “trasgresión” ha conducido a plantear el problema en términos de “tercer sexo” o “tercer género”.

Dicha autora destaca tres formas de conceptualizar la relación entre sexo y género, en cada una de las cuales puede distinguirse la problemática de la identidad y dos estrategias de transformación:

1. *La identidad sexual*: se refiere a una conciencia individualista de la forma como se vive el sexo biológico. Éste es concebido como una determinante de la identidad personal. Es decir, la masculinidad corresponde necesariamente al macho y la feminidad a la hembra, de modo que el referente es una bipartición absoluta del sexo, a la vez natural y social, y la homosexualidad es juzgada como una anomalía o una perversión.

2. *La identidad sexuada*: hace referencia a que el género simboliza el sexo, es decir, que se trata de una elaboración social de lo biológico y la identidad personal está ligada fuertemente a una conciencia de grupo sexuada. Sin embargo, se trata de dos grupos sociales que continúan siendo pensados en relación con sus diferencias biológicas.

La estrategia de las relaciones entre sexos supone una feminidad o una masculinidad que se apoyan en una “cultura de grupo”, la cual puede ser valorizada o cuestionada, y la homosexualidad es analizada como trasgresión del sexo por el género.

3. *La identidad de sexo*: la referencia principal es la heterogeneidad de sexo y género, y es esta heterogeneidad la que lleva a pensar no tanto en que la diferencia de sexos se traduzca, exprese o simbolice a través del género, sino que “el género construye al sexo”. De modo que la bipartición del género es concebida como algo ajeno a la realidad biológica del sexo.

Este tipo de concepciones se expresan en las distintas estrategias que se ofrecen para transformar las relaciones entre sexo y género, y se traducen en diferentes tendencias dentro del movimiento feminista. Por ejemplo, la noción de una identidad de grupo o “identidad sexuada”, ha dado origen al “feminismo cultural” y al “lesbianismo cultural”, que reivindican la posible existencia de un “ser femenino”, que determinaría los modos de pensar, de sentir y de actuar de las mujeres “en tanto mujeres”.

El “en tanto mujeres” representa un cierto discurso, de ciertas corrientes feministas, en el cual la identidad de la mujer se basa en una manera de vivir su cuerpo, con su menstruación, sus senos, su maternidad, su sexualidad y todo aquello que nos remite a un cuerpo sexuada, “cuerpo vivido” (S. de Beauvoir, 1981) o “cuerpo-para-otros” (F. Basaglia, 1983). Así, un objetivo común fue la búsqueda de la “feminidad”,

y la “revalorización del cuerpo femenino”, orientándose a exaltar las “bondades” de una especificidad. Incluso, condujo a buscar lo que podría ser una identidad cultural propia, que se manifestaría, invariablemente, en todos los quehaceres femeninos: un lenguaje particular, una literatura propia, un arte especial, etcétera.²

En el mismo tipo de pensamiento puede ubicarse a ciertas “feministas socialistas” o “feministas marxistas” de los años setenta, en cuyos planteamientos subyace la idea de una toma de conciencia de dos grupos de sexo, que son “injustamente socializados”. La alternativa es la corrección de estas injusticias en el estatus específico de hombres y mujeres.

Existe también el planteamiento de que las mujeres, como grupo, no tienen más identidad que aquella que surge de su común opresión y de sus distintas formas de encierro.³

Una opresión que, a diferencia de la que sufren otros grupos, existe históricamente, de tal manera que si esos grupos pueden luchar para reivindicar el estatus anterior al de oprimidos, en el caso de las mujeres, no hay noticias de la existencia de un estado distinto al que constituye la base de su identidad. Las estrategias suponen un voluntarismo de las mujeres para negarse a asumir tal opresión, a través del control de su sexualidad y de su cuerpo, y proponen acciones tales como: “huelga de úteros” o “niños probeta” (M. R. Dalla Costa, 1975; Sh. Firestone, 1970).

Analizada de esta manera, la identidad femenina remite, primero, a la noción del “eterno femenino”, como si se tratara de una esencia que pudiera trascender las fronteras del tiempo y del espacio, y por tanto resulta estática; segundo, reduce a los individuos a dos categorías de sexo cerradas y opuestas:

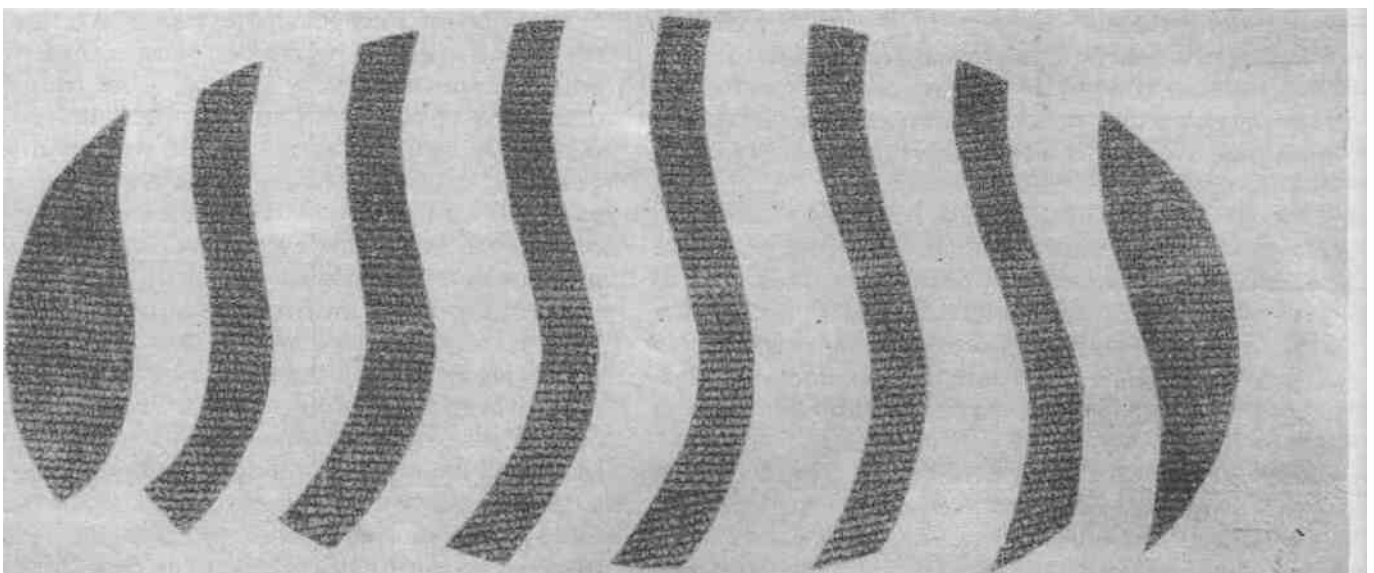
la mujer/el hombre, que aparecen como categorías universales.

Varios ejemplos etnográficos muestran que son diversas las formas de pensar el sexo y el género, así como los mecanismos que permiten establecer la jerarquía de género, manipulando la realidad biológica del sexo.⁴ Sin embargo, el “tabú” de la existencia de dos categorías de sexo mutuamente excluyentes exacerba las diferencias biológicas entre los sexos y crea el género (G. Rubin, 1975). Es por ello, que N. C. Mathieu plantea que la identidad “de sexo” es una identidad de resistencia al género, que en los movimientos de mujeres, pero también en los de homosexuales, se traduce en una “politicación de la anatomía”. Es decir, son una respuesta contra la imposición de comportamientos sociales, que hacen del género el motor del poder de un sexo contra el otro, definidos biológicamente como categorías bipolares (1991, pp. 259-60).

Sexismo o sacralización de las diferencias

En el proceso de constitución de las identidades de género no es posible ignorar la importancia —real y simbólica— que tienen en cada sociedad las diferencias sexuales y las prácticas que se organizan en torno a estas diferencias.⁵ No obstante, el problema está en el hecho de que no se le considera un elemento más dentro del conjunto de prácticas sobre las que puede sustentarse una identidad, sino que se hace una “sacralización” de la diferencia biológica y se convierte en una especie de “esencialismo”.

El esencialismo, dice Taguieff (1987), es el nudo ideológico común a todos los racismos, es decir, a todas las formas de caracterización estigmatizada del



adversario, o de aquel que es diferente. Tiene la particularidad de permitir la inclusión total de los individuos o grupos en clases biológicas cerradas e irreductibles y, en tanto que apela a una legitimación de las diferencias sociales fundada en la naturaleza, aparece como un destino que escapa a la historia y se convierte en una especie de fatalización.

El sexismo es una forma de esencialismo, porque es la afirmación absoluta de la diferencia de los individuos, apoyándose en el sexo biológico, o si se quiere, es una absolutización de la diferencia que pasa por su naturalización.

El acto de feminizar a un grupo social consiste en exaltar ciertos rasgos de la biología femenina (en particular su capacidad reproductiva) y, a partir de ellos, construir un discurso que sirve para excluirlo o para colocarlo en una situación de "minorización".⁶ En este sentido, puede decirse que existe una analogía entre un grupo racializado y un grupo sexualizado, pues en ambos casos se trata de una conducta que puede ir desde la exaltación de las diferencias hasta el rechazo y la hostilidad hacia aquel que es percibido como miembro de un grupo, únicamente por su marca biológica.

Hoy en día no sólo resurge el racismo con gran fuerza en el mundo, sino que adopta múltiples figuras, de modo tal que, como señala Taguieff (1987), ha perdido su valor conceptual, pretendidamente científico, de "teoría de las razas, distintas y desiguales", o como "ideología de las razas", que las concibe dentro de un sistema de valores, una moral o una concepción del mundo, para constituirse en el nombre dado a la exclusión de un grupo "biologizado". En este sentido, puede decirse que hay tantos racismos como conjuntos de individuos o grupos sociales cuya exclusión pasa por la "marca biológica": racismo antieviejos, antijóvenes, antiniños, antihomosexuales o antimujeres. Es decir que expresa, más que la realidad de una raza, la intolerancia contra aquel que es diferente.

La célebre frase de Simone de Beauvoir: "uno no nace mujer sino se hace", pone de manifiesto que el sexo biológico es social, sin embargo, hace falta esclarecer que la forma como llega a hacerse social dentro de un contexto sexista, es común al mecanismo racista de aislar y descontextualizar un elemento real (en el caso de la raza es el color de la piel, la forma de los ojos, etc.; y en el caso del sexismo es el sexo biológico) y hacer de él una "generalización abusiva",⁷ como si el comportamiento social de todos los negros fuera común por su color, y de todas las mujeres por su anatomía. De modo que ese elemento se convierte en un estigma de alteridad, en torno al cual se organizan una serie de elementos que se asocian en forma de constelaciones:

negro = sucio, erótico, violento.
indio = flojo, traidor, sucio.
mujer = femenina, maternal, dulce, pasiva, irracional, etcétera.

Esas asociaciones dependen siempre del lugar social desde el cual se organizan, por eso pueden constituirse en elementos de opresión y discriminación, lo mismo que en banderas contestatarias. Por ejemplo, la maternidad puede ser:

- a) Elemento de discriminación de las mujeres en el trabajo, desde una óptica patronal.
- b) Materia de política de población para el Estado, estimulándola o reprimiéndola.
- c) Objeto de rechazo hacia ciertas corrientes feministas en los años sesenta. (Dalla Costa, por ejemplo, plantea la huelga de úteros ante la opresión y desvalorización para otras.)
- d) Como confirmación de la femineidad al interior de un grupo social.

La eficacia de estos procedimientos está ante todo en el hecho de que se instauran en el terreno de lo simbólico y se anclan en los procesos mismos de constitución de las identidades sociales.

Bourdieu (1990) analiza cómo "lo femenino" y "lo masculino" conforman un binomio que se inscribe dentro de un sistema de oposiciones homólogo: alto/bajo, adelante/atrás, derecha/izquierda, claro/oscuro, etc., dentro del cual, lejos de mostrarse una construcción arbitraria, parecen registrarse diferencias inscritas en la naturaleza. "Nobleza obliga", dice, significa que la naturaleza está inscrita en el cuerpo del noble bajo la forma de un conjunto de disposiciones, de apariencia natural, siendo de hecho el producto de un trabajo de nominación y de inculcación, al término del cual una identidad social se inscribe dentro de una naturaleza biológica y se hace *habitus*. Esa naturaleza, que en el caso de la identidad femenina exalta la "femineidad", hace del cuerpo de las mujeres un "cuerpo politizado, o una política incorporada", porque se convierte en fundamento aparentemente natural de una identidad que es social (Bourdieu, 1990, pág. 13).

¿Hacia una nueva Identidad de género?

En sociedades como las nuestras, los procesos de identificación son culturales e ideológicos, rebasan las fronteras de las economías nacionales y responden a un "fenómeno de mundialización", en donde el racismo y el sexismo se encuentran en franca expansión. Es más, constituyen todo un

sistema de exclusiones y dominaciones que refuerzan las relaciones capitalistas (E. Balibar e I. Wallerstein, 1988).

El sexismo atraviesa todas las prácticas de los hombres y de las mujeres, al incidir sobre el sentido o la orientación que tienen sus procesos de identificación. Por ejemplo, se expresa a través de los aparatos de información y de lenguaje, mediante la difusión de una imagen degradada de la mujer, como objeto sexual, objeto de violencia, y/o como

madre-esposa abnegada. Al mismo tiempo, se expresa y concreta en una división sexual del trabajo, legitimando la asignación de las mujeres en el hogar o en los puestos no calificados y con los salarios más bajos, con base en una “supuesta condición femenina” que resulta de su biología o de su capacidad reproductiva.

Varios estudios (D. Kergoat y H. Le Doaré, 1991; S. Lara, 1991; y L. Lavinás, 1991) muestran que los actuales movimientos de mujeres, no sólo los feministas, pese a su dispersión y a su carácter defensivo, tienden a destruir el estigma de la feminidad. Estos movimientos buscan, ante todo, la creación de espacios a partir de los cuales pueda construirse una identidad de género, sobre bases diferentes a las que ofrece el sexismo.

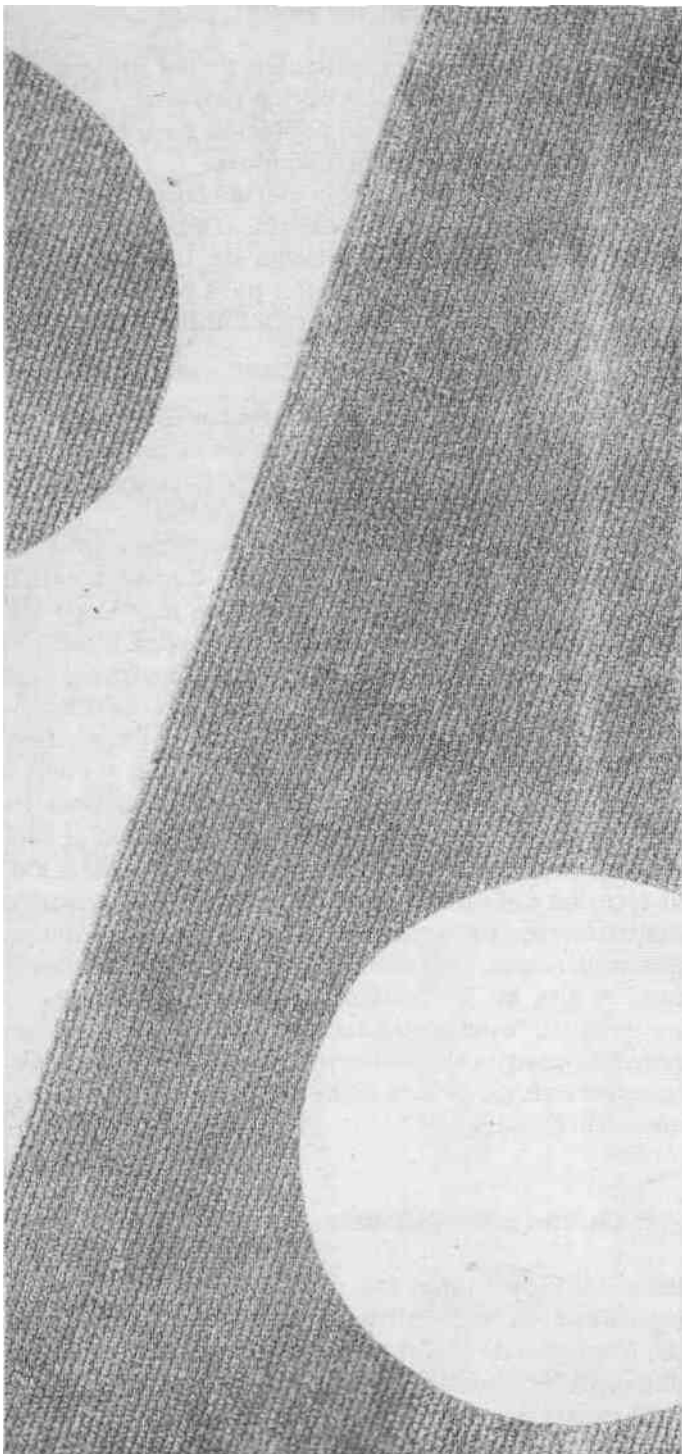
En este sentido, puede decirse que se trata de la construcción de una “nueva” identidad, porque supone un trabajo de las mujeres para imaginarse a sí mismas de una manera diferente a la que les es impuesta desde el exterior (heteropercepción), y elaborar una visión de sí mismas (autopercepción) y de la sociedad a partir de sus diferentes experiencias, no como mujeres en abstracto, sino como mujeres-trabajadoras, mujeres-campesinas, mujeres-militantes, etcétera.⁸

Esta “nueva identidad”, dice Lena Lavinás (1991), “no surge del hecho mismo de ser mujer, sino de las determinaciones sociales que impone el hecho de ser mujer”. Es decir, de lo que significa ser obrera, campesina, artesana o intelectual, desde un lugar social definido por su sexo, y al mismo tiempo, de lo que significa ser mujer desde un lugar social determinado por la pertenencia a una clase social o a un grupo étnico.

De esta manera, la identidad de género aparece como un elemento constitutivo de cualquier otra identidad social, y a su vez, la constitución de toda identidad social, cualquiera que sea, implica obligatoriamente el proceso simultáneo de construcción de una identidad de género que no necesariamente está inscrita en un sistema bicategorial.

Se trata de un proceso indisociable de la práctica y de la acción, porque lejos de reivindicar una “feminidad” que encierre a las mujeres en el mismo círculo que reafirma su diferencia y con ello su exclusión, está vinculado a un movimiento por la constitución de un “sujeto social”,⁹ que busca reapropiarse de los medios y de las formas, a través de los cuales se quiere fabricar su identidad bajo el estigma del sexismo o del racismo (S. Lara, 1991).

La identidad se convierte así en una estrategia simbólica de representación de sí, que se opone a las representaciones que “el otro” produce desde el exterior, de lo cual resulta su imposición como un esencialismo.



Notas

- ¹ Véase al respecto los artículos de M. Lamas y M. Goldsmith, publicados en la revista *Nueva Antropología*, núm. 30, vol. VIII, México, 1983.
- ² Marie Jo Dhavernas realiza una crítica al respecto en *La revue d'en face*, núm. 4. nov., 1978 (pp. 25-29).
- ³ Véase el núm. 6 de *Sorcières*, ahí Montherland escribe, hablando de mujeres prisioneras: “nos parece que (su situación) es vivida de otra forma, precisamente a causa de su ser mujer. Como si la condición femenina redoblara, de alguna manera, el “estar adentro” (pág. 5).
- ⁴ N. C. Mathieu muestra en este trabajo cómo en los matrimonios entre hombres dentro de los azande, o en matrimonios entre mujeres, por lo menos en treinta sociedades africanas, los roles sexuales de “maridos femeninos” o de “hombres-esposa” corresponden a diferentes tipos de arreglos matrimoniales, y no siempre otorgan el mismo estatus a los agentes. En algunos casos, se trata de una sustitución, pero en otros, de una posición autónoma a la que corresponde una identidad particular, no necesariamente como “tercer género” (pp. 247). Jacques Galinière, en *La mitad del mundo*, 1991, UNAM, realiza un análisis interesante sobre las concepciones de lo masculino y lo femenino en los otomíes, en las cuales se expresa cómo lo masculino integra aspectos de la feminidad.
- ⁵ Véase: M. A. Portal, “La diferencia: lo masculino y lo femenino como fuerza creativa del mito” y P. X. Ramírez, “Naturaleza, mujer y sistemas simbólicos”, en *Cuicuilco*, núm. 23-24, 1990, ENAH, México.
- ⁶ El concepto de “minorización” ha sido desarrollado por E. Balibar e I. Wallerstein en su libro *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*, La Découverte, comp., 1988. Este concepto da cuenta de cómo la edad, la raza

o el sexo se convierten no sólo en diferencias, sino en estigmas de alteridad que suponen jerarquía y desigualdad entre los trabajadores. Es decir, se convierten en un mecanismo de “naturalización” de las diferencias sociales, a partir del cual se construye un sistema de exclusiones y dominaciones que se refuerzan entre sí.

- ⁷ Taguieff (1987) analiza cómo opera el ejemplo típico de una generalización abusiva, en el caso del antisemitismo. Cuando se dice: “los judíos son comerciantes o intelectuales”, lo cual no necesariamente es una mentira, estos elementos se convierten en los mejores conductores de una racialización implícita que deriva en afirmaciones como: “todos los judíos son comerciantes, por lo tanto son avaros” (pág. 65-67).
- ⁸ Esta forma de heteropercepción en una sociedad sexista se apoya en lo que Bourdieu llama “prejuicio desfavorable”, cuyo efecto es el de producir su propia confirmación, encerrando a las mujeres, pero también a los hombres, en un círculo de espejos que reflejan indefinidamente imágenes antagónicas que tienden a validarse mutuamente. Somete a las mujeres a un trabajo de socialización que tiende a disminuirlas, pero también hace a los hombres prisioneros de una representación dominante, que aunque los coloca de entrada en una posición que implica poderes y privilegios, al mismo tiempo supone deberes, y todas las obligaciones de una masculinidad inscrita como “nobleza” (1990, pág. 10 y 21).
- ⁹ Touraine (1984) dice que los “nuevos movimientos sociales” son la expresión de los actores, cuando éstos se sitúan como “sujetos” a nivel de la historicidad, es decir, cuando buscan hacer suyos los medios por los cuales la sociedad se produce a sí misma y produce las orientaciones culturales que le dan sentido.

Bibliografía

- AGUADO, C. y M. A. Portal (1990), *Identidad popular y reproducción ideológica en Santo Domingo de los Reyes Coyoacán, Mex.*, tesis de maestría, ENAH, México.
- BALIBAR, E. e I. Wallerstein (1988), *Race, Nation, Classe: les identités ambiguës*, La Découverte, París.
- BOEGE, E. (1988), *Los mazatecos ante la nación*, Siglo XXI, México.
- BOURDIEU, P. (1990), “La domination masculine” en *Actes de la Recherche en Science Sociales, Masculin-Femenin-2*, núm. 84, sept., París.
- ERICKSON, E. (1980), *Identidad*, Taurus, España.
- FOSSAERT, R. (1983), “Las identidades” en G. Giménez (ed.) *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP-COMEC-SO-UAG, México.
- KERGOAT, D. y H. le Doare (1991), *Mouvement Social et Division Sexuelle du travail*, Cahiers du Gedisst, París.
- LARA, S. (1991), “Las mujeres: ¿nuevos actores en el campo?” en *Seminario sobre los movimientos sociales en el campo*, IIS-UNAM/Universidad Veracruzana (en prensa).
- LAVINAS, L. (1991), *Identité de genre: une catégorie de la pratique*, mimeo, Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil.
- MATHIEU N. C. (1991), *L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe*, Cote-Femmes, París.
- RAVELLI, C. (1978), “De l'intérêt de la féminité pour le féminisme” en *La Revue d'en face*, núm. 4, Tierce, París.
- TAGUIEFF, P. A. (1987). *La force du préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, Tel-Gallimard, París.
- TORRES Arias, M. A. (1987), “Nueva identidad femenina”, en *Coloquio sobre fuerza de trabajo femenina urbana en México*, UNAM, México.
- TOURAINÉ, A. (1984), *Le retour de l'acteur*, Fayard, París.