Notas sobre la articulación entre el sexismo y el racismo

Gabriela Castellanos Llanos*

El tema que voy a tratar es de actualidad política en Colombia en estos momentos, cuando, a partir de la Constitución de 1991, se gestan procesos que reclaman la democratización y tienden a la modernización del estado, y que a la vez propenden por una mayor participación de distintos segmentos de la sociedad civil en decisiones gubernamentales tales como la formulación de planes de desarrollo y de proyectos específicos. Sobre esta base, los movimientos sociales de mujeres y de negritudes en Colombia logran un reconocimiento oficial mediante la formulación de políticas como la de «Equidad y Participación Social de la Mujer», y mediante legislación como la Ley 70. Con el auge de movimientos comunitarios y de defensa de derechos civiles, que, a pesar de su diversidad, comparten este marco político, se hace deseable construir formas de interrelación y de cooperación entre ellos, en la medida de lo posible. Presento esta breve reflexión como una exploración teórica de situaciones sociales que puede servir de base, posteriormente, para considerar posibles avenidas para la articulación política de movimientos encaminados a combatir el sexismo o el racismo. Obviamente, existen grupos étnicos, los de mujeres negras o indígenas, por ejemplo, sobre los cuales estas dos formas de dominación convergen, y para los cuales el problema de su articulación es directa e inmediatamente relevante. Sin embargo, como veremos, la dilucidación de este problema no sólo es importante para ellas.

Para comenzar, les propongo que contemplemos la idea de que sexismo y racismo son asuntos de todos (como veremos, lo mismo podríamos decir del clasismo, del cual, sin embargo, no nos ocuparemos directa y activamente en este trabajo). Es preciso aclarar de inmediato que no planteo esta idea en el sentido que algunos le daban durante los años 60: no se trata de darse golpes de pecho ni de asumir culpabilidades ni voluntarismos. Se trata, más bien, de explorar algunas de las consecuencias de la concepción de clase, raza y género como tres elementos constitutivos de todas las relaciones sociales. Tal concepción quiere decir, entre otras cosas, que siempre que nos relacionemos directa o indirectamente con otros miembros de nuestra sociedad, los tres elementos estarán presentes, que invariablemente ajustaremos nuestra con-

* Filóloga. Profesora de la Universidad del Valle. Cali, Colombia.

©Universitat de Barcelona

ducta, consciente o inconscientemente, a la apreciación de si nuestro interlocutor o interactuante pertenece o no al mismo sexo, a la misma raza o a la misma clase. Quiere decir, también, que no podemos dejar de hacerlo, ya que los discursos y las prácticas sociales que conforman, que dan cuerpo a nuestra cultura, están atravesados por condicionamientos de clase, raza y género. Estos condicionamientos están tan hondamente entrelazados con el tejido de nuestra cultura, que actúan con frecuencia de una manera ciega; tanto raza, como género y clase son causales para una dominación que a menudo permanece invisible para quienes la ejercen. Por eso vemos, por ejemplo, que en muchos países de América, tanto del Norte como del Sur, en los siglos XVIII y XIX se promulgaron constituciones que reconocían la libertad como un derecho innato e inalienable de todos los hombres, pero que no fueron obstáculo para que se permitiera la esclavitud, para que se negaran los derechos a las mujeres, para que se despojara de sus tierras a los indígenas, o para que se exigiera tener propiedades para ser considerado «ciudadano» y poder ejercer derechos políticos.

Por otra parte, puesto que estos tres elementos sociales (clase, género, raza) tienden a ser omnipresentes, a aparecer simultáneamente en todos los ámbitos y niveles (aun cuando los tres se turnen, en el sentido de que asuma a veces uno de ellos, a veces otro, un papel preponderante) sería imposible que no se establecieran formas de interrelación y articulación entre los tres elementos. Finalmente, este modo de concebirlos nos permite descubrir que, debido a que cada uno de los tres está organizado jerárquicamente, ellos nos remiten siempre, de una forma u otra, al ejercicio de un poder.

Partiendo, entonces, de estas concepciones, se ve que mi propósito de considerar las articulaciones entre sexismo y racismo me lleva a necesitar previamente definiciones de tres términos básicos: género, raza y poder.

El concepto de raza

El concepto de raza, en primer lugar, parecería ser el más sencillo de presentar. Razas humanas, nos dice la Real Academia de la Lengua, son los «grupos de seres humanos que por el color de su piel y otros caracteres, se distinguen en *raza* blanca, amarilla, cobriza y negra».[1] Sin embargo, los intentos de los científicos por delimitar y precisar estos caracteres no han conducido nunca a establecer de manera concluyente cuáles son los parámetros que permiten clasificar sin lugar a dudas a los individuos en estos u otros grupos raciales. Las diferencias entre personas consideradas, por razones genéticas, como miembros de una misma raza, a menudo son más grandes que las que pueden existir entre in-

1. *DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA*, Decimonovena edición (Madrid: Real Academia Española, 1970), p. 1107.

©Universitat de Barcelona

dividuos de razas diferentes. Lo que es mucho más preocupante, es el hecho de que los intentos por clasificar y distinguir las razas humanas han estado casi siempre ligados a movimientos o tendencias que intentan probar la supremacía de una raza sobre otra, y por lo tanto a establecer jerarquías entre ellas. Además, en diferentes culturas y grupos étnicos se categorizan las razas de manera diferente, de tal modo que un individuo considerado «blanco» en un medio puede ser catalogado como «negro» en otro país o por parte de otros grupos. Por estas razones, consideraremos «raza» como un término cultural, no biológico, que permite clasificaciones históricamente determinadas de los individuos de acuerdo a concepciones socioculturales.

El concepto de género

Emplearé la definición de género que nos brinda Joan W. Scott, para quien significa «un elemento constitutivo de las relaciones sociales que se basa en las diferencias que distinguen a los sexos».[2] Como vemos, esta definición no nos permite separar nítidamente sexo (lo biológico) de género (lo cultural), como hacen actualmente algunos autores y autoras, ya que «las relaciones entre los sexos» (y a través de ellas la diferencia sexual misma) son base para el género. Este término, género, nos remite evidentemente a una realidad cultural, en el sentido de que las relaciones de género varían tanto en el tiempo como entre diferentes etnias y culturas, pero en él está ya contenido lo sexual, la realidad anatómica y fisiológica, que será, a su vez, interpretada de maneras distintas según la cultura. Sin caer en la reducción de *género* a lo cultural y de *sexo* a lo biológico, entonces, podemos plantear que el concepto de «género» nos permite descubrir que las identidades femeninas y masculinas no se derivan directa y necesariamente de la diferencias anatómicas entre los dos sexos. Qué es y qué implica ser hombre o ser mujer, para la identidad personal y para los comportamientos, roles y funciones sociales, son cuestiones que no se determinan, directa y sencillamente, por lo biológico. Son las formas de actuar y decir, los saberes, los discursos y las prácticas sociales, las que moldean en cada cultura, las distintas concepciones y actitudes hacia lo femenino y lo masculino.

Se pensaba, tradicionalmente, que el sexo, sobre todo el femenino, traía consigo una determinación inevitable. En la sociedad moderna, a partir de la formación del capitalismo, nacer con genitales masculinos abría una cierta gama de posibilidades de actuación social, dentro de las limitaciones o privilegios de clase y etnia. Nacer con la posibilidad de ser madre forzaba (condenaba) a una única for-

2. SCOTT, Joan W., «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en Historia y género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea, James Amelang and Mary Nash, comp. (Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1990), p. 26.

©Universitat de Barcelona

ma de ser y de pensar: para la mujer, la anatomía es el destino, decía el propio Freud, el mismo pensador que postuló la formación histórica de la psiquis.

La categoría de género nos dota de una herramienta conceptual con la cual explorar las formas de interrelación entre la diferencia sexual anatómica y los condicionamientos culturales que nos hacen pensar y vivir esta diferencia de formas determinadas. Esta categoría, en suma, nos remite a las relaciones sociales entre mujeres y hombres, a las diferencias entre los roles de unas y de otros, y nos permite ver que estas diferencias no son producto de una esencia invariable, de una supuesta «naturaleza» femenina o masculina.

Para Joan Scott, además, el género es «el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder».[3] Efectivamente, aprendemos lo que es el poder desde la infancia, observando y aprendiendo a reproducir las relaciones desiguales entre hombres y mujeres que se viven en el seno de la familia. En tercer lugar, género es el conjunto de saberes sociales (creencias, discursos, instituciones y prácticas) sobre las diferencias entre los sexos.[4]

Al emplear estos términos, Scott aclara que los ha tomado en el sentido que les da Foucault. *Saber*, entonces, nos remite a «la comprensión sobre relaciones humanas *producidas por las culturas y las sociedades*»; el saber es, por tanto, relativo en vez de absoluto, y es objeto de luchas políticas, a la vez que se constituye en uno de los medios por los cuales se construyen las relaciones de poder.[5] Los saberes se producen y se comparten a través de determinados tipos de discursos, desde los científicos hasta los narrativos, tanto los relatos literarios como los de la vida cotidiana, pasando por toda la gama de discursos profesionales, más o menos especializados. Es allí, en lo que la gente dice y escribe, no sólo en los libros que escriben sino en las anécdotas y chistes que cuentan y en los dichos que repiten, donde se juegan las batallas que decidirán lo que consideramos verdad, lo que consideramos legítimo, lo que consideramos valioso e importante. Es allí donde se establecerá quién tiene derecho a tomar determinadas decisiones en la vida social, es decir, quién ostentará cada tipo de poder.

El concepto de poder

Como sabemos, las investigaciones de Foucault sobre el poder lo condujeron a verlo de manera diferente a la que había sido tradicional. Las concepciones del poder vigentes aún en muchos análisis contemporáneos corresponden, o bien a la idea de que lo económico es la base del poder, o bien a la que lo equipara con la represión, siguiendo la línea sicoanalítica freudiana y posteriormente de

3. SCOTT, loc. cit.
4. SCOTT, Joan Wallach, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 2.
5. SCOTT, *Gender and the Politics of History*, p. 2.

©Universitat de Barcelona

Reich.[6] En contraposición a estas explicaciones, Foucault planteó otra hipótesis, según la cual «el poder es guerra, es la continuación de la guerra por otros medios». Esta definición invierte los términos del famoso dicho de Clausewitz, según el cual «la guerra es la continuación de la política por otros medios». Aun cuando la concepción de Clausewitz enfatiza lo que hay de similar entre la guerra y la política, todavía coincide con la posición que se adoptaría a partir del sentido común, al considerar que lo usual es el manejo de los conflictos de intereses mediante la negociación, el uso de influencias y otros mecanismos, es decir, por medio de la política, mientras que la guerra es el caso extremo, especial, lo extraordinario. Para Foucault, por el contrario, los conflictos que se producen en la lucha por el poder, las correlaciones de fuerzas y sus cambios, las tendencias y sus refuerzos, las diversas acciones que se emprenden para mantener o alterar el *statu quo*, en suma, todo lo que compone la «paz civil» en un sistema político, no es sino la continuación de la guerra, que se torna cotidiana y perenne.[7] Desde esta perspectiva, en nuestra civilización la guerra es el estado normal de cosas, aunque los combates no siempre sean cruentos. Por esta razón, el poder rara vez conduce a victorias o derrotas monumentales, o definitivas, sino que «se consolida mediante la confrontación a largo plazo entre los adversarios».[8]

Por otra parte, para Foucault el poder opera mediante leyes, aparatos e instituciones que ponen en movimiento relaciones de dominación. Pero esta dominación no nos remite simplemente al viejo modelo de una subyugación sólida, global, aplastante, que sobre la gran masa del pueblo ejercen una persona o un grupo que centralizan el poder. El gran descubrimiento de Foucault fue que el poder lo ejercemos todos de múltiples formas en nuestras interrelaciones. El poder circula entre todos nosotros, los dominadores y los dominados, que además podemos serlo de diversas maneras e intercambiando estos dos roles según el tipo de relación de que se trate. Una dama burguesa, por ejemplo, puede ejercer una dominación sobre sus sirvientes, a la vez que verse subyugada por su marido, o su amante. Un obrero puede padecer la dominación del jefe, pero ejercerla ante su mujer y sus hijos. Una madre puede repetir con sus hijos la dominación que padeció, y quizá aún padece, a manos de su propia madre.

El poder se ejerce, también, mediante una red de discursos y de prácticas sociales. Según Foucault, en cualquier sociedad múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el

6. FOUCAULT, M., *Power/knowledge* (New York: Pantheon Books, 1980), pp. 88-91.
7. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 91.
8. FOUCAULT, Michel, «Subject and Power», in *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, eds. H.L. Dreyfus and Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 226.

©Universitat de Barcelona

cuerpo social. Estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos.[9]

El poder racista, por ejemplo, no se ejerce solamente cuando se mata o se explota al *otro étnico*; está en juego, también, cuando se cuenta un chiste racista, cuando se alega que en Colombia «no existe prejuicio racial», cuando alguien se burla «cariñosamente» del dialecto de los negros o de los indígenas, cuando se usan eufemismos para no decir «negro», porque la palabra «nos parece fea».

Del poder participan hasta los mismos dominados, quienes lo apuntalan y lo comparten, en la medida en que, por ejemplo, repiten los dichos, las ideas que justifican su propia dominación. Ésta, entonces, se organiza mediante una estructura de poder cuyas ramificaciones se extienden a todos los niveles de la sociedad. La mejor dominación, la más eficiente, es la que se apoya en miembros del propio grupo subyugado; es por esto que los esclavistas siempre eligen a sus capataces entre los mismos esclavos, así como las familias patriarcales siempre dependen de mujeres (madres, abuelas, tías) para mantener el control sobre las niñas y las jóvenes. Y no sólo ellos, sino también aquellos que están muy lejos de tener el derecho a esgrimir el látigo, hacen circular el poder que los domina, y se invisten en él, convirtiéndose en cómplices de su propia dominación al hacer uso de los discursos y las prácticas que la justifican y perpetúan.

En esta nueva perspectiva sobre las relaciones de poder, las víctimas tradicionales dejan de parecernos tan sufridas e inocentes, pues empezamos a descubrir su participación en apoyo a los victimarios. En la medida en que los dominados ejercen un poder sobre sus pares, o cuando aceptan y promueven sus propios roles en las relaciones de poder, ejercen también una auto-dominación, pues contribuyen a la consolidación del poder que los subyuga. Por eso, tanto las mujeres que hacen ciencia partiendo de premisas sexistas, como las que escriben platitudes para las revistas femeninas, o las que emplean los esquemas misóginos de su profesión en lo que dicen o escriben, o las que murmuran contra sus vecinas, o las que sencillamente repiten el refrán que apuntala las relaciones tradicionales de género; todas ellas, a la vez que contribuyen a su propia subordinación, están usufructuando el mismo poder que las subyuga como mujeres, compartiéndolo fugazmente, en la medida en que aparecen como aliadas de los dominadores. En esta nueva perspectiva, la concepción misma del viejo término, «patriarcado» tiene que revaluarse; no podemos ya concebir a las mujeres como las impotentes víctimas de un orden masculinista monolítico y

9. FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo* (Madrid: Ediciones Endymion, 1992), p. 34.

©Universitat de Barcelona

aplastante. Si el término «patriarcado» va a mantenerse, debe repensarse como la jerarquía de género en la cual prima el varón, en parte con la anuencia y la complicidad de muchas mujeres en muchas ocasiones. Por más que nos duela abandonar la vieja visión de las cosas, sólo podremos romper el yugo de nuestra subordinación aceptando el aporte que nosotras mismas hacemos a la consolidación de ese yugo.

Tampoco se trata de culpabilizar a los/las dominados/as por razón de género, raza o clase, ni de trasladar la culpa de los victimarios a las víctimas. Se trata, más bien, de comprender que debemos dejar de interpretar la dominación en términos de culpa, a fin de aprender a reconocer la culpa como uno de los mecanismos de dominación. Se trata de trascender las viejas explicaciones en términos moralistas para acceder a una concepción de las relaciones de poder que nos acerque a sus mecanismos ocultos, escondidos, muchas veces, en los resortes más íntimos de los saberes y los discursos cotidianos.

A algunas personas, sin embargo, tal concepción puede parecerles inescapablemente pesimista, al considerar a quienes son objeto de la dominación como sujetos activos en ella. Sin embargo, estas concepciones no son incompatibles con la noción de resistencia. Los dominados no son sólo actores que contribuyen a agenciar su propia dominación; son también, y casi que inevitablemente, luchadores que se resisten de múltiples maneras a la subyugación que padecen. Estas resistencias, en gran parte puestas en juego en el escenario de los saberes y los discursos, no son siempre evidentes, ni aún deliberadas, pero sí alcanzan, mediante un efecto momentáneo o acumulativo, una cierta eficacia. Ellas incluyen, en el caso de las relaciones de género, no sólo acciones o discursos políticos o académicos influidos por ideas feministas, sino también ciertas formas de complicidad entre dominados (por ejemplo, la momentánea o reiterada laxitud de la madre ante algunas formas de rebeldía sexual de su joven hija), y ciertos tipos de discursos cotidianos (tales como relatos, chistes, «chismes», incluso, en los cuales se minimiza o se hace mofa del poder patriarcal). Las estructuras de poder se reacomodan, es cierto, tratando de asimilar y así de neutralizar cualquier resistencia, pero ese mismo esfuerzo por cooptar o por contrarrestar la oposición implica desplazamientos que tarde o temprano producen grietas en las estructuras existentes, grietas que pueden ir agrandándose.

¿Qué consecuencias trae tal concepción de la política, de los saberes y del poder? En primer lugar, ratifica y refuerza la vieja consigna feminista: «Lo personal es político», dándole, simultáneamente, un nuevo sentido. Pues no se trata ya sólo de advertir cómo las relaciones afectivas o domésticas están atravesadas por una lucha que también podemos llamar política, sino a la vez de reconocer que en el lenguaje científico y en el cotidiano, en las conversaciones, en los dichos y las costumbres, esta-

©Universitat de Barcelona

mos intercambiando efectos de poder, que a la vez apuntalan y pueden llegar a socavar las estructuras políticas. Para Foucault, entonces, *lo discursivo es político*, tanto en el ámbito personal como en la esfera pública.

¿Qué es el racismo?

Partiendo de las consideraciones anteriores, puedo ya analizar los conceptos de racismo y de sexismo. Para ello, apelo una vez más a Foucault, quien planteó una nueva definición del racismo moderno. Su argumentación parte de un reto al esquema tradicional que explica el poder político desde un punto de vista jurídico, del derecho. Según este viejo esquema, el soberano tiene derecho a gobernar porque los sujetos han hecho un contrato social, es decir, han decidido cederle a él sus derechos, sus libertades, para garantizar así el orden público y por lo tanto proteger sus propias vidas. Foucault, por el contrario, planteó, no la pregunta sobre el origen del derecho a gobernar del soberano, sino más bien, cómo, mediante qué tecnologías, se logra dominar a los sujetos sociales.

Ahora bien, en los siglos XVII y XVIII, nos dice Foucault, aparecen dos nuevas técnicas del poder. La primera, denominada disciplinaria, se encamina a producir cuerpos dóciles mediante la vigilancia, el adiestramiento minucioso.[10] La segunda, la que aquí más nos interesa, constituye una «biopolítica», pues se dirige al control de la vida, pero no en el sentido de la vieja soberanía, que daba al gobernante el derecho de decidir sobre la vida o la muerte de los gobernados. En la época moderna, más bien, el poder político tiene el derecho, no de matar o de dejar vivir, sino de «hacer vivir o dejar morir».[11] Es decir, en la nueva técnica del poder político, el gobierno comienza a preocuparse y a decidir sobre «procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad».[12] Aparecen así, a partir del siglo XIX, el control demográfico de la natalidad, de la población, y la higiene pública como control de las enfermedades y las epidemias. Mientras que antes era la Iglesia la que asistía a los pobres, los ancianos, los inválidos y los enfermos, en la era moderna el gobierno crea mecanismos de seguridad social para responder a sus necesidades. Todos estos nuevos desarrollos constituyen lo que Foucault llama la biopolítica, o tecnología del biopoder, que ejerce «un poder continuo, científico: el de hacer vivir. La Soberanía hacía morir o dejaba vivir. Ahora en cambio aparece un poder de regulación, consistente en hacer vivir y dejar morir».[13]

10. Véase la obra de Foucault *Vigilar y Castigar*. Para una presentación sucinta de las principales tesis de este libro, véase mi libro *¿Por qué somos el segundo sexo?* (Cali: Universidad del Valle, 1991).
11. FOUCAULT, *Genealogía del racismo*, p. 249.
12. *Ibid.*, p. 251.
13. *Ibid.*, pp. 255-6.

©Universitat de Barcelona

En esta nueva tecnología del poder, sin embargo, aparece un nuevo problema: puesto que su objetivo es la vida, «¿cómo van a ejercerse el derecho de matar y la función homicida, si el poder soberano retrocede cada vez más y el biopoder, disciplinario y regulador, avanza siempre más?» El Estado necesita conservar el derecho de matar, en la guerra, en la pena de muerte (en los países donde ella exista), y no sólo mediante el asesinato directo, sino también en las formas indirectas mediante las cuales, a través de la injusticia social y las distintas formas de dominación, se expone a algunos a la muerte o se multiplica el riesgo de su muerte, «o más simplemente [se les expone a] la muerte política, la expulsión».[14] Es aquí donde interviene el racismo. Para dotar al Estado del derecho a matar, hace falta el racismo, que ya existía hace muchos siglos, pero que ahora, en el siglo XIX, «se inserta como mecanismo fundamental del poder tal como se ejerce en los Estados modernos».[15]

¿Qué es, entonces, el racismo moderno? Es precisamente el mecanismo mediante el cual, en una sociedad donde el poder se ejerce sobre la vida, se introduce «una ruptura... entre lo que debe vivir y lo que debe morir». Al calificar a unas razas como buenas y otras como inferiores, se logra fragmentar la sociedad, «producir un desequilibrio entre los grupos que constituyen la población... subdividir la especie en subgrupos que, en rigor, forman las razas».[16] En segundo lugar, al clasificar algunas razas como inferiores, se asegura un supuesto «derecho» a dar la muerte, pues se crea la idea de que la eliminación de la mala raza «es lo que hará la vida más sana y más pura». En conclusión, «desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo».[17] Sólo mediante la instauración y la activación del racismo puede el Estado moderno ejercer el viejo poder soberano del derecho de muerte. El racismo es, por lo tanto, parte integrante del Estado moderno.

¿Qué es el sexismo?

Si el racismo moderno está relacionado con la justificación del poder de matar, podemos decir que el sexismo es la ideología que permite justificar el derecho de los hombres, que, como nos decía Simone de Beauvoir, son los que guerrean, los que quitan la vida, de matar a las mujeres, las que en nuestra sociedad sólo pueden dar la vida, no quitarla. Efectivamente, si entendemos por «matar», como lo hace Foucault, el hecho de poner al otro en riesgo de muerte mediante la dominación, o de privarlo de sus derechos mediante la exclusión, observamos que

14. *Ibid.*, p. 266.
15. *Ibid.*, p. 264.
16. *Ibid.*, p. 264.
17. *Ibid.*, p. 265.

©Universitat de Barcelona

las mujeres en nuestra civilización hemos estado hasta hace muy poco, y aún estamos, en peligro de muerte. No sólo tuvo hasta hace muy poco el hombre el derecho de matar a la esposa «infiel», sino que la violencia contra la mujer continúa siendo tolerada y auspiciada por las mismas autoridades. «Entre marido y mujer, nadie se debe meter», dicen los mismos policías que tienen el deber de impedir que una mujer muera de una golpiza. Y la mujer que acusa a su violador ante la ley, a menudo se ve sometida a que se le trate como si ella hubiera incitado y propiciado su propia violación.

En una sociedad donde el ser plenamente humano, el que tiene mayores derechos políticos, es quien tiene la capacidad, reconocida jurídicamente, de matar, de participar en la guerra, la mujer sigue siendo una ciudadana de segunda clase. Definiré el sexismo, entonces, como todo el complejo sistema de ideas, discursos y actitudes que hacen más fácil, ideológica y jurídicamente hablando, matar a una mujer que matar a un hombre, negarle sus derechos a ella que a él (cuando ella y él están en igualdad de condiciones de clase y de raza). Reconozco, además, que este sistema se sustenta en un poder político que tiene su base en la guerra.

Algunas formas de articulación entre sexismo y racismo

Para examinar la articulación entre sexismo y racismo, comenzaré por narrar algunos hechos históricos ocurridos durante la conquista de América.

Como hemos dicho, Foucault sitúa la aparición de este tipo del racismo moderno en el siglo XIX, reconociendo que otros tipos de racismo ya existían muchos siglos atrás. Evidentemente, sólo el racismo puede explicar sucesos acaecidos mucho antes, en el siglo XVI, hechos como la matanza de Caonao, en Cuba. En ella los españoles, según lo narra el Padre Las Casas, masacraron a toda una población indígena, que se encontraba pacíficamente observándolos, simplemente para probar si sus espadas, que acababan de amolar en unas grandes piedras que encontraron junto a un río, estaban bien afiladas. Por su parte, Diego de Landa narra las «crueldades inauditas» que los españoles les practicaban a los indios, a quienes en Yucatán les «cortaron narices, brazos y piernas, y a las mujeres los pechos y las echaban en lagunas hondas con calabazas atadas a los pies; daban estocadas a los niños porque no andaban tanto como las madres, y si los llevaban en colleras y enfermaban, o no andaban tanto como los otros, cortábanles las cabezas para no pararse a soltarlos». Finalmente, para citar solamente un ejemplo más, Alonso de Zorita refiere que «Oidor ha habido que públicamente en estrados dijo a voces, que cuando faltase agua para regar las heredades de los españoles se habían de regar con sangre de indios».[18] He aquí, exa-

18. TODOROV, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro* (México: Siglo XXI, 1992, pp. 150-1, 154.

©Universitat de Barcelona

cerbado, enloquecido, el poder de la soberanía. Como observa Todorov, «Todo ocurre como si los españoles encontraran un placer intrínseco en la crueldad, en el hecho de ejercer su poder sobre el otro, en la demostración de su capacidad de dar la muerte».[19] Todorov ofrece tres motivaciones simultáneas para la crueldad de los españoles: su afán de riquezas, la pulsión de dominio, y la idea de que los indios «están a la mitad del camino entre los hombres y los animales», idea sin la cual «la destrucción no hubiera podido ocurrir».[20]

Adicionalmente, Todorov sugiere que debemos preguntarnos si la locura homicida no es «una característica de las sociedades de dominio masculino (puesto que son las únicas que conocemos)».[21] Efectivamente, la dominación de los varones sobre las mujeres se constituye en una de las formas privilegiadas mediante las cuales se aprende la agresividad y la crueldad. Y esto, no sólo porque en las relaciones familiares entre padre y madre, entre padre hija o entre hermano y hermana, nos encontramos con un laboratorio para la producción de las formas más cruelmente refinadas de sadismo y agresividad. No se trata sólo de que el hijo o el hermano del hombre violento, del abusador sexual o el violador aprenda comportamientos violentos contra la mujer, y mediante éstos un poder que después puede transferir a otras personas. Lo que sucede es que la dominación patriarcal produce un lenguaje simbólico de violencia, un tipo de identidad masculina que está basado frecuentemente en la imposición y la fuerza. Es por esta razón que el sexismo es una posición que permite y propicia otras formas de discriminación, como el racismo, aún en personas que no han vivido directamente, en su propia familia, hechos flagrantes de violencia contra la mujer.

La similitud profunda entre las actitudes sexistas y las racistas se evidencia en una coincidencia, señalada por Michel Agier, entre algunas formas históricas de resistencias de los negros y de las mujeres contra su dominación. Estudiando el movimiento negro en Bahia, en Brasil, Agier observa que en él se produce una inversión de los valores tradicionales de la sociedad acerca del negro. De esta suerte, si la ideología racista propone el estereotipo del negro de «tendencias dionisíacas», es decir, interesado sólo en embriagarse, en el baile, en el goce sexual, en el movimiento negro bahiano se acogerá este estereotipo, pero valorándolo como una «característica festiva de la "raza", creadora de cultura y de ocios comercializables». De la misma manera se invierte la valoración negativa de la supuesta «rudeza y barbarie del negro», convirtiéndola en «valores positivos» que son interpretados como «una pureza y una fuerza que emanan de la misma naturale-

19. *Ibid.*, p. 155.
20. *Ibid.*, p. 157.

©Universitat de Barcelona

za». Ahora bien, Agier encuentra «en este recurso de los negros bahianos al uso invertido de la noción de raza negra, la misma fuerza y los mismos impases que en el uso de la metáfora del paria por las feministas europeas del siglo XIX.»[22] En el movimiento feminista de fines del siglo XIX, Eleni Varikas encuentra una valoración invertida del paria, visto románticamente por parte de las feministas, quienes identifican la condición social de la mujer con la de los miembros de esta casta de excluidos y marginados:

Se trata de la idea de la *superioridad del paria en relación con los que lo excluyen*, una superioridad ligada (...) de una parte, a su marginalidad y a la impermeabilidad que ésta implica a los vicios de la sociedad, y de otra parte, a su proximidad a la naturaleza (...). Así, la superioridad ética atribuida al paria termina en una fuente de dignidad del grupo, condición previa para la constitución de toda identidad colectiva. Ella se convierte en una fuente de valores alternativos que las feministas oponen a los valores del despotismo y la exclusión (Varikas, 1990:43).[23]

Efectivamente, Agier reconoce que tanto en el movimiento negro bahiano como en este movimiento feminista europeo de hace un siglo se emplean «homologías formales de inversión y de sobrenaturalización de la identidad», que «permiten señalar un mismo nivel de resistencia».

«Homologías de inversión» similares pueden observarse en el movimiento feminista contemporáneo, en una corriente que se ha denominado «feminismo cultural», y descrita por Alice Echols en su artículo «El nuevo feminismo del yin y el yang».[24] De acuerdo con esta tendencia, aquello que para los sexistas es pasividad o debilidad de las mujeres, en realidad es amor a la paz. Lo que se nos reprocha como exceso de sentimentalismo femenino es en verdad, según este feminismo, una mayor capacidad de expresar sentimientos, de dar ternura. La tendencia a ser demasiado subjetivas, según el discurso dominante, aparece reinterpretado como una mayor conciencia de nuestra afectividad. Lo que debe hacerse, según esta corriente de pensamiento, es reivindicar los atributos femeninos subvalorados por nuestra cultura, pues son esos atributos los que pueden salvar a una civilización en bancarrota. Estas feministas nos dicen que la cultura de la mujer, aunque desarrollada en condiciones de opresión, tiene muchos valores que rescatar. En contra de la cultura dominante, que nos desprecia, el feminismo cultural nos permite autoafirmarnos, ver muchas de nuestras ca-

21. *Ibid.*, p. 155.

22. AGIER, Michel, «Etnopolítica. Racismo, cultura y movimiento negro en Bahia» (sin datos bibliográficos), p. 63.

23. Citado en AGIER, *ibid.*

24. ECHOLS, A., «El nuevo feminismo del yin y el yang», en Ann Snitow, C. Stansell y S. Thompson (eds.), *Powers of Desire* (Nueva York: Monthly Review Press, 1983).

©Universitat de Barcelona

racterísticas como positivas. Sin embargo, como bien señala Linda Alcoff, este tipo de feminismo puede tener también consecuencias nocivas, pues sus planteamientos no permiten separar los valores positivos de la cultura femenina de las condiciones de opresión en las cuales se desarrollaron estos valores.[25] Por el hecho de que nuestras limitaciones sociales nos hayan permitido desarrollar una mayor ternura, o un mayor contacto con nuestros sentimientos, no podemos negar que múltiples condiciones sociales nos han restringido en otros sentidos. Pese a que el feminismo «cultural» busca un cambio generalizado, esta posición puede llegar a reforzar la idea misógina de que existe una esencia femenina, una sola naturaleza de la mujer, y que quienes no correspondan a ella no son «verdaderas» o plenamente mujeres.[26] Como señala Michel Agier, este procedimiento de inversión de la valoración de los esterotipos racistas o sexistas se limita a reelaborar la sustancia de las actitudes y concepciones sobre un grupo «donde las fronteras y los criterios han sido ya trazados por el sistema de dominación», sea éste racial o sexual.[27]

No sólo están fuerte y profundamente articulados el racismo y el sexismo, como vemos, sino que algunas de las mismas formas de resistencia a ellos comparten estrategias, con idénticas bondades y peligros. Dentro de los límites de este trabajo, no puedo explorar manifestaciones concretas de esta articulación, analizando a fondo hechos culturales específicos y empíricamente observables, como, por ejemplo, el prototipo de feminidad idealizada, pero asexuada, asociados al estereotipo de belleza blanca, en contraste con el prototipo de feminidad sexualmente activa y deseable, pero socialmente menos valorada, asociado al estereotipo de mujer negra. Sólo quiero señalar que análisis como éste deben partir de la base teórica de un reconocimiento de dicha articulación. Tales formas de análisis deberán emprenderse no como ejercicios académicos abstractos, sino como avenidas para el reconocimiento de una realidad que nos permitirán actuar políticamente para transformarla.

25. Véase ALCOFF, Linda, «Cultural Feminism versus Post-Structuralism: Identity Crisis in Feminist Theory», en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Universidad de Chicago, 1988, 13 (3), 405-436.

26. Para una discusión más a fondo de este tema, véase mi artículo, «¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura», en *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros (compiladoras) (Bogotá: Ediciones Uniandes/Tercer Mundo Editores, 1995).

27. AGIER, Michel, *ibid.*, p. 64.

©Universitat de Barcelona